

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

SAMUEL RAMOS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

**ANOTACIONES A LA PREGUNTA: ¿CÓMO LEER POESÍA?
HEIDEGGER, HÖLDERLIN Y RILKE**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA
CULTURA**

DRA. ROSARIO HERRERA GUIDO

PRESENTA: L. F. MARCOS EDGARDO DÍAZ BÉJAR

MORELIA, MICHOACÁN. JUNIO DE 2007

INTRODUCCIÓN

Introducir es poner en marcha un leer. Hay múltiples modos de poner en marcha un leer. La introducción de una tesis es un modo de poner en marcha un leer. ¿Cómo introducir una tesis? Tesis es, en griego, $\tau\epsilon\sigma\iota\omega$: posición. ¿Cuál es la posición a la que estamos asignados a introducir si toda nuestra tesis es una introducción?

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es el título de nuestra tesis. El título dice el qué ($\tau\epsilon$) se ha de llevar-poner en marcha (*fero-tuli*). Lo que se pone en marcha es la pregunta por medio de anotaciones. Anotaciones (*Ad-notare*) en tanto que señales (*notæ*) que se dirigen (*ad-a*) a la proximidad (*ad-junto*) de algo como destino (*ad-para*) reservado a nosotros (*ad-ante*): preguntar. Este algo por el que se pregunta no es empero un *qué* sino un *cómo*. Introducción a la pregunta por un cómo.

La pregunta es ¿Cómo leer poesía? Nuestra tesis-posición es sólo una introducción en la medida en que se conforma con hacer algunas anotaciones para un cómo leer poesía. La poesía acontece —aunque no sólo ahí— en poemas. Es de sobra reconocido que un poema es un escrito en verso. Pero

“El verso es un Proteo: tal como Proteo surge tan pronto como agua, tan pronto como fuego, tan pronto como culebra, tan pronto como buey, pero sin identificarse en ningún momento con el agua, el fuego, la culebra o el buey, así también puede surgir el verso ora con determinado número de sílabas, ora libre, ora con ritmo regular, ora con ritmo alterado, a veces ceñido en su sintaxis, otras con sintaxis entrecortadas... y ninguna de estas propiedades señala su esencia más propia.”¹

Sea verso, prosa o la forma caligramática que se quiera, el poema es un acontecimiento de la poesía. La esencia del poema radica en su ser-acontecer poesía.

¹ VOSSLER, Kart. *Formas poéticas de los pueblos románicos*. Losada, Bs. As., 1960, pp. 12-13. Citado por NAVARRO D., Rosa. *Cómo leer un poema*. Ariel, Barcelona, 2004², p. 7.

¿Cómo leer poesía? Leyendo —en este caso— en el poema su ser poesía, es decir, su esencia poética. Pero la esencia poética, el ser de la poesía, es como *Prvteŵ* que “...tiene la virtud de metamorfosearse (...) cuando quiere sustraerse a los que le preguntan, pues tiene el don profético, pero se niega a informar a los mortales que acuden a interrogarlo.”²

El dios se sustrae presentándose en múltiples apariencias. La poesía esencia del mismo modo. Nuestro Menelao es un «lector muy lento»³ de las múltiples apariencias de la poesía en la arquitectura, la pintura, la escultura, la música y, de modo privi-legiado, en el poema (poesía) pues, tanto el dios como la poesía, después de una constante espera y acechante interrogación —aunque no sólo ni en primer lugar por ello—, opresivamente, hablan.

Este lector de las metamorfosis de la poesía es alguien que sabe que “...los otros no pueden leer por uno.”⁴ Un mortal que se asume, como uno que lee señales preguntándose por la esencia de lo que aparece sustrayéndose y habla mostrando (*pro-faŋv*), es uno que no puede sino ser uno que señala. Y lo que señala —que es lo digno de ser señalado, pues sólo admite ese modo de dirigirse respecto a él puesto que aparece sustrayéndose— es la esencia proteica de la poesía y no su ser uno que señala.

La esencia de la poesía es proteica porque pone delante (*pro-yŷv* de *pro-tŷhmi*) y lo puesto-delante es una posición (*yŷsiw*). Una posición como puesta delante es en gracia a la esencia proteica de la poesía. La poesía es la que dispone posiciones. Nuestra *yŷsiw* es un modo de disposición a lo que pre-dispone: poesía.

² GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. (trad. Francisco Payarols). Paidós, Barcelona, 2002, pp. 456-457.

³ Carta de Heidegger a Jaspers 10/02/1928; 21/09/49; 08/04/50 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*. (trad. Juan José García Norro). Síntesis, Madrid, 1990, pp. 70; 150; 163.

⁴ *Ibidem*, 25/06/1929, p. 100.

Esta tesis en tanto que modo de disposición no puede, así planteado-asignado el asunto, sino preguntarse en términos de un «cómo». El «cómo» es la pregunta que se pregunta por el modo como estamos puestos delante. Así pues, de lo que se trata es de asumirnos en la posición en que nos encontramos. Porque estamos puestos nos encontramos y nos encontramos porque estamos puestos. Estar puestos y encontrarnos es ex-sistir. La ex-sistencia que se asume como tal es correspondencia a la esencia de la poesía que pone y encuentra per-mitiendo (poniendo-enviando-delante) el ex-sistir. Asumirnos como ex-sistentes es corresponder. Y la correspondencia en esta posición (yŁsiw) acontece como un modo de leer a lo que da que leer. ¿Cuál es la posición en que nos encontramos? En la posición de hacer unas anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía?

Para intentar asumirnos en la radicalidad (*radix*) de tal pregunta hemos elegido leer a este «lector muy lento» de las metamorfosis y las señales que nos escribe: “Tengo la sensación de que crezco sólo en las raíces y todavía no en las ramas.”⁵ Este que crece en las raíces es el marco teórico de nuestra tesis: Martin Heidegger.

Pero ¿por qué Martin Heidegger puede ayudarnos en la asunción de la posición de correspondencia a lo que da que leer en nuestra pregunta? Porque, tanta es su ayuda que, si no fuese por él no estaríamos planteando, asignados como estamos, la pregunta en estos términos. ¿Cuáles son estos términos? Es difícil decirlo en pocas palabras —cuando no imposible al menos aquí—.

Heidegger tuvo que dedicarse a la lectura de las raíces: al «pasado filosófico» desde los griegos hasta su coetáneo y maestro Edmund Husserl —sólo por citar un ejemplo—, pero también al «pasado poético» del mismo origen hasta Stefan George —también sólo por citar un ejemplo— pero, no sólo eso, su «aventurarse» alcanza incluso al pensamiento

⁵ Ibidem, 05/07/1949, p. 141.

asiático, al taoísmo y al budismo. Heidegger es, pues, desde lo aquí planteado, un admirable y selecto lector. «Lector de la historia de la filosofía»⁶, lector de la historia de la poesía, lector que se abre a otro modo de leer filosofía y poesía de otra historia distinta a la occidental. Sin embargo —he aquí lo que creemos decisivo—, su leer aconteció a la luz de una única interrogación: la pregunta por el Ser (raíz de todo preguntar para Heidegger). Pregunta que al que se la pregunta no puede sino abrir-se-le, en su longánime caminar-leer, en otro que es él mismo. ¿Quién es éste? Un «singular», un «uno» que respecto incluso a-sí nos escribe:

“¿Logramos también aquí, una vez más, un comienzo, el que abandonemos la curiosidad y nos hagamos maduros para las necesidades de las obras? Pero ¿dónde hay “obras”? Sentado que pudieran ser creadas, ¿crean ellas todavía — y ello pertenece a su real carácter de obra— a la vez el espacio-tiempo, en las que ellas mismas vienen a estar? ¿No es todo ello radicalmente impedido a través de la “psicología”, a través de la esencia masiva y la “propaganda”?

Ciertamente —y por ello tiene que haber singulares, que aún producen lo uno —lo que es bastante poco calculado a grandes rasgos— que *sigan haciendo señas a las señas de lo esencial e históricamente necesario* —a través de sus intentos— más allá al género próximo futuro, en el que tal vez se decida el destino de Occidente.”⁷

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es un intento de humildísima posición señalante que, recibida —pues nos ha sido concedida— y vuelta a dar —pues no hay auténtica concesión sino en tanto que concede a su vez—, se aventura a continuar-iniciar una pregunta por lo digno de ser señalado: las obras poéticas y su necesidad (de ser leídas).

Empero hay otros términos que parecen adelantarnos en esta pregunta. Y decimos parecen porque, creemos, no ha sido planteada como aquí se la intenta plantear. Sin

⁶ “...la auténtica novedad de Heidegger reside en inscribir la lectura de la historia de la filosofía como reconocimiento del lugar en el que ya nos encontramos instalados, como si descubrir la actualidad sólo fuera posible como relectura de Platón, de Aristóteles, Parménides y Kant.” LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Alianza, Madrid, 2005, p. 25.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Apéndice. Una ojeada retrospectiva al camino en Meditación*. (trad. Dina V. Picotti C.). Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 347.

embargo, en estos otros términos también se dicen muchas cosas pertinentes y necesarias. Nuestro planteamiento no puede ser sólido sino en relación dialógica a estos otros términos. Para ello sería preciso, en nuestro caso, volver a leer la historia de la filosofía, la historia de la poesía pero, también, y sobre todo si nos tomamos en serio esto de asumarnos en la existencia, tendríamos que leer no sólo desde los griegos “presocráticos” sino desde los p’urhépechas “prehispánicos”, no sólo hasta Heidegger y sus igualmente admirables lectores desde Gadamer hasta Sloterdijk —sólo por citar unos ejemplos— sino hasta Octavio Paz y Ramón Martínez Ocaranza —también sólo por citar unos ejemplos—. Todo ello a la luz de la pregunta: ¿Cómo leer poesía?

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es pues un intento de iniciar nuestra lectura: la lectura del cómo existimos en tanto que puestos y encontrados (yŁsiw) por aquello que nos pone y encuentra, lo digno de ser señalado: Poesía como el poner algo (t□-yhmi) como posición (yŁsiw) espacio-temporal. Lectura que, planteada en estos términos, no puede sino sonar casi imposible. Decimos *casi* porque de uno solo se trata. Pero no se trata sólo de uno solo. Los «singulares» en nuestra «tierra natal» son legión. Sólo que esta legión aún no tiene propiamente su *co-legio* pues en nuestras universidades, escuelas y facultades, en la mayoría aplastante de sus casos, se cultiva, de modo preocupante, el olvido de la legión originaria. Olvido que también acontece en la moda actual de la curiosidad superficial por lo primitivo. Empero, aún en este olvido, hay señales y señalantes de estos que señalan el dónde estamos puestos y cómo nos encontramos. Es a ellos, a los señalantes, a los que hemos de señalar —por medio de nuestras anotaciones que, a su vez, en tanto que señales

que se dirigen a la proximidad de algo como destino reservado a nosotros— pues son nuestra única posibilidad de señalar lo propio en propiedad.

Nuestra posición (γἔσιω) es, por ello, introductoria. Es un introducir (*intro-ducere*) como señalar a un entrar. Un entrar a donde ya estamos puestos y encontrados. Tal introducción ciertamente es, aún remota, muy lejana pues no hablamos ni de los “prehispánicos”, ni de los p’urhépechas, ni de Octavio Paz ni de Ramón Martínez Ocaranza presumiblemente cercanos, muy cercanos pero, aún no, como nuestros más singularmente inmediatos señalantes.

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es nuestra posición (γἔσιω) provisional. Provisional no sólo en el sentido de momentánea o pasajera dedicación —eso esperamos al menos como «ser una posibilidad finita de un ente finito»⁸— sino en el sentido más originario de un ver de lejos (*providere*) lo propio, es decir, de un ver que quiere saber de sí (*provendi*), que prevé (*prævidet*) proveyendo (*provendum*) lo que le permite provivir, *id est*, seguir viviendo-existiendo (*provivere*).

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es una posición que bien pudiera figurar dentro de la llamada *Estética de la recepción* (*Rezeptionsästhetik*)⁹ como una de las múltiples posiciones-posibilidades metodológicas en el complejo de la crítica literaria en el siglo XX (Formalismo Ruso, Estructuralismo, Nuevo Criticismo, Teoría Crítica, Teoría lingüístico-poética, Postformalismo, Semiótica, Retórica y Neoretórica, Pragmática, Deconstrucción, Psicoanálisis, Feminismo, Estudios Culturales *et cetera*).

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la filosofía*. (trad. Manuel Jiménez Redondo). Frónesis-Cátedra, Madrid, 2001, p. 19.

⁹ Cf. ROTHE, Arnold. *El papel del lector en la crítica alemana contemporánea* en AA. VV. *Estética de la recepción*. (trad. José Antonio Mayoral). Arco Libros, Madrid, 1987, pp. 13 y ss.

Hay tres filósofos, de entre los alemanes¹⁰, que influyeron más decisivamente en el «cambio de paradigma» (el desplazamiento de la obra al lector, más aún destacando la interacción entre texto y lector) de la *Estética de la recepción*: Husserl, Heidegger y Gadamer. Brevemente digamos que respecto al primero, anterior a Heidegger:

“En la *actitud natural*, y de acuerdo con lo que Husserl llama la *tesis del mundo*, la atención se dirige directamente hacia las cosas materiales, cuya existencia se cree independiente de la del sujeto que las contempla. Con la *epojé*, Husserl consigue suspender la *tesis del mundo*, no negarla, sino ponerla «entre paréntesis», «fuera de juego», mantenerla al margen de la investigación, y en lugar de dirigirse directamente a las cosas, se dirige al modo como éstas se presentan a la conciencia, a lo que de ellas queda en la conciencia una vez que han sido percibidas...”¹¹

De este modo nuestra posición (*YŁsiw*) no ha de negar sino suspender, poner «entre paréntesis» y/o «fuera de juego» la «*tesis del mundo*» acentuando, de nuevo, el modo, el «cómo» se da el aparecer de las cosas, la totalidad de lo ente, el Ser. Y el Ser acontece como aparecer.

Del último, después de Heidegger:

“No hay certezas al modo de las garantías teóricas, “científicas”, y aquí siempre resulta necesario saberse poner en el lugar del otro, atender, por lo tanto, no sólo a lo que uno se imagina, sino también a lo que piensan los demás. En nuestro mundo plural, el otro puede pertenecer también a culturas o a pueblos extraños o lejanos. Sobre todo tendremos que aprender en un futuro más y más. Nuestra meta como seres humanos no puede consistir en que una civilización técnica ahogue todo lo que hayamos, nosotros y otros, recibido como legado, y que nos ha determinado a la hora de configurar cualquier aspecto de nuestra vida. Sólo si somos capaces de afrontar con un espíritu de comprensión y de respeto mutuo las nuevas tareas, tendentes a lograr y mantener el equilibrio en el mundo,

¹⁰ Sin embargo, también ha de considerarse, como Hans Robert Jauss sostiene, a Jean-Paul Sartre que en su *Qu'est-ce que la littérature?* «abrió el camino para la rehabilitación del lector, preservando su significación —la del lector— como teoría de la dialéctica existente entre escribir y leer», entre otras cosas, al decir: “No es verdad, pues, que se escriba para sí mismo: sería el mayor de los fracasos; al proyectar las emociones sobre el papel, apenas se lograría procurarles una lánguida prolongación. El acto creador no es más que un momento incompleto y abstracto de la producción de una obra; si el autor fuera el único hombre existente, por mucho que escribiera, jamás su obra vería la luz como *objeto*; no habría más remedio que dejar la pluma o desesperarse. Pero la operación de escribir supone la de leer como su correlativo dialéctico y estos dos actos conexos necesitan dos agentes distintos. Lo que hará surgir ese objeto concreto e imaginario, que es la obra del espíritu, será el esfuerzo conjugado del autor y del lector. Sólo hay arte por y para los demás.” citado por VIÑAS P., David. *Historia de la crítica literaria*. Ariel Literatura y Crítica, Barcelona, 2002¹, p. 497.

¹¹ *Ibidem*, p. 499.

seremos capaces de crear órdenes nuevos. Entre todas las ciencias, son las llamadas ciencias humanas las que más ayudan a fomentar ese espíritu, pues son ellas las que nos confrontan permanentemente con toda la rica escala de lo humano. Y de lo demasiado humano.”¹²

Así pues, nuestra posición (yŁsıw) no ha de pretender la «certeza propia de las garantías teóricas» o «científicas». Nuestra posición (yŁsıw) ha de «saberse poner en el lugar del otro»; ha de, acaso, saberse poner a pensar como el otro piensa. Esto implica un ponernos a pensar, sobre todo, en el modo de existir vigente y omniconfigurador de la «civilización técnica» que amenaza con ahogar tanto el «legado» del otro como el propio. Nuestra posición no puede sino saberse interpelada por este decir de Gadamer, destacado lector y discípulo de Heidegger, que nos señala, a su modo, lo digno de ser señalado: «crear órdenes nuevos», en nuestros términos, poesía. Poesía para estar puestos y encontrados con lo que somos: «demasiado humanos».

Y ¿qué decir de nuestro lector elegido para leer lo selecto?

“Según Heidegger, dos aspectos caracterizan la espacialidad de la existencia humana: el *desalejamiento* y la *dirección*. De acuerdo con los postulados heideggerianos, el hombre trata de *desalejar* la distancia que lo separa de todo lo que le rodea para tratar de comprenderlo y lleva a cabo en esta maniobra de acercamiento, no de un modo azaroso, sino siguiendo siempre una dirección previamente establecida. Toda comprensión implica una búsqueda —la búsqueda de significado— y Heidegger cree que «todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado» (...) Lo que de hecho supone —es ésta una de las conclusiones a las que llega Heidegger en sus investigaciones fenomenológicas— que toda interpretación va acompañada de algunas ideas preconcebidas sobre lo que se quiere interpretar.”¹³

En este sentido, nuestra posición (yŁsıw) no es nueva, en el sentido corriente de la ingenuidad de lo *ex nihilo*, nuestra posición es un modo de disponernos a lo que nos dispone. Lo que nos dispone acontece en posiciones. Es desde la posición asignada-

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Historia del universo e historicidad del ser humano* (1988) en *El giro hermenéutico*. (trad. Arturo Parada). Cátedra-Teorema, Madrid, 2001², p. 170.

¹³ VIÑAS P., David. *Historia de la crítica literaria*, op. cit., p. 498. En el presente caso el autor citado se refiere a *La estructura formal de la pregunta por el ser* en HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. (trad. Jorge Eduardo Rivera C.). Trotta, Chile, 2003^{1re}, § 2, pp. 28 y ss.

destinada a nosotros («*tesis del mundo*» para Husserl; «civilización técnica» para Gadamer) que hemos de buscar la suspensión de su amenaza omniconfigurante de civilización técnica como un des-alejamiento, i. e., como la proximidad en dirección a entrar a la circularidad donde el que lee y lo leído son lo mismo. Y esto no implica entrar «en un *universo de absoluta exención de prejuicios*» (Husserl)¹⁴; tampoco en un entrar en un mejor modo de afrontar los prejuicios controlando su influjo (Gadamer)¹⁵ sino, en un entrar como asunción del riesgo de dis-poner-se en el rigor de la equivocación y el error (Heidegger).

La *Estética de la recepción* (*Rezeptionsästhetik*) cuyos dióscuros son Hans Robert Jauss¹⁶ y Wolfgang Iser¹⁷ —sólo por citar a dos de los más decisivos pioneros— es sólo un despliegue lector de los anteriores filósofos. Esto no significa que no haya disruptiva originalidad en sus aportaciones. Sólo significa que la lectura de la posición de la existencia humana es leída por ellos desde el ámbito restringido de la estética, la teoría y/o la crítica literaria. Lo cual es sobremanera útil y provechoso en la investigación científica del lenguaje. En el caso del primero enfatiza el carácter histórico-social del lector explícito, en el segundo caso el carácter fenomenológico del lector implícito.¹⁸

¹⁴ Ibidem, p. 498. Nuestro conocimiento limitadísimo de Husserl impide guardar distancia crítica respecto de lo aquí citado.

¹⁵ Cf. Ibidem, p. 501. La misma observación.

¹⁶ “En el campo de la filosofía hay una teoría del conocimiento «idealista» y otra «materialista». Pero, en el campo de la estética estas etiquetas contrapuestas no tienen fundamento o son meramente ideológicas, gracias a la propiedad de la experiencia estética, la cual, en su acción poderosa, no dominable y, por ello, «subersiva», se sustrae, siempre y de nuevo, a cualquier avasallamiento ideológico y dominio de las instancias sociales.” JAUSS, Hans Robert *Continuación del diálogo entre la estética de la recepción «burguesa» y «materialista»* en AA. VV. *Estética de la recepción*. (trad. Varios). Visor-La balsa de la Medusa, Madrid, 1989, p. 215. Tal autor enfatiza al «Lector histórico».

¹⁷ “La teoría fenomenológica del arte señala con insistencia que, en la consideración de una obra literaria se ha de valorar no sólo el texto actual, sino en igual medida, los actos de su recepción” ISER, Wolfgang. *El proceso de lectura. Una perspectiva fenomenológica* en Ibidem, p. 149. Tal autor enfatiza al «Lector implícito».

¹⁸ Cf. VIÑAS P., David. *Historia de la crítica literaria*, op. cit., pp. 502-508; 508-512 respectivamente. En México contamos —no en vida— con un admirable lector y filósofo que, entre otras cosas, nos escribió: “...de lo que se trata en definitiva, tanto para el artista como para las fuerzas sociales revolucionarias a las que esté vinculado, no es salvar el arte tradicional de elite; es decir, de creadores y contempladores privilegiados, sino contribuir con el arte a instaurar y forjar una nueva sociedad en la que se dé paso, en la ciudad, en la

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es una posición (yŁsiw) más acá o más allá, según desde donde se lea, de la *Estética de la recepción*. Y ésto por varias razones: primero, porque en el modo colegido de leer de Heidegger no aparece, en ningún momento, el desplazamiento del texto al lector (el cambio de paradigma consustancial a la Estética de la Recepción) como si ahora se tratara de poner el énfasis en el lector ya implícito ya histórico y no en el texto. Ciertamente en Heidegger hay, como en el primer caso, un dejar que el poema sea lo que es. Y, en el segundo caso, que toda comprensión-interpretación es histórica. Así pues, para Heidegger, habría una tensión irresoluble entre el carácter de auto-referencialidad o inmanencia del poema y su inseparable carácter histórico. Su distancia crítica respecto a la *Estética de la recepción* no sería disuelta si juntamos las dos perspectivas en que se despliega la misma porque, respecto a la primera perspectiva (lector implícito), la autosubsistencia del poema no se da sólo en términos lingüísticos, estructurales, sintácticos o lo que sea sino en términos ontológicos; respecto a la segunda perspectiva (lector explícito), su concepto de historia no es historiográfico sino decisional-destínico.

En segundo lugar, él nunca acepta que sus aproximaciones al poema sean *estéticas*, de *crítica literaria*, o de *investigación lingüística*. Por lo mismo, no nos extraña que en la mayor parte de los libros sobre teoría, historia o crítica literaria no aparezca. Él mismo no desea aparecer bajo este título.

En tercer lugar, tampoco comparte los términos metafísicos de sujeto u objeto *estéticos* o literarios tan caros en la jerga técnica de los estetas de la recepción. Su idea de autor, lector, texto son distintos.

calle, a una ampliación del universo estético y, con ella, a una socialización de la creación. Es entonces cuando la hipótesis de la muerte del arte habrá perdido toda actualidad y significación.” SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. *De la Estética de la Recepción a una estética de la participación*. UNAM, México, 2005.

En cuarto lugar, y he aquí lo más importante para nosotros, su idea que del leer poesía hemos intentado colegir sobrepasa comprendiendo tanto el enfoque fenomenológico como el historiográfico.

La lectura de poemas para Heidegger es un asunto ontológico y no mera competencia cultural, estética, lingüística. Sin embargo, insistimos, tales distanciamientos no han de ser pensados como un ingenuo e idólatra admirar a Heidegger. Han de ser pensados en términos de la compleja y rica lectura que ya se ha hecho de él por parte de los estetas de la recepción y no sólo por ellos sino por filósofos como Gadamer, Levinas, Ricœur, Foucault, Derrida, *et cetera*. Heidegger en este sentido reclama una lectura retrospectiva y más aún histórica-decisional, i. e., ontológica. Mal haríamos con sólo mostrar nuestro descrédito a todo lo que no sea ortodoxamente heideggeriano porque Heidegger es un lector-traductor que da cuenta, más que de sí, de su lectura-traducción pensante y meditante de otros caminos, por un lado, “filósofos” como Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche —sólo por citar algunos— y, por otro lado, de poetas como Píndaro, Sófocles, Novalis, Goethe, Hölderlin, Rilke, Trakl, George —también sólo por citar algunos—. Más aún erraríamos al pretender sacar una tesis (yŁsiv) definitiva y definitoria del pensador de Messkirch porque:

“La obra de Heidegger, justificada por él mismo para el público editorial bajo la plástica fórmula de «camino», encuentra en esta determinación la posibilidad de entenderse así misma como *trayecto*. Pero esto no quiere sugerir sólo el significado trivial de que todo lo que acontece puede ser revisado diacrónicamente a lo largo de sus momentos importantes. Mucho más decisivamente, «trayecto» significa que la propia obra surge ya como tal. No se elige, así pues, escribir una *obra* o un *camino*, como si eso obedeciera a una decisión metodológica, sino que se parte del reconocimiento de que aquello de que trata la filosofía no puede consistir en ningún contenido.”¹⁹

¹⁹ LEYTE, Arturo. *Heidegger, op. cit.*, p. 10.

De Heidegger no puede extraerse tesis alguna en términos definitivos y definitorios pues eso implicaría traicionar la esencia de la filosofía pero, no sólo eso, sino traicionar a nuestro mismísimo ser como una posibilidad finita de ser finitos al leer-pensar. Hablar del «*dasein*», del «ser-en-el-mundo», del «ser-para-la-muerte», de «la casa del ser», del «pastor del ser», et cetera, como temas heideggerianos válidos de por sí, implicaría la negación del carácter de camino de su pensar y de todo pensar que se asuma como trayecto y proyecto. Camino —que no inició de la nada ni Heidegger ni nosotros— donde los mal llamados “temas” de su filosofía son sólo *hitos*. Y, en tanto, «hitos» son señales de lo por leer-pensar. Las señales son sólo puestas-posiciones como hitos de lo por caminar de uno que solo caminó en «comunidad de lucha»²⁰ también reconociendo-poniendo señales.

Nuestra posición (*γῆσιw*) también intentó ser posicional-señalante. Una señal que nunca es un «qué» sino un «cómo». No un «cómo» al modo de lo que ha de hacerse siempre y en todas partes. Sino simplemente como un «cómo» se hizo lo que nos izó. Lo que interrumpió nuestro vagar y nos puso en camino levantándonos. Se trata pues sólo de un modo de caminar como una posibilidad de leer lo que dispone legibilidad, lo que pone y encuentra por sobre todo lo que pone y encuentra: la obra de arte poética. Pero este ser *un* modo es lo decisivo, al menos, para el que camina de este modo. Heidegger puso en marcha nuestra comprensión del leer poesía:

“La comprensión también debe ser, en primer lugar, descripta, no en términos de discurso, sino de *poder ser*. La primera función del comprender es orientarnos en una situación. El comprender no se dirige pues a la captación de un hecho, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser. No debemos pues perder de vista este punto cuando extraigamos las consecuencias metodológicas de este análisis:

²⁰ “Vivo solo —la convivencia con mi mujer y los niños es otra posibilidad totalmente positiva—. Pero en tanto que hombre, que está siempre ocupado en la lucha, la amistad es la suprema posibilidad que se puede ofrecer a otro./ La expresión “comunidad de lucha” la escribo desde mi soledad. En ella se piensa también la controversia con el presente.” Carta de Heidegger a Jaspers 17/04/1924 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*, op. cit., p. 39.

comprender un texto, diremos, no es encontrar un sentido inerte que allí estaría contenido; es desarrollar la posibilidad de ser indicada por el texto. Así seremos fieles al comprender heideggeriano que es esencialmente un *proyectar* o, de manera más dialéctica y paradójica, un *proyectar* en un *ser-arrojado* previo.²¹

¿Cómo leer poesía heideggerianamente? Leyendo de tal modo que nuestra lectura sea se-lecta, es decir, una lectura de sí. Aquí no se trata de que entre muchos modos de leer haya uno llamado lectura de comprensión. Desde Heidegger no podemos sino, en tanto «proyecto-arrojado», asumir la lectura como comprensión. Lectura de comprensión que acaece necesariamente, a su vez, como interpretación. Interpretación que es un «desarrollo» de la comprensión, más aún, que es la comprensión misma. De este modo estamos puestos y encontrados (situados) como «*poder ser*» lector comprensor-interpretante. De lo que se trata aquí es de elegirnos como aquellos que no pueden sino leer lo se-lecto, i. e., leer leyéndose (*círculo hermenéutico*). Tal es nuestra *legenda*, es decir, lo cada vez y siempre por leer:

“...que cada cual deje oír su propia voz, la voz de esa práctica [lectora]; así pues, no pienso en esforzarme por alcanzar una competencia pedagógica que no es la mía, o en fingirla: permaneceré en los límites de una lectura particular (¿como toda lectura?), la lectura del individuo que soy, que creo ser.”²²

Para Heidegger, sostenemos, el leer comprensor-interpretante no es una mera «práctica» entre otras, tampoco es una práctica «individual». Se trata más bien de un comportamiento, de un modo de disponerse (interpretación) ante el modo como uno se encuentra dispuesto (comprensión). Es una lectura, más que «particular», «singular»-existencial.

²¹ RICCEUR, Paul. *II. De la epistemología a la ontología. I. Martin Heidegger en Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II.* (trad. Pablo de Corona). F. C. E., México, 2006^{1reim}, p. 86.

²² BARTHES, Roland. *Sobre la lectura en El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura.* (trad. C. Fernández Medrano). Paidós Comunicación, Barcelona, 2002, p. 39.

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es una posición que, lamentablemente, no aborda la totalidad de la obra expresa traducida al español y donde Heidegger aborda directamente a los poemas y poetas. Las ausencias de sus textos-conferencias, en nuestra tesis, son dos: primera, la que señala a Georg Trakl (1887-1914) [*El habla* (1950) y *El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl* (1953)] y; segunda, la que señala a Stefan George (1868-1934) [*La esencia del habla I, II, III* (1957) y *La palabra. «Poesía y pensamiento. A propósito del poema La palabra de Stefan George»* (1958)]. Los motivos de estas omisiones son: respecto al primero, la reciente adquisición de su obra completa.²³ Y, aunado a ello, su difícil y muy lenta lectura por nuestra parte. En el segundo caso, la nulidad de traducciones de su obra. Se trata de motivos pues, no de razones.

Nuestra tesis se contentó y conformó con leer los textos-ensayos y conferencias heideggerianas respecto a Friedrich Hölderlin (1770-1843) y Rainer Maria Rilke (1875-1926). Pero no sólo eso sino que, aleccionados por el mismo Heidegger, nos dimos a la tarea de adquirir, leer y pensar la casi totalidad de la obra poética de ambos traducida a nuestra lengua materna. Sólo en el segundo caso, nos percatamos de que existen unos *Relatos de Praga* en editorial Montesinos que nos fue imposible conseguir.

De este modo nuestra tesis se ha quedado a medio camino pues nos faltan los (cronológicamente) últimos poetas que Heidegger leyó-meditó-escribió. Ambos se encuentran en su libro *De camino al habla* junto con el último texto-conferencia sobre poetas titulado *El poema* (1968) y que aborda al, por él llamado, «poeta de poetas»,

²³ En español contamos, al menos lo que nosotros conocemos, con las siguientes obras de Georg Trakl: *En camino*. (trad. Marco Antonio Campos). El Tucán de Virginia, México, 1998. *Poemas 1906-1914*. (trad. José Miguel Mínguez). Icaria, Barcelona, 2003². *Revelación y Ocaso. Los poemas en prosa (con trece dibujos a plumilla de Alfred Kubin)*. (trad. Juan Barja). Abada, Madrid, 2005. *Tres poetas expresionistas alemanes: Stadler, Heym, Trakl*. (Selec., pról. y trad. Jenaro Talens). Hiperión, Madrid, 1998. Y, afortunadamente, con sus *Obras completas*. (trad. José Luis Reina Palazón). Trotta, Madrid, 2000².

Hölderlin. También ahí encontramos la redacción *De un diálogo del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor* (1953-54).

Hemos dicho adquirir, leer y pensar la casi totalidad de la obra poética de Hölderlin y Rilke. Para adquirirla basta tener dinero, paciencia y suerte. Para leer y pensarla se necesita mucho más, no se diga escribir dignamente sobre ella —muy pocas veces se logra—. En nuestro caso, por supuesto, no podemos decir que se haya logrado. En muchas ocasiones nos pasó eso que, dice un lector-escritor, que pasa al intentar escribir la lectura:

“¿Nunca os ha sucedido, leyendo un libro, que os habéis ido parando continuamente a lo largo de la lectura, y no por desinterés, sino al contrario, a causa de una gran afluencia de ideas, de excitaciones, de asociaciones? En una palabra, ¿no os ha pasado nunca eso de *leer levantando la cabeza*?”²⁴

En nuestra relectura-reescritura sobre dichos poetas «levantamos la cabeza» más de una vez. No fue, en verdad, por «desinterés». Pero tampoco fue por una «gran afluencia de ideas», «excitaciones» o «asociaciones» —que las hubo— sino, ante y sobre todo, por un miedo inmenso a no poder corresponder auténticamente con nuestra escritura a la altura de lo dicho ahí. Más aún nos resultó espantoso leer a tales poetas pues no era, ni es, ni será un leer sin más; se trataba, se trata y se tratará de ponernos frente a libros de poesía para leerlos leyéndonos. Éramos sólo un par de ojos y manos. Eran muy pequeños sin saberlo, ahora sólo saben que lo son. Por todo ello no podemos decir apenas que somos lectores. Se trata, en esta tesis, de una mera preparación para leer poesía con más seriedad poético-pensante que la que —suponemos— priva actualmente.

Empero no es tan desolador nuestro caminar. Heidegger fue nuestro marco teórico. Es decir, fue el guía de nuestra mirada de lecto-escritura. Leímos a la luz de las

²⁴ *Escribir la lectura* en *Ibidem*, p. 35.

aclaraciones heideggerianas a Hölderlin y Rilke. En tal lectura nos dimos cuenta de algunas cosas que no dice Heidegger respecto a tales poetas y a su poesía. Estas algunas cosas no dichas por Heidegger también aparecen en lo que escribimos —empero, desde nosotros, tales cosas no presentan ninguna ausencia u obstáculo verdadero en la lectura de los mismos; incluso, el hecho de que las mostremos tampoco pretende agotar el ser diciente de tal poesía; cosa que ni Heidegger ni nosotros pretendimos hacer (claro guardando las abismales diferencias)—. Sin embargo, el mérito —si es que acaso es algo digno de ser aducido aquí como algo valioso— es de Heidegger. Heidegger dijo respecto a Hölderlin, citando a Kant, lo que nosotros decimos respecto a él: “...es fácil descubrir algo una vez que te han indicado hacia donde debes dirigir tu mirada.”²⁵ Más aún, el mérito es de la poesía misma, pues ni Heidegger, ni nosotros a su través estaríamos aquí sin ella.

Este «donde» descubierto es la poesía como la obra dispensadora de «dónde», es decir, de lugares-espacios-tiempos para ser, estar y encontrarnos. Nuestra lecto-escritura se dejó dirigir por la escritura indicadora y señalante de Heidegger. Al estar así, puestos y dispuestos, nos encontramos con un modo tan distinto a las maneras habituales, seguras y corrientes de leer poesía. Modo que, por lo poco que conocemos tanto del pensador como de ambos poetas, no sólo se tradujo —en sus casos— en un modo de reescribir lo leído sino, sobre todo, en un modo de ser, ex-sistir: viviendo la muerte y muriendo la vida propias a la luz de la obra de arte que es la poesía.

Pero, bueno, ya nos hemos alargado lo suficiente en este modo de introducción. Sólo dejemos en claro que nuestra pregunta es: ¿Cómo leer poesía? Que nuestra hipótesis, nada nueva, es que: Leer poesía es leer leyéndonos. Que nuestro marco teórico es Martin

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Indicación preliminar a la conferencia de Múnich. La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2005, p. 169.

Heidegger. Que a partir de tal marco teórico, hemos decidido releer y reescribir a los dos primeros de los cuatro poetas leídos por Heidegger: Friedrich Hölderlin y Rainer Maria Rilke.

Antes de concluir esta introducción sólo nos queda mostrar sucintamente el contenido-estructura de nuestra tesis. Nuestra tesis está conformada de tres capítulos: primero, *Preámbulo*; segundo, *Teoría sobre leer y poesía* y; tercero, *Interlecciones sobre poesía*. Y cuatro recapitulaciones: *Recapitulación preambular*, *Recapitulación de la Teoría sobre leer y poesía*, *Recapitulación sobre la lectura de poesía de Friedrich Hölderlin* y *Recapitulación sobre la lectura de poesía de Rainer Maria Rilke*. Tales recapitulaciones tienen la intención no sólo de resumir sino de sintetizar esquemática y ordenadamente, lo más posible, la “densidad” “morosa” e “hiperbólica” del desarrollo precedente. Además las recapitulaciones —quizá no sólo ellas— fueron escritas al modo de bisagras, es decir, facilitan el movimiento-tránsito lector de un capítulo a otro. Permiten el cerrar-recordar y el abrir-olvidar de las páginas escritas. Páginas escritas que sólo tienen el estatuto de puertas. Sólo el hombre pone puertas donde no las hay, en lo abierto. Puertas que sólo han de ser leídas como lo que son: modos de un levantamiento de acceso a lo que permite todo acceso: poesía.

En cuanto a la primera parte titulada *Preámbulo* abordaremos dos asuntos: *¿Qué es leer en general?* y *¿Qué es leer para Martin Heidegger?* Respecto al primer asunto intentaremos mostrar: primero, el «cómo» leer a partir de un análisis (etimológico-filosófico) de las distintas voces del *leer* en nuestra lengua, logrando una definición general y aglutinante del mismo; segundo, la diferencia entre leer (comportamiento habitual que sin más lee) y *leer* (comportamiento inhabitual que se pregunta por sí) como aproximación a la legitimidad (filosófica) de la legibilidad (poética).

Respecto al segundo asunto *¿Qué es leer para Martin Heidegger?* Abordaremos al leer, al lector, al autor (*auctor*) y al pensar desde la óptica del caminar. Caminar que prospera y crece en tres apartados-señales de lo por leer: primero, *L, gow* y *leer*; segundo, *Leer, Ser y Fundamento* y; tercero, *Leer y filosofía*. Respecto al primer apartado, intentaremos hacer un recorrido por y en el *L, gow* de Heráclito como *Colegio del Ser (Prima Coiuntio)* que se despliega-acaece en un escrito (*Secunda coiuntio*) permitiendo el leer (*Tertia coiuntio*) y el escuchar lo leído (*Quarta coiuntio*). Respecto al segundo apartado mostraremos: primero, que buscar el fundamento del cómo leer acontece en circularidad puesto que leer es mirar a la búsqueda de fundamento; segundo, que existen dos modos corresponsables de ser en la circularidad, a saber, el preguntarnos el «porqué» (filosofía) y el admirarnos «porque» (poesía) —donde el primero ha de plegarse al segundo—. Y, por último, respecto al tercer apartado mostraremos: primero, que leer filosofía es necesario, inevitable y obligado; segundo, que tal lectura implica que — una vez perdida la armonía (armonía) con lo sabio (sofía) y el asombro (yáum'zein) como afecto correspondiente (p'yow) al Todo-Uno (En P'nta)— nuestro leer no puede acontecer-corresponder diciendo lo mismo (mologein) al modo griego, sino que nos corresponde una lectura como «búsqueda de»-«aspiración a» (rejiw) y mirada que busca, pone y mantiene lo que nos rodea, importa y encuentra (yevrein), a saber, el Ser.

Ambos asuntos preambulares tienen el cometido de, en el primer caso, una aproximación general al leer poesía desde el leer en general y, en el segundo caso, una aproximación más específica desde el ámbito filosófico en busca de la legitimidad de la legibilidad de la poesía.

En el segundo capítulo *Teoría sobre leer y poesía* intentaremos entrar de lleno a la búsqueda de cómo leer poesía en términos teóricos —puesto que, en el capítulo anterior, sólo se aborda de manera indirecta y propedéutica—. Teoría (yevreñn) no como comprensión abarcante y omnivaledera o una serie de leyes que sirven para relacionar determinado orden de cosas sino como una competencia o disposición de la mirada en tanto que busca, pone y mantiene a la vista el «cómo leer poesía». Así pues, este capítulo, está dividido en cinco apartados: *Leer poesía en:* primero, *El origen de la obra de arte* (1935); segundo, *Carta sobre el «Humanismo»* (1946); tercero, *La palabra. La significación de las palabras* (1944); cuarto, *¿Qué quiere decir pensar?* (1952) y, por último; quinto, *El camino al habla* (1968).

En el primer apartado intentaremos mostrar el recorrido circular de la cosa a la obra, de ésta a la verdad, de ésta a la arte y, por fin, de éste a la poesía. De este recorrido extraeremos seis modos de leer en tanto cuidados de la poesía: 1) Leer poesía como cuidado de lo que siempre da-diciendo-leyendo; 2) Leer poesía como cuidado de su ser obra de arte; 3) Leer poesía como cuidado atento al «poder nominal» y decisional de sus «palabras esenciales»; 4) Leer poesía como cuidado de su ser don; 5) Leer poesía como cuidado de la ruptura y, por último; 6) Leer poesía como cuidado de la pregunta de si aún en ella acontece la verdad del ser.

En el segundo apartado intentaremos mostrar al lenguaje como el lugar donde se relacionan el ser y el hombre: «casa del ser» y «morada del hombre» cuyos guardianes-cuidadores son los poetas y los pensadores. De ello inferiremos tres modos de leer poesía: 1) Leer poesía como atención al ex-horto del ser; 2) Leer poesía como concesión de morada

de legibilidad y, por último; 3) Leer poesía como no olvido del ser, es decir, como decir donde se lleva a lenguaje el ser como lo se-lecto.

En el tercer apartado trataremos de señalar un modo distinto del leer metafísico, es decir, leer poesía no como un conjunto de palabras entendidas como unidades significativo-designativas ni desde la consideración del lenguaje como un sistema convencional y arbitrario de signos homologados sino como la morada de la ex-sistencia. Leer poesía es leer «en gracia al ser», leer al «ser» como «la palabra de todas las palabras». De lo cual se colegirá la doble tenencia en la relación hombre-ser como envío e inicialidad.

El cuarto apartado tiene como objetivo indicar que leer poesía es leer-pensar lo se-lecto, es decir, lo digno de ser leído pensado. Sin embargo, ésto, en tanto «lo preocupante», se muestra en que aún, presumiblemente, no sabemos leer-pensar. Y no sabemos, no sólo por falta de mérito, sino más aún porque «lo preocupante» se rehúsa misteriosamente e incluso lo hace en retirada. Y, por su rehúso y retirada misteriosa, sólo admite la señal como urgente modo de aproximación. Filosofía y poesía vecindan señalantes en la urgencia de la correspondencia a lo digno de ser leído-pensado.

Por último, en este capítulo teórico, tenemos el quinto apartado que intentará orientar nuestra mirada al carácter «secreto» del habla poética. Para ello habremos de hacer la experiencia lectora-pensante del «llevar el habla como habla al habla». Pero, también, en el mismo sentido: «llevar el leer como leer al leer» y «llevar el pensar como pensar al pensar». De ello se seguirá que filosofía es pensar-escuchando y poesía es cantar-escuchando. Ambas, de nuevo, vecindan en su corresponder agradecido y me-dictativo a lo que da que oír-decir (escuchar): que el ser sea en el lenguaje.

Los cinco apartados sólo tienen el estatuto de una preparación teórica del leer poesía. Leer poesía desde su ser obra de arte, leer poesía desde la «casa del ser» y «morada

del hombre» que es el lenguaje, leer poesía desde una óptica ontológica y no metafísica, leer poesía como leer-pensar desde lo digno de ser leído-pensado y, por último, leer poesía como correspondencia al «secreto» del habla desde que el ser sea en el lenguaje.

Nuestro tercer capítulo, con el que cerramos la tesis, ya no es sólo una aproximación general al leer (primer capítulo), ni tampoco sólo un leer teórico desde múltiples perspectivas (segundo capítulo). Nuestro tercer capítulo tratará de interlecciones sobre poesía, es decir, después de un largo rodeo general y teórico nos ponemos, por fin, ante los poemas y los poetas para leerlos.

El primer y último poeta —cronológicamente hablando²⁶— leído-pensado por Heidegger es Friedrich Hölderlin. El segundo es Rainer Maria Rilke. De ambos poetas escribe Heidegger en ocho ocasiones. Siete del primero y una del segundo. Nuestro último capítulo intentará leer-pensar lo leído-pensado por Heidegger en estas ocasiones. Cada uno de los apartados, en este capítulo, lleva por título el mismo que Heidegger le dio. De este modo tenemos dos apartados que corresponden a cada uno de los poetas.

Antes de entrar expresamente a cada uno de los apartados intentaremos mostrar brevemente que, ante la situación en que se encuentran los poemas, a saber, la intemperie de la habladería, es necesaria la preparación de un espacio-tiempo para su seria consideración lectora me-dictante. Tal consideración, en este caso de Hölderlin y Rilke, ha de tener el humilde estatuto de señal aclarante. Lo ya dicho anteriormente, es decir, en los capítulos precedentes —general y teórico—, ha de explicitarse en la relectura y reescritura sucesiva de lo dicho por Heidegger respecto a los poemas y poetas.

Así pues, el primer apartado, *Lecturas heideggerianas sobre Friedrich Hölderlin*, se subdivide, pues, en siete partes: primero: *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936);

²⁶ Véase nuestra *Cronología de las obras citadas de Heidegger* que aparece al final de la tesis.

segundo, «*Como cuando en día de fiesta...*» (1939-40); tercero, *Regreso al hogar/ A los parientes* (1943); cuarto, «*Memoria*» (1943); quinto, «*...poéticamente habita el hombre...*» (1951); sexto, *La tierra y el cielo de Hölderlin* (1959) y, por último; séptimo, *El Poema* (1968).

En la primera parte, intentaremos mostrar, en primer lugar, la diferencia entre la «esencia inesencial» y la «esencia esencial» de la poesía; en segundo lugar, su carácter «lúdico», «inofensivo» e «inefectivo» pero, sobre todo, su pertenecer al ámbito del lenguaje; en tercer lugar, el hombre debe recibir-dar testimonio de cuatro relaciones (existencial, terrenal, histórica y lingüístico-ontológica); en cuarto lugar, el ser *un* habla del hombre; en quinto lugar, la poesía es la fundación *por* y *en* la palabra de lo permanente, extraordinario y esencial por el gran responsable que es el poeta y, por último; en sexto lugar, el morar poético del hombre, la poesía como fundación histórica doblemente atada al hombre y a los dioses, el lenguaje como la poetización más originaria del ser y la indicación de un «nuevo tiempo» para la poesía que es el «tiempo de *penuria*».

En la segunda parte, intentaremos señalar, en primer lugar, a la «Naturaleza» (f̃siw) como la «poderosa educadora» del poeta por ser «maravillosamente omnipresente» y «divinamente hermosa»; en segundo lugar, a lo «sagrado» como la esencia de la naturaleza que acaece «ominosamente»; en tercer lugar, a la poesía como el modo histórico de acontecer de la «naturaleza» como lo «sagrado».

En la tercera parte, intentaremos destacar, en primer lugar, que la lectura de este poema (*Regreso al hogar/ A los parientes*) nos invita a «sentirnos en casa»; en segundo lugar, ella es la «tierra natal» como «lo amistosamente abierto» que nos quiere in-vita en su esencia reservada; en tercer lugar, la «tierra natal» acontece como «dicha» y «serenidad»;

en cuarto lugar, la «tierra» y la «luz» son los «ángeles» (*o ggeloi*) que traen y dejan (*überlassen*) el envío que es «saludo» de lo sereno (*gelassen*); en quinto lugar, regresar al hogar es esencialmente regreso a la cercanía del origen; en sexto lugar, la cercanía al origen acontece como «misterio» que en su cerrar-se (*m̃v*) nos cautiva (*yhr'v*) a conservarlo desplegándolo en la preparación de la «tierra natal» como el «país de la cercanía al origen» (*terra natalis, regio vicinitatis ad origem*) y, por último; en séptimo lugar, la conservación del misterio requiere «oyentes», «reflexivos», «pacientes» y «cuitados». Leer poesía es leer en la casa, en la tierra natal, en la cercanía a lo originario, en el misterio.

En la cuarta parte, intentaremos advertir, en primer lugar, el concepto de «olvido» como pérdida de lo memorable, expulsión de lo memorable, olvido que nos olvida como no memorables y como «valiente olvido»; en segundo lugar, la «memoria» como apropiación de «lo sido», como «fiesta» de «lo siendo» y como «sueño» de «lo por haber de ser». Resultando de ello, correlativamente, que de «lo sido» como retorno a lo originario, que de «lo siendo» como «fiesta» de lo «sagrado» y que de «lo por haber de ser» como posibilidad de «lo abierto» ante lo linealmente pasado-presente-futuro, es decir, el «sueño», se da la emergencia de la poesía como urgente memoria. Leer poesía es hacer memoria.

En la quinta parte, intentaremos destacar, en primer lugar, el pensar la «ex-sistencia» del hombre desde la esencia del «habitar» a partir de la exhortación del lenguaje en su carácter esencial; en segundo lugar, el pensar la esencia del poetizar-medir como «construir» y, por último; en tercer lugar, el poetizar construye el habitar donde ex-siste el hombre. Coligiendo de ello que leer poesía es siempre leer lo poetizado y, en este caso, lo poetizado está esencial e inextricablemente relacionado con la ex-sistencia del hombre y la poesía como el construir por ex-celencia el habitar bajo el cielo y sobre la tierra.

.En la sexta parte, intentaremos dirigir nuestra mirada con mayor profundidad y altura, en primer lugar, a la dimensión del «entre» —bajo el cielo y sobre la tierra—; en segundo lugar, ello implica un «cambiar de registro» de nuestra experiencia pensante en la asunción de tal dimensión como asignación del espacio donde ex-sistimos como mortales y, por lo mismo, expuestos al extravío; en tercer lugar, el modo de leer griego (rememorable) leído por Hölderlin y aclarado por Heidegger; en cuarto lugar, la «luz filosófica» como lo que ilumina la rememoración de los griegos por Hölderlin y, por último; en quinto lugar, el «supremo arte» a-sí asignado que es el poema *Grecia* para Hölderlin, Heidegger y nosotros. Leer poesía es leer que Grecia sea *Grecia*, es decir, que lo sido aún sea lo por haber de ser: lo inicial. Sin olvidar que los griegos fueron, a su vez, «navegantes» para ser lo que fueron.

En la última y séptima parte, intentaremos mostrar, en primer lugar, que leer poesía es dejar que el propio poema en que aparece nos diga en qué consiste su peculiaridad propia; en segundo lugar, que el poema, ante la imposibilidad de hablar de él desde fuera o dentro («representación general»), nos da la medida de su lectura; en tercer lugar, que leerlo es corresponder al decir del poema de modo pensante y me-dictativo; en cuarto lugar, que para hacerlo es necesaria una preparación para la lección y escucha de lo inicial como destino; en quinto lugar, que el destino acontece como la triple asignación de lo destinal en el poeta de su ser en el mundo, con los otros y la muerte; en quinto lugar, que lo destinal en el poema acontece como un «callado nombrar» a lo «totalmente otro» y, por último; en sexto lugar, que lo destinal en nosotros acontece a partir de cómo se nos ha dado la posibilidad de leer-elegir y cómo nos decidimos en el leernos en lo se-lecto: la poetización del destino reservado a nosotros.

Con estas siete partes cerraremos nuestra relectura y reescritura sobre Friedrich Hölderlin coligiendo múltiples cuidados al momento de leer poesía porque leer poesía es

leer la poetización de su «esencia esencial» aún y en «tiempos de penuria» (primera parte); es leer el modo de acaecer histórico de la «naturaleza» en lo «sagrado» como «ominoso» (segunda parte); es leer como «sentirnos en casa», en la «tierra natal» después de una larga y lenta travesía por lo «extraño» para, al fin, regresar y dejarnos asir por lo «misterioso» de nuestro origen (tercera parte); es leer como apropiación de «lo sido» en tanto que retorno a lo originario, como apropiación de «lo siendo» en tanto que «memoria festiva de lo sagrado», como apropiación de «lo por haber de ser» como posibilidad de «lo abierto» ante lo cerrado de lo real: «sueño» (cuarta parte); es leer la ex-sistencia del hombre desde la esencia del «habitar poéticamente» (quinta parte); es leer con «asombro» y «reflexión» lo «supremo del arte» a la «luz de la filosofía» (sexta parte); es leer, finalmente a partir de lo colegido de Hölderlin en Heidegger y por nosotros, lo «destinal» como coligación de los tiempos en «tiempos de penuria» (séptima parte).

El segundo apartado, el último de nuestra tesis, *Lectura heideggeriana sobre Rainer Maria Rilke* consta de una sola parte *¿Y para qué poetas?* (1946) En ella intentaremos destacar diez ideas: primera, los tiempos que nos siguen alcanzando son (por dos faltas: la de los dioses y la del conocimiento de la mortalidad), en la primera variante de traducción al español: tiempo «menesteroso» como en lo que *ha menester* un servicio; tiempos de «miseria» como el co(m)-padecer-nos serenamente y; tiempos de «penuria» en la medida en que el obrar se da como abrasadora compensación de la falta y reparación del desacuerdo; segunda, la poesía está destinada a «acomodarse» a estos tiempos, los poetas están destinados a «señalar» las faltas de estos tiempos y nosotros estamos destinados a «escuchar» el decir de éstos; tercera, algunas palabras fundamentales del poema «Versos improvisados» de la poesía de Rainer Maria Rilke como «hitos» que nos llevan al fondo de estos tiempos («abismo»): la «naturaleza», «lo abierto», la «Técnica», «el peligro», «lo

esférico», la «muerte», la «balanza», el «mercader», el «ángel», el «cantar», la «existencia», «lo salvo» y «lo no salvador»; cuarta, la «Naturaleza» como «lo abierto»; quinta, la «Técnica» como «lo cerrado»; sexta, «*El peligro*» en tanto la relación del hombre con el ser; séptima, lo «esférico» en tanto «el más amplio círculo» que coliga vida y muerte; octava, el arriesgar el lenguaje como arriesgar el ser; novena, la poesía como «cantar» «existencia» y, por último; décima, «lo salvo» y «lo no salvador» como la tensión en que de algún modo somos lo que somos en el abismo sin fondo que es el ser.

Con estas diez ideas cerraremos nuestra relectura y reescritura sobre Rainer Maria Rilke coligiendo múltiples aclaraciones pertinentes para nuestra tesis-posición lectora: leer poesía es coligar los tiempos que se ex-sistencian de cara a la muerte propia y la falta de esplendor de la divinidad, al olvido del ser y a la descompensación entre lo presente y la presencia, entre el ente y el ser (primera idea); leer poesía es leer el acuerdo temporal en el poema, leer en el poeta su ser señalante y leernos en la escucha de esto mismo, i. e., lo selecto (segunda idea); leer poesía es leer a Rainer Maria Rilke preguntándonos si acaso es un poeta de estos tiempos (tercera idea); leer poesía es leer a la «Naturaleza» como «lo abierto» (cuarta idea); leer poesía es leer la «técnica» como «lo cerrado» (quinta idea); leer poesía es leer «*El peligro*» como la relación del hombre con el ser (sexta idea); leer poesía es leer «lo esférico» en tanto «el más amplio círculo» que coliga vida y muerte (séptima idea); leer poesía es leer el arriesgar el lenguaje como arriesgar el ser (octava idea); leer poesía es leerla como el «cantar» «existencia» (novena idea) y, por último; leer poesía es leer la tensión entre «lo salvo» y «lo no salvador» en donde se decide cómo y quiénes somos.

Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke es una posición aún en camino. Nuestra tesis-posición tiene muchas limitaciones: primero, el

desconocimiento de la lengua alemana. Tal limitación es determinante porque tanto “nuestro” pensador como “nuestros” poetas, en la mayoría de sus escritos, se manifestaron en tal lengua. Pero, la limitación se vuelve más fuerte en la medida en que nuestro desarrollo pretendió ser “filosófico-filológico” al modo heideggeriano. Una tesis-posición de este tipo habría de hacerse con un mayor “conocimiento” del idioma de sus fuentes.

Otra limitación de esta tesis-posición es que aún no se logró en ella un estilo más original y propio. El aproximarnos lo más posible al modo de leer poemas de Heidegger y nuestro poco ingenio nos hizo “casi” escribir formalmente como él. No, por supuesto, tal como él. En este sentido esta tesis-posición también es objeto de una crítica tan válida en este sentido pues todo esto no parece ser más que un «cacareo heideggeriano»²⁷. Empero, creemos que, a pesar de ello, el discurso se sostiene por sí mismo.

Otra limitación de esta tesis-posición es que la capitulación de la *Teoría* y las *Interlecciones* corresponde casi exactamente al texto releído y reescrito. Incluso la misma capitulación pudo haber sido más breve, sintética y aportativa sin seguir tan linealmente el discurso de la fuente heideggeriana.

Otra limitación de esta tesis-posición es que el marco teórico no comprendió muchos de los textos críticos sobre Heidegger. Sólo por citar algunos ejemplos: *Heidegger en su lenguaje* de Maria Fernanda Benedito, *Hölderlin y la sabiduría poética (La otra modernidad)* de Jorge Juanes y algunas otras críticas de autores como el mismo Gadamer, Ricœur, Levinas, Derrida *et cetera*.

Hemos de añadir, también, que nuestra lectura de Hölderlin y Rilke. No fue directamente de ellos. Nuestra lectura de su poesía fue a través de lo colegido de

²⁷ Carta de Heidegger a Jaspers 20/12/1931 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*, op. cit., p. 119.

Heidegger. Y, quizá, en propiedad, ni siquiera fue auténticamente heideggeriana. Si lo hubiese sido, lo más probable, es que hubiésemos destacado quizá otros asuntos más acordes a los tiempos en que vivimos y no sólo a partir del tiempo “profetizado” por Heidegger, a saber, el de penuria, miseria, menesterosidad o como se le traduzca.

También hemos de destacar un descuido decisivo. Respecto a Rilke Heidegger dice que en él se poetiza no sólo lo por nosotros releído y reescrito sino también la esencia del dolor y el amor (asuntos que él mismo pensador alemán no aborda expresamente).

Hay más limitaciones, muchas más. Más de las que uno, como autor, se imagina. ¿Qué nos queda por hacer? Seguir leyendo mucho y escribiendo poco. Nos queda reforzar, en trabajos ulteriores, un conocimiento decente del alemán, un marco teórico comparado, un estilo más propio de discurso, una completitud de nuestra pregunta por cómo leer poesía que comprenda a Georg Trakl y a Stefan George, un abordar lo no abordado en Rilke (dolor y amor). Esto y más para concluir nuestro viaje al extranjero. ¿Para qué? Para empezar a pensar con más seriedad, profundidad y altura lo que nos toca de cerca: nuestra filosofía, nuestra poesía, nuestros filósofos, nuestros poetas, nuestra tierra natal, nuestro origen, nuestro tiempo, nuestra historia, nuestro destino a la luz de uno de nuestros paisanos que se formuló poéticamente una misma pregunta y vital vocación:

Siempre a la Poesía²⁸
(Prólogo)

Cómo lograr la cita con tu ángel,
o con tu demonio,
o con la procreación innumerable de tus enigmas,
oh, recóndita forma de hermosura,
caracol de rumores oceánicos
que das a los poetas
fuerza para vivir.

²⁸ MARTÍNEZ Ocaranza, Ramón. *El libro de los días*. U. M. S. N. H., México, 1997, pp. 13-14.

Tu imagen, que es verdura substanciada,
en continuado y lento balbuceo
invoco
entre las sombras de los bosques
-escondite de tu presencia misteriosa-
donde habita la tórtola
que vive de lo verde de tu pasto
como el salmo del Rey vivía del dulce
venero de tus ojos.

Yo sé que tu presencia es intocable;
tu melodía inaudible;
tu morada inviolable;
tu esencia inintuible.

Mas presiento tu ser, aquí, en mi cárcel
de amor edificada,
como copa de verdes bebedizos
que me van transmitiendo las señales
del camino de todas las estrellas.

Manantial de señales recónditas
en gracia concebidas;
concepto en concepción;
vívida forma;
cautiva libertad hacia lo verde,
te presentas en sueños a mis ríos
con raíces de asombro acrecentadas
para hablar del misterio de las cosas
que son tu testimonio.

Y a veces te me das, como en batalla
de idilio de ternura,
después de haber mi sombra agonizado
en los interminables nocturnos
bajo los astros misteriosos.

Te me das en los signos del alba,
o en los verdes escombros de los crepúsculos marinos,
o en la novela cuya primer palabra no escribiré nunca...

Ramón Martínez Ocaranza es el oculto origen de nuestra tesis-posición. Por eso y, sólo por eso, *Anotaciones a la pregunta: ¿Cómo leer poesía? Heidegger, Hölderlin y Rilke* es, toda ella, sólo y apenas una introducción. Introducción a lo, para nosotros, más digno de ser puesto en marcha lectora-pensante: nuestra poesía. No por un provincialismo ingenuo sino por la asunción de lo que, en verdad, nos corresponde: oírle-decir poesía de casa. Tal es nuestra lejana *legenda* y legado.

I. PREÁMBULO

1.1 ¿Qué es leer en general?

En nuestro idioma respecto a los poemas existen diferentes maneras de nombrar tal aproximación: Leer, hacer (la) lectura, leer en voz alta, leer en silencio o en voz baja, leer pausadamente *et cetera*.

Antes de pensar en sus diversas modalidades de lo que se trata en primer término es sencillamente de leer. Pero, ¿qué es leer? y, en segundo lugar, ¿qué es leer desde una perspectiva presumiblemente *heideggeriana*? Más aún ¿qué es leer para nosotros que hemos considerado la perspectiva lectora de Heidegger y, que él mismo establece que es algo que hemos de seguir pensando —ya que así como él se distancia de Husserl y las fenomenologías existentes en *Ser y Tiempo*— a favor de un hacer lectura teniendo en consideración lo que se ha de leer —ante todo— y no anteponiendo acriticamente una metodología general, omnivaledera y heredada sino, por el contrario, elaborando un comportamiento lector atento a lo que dice y que, desde esto último, se perfila en la escucha y el silencio. Así nosotros a su vez pretendemos hacer lo “mismo”.

Tal y como están así planteadas las preguntas nos parece lógico cuestionarnos lo primero. Sin embargo, lo otro no se revela, al menos por el momento, muy adecuado que digamos. La justificación de esto último se irá dando paulatinamente dada la necesidad de referirnos a la perspectiva filosófica de Heidegger.

Lo que queremos es saber lo que es leer y, en particular, leer poemas. Leer poemas desde la perspectiva, al menos como nos parece y aparece el dar cuenta de ello en el escribir heideggeriano sobre poemas. Comencemos por lo primero, a saber, leer, después, justipreciemos nuestra decisión de hacerlo presumiblemente con la perspectiva que del

filósofo podemos alcanzar y, de ahí finalmente, con todas estas herramientas pongámonos al desnudo silencio frente al poema para dejarnos decir y dar cuenta de ello en nuestro escribir. Esto nos permitirá, en un trabajo posterior y en un futuro esperemos próximo, elaborar nuestro modo de leer como modo de acercamiento o aproximación a la Poesía de “nuestro” Ramón Martínez Ocaranza.

Someramente, método, es hacer algo de manera ordenada. Método de lectura será, pues, leer de manera ordenada. Lo importante será cómo leer. Y para el asunto que nos ocupa debemos pensar cómo se leen la filosofía y la poesía. Pero aquí ya hay una suposición, a saber, que son legibles. Por ahora, dejamos para otro momento el que haya distintos modos de aproximación a estos temas, así como también la legitimidad de los mismos. Afortunadamente, con lo que sí contamos es que ya tenemos la selección de los “objetos” a leer por arbitrario que ello pueda ser. Lo que nos interesa es pensar cómo leerlos. ¿Cómo leer filosofía? y ¿cómo leer poesía?

Así pues, nos preguntamos por el cómo, es decir, por el modo o la manera de aproximarnos a la Filosofía y a la Poesía. En esto, empero, hemos decidido ya que son algo susceptible de ser leído. La pregunta general es: ¿Cómo leer? Y el “cómo” de nuestra pregunta ha de venir —creemos— de lo legible. Es decir, todos estaremos de acuerdo que nuestros “objetos” reclaman una manera distinta de ser leídos. Pero, por otro lado, también hemos de admitir que tanto la filosofía como la poesía admiten que se les lea.

Pero, volvamos a nuestro tema y, en primer lugar, tratemos de delimitar no sólo nuestro “objeto”, sino la manera de aproximarnos a él. Y lo que queremos hacer, como orientación de nuestras lecturas y escrituras, es leer poesía a la luz de la filosofía. No podemos hacer otra cosa que esto por muchas circunstancias.

Así pues, ¿cómo leer poesía? Filosóficamente. ¿Cómo es leer filosóficamente poesía? Alguien puede objetar, y con razón —decimos—, que la poesía se lee poéticamente y no filosóficamente. Pero, tener razón, al menos tradicionalmente, corresponde de manera eminente aunque no exclusiva ni mucho menos excluyente al filósofo. Así, que, si la poesía ha de leerse poéticamente y es de necesidad que *así sea*, a la hora de pensar, no ya cómo se debe leer sino por qué se debe leer de esta manera, creemos que es una competencia obligatoria de la filosofía. Con esto no estamos diciendo, por los dioses, que los poetas no piensen. ¡Por supuesto que piensan! Sólo que nosotros —presuntamente filósofos o por lo menos amantes de los amantes del filosofar— queremos pensar la legitimidad de la legibilidad de la Poesía. De esta manera, el porqué filosofante de la legitimidad de la lectura poética de la poesía ha de preceder o, por lo menos, acompañar, al cómo poético de la legibilidad de la lectura poética de la poesía.

Muchos filósofos han leído poemas y han escrito filosofía, otros —incluso— poesía y también hay otros que se arriesgan escribiendo poesía filosófica o filosofía poética o una hibridación de las mismas. Heidegger es uno de ellos. ¿De cuáles? Creemos que ha hecho de todo un poco que es mucho. Nosotros intentaremos también leer poemas con una pretensión de escritura filosofante o pensante como presumiblemente suponemos que Heidegger lo hizo.

Después de este breve preámbulo sigamos caminando y tratemos de ver qué nos señalan las dicciones del diccionario con relación a nuestra pregunta ¿qué es leer? Leer viene del latín *legere* que significa reunir, coger, recoger, escoger, elegir, hilar, recorrer con la mirada, oír decir y seguir.

Inmediatamente sé que nuestro lector se preguntará que por qué recurrimos al diccionario para saber lo que es leer. Pues, porque somos de la creencia de que un

diccionario cataloga las dicciones, es decir, las diferentes maneras de decir de las palabras en una lengua. Pero, por favor, ¿quién, a estas alturas, no sabe lo que es leer? Y además ¿quién, en un trabajo de investigación filosófica, confía su demarcación conceptual a una colección alfabética de palabras con su definición, que en última instancia hace abstracción de los textos en que éstas se encuentran? ¿No diremos acaso que el diccionario es un albergue de términos a los que, en su disposición alfabética, les falta eso que en cualquiera otro discurso es un concierto de palabras? Ante estas preguntas hemos de responder que sólo acudimos a un diccionario —como creo que lo hacemos todos— cuando desconocemos el significado de una palabra. Sin embargo, hemos de señalar que además de esto, nosotros queremos leer el abanico semántico de una palabra —que quizá por nuestro uso corriente de la misma ha obviado o incluso olvidado o perdido de vista los múltiples horizontes en que se ha visto hilada—.

Por otro lado, cuando acudimos al diccionario siempre elegimos el significado de la palabra que se hila mejor en la presumible textura semántica del texto hasta el momento vislumbrada en la lectura realizada y no al revés. Y, no sólo esto, sino que además al recurrir a su etimología (Etimow verdadero; l,gow palabra), sin ser etimológicos meramente —lo cual sería incurrir en el error anteriormente señalado—, hacemos un recorrido por la polivocidad de una palabra que, valga decir por el momento, se encuentra en lo ya escrito y de ahí se deciden, eligen o seleccionan algunas de sus múltiples dicciones incluyendo presuntamente la que estamos esperando hacer al leer.

Así pues, hay un primer sentido que parece concordar con nuestra “cotidiana” manera de entender el hacer la lectura, a saber, recorrer con la mirada. Teniendo en cuenta esto, leer es un verbo que nombra una acción: recorrer con la mirada. Recorrer viene del

latín *re*: de nuevo, otra vez y *curro* correr. Correr de nuevo con la mirada. Mirada viene también del latín *miror* como verbo y *mirus* como adjetivo y ambos significan sorpresa.

Leer es un correr de nuevo con sorpresa. Tal es el primer sentido del leer. Sorpresa viene de *sor* preposición inseparable de subjuntivo y *prehendo* coger, lo cual implica que este coger es una acción subordinada a otra dudosa por el *sor* subjuntivo. Así pues, leer es la acción de correr de nuevo bajo la modalidad de la sorpresa en tanto que desea coger, hacer presa de algo (sin hacerlo *de facto*).

Este breve análisis etimológico de diccionario nos muestra algo sorprendente, a saber que —mientras que nosotros suponemos que es de necesidad tener los ojos abiertos para poder leer— la vista ocular no es indispensable para el acto mismo. Los ciegos también leen y ello porque están impedidos de la vista pero no de *mirada*. Dejemos las posibles discusiones aclaratorias en torno a esto que, por de pronto, no es nuestro tema. Sin embargo, hemos de asentar que no hay razones suficientes para establecer una relación directa y necesaria entre el comportamiento lector y la visión ocular.

De este modo, basta con sólo correr de nuevo deseando hacer presa de algo para leer. Por otro lado y en consonancia con lo anterior, *pre-hendo* es un verbo latino que se remonta a su vez a *pre-findo* que, en correlación con lo anterior pero yendo un poco más atrás en el análisis del romanceamiento: *hendo* viene de *findo*, lo cual significa poner enfrente el hender y/o abrir de algo. A partir de esto, corregimos escribiendo: leer es la acción de correr de nuevo bajo la modalidad de la sorpresa en tanto que desea poner delante el abrir(se-nos)²⁹ de algo.

²⁹ Hemos puesto los pronombres enclíticos “se” y “nos” para aclarar que, por el momento, no podemos suprimir ni el carácter reflexivo (se), ni el carácter transitivo, dativo y acusativo (nos) del verbo. Incluso podríamos establecer que no se excluyen el uno al otro al no implicar contradicción alguna. Además debemos

¿Cómo leer *leer*? A leer se aprende leyendo. Leer *leer* implica leyendo. El modo infinitivo (*in*: sin *finitivus*: fin) implica el gerundio (*gero*: llevar en sí; *diu*: largo tiempo). Quizá no sea gratuito el que los verbos se agrupen gramaticalmente distinguiéndose por la terminación de infinitivo que algunos gramáticos consideran una modalidad de gerundio. Empero, el gerundio nos dice más del acto o hechura concreta y vívida que implica todo verbo en su etereidad e infinitud conceptual abstracta. Así pues, leer en tanto que leyendo es la acción que lleva en sí largo tiempo. Antes de inventarse las gramáticas ya se leía. Se leía incluso antes de leer —pudiésemos decir—. Y tal afirmación aunque chocante quiere señalar el hecho de que *leer* en el modo leyendo en tanto que lleva en sí largo tiempo es más antiguo y fundante que leer. El leer (infinitivo) ha evacuado tiempos y personas y sólo lo ha podido hacer, haciendo una lectura del *leer* en tanto leyendo. Leyendo, para nosotros, es lo que ya lleva en sí largo tiempo. Incluso, en este mismo momento, estamos leyendo ya antes de saber qué es *leer*. Leyendo como gerundio es lo que lleva en sí largo tiempo.

Sinteticemos lo anterior. *Leer* es correr de nuevo deseando coger algo. Leyendo es lo que lleva en sí largo tiempo. Leer *leer* es lo que lleva en sí largo tiempo en tanto que — así y sólo así— es posible correr de nuevo deseando coger (en este caso presumiblemente explícita y, en todo caso, tácitamente) lo que sea el leer mismo.

Todo leer es leer algo. Este algo tiene que ser legible, es decir, susceptible de ser leído. Leer *leer* sólo es posible porque *leer* es legible leyendo. El leer *leer* es ya leyendo. En este sentido hemos de escribir que leer *leer* signifique oír decir. Oír-decir en la medida en que todo leer es *leer* implicando un leyendo. Leer es oír decir *leer*. Pero expliquémonos, *leer* es lo que nosotros como lectores estamos eligiendo en esta investigación que sea el

tener en cuenta que no se inflinge la hendidura (al menos no es lo primero de lo hasta aquí señalado) sino que sólo nos disponemos y disponemos el terreno para la eclosión de algo.

fundamento de todo leer. Por otro lado, leer sin más es lo que suponemos acriticamente y sin tematizar que es el *leer*, aunque en éste ya se esté dando una posibilidad del *leer* originario en que queremos hacer descansar toda legibilidad.

En esta aproximación general a lo que sea leer debemos tener en cuenta que existen muchas maneras de *leer* y, que en todos estos casos, se lee algo distinto del concepto de *leer* al que queremos llegar para desde ahí comprender —quizá— la legitimidad de las distintas maneras *leer* incluyendo, por supuesto, la lectura de filosofía y poesía.

Sabemos que se pueden leer textos, imágenes, rostros, miradas, gestos, escenas, *et cetera*. Parece inagotable el ámbito de lo legible. De ahí que, en esta aproximación a lo que sea *leer*, nos contentemos por el momento no en las distintas cosas susceptibles de ser leídas sino en el carácter de legibilidad de las mismas pero, partiendo de lo que suponemos no tiene otro objetivo que acercarse a ello de manera privilegiada y propia en el leer —que para nosotros serán los poemas—. Sólo la Poesía admite un *Leer leer*.

Leer leer y *Leer leer*. Son distintas maneras de leer. Y lo primero e inmediato es *leer* sin más. En nuestro modo de leer está ya decidida una posibilidad del *leer*. No se podría entonces, queremos postular esto, leer algo legible sin *leer leer*, es decir, sin suponer una comprensión tácita de lo que ello implica y a ello hemos llamado leyendo. Ahora pues, y si acaso es posible, *leer leer*, en tanto que este último lee algo distinto de sí, implica un leyendo.

Así pues leer *leer* parece ser lo que en la lectura nos pondría en camino para responder o plantear al menos la pregunta por lo que sea *leer leer*. Estamos ya pues ante la experiencia de una circularidad lectora que leyendo se pregunta por lo que sea el acto de leer mismo y a ello le hemos escrito con cursivas.

Pero avancemos un poco más en el análisis de lo que nos dicen las demás voces del leer. Leer es reunir —dice el diccionario—, es hacer de nuevo la unidad. Y sólo se puede unir lo desunido. Pero hacer de nuevo la unidad es suponer que ya había una unidad precedente que se ha disuelto o bien que, en última instancia, es posible componer una unidad que antes no existía. Sea lo uno o lo otro, en ambos casos leer implica hilar las partes de o para un todo disuelto y así reponerle o componerle en unidad. ¿A qué tipo de unidad nos estamos refiriendo? A la unidad del *leer*.

Recordemos el avance precedente en nuestra consideración de la lectura: leer es la acción de correr de nuevo bajo la modalidad de la sorpresa en tanto que desea poner delante el abrir(se-nos) de algo. ¿Cómo componer o hacer compositibles estas dos definiciones? En la primera priva el leer como re-correr (con la «mirada») y en la segunda el leer como reunir. En esta segunda queda insoluble la disyuntiva de si hay que reponer o —por otro lado— componer la unidad. En la primera, esta unidad adviene como aquello que impele a ponerle delante conservando su carácter indiviso, es decir, a mostrarle en su abrir-se-nos.

Leer es re-correr y re-unir. Ambos sentidos pueden ser considerados en otro aspecto del leer, a saber, hilar. En este hilar que tiene como finalidad la unidad se debe recoger, en el primer caso, y escoger en el segundo caso. Empero, sea recoger o escoger, reponer o componer, en ambos, a su vez, es preciso elegir en favor del reunir. Es decir, e^o: bien; lEgv: decir. Toda elección en pro del re-unir debe re-correr, con una mirada de sorpresa, el fondo sobre el cual ha de mostrarse el abrir-se-nos de algo. *Leer* implicará la elección que tiene como criterio lector la se-lección, es decir, la lección de se(a la vez, a sí y al sí mismo de lo legible). Sólo en el leyendo (*legendo*) es posible esta unidad circular del leer

(*legere*) que comprende tanto la lección (*lectio*) como al lector (*lector*). Aquí aventuramos la hipótesis de un: *Homo legens, Philosophia legenda* y *Poesis legenda*.

Entonces, en síntesis, hasta el momento co-legimos que: *Leer es correr de nuevo deseando mostrar el abrir-se-nos, en tanto que oír decir el leyendo, que lleva ya largo tiempo oscilando entre el recoger y el escoger como momentos hilativos de la unidad de la legenda*. Hasta aquí llegamos con la ayuda del diccionario elaborando una definición aglutinante.

1.2 ¿Qué es leer para Martin Heidegger?

Hemos tratado de responder a la primera pregunta ¿qué es leer en general? Ahora abordemos lo que Martin Heidegger nos dice en diversas partes de su obra para de ahí aventurar una definición preambular (comportamental) del leer y, después, de ese modo, elaborar legítimamente nuestro modo de legibilidad de poemas en diálogo con el filósofo.

Comencemos con la lectura de una conferencia o ensayo que se encuentra en un libro en cuyo “Prólogo” se lee lo siguiente:

“El lector se vería llevado a un camino por el que ha andado antes un autor que, en caso de tener suerte, pondrá en marcha como *auctor* un *augere*, un hacer prosperar y crecer./ En el presente caso, de lo que se trata es, como en anteriores ocasiones, de esforzarse para que por medio de incesantes intentos, a aquello que desde antiguo hay que pensar, pero que aún no ha sido pensado, se le prepare un (*sic*) región desde cuyo espacio de juego lo no pensado reclame un pensar (...) Los caminos del pensar —para los que, aun cuando lo pasado siga siendo pasado, no obstante, viniendo, queda como algo que sigue estando en lo sido— esperan a que, en algún momento, los que piensan anden por ellos (...) los caminos que señalan liberan de vez en cuando una perspectiva sobre una única cadena montañosa.”³⁰

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Prólogo en Conferencias y artículos*. (trad. Eustaquio Barjau). Ediciones del Serbal, España, 2001², p. 7.

¿Cuáles es el significado de leer que de esto se puede derivar? Hay en ello los siguientes conceptos: Autor, lector, camino y pensar. ¿Cómo se relaciona el lector con los demás conceptos aquí implicados?

En cuanto a la relación del lector con estos conceptos podemos decir que el que lee, en primer lugar, "...se vería llevado a un camino...". Consideremos este fragmento como una primera indicación de lo que implica todo leer. Así pues el lector en tanto que tal tendría, en primer lugar, una experiencia de sí como llevado. Esto parece implicar cierta pasividad pero, por el contrario, se trata de una receptividad o apertura activa en tanto que dejarse llevar, dejarse decir y, extrañamente, dejarse leer del lector en relación a lo leído y dicho. Leer es verse llevado a un camino. Y, perdón por la digresión, pero ¿quién no envidia esa reveladora pasividad de un Parménides que se deja llevar más allá de su obnubilado querer por el camino que conduce a las puertas de los caminos, en cuya inmensa abertura se avecinan las sendas de la Noche y el Día?

Sin embargo, puesto que el autor es concebido como un *auctor* —que dinamiza un *augere*, es decir que pone en marcha un hacer prosperar y crecer— el lector no es demandado a un leer pasivo, a un leer cuyo objetivo sea el de conocer lo que el autor dijo o quiso decir o sugerir. Por el contrario, el lector tendrá que corresponsabilizarse en un colegir que hace prosperar y crecer el camino. ¿Cómo hacer prosperar y crecer un camino como co-lectores? Andando de otra manera lo andado mismo por el autor. Por eso es que el autor prologado por Heidegger ni siquiera es «uno que señala», un sabio o un «sofista» sino que su hacer o andar —no su ser— es, en el mejor de los casos, señalar. Al lector compete pues un colegir señales. El camino del autor devendrá colección señalante al ser leído o andado. El andando o leyendo por el lector hará prosperar y crecer el camino

andado previamente por el autor. Prosperar en el sentido de que el lector lleve como viático las esperanzas del autor. Pero, las esperanzas del autor no son sólo de algo proyectado a partir de lo ya definido, seguro y andado por él, sino sólo señales de lo no hollado, de lo no pensado. Señales que sólo tienen el estatuto de aventurar al lector, tanto como lo hizo antes el autor. No se trata, empero, de un aventurar sin más sino que el autor, en el camino andado por él, prepara una región cuyo “espacio de juego” señala los caminos de lo por andar-pensar y desde ese ahí no hollado le viene a ello un advenir de reclamo. Y puesto que el lector sólo cuenta, en caso de tener suerte, con la experiencia transcrita y legible de lo andado o pensado del camino por el autor, el señalar de éste no ha de venir del delante previsto por él sino de su atrás, de su antes, es decir, de su ser reclamado, a su vez antes, a andar inseguro y, por ello, crece el camino. Valga decir que todo camino tiene el riesgo de iniciarse desde un antes, desde un atrás que es principio inseguro en la medida que no es aún lo por venir. Y sólo tiene la apariencia de seguridad por el carácter de ya andado (andado ya por el autor no así por el lector). Lo andado no ha llegado, sólo ha cesado a medias en lo escrito. Y la manera de ser fieles a lo por andar es haber andar de tal manera que cuando se termine, el término sólo sea una señal y no una garantía para seguir andando.

El autor del que habla —y como habla el mismo Heidegger como autor— es “alguien” que “...no tendría nada que expresar ni nada que comunicar. Ni siquiera debería querer sugerir, porque aquellos a quienes se sugiere algo ya están seguros de su saber.”³¹

Así que, nosotros como lectores no hemos de esperar la expresión, la comunicación o la sugerencia de algo hecho por alguien. ¿Por qué? Porque, supuestamente, al hacerlo estaríamos seguros de nuestro saber. Y, en realidad, sostenemos: nada más lejos de nosotros que estar seguros de algo. Así que como lectores hemos de mantenernos en una actitud de

³¹ Idem.

inseguridad respecto a nuestro saber. Esta puesta en la inseguridad de nuestro saber nos permitirá leer. Resulta iluminador que leer sea algo parecido a una aventura peligrosa para la seguridad de nuestro saber. Donde lo más seguro es que nuestro saber sólo es saber por ser nuestro y no nuestro por ser saber. De este modo, se entiende que no nos guste, en general, leer porque leer es arriesgarse. Pero, el riesgo no termina ahí.

Cuando uno lee, por lo común, quiere leer algo y —quizá— a alguien. Pero, ¿en qué medida nuestra decisión por el qué y el a quién leer imposibilita que lo legible sólo lo sea desde nosotros y nunca desde sí? Es decir, por ejemplo, yo estoy leyendo para hacer este texto sobre determinado tema. Yo voy a leer en la medida en que sólo lea lo que va de acuerdo con lo que pretendo encontrar. Pero, en realidad, ¿estaré leyendo o sólo corroborando mi saber, nuestro saber? Supongamos que también leo lo que está en contra de mi saber. Pero, quizá aún cabe la posibilidad de que lo lea como condición negativa de mi propuesta positiva. Leer —escribo— es arriesgarse a hablar, pensar y cultivar (de) *otra* manera.

Supongamos que nos arriesgamos a leer. Somos riesgosamente lectores. Y un autor es, presumiblemente, el otro origen del texto arriesgado (por el autor) y riesgoso (por el lector) que leemos. Leer, para Heidegger, —suponemos— es verse llevado a un lugar donde por principio no hay algo que responda a nuestro saber (leer). Pero, también, caramba, lo leemos, es decir, es legible, se puede leer, está traducido al español y este idioma es nuestra lengua madre. Sí, no sólo es un lugar, es un camino y, como tal, caminable o legible pero, lo perturbador es que lo escrito o caminado por él sólo tiene el estatuto de señal, nunca de lo señalado, nunca de algo. Incluso él mismo no se asume, siquiera, como uno que señala. Sólo hay señales. Leer es leer señales. Y la primera señal es

el prólogo que advierte: no hay algo que expresar, comunicar o sugerir. Ni siquiera hay alguien detrás de esto. Leer es dejarse hablar por las señales.

Lo único que leeremos, entonces —en el mejor de los casos—, es el camino andado por los caminos del pensar por el que ha andado antes, es decir, el autor (Heidegger). Pero ¿se trata, pues, de caminar el camino andado en y por los caminos del pensar de Heidegger? ¿O más bien se trata simplemente de andar por los caminos del pensar sin más? Es decir, tenemos dos caminos: el camino ortodoxo u ortódico de Heidegger y el camino heterodoxo o heteródico de la vagancia. Los caminos del pensar no son caminos de lo pensado —al menos no sólo eso exclusivamente—. Así pues tenemos que seguir, no ambos caminos y ni siquiera uno sólo —lo cual nos parece imposible—, sino un camino que tenga en consideración el riesgo —y, quizá, sobre todo la presunción ineludible que se presenta como inevitable— de iniciarse tanto como el del autor (que en el caso de Heidegger reniega de su ser “uno que señala”). Así pues nosotros como lectores hemos de leer tanto lo escrito como lo no escrito. Ya que lo escrito está vacío de algo y de alguien —para nuestro saber— expresable, comunicable o sugerible, es decir, seguro.

Sinteticemos: Leer —heideggerianamente o no heideggerianamente desde la óptica de Heidegger— es arriesgarse a andar (pensando) por los caminos del pensar.³² Ahora, sigamos avanzando con este riesgo de pensar al riesgo de esta manera. La escritura de Heidegger es parte de nuestro pasado y su escritura es, y debe ser según su legado así interpretado—, algo que aun cuando siga siendo pasado, viniendo a nuestro encuentro, queda como algo que sigue estando en lo sido, en lo siendo y en lo por haber de ser.

En fin, andando en cuanto leyendo y hacer prosperar de ello nuevas señales que, para el lector posible devengan escritura no de algo pensado sino de algo por pensar

³² Presumiblemente esta definición del leer sólo sería legítima para la filosofía pero, no nos adelantemos.

siempre, será lo que ha sido como lo que desde ahí queda por pensar, hablar y cultivar: caminar. Es nuestro deseo partir de esta experiencia para perspectivizar nuestra metodología de lectura.

De este modo tenemos, por el momento, lo que implica leer para Heidegger en su prólogo. Pero, vayamos un poco más adelante y encarrilémonos, en primer lugar, en su texto que más directamente nos habla de lo que es leer.³³ Después abordaremos “La proposición del fundamento” y “¿Qué es filosofía?”.

1.2.1 Λέγω y leer

Queremos dar a consideración las razones que nos llevaron a seleccionar, entre las diferentes conferencias y artículos, a ésta titulada: *Logos (Heráclito, fragmento 5) (sic)*³⁴. En primer lugar, porque tanto el *lesen* (en alemán), el *legere* (en latín) y nuestro *leer* se emparentan con el verbo λέγω y el sustantivo λέγω griegos.³⁵ En segundo lugar, este texto trata de hacer una lectura de Heráclito (el cual es el primer pensador presocrático que presumiblemente utilizó el término φιλοσοφία³⁶) en uno de sus fragmentos más representativos en que dice:

“ὁ κ̄ ἔμω” ἄλλ’ τὸ λέγω ἄκο̄σάντα
 ἔμολογεῖν σοφ̄ν ἐστίν ἕν Π’ντα.”

³³ HEIDEGGER, Martin. 9. *Logos (Heráclito, fragmento 5)* en *Conferencias y Artículos*, op. cit., pp. 153-169.

³⁴ Se trata en realidad del fragmento 50 y no del 5. Véase MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito*. (trad. Risieri Frondizi). Siglo XXI, México, 1998¹⁰, pp. 31; 36.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. 9. *Logos (Heráclito, fragmento 5)*. op. cit., pp. 154 y ss.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es filosofía?* (trad. Jesús Adrián Escudero). Herder, Barcelona, 2004, p. 42.

“Si no me habéis oído a mí sino al sentido,
entonces es sabio decir en el mismo sentido: *Uno es Todo*.”³⁷

Fragmento que provoca el pensar de Heidegger a tal punto que presumiblemente a partir de ahí o en consonancia con el camino del pensar de Heráclito se asume como alguien que lo sigue en la escucha, que deja hablar y se deja hablar por lo que habla, a saber, el *L,gow* (considerado éste en el sentido de la posada que recoge y liga): “⁴O *L,gow* es: la posada que recoge y liga y sólo eso.”³⁸ De este modo, Heidegger es requerido, tanto como Heráclito, tanto como nosotros, a dejarnos pensar, hablar y cultivar. Este dejar hablar consiste en leer.

Ciertamente —y con Heidegger— sostenemos que: “El leer que nosotros conocemos más, es decir, leer un escrito, sigue siendo, aunque ahora ha pasado a primer plano, una variedad del leer en el sentido de: llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante.”³⁹

Leer un escrito es sólo una variedad de «llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante». Aquí surgen varias preguntas: primero, ¿qué y/o cómo es (posible) «llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante»? Segundo, ¿en qué sentido leer un escrito (donde parece indudable que tanto la Filosofía y la Poesía se hallan en este rubro) es una variedad de lo anterior?

Con respecto a nuestra primera formulación hemos de señalar su importancia dado que nos preguntamos tanto por el *qué* como por el *cómo* leer desde Heidegger. Leer implica, desde Heidegger en este texto, un método que analíticamente considerado implica

³⁷ Traducción de Snell citada al principio por HEIDEGGER, Martin. *9. Logos (Heráclito, fragmento 5)*, *op. cit.*, p. 153.

³⁸ *Ibidem*, p. 159.

³⁹ *Ibidem*, p. 155.

los siguientes pasos: coger, juntar, meter y poner bajo techo (preservar). Tales pasos nos pueden parecer extraños. Empero, la lectura que hace Heidegger del leer la hace desde el comportamiento recolector. Concedamos lugar a esto que parece ser una comparación figurada o arbitraria de lo que es leer.

Siguiendo y concediendo la aparente comparación del leer con el recolectar, Heidegger nos advierte que tales pasos coinciden con la estructura de la recolección en la cual el albergar es lo primero. Leer (un escrito por ejemplo), entonces, es un modo de albergar. Albergar que recolecta dentro de lo elegible lo selecto para preservarlo protegiéndolo (*pro-tego; tectum*: llevar bajo techo, encubrirlo, ocultarlo). Pero, además, la recolección en que priva el albergar pide desde sí y para sí la reunión de los que recogen.⁴⁰ ¿Cómo es posible esto? En primer lugar, lo que está puesto delante, es decir, las cosas, se dan, están puestas delante. Leer(las), tal como están puestas delante, es dejar(las) al lado de y junto a, en tanto que nos im-portan (en el sentido en que nos llevan consigo) y por ello, ante todo por ello, nos conciernen, es decir, van con nosotros.⁴¹ En segundo lugar, esto implica que nosotros estamos en una situación de señalada interposición bajo la modalidad de la exhortación que se nos da en una irrevocable e inapelable faena de llevar a su posición lo que está puesto delante, es decir, a leer.

En síntesis: leer es llevar a su posición lo que está puesto delante. Así pues, leer implicaría "...dejar en cobijo lo-desde-sí-puesto-junto-delante *como* lo que está-delante, un cobijo bajo el cual permanece puesto (...) Lo puesto-junto-delante está metido en el desocultamiento, apartado en él, ocultado detrás de él, es decir, albergado."⁴²

⁴⁰ Cf. Idem.

⁴¹ Cf. Ibidem, p. 156.

⁴² Cf. Idem.

Expliquémonos. En primer lugar, según Heidegger —que, a su vez, sigue a Heráclito—, está el *l ̣gow* como la posada que recoge y liga la «totalidad» como «uno» y éste como totalidad. En ella nos encontramos, pertenecemos a este «Uno-Todo» como región. En segundo lugar, nuestro comportamiento, en tanto que el modo de tenernos a nosotros mismos, implica ya una disposición permitida por esta región que soporta y conecta. Esto implica que ya desde siempre, como pertenecientes a tal región, nos atenemos o asumimos, sepámoslo o no, a una lectura-reunión de aquello que, a su vez, nos lee-reúne. En tercer lugar, —y esto ya tiene que ver con nuestro segundo problema— leer, en tanto leer un escrito supone que haya un escrito. Tal escrito, en el sentido fuerte de la palabra, es una reunión “segunda”, es decir, que secunda, que sigue los pasos de la primera que realiza el *l ̣gow*. La reunión escrita secunda y por lo mismo sólo es legible a la luz de la primera. Leer un escrito es un comportamiento que descansa en un leer más originario⁴³, un leer que tiene como determinación el preservar el estado de desocultamiento de lo que está junto delante. Pero, en tal lectura que secunda —un escrito— se da, correlativamente, un ocultamiento de lo desocultado, en la medida en que el escrito en tanto que modo de preservación de lo desocultado no coincide ni coincidirá nunca con el desocultamiento mismo del leer del *l ̣gow*. De este modo, la preservación, el poner bajo techo del leer secundante (un escrito) lleva, por un lado, a que lo que es esté junto extendido delante en la

⁴³ Cuando hablamos de un *leer más originario* queremos referirnos a la lectura que se hace ya desde siempre del *l ̣gow* a nosotros, sepámoslo o no. Ahora y por lo mismo, la lectura que nosotros podemos hacer del *l ̣gow* no admite una lectura directa como algo meramente legible o elegible. Tal lectura se impone de por sí y de ahí su carácter selecto. Sin embargo, esta presumible lectura que hacemos de lo selecto (no entendido como algo legido o elegido sino sobre todo como lo leyente y eligiente que nos lee-e-lige y reúne ya desde siempre) al devenir escritura, para a su vez ser leída, conlleva un riesgo fundamental porque siendo el *l ̣gow* ilegible se le inscribe en una región o albergue segundo que (aquí me gustaría insertar el adverbio *poéticamente*) secunda al primero y sólo así es posible su legibilidad. El riesgo fundamental es el olvido de lo ilegible por lo legible. Todo escrito en sentido originario acontece el riesgo. Y no existe, en este discurso, otro riesgo más peligroso que el acontecimiento de la lectura pues en ella nos va lo que somos. Podemos leer porque el *l ̣gow* nos lee, podemos escribir porque el *l ̣gow* nos escribe de tal modo que somos escritos como los que (le) leemos en Uno-Todo.

variedad albergante segunda del albergue primero que es el λ ϵ gow pero, por otro lado, al hacerlo lleva-deja a éste —al λ ϵ gow — cobijado bajo la modalidad del despliegue como presencia inscrita. Es la presencia como presenciada en el escrito inscrito en el λ ϵ gow el modo como se juega las cosas en esta circularidad lectora ocultante y desocultante a la vez.⁴⁴

Leer a Heidegger nos ha aportado una modalidad de experiencia comportamental de asunción lectora desde la insistencia de la necesidad del pensar el λ ϵ gow . Es desde ahí, desde esa posada que recoge y liga, como adviene lo que para nosotros es familiar, a saber, el leer como la lectura de un escrito. No encontramos pues una receta de cómo leer, ni una definición clara y distinta de lo que sea leer. Lo que encontramos sobrepasa nuestra pregunta. La sobrepasa en la medida en que la comprende como sólo una de las modalidades de un leer más primitivo y fundante.⁴⁵

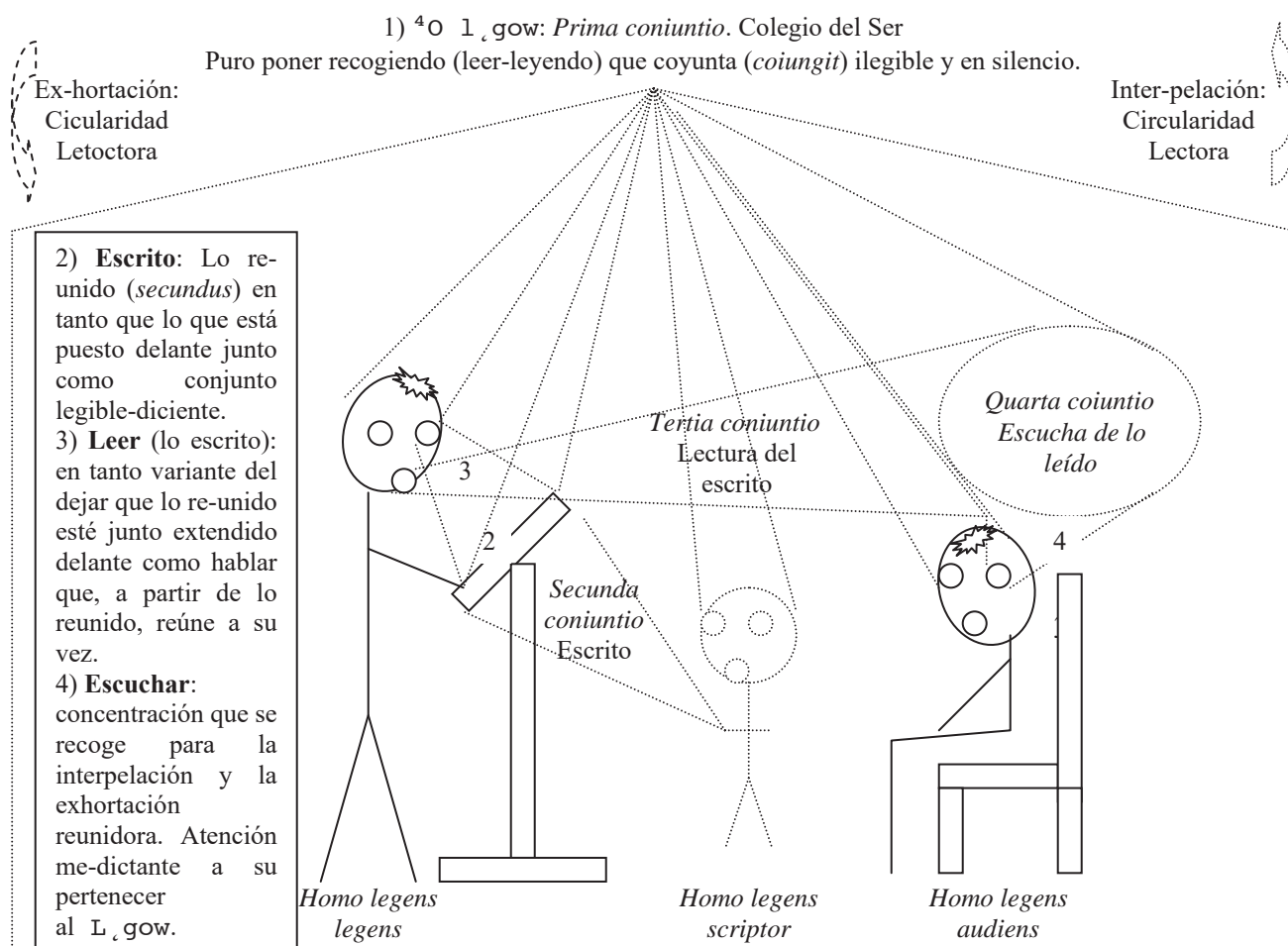
Tanto así que lo que se experiencia leyendo a este pensador, a este «bien dispuesto», es una lectura que se pregunta lo que sea ella misma. Su escrito nos inscribe, nos hace demorar en la señal de envío al encaminamiento al y del λ ϵ gow . Donde lo que importa es

⁴⁴ “El “círculo” en el comprender pertenece a la estructura de sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura ex-sistencial del Dasein, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo^a (Pero este “su ser mismo” está determinado en sí por la comprensión del ser, e.d., por el hecho de estar en el claro [*Lichtung*] de la pre-sencia; donde ni el claro en cuanto tal ni la presencia en cuanto tal llegan a ser tema de una representación.), tiene una estructura ontológica circular.” HEIDEGGER, Martin *Ser y Tiempo*, op. cit., § 32, p. 177. Añadamos la observación que ha de ser pensada a su vez de que mientras en Ser y Tiempo la forma de permanecer en la circularidad es sólo *correcta* (cf. § 32, p. 176) en *El origen de la obra de arte es festiva* (cf. *Caminos de bosque. El origen de la obra de arte*. Alianza, Madrid, 2000^{1 re}, p. 12).

⁴⁵ Presumiblemente podemos decir que el λ ϵ gow en su sentido originario como λ ϵ fansiw consiste en un *mostrar* al cual se añaden el *predicar* y *comunicar* en el enunciado. El primer y último sentido son importantes para lo que nos ocupa dado que el primero implica el hacer ver a algo desde sí mismo y el otro hacerlo visible con-otros (comun-ica[$\hat{\text{kv}}\text{-ik}$? : venir, llegar a algo]ción). Heidegger lo traduce al alemán por *Rede* a su vez traducido al español por *discurso*: “La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [*Hören*].” *Ser y Tiempo*. op. cit., § 34, p. 184. Aquí lo importante a destacar es que el leer más primitivo y fundante a que nos referimos es el comprender (*Verstehen*) y, de manera decisiva siguiendo el hilo conductor del fragmento de Heráclito, el escuchar (*Hören*).

dejarnos decir. Es decir, destinarnos a lo dicente, posicionarnos en asunción que preserva la pertenencia al enigma de la comprensión o abarcamiento del $\text{L}_{\text{c}}\text{gow}$, al misterio de la proveniencia del despliegue del $\text{L}_{\text{c}}\text{gow}$ como leer.

Estamos aquí frente al escrito en tanto un algo legible, es decir, como despliegue que pretende asumirse en aquello que da la medida para toda legibilidad. Lo escrito es un despliegue de la experiencia lectora. Presumiblemente hemos leído a Heidegger en tanto que no lo hemos leído a él. Es un problema, creo aparente, saber si estas aproximaciones son desde Heidegger o desde el $\text{L}_{\text{c}}\text{gow}$. Ambas cosas son presuntuosas. Lo sabemos. Pero, al menos, hemos considerado la reveladora posibilidad de que un escrito sólo es una modalidad del $\text{L}_{\text{c}}\text{gow}$ como albergue, es decir, un lugar de reposo.



Leer-pensar a Heidegger nos ha llevado a una experiencia comportamental de leer (*tertia coiuntio*) y escuchar (*quarta coiuntio*) como espacio conjunto (*secunda coiuntio*) de señales que señalan a y dentro del espacio abierto de la unión primera (*prima coiuntio*). No se puede hacer otra cosa. Erigimos albergues en y por el albergue *Uno-Todo*. Un libro es un albergue para re-posar la mirada. Cierto. La mirada cotidiana ha tapujado nuestra mirada de tal modo que al principio parece ilegible lo que “Heidegger” dice. Pero después, incluso, uno parece olvidarse de Heidegger y se acuerda de lo importante. ¿De qué? De que, en realidad, todo es tan simple en este *Uno-Todo*. Pero, también hemos de decir, que es difícil asumirme en esta simplicidad. Uno mismo como *lector* desaparece y no se diga como posible *auctor*. Nos gusta más abandonarnos a aquello que hace prosperar y crecer el camino del pensar los caminos. Hay caminos. Hay que hacerlos crecer, prosperar. Esto significa que lo que debemos hacer es encaminarnos, de hecho ya estamos encaminados. Encaminados por el *L, gow* entendido este como el albergue, la casa, el puro poner recogiendo que coyunta (*coiungit*), es decir, que *Une Todo*.

Estamos recogidos, encaminados, dados en este leer reunidor del *L, gow*. Empero existe la posibilidad (inter-pelación) y necesidad (ex-horación) de restitución y posicionamiento tanto de nosotros como de las cosas, de lo que está delante, de lo que está puesto, de lo que está junto, de lo que está extendido. ¿Qué hacer aquí? Todo está dado. Lo que hay que hacer es dejar que lo que está *esté*, que lo que es *sea*. Más allá de toda pasividad o actividad, más allá de todo querer. En realidad se trata, en primer y todo lugar, de asignarse al silencio para dar oídos a lo que desde siempre habla silencio como soporte de todo leer-decir-escuchar. En segundo lugar, leer se nos revela el comportamiento esencial del hombre por antonomasia porque, siendo el *L, gow* el que co-yunta y dis-pone

al Todo como Uno y viceversa, nos conmina habitar en tal región de legibilidad (exhortación). Nuestro leer sólo es posible, es decir, cabe sí o es legítimo en la medida en que perteneciendo corresponde (inter-pelación) a tal región.⁴⁶

Así pues, el escribir en tanto dar cuenta del leer originario deja, a su vez, que lo que está *esté*, que lo que es *sea* bajo la modalidad secundante (segunda en tanto que *secunda*, es decir, sigue o se encamina asumiéndose encaminado *per prima coniunctio*). Tal escribir (*secunda coniunctio*) recibe su determinación y acuerdo como posibilidad legible. Escribir, como dice Heidegger, es: “«Llevar al lenguaje» (...) albergar ser en la esencia del lenguaje.”⁴⁷ Y no como generalmente se admite como mera expresión o comunicación de viva voz o por escrito de algo. Aunque esta última sea en nuestro tiempo la que dé la medida o la legitimidad a toda legibilidad.

En el nombre del $L_{\epsilon}gow$ se da la co-yunción primera (*prima coiunctio*) de donde todo depende, sobre lo que todo se queda: es la exhortación a salir a la región de lo legible donde ya estamos. Sólo podemos leer pues porque pertenecemos a esta región. La posibilidad de toda legibilidad se vuelve legítima sólo en el respecto a esta región originaria. Corresponder a tal exhortación del $L_{\epsilon}gow$ implica leer dentro (inter-pelación) de lo legible y e-legible lo selecto. Lo se-lecto exhortante en el sentido de lo que precede a toda posible inter-pelación posicionante posicionándonos: lo que, antes que todo y siempre ya, lleva-a-que-Todo (P)nta) esté-junto-extendido-delante como Uno (⁶En):⁴⁸ $L_{\epsilon}gow$, *Prima Coiunctio*, Unión Primera. Primer Colegio del Ser.

⁴⁶ Esto tiene validez si tomamos metafóricamente el *Logos* como leer primario. Empero, la extensión de tal afirmación en general para todas las culturas podría volverse algo discutible para las no “literarias” (si las hubiera). Sin embargo, aunque las hubiera de cualquier manera desde que hay cultura como una unidad-totalidad comun-ica-tiva hay ya región de legibilidad y por lo mismo algo otro que admite ser considerado como $L_{\epsilon}gow$. Además el leer aquí señalado va más allá del leer un escrito en sentido alfabético. Recordemos que el leer un escrito es sólo un modo de un leer más primitivo y fundante.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. 9. *Logos (Heráclito, fragmento 5)*, *op. cit.*, p. 168.

1.2.2 Leer, Ser y Fundamento

Pasemos ahora a nuestro segundo texto que es también una conferencia. Nos referimos a “La proposición del fundamento”. Discurso en el que ahora Heidegger lee a Leibniz, como antes a Heráclito. Y lo que ahora lee es:

“Nihil est sine ratione”⁴⁸

Lo que nosotros leeremos en la lectura que hace Heidegger de la proposición de Leibniz tendrá como finalidad, en este caso, buscar un fundamento para nuestro modo de leer al ver cómo y qué lee Heidegger del filósofo Leibniz.

Así pues, comencemos con tratar de encontrar, si es posible hacerlo, un fundamento para leer. Heidegger nos escribe: “En todo lo que nos rodea, nos importa y nos sale al encuentro, vamos mirando a la búsqueda de fundamento.”⁴⁹ Esto puede decir con respecto a nuestra lectura: leer es un mirando a la búsqueda de fundamento en lo que nos rodea, importa y encuentra.

Lo primero a destacar es que leer es un «mirando a la búsqueda de fundamento». Este mirando es un caminando que se encuentra ante una bifurcación de dos modalidades, a saber, una que interrogando orienta al representar de un fundamento a otro desplegándose en preguntas (cómo, cuándo, dónde) hacia lo que acontece (ley, tiempo, lugar) en pos del porqué del ente. Otra que no investiga el «porqué», que no fundamenta, ni sondea, que se encuentra ante lo que carece de fundamento, es decir, ante y en lo que el «porque» es sin

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento (Conferencia)*. (trad. Felix Duque y Jorge Pérez de Tudela) Serbal, Barcelona, 2003², p. 157.

⁴⁹ Idem.

«porqué» dado que él mismo es el fundamento.⁵⁰ Se trata pues, en este segundo caso, de un mirando que se admira, un mirando que se posiciona hacia lo que le permite mirar. A lo digno de ser mirado, de lo admirable en tanto que fundamento de todo mirar. En este sentido Heidegger dice:

“Fundamento es aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte. El porque nombra ese soportante preyacer ante el que, sin más, nos detenemos. El porque apunta al esenciar del fundamento (...) al mismo tiempo hacia el esenciar del ser.”⁵¹

En este sentido, leer es un mirando que puede acontecer como «porqué» y como «porque». Leer mirando el «porque» y no el «porqué» se posiciona en lo que ya de antemano está y preyace como soporte de lo legible. De este modo, *leer* no busca hacer presa de algo, no dispone sino que se dispone, se atiende, contiene y detiene ante lo que esencia como fundamento y ser. Sólo ahí es posible la legibilidad en su auténtico sentido. No sólo eso. Sólo ahí es posible pensar la legitimidad de la legibilidad. La legitimidad de la legibilidad, es decir, el «porqué» del leer sólo es posible «porque» leemos y no al revés. Sólo en el «porque» está la posibilidad de leer el «porqué». «Porque» somos leídos podemos leer «porqué». Leídos en tanto que recogidos en la posada que recoge y liga. Tal es el fundamento, tal es el ser que no admite ser ser-lo y fundamentar-lo a su vez. Es decir, no leemos porque sepamos «porqué» leemos sino que podemos leer el «porqué» leemos porque leemos en el soportante preyacer del «porque». De este modo volvemos a escribir: leer es recorrer con la mirada no a la búsqueda de fundamento, emplazando lo fundamentable como fundamentado, sino que lo que es y fundamenta se abstiene en todo

⁵⁰ Heidegger cita a Goethe: «Tú atente al *porque* y no preguntes: *¿por qué?*». De la escucha de sus palabras en tanto señales de lo por pensar tematiza las dos actitudes posibles ante la proposición del fundamento, a saber, la escucha meditativa que atiende a la exhortación de la palabra y la escucha obediente que atiende, por su parte, a la interpelación de la misma.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento (Conferencia)*, op. cit., p. 169.

fundamentar humano a la vez que lo hace posible gracias precisamente a ello. Es porque *es* el «porque» que podemos preguntarnos «porqué».

Lo que de este modo nos lee, permitiéndonos —por su abstención ilegible— a su vez leer, coyunta y soporta todo en tanto que legible y, no sólo eso, sino que curiosamente nos da la marca de lo legítimo en toda legibilidad. La legitimidad de la legibilidad radica en un abandonar-se a lo ya leído en tanto leyente, no por nosotros, sino por la posada que recoge y liga, por el pre-yacer que co-yunta. De este modo, nuestro leer está invocado irrevocablemente —sepámoslo o no— a vocar en correspondencia a la vocación primera del ser y el fundamento. Ser y fundamento que de consuno se nombran en el «porque».⁵² El «porque» (ser y fundamento) distendido como *l'gow* es lo que nos rodea, importa y encuentra por sobre todo lo legible, siendo así dentro de lo elegible lo selecto: *legenda* (lo que ha de ser leído).⁵³

La posibilidad de esta correspondencia en legítima legibilidad también se bifurca en dos comportamientos o atingencias (modos de a-tener-nos en lo que nos tiene ya de por sí) lectoras. Ambas leen en relación a la modalidad del leer en tanto que «oír decir» mencionado *ut supra*. Se trata, en primer lugar, de un oír decir sumiso y un oír decir atento, uno obedece, el otro pregunta, uno piensa calculadoramente otro meditativamente. Pero sólo “...*escuchamos de verdad* una interpelación cuando *correspondemos* a aquello a lo

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 170.

⁵³ Esto nos puede generar cierta impresión de confianza en el Ser como si ya de por sí hubiese una complicidad originaria. Sin embargo, digamos de paso que, para el hombre, el «porque» ha acontecido, en el periodo aquí comprendido y que es decisivo para nosotros tanto como occidentales como modernos, como un «porqué». Lo cual no significa que sea el único modo de acontecer pero sí, presumiblemente, el que da la medida desde ha tiempo y la sigue dando. Incluso cabe la posibilidad de que desde el «porqué» aquello a lo que nos intentamos referir sólo pueda ser, desde allí —insisto—, señalado como «porque». En otras palabras, creemos que el “fundamento” no tiene que ser necesariamente un «porqué» que descansa a su vez en un «porque»: un pronombre interrogativo en una conjunción causal.

que ella [la proposición del fundamento], propiamente, nos exhorta.”⁵⁴ De este modo, el primer sentido de «oír decir» corresponde a la escucha de la interpelación mientras que al segundo le corresponde la exhortación.⁵⁵

Por un lado, la escucha de la exhortación atiende al lugar desde donde se nos lee. Aquí es donde nos paramos a pensar en recogimiento con nitidez y decisión al respecto leyente, a saber, ser y fundamento. Por otro lado, la otra audición no es propiamente escucha atenta puesto que no atiende ni se a-tiene al lugar desde donde se nos lee y, así, no nos paramos a pensar en recogimiento sino que, obedientes y sumisos, nos rendimos ante el dominio del «Nada es sin fundamento», poniendo el acento en la «Nada» y el «sin» de tal manera que forzamos al ser y al fundamento a estar como meros obstáculos (objetos emplazados y a disposición nuestra). Esto conlleva un olvido del «es» y el «fundamento» que son lo mismo y, en este caso sí, *sin ellos nada* puede ser fundado como tampoco, en propiedad, fundado ser.⁵⁶

Así pues, ante estos comportamientos o atingencias lectoras en tanto que «oír-decir» Heidegger escribe: “Depende de que la prevalencia de la interpelación se pliegue a la exhortación del «porque», capaz de grandes cosas.”⁵⁷

Después de esta lectura —quizá un tanto forzada— de *La proposición del fundamento* con la finalidad de encontrar una fundamentación para nuestro comportamiento lector podemos preguntarnos lo siguiente: ¿Cuál es el fundamento del leer si leer es

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento (Conferencia)*, op. cit., p. 166. Lo escrito entre corchetes es mío aunque obedece al sentido del contexto.

⁵⁵ “La superación de la de la metafísica, entendida como un paso atrás («Schritt zurück») hacia lo originario, exigirá necesariamente abandonar esta actitud presuntuosa y dominadora del ser-ahí, para llegar a una postura de radical acogida del ser que se dona, en lo cual el interrogar ceda el puesto al ser interrogados, la pregunta instrumental se convierta en escucha silenciosa y recogida, el decir llegue a ser el dejarse decir de quien escucha el lenguaje...” FORTE, Bruno. *A la escucha del otro*. (trad. Constantino Ruiz-Garrido). Sígueme, Salamanca, 2005, p. 123.

⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento (Conferencia)*, op. cit., p. 167.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 171. Las comillas angulares son mías.

mirando a la búsqueda de fundamento? Difícil cuestión esta y muy probablemente insalvable si no es que imposible de responder. Sin embargo, podemos decir con Heidegger que: "...puede haber cosas que (...) estén al mismo tiempo provistas y desprovistas de fundamento."⁵⁸ Creemos que leer puede ser una de estas. Salida fácil parece ésta de atenernos a la mera autoridad de Heidegger. Empero puede ser que, y es lo que queremos postular, leer en tanto que leer no tiene otro fundamento más que a sí mismo. Atengámonos a eso. Circularidad. Sí, circularidad. Leer algo no basta; este algo debe ser legible pero, leer algo legible sigue siendo insuficiente; leer algo digno de ser leído es leer en tanto elegir, sin embargo, la elección puede errar: leer lo selecto *puede ser*.⁵⁹ Sin embargo, leer lo selecto es leer de tal modo que al leer se da una lectura de sí. ¿Acaso hay otro modo? De este modo la proposición del fundamento leída como principio omnivaleadero ha sido leída sólo a medias y, sobre todo, a expensas de la otra mitad que nos habla del ser y el fundamento.

Es necesario leer no sólo algo, sino algo legible, más aún algo elegible, más aún algo selecto. He aquí nuestra *legenda*. En donde nuestro leer descansa en la abstinentia ilegible del leyendo que lleva ya largo tiempo, que preface y que soporta, que coyunta y dispone y guarda silencio ante nuestros «porqués».

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento (Lección sexta)*, op. cit., p. 71.

⁵⁹ Leer lo selecto no sólo *puede ser* sino, ante todo, es nuestro único *poder ser*. Recordemos lo que Heidegger decía del leer en general: "...llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante." 9. *Logos (Heráclito, fragmento 5)* en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 155. Ahora este leer es «llevar...» que como *l. ¿gow* es un «mostrar» algo. Este algo sólo puede ser llevado a mostración por el poder ser del *Dasein* en tanto *proyecto* que comprende e interpreta (o explicita este comprender): "El *poder ser* constituye la perspectiva desde la que los entes se hacen accesibles." AGUILAR-ÁLVAREZ B., Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. F. C. E., México, 1998, p. 170. En nuestro caso el leer originario y fundante obedece al sabernos, nunca de manera expresa ciertamente, cogidos en la posada que recoge y liga. Tal posada es el horizonte de comprensión y legibilidad de cualquier legible y elegible. En tanto no tematizable o legible tal horizonte o posada se presenta como «porque» comprensor (que comprende-abarca y permite comprender-abarcar algo). La comprensión empero siempre acaece como interpretación de algo. En nuestros términos hay una lectura-comprensión del «porque» que acaece como lectura-interpretación como «porqué». Tal acaecimiento es poético.

Volvemos a preguntar ¿Cuál es el fundamento del leer si leer es mirando a la búsqueda de fundamento? Respuesta: «Tú atente al *porque* y no preguntes: ¿*por qué?*». Leemos «porque» leemos.

Intentemos reseñar este aparente cúmulo de aproximaciones para aterrizar una posible definición fundamental que nos sirva de camino para seguir leyendo-escribiendo. Leer es caminar renovadamente la circularidad del *leer*. En tal circularidad leyente, en tal albergue de legibilidad legendaria (donde de algún modo se lee y se es leído) se muestra el abrir-se-nos de lo que nos rodea, importa y encuentra, de tal manera que nos exhorta a oír decir en silencio, a abandonarnos a lo *se-lecto* que *preyace* y *coyunta* como *legenda* del *Leer*, *L*, *g*ow, Ser y Fundamento.

1.2.3 Leer y filosofía

Después de lo anterior es tiempo de que dejemos de pensar en el leer sin más y nos pongamos a leer de verdad. Es decir, a leer algo distinto del leer y, por fin, leer algo legible. Y veamos si todo este rodeo lector tiene alguna “utilidad”. Leamos pues algo a lo cual estamos obligados por necesidad desde el momento en que decidimos estudiar filosofía. Nuestro leer-escribir no puede sino experienciarse con dolor y vergüenza ante la pregunta que Heidegger nos dirige —escuchémosla o no—: “¿Vendrán hombres que traigan con ellos un mandato lejano?”⁶⁰ Tal «mandato lejano» es nada menos que la filosofía.

⁶⁰ Carta de Heidegger a Jaspers 8/12/1932 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*, op. cit., p. 122.

Tratemos, pues, de leer-corresponder, a la medida de nuestra reciente capacidad y modo, otro texto-conferencia de Heidegger titulado *¿Qué es la filosofía?*.

Nuestra mirada ha de recorrer tal escrito en busca de una respuesta a la pregunta ya citada *ut supra*: ¿cómo leer filosofía? Filosofía se lee —sostiene Heidegger— originalmente en griego: φιλοσοφία.⁶¹ Aquí lo importante es notar como bien señala Steiner: “En la palabra *philosophia* está el poder y la fuerza del argumento (Heidegger no la transcribe, la pone en griego). El lenguaje es el que *habla*, y no, no exclusivamente al menos, el hombre.”⁶² Para escucharla, es decir, para leerla en tanto que oír decir-le debemos prestar oídos para que pueda abrir-se-nos como un camino a su esencia y desde ahí considerarla como algo no sólo legible, ni aún más y sólo elegible sino, ante todo, como lo se-lecto. Y, de este modo, no sólo leer y escribir *sobre* la filosofía sino *en* la filosofía.

Comencemos escribiendo que para que podamos abandonarnos a la filosofía ésta tiene —como Heidegger sostiene— que interesarnos y afectarnos en nuestro ser mismo.⁶³ Y ¿qué otra cosa podemos esperar al leerla si hemos establecido que leer, en sentido fundante, es leer lo se-lecto, es decir, leer de tal modo que al leer algo, nos leemos en la circularidad leyente? Este algo legible no es cualquier legible es lo se-lecto de la legenda (la que es, ha sido y será la legítima legibilidad de entre todo lo legible y elegible):

“La palabra griega es, en cuanto palabra *griega*, un camino. Por una parte, este camino está delante de nosotros, porque la palabra nos habla anticipadamente desde hace mucho tiempo; por otra parte, el camino ya se encuentra a nuestras espaldas, pues siempre hemos oído y dicho esa palabra. Según esto, la palabra griega φιλοσοφία es un camino por el que estamos caminando.”⁶⁴

⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 34.

⁶² STEINER, George. *Heidegger*. (trad. Jorge Aguilar Mora). F. C. E., México, 2001² (1ª reim.), p. 77.

⁶³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 34.

La filosofía, pues, nos rodea, importa y encuentra pero si es así ¿por qué preguntarnos respecto a su esencia? ¿Por qué preguntarnos por cómo se lee? ¿Acaso no nos encontramos rodeados, importados y encontrados por ella? ¿Acaso no hemos dicho que entre lo legible y lo elegible se impone por sí misma como lo se-lecto? ¿Y siendo lo se-lecto no ya hace de por sí —desde siempre, ahora y para siempre, mientras duremos— una lectura de nosotros en tanto que nos lee a su vez? Sí y, sin embargo —sostenemos con Heidegger—, la lectura de la palabra filosofía ha de hacerse necesariamente y, en primer lugar, ya que no sólo determinó la existencia del mundo griego sino que a su vez determina el rasgo fundamental más profundo del mundo occidental.⁶⁵ Pero también, en segundo lugar, esto se hace, cada vez que formulamos preguntas del tipo: ¿qué es esto...? (τὸ ἄστί;) ya que, al cuestionarnos así, somos expresamente invitados y reclamados a volver para, por y en este origen (dada la interpretación tácita sobre el qué o el τὸ mismo).⁶⁶ En tercer lugar, he aquí la “razón” —creo fundamental— o legitimidad de su legibilidad en tanto pregunta por la esencia, «qué» o «τὸ» de la filosofía, a saber Heidegger sostiene: “Esta pregunta se despierta cada vez que se ha oscurecido y enturbiado aquello por cuya esencia se pregunta, cada vez que la relación del hombre con lo preguntado se ha tambaleado o ha sufrido alguna sacudida.”⁶⁷

Así pues, la lectura de la palabra filosofía se revela: necesaria dada su determinación histórica, inevitable en todo preguntar sobre cualquier asunto y, por último, obligada dada su problematicidad (oscuridad y enturbiamiento). Y, de nuevo, la circularidad:

⁶⁵ Cf. Idem.

⁶⁶ Cf. Ibidem, p. 38.

⁶⁷ Ibidem, p. 40.

“Suponiendo que no pudiésemos liberarnos inmediatamente de la órbita de este círculo, todavía nos restaría la posibilidad de dirigir nuestra mirada al círculo. ¿Hacia dónde debe volverse nuestra mirada? La palabra griega *filosofía* nos indica la dirección.”⁶⁸

“Sólo que este movimiento en círculo (el círculo del modo habitual de representarse las cosas) no es nada casual. Por doquier nos topamos con él.”⁶⁹

Leer es volver la mirada necesaria, inevitable y obligatoriamente a la *filosofía*.

Leer es oír decir *filosofía* en lengua griega que es, en sentido eminente y exclusivo, *Logos*. En tal lengua lo dicho es aquello que lo dicho nombra, la palabra muestra directa e inmediatamente lo que está delante de nosotros en tanto que nos importa, rodea y encuentra y no una mera expresión verbal.⁷⁰

Heidegger nos dice al respecto: “La palabra griega *filosofía* se remonta a la palabra *filosophō* (...) fue acuñada presumiblemente por Heráclito.”⁷¹ Esto significa — según Heidegger— que para el «Oscuro»⁷² de Éfeso no había aún *filosofía*, sólo:

“Un *philosophō* [que] es aquel que *philei to sophon*, que ama lo *sophon*; *philein*, amar, significa aquí, en el sentido de Heráclito, *emologein*, hablar tal como habla el *Logos*, es decir, corresponder al *Logos*. Esta correspondencia está en armonía con lo *sophon*. Armonía es *armonia*. El hecho de que un ser establezca con otro una relación de reciprocidad, el hecho de que ambos se avengan originariamente porque están dispuestos el uno para el otro, esta *armonia* es lo que distingue al *philein*, al amar, tal como lo piensa Heráclito.”⁷³

Y añade más adelante:

“...*to sophon* quiere decir: ⁶En *Panta*, «Uno (es) Todo». «Todo» significa aquí: *Panta ta onta*, el conjunto [de los entes], la totalidad del ente. ⁶En, el Uno, tiene el sentido de

⁶⁸ Ibidem, p. 41.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio. El arte y el espacio.* (trad. Mercedes Sarabia). Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003, p. 71.

⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?, op. cit.*, p. 42.

⁷¹ Idem.

⁷² “Si se lo llamó “el oscuro” (ho skoteinos), fue: no porque, intencionadamente o no, se exprese de una manera ininteligible, sino porque de suyo todo pensar, que sea meramente entendedor (como el pensar común diario), se excluye a sí mismo del pensamiento del [auténtico] pensador, es decir del pensar esencial.” ECHARRI, Jaime. 4. «Sobre la verdad (*Alêtheia*) en Heráclito» en *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, p. 78.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?, op. cit.*, p. 43.

lo uno, de lo único, de lo que une todo. Pero todo ente está unido en el ser. Lo *sof* _ϵ n dice: todo ente es en el ser. Dicho de manera más rigurosa: el ser *es* el ente. Aquí «es» habla en un sentido transitivo y quiere decir tanto como «reúne». El ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente. El ser es la reunión - *L* _ϵ *gow*.⁷⁴

Leer filosof[í]a es leer como lo hace un [ϵ]n[ϵ]r *fil* _ϵ *sofow*, a saber, amando lo *sof* _ϵ n. Amar (*file*ϵ[n]) lo *sof* _ϵ n es mologeϵ[n], es decir, hablar-corresponder a-y como habla el *L* _ϵ *gow*. Leer es amar en [ϵ]rmon[í]a, en relación de recíproca avenencia co-originaria donde Uno es Todo, donde el ser *es-reúne* el ente, donde el *L* _ϵ *gow*.

Leer filosofía es oír decir filosof[í]a. En la lectura que hace Derrida de este mismo texto nos escribe:

“Lo que dice de modo más fino, más agudo y que es preciso oír bien, con un oído más fino que el oído común, es, pues, a la vez esta *transitividad* del ser, del *ist*, y el hecho de que esta transitividad se ejerce bajo la forma de *reunión* (...) Hay un oído sordo como el de todo el mundo hoy en día (...) y éste percibe como «trivial» lo que acaba de ser oído o dicho. El otro oído sobre-entiende/oye lo inaudito a través de la sordera.”⁷⁵

Leer es oír decir con el «otro oído» esta «transitividad» y «reunión» del ser y que fue lo que provocó a los griegos «el mayor de los asombros».⁷⁶ Heidegger se refiere aquí, como señala Derrida, al *yaum* *ʒein* (asombrar) del cual habla tanto Platón en el *Teeteto* y Aristóteles en la *Metafísica*.⁷⁷

Es momento de pasar re-vista a nuestra aproximación al leer —específicamente al leer filosofante—, tomando en cuenta que ahora el sentimiento o afecto correspondiente de «asombro» parece ser más bien que el de «sorpresa» del leer en general. Para ello debemos

⁷⁴ Ibidem, pp. 43-44.

⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *El tener, el ser y el otro: aguzar el oído, conceder lo que no se tiene* en *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. (trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidrte). Trotta, Madrid, 1998, p. 370.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁷ Cf. DERRIDA, Jacques. *El tener...*, *op. cit.*, p. 371.

pensar en lo que dicen estas palabras en nuestra lengua y meditar en qué medida corresponden o no cada una de ellas. Sorpresa, como ya hemos dicho *ut supra*, se refiere a un mirar que se admira recogiendo ante y por el abrir-se-nos de algo. Asombro, por su parte, es el afecto correspondiente ante lo asombroso (*mirabile*) de tal abrir-se-nos que al serlo nos hace sombra, cubre y otorga ser en reunión coligante. Así pues, no se trata de cualquier asombro, insistimos, se trata de «el mayor de los asombros». Lo asombroso es lo *mirabile* es lo digno de ser mirado como a su vez concede la dignidad de que *sea* al que lo mira:

“Ye) v, mirar, no significa, por tanto, de manera alguna ver en el sentido del «considerar» representativo y del examinar en virtud del cual el hombre se dirige al ente como «objeto» y lo comprende. Ye) v es el modo fundamental en el cual quien mira se presenta (da) v a sí mismo a la vista de su esencia, es decir, emerge, como desoculto, en lo desoculto (...) el hombre experimenta la mirada, en el dejar salir al encuentro irreflexivo, como la mirada en él de alguien que le ha salido al encuentro, entonces la mirada del hombre que sale al encuentro se muestra a sí misma como aquello en lo cual él mismo espera al otro como en contra, es decir, aparece y es.”⁷⁸

Lo asombroso: el ente *es* en el ser, el ser es transitividad y reunión en el ente. Leer es mantener la mirada mirando lo admirable, es decir, aquello que desde siempre nos gusta porque nos sorprende asombrándonos, morándonos en el L, gow. Lo asombroso en este sentido hace presa de nosotros y no al revés. No podemos pues leer nada sin que esto nos conceda legibilidad leyéndonos. Leer en tanto que mirar no es una opción a nuestro arbitrio, es nuestra única posibilidad de ser.

Leer es ser en reunión y corresponder reuniendo a su vez. No se trata de amontonar o apilar, sino de un dejarse exhortar por todo aquello que está-puesto-delante-junto con el fin de reestablecer la relación originaria con lo así presente, con lo que está delante como

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. (trad. Carlos Masmela). Akal, Madrid, 2005, § 6 e, p. 133.

totalidad preyacente de legibilidad. Pertenece al *Logos* en la medida en que correspondemos-colegimos con el ser.

Leer filosofía en armonía tal como ha sido modestamente reseñado es ciertamente muy difícil cuando no imposible ya. Incluso más cuando el *yaum'zein* (asombro y sorpresa en nuestra lengua) ya desde antiguo se vio precisado a ser salvaguardado y protegido. Así la relación con lo *sofón* se transformó en un anhelo y la armonía se convirtió en *erejiw*, es decir, «*en búsqueda de*» y «*aspiración a*». De este modo, el *filein t. sofón* se convierte en filosofía y el pensamiento en «filosofía».⁷⁹

Heidegger hace una lectura de estas conversiones, recorre con la mirada estas transformaciones de la mirada ante lo admirable desde los *pensadores* Heráclito y Parménides abarcando también a los propiamente filósofos que van desde Sócrates, Platón hasta Aristóteles. Es en este último que la filosofía deviene competencia teórica, es decir, *yevrein* como un buscar algo con la mirada, como un poner y mantener a la vista ese algo que la filosofía busca con la mirada.⁸⁰

Sin embargo, su re-vista no se detiene allí y sostiene: "... la filosofía, desde Aristóteles hasta Nietzsche, continúa siendo la misma precisamente por estas transformaciones y a través de ellas. Pues esas transformaciones garantizan el parentesco en lo Mismo."⁸¹ Hemos de hacer una observación importante aquí: las transformaciones filosóficas de que habla Heidegger —como además él mismo sostiene— son una continuación libre del pensamiento, no surgen unas de otras al modo de un proceso

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 45.

⁸⁰ Cf. Ibidem, p. 47.

⁸¹ Ibidem, p. 49.

dialéctico. Además la mismidad señalada, no es identidad o igualdad vacía sino que se trata de una mismidad que al decir lo mismo lo hace de diferente modo. Y este modo de diferir en la mismidad obedece a que todas, de una u otra manera, se plantean una y otra vez la misma cuestión del ser. Cuestión que no admite, por otra parte y sobre todo, sino una respuesta filosofante, una respuesta que filosofa en sí misma, una res-puesta que es correspondencia expresa, que replica a, que se opone a, que hace frente a una situación, que se posiciona posicionándonos.⁸²

Leer filosofía es entonces leer lo Mismo. Leer lo Mismo en las diferentes conversiones o transformaciones de los pensadores y los filósofos en tanto que respuestas o correspondencias al mismo asunto, a saber —para Heidegger—, la pregunta por el ser. Así pues, cualquier lectura de filosofía, en sentido estricto, tendrá que establecer un diálogo con los pensadores y filósofos desde y en lo Mismo de su proceder.

Tal lectura no es, empero, *ad litteram* y por lo mismo sumisa sino que, como Heidegger sostiene, esta lectura de lo «Mismo» implica: “... abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos trasmite como el ser del ente. Escuchando esta llamada llegamos a la correspondencia.”⁸³ A esta lectura Heidegger la llama destructiva ya desde *Ser y Tiempo*:

“Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de experiencias

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 51. Además he de decir que “res-puesta” es traducción de la palabra *Ant-wort* y que en las notas, —sobremanera iluminadoras— hechas por el traductor Jesús Adrián Escudero, se aclara hasta qué punto la palabra *antwort* connota reciprocidad, contraposición, alejamiento o distanciamiento. La significación conservada por nosotros, en esta lectura, es la de res-puesta en tanto que posición posicionante, disposición ante lo que nos pone y predispone en la escucha que sólo deviene correspondencia en el comportamiento de leer en tanto que oír decir o escucha atenta. No significa pues, en primer lugar y en propiedad, algo así como res (cosa en latín) puesta.

⁸³ *Ibidem*, p. 55.

originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.”⁸⁴

Leer es destruir en el sentido de de-strucción o desmontaje de lo montado o estructurado para ir a sus elementos ocultos o cubiertos pero preyaentes, originarios, determinantes y decisivos para todo proceder filosofante.

De este modo la filosofía está caminando, recorriendo con la mirada puesta en sus diferentes transformaciones en lo «Mismo». Leer filosofía es encaminarnos a esto. Tal lectura filosofante implica corresponder en tres sentidos: primero, según hable la llamada del ser, según sea esta oída o desoída y, por último, según sea dicho o silenciado lo oído.⁸⁵ Así está, en primer lugar, la exhortación o llamada del habla del ser; en segundo lugar, la posibilidad de oír o desoír tal llamada y; por último, la posibilidad de decir o silenciar lo oído. En este caso tenemos pues la tarea del leer filosofante, a saber, la correspondencia al ser o —lo que es lo «Mismo»— la colegibilidad al *Logos* que implica un comportamiento (un modo de a-tenerse en la tenencia o posada que recoge y liga preyaciendo) afectivo de disposición y exposición. Tal comportamiento no es fruto de la ocasión o la casualidad y ni siquiera del querer sino que es un comportamiento co-responsable y co-lectivo que se deja determinar y colegir según la llamada del ser. Es por ello que a este comportamiento le corresponde un estado de ánimo dis-puesto y co-legido y que Heidegger reconoce en el *prologomenon* de Platón que dice: “«Es muy característico de un filósofo eso que llamamos el *prologomenon* -el asombro; efectivamente, no hay otro origen de la filosofía que ejerza un

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin *Ser y Tiempo*, op. cit., § 6., p. 46.

⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., 2004, p. 56.

dominio mayor que éste.»⁸⁶ Y en Aristóteles que también señala: “«Los hombres, tanto ahora como antes, llegaron a través del asombro al origen que domina el filosofar»”⁸⁷

De este modo Heidegger reconoce al *yaum'zein* (asombro) en cuanto *p'yow* (disposición afectiva) como el *prax'* (origen) o *prōton* (principio) de la filosofía:

“El asombro, en su retroceder y en su demorarse, es al mismo tiempo arrastrado y, por así decirlo, encadenado por aquello ante lo que retrocede. El asombro es así la disposición afectiva en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el estado de ánimo desde el cual los filósofos griegos accedieron a la correspondencia con el ser del ente.”⁸⁸

Este asombro nombra el origen no sólo como surgimiento y brote que tan pronto florece cesa de serlo sino que sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final.

Sin embargo, “Hoy hay tan pocas ocasiones en las que uno se pueda asombrar todavía y experimentar una fuerza espiritual en el trabajo.”⁸⁹ Que no podemos sino preguntar ¿qué sucede en nuestra época con respecto a nuestro estado de ánimo fundamental? ¿Cuál es el modo en que nos disponemos respecto a aquello de nos dispone a su vez? ¿Cómo leemos y somos leídos por la filosofía? Heidegger responde: “Presumiblemente impera un estado de ánimo fundamental. Pero éste todavía permanece oculto para nosotros.”⁹⁰ Oscilamos entre la duda y la desesperación, la obsesión ciega, el

⁸⁶ Ibidem, p. 58. “Platón dice (*Teeteto* 155d): *m'la g'r filosof'fou to'to t. p'yow, t. yaum'zein, o' g+r ollh prax' filosof'aw d a'th.*” Tanto el texto griego como su traducción son de Heidegger que a su vez en español es traducido por Jesús Adrián Escudero. Las “negritas” son mías.

⁸⁷ Idem. “Aristóteles afirma la misma cosa (*Met. A 2, 982b 12ss*): *di+ g+r t. yaum'zein o# onyrvpoi ka▶ n'n ka▶ t. prōton drjanto filosofe'fn.*” Tanto el texto griego como su traducción son de Heidegger que a su vez en español es traducido por Jesús Adrián Escudero. Las “negritas” son mías.

⁸⁸ Ibidem, p. 61.

⁸⁹ Carta de Heidegger a Jaspers 8/12/1932 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*, op. cit., p. 121.

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., 2004, p. 63.

miedo y la esperanza, la angustia y la confianza. Sin embargo, Heidegger parece dar una luz respecto a la oscuridad de nuestro estado de ánimo fundamental cuando escribe:

“A menudo y de una forma prolongada da la sensación de que el pensar, que se manifiesta en la modalidad de la representación razonante y del cálculo, estuviera plenamente libre de cualquier estado de ánimo. Pero también la frialdad del cálculo y la prosaica sobriedad de la planificación son signos característicos de una disposición anímica.”⁹¹

Es relevante este texto ya que dice algo del pensar que priva en nuestra época. La filosofía en tanto pensar se decide ahora como razón y cálculo y, por consiguiente, la lectura que se hace de lo que *es* es tal que organiza, controla y planifica eso mismo como si de un objeto a disposición se tratara. Y lo que es digno de ser leído en nuestra lectura epocal es precisamente que, en propiedad y en general, no sabemos leer lo se-lecto.

Leer pertenece al ámbito del lenguaje. Leemos lo se-lecto cuando correspondemos en nuestro oír y decir al hablar de la llamada del ser. Sin embargo, en nuestra época el lenguaje pasa por ser un mero instrumento de expresión. Y, en nuestro caso, se trata de utilizar el lenguaje para expresar el pensamiento. Empero, lo que Heidegger señala es lo contrario, a saber: “...el pensar, como co-rresponder, está al servicio del lenguaje.”⁹² Para ello Heidegger nos encomienda: “...debemos establecer un diálogo con la experiencia griega del lenguaje en tanto que *lógos*. ¿Por qué? Porque sin una reflexión adecuada sobre el lenguaje jamás sabremos lo que es la filosofía en el sentido del co-rresponder (...) jamás sabremos lo que es filosofía como modo privilegiado de decir.”⁹³

¿Qué es la filosofía? Nos ofrece una luz inicial para nuestra pregunta respecto a leer poesía:

⁹¹ Ibidem, p. 64.

⁹² Ibidem, p. 65.

⁹³ Idem.

“...ya que la poesía, si la comparamos con el pensar, está al servicio del lenguaje de una manera totalmente distinta y privilegiada, nuestro coloquio —que medita sobre la filosofía— se ve necesariamente obligado a examinar la relación entre el pensamiento y la poesía. Entre el pensamiento y la poesía reina un parentesco profundamente oculto, porque en su servicio al lenguaje ambos hacen uso del lenguaje y se prodigan en él. No obstante, entre el uno y el otro subsiste al mismo tiempo un abismo, pues «habitan sobre *montañas* muy separadas».”⁹⁴

El leer filosofía nos ha llevado necesariamente —desde Heidegger— a reflexionar o examinar la relación entre ésta y la poesía. ¿Por qué? Porque entre ellas existe una relación, un «parentesco profundamente oculto» que radica nada menos en que ambas prestan un servicio al lenguaje haciendo uso y prodigándose de y en él. Empero, tal relación, parentesco o vecindad no elimina la distancia abismática entre ambas.

En este sentido parece haber en Heidegger una preelección (disposición anticipada de lectura) que orienta lo legible tanto en la filosofía como en la poesía. Ambas han de ser leídas a la búsqueda de lo se-lecto en tanto que son modalidades del corresponder que traduce o lleva a lenguaje la llamada del ser del ente. Y en tal correspondencia presumiblemente radica su decir lo «Mismo» aunque de diversos modos.

Así que —siguiendo la interpelación de Heidegger—, no debemos perder de vista en nuestras lecturas lo que nos importa, rodea y encuentra. Debemos disponernos en un recogimiento meditativo (recogidos-colegidos como estamos por la posada preyacente que recoge y liga) en el que podamos oír decir lo que hemos nombrado de distintas maneras pero siempre ateniéndonos a lo «Mismo» en el *Leer*, en el *Logos*, en el *Fundamento*, en la *filosofía* y, ante todo, en el ser del ente ya que —como dice Aristóteles citado por nuestro filósofo—: “«El ser-que-está-siendo se manifiesta de múltiples maneras». *T. ἄν λεγεται pollaxῶν.*”⁹⁵

⁹⁴ Ibidem, p. 66.

⁹⁵ Ibidem, p. 67.

Nuestro itinerario lector nos ha llevado a un camino que partiendo de la generalidad del leer las dicciones del *leer* ha encontrado orientación en el *L,gow*, bases en el Fundamento, disposición apropiada y afectiva en el *p'yow* del *yaum'zein* y correspondencia en el *filein* de la filosofía.

Nuestra pregunta inicial, en este recorrido, era: ¿cómo leer filosofía —desde Heidegger—? Y podemos responder presumiblemente que leer filosofía *heideggerianamente* es leer de tal modo que el Ser sea dentro de lo legible y elegible lo selecto, es decir, aquello que preyaciendo como posada que recoge y liga (*L,gow*) —lee—, concede fundamento de legibilidad. A nosotros en tanto que co-sidos (siendo en correspondencia) y co-legidos corresponde re-correr la circularidad de su abrir-se-nos como *legenda*.

Muy probablemente nuestro lector que ha leído seguramente y a su vez a Heidegger pueda hacernos la crítica que ya Gadamer hacía a ciertos pupilos de Heidegger diciendo: “...no faltaban los alumnos e imitadores que se portaban como caricaturas del apasionado ímpetu del preguntar y pensar heideggeriano, formulando unas preguntas que se sobrepujaban pero que giraban en un punto muerto.”⁹⁶

Tal acusación en parte es legítima en la medida en que nos hemos visto sobrecogidos por estilo de la palabra de Heidegger. Pero si lo hemos y vamos a seguir haciendo no es mera imitación de la forma sino, ante todo, porque dispuestos en lo dispuesto por el pensador alemán no atinamos en nuestra lecto-escritura —por el momento— a dar otra forma a nuestra palabra. Empero, la acusación de Gadamer va, sobre todo, en el sentido de que el preguntar y, por su puesto, el responder giren en un «punto

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. (trad. Angela Ackermann Pilári). Herder, Barcelona, 2002, p. 68.

muerto». Y es esto lo que creemos y sostenemos no acontece aquí. No podemos decir que nuestra pregunta por el Leer, el Lógos, el Fundamento, la Filosofía y el Ser giren alrededor de un «punto muerto» ya que, en primer lugar, tales conceptos en nada son muertos por sí mismos; en segundo lugar, no hemos seguido *ad litteram* a Heidegger porque ¿si acaso alguien lo pudiera seguir de este modo —lo cual es más que discutible—, pronto se vería en la sorpresa de que él en tanto que autor (*auctor*) no tiene nada que expresar, comunicar o sugerir?; en tercer lugar, nuestra lectura de Heidegger además de arrancar de una intuición del leer que se remonta a antes que él y que pasa a través de él —y no digamos por nosotros— no permite que se le capte como un algo legible sin más, reproducible en cualquier momento y a nuestra disposición.

Así pues, no hay, en nuestro caso, un tal «punto muerto» ni por los conceptos elegidos, ni por nuestra lectura que —hay que decirlo— no es ni ortódica ni heteródica respecto a Heidegger sino que intenta —eso sí y quizá torpe e imitativamente— seguir los pasos en el camino del pensar lo se-lecto. Camino dispuesto por él en tanto que nos dejamos colegir en su interpelación pero, ante todo, camino dispuesto por el lenguaje mismo y de lo «Mismo» en tanto que nos dejamos colegir en su exhortación. De cualquier modo, la acusación sigue siendo justificada y ello en un sentido más supremo, a saber, en el sentido en que ya no sólo estamos sorprendidos por el Ser-leyente sin más, sino que tal sorpresa está mediada por la escritura heideggeriana. Empero —así doblemente sorprendidos y sólo así— es posible plantear esta supuesta Tesis o posición lectora. La pretensión de nuestra tesis en tanto posición lectora es prestar un modesto servicio a la escucha tanto de Martin Heidegger como también —y a su supuesto y colegido través en un momento posterior a esta tesis— de Ramón Martínez Ocaranza. Hemos dicho *supuesto* y *co-legido través*. «Supuesto» porque hemos sub-puesto la perspectiva heideggeriana como

orientación lectora y «co-legido» por la mediación tanto de él mismo como —también y sobre todo— del Ser en tanto Lenguaje (L_εgow). Se trata pues de una Tesis de mediación (través) lectora donde se da el leer en tanto desear mostrar el abrir-se-nos de «Lo Mismo» que el divino de Éfeso ha dicho, dice y sigue diciendo:

“o`k Pmo” □ll+ to” L_εgow □ko`santaw
 =mologe¶n sof_εn Pstin ‘En P’nta.”⁹⁷

Nosotros intentamos corresponder a la altura de nuestra *mediana* y *mediata* —quizá más mediana que mediata— escucha a aquél que según dicen que dice:

“¿Cuándo me escucharéis escuchar a Heráclito, a Hölderlin y a algunos otros? ¿Cuándo dejaréis de sacrificarme? ¿Cuándo escucharéis la voz de ese extraño amigo-enemigo que os habla en el corazón de una *Feindseligkeit*, de esa enemistad originaria que nos reúne para siempre para lo bueno y para lo malo?”⁹⁸

Nuestra correspondencia mediana y mediata, sin embargo, se precaverá, en la medida de lo posible, de interponerse positivamente entre Martin Heidegger y Ramón Martínez Ocaranza y el lector, recogiendo en silencio. Sabiendo, empero, que es inevitable en todo decir en tanto que lecto-escritura el poner en riesgo la legibilidad de los mismos. Por ello, trataremos de atenernos a lo que sus textos dicen, dejando que lo re-unido

⁹⁷ Heidegger traduce en tanto llevar a su lengua lo que Heráclito dice: “«Perteneciendo no a mí sino a la posada que recoge y liga: dejar-estar-extendido Lo Mismo: lo Bien Dispuesto (la posada que recoge y liga) esencia: Uno uniendo Todo».” 9. *Logos* (Heráclito, fragmento 50) en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 167.

⁹⁸ DERRIDA, Jacques. *Tautología, monología, otología* en *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, op. cit., p. 413.

en ellos esté junto extendido delante como algo que nos importa, rodea y encuentra ya que:

“Leer es (...) una manera silenciosa de dejarse decir nuevamente algo...”⁹⁹

Y, sin embargo, hemos de aclarar que:

“La palabra de los pensadores no tiene autoridad. La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevándolo a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más claridad promete.”¹⁰⁰

Recapitulación preambular

En el primer apartado del preámbulo (*præ-ambulo*) iniciamos nuestro caminar ante la pregunta: «¿Qué es leer en general?» Tal pregunta tiene el cometido de prepararnos para leer cómo lee Heidegger filosofía y, sobre todo, poesía. Así que, de inmediato e inadvertidamente, el «qué es leer» se transformó en «cómo leer». Pero, no sólo eso, sino que también descubrimos la pertinencia de la filosofía en la resolución a la pregunta por cómo leer poesía, es decir, el pensar en la legitimidad de la legibilidad de la poesía donde el porqué filosofante ha de acompañar al cómo poetizante. Una vez admitido esto, pasamos re-vista a algunas de las distintas y variadas dicciones del leer del diccionario en nuestra lengua atendiendo a su etimología (*ἔτιμω* verdadero; *λέγω* palabra) y pensando en ella. Lo que se nos reveló al leer-pensar en ellas puede decirse en seis ideas:

- 1) Leer es recorrer con la mirada.
- 2) Leer es correr de nuevo (recorrer) con sorpresa (mirada).

⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*. (trad. Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Paidós, Barcelona, 1998, p. 76.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos. IX. Logos (Heráclito, fragmento 50)*, *op. cit.*, p. 169.

- 3) Leer es la acción de correr de nuevo bajo la modalidad de la sorpresa en tanto que desea coger, hacer presa de algo (sin hacerlo *de facto*).
- 4) Leer es la acción de correr de nuevo bajo la modalidad de la sorpresa en tanto que desea poner delante el abrir(se-nos) de algo.
- 5) Leer es oír decir *leer*.
- 6) Leer es reunir.
- 7) Leer es correr de nuevo deseando mostrar el abrir-se-nos, en tanto que oír decir el leyendo, que lleva ya largo tiempo oscilando entre el recoger y el escoger como momentos hilativos de la unidad de la *legenda*.

Empero, además de lograr una definición general y aglutinante sobre el leer en general, lo más importante es que descubrimos una diferencia entre el leer y el *leer*. El primero es sólo un comportamiento sobre lo legible. El segundo también es un comportamiento sobre lo legible y, sin embargo, desde ahí se pregunta por el origen de la legibilidad. El primero es un leer sin más lo legible. El segundo es un leer que se pregunta qué sea él mismo. Y, presumiblemente, es este segundo el que de modo propio se pregunta en la asunción del leyendo que lleva en sí largo tiempo —quizá tan largo como larga ha sido la demora de preguntarse por sí mismo—.

Otro aspecto relevante es también una afirmación que nos salió al paso y que habrá que pensar con más seriedad a lo largo de esta tesis, a saber: sólo la Poesía admite un *leer leer*. Sin embargo, digamos que leer *leer* es un comportamiento que ya leyendo se pregunta por cómo leer; que *leer leer* es necesario suponerlo puesto que no existe un único modo de leer sino varios, pero el que haya varios modos de leer implica una mismidad de los mismos en el *leer*. Es decir, cualquier modo de leer es un modo de acaecer del *leer*. El *leer* no se agota en *un leer* y, sin embargo, el *leer* no puede, para nosotros, sino acaecer como leer. La poesía es la admisión de un *leer leer*.

En el segundo apartado «¿Qué es leer para Martin Heidegger?» Concentramos nuestra lectura en el *Prólogo* a sus *Conferencias y artículos* destacando unas aproximaciones a cuatro palabras: Lector, autor, camino y pensar:

- 1) Respecto al lector. Ser lector implica verse llevado a un camino.
- 2) Respecto al autor. Ser autor implica poner en marcha un hacer prosperar y crecer un camino.
- 3) Respecto a un camino. Un camino es la andadura de un autor como señal que señala a lo por pensar.
- 4) Respecto al pensar. Pensar es arriesgarse en el riesgo del andar por el camino de un autor cuyo camino es sólo señal para el lector.

Pero ¿Qué es leer para Martin Heidegger en este *Prólogo*? Leer es verse llevado a un camino lo cual implica no una pasividad sino una recepción y apertura activas. Esto es así porque el camino es sólo señal de lo por andar-pensar. Leer es recorrer la andadura del autor en tanto que señal que hace prosperar y crecer un camino (no al modo del alargamiento progresivo sino al modo del iniciar del mismo). La señal señala a lo no andado-pensado. Por ello, leer no es comprender lo que expresa, comunica o sugiere el autor sino, abandonando la seguridad de nuestro saber, arriesgarnos en la inseguridad del riesgo que supone ser-nos en una región cuyo «espacio de juego» señala los caminos de lo por andar-pensar y, esto último, es lo que entre lo legible y elegible reclama nuestro leer.

En el tercer apartado «L_ügow y leer» intentamos recorrer el camino del pensar de Heráclito en la lectura que hace Heidegger de una de sus sentencias. En esta conferencia el L_ügow es pensado como «la posada que recoge y liga» *Todo-Uno* (⁶En P_onta). Este L_ügow es, en este sentido, el que, antes que todo y siempre ya, «lleva-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante». Nosotros pertenecemos a esta posada, estamos recogidos, encaminados *en* y *por* ella. El L_ügow es, pues, el que ex-pone a la totalidad de lo ente en

unión —incluyéndonos por supuesto—. Una de nuestras definiciones decía: leer es reunir. El *L_εgow*, entonces, es el más originario leer reunidor (*Prima Coiuntio*): es el colegio del ser. De este modo nosotros no podemos leer cualquier legible sino en el albergue de lo que da que leer. Lo que nos da que leer nos lee de tal modo que no sólo somos unidos sino también aquellos que, a su vez y modo, pueden re-unir (*Secunda coiuntio*). Nuestro leer no puede leer al modo como el *L_εgow* lee. El *L_εgow* es lo ilegible leyente y silente que nos da algo distinto de sí a leer. Lo distinto a lo que da que leer nos da algo que leer. Este algo es lo ente-legible. Y, dentro de lo ente-legible, lo más familiarmente ente-legible para nosotros es un escrito (*Secunda coiuntio*). Un escrito es lo re-unido segundo (*secundus*) en tanto que lo que está puesto delante junto como conjunto diciente-legible. Leer un escrito es, entonces, una variante del dejar que lo re-unido esté junto extendido delante como hablar que, a partir de lo reunido, reúne a su vez (*Tertia coiuntio*). Escuchar leer es la concentración que se recoge para la interpelación y la exhortación (*Quarta coiuntio*). Atención me-dictante a su pertenecer al *L_εgow*. Sólo una observación *Prima, secunda, tertia, quarta* son acaeceres del despliegue de lo mismo, no son necesariamente sucesivos y por lo mismo no implican decadencia —aparecen así por razones meramente metodológicas—, lo que debemos, empero, privi-legiar, en esta lectura, es la *Prima coiuntio* como lo que, ante todo y siempre ya, da que leer: el Ser. Ahí radica la medida, el inevitable riesgo e im-portancia tanto de lo que escribimos como de lo que leemos. Escribir, leer y escuchar son modos de re-unir la unión preyacente. Se trata pues de lo más importante: leer-pesar la región del legibilidad (*Regio legibilitatis*) donde no podemos ser, sino en tanto que lectores-escritores-lectores, señales que in-dican lo se-lecto.

En el cuarto apartado: «*Leer, Ser y Fundamento*». A la luz de la lectura de Leibniz y Goethe que hace Heidegger en sus *Lecciones* (sobre todo la *sexta*) y en la *Conferencia* homónima *La proposición del fundamento* tratamos de buscar un fundamento para nuestro modo de leer. Primero, la *Regio legibilitatis* es pensada ahora como «lo que nos rodea, importa y encuentra»: el Ser. Segundo, el leer que a esta región corresponde es: «mirar a la búsqueda de fundamento». Tercero, este leer-mirar-buscar fundamento puede acontecer de dos modos: como comportamiento-atingencia que se interroga el «porqué» o como comportamiento-atingencia que se admira ante el «porque». Cuarto, el primer modo de leer-mirar-buscar fundamento acentúa la inter-pelación; el segundo modo de leer-mirar-buscar fundamento acentúa la ex-hortación. Al acentuar la inter-pelación el preguntar espera una res-puesta. Al acentuar la ex-hortación el admirar se abandona a lo infundamentable. Y, ahí, tiene lugar nuestra pregunta: ¿Cuál es el fundamento del leer si leer es mirando a la búsqueda de fundamento? No debemos dejar de interrogarnos por el «porqué», empero, hemos de plegar nuestra inter-pelación a la ex-hortación del «porque». Porque leer es una “cosa” que está al mismo tiempo «provista y desprovista de fundamento», porque nuestro leer re-posa en la abs-tinencia ilegible del leyendo que lleva ya largo tiempo, que preyace y que so-porta, que coyunta y dispone y guarda silencio ante nuestros «porqués». ¿Por qué leemos? Respuesta: Porque leemos. Al leer se da el *leer* y el *leer* se da como leer. *Leer leer* es el acae-cimiento de nosotros como a la vez in-terpelados a leer *por* el *leer* y como ex-hortados a *leer en* el leer. Por ello, hemos de admitir que leer es recorrer inicialmente la circularidad del *leer leer*.

En el quinto apartado «*Leer y filosofía*» intentamos corresponder a la inter-pelación y ex-horto, a nuestro modo y posibilidad, del «lejano mandato» que supone leer *filosofía*. Pues leerla se nos reveló necesaria dada su determinación histórica,

inevitable por su estar presente en todo preguntar sobre cualquier asunto y obligada dada la problematicidad (oscuridad y enturbiamiento) en que se encuentra. De ahí que nuestro leer tenga que volver la mirada necesaria, inevitable y obligatoriamente a lo que nos rodea, importa y encuentra: *Todo-Uno* (⁶En P¹nta). Este volver de nuestra mirada no sólo vuelve «a nuestras espaldas» (a la palabra griega *filosofía*) sino que también ha de volver «delante». Volver «a nuestras espaldas» es leer *filosofía* como presumiblemente lo hace un (hombre filósofo) *φιλοσοφῶν*, amando lo (sabio) *σοφόν*, (lo mismo diciendo) *μολογῶν*, hablando-correspondiendo en (armonía) *ἁρμονία* a-y como habla el *Λόγος*, donde el (asombro) *θαυμάζειν* es el (afecto correspondiente) *πῶς* al (*Todo-Uno*) ⁶En P¹nta, donde el Ser *es-reúne* la totalidad de lo ente. Sin embargo, la relación con lo (sabio) *σοφόν* se transformó pronto, para su salvaguarda y protección, en un anhelo y la *ἁρμονία* se convirtió en («*búsqueda de*» y «*aspiración a*») *ἄρεσις*. De este modo, el (amor a lo sabio) *φιλοσοφία* se convierte en *filosofía* y el pensamiento en «*filosofía*». Empero volver la mirada también es volverla «delante» como un buscar, poner y mantener lo que nos rodea, importa y encuentra (el Ser), a saber, como *εὐρεῖν*. De ahí que leer *filosofía* sea, a la vez y correlativamente a estos dos modos de volver la mirada, leerla como (origen y principio del ser) *ἄρχη καὶ πρῶτον εἶναι*. De este modo leer *filosofía* implica corresponder a según hable la llamada del ser, según sea oída o desoída y según sea dicho o silenciado lo oído. Sin embargo, no sólo la *filosofía* corresponde al modo como hable el ex-horto del ser al oír y decir de él —pues «El ser-que-está-siendo se manifiesta de múltiples maneras». *Τὸ ἄνθρωπον πολλὰ*— sino también la *poesía*. *Filosofía* y *poesía* guardan, en

este sentido, un parentesco profundamente oculto en la escucha del modo como habla el ser. Empero, entre el uso y prodigación del lenguaje en que manifiestan y se manifiesta (el Ser) cada cual, media un abismo. Pero, hoy la razón y el cálculo son la mirada privilegiada que organiza, controla y planifica la totalidad de lo ente. Tal es el panorama (p-n-rav: todo mirar) que olvida la pregunta y la admiración por el «lejano mandato».

II. Teoría sobre leer y poesía

En lo sucesivo intentaremos mostrar los dos primeros de los tres tipos de escritos (de teoría, comentario y alegóricos) sobre la lectura de poesía a partir de Heidegger.¹⁰¹ Así pues nuestra lectura ahora debe tomar como hilo conductor la pregunta: ¿cómo leer poesía? Y como señala Gadamer en su texto “*Sobre la lectura de edificios y cuadros*”: “Partiendo de la simple y trivial constatación de que cualquier frase, cualquier manifestación, sólo llega, en el fondo, a ser comprendida cuando se la puede comprender como respuesta a una posible pregunta...”¹⁰² Ciertamente Gadamer se refiere aquí a una posible pregunta cuya respuesta es el texto en tanto legible. Eso significa que la pregunta no es sobrepuesta al texto por parte del lector sino que, si se nos permite la expresión, emerge indirecta o virtual pero correlativamente en lo legible. En el texto concurren pregunta y respuesta en una

¹⁰¹ Hemos tomado en consideración la tipología realizada —ampliándola y pormenorizándola cronológicamente—, en la nota al pie (5) de página, por BUCHER, Jean. *La experiencia de la palabra en Heidegger*. (trad. Cecilia Balcázar de Bucher y Carlos Restrepo Acuña). Ediciones Pen Club de Colombia, Colombia, 1993, p. 114.

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*. (trad. Antonio Gómez Ramos). Tecnos, Madrid, 1996, p. 255.

suerte de «autorreferencialidad».¹⁰³ Es lo que nosotros experimentábamos *ut supra* cuando escribimos que leer, en consonancia con Heidegger, es «verse llevado a un camino».

Sin embargo, una lectura siempre se da desde una peculiar disposición. Leer no es, sin más, una operación mecánica de decodificación que se realiza sobre una obra legible; más bien leer es el modo de disponernos para hacer crecer y prosperar el camino de lo legible. Se trata de leer y no meramente de reproducir lo ya dicho. Se trata de leer para escribir algo legible y, así, sea algo susceptible de leer a su vez. Por ello no podemos contentarnos con hacer una mera copia o resumen de lo leído.

2.1. Leer poesía en *El origen de la obra de arte*

Comencemos pues con el primer «hito» en el camino del pensar en vecindad con el poetizar. Se trata de la primera conferencia (1935) donde la pregunta por el Ser se plantea *a partir de* la obra de arte (de esencia poética)¹⁰⁴:

“*Pensar y poetizar, poetizar y pensar*, giros que aparecen en los escritos de Heidegger desde mediados de los años treinta, no quieren decir que el pensar, tanto tiempo replegado en sí mismo a la búsqueda del fundamento explicativo absoluto en su interioridad, se vuelque ahora hacia la poesía y se aventure a la interpretación filosófica de poemas; y menos aún sugieren ellos que el pensar se vuelva poesía o que asuma siquiera rasgos poéticos o medio poéticos. *Pensar y poetizar, poetizar y pensar*, son más bien indicación formal de un cambio fundamental en la determinación de qué sea filosofía.”¹⁰⁵

¹⁰³ GADAMER, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁴ “...ni la metafísica, ni el arte, ni la técnica, ni el humanismo, ni la poesía, ni los griegos, ni el lenguaje, son temas de la filosofía de Heidegger, justificables en su conjunto como superación y huida de la preocupación ontológica inicial.” “...la cuestión del origen del arte no se puede interpretar como la incursión de la filosofía en un nuevo tema, sino como intento que al reiterar la diferencia metafísica fuera de su determinación ontológica o antropológica deja entender que la filosofía surge de la misma delimitación que acota el origen de la obra de arte: la verdad o el sentido mismo, o la finitud.” LEYTE, Arturo. *Heidegger, op. cit.*, pp. 16; 17-18.

¹⁰⁵ GUTIÉRREZ, Carlos. *Temas de filosofía hermenéutica*. Uniandes, Colombia, 2002, p. 161.

Así pues nuestra segunda pregunta: ¿Cómo leer poesía? estará en estrecha relación con la pregunta primera: ¿Cómo leer filosofía? a tal punto que esta última se verá afectada en lo sucesivo por la primera en la filosofía heideggeriana.

¿Cómo leer poesía en y a partir de *El origen de la obra de arte*? Para responder a esta pregunta caminaremos ordenadamente y destacaremos las posibles respuestas en las partes que constituyen tal conferencia. Así pues tenemos una breve introducción, tres apartados (1. *La cosa y la obra*; *La obra y la verdad* y; *La verdad y el arte*), un *Epílogo* y un *Apéndice*. Hay en total seis momentos.

Comencemos con la breve introducción o preámbulo. ¿Cómo leer poesía? No hay una respuesta inmediata a ello. Sin embargo, hemos de decir que presumiblemente la poesía es una obra de arte y el poeta es su artista. En este sentido: “El artista y la obra *son* en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte.”¹⁰⁶ Esto significa que la poesía es gracias al poeta y que el poeta es gracias a la poesía y, ambos, de un modo diferente gracias al arte. Pero ¿qué es el arte? Para responder a ello Heidegger reconoce tres vías: una que derivará la esencia del arte a partir de rasgos tomados de obras de arte existentes; otra que la derivará de conceptos más elevados y; por último, dada la insuficiencia de las anteriores —puesto que ambas presuponen ciertas determinaciones y de ahí deducen de antemano lo que sea el arte y consecuentemente la obra— no queda más que reconocer que lo que sea el arte lo dice la obra y viceversa:

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2000^{1reim}, p. 11.

“...no queda más remedio que recorrer todo el círculo, pero esto no es ni nuestro último recurso ni una deficiencia. Adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar, siempre que se dé por supuesto que el pensar es un trabajo de artesano.”¹⁰⁷

En esto último encontramos una vinculación del poeta en tanto que artista con el pensador en tanto que artesano. Ambos guardan una relación con el arte y en esa medida moran en vecindad.

Leer poesía haciendo una especie de apilamiento de rasgos comunes o leer poesía desde conceptos más elevados es inadmisibile. Lo primero porque en primer lugar habría que leer toda la poesía existente, lo cual es evidentemente imposible. En segundo lugar, y dado lo anterior —en el caso que fuese posible— tendríamos que hacer una selección de entre todo lo poetizado. Pero también esto es imposible dado que supondría una selección en el sentido de que una vez leído todo —insistimos que es imposible— tendríamos que escoger algo y esto escogido sería presumiblemente lo selecto. Pero, —suponiendo que fuera posible hacer tal cosa con la gracia de no se qué ser omnipotente—, ¿qué obtendríamos? Obtendríamos seguramente lo selecto dentro de lo poetizado pero, y he aquí el mayor obstáculo de tal proceder, la poesía no es algo que se haya dado de una vez por todas, como una cosa u objeto terminado y como tal a disposición o a la mano. La poesía se sigue escribiendo, se sigue leyendo, se sigue dando y tal es su darse que siempre da y no para. Y aún en el remoto caso de que no se escribiera ya más poesía lo poetizado es dado de tal modo que nunca se agota en lo dicho (poetizado).

Pero no nos desviemos del camino. La poesía es gracias al poeta y éste gracias a aquella. Ambos gracias al arte. Pero tampoco leer poesía es posible partiendo de conceptos más elevados. Elevados porque supondría una mirada de sobrevuelo. ¿Sobrevolar lo

¹⁰⁷ Ibidem, p. 12.

poetizado? Perdón, pero ¿desde dónde se habría de sobrevolar, para desde ahí, desde ese empíreo cielo conceptual aterrizar una definición de lo que sea el artista-poeta y la obra de arte-poesía? ¿Quién osaría ponerse por encima de lo poetizado? ¿Acaso se puede? Se trata pues de un camino imposible. No existe porque no puede existir ni un tal lugar, ni un tal osado. Lo único que nos queda es soportar nuestra condición de mortales y atenernos a la circularidad y autorreferencialidad donde la poesía depende del poeta y éste de aquella y ambos del arte. Y dado que presumiblemente éste es en esencia no algo dado, sino “algo” que siempre da. Y da de tal modo que al darse se sustrae. El arte da a luz poesía. El arte aparece gracias a la poesía. Pero es más que poesía porque la poesía sólo sería uno de sus modos de darse y no el único.¹⁰⁸ Empero leer poesía sigue siendo el leer lo selecto. Lo selecto es selecto no por selección apiladora, ni por deducción elevada sino por la fiesta de lo extraordinario. Extraordinario porque aun cuando sea círculo no es vicioso en la medida en que no se anda-repite de manera idéntica. Sino que al andar en tanto volver-se, al andarse de nuevo, se anda en lo mismo pero inevitablemente de manera diferente. Es fiesta para el pensamiento porque lo selecto vuelve en su volverse, porque lo selecto muestra en su sustraerse. Dándonos la espalda nos da la cara.

Ahora continuemos nuestra búsqueda en *La cosa y la obra* que es propiamente la primera parte, después del preámbulo. Se trata de *La cosa y la obra* donde Heidegger señala que todas las obras poseen carácter de cosa.¹⁰⁹ Y sin embargo, no son meras cosas, lo cual es tan evidente como que son cosas. Esto significa que la obra de arte siendo cosa no es mera cosa. Hay algo más y en este algo más residiría su carácter tanto de arte como de cosa: “La alegoría y el símbolo nos proporcionan el marco dentro del que se mueve

¹⁰⁸ Poesía aquí lo entendemos en sentido restringido como poema, es decir, como obra de palabra. Otra cosa será cuando, más abajo, Poesía sea no algo que entre otras cosas se da sino lo que da por antonomasia.

¹⁰⁹ Cf. Idem.

desde hace tiempo la caracterización de la obra de arte. Pero ese algo de la obra que nos revela otro asunto, ese algo añadido, es el carácter de cosa de la obra de arte.”¹¹⁰

Heidegger pensando en el carácter de cosa de la obra de arte pasa revista y resume en tres las interpretaciones de la coseidad de la cosa a lo largo de todo el pensamiento occidental:

Primera, en la que parece que los griegos destacaban dos elementos, a saber: τὸ ποικίμενον como el núcleo que en el fondo siempre subyace y; τὰ συμβεβηκτα como características que siempre y en cada caso van ligadas y aparecen con y en lo que subyace.¹¹¹

Segunda, la cosa como el ἀσύνθετον, es decir, como la unidad de una multiplicidad de lo que se da en los sentidos.¹¹²

Tercera, la cosa como ἡλθ (materia)–μορφή (forma). Es decir como materia conformada.¹¹³

Respecto a la primera determinación de la cosa Heidegger nos ofrece tres críticas: primero, que se trata de una traducción de las palabras del pensar griego a las palabras del latino —dado que τὸ ποικίμενον es *substantia* (sustancia) y τὰ συμβεβηκτα es *accidens* (accidente)— que olvidan lo originario de lo que propiamente dicen, a saber, la experiencia fundamental griega del ser de la cosa en el sentido de presencia.¹¹⁴ Segundo, que la tal determinación de la cosa como sustancia con sus accidentes se ha convertido en la manera natural de leer las cosas a tal punto que nuestro comportamiento adecuado a ello se

¹¹⁰ Ibidem, p. 13.

¹¹¹ Cf. Ibidem, p. 15.

¹¹² Cf. Ibidem, p. 17.

¹¹³ Cf. Ibidem, p. 18.

¹¹⁴ Cf. Ibidem, p. 15.

ha vuelto habitual y corriente olvidando de donde surgió.¹¹⁵ Tercero, que a partir de lo anterior tal determinación de la cosa da la medida para la expresión de la misma en la oración enunciativa como cópula de sujeto y predicado correspondiéndose con la cosa como reunión de la sustancia con sus accidentes.¹¹⁶

En resumen, según Heidegger:

“Lo que nos parece natural es sólo, presumiblemente, lo habitual de una larga costumbre que se ha olvidado de lo inhabitual de donde surgió. Sin embargo, eso inhabitual causó en otros tiempos la sorpresa de los hombres y condujo el pensar al asombro.”¹¹⁷

De este modo, a partir del proceder heideggeriano, tenemos que leer poesía en tanto que obra de arte nos ha llevado a una lectura de ella en tanto que cosa. Cosa que, sin embargo, no puede ser leída en tanto sustancia con accidentes dadas las críticas anteriores.

Ahora, con respecto a la segunda determinación de la cosa, a saber, como la unidad de una multiplicidad dada en los sentidos Heidegger señala que, mientras que la anterior determinación nos alejaba de la cosa, ésta nos la aproxima demasiado. Tal aproximación sucede porque, supuestamente, la cosa sería primeramente perceptible como una suma, totalidad, forma o apilo de sensaciones. Sin embargo, nunca oímos, vemos o sentimos meros sonidos, colores o sensaciones abstractas para después a partir de ello asignarles una unidad de ser concreta.¹¹⁸ De este modo tenemos que para leer poesía como una cosa entendida como unidad de una multiplicidad en los sentidos bastaría algo así como ver manchitas negras sobre hojas encuadernadas a las cuales se les asignaría una unidad de

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 16.

¹¹⁶ Cf. *Idem*.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 17-18.

significado u oír una serie de fonemas en un auditorio para dotarles posteriormente un sentido.

Por último, tenemos la tercera determinación de la cosa, a saber, como materia conformada. Ésta, más aún que las anteriores —según Heidegger— presenta un peligro mayor dado que se trata del esquema conceptual privilegiado para toda estética y teoría del arte.¹¹⁹ Sin embargo, el mayor problema radica en que esta consideración dispone a las cosas —incluyendo por supuesto a la obra de arte y evidentemente a la poesía— desde el uso o la utilidad como productos de una elaboración, es decir, utensilios. Ciertamente la poesía como cualquier obra de arte es creada por un hombre. Y, sin embargo, “...debido a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se parece más bien a la cosa generada espontáneamente y no forzada a nada.”¹²⁰ Leer poesía, entonces, tampoco ha de ser la lectura de ella como una cosa en tanto mero producto elaborado (por un hombre) y dispuesto a la utilidad sino que, como sostiene además Gadamer:

“En oposición al habitual punto de partida en el carácter de cosa y objeto de la obra de arte, ésta se caracteriza precisamente por el hecho de que no es objeto, sino que se sostiene en sí misma. Debido a su sustentarse-en-sí-misma no sólo pertenece a su mundo, sino que en ella el mundo está ahí. La obra de arte abre su propio mundo.”¹²¹

En síntesis, leer poesía en tanto obra de arte no es leerla en tanto que una cosa ya como portadora de características, ya como unidad de una multiplicidad de sensaciones o, finalmente, como materia conformada. Pero el problema fundamental de estos modos de leer va más allá de la lectura de la obra de arte y, por supuesto, de la poesía. Se trata de la lectura que se hace de lo que *es* en general. Más aún cuando tales comportamientos lectores

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 18.

¹²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 20.

¹²¹ GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, *op. cit.*, p. 102.

además de ser presumiblemente omniabarcantes son además omnivalederos. Su omniabarcancia y omnivalía se vuelven sumamente preocupantes dado que al ser habituales devienen la natural disposición que desde hace mucho tiempo anticipa y prefigura toda lectura de las cosas impidiendo la meditación atenta a y desde las mismas.

Sin embargo, Heidegger no abandona sin más tales interpretaciones de la cosa. Como siempre utiliza su mirada «de-estructiva», es decir, desmonta lo que de habitual y anquilosado tiene la tradición y la historia de estas determinaciones de la cosa y escribe:

“En esta historia vemos también una señal. ¿O es producto del azar el que de todas estas interpretaciones de la cosa sea justamente la que se ha guiado según la materia y la forma la que ha alcanzado un predominio más destacado? Esta determinación de la cosa tiene su origen en una interpretación del ser-utensilio del utensilio.”¹²²

Leer poesía es leer esta señal evitando el atropello de los habituales modos de leer las cosas. Para ello es preciso, según Heidegger, describir simplemente un utensilio prescindiendo de cualquier teoría filosófica.¹²³ Prescindiendo de ella sobre todo porque anticipándose como disposición omniabarcante y omnivaledera no deja que las cosas reposen en su esencia. Se elige un utensilio dado que, siendo a nosotros la interpretación de la cosa como materia conformada la más próxima, se revela pertinente la elección de un útil. Es aquí donde Heidegger recurre a una obra de arte para que le diga qué es un útil. De este modo asume dos problemas en uno. Es decir, por un lado atiende a una cosa que siendo útil se muestra más próximo para entender la prevalencia de la interpretación de la cosa como materia conformada y, a la vez, al elegir a una obra de arte para que le diga esto también aborda de una vez la especificidad de ésta.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, op. cit., p. 22.

¹²³ Cf. Idem.

Así pues y en resumen Heidegger en una disposición atenta a una pintura de Van Gogh se deja hablar y descubre que un utensilio pertenece a la «tierra» y se refugia en un mundo». ¹²⁴ «Tierra» y «mundo» representan una de las aportaciones más decisivas de Heidegger para el asunto del arte y por supuesto para la poesía. ¹²⁵

Heidegger descubre en la «fiabilidad» el ser útil del utensilio. Empero, esta cuestión no nos compete de manera directa por el momento. Lo que sí debemos conservar es que este descubrimiento se logra gracias a la obra de arte. En la obra de arte —señala Heidegger— se produce un abrirse de la cosa que permite atisbar lo que y cómo es. Tal apertura se da gracias a un ponerse en obra de la verdad (ἄλγηια en tanto desocultamiento y que fuera llamado así por los griegos). ¹²⁶ He aquí que encontramos la primera determinación esencial del arte, a saber, el ponerse en obra de la verdad de la cosa.

De este modo tenemos que nuestro leer entendido *ut supra* como correr de nuevo deseando mostrar el abrir-se-nos de algo por fin halla resonancia en el pensar de Heidegger. En efecto, y como además sostiene Gadamer: “...lo que así emerge «le dice algo a uno», como solemos decir, y el interpelado está como en un diálogo con lo que ahí emerge. Tanto para el ver como para el oír o el leer, es cierto que uno se demora en la obra de arte.” ¹²⁷ Así pues, leer poesía nos ha llevado a hacer la lectura del arte y éste se nos ha mostrado como el ponerse en obra de la verdad, como eclosión o emergencia de la cosa, como el acontecimiento del desocultamiento o ἄλγηια.

Pero para ello Heidegger nos recomienda un tipo peculiar de disposición lectora, un leer que abra los ojos para acoger la apertura de lo que es (legible). Y siendo entre lo

¹²⁴ Cf. Ibidem, p. 24.

¹²⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, op. cit., pp. 98 y ss.

¹²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, op. cit., p. 25.

¹²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 295.

legible y elegible el ser lo selecto recomienda con encomio su lectura. Sólo desde esa lectura de lo se-lecto en tanto que emergencia, eclosión o abrir-se-nos podremos aproximarnos al carácter de obra de la obra, al carácter de utensilio del útil y el carácter de cosa de la cosa.¹²⁸ Heidegger termina con una frase sintética e iluminadora respecto al siguiente apartado de su conferencia: “El arte es ese ponerse a la obra de la verdad. ¿Qué será la verdad misma, para que a veces acontezca como arte? ¿Qué es ese ponerse a la obra?”¹²⁹

Ahora pasemos pues al tercer momento de su conferencia titulado *La obra y la verdad*. En este apartado Heidegger insiste en el carácter de «autosubsistencia» de la obra de arte (del «gran arte») y por ser así se pregunta por la posibilidad de acceso a ella en tanto que autosubsistente. Por este carácter de la obra de arte niega que sea posible un acercamiento desde el artista —en nuestro caso desde el poeta— ya que éste queda reducido a «algo indiferente» o a un «simple puente» respecto al emerger, eclosionar o abrir-se-nos de la obra de arte.¹³⁰

La tal autosubsistencia se vuelve más difícil de leer dado que el «mundo» o «espacio esencial» de la obra de arte se ha desplazado o derrumbado. Sin embargo, a pesar de ello, a pesar de su haber ya sido —señala Heidegger— nos siguen haciendo frente en el ámbito de la conservación y tradición. Pero aún este hacemos frente desde ahí sólo es posible gracias a su anterior modo de autosubsistencia. Empero, el único ámbito propio de la obra es el que se abre gracias a ella misma, a saber, *ἄσιν* para los griegos y «tierra» para nosotros.¹³¹

¹²⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque, op. cit.*, p. 27.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹³⁰ Cf. *Idem*, p. 28.

¹³¹ Cf. *Ibidem*, p. 30.

Este concepto de $f\tilde{siw}$ en tanto que «tierra», es decir, como el lugar que da acogida a todo lo que surge como «mundo» dice lo «mismo» que el concepto de $L\grave{g}ow$. Dado que presumiblemente la «tierra» abre y da cobijo a un «mundo» y el $L\grave{g}ow$ en tanto que posada que recoge y liga lo vuelve legible. Y he aquí que encontramos una indicación pertinente para lo que sea leer poesía: “Desde el momento en que la obra de la palabra se introduce (...) cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla que decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo (*vid.* Heráclito, frag. 53).”¹³² Leer poesía en tanto obra de arte que pone en operación la verdad es leer la introducción de las palabras esenciales que deciden la legibilidad (el cómo) y legitimidad (el qué) de las cosas de un «mundo».

Leer poesía es leer palabras esenciales pero no del modo en que se olvide su materialidad fónica o gráfica a favor de su forma significante —como generalmente sostiene la interpretación habitual del lenguaje que considera a las palabras como unidad de materia y forma— sino que: “...desde el momento en que [la obra de arte —en nuestro caso específicamente la poesía—] levanta un mundo (...) no permite que desaparezca el material, sino que por el contrario hace que destaque en lo abierto del mundo de la obra: (...) la palabra [se pone] a decir.”¹³³ Y más abajo añade nuestro pensador: “Todo empieza a destacar desde el momento en que la obra se refugia (...) en el poder nominal de la palabra.”¹³⁴

Sólo de este modo, en este «uso» poético de la palabra que corresponde a su «poder nominal», es decir, a su ser dicente —no desgastándola como mero vehículo

¹³² *Ibidem*, p. 31.

¹³³ *Ibidem*, p. 33. Lo escrito entre corchetes es mío y está puesto para hacer más legible el texto sin violentar el sentido de la fuente citada.

¹³⁴ *Idem*.

comunicativo— la palabra gana su autosubsistencia. En este uso se la deja ser como lo que es y el que realiza este uso corresponsable es el poeta.

Ordenemos estos avances y sinteticemos: la obra de arte como poner en obra la verdad tiene dos rasgos en unidad de tensión: el primero es el «levantamiento de un mundo». El segundo es un «traer aquí la tierra». Gadamer en este respecto escribe: “Tierra es un concepto contrario a mundo en cuanto caracteriza, en contraste con el abrirse, el albergar-dentro-de-sí y el encerrar. Ambas características están claramente presentes en la obra de arte, el abrirse lo mismo que el cerrarse.”¹³⁵ De este modo en la obra de arte se pone en obra la verdad como $\epsilon\lambda\ \acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\alpha$, es decir, como un acontecer en tensión permanente entre la apertura de un «mundo» y el cerrarse de la «tierra».

En este tercer momento de *El origen de la obra de arte*, a saber, *La obra y la verdad* al intentar saber cómo leer poesía hemos hecho el recorrido planteado por Heidegger que va desde la cosa, pasando por la obra para llegar a la verdad. Pero ¿qué tiene que ver «tierra» y «mundo» con la verdad en su acepción habitual? Heidegger escribe:

“Verdad significa hoy y desde hace tiempo la concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la frase que conforma y enuncia el conocimiento puedan adecuarse a la cosa, para que la propia cosa pueda llegar a ser la que fije previamente el enunciado, dicha cosa debe mostrarse como tal. ¿Y cómo se puede mostrar sino es emergiendo ella misma de su ocultamiento, si no es situándose en lo no oculto?”¹³⁶

Así pues nuestra lectura habitual de verdad entendida como *adecuatio* descansa o está inmersa en lo abierto como sólo una de las posibilidades. De este modo esta verdad no es la originaria.

¹³⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 103.

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, op. cit., p. 37.

La verdad originaria, según Heidegger, no es un presuponer por parte nuestra el desocultamiento del ser, no es obra de un sujeto u hombre alguno. Es el ser mismo el que nos instala en una esencia que siempre permanece inmersa en el seno del desocultamiento y desde ahí, desde ese pertenecer, expuestos por la «tierra», cobijados en el «mundo» y coligados por el *Logos* es que podemos ser lo que somos y leer. Así pues nuestro ser se encuentra ya en ese espacio abierto por la obra de arte como lo que pone en obra la verdad en su tensión permanente: “En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos.”¹³⁷

El «claro del ser» es el que permite que estemos *dentro* en tanto que albergados por la «tierra» y *fuera* en tanto que expuestos en el «mundo». Empero, el «claro del ser» es en sí mismo y a la vez doble encubrimiento: negación y disimulación.¹³⁸ En primer lugar, el claro se *niega* en su ser de tal modo que a lo más que podemos llegar es a decir-leer simplemente que es. Esta negación no es mero límite de nuestro conocer-leer sino el inicio del claro de lo descubierto o de la legibilidad. En segundo lugar, el claro se *disimula* en su ser. Esto significa que el claro en su espacio abierto desoculta o vuelve legibles los entes de tal modo que al legibilizarlos vuelve ilegible lo que en sí es. La posibilidad, pues, de leer-conocer algo descansa en un doble encubrimiento del claro. Como lectura del ser que no admite sino que se le lea como lo que es y sólo así y como lectura del ente que al volverse legible sólo lo logra gracias a que en él se lee algo distinto de lo que es. En síntesis, el ser se niega y disimula en sí mismo y a la vez.

¹³⁷ Ibidem, p. 38.

¹³⁸ Idem.

Pero ¿cómo podemos demostrar ésto? Vamos a ponerlo en estos términos que aunque no son en estricto rigor los de Heidegger si nos dicen lo mismo y a la vez se presentan como más convenientes a nuestra pregunta por lo que sea leer. Si lo legible fuese ya lo selecto no podría darse el caso de nos equivocáramos en la elección que hacemos en todo acto de lectura. Es gracias a que lo selecto permanece en una abstinencia ilegible que nosotros nos podemos equivocar en la elección de la lección. Y no a la inversa, es decir, no es que en primer lugar establezcamos lo selecto para después de ahí derivar el ámbito de legibilidad donde pueda darse una lectura que coincida o no con lo selecto y así se den las medidas de lo elegible dentro de lo legible.

Empero, el problema es mayor cuando incluso no sabemos si lo selecto se niega o disimula en lo legible. Nunca tenemos la certeza de que nuestra desorientación, nuestro estar perdidos o equivocados en todo leer corresponda a la negación o bien al disimulo de lo selecto. Heidegger no habla de lo legible habla del ente y sin embargo decimos lo mismo con él: “Lo seguro en el fondo no es seguro, sino algo completamente in-seguro. La esencia de la verdad, esto es, la esencia del desocultamiento está completamente dominada por una abstención.”¹³⁹ Y más abajo añade con cursivas: “*A la esencia de la verdad en tanto esencia del desocultamiento le pertenece necesariamente esta abstención según el modo de un doble encubrimiento. La verdad es en su esencia no-verdad.*”¹⁴⁰

De este modo y para lo que nos ocupa tenemos que —parafraseando a Heidegger— lo se-lecto sería en su esencia lo no-se-lecto. Pero para que no sea una mera paráfrasis expliquémonos así: Lo se-lecto (el ser) en tanto se niega en su abstinencia ilegible posibilita el origen permanente del ámbito de legibilidad (claro del ser). Lo se-lecto (el ser) en tanto

¹³⁹ Ibidem, p. 39.

¹⁴⁰ Idem.

se disimula le da al ámbito de legibilidad (claro del ser) el incesante rigor de la equivocación o lo que es lo mismo la posibilidad siempre vigente de confundir lo elegible con lo se-lecto. De este modo lo se-lecto —para nosotros— tanto como la verdad —para Heidegger— son en su esencia lo no-selecto y la no-verdad.

Esto nos lleva inevitablemente a la posibilidad de leer —a sabiendas que lo se-lecto se abstiene— en tanto e-lección (es decir, decisión-e-lección que dentro de lo optable-legible se somete, lo sepa o no, al rigor de la equivocación). Así pues nuestro leer en tanto e-legir no estará nunca seguro de acertar con lo se-lecto. Y sin embargo, no podríamos leer nada si lo se-lecto al abstenerse no nos diera muestras o señales de sí en cada e-lección realizada por nosotros. Así pues nuestro leer y e-legir “...se funda sobre un elemento no dominado, oculto, desorientador, pues de lo contrario no sería nunca tal decisión.”¹⁴¹

Pero ¿dónde quedó la «tierra», el «mundo», la obra de arte y la poesía? Nada menos que en lo que acabamos de escribir en la medida en que la «tierra» se yergue a través del «mundo» y este se funda en aquella. Y de ambos tenemos noticia gracias a que la verdad acontece como tensión permanente entre el claro y el doble encubrimiento en la obra de arte y en nuestro caso en la poesía.

Pasemos ahora al cuarto momento de *El origen de la obra de arte*, a saber, *La verdad y el arte*. En este apartado se pueden destacar tres puntos importantes para nuestra pregunta por cómo leer poesía. En primer lugar trataremos del aspecto de ser creada de la obra, en segundo lugar del cuidado de la misma y, por último, en tercer lugar —y he aquí lo más decisivo para nuestro asunto— el arte como poesía.

Comencemos con lo primero, a saber, el carácter de la obra en tanto creada por un artista. Heidegger en este caso, de nuevo, se remite al lenguaje de los griegos y escribe:

¹⁴¹ Ibidem, pp. 39-40.

“La palabra τεχνη nombra más bien un modo de saber. Saber significa haber visto, en el sentido más amplio de ver, que quiere decir captar lo presente como tal. Según el pensamiento griego, la esencia del saber reside en la εἰσαγωγή, es decir, en el descubrimiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente.”¹⁴²

Cuando Heidegger escribe τεχνη está pensando en ésta como una manera de producir o traer delante algo ente *fuera* del ocultamiento y *dentro* de lo desocultado. Lo cual no es nunca la mera actividad de un hacer. Existen dos modos en este producir o traer delante en relación a lo producido o traído delante: obras por parte del artista y utensilios por parte del artesano.¹⁴³ Es importante destacar esto porque *ut supra* habíamos escrito que el pensar es un trabajo artesanal según Heidegger. En este caso, el pensar para este pensador, tiene el estatuto de una artesanía en el sentido en que presta un servicio o utilidad a algo. Sin embargo, la utilidad de un pensar de este tipo ha de radicar, como en la esencia de cualquier útil, en su fiabilidad.

Es momento de pensar un poco en lo que había quedado relegado al punto de una afirmación echada al aire. Citemos *ad litteram* ambas frases:

“Adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar, siempre que se dé por supuesto que **el pensar es un trabajo de artesano.**”¹⁴⁴

Y, más abajo en el mismo texto de Heidegger escribe:

“El artista no es precisamente un τεχνίτης porque también sea un artesano, sino porque tanto el hecho de producir o traer aquí obras [por parte del artista] como el de producir o traer aquí utensilios [por parte del artesano] acontece en ese traer algo delante que, de antemano, hace que llegue lo ente a

¹⁴² Ibidem, p. 43.

¹⁴³ Cf. Ibidem, pp. 42-43

¹⁴⁴ Ibidem, p. 12. (Las negritas son mías).

su presencia a partir de su aspecto. Pero todo esto ocurre en medio de lo ente, que sale a la luz y se presenta espontáneamente en medio de la $f \sim siw$.¹⁴⁵

De este modo podemos colegir que tanto el pensador como el artista (en nuestro asunto: el poeta) traen algo delante, hacen que llegue algo a la presencia de su aspecto si bien de distintas maneras pero en el mismo medio del ser: la $f \sim siw$. Con respecto al producto del pensador así coligado podemos decir lo mismo que dicen los zapatos de labriega producidos en el cuadro por Van Gogh: Un pensamiento presumiblemente tiene el mismo estatuto que una pintura. Sin embargo, el pensamiento en tanto artesanía tiene su esencia en la fiabilidad. Fiabilidad porque gracias al pensamiento y a través de él podemos abandonarnos a la callada llamada de la tierra, gracias a él podemos estar seguros en un mundo. Sólo gracias a él puede dársele al mundo una sensación de protección y asegurarle a la tierra la libertad de su constante afluencia.¹⁴⁶ De este modo, al menos la conferencia que aquí seguimos, sino es que toda la obra de nuestro pensador se asume en este modesto prestar servicio, utilidad y fiabilidad al ser —en este caso desde la obra de arte como uno de sus acontecimientos preocupantes y quizá pertinentes—.

Pero, retomemos el camino, después de esta pertinente aclaración. Producir o traer algo delante es establecerlo. Y el establecimiento de que la obra de arte trata es el establecimiento de la verdad. Sin embargo, el ponerse a la obra no es el único modo de establecer la verdad. Al menos también tenemos el apenas arriba citado, a saber, el pensar del pensador. Heidegger añade a estos dos la fundación de un estado, el sacrificio esencial y, curioso, la proximidad de aquello que ya no es absolutamente ente, sino lo más ente de lo ente.¹⁴⁷ Curioso o digno de cuidado porque, a primera vista, tendríamos en orden de aparición el arte, la filosofía, la política, la religión como modos de establecimiento de la

¹⁴⁵ Ibidem, p. 43. Lo contenido en los corchetes es mío.

¹⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 24.

¹⁴⁷ Cf. Ibidem, p. 45.

verdad pero, y lo último ¿a qué modo de establecer de la verdad se refiere? Muy probablemente, aunque es un atrevimiento decirlo, se refiere al pensar futuro y, decimos pensar futuro, porque lo que Heidegger asume que se ha hecho hasta el momento incluso en él mismo sólo tiene el estatuto provisional de un pensar que señala, de un pensar pre-cursor. Y, sin embargo, también puede referirse a todo pensar pasado —o mejor— ya sido en la medida en que todo pensar se da en la misma región que coliga los distintos establecimientos históricos de la verdad. Pero dejemos esta atrevida interpretación, aunque se nos muestre un asunto preocupante. Y continuemos con nuestro camino.

La obra de arte establece la verdad como tensión permanente entre el abrirse de un «mundo» y el cerrar u obstinarse de la «tierra». Esto es presumiblemente lo que trae delante la obra de arte por mediación del artista. La obra de arte en tanto que creada lleva la tensión o combate a estar delante de nosotros y hacernos frente como verdad, es decir —en palabras de Heidegger—: “El combate llevado al rasgo, restituido de esta manera a la tierra y, con ello, fijado en ella, es la figura. El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en la figura. Ella es el entramado por el que se ordena el rasgo. El rasgo así entramado es la disposición del aparecer de la verdad.”¹⁴⁸

La obra de arte es una figuración de la verdad. Como tal figura no disuelve la adversidad sino que sitúa y compone un modo de acontecer de la tensión permanente o combate de «tierra» y «mundo». Al situar y componer, en una obra de arte, trae delante esa misma tensión o combate y la fija en el lienzo, en la piedra o en la palabra. Y desde ese traer delante la tensión o combate en la palabra logra que precisamente se aclare la apertura de eso traído en lo que aparece. La obra de arte de la palabra crea legibilidad. Pero, hemos de insistir, no se trata de una actividad productiva o meramente técnica que *ex nihilo* cree

¹⁴⁸ Ibidem, p. 46.

algo. De hecho, el ser creación de la obra de arte nunca es un mero producir sino primero y, ante todo “En tanto que modo de traer, es más bien un recibir y tomar dentro de la relación con el desocultamiento.”¹⁴⁹ De este modo lo creado no tiene porque servir para el reconocimiento de la capacidad del artista y la provocación del aplauso. Como tampoco se debe dar a conocer el *Non nunquam fecit* de la obra aun a pesar de su extraordinariedad porque la obra de arte no es extraordinaria ni porque la haya hecho fulanito de tal ni porque despierte en nosotros emociones desbordantes sino, ante todo, porque es como es. Es decir, porque ha acontecido el desocultamiento y ha acontecido de tal manera que sigue aconteciendo por primera vez. De ahí su reposar, su autopresentación, su autorreferencialidad en sí misma como algo que siempre tiene que decir porque se dejó decir por lo dicente.¹⁵⁰

Con un útil no sucede lo mismo. Con la palabra como útil comunicativo o informativo por supuesto que tampoco. Ciertamente, la palabra-útil tanto como la palabra-poética (artística) son creadas. Pero ésta última, a diferencia de la primera, sí se asume como creada dentro de lo creado. Pero además y sobre todo ésta última, a diferencia de la primera, no elimina el que haya sido creada y se mantenga como tal creación, no desapareciendo en su uso para otra cosa distinta de sí, sino proyectándose ante sí se mantiene y permanece en el reposo en torno a sí.¹⁵¹ En este sentido se vuelve más que reconocible lo que Gadamer dice al respecto: “...no sólo se vuelve experimentable un sentido válido que anteriormente no era conocido, sino que con la obra de arte entra algo nuevo en la existencia.”¹⁵² Sin embargo, esto nuevo de lo que habla Gadamer no debe ser exagerado o malentendido. Lo

¹⁴⁹ Ibidem, p. 45.

¹⁵⁰ Cf. Ibidem, p. 47.

¹⁵¹ Cf. Idem.

¹⁵² GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 105.

nuevo sólo es nuevo en la medida en que toma y recibe lo que ya se de ha dado de suyo. Y lo *que* ha dado, da y dará en la obra de arte sólo figura como un asentimiento al ser y dice: «que sea» ante el «callado impulso del que».¹⁵³

Continuemos ahora con el segundo aspecto presente en este apartado, a saber, el cuidado de la obra de arte. Hemos de apuntar que aquí, en este aspecto, radica la mayor aportación de Heidegger en *El origen de la obra de arte* para nuestra pregunta por lo que sea leer poesía dado que sostenemos que leer poesía es un modo de cuidarla.

La realidad de la obra de arte no se agota en el hecho de haber sido creada como tampoco la poesía se agota en el hecho de haber sido escrita. La obra de arte y, por supuesto, la poesía requieren ser leídas. Leer la obra de arte es leer de tal modo que se mantenga la obra en sí misma como fijación en la figuración de la verdad. Leer la obra de arte es leer el «que sea», es decir, leer lo que brota de la abstinencia ilegible como ámbito de legibilidad, del traer aquí la «tierra» que al cerrarse abre un «mundo», de la verdad como no-verdad, del doble encubrimiento, de la tensión y el combate irresueltamente permanentes, de la negación y el disimulo del ser.

Por ello Heidegger escribe:

“...este proceso (...) nos adentra a nosotros en esa apertura y, por consiguiente, nos empuja al mismo tiempo fuera de lo habitual. Seguir estos desplazamientos significa transformar las relaciones habituales con el mundo y la tierra y a partir de ese momento contener el hacer y apreciar, el conocer

¹⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque, op. cit.*, p. 48. El «que» y el «que sea» son expresiones de Heidegger. Presumiblemente el «que» se refiere en tanto pronombre a aquello que se pone en obra por obra de la obra de arte. Utiliza el pronombre relativo —al menos la traducción aquí citada—, porque, en este caso está pensando en “abstracto” y no en relación a una obra de arte en particular donde presumiblemente el «que» “abstracto” acontecería en relación a un «que» traído expresamente delante como fijación de la figura en un ente. Por otro lado, el «que sea» al añadir el verbo ser en presente de subjuntivo recalca el carácter desiderativo del artista que sólo puede dar en la medida en que recibe y en tal recibir deja ser lo que es. En ese sentido trae delante lo que ya desde siempre nos trae delante y por ello dice: «que sea».

y contemplar corrientes a fin de demorarnos en la verdad que acontece en la obra. Detenerse en esta demora es lo que permite que lo creado sea la obra que es.”¹⁵⁴

Leer en tanto cuidado de la obra de arte es detenerse y dejar «que sea» la obra lo que es. Pero, por esto mismo y a la vez, leer una obra de arte es un proceso que nos aprehende adentra en su abrirse al tiempo que nos expulsa-fuera de lo que es seguro por ser habitual: “Cuidar la obra significa mantenerse en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra (...) ese mantener en el interior del cuidado es un saber (...) El que sabe verdaderamente lo ente, sabe lo que quiere en medio de lo ente.”¹⁵⁵

Leer en este sentido es corresponder en cuanto ex-poner-se (situarse en el *fuera* de lo habitual y *dentro* de lo extraordinario a sí mismo) a la apertura de lo ente puesta en obra por obra de la obra de arte lo cual requiere una e-lección (decisión). De este modo, no bastan los creadores para que la obra de arte sea. También se necesitan los cuidadores. Empero, es la obra de arte la que hace posibles a los creadores tanto como a los cuidadores:

“...la esencia del arte como ese poner a la obra de la verdad (...) Por una parte, dice que el arte es la fijación en la figura de la verdad que se establece a sí misma. Esto ocurre en el crear como aquel traer delante el desocultamiento de lo ente [correspondencia del artista]. Pero, por otra parte, poner a la obra significa poner en marcha y hacer acontecer al ser-obra [correspondencia del cuidador-lector]. Esto ocurre como cuidado. Así pues, el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra. *Por lo tanto, el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad.*”¹⁵⁶

Conservemos lo siguiente con respecto al leer como cuidado. Leer una obra de arte (poesía) es poner en marcha y hacer acontecer al ser-obra en tanto que se deja llegar a ser y acontecer la verdad. Heidegger dice al respecto: “La verdad nunca puede leerse a partir de lo presente y habitual.”¹⁵⁷ El leer es, como hemos sostenido *ut supra*, correr de nuevo

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Ibidem, pp. 51-52.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 52.

deseando (a sabiendas de lo que queremos en medio de lo ente) mostrar el abrir-se-nos de la verdad. Pero, dado que la verdad no es algo puesto por nosotros, ni por ningún sujeto a la manera de un objeto sino que la verdad preface como lo selecto, sólo así se comprende que debamos oírle decir en el acontecimiento de la obra de arte. Ahí radica la medida de nuestro leer como cuidado.

Así pues, la primera indicación decisiva para leer poesía radica en que nuestro leer acontezca como un modo de cuidar. Heidegger nunca habla directamente de que a la poesía se le cuide por medio de la lectura y, sin embargo, desde mediados de los años treinta hasta su muerte, leer poesía fue su elección privilegiada. Por otro lado y para el asunto que nos conviene, desde que hemos iniciado nuestro itinerario en esta tesis desde el leer en general, pasando necesariamente por el leer filosofía hemos llegado, por fin, a encontrar una orientación directa por cómo leer poesía. Leer poesía en *El origen de la obra de arte* nos ha llevado de la cosa a la obra, de la obra a la verdad y de ésta al arte. Leer poesía es en esencia cuidarla.

Aún no acaba esto. Nos falta el tercer punto importante de este apartado, a saber, el arte como poesía. Antes de abordar este tema debemos hacer la aclaración de que en las reiteradas ocasiones en que tratamos de la poesía como obra de arte quizá nos equivocamos. Y esta equivocación radica en que Heidegger no habló de la poesía como obra de arte sino hasta este momento. Pero, además y sobre todo, veremos cómo, mientras que nosotros dábamos por supuesto que la poesía es una obra de arte de la palabra, Heidegger parece ubicarla en un puesto aún “más alto”: “La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su

esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal.”¹⁵⁸

La esencia del arte, con todas las caracterizaciones que hemos recorrido de la mano de Heidegger, se condensa en la poesía. La esencia del arte es poesía. Pero ¿acaso estamos diciendo que Heidegger sólo aglutina todo lo ya dicho en una nueva palabra que va a hacer más largos nuestros enunciados? No. Al tratar a la esencia del arte como poesía se dice algo que no se había dicho. Lo que se dice ahora es que el arte en tanto poesía convierte lo que teníamos por seguro por ser habitual en algo que sencillamente ya no es. Y al devenir no ser pierde la capacidad de imponerse y mantenerse como la única medida de lo que es y su legibilidad.

Seamos más claros. Lo que se introduce aquí es nada menos que el lenguaje. Y tal introducción se da en dos sentidos como Gadamer sostiene: “En realidad, el poetizar está, en este sentido, dividido en dos fases: la del proyecto que siempre ha acontecido previamente allí donde domina un lenguaje, y la del otro proyecto que hace surgir la nueva creación artística de aquel primero.”¹⁵⁹ Por ello Heidegger sostiene que la poesía, es decir este segundo proyecto, sólo es uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad o del poetizar en sentido amplio.¹⁶⁰ Por otro lado, el primer proyecto, a saber, el lenguaje tiene un lugar privilegiado en la medida en que es el que ya siempre, desde que podemos hablarlo, lleva a lo abierto a los entes. Por medio de su nombrar los lleva a la palabra y a la manifestación en el claro del ser.¹⁶¹ De este modo, la poesía no es una mera combinación agradable, prestigiosa o bonita de palabras. La poesía —como el segundo

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 108.

¹⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, op. cit., p. 53.

¹⁶¹ Cf. Idem.

proyecto— acontece en el lenguaje —como el primer proyecto— pero sólo en la medida en que éste conserva la esencia de su ser poético.

El ser poético de este primer proyecto radica en que en él acontece por vez primera para nosotros la apertura o claro de lo que es. De este modo se entiende que el primer proyecto es más originario en la medida en que surge como el segundo. Ambos proyectos son poéticos en esta circularidad. El primer proyecto presumiblemente tiene su carácter poético de suyo por su misterioso y lejano origen. Sin embargo, el segundo, es decir, la poesía al asumirlo, al renovarlo abre de nuevo y nos abre de nuevo al claro donde lo común, habitual y seguro pierde su dominio sobre nosotros:

“La esencia del arte es poema. La esencia del poema es, sin embargo, la fundación de la verdad. Entendemos este fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar.”¹⁶²

Con respecto a la fundación de la verdad como «donar» tenemos que gracias a la obra de arte se abre lo inseguro invirtiendo lo seguro, en este sentido, lo que teníamos por una realidad efectiva y evidente pierde su exclusividad. Por ello lo abierto no puede derivarse de lo admitido hasta ahora como tampoco rebatirse desde allí. Por ello la fundación de la verdad es un don.¹⁶³

Con respecto a la fundación de la verdad como «fundamentar» tenemos que, gracias a la obra de arte en su esencia poética proyectante y a su traer delante la tensión permanente de «tierra» y «mundo», abre el claro en el que ya estamos en tanto que fundamento que se cierra a sí mismo («tierra») pero, a la vez, posibilita el levantamiento de un «mundo»

¹⁶² Ibidem, p. 54.

¹⁶³ Cf. Idem.

expresamente cimentado sobre aquél. Por ello lo así levantado-fundado al reposar en lo que se cierra a sí mismo deviene soporte o fundamentación.¹⁶⁴

Por último, con respecto a la fundación de la verdad como «comienzo» tenemos que siendo don y fundamento tiene el carácter no mediado del inicio, se trata de un salto fundador que hace comienzo histórico. Heidegger escribe lo siguiente respecto a esto último: “La historia es la retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia.”¹⁶⁵ O en palabra más sencillas nos explica uno de sus intérpretes: “...es el abrirse de horizontes históricos y de destino en los cuales se hace posible toda verificación de proposiciones; trátase del acto en el que se instituye cierto mundo histórico-cultural en el que cierta “humanidad” histórica ve definida de modo originario los rasgos portadores de su propia experiencia del mundo.”¹⁶⁶ En síntesis, leer como un modo de cuidar la obra de arte (en particular la poética) debe vigilar estos tres modos fundación de la verdad en el poema.

Ahora continuemos con el penúltimo momento de *El origen de la obra de arte*, a saber, el *Epílogo*. Lo que debemos conservar de esta parte —sin que sostengamos que lo demás no es importante— es que Heidegger deja abierta la pregunta de si el arte es un modo esencial y necesario en el que acontezca la verdad para nosotros en la actualidad o si no lo es. Y, si fuera esto último, por qué.¹⁶⁷

Y, por último, en el *Apéndice* hace tres aclaraciones: primero, todo el ensayo aquí seguido se mueve por el camino de la pregunta por el ser; segundo, el arte no es un mero

¹⁶⁴ Cf. Idem, p. 54.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 55-56.

¹⁶⁶ VATTIMO, Gianni. *El quebrantamiento de la palabra poética en El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. (trad. Alberto L. Bixio). Gedisa, México, 1986^{1reim.}, p. 62.

¹⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque, op. cit.*, p. 58.

ámbito de realización cultural y; por último, que lo tratado por él no son respuestas a lo que sea el arte sino sólo orientaciones para su pregunta.¹⁶⁸

2.2. Leer poesía en *Carta sobre el «Humanismo»*

En esta carta Heidegger sigue por el mismo camino, a saber, el camino que conduce a la pregunta única por el ser:

“El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada.”¹⁶⁹

Leer poesía vecinda, una vez más, con el leer filosofía. Ambos modos de leer acontecen como un guardar o cuidar la casa del ser que es el lenguaje. Así como también, las dos, al leer, reciben a la vez que ofrecen ser al llevar a cabo en el poetizar o en el pensar correlativamente lo mismo. El poeta y el pensador cuidan y guardan tal casa en cuanto que llevan a cabo la manifestación del ser por medio de su decir. Y en este decir se dice la relación que guarda el ser con el hombre. En este sentido la filosofía es el pensar del ser y, presumiblemente, la poesía es el poetizar del ser. Ambos guardan una doble relación con el ser. Por un lado, como modos de acontecer del ser le pertenecen y, en segundo lugar, al

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 60-61. Empero, para nuestro asunto es importante destacar que la tarea del filósofo sea “preparar la escucha” de la verdad que obra en la obra de arte y en particular en la poesía y el poema.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»* en *Hitos*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2001^{1reim.}, p. 259.

pertenecerle no pueden sino estar a su escucha. A esto se refiere Heidegger cuando escribe que en el pensar *del ser* el genitivo dice dos cosas.¹⁷⁰

Estos modos de leer tienen un enemigo común: la opinión pública. En ella, el lugar del ser lo ocupa la subjetividad que se arroga el ser la fuente instituyente y autorizada de la apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo. En ella, el lenguaje no pasa de ser el medio por el que se extiende tal objetivación ilimitadamente como única lectura posible de todo lo que es.¹⁷¹ En ella, el hombre lee de manera unilateral y unívoca disponiendo ante sí todo como mero objeto explorable y dominable.¹⁷²

Ante tal situación, y con el aplauso de la opinión pública y el beneplácito de las casas de cultura, uno podría suponer que se trata de cuidar el lenguaje y las letras —en que él se manifiesta— de la devastación y decadencia actuales. Sin embargo, poco se puede hacer desde allí dado que la condición deplorable del lenguaje no es el fundamento, sino una de las múltiples consecuencias del proceso metafísico de la modernidad por el cual la subjetividad usurpa el claro del ser. En esta usurpación al lenguaje sólo le quedan dos alternativas: ser mero útil comunicativo o bien elevarse a las intrincadas alturas sentimentales de no se qué creído genial inspirado que goza y vive gracias al reconocimiento de la opinión pública y mortifica a la palabra haciéndola adorno y justificación del gasto público del Estado. En estas dos alternativas habituales y usuales del lenguaje éste aleja de nosotros su esencia, a saber, ser la casa de la verdad del ser.¹⁷³

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 261. En el pensar y poetizar *del ser* este genitivo es objetivo en la medida en que el ser es lo pensado y poetizado; es también subjetivo en la medida en que el pensar y el poetizar se originan en el ser.

¹⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 262.

¹⁷² Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»* en *Hitos, op. cit.*, p. 263. Puede darse, quizá de manera propia, una tercera alternativa que asumiría que somos nosotros, en el imperio de la subjetividad incondicionada, quienes nos alejamos de la esencia del habla como apertura y fundación del mundo. Pero aquí el lenguaje “sigue siendo” la casa del ser.

El problema de la decadencia del lenguaje tiene un provenir lejano —según Heidegger— en:

“La metafísica [que] se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia del hombre.”¹⁷⁴

De este modo entendemos que leer el ser ha de ser lo primero y selecto en todo leer como ya hemos sostenido anteriormente. Debemos leer en tanto oír decir la llamada o exhortación del ser como un abrir-se del claro donde encontramos la posada de nuestro habitar. Y gracias a este modo de habitar es posible ex-sistir en el lenguaje a modo de morada.

La metafísica en su presuponer una lectura de lo ente sin plantearse la pregunta por la verdad del ser convierte el lenguaje en mero medio de expresión olvidando que la esencia de éste es ser la casa del ser. Pero en este caso ¿qué es el ser para Heidegger? Respuesta: “El ser «es» él mismo”¹⁷⁵ Esto significa que no es ente y mucho menos objeto alguno. Se trata de lo que ya en *El origen de la obra de arte* nombramos, con Heidegger, el «claro». El ser es el claro. Y en este sentido es que desde ahí, desde ese claro, la metafísica como destino del ser tiene cabida. De este modo se tiene un horizonte desde el cual se puede leer cualquier ente y, de tal modo que, aunque sólo leyéramos un ente como ente, al mismo tiempo y como de reojo haríamos tácitamente una lectura del ser. Pero leer un ente como ente y, al hacerlo, leer en tanto mirar de reojo al ser supone necesariamente el ser aprehendidos por la luz del ser. Así que presumiblemente en el simple leer algo legible se

¹⁷⁴ Ibidem, p. 267.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 272.

está dando, sin saberlo y por ello de modo no expreso, explícito o propio, una lectura de lo selecto. De este modo, en este ser aprehendidos por el ser en cuanto claro radica la esencia de cualquier aprehensión de lo ente.¹⁷⁶

La relación del hombre con la verdad del ser es, en palabra de Heidegger, «ex-tática» lo que significa que: “...el hombre despliega su esencia de tal manera que él es el *ahí* es decir el *claro* -el despejamiento- (**Lichtung**) del Ser.”¹⁷⁷ Sin embargo, esto no significa que el hombre en tanto arrojado ahí o proyectado en el claro sea la causa del ser, por el contrario, el ser le abre el claro al hombre en el proyecto ex-tático. Nosotros, tratando de relacionar con lo que hemos dicho del leer, podemos ahora con mayor seguridad decir que leer como desear-querer mostrar el abrir-se-nos encuentra correspondencia en el modo de ex-sistir del hombre. La razón de ello radica en que en el leer como abrir-se-nos se da una dis-posición a ser ex-puestos por lo que ex-pone, a saber, el claro en tanto luz que lee-aprehende a la vez que vuelve legible-aprehensible lo ente. El ser como claro acontece en el abrir-se, es decir, en el darse como lo que es. Pero, no sólo eso, sino que en tal apertura que se cierra en-sobre-sí descansa nuestra esencia en cuanto ex-sistencia y de ahí que el ser como claro sea el abrir-se-nos. ¡Cuán alejado está pues el leer al modo que es seguro por ser habitual, al modo que por ser nuestro es verdad! Por esto y, sólo por esto, el leer filosofía y poesía sólo es posible a la luz del ser.

El ser en su abrir-se en-sobre-sí, obs-tancia¹⁷⁸, es decir, se repliega mostrándose y al acontecer de este modo se da y nos da. El ser es verdad (ἡ ἀλήθεια) en este juego de

¹⁷⁶ Cf. Ibidem, p. 273.

¹⁷⁷ BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 84.

¹⁷⁸ Neologismo que intenta mostrar el carácter de «negación» del «doble encubrimiento» citado *ut supra* utilizando la partícula «obs». Y «sto» como partícula que, en composición con la primera, intenta señalar el carácter de algo que simplemente está ahí erguido pero, dado el carácter anterior, no puede significar el mero estar en pie sino de tal modo que al estarlo se «disimule». Por separado, ambas partículas vienen del latín obs: negación. Sto: estar en pie, mantenerse, sostenerse, *et cetera*. En nuestro idioma el obstante casi ha perdido su sentido adjetivo a costa de su uso adverbial (en el «no obstante»).

tensión y combate permanente de ocultamiento y desocultamiento en palabras de Heidegger. Nosotros decimos lo mismo al decir: Leer como abrir-se-nos es verdad que obstancia y nos concede ex-sistencia. Por eso Heidegger dice: "...el ser permanece lleno de misterio..."¹⁷⁹ ¡Qué asombrosa expresión (traducción)! Es asombrosa porque en ella se nos dice que el ser permanece no sólo *como* sino *en tanto que* «lleno de misterio», en otras palabras y siguiendo el hilo de la obstancia, el ser está de pié, erguido en tanto que misterio (mis como partícula derivada del verbo m̃v: cerrarse y; yhr'v: cazar, cautivar, coger prisionero.). Mis-terio que, por abrir-se en-sobre sí, está lleno; no tolera nada más que a-sí y por ello se cierra y al acontecer de este modo nos aprehende y mantiene presos en su claroscuro. ¡Cuánto se vela en la traducción romano-cristiana al convertirse en *veritas fidei* en tanto que dogma religioso inaccesible a la razón y, no obstante, también acontece ahí; empero qué poco eco conserva en nuestro idioma: verdad de fe!

No obstante, dejémonos de obstancias. Leer al modo seguro y habitual nos destierra del claro y como apunta nuestro pensador:

“El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente. Como al hacer esto el hombre no puede evitar tener una representación del ser, también el ser se explica solamente como «lo más general» de lo ente, y que por ente lo abarca todo por completo, o como una creación del ente infinito o como lo hecho por un sujeto finito.”¹⁸⁰

Al olvido del ser en cuanto \square l γ eia a favor de la consideración unilateral de lo óntico Heidegger lo llama: «caída»¹⁸¹. La «caída» aquí es lo opuesto a lo «ex-tático», es decir, el desterrar-se provocado por la atención y la lectura concedida exclusivamente a lo

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»* en *Hitos*, op. cit., p. 274.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 278.

¹⁸¹ Cf. Ibidem, p. 273. También y directamente en *Ser y Tiempo*, op. cit., § 38, pp. 197-202.

ente. Siendo esto así, la lectura que el hombre lleva a cabo de sí no se da sino en relación a algo meramente legible (ente) y no —como en propiedad ha de ser—, a saber, en relación a lo se-lecto del abrir-se-nos (ser).

En otras palabras, sucede que: “El $\text{\textcircled{E}sti g+r e\tilde{n}ai}$ [«es en efecto ser»] de Parménides sigue estando impensado todavía. Y eso nos da la medida del progreso de la filosofía.”¹⁸² Leer filosofía es, ante todo, leer lo se-lecto y asombroso, a saber, leer: el ser *es* o «se da».¹⁸³ Para leer de este modo debemos corresponder nada menos que con nuestra propia ex-sistencia. Es decir, al encontrarnos ex-puestos *fuera* en el claro del ser nos disponemos *dentro* por medio de la elección del «cuidado» como la correspondencia a lo se-lecto de entre todo lo legible.¹⁸⁴

Además de citar al Eleata, Heidegger, también recuerda las palabras del Oscuro de Éfeso: “ $\text{\textcircled{Y}ow \text{\textcircled{N}yr\text{\textcircled{P}y da\text{\textcircled{M}vn}}$, dice el propio Heráclito: «La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario)».”¹⁸⁵ Aquí el pensador alemán, con su lectura-traducción a la luz del ser, nos ofrece lo que podría ser un $\text{\textcircled{Y}ow}$ («ética») de la lectura en la medida en que el leer que lee lo se-lecto y el pensar piensa lo digno de ser pensado (la verdad del ser) parten de lo habitual, seguro y ordinario de su estancia para dar el salto hacia lo inhabitual, in-seguro y extraordinario. Pero, entre todos estos «ires y venires» presumiblemente por el mismo camino, ¿dónde quedó nuestra pregunta por el cómo leer poesía? Heidegger responde citando a Hölderlin:

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»* en *Hitos, op. cit.*, p. 275. Los corchetes son míos. Lo escrito dentro de ellos es la traducción que hace Heidegger (y que a su vez está traducida a nuestro idioma).

¹⁸³ Heidegger utiliza tanto el *es* como el *se da*. El primero atendiendo al decir de Parménides en tanto que tanto el $\text{\textcircled{E}sti}$ (es) como el $\text{\textcircled{E}\tilde{n}ai}$ (ser) son conjugaciones de un mismo verbo, a saber, $\text{\textcircled{E}\text{\textcircled{M}i}}$. El segundo tomando en cuenta que el *es* generalmente se aplica a los entes y para evitar utilizarlo para algo que no es ente, entonces, Heidegger también optará, en algunos casos de modo diacrítico, el *se da*.

¹⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»* en *Hitos, op. cit.*, p. 286.

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 291.

“«Lleno de méritos, más poéticamente mora / el hombre sobre la tierra» [y añade] no es ningún adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía. Todo este hablar sobre la casa del ser no es ninguna transposición de la imagen de la «casa» al ser. Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea «casa» y qué «morar».”¹⁸⁶

A reserva de ampliar más nuestro comentario respecto a este fragmento poético — en el capítulo consagrado a los comentarios sobre poetas que lee Heidegger— hagamos algunas breves observaciones pertinentes a la pregunta por cómo leer poesía. Leer poesía es leer el lenguaje en dos sentidos esenciales: primero, leer el lenguaje como casa del ser y; segundo, leer el lenguaje como morada de la esencia ex-sistencial del hombre. Empero, a partir de esto se da siempre la posibilidad de que al leer el hombre se equivoque por no elegir lo selecto. Y esto de tres maneras posibles: Primero, leer de modo que al leer sin más olvide de donde procede la familiaridad o simplicidad de su leer (Olvido del ser). Segundo, leer de modo que al leer elija lo selecto como se elige algo cuya elección no descansa en la selectividad de lo leído sino en su mero hecho de ser legible (Olvido del ser por el ente). Tercero, leer de modo que al leer elija-acierte con lo selecto pero de tal modo que al hacerlo pretenda asegurar lo que de in-seguro, obs-tante e ilegible tiene con la pretensión de asegurarlo, emplazarlo y legibilizarlo como un legible más entre otros (Entificación del ser como ente —objeto disponible, emplazable y a la mano—).

Leer poesía es leer lo selecto, el ser, en tanto que dejarlo ser en su casa: el lenguaje. Leer poesía es leer lo selecto, el ser, en tanto que llevarlo a relación de vecindad con la morada de la esencia ex-sistencial del hombre: el lenguaje. Leer poesía y leer filosofía descansan en lo «mismo», a saber, el lenguaje como casa y morada, posada que recoge y

¹⁸⁶ Ibidem, p. 292.

liga, claro en tensión y combate permanente de «tierra» y «mundo», 'Al ʔyeia, L ɔgow, Ser, Fundamento y Don.

Sólo así se comprende que el hombre sea llamado —por Heidegger— *pobre* pero *dignamente* «el pastor del ser» y no su señor en tanto que llamado por el ser para el cuidado de su verdad, siendo tal cuidado el llevar a lenguaje, lo selecto: el ser.¹⁸⁷

2.3. Leer poesía en *La palabra. La significación de las palabras*

Tanto desde *El origen de la obra de arte* en su último apartado *La verdad y el arte* como también en la *Carta sobre el «Humanismo»* el lenguaje tiene una caracterización muy distinta a la habitual y segura. El lenguaje no es pues una mera unidad de materia fónica o gráfica (escrita) a la cual se añade —en el la constitución sígnica— una forma de significación. Su esencia tiene un origen más remoto. En este sentido, resulta muy iluminador y pertinente lo que Gadamer sostiene al respecto: “La anterioridad del lenguaje no sólo parece constituir la característica específica de la obra de arte poética, sino que parece tener validez más allá de toda obra para todo ser-cosa de las cosas mismas. La obra del lenguaje es la poetización más originaria del ser.”¹⁸⁸

¿Cómo leer poesía en *La palabra*? El subtítulo nos da la clave para responder puesto que nombra el asunto a tratar, a saber, la significación de las palabras. Al hablar de «significación» —según Heidegger— disponemos a las palabras como una unidad compuesta de un elemento fónico (sensiblemente dado y por lo mismo próximo y real) y un

¹⁸⁷ Ibidem, p. 281.

¹⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 108.

elemento semántico adherido y sobrecargado al primero. De este modo, la palabra es una configuración sonora que deviene portadora de significación. Todo esto es confirmable y comprobable en la constancia fáctica del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje así considerado en su unidad mínima de significación (palabra) no es pensado en su origen. En este no ser pensado en su origen radica su carácter metafísico.¹⁸⁹

Pero la palabra leída desde la metafísica como significación no es todo. A la significación también pertenece otra modalidad funcional: la designación. La palabra, entonces —metafísicamente considerada— significa y designa. En esta segunda modalidad funcional tenemos que la palabra como configuración sonora, además de tener significación, establece una relación con las cosas en tanto objetos designados.

Es a partir de esta segunda modalidad funcional del lenguaje que Heidegger se pregunta por el lugar donde se sitúa el lenguaje así considerado. Empero el pensar metafísico no se hace esta pregunta y cae sin advertirlo en el círculo ya resuelto, habitual y seguro de la relación del hombre con el ente, de la representación con el objeto representado, de la unidad significativa con lo designado. Pero no sólo eso, sino que también en este círculo cabe decir que la verdad es pensada, sin reparo, como *adecuatio* entre los pares de términos citados.¹⁹⁰

Empero, si el pensar metafísico del lenguaje no es lo originario entonces el saber de la filosofía y la ciencia del lenguaje considerados metafísicamente no son lo verdadero. De ahí que se vuelva necesario el preguntarse: ¿por qué el lenguaje ha de ser pensado de otro modo que metafísicamente? Entre las razones que Heidegger cita para tal propósito están:

¹⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *La palabra. La significación de las palabras*. Edición electrónica de: www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía. Universidad de ARCIS. Traducción de Pablo Oyarum Robles (1995), p. 2 de 5.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 3 de 5.

primero, la correcta organización de la investigación lingüística para el perfeccionamiento de la ciencia del lenguaje; segundo, la salvaguarda de la esencia del hombre a partir del cuidado del lenguaje respecto a su decadencia y degradación y; tercero, el cuidado de la propia morada de la ex-sistencia del hombre así como y desde —y no a la inversa— el cuidado de casa del ser. Ambas, «morada» y «casa» son lo «mismo»: lenguaje. Y el lenguaje en el pensar metafísico tiene su origen y acontece como olvido del ser.¹⁹¹

De este modo las dos primeras razones no pueden provocar salto o cambio alguno porque presumiblemente, en el caso de la ciencia, el lenguaje no puede ser sino en tanto objeto ya de significación o de designación; en el caso del hombre, el lenguaje aún mantendría su estatuto de útil en beneficio de él. En ambos casos, no se da con lo originario e inicial del lenguaje: ser la morada del hombre y la casa del ser.

Así pues, la tercera razón es la fundamental dado que si la palabra no pertenece de propio ni a la ciencia, ni al hombre sino, ante todo, a la verdad del ser entonces el pensar metafísico está fuera de lugar y el pensar originario sólo podrá darse de otro modo que por causa de la ciencia o el hombre, «sino en gracia al ser».¹⁹²

Leer poesía es leer palabras «en gracia al ser». Leer poesía es leer «ser», no como una palabra legible entre otras, no como una palabra excepcional entre las elegibles sino, sobre todo, como “...la palabra de todas las palabras, en la cual todas las palabras pueden, ante todo, ser palabras...”¹⁹³ De esta manera el «ser» dona el aparecer y el mostrarse a las cosas. Sólo a partir de ahí se da la posibilidad de que, siendo las cosas a la luz y en la casa del ser y en la morada del hombre (lenguaje), puedan ser a su vez significadas y significables, designadas y designables, leídas y legibles y no al revés.

¹⁹¹ Cf. Idem.

¹⁹² Cf. Idem.

¹⁹³ Ibidem, p. 4 de 5.

De este modo el pensar metafísico no da con el lugar originario del lenguaje al pensarlo desde sus funciones de significación o designación. No existe pues en primer lugar, un sonido o una manchita en el papel a las que luego, en segundo lugar, se les añade o yuxtaponga una significación desde quién sabe que lugar de designación. Lo que acontece es que:

“...el Ser señala (acontecedoramente) al ente como tal, de manera que lo apropia (*ereignet*) en el indicar (*Deuten*) y mostrar (*Zeigen*) de las señales iniciales (*anfänglichen Zeichen*), y lo acontecido en propiedad es primeramente aquello a consecuencia de lo cual la palabra puede ser acogida por lo pronto, y solamente, en conformidad con el mero sonido, y puede, luego, ser perfeccionada (*ausgestaltet*) con la “significación”. ”¹⁹⁴

Así pues, el lenguaje como útil significativo y designativo no es lo que propiamente se dice en él. Mientras nos mantengamos en este uso habitual, seguro y ordinario del lenguaje como útil no leeremos lo que concede legibilidad. Podemos leer la palabra «ser» como cópula auxiliar y haremos lo correcto gramaticalmente hablando. Pero su copulatividad auxiliar no sólo se da al interior del lenguaje metafísicamente considerado como útil sino que, ante todo, se da como origen e inicio del lenguaje mismo.

Así pues, el ser, de nuevo, admite ser legible, elegible y selecto. Es legible y elegible en tanto que acontece como morada del hombre pero, es sólo selecto cuando acontece como la casa del ser. Esto significa que el mismo ser admite ser tenido por el hombre en tanto legible y elegible pero, al mismo tiempo, el ser obs-tancia, se cierra misterioso hurtándose a la posibilidad de ser legible sólo a la luz del lenguaje y por ello tiene al hombre.

En palabras de Heidegger:

¹⁹⁴ Idem.

“Si, no por causa de la poesía (*Poesie*) y la filosofía, ni menos para fines de una ulterior forma de organización de su ejercicio, vale decir, la cultura, sino en gracia al Ser, hubiese la urgencia de pensar el pensar y el poetizar (*das Dichten*) en su inicialidad y su envío (*Schickung*), entonces esto sólo puede llegar a ser posible a partir de un saber de la palabra y de su iniciación. La apelación y la mirada al lenguaje y a la “palabra” comprendida desde el lenguaje son caminos extraviados.”¹⁹⁵

Esto no significa que Heidegger esté negando toda posibilidad de la poesía, la filosofía y la cultura sin más. Lo que está diciendo es que estas tres posibilidades no ofrecen nada decisivo mientras en ellas no se asuma como urgente un pensar su esencia en su carácter de inicialidad y envío. Así pues, leer filosofía, poesía y cultura no es leer-pensarlas única y exclusivamente desde el ámbito del lenguaje metafísicamente ilegido e impensado a su vez.

Heidegger concluye su breve manuscrito con las siguientes palabras:

“El poetizar es el Pre-decir (*die Vor-sage*), el Decir inicial, que acontece en propiedad como el favor de aquello que no es hecho y que no puede ser calculado a partir de lo meramente presente y lo efectivo (*aus Vorhandenem und Wirklichem*). El poetizar es el favor pre-dicente de la guardiana de lo sagrado (*der Hüterin des Heiligen*). Porque el poetizar es el favor predicente, por eso le pertenece lo despejador-proyectante de la “fantasía”. ¿Cómo ha de pensarse la interna referencia de lo por-poetizar a lo sagrado?”¹⁹⁶

Este texto nos ofrece un leer poesía en tanto pensar por su esencia de inicialidad y envío. Aquí señala a la poesía —como ya lo hiciera en *El origen de la obra de arte*— en tanto que arte cuya esencia es poema que funda la verdad como don (favor no hecho ni calculado), como fundamentación (lo despejador-proyectante de la “fantasía”) y como comienzo (lo sagrado).

¹⁹⁵ Ibidem, p. 5 de 5.

¹⁹⁶ Idem.

2.4. Leer poesía en *¿Qué quiere decir pensar?*

Leer poesía implica la urgencia del pensar por su esencia de inicialidad y envío respecto a la morada del hombre así como, también y en relación con ello, pensarla como arte en la medida en que funda la verdad (don, fundamentación y comienzo) respecto a la casa del ser.

Leer poesía es pensar su esencia. Ahora trataremos de leer *¿Qué quiere decir pensar?* para ver cómo es posible leer en tanto pensar poesía. Para Heidegger, el hombre pasa por ser aquel que naturalmente tiene la capacidad de pensar, sin embargo, el tenerla no le garantiza que la realice. Del mismo modo que, para nosotros, el hombre tiene la capacidad de leer y, sin embargo, el hecho de que la tenga no le garantiza que la realice. Tiene que aprender a pensar-leer. ¿Por qué? Porque pensar-leer supone que admitamos que tal capacidad sólo es posible en tanto que hay algo que previamente nos afecta y gusta como pensable-legible. Por ello lo que nos afecta y gusta en lugar de tenerlo nosotros a ello, por el contrario, ello nos tiene a nosotros. Y, sin embargo, quién dudaría que tenemos tanto la capacidad de pensar tanto como la de leer. La tenencia del pensar-leer, entonces, presenta dos modos de ser: Primero, está aquello que nos desea, afecta y gusta, es decir, nos tiene y, en la medida en que se inclina a nosotros, nos exhorta en nuestra esencia; segundo, está nuestra manera de corresponder a tal exhortación de la tenencia en la medida en que no la perdemos de vista, en la medida en que la mantenemos como lo que nos mantiene a su vez.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. V. *¿Qué quiere decir pensar?* en *Conferencias y artículos*. (trad. Eustaquio Barjau) Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001², p. 95.

Leer en tanto pensar es el doble mantenimiento de la tenencia. Tenencia primera que concede inicialidad; tenencia segunda que, al corresponder atendiendo a la exhortación de lo que nos tiene, acontece como envío. Nuestro corresponder a tal exhortación, no puede sino acontecer como respuesta al envío que no sólo nos envía algo de sí sino a nosotros mismos en tanto interpelados.

De ahí que la doble tenencia acontezca como memoria. Memoria en el sentido de que no debemos olvidar que nuestra capacidad de pensar-leer no es nuestra por tenerla sin más sino que, ante todo, es nuestra porque en ella y a partir de ella se nos tiene. La urgencia del pensar radica, pues, en que, en primer lugar, nos dispongamos a aprender qué es pensar. En segundo lugar, en que una vez dispuestos correspondamos a aquello que da que pensar. Y “...a lo que siempre da que pensar, porque dio que pensar antes, a lo que antes que nada da que pensar y por ello va a seguir siempre dando que pensar lo llamaremos lo preocupante.”¹⁹⁸

Y lo «preocupante» no *es* sino que *se muestra* en que presumiblemente, según Heidegger, aún no pensamos. Lo preocupante no *es* sino que *se muestra* (en que todavía no pensamos). Esto significa que lo preocupante podría mostrarse también en que pensemos. Sin embargo, qué sea lo preocupante es una pregunta que aún no tiene cabida puesto que para poder saberlo tendríamos que pensar y el problema esencial es que aún no pensamos. En ese sentido lo preocupante se muestra y no es sólo que nosotros aún no pensemos. Así que lo preocupante nos rehúsa su esencia tanto si no pensamos como si lo hacemos. Por ello Heidegger escribe: “El hecho de que todavía no pensemos proviene más bien de que

¹⁹⁸ Ibidem, p. 96.

esto que está por pensar le da la espalda al hombre, incluso más, que hace ya tiempo que le está dando la espalda.”¹⁹⁹

Lo preocupante, lo que da que pensar se mantiene desde siempre en este dar la espalda. ¿Qué otra cosa puede ser este «dar la espalda»? Pues nada menos que lo «mismo» que hemos venido escribiendo desde el principio, a saber: «*leer leer*», «abstinencia ilegible del L, *gow*», «porque sin porqué», «□l *yeia*», «verdad en tanto que no-verdad», «selecto-no-selecto», «obs-tancia», «misterio de lo sagrado»: «ser».

Y sin embargo “...dar la espalda es algo que acaece de un modo propio allí donde ya ha ocurrido un dirigirse a.”²⁰⁰ Con esto quiere decir Heidegger que, a pesar de este dar la espalda, lo que así acaece también se ha exhortado a la esencia del hombre. La exhortación empero es escuchada, en la medida en que, en el hecho de que aún no pensemos lo que da que pensar, aprendamos a pensar esto que da que pensar en tanto que lo preocupante, es decir, mostrando que aún no pensamos.

Así que se trata de un pensar no de algo pensable (representable), ni siquiera de algo interesante (entre otros), sino de lo que ante todo da que pensar. Empero esto que da que pensar no sólo se muestra en nuestra indisposición a pensarlo. Esto que da que pensar “...da noticia de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento...”²⁰¹ Misterioso modo de aparecer donde todo aparece a la luz del misterio. ¿Cómo corresponderle? ¿Cómo atender a su exhortación interpelante? Heidegger responde: Señalándolo.²⁰² Sólo así se puede dar la correspondencia en tanto que dejar aparecer lo que se muestra de esta manera. Señalar es, pues, el rasgo fundamental del pensar lo preocupante, lo que da que pensar.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 97.

²⁰⁰ Ibidem, p. 98.

²⁰¹ Ibidem, p. 99.

²⁰² Cf. Idem.

Lo preocupante, en sentido habitual y seguro, es lo que nos afecta por sobre todo dentro de lo que nos rodea y encuentra, lo que nos importa e interesa tomar en consideración antes que cualquier otra cosa; eso es lo verdaderamente real para nosotros. No obstante, lo que nos afecta, no por obra de lo real así entendido en sentido habitual y seguro, sino lo que nos afecta es, dentro de todas las afecciones posibles, en lo más esencial, lo que se aleja y amenaza con un nunca más de su presencia —sin la cual nada somos—. Esto y sólo esto que así se retira es lo que entre todo lo pensable, legible y concernible tiene más presencia que todo lo presente. Por esto mismo en su obstinado retirarse, dada su abstinencia ilegible y su obstancia de ser pensable tira de nosotros y nos atrae.²⁰³

Sin embargo, esta afección esencial no sería en efecto posible si previamente no nos hubiera concedido ya algo de sí en un advenir sido. En este sentido se trata de “algo” que entre lo sido se destaca de tal modo que nos afecta en lo que somos y podemos ser. Por ello, lo que somos no puede ser sino en relación a lo que fue, como del mismo modo, lo que somos no puede ser sino en relación a lo que puede ser. Somos pues encaminados por lo sido en lo siendo por lo haber de ser: “Nosotros sólo somos nosotros mismos y sólo somos los que somos señalando lo que se retira. Este señalar es nuestra esencia. Somos mostrando lo que se retira.”²⁰⁴ Para leer-pensar esto Heidegger cita a Hölderlin en un esbozo de uno de sus poemas que dice:

“«Un signo somos, sin interpretación
sin dolor estamos nosotros y casi
hemos perdido la lengua en lo extraño».”²⁰⁵

²⁰³ Cf. Idem.

²⁰⁴ Ibidem, p. 100.

²⁰⁵ Idem.

Nosotros somos, pues, de un modo esencial (no ocasional) algo que señala, un signo. Pero como este signo que somos señala a algo que se retira entonces quedamos sin interpretación. Para poder leer-pensar esto no debemos olvidar que nuestra capacidad de pensar-leer no es nuestra por tenerla sin más sino que, ante todo, es nuestra porque en ella y a partir de ella se nos tiene. Leer-pensar es no olvidar que, una vez, lo sido fue de tal modo que sigue siendo pero ahora en retirada. Por ello, leer-pensar es urgente memoria en tanto que coligación conmemorante de lo sido, en lo siendo, por haber de ser.²⁰⁶

De este modo se entiende mejor que Heidegger escriba: “Memoria, como coligada conmemoración de lo que está por-pensar, es la fuente del poetizar. Según esto la esencia de la poesía descansa en el pensar.”²⁰⁷ Pero si la poesía descansa en el pensar y éste en la conmemoración entonces la poesía tiene como su origen remoto la conmemoración y mantiene vecindad con el pensar en la medida en que éste descansa a su vez en lo mismo:

“Lo dicho poetizando y lo dicho pensando no son nunca lo mismo. Pero lo uno y lo otro pueden, de distintas maneras, decir lo mismo. Pero esto sólo se consigue si se abre de un modo claro y decidido el abismo que hay entre poetizar y pensar. Esto ocurre siempre que el poetizar es alto y el pensar es profundo.”²⁰⁸

Leer poesía y leer filosofía es lo mismo dado que lo que dicen, si bien de modos distintos, a tal punto que no pueden identificarse pues media un abismo, empero se dicen desde la misma localidad. Su vecindad acontece tensión de cercanía y lejanía. Hay pues una delicada pero clara diferencia entre ambos como comenta un destacado hermeneuta:

²⁰⁶ Ibidem, p. 101.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Idem.

“Delicada porque es diferencia en cercanía, clara porque ninguno de los dos deja de ser lo que es al volverse hacia el otro.”²⁰⁹

Leer poesía en *¿Qué quiere decir pensar?* nos ha llevado a un leer-pensar que, por principio de cuentas, reconoce que, porque aún no pensamos, debemos aprender a hacerlo. Y de tal aprendizaje ha salido, de nuevo, la vecindad entre pensar (filosofía) y poetizar (poesía). Vecindad en la cual presumiblemente aún no estamos de modo expreso. Empero, al descansar ambas en la coligante conmemoración de lo mismo nos encaminan y conminan a escucharles en su tensión de vecindad.

Pero, siendo pensar y poetizar, filosofía y poesía, correspondencias a lo autoocultante en retirada, sólo nos queda esperar a que éste —que así nos hurta su presencia al darnos la espalda— nos dirija su exhortación:

“Esperar significa aquí estar al acecho —y esto en el seno de lo ya pensado de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado. Con una espera así, pensando, estamos ya andando por el camino que lleva a lo por-pensar. En este caminar podríamos extraviarnos. Sin embargo, seguiría siendo un caminar orientado sólo a responder aquello que hay que tomar en consideración.”²¹⁰

A este tipo de pensar-esperar se opone, como ya hemos dicho, la opinión común que sostiene la naturaleza pensante —o mejor— racional del hombre. Así pues, desde la opinión común, que descansa en una interpretación metafísica del hombre, éste puede pensar cuando se le venga en gana. Y el rasgo fundamental del pensar en este sentido — para Heidegger— es la percepción y, a la facultad que la realiza, se le llama razón.²¹¹

La razón en tanto facultad de percepción permite el darnos cuenta de algo presente, tomarlo delante y aceptarlo como tal. Se trata de dejar que lo presente esté ante nosotros,

²⁰⁹ GUTIÉRREZ, Carlos. *Op. cit.*, p. 174.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. V. *¿Qué quiere decir pensar?* en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 103.

²¹¹ Cf. *Idem.*

junto extendido delante, tal como lo presentamos *ut supra* en el apartado “Lectura y leer”. Y, sin embargo, “...la esencia del pensar descansa más bien en el hecho de que su esencia quede determinada a partir de aquello que el pensar percibe como percibir, a saber, el ente en su ser.”²¹² En otras palabras, el percibir no es lo originario sino que recibe su esencia a partir de lo selecto: el ser. Leer-pensar es percibir en la medida en que nos hace presente lo presente en su presencia: representar. Leer-pensar es representar de tal modo que no sólo algo este junto-extendido-delante sino que, a su vez, nosotros estemos en y frente a esto que así se presenta. Y decimos que este pensar, esta razón, este percibir, este representar no es lo inicial dado que: “Este rasgo fundamental del ser, que se dice pronto, el estar presente, se hace sin embargo misterioso en el momento en que despertamos y consideramos a dónde aquello que nosotros llamamos presencia remite nuestro pensar.”²¹³

De este modo Heidegger finaliza su lección insistiendo en el carácter urgente de un pensar que se pregunte-encamine por el dónde descansa el ser cuando acontece como presencia. Y dado que presumiblemente no está pensado entonces habrá que aprender a pensar lo preocupante: aún no pensamos.

2.5. Leer poesía en *El camino al habla*

Leer-pensar es leer-pensar, dentro del ámbito de lo legible-pensable, lo que presumiblemente se presenta como lo se-lecto o lo que da que pensar. Lo «se-lecto» y lo «preocupante» en esta conferencia es el carácter secreto del habla. En nuestra lengua lo

²¹² Ibidem, p. 104.

²¹³ Ibidem, p. 105.

secreto se dice de aquello oculto. Lo secreto como oculto parece provenir de algo que a sí (*se*) nace y crece (*cresco-cretum*) y, al serlo de este modo, cierne y tamiza (*cerno-cretum*). Lo oculto no es sin más lo no presente: lo ausente. Se trata, más bien, de un algo que nace y crece al ausentarse en sí pero de tal modo que al ser-se devenir así, su ser a-sí nos cierne y tamiza. Lo se-lecto y preocupante es lo se-creto: habla. Heidegger comienza su conferencia incitándonos a escuchar (leer-oír-decir) unas palabras de Novalis pertenecientes a un texto titulado *Monólogo*: “«Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe.»”²¹⁴

Lo selecto del habla es que monologue en secreto. Al monologar así se vuelve dentro de lo legible-pensable lo con-cerniente por antonomasia (*id est* lo que como existentes nos concierne). Leer-pensar el secreto del habla es leer-pensar lo con-cerniente. Empero, lo secreto cierne y tamiza todo, es decir, distingue y separa todo al hacerlo pasar por sí. Nada llega a estar presente en su ser como distinto y único y, por ello, a ser legible y a ser pensable sino a su través. Por esto Heidegger dice del secreto del habla que se manifiesta no como un través entre otros, como una relación entre otras, sino como «*la Relación*».²¹⁵ Tal relación es “...lo que tiene, mantiene y sostiene en la totalidad: o sea, el Sostentamiento de todas las relaciones.”²¹⁶

Para poder leer-pensar el secreto del habla Heidegger propone como «hilo conductor»: “*Llevar el habla como habla al habla.*”²¹⁷ Y, añade: “Este entramado que indica la fórmula designa el ámbito predeterminado dentro del cual deben moverse no tan sólo la serie de estas conferencias, sino toda la lingüística, toda teoría del habla y toda

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *El camino al habla* en *De camino al habla*. (trad. Ives Zimmermann). Serbal, Barcelona, 2002³, p. 179.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Nota ⁽¹⁾ del traductor (Yves Zimmermann) en Idem.

²¹⁷ Ibidem, p. 180.

filosofía del habla así como toda tentativa de pensar en pos del habla.”²¹⁸ De este modo nuestra pregunta por cómo leer poesía se ha de experimentar dentro de esta «Relación» y «entramado» como un leer-caminar a la luz de lo se-lecto y se-creto: habla.

Tal estructura o entramado del habla es pensado desde Aristóteles —según Heidegger— como un mostrar, un dejar aparecer que reside en el reino de la desocultación ('Al ἔyeia) donde los shmeῖa (lo que muestra), los sῆmbola (lo que mantiene mutuamente junto) y los ἴμοιματα (lo que iguala) tienen lugar. Estos componen la vertebración de la estructura o entramado que configura y porta el mostrar en tanto que lleva algo al resplandor. De este modo tenemos que la ya aludida «relación» acontece en el habla entre el mostrar y lo por él mostrado.²¹⁹ Tal relación, en nuestro tiempo, sobre todo a partir de Saussure, se convierte en una relación convencional y arbitraria entre un signo y un designado. Pero tal relación pensada en términos de designación ya no es un mostrar en el sentido de dejar aparecer. Acontece una mutación de la 'Al ἔyeia. Expliquémonos. La relación puede ser arbitraria y convencional sólo porque es imposible derivar el signo de la cosa designada. Sin embargo, no existe tal derivación ni la imposibilidad de la misma dado que no se tienen por separado, de un lado, un sistema cerrado de signos como habla y, por otro lado, un montón de cosas por designar-hablar. Por el contrario, es porque hay ya una previa mostración de lo que es en totalidad y que, secundariamente, puede acontecer éste ya como signo o significado, ya como designante o designado.

Así pues, en todo hablar-mostrar algo ya significándolo o designándolo «co-habla (*mitspricht*)»²²⁰ algo que no es originariamente ni arbitrario ni convencional sino

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Cf. Ibidem, pp. 181-182.

²²⁰ Ibidem, p. 185.

«inhablado (*Ungesprochenen*)»²²¹. De todo esto resulta que cuando hablamos, algo co-habla en nuestro hablar. Pero co-habla como in-hablado para así, en secreto y en silencio, permitir el que hablemos de algo distinto al habla en tanto que habla. Hay pues aquí una unidad del habla con lo que co-habla en tanto inhablado. A tal unidad Heidegger la llama «trazo abriente» (*Des Aufriss*)²²². El trazo abriente es el conjunto de aquel entramado que atraviesa y estructura lo abierto y libre de habla. Este trazo abierto marca el despliegue del habla, también marca la estructura del mostrar y de esto último resulta que Heidegger está hablando con otras palabras de lo «mismo» que ya hemos tratado *ut supra*, a saber, la «casa del ser» y la «morada del hombre». Desde ese lugar que ahora se experimenta como «trazo abriente» se da la posibilidad del hablar como decir que muestra, deja aparecer, ver y oír todo.

De este modo podemos suponer, y con verdad, que nuestro hablar, pensar o leer de algo no descansa en nosotros como una capacidad entre otras. Si podemos hablar es porque éste descansa en lo inhablado que cohabla en nuestro hablar, si podemos pensar es porque éste descansa en lo impensado que copiensu en nuestro pensar, si podemos leer es porque éste descansa en lo ilegido que colige en nuestro leer. Lo inhablado, impensable e ilegible es lo obstante mismo del ser en tanto el dejar-se-mostrar que preface, coliga y permite su despliegue en nuestro corresponder mostrante como señal o indicación segunda. Todo nuestro hablar, pensar y leer secunda el «trazo abriente» —lo sepamos o no—. Pero si lo sabemos en tanto que nos «disponemos bien» a hablar, pensar y leer, entonces, éstos acontecerán como correspondencia atenta que secunda, es decir, escucha. Heidegger dice:

²²¹ Ibidem, p. 186.

²²² Ibidem, p. 187.

“El hablar es, en tanto que decir, desde sí un escuchar. Es escuchar el habla que hablamos. Así, hablar no es simultáneamente sino *previamente* un escuchar. Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos del habla, hablamos desde el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya *desde* siempre hemos escuchado el habla. ¿Qué oímos? Oímos el hablar del habla.”²²³

Ciertamente —sostenemos con Heidegger— todos al hablar hemos oído el hablar del habla. Y, lo oímos, porque el habla como habla dice, es decir, muestra lo hablable, pensable y legible. Pero lo hablable, pensable y legible en tanto mostrable descansa y perdura en el secreto, concede presencia al ausentarse («nos da la espalda» siempre). Hablar es escuchar el secreto, dejar-se-decir. Pensar es escuchar el secreto, dejar-se-pensar. Leer es escuchar el secreto, dejar-se-leer. Hablar, pensar y leer en tanto secundar lo inhablado, lo impensado y lo ilegido es re-decir, re-pensar y re-leer lo oído: “Dejamos venir su voz sin sonido con lo que reclamamos el sonido que ya nos está reservado; lo llamamos estando tendidos hacia él.”²²⁴

Al dejar decir el habla, escuchamos. Escuchamos porque nos tiene en pertenencia el habla. Correspondemos secundando a la «voz sin sonido» por medio de la escucha en nuestro hablar en tanto que re-decimos en el «sonido que ya nos está reservado». El habla en tanto que habla nos concede el decir. El habla nos concede la palabra. En esta palabra concedida, en este decir concedido se despliega no sólo nuestro hablar de cualquier hablable, nuestro pensar de cualquier pensable, nuestro leer de cualquier legible sino la marca, el hito, la señal, el camino de lo por-decir, por-pensar y por-leer. En este caminar así encaminados puede acontecer que lo así concedido se asuma en propiedad al decir, pensar y leer en relación a lo inhablable, impensable e ilegible. ¿Qué nos queda decir, pensar y leer al encontrarnos entre lo hablable y lo inhablable, entre lo pensable y lo impensable, entre lo

²²³ Ibidem, p. 189.

²²⁴ Idem.

legible e ilegible? Pues nada menos que ser ahí en ese «entre». Este decir, pensar y leer en el «entre» es, de nuevo, nombrado por Heidegger el «Claro»: “...al que debe rendir visita todo aparecer y que debe dejar tras de sí todo des-aparecer; este Claro en el que todo venir en presencia e ir en ausencia debe entrar y mostrarse, o sea, venir a decirse.”²²⁵

Así pues, en este «Entre», «Claro» o «Relación» se concede al decir, al pensar y al leer el recogimiento que estructura todo aparecer (presencia) y desaparecer (ausencia), todo mostrar y permanecer inmostrado. Aquí tiene lugar lo que decimos, pensamos y leemos sea, sin más, lo decible, pensable o legible o bien lo que, ante todo y previamente, reclama «sin voz», en secreto, en silencio ser lo digno de ser hablado, pensado o leído, a saber, «llevar al habla como habla al habla» y porqué no, llevar al pensar como pensar al pensar y llevar al leer como leer al leer.

Lo primero, para nuestro lector, puede no presentar problema alguno dado que es de *auctoría* heideggeriana. Sin embargo, lo segundo puede aparecer como sospechoso. Por ello, expliquémonos en el segundo y tercer caso que de primera vista son un mero parafraseo. Pero atrevámonos a un intento de «hacer crecer y prosperar el camino». Llevar al pensar como pensar al pensar es nada menos lo planteado por el mismo Heidegger en su conferencia *¿Qué quiere decir pensar?* En el primer «pensar» —entendido éste como mera capacidad o facultad racional que el hombre tiene de pensar— lo pensable se muestra sin más pero, además, también se muestra el segundo «pensar» en tanto lo preocupante o digno de ser pensado, a saber, que aún no pensamos al pensar lo meramente pensable empero, y he aquí el tercer «pensar» de la fórmula, este “aún no pensamos” no descansa en nuestra incapacidad de pensar sino en que lo impensado es impensable de por sí («da la espalda»).

²²⁵ Ibidem, p. 191.

Pero, al dar la espalda, al rehuirnos su esencia tira de nosotros. Y así se vuelve dentro de todo lo pensable lo digno de ser pensado en la medida en que da que pensar.

En el tercer caso de la paráfrasis también ya lo hemos planteado nosotros en el apartado del *¿Qué es leer en general?* así como también —de la mano de Heidegger— en el *L, gow* y *leer*. Así pues nuestra fórmula parafraseada dice: llevar al leer como leer al leer. El primer «leer» es el leer como mera capacidad o facultad que el hombre tiene de leer sin más lo legible (un escrito por ejemplo), pero dado que tal leer sólo es un modo de «llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante», en él no reside lo elegible del segundo «leer». Este segundo «leer» en tanto lee no lo meramente legible sino lo digno de ser leído o elegible niega que leer sea una mera elección. No podría, pues, darse nada como meramente legible o elegible sino por lo que concede previamente una lectura de nosotros al albergarnos y colegirnos en la posada que recoge y liga, que preface y permite legibilidad, a saber, el tercer «leer» de lo selecto, a saber y en palabras de Heráclito citado por Heidegger: *L, gow*. Este *L, gow* se muestra en su abstinencia ilegible, pero al sustraerse como algo legible y elegible sin más, al ser lo se-lecto se-creto se muestra en el abrir-se-nos que nos alberga primero y concede que al secundarle le alberguemos, es decir, que le llevemos como leer al leer como leer: *Leer leer*. Y este *Leer leer* sólo es posible por el *L, gow*. Leer lo legible, nos lleva a lo elegible y éste a lo se-lecto. Y entre lo legible y lo se-lecto acontece nuestra elección.

Volvamos al camino después de esta revista a lo caminado. Sigamos estando «entre» lo hablable y lo inhablable, lo pensable y lo impensable, lo legible y lo ilegible, es decir y en palabras de Heidegger entre:

“Esto familiar-desconocido, lo que es removedor y conmovedor de todo mostrar del Decir en este mismo, es lo más prístino y lo más antiguo a la vez para la madrugada de aquella mañana con la cual se inicia recién el ciclo de día y noche, posible a partir de ella. Sólo podemos nombrarlo pues no tolera dilucidación; es la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios (de) Juego (del) Tiempo (*Zeit-Spiel-Räume*). Lo denominamos con un decir antiguo y decimos: *Lo removedor en el Mostrar del Decir es el hacer-propio (Eigen)*.”²²⁶

¿Dónde hemos estado desde el principio de nuestro caminar con Heidegger en esta tesis en tanto posición lectora? Presumiblemente en el «entre» lo «familiar-desconocido» que «remueve» y «conmueve» todo «mostrar»: «hacer-propio». Tal «hacer-propio» no se deja representar ni como evento, ni como suceso, ni como resultado de otra cosa, sólo se puede experimentar, —en el caso del camino de esta conferencia—, en el carácter de mostración del decir como lo que consiente, lo que da un «hay» (*Es gibt*) “...del que incluso «el ser» está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia.”²²⁷

Así pues, según Heidegger, el «advenimiento apropiador» concede tres “momentos”: primero, recoge y despliega el «trazo abriente»; segundo, confiere a los hombres la «morada del ser» (lenguaje) para que puedan ser hablantes y; tercero, congrega a los hombres a la apropiación de sí mismos reteniéndolos en su ser propio.²²⁸ Pero el ser propio del hombre en tanto hablante es primera y previamente escuchar. Sólo —hemos dicho ya— en la medida en que escucha (dejar-decir-se) el habla en tanto que habla puede volver a hablar en tanto re-decir (mostrar-señalar-nombrar) en relación a «la voz sin sonido» que reclama «el sonido que nos está reservado»: “...el resonar de la palabra.”²²⁹

En este sentido, toda palabra hablada es ya co-respondencia, res-puesta, contra-Decir que al dejar-se-decir escucha. De este modo ahora la fórmula: «Llevar al habla como

²²⁶ Idem. Más abajo el mismo traductor (Yves Zimmermann) traduce este «hacer propio» como «apropiación». También es traducido como «advenimiento apropiador» o también «acaecimiento apropiador».

²²⁷ Ibidem, p. 192.

²²⁸ Cf. Ibidem, p. 193.

²²⁹ Ibidem, p. 194.

habla al habla» adquiere todo su “sentido”. Dado que el primer habla se refiere al «despliegue del habla» como «Decir», el segundo al escuchar y el tercero al «resonar de la palabra»: “La fórmula del camino: llevar el habla como habla al habla (...) / dice la «forma», la figura de la vertebración en la que se pone-en-camino el despliegue del habla que descansa en el advenimiento apropiador.”²³⁰

“Ser-ahí

Que ser-ahí sea decir el ser [*Seyn*],
sacar de él
la indigencia
en la amplitud de un alzar la vista demandante.

Que ser-ahí sea recoger el ser [*Seyn*]
en despierto oído
para aquél
que calma escogió por obra.

Que ser-ahí sea cantar el ser [*Seyn*],
desde lejana canción
llevarle a casa,
lo que como poder largamente eludió su esencia.”²³¹

Empero el despliegue del habla puede acontecer, al menos, de dos modos decisivos: primero, un habla que al ser desenlazada a su libre espacio respecto del decir se ocupa sólo de sí *primeramente* y; segundo, un habla que al ser desenlazada a su libre espacio respecto al decir se ocupa sólo de sí *secundariamente*. En el primer caso, lo hablado es sólo lo hablable. En el segundo caso, lo hablado es lo digno de ser hablado en tanto que escucha (dejar-se-decir) el secreto del habla y que puede acontecer como silencio o canto. Respecto al primer modo de estar dispuesta el habla ésta se torna información y que no puede acontecer sino como habladuría y nunca como silencio. En el primero se habla mucho sin decir nada. En el segundo se habla poco y a veces incluso se calla para decir mucho. En el

²³⁰ Ibidem, pp. 194-195.

²³¹ HEIDEGGER, Martin. *Meditación, op. cit.*, § 6b., p. 24.

primero se requiere un pensamiento calculador que disponga a todo lo presente como hablable, pensable y legible sin más. En el segundo se requiere un pensar me-dictativo (dejar-se-decir) que se disponga a corresponder a lo inhablado, impensable e ilegible en el recogimiento que no pretende disponer, sino disponerse, que no abarcar, sino ser abarcado.

Leer *El camino al habla* es leer lo selecto del habla, a saber, que monologa en secreto. Ahora esto, según Heidegger, significa dos cosas: “...es *sólo* el habla el que propiamente habla. Y habla *solitariamente*.”²³² Si el habla es lo único que propiamente habla y si, además, lo hace solitariamente entonces el habla es un secreto. Un secreto que al monologar a-sí, realiza un trazo abierto, un claro, libera nuestro hablar desenlazándolo del decir (como mostrar) —si no acaeciera tal desenlazamiento no seríamos aquellos que podemos hablar, pensar y leer: no seríamos lo que somos: mortales—. Así pues, el secreto monologante concede tensión entre lo «familiar y desconocido» (hablable-inhablable; pensable-impensable; legible-ilegible), concede «entre», concede elección ante el no poder saber abarcar el todo del despliegue del habla, en fin, concede «ser-ahí». Lo cual “...no es, por cierto, una carencia sino, al contrario, el privilegio por el cual estamos favorecidos con un ámbito insigne; aquel en el cual nosotros, los puestos en uso y los necesitados para el hablar del habla (...) moramos en tanto mortales.”²³³

¿Cómo hablar, entonces, del habla en tanto secreto? Heidegger nos da la respuesta: “El decir, su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos por el silencio (*er-schweigen*) la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio.”²³⁴ Este silencio no es cualquier silencio en tanto mero enmudecer. Se trata, más bien, del silencio que correspondiendo al secreto de lo

²³² HEIDEGGER, Martin. *El camino al habla* en *De camino al habla*, op. cit., p. 197.

²³³ Ibidem, p. 198.

²³⁴ Idem.

selecto se recoge en la escucha antes de caer en la habladuría.²³⁵ El silencio es, pues, la primera correspondencia en la medida en que es escucha del Decir-Mostrar pero, además, también parece ser el fundamento del hablar del hombre en tanto re-decir en la pertenencia, relación y coligación del Claro, en el canto: Poesía.

Y ¿cómo se relaciona esto con nuestra pregunta por el leer poesía? Heidegger nos da la respuesta: “La experiencia podría despertar: Todo pensamiento sensitivo-meditativo es poesía, toda poesía, en cambio, es pensamiento. Ambos se pertenecen mutuamente a partir de aquel decir que ya se ha dicho a sí mismo a lo no-dicho, porque es pensamiento (*Gedanke*) como agradecimiento (*Dank*).”²³⁶ Este despertar de la experiencia sólo es posible si tratamos de transformar nuestra relación con el habla. En la relación del habla mentada por la fórmula de «llevar el habla como habla al habla» tienen lugar tanto la poesía como el pensar (filosófico) dado que ambos habitan en vecindad en el trazo abriente o claro del Decir que les concede, consiente y libera palabra, es decir, la posibilidad de re-decir. Y así concedida la palabra, por «la voz sin sonido», no pueden sino corresponder como agradecimiento. Entonces, para leer poesía habrá que transformar nuestra relación con el habla de tal modo que nuestra experiencia se vuelva pensante respecto al secreto como lo selecto del Decir.

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, op. cit., § 34, pp. 186-188.

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. *El camino al habla* en *De camino al habla*, op. cit., p. 199.

Recapitulación de la teoría sobre leer y poesía

No podemos decir que haya una teoría de lectura de poesía en Heidegger.²³⁷ Si por teoría entendemos una comprensión abarcante y omnivaledera de la poesía. Empero, si, por el contrario, entendemos por teoría un tipo de competencia o disposición que posibilita el buscar algo con la mirada, ponerlo y mantenerlo a la vista, entonces, no sólo hemos escuchado a Heidegger sino que, a su vez, hemos escuchado lo que se nos dice en la palabra-señal *yevreïn*.²³⁸ Así pues, teoría no es primeramente una serie de leyes que sirven para relacionar determinado orden de cosas sino, una disposición de la mirada en tanto que busca algo, lo pone y mantiene a la vista.

Leer es entonces una posibilidad del *yevreïn* en tanto disposición de la mirada en tanto que busca algo, lo pone y mantiene a la vista. En nuestro caso este «algo» es «cómo leer poesía». Y, de este modo, leímos cinco textos de Heidegger a la búsqueda de este «algo» que es un «cómo». Presumiblemente teorizar sobre el leer poesía no termina con su búsqueda, sino que también implica un ponerlo y mantenerlo a la vista. Hagámoslo, ahora, pues, a manera de recapitulación.²³⁹ ¿Qué es lo que encontramos en nuestra búsqueda? Pongámoslo y mantengámoslo así en orden:

Primero, en *El origen de la obra de arte*, cómo leer poesía nos llevó por un largo recorrido circular que fue de la cosa a la obra, de ésta a la verdad, de ésta a la arte y, por fin, de éste a la poesía (todo esto sólo como orientación a la pregunta que pregunta por el ser y prepara su escucha a partir de la poesía). Y, de estos tránsitos, lo que ponemos y

²³⁷ Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 17.

²³⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 47.

²³⁹ Hemos de enfatizar que se trata de nuestra lectura-interpretación en cuanto atiende a nuestra pregunta y a “lo mismo” de lo que, presumiblemente, se habla-piensa en Heidegger.

mantenemos a la vista en la recapitulación es lo siguiente: ¿Cómo leer poesía? Cuidándola. Primer cuidado: no leer poesía buscando su esencia a partir de la aglutinación de rasgos comunes o la apelación a conceptos elevados porque, en ambos casos, no se puede dar con la esencia de la misma. Leer poesía no es sólo la lectura de algo simplemente dado, dicho y legible sino que leer poesía es esencialmente leerla en tanto lo que siempre da-diciendo-leyendo y cuyo dado-dicho-legido es lo que la muestra en su sustraerse, lo que la vuelve en su volverse. Segundo cuidado: no leer poesía como una cosa (bajo ninguna de las tres interpretaciones habituales) a la que se añade un carácter artístico sino leerla de tal modo que lo primero que se lea sea su ser obra de arte. Leer poesía como obra de arte implica la transformación de la omniabarcante y omnivaledera lectura “utilitaria” (técnica) en la lectura que deja que las cosas reposen en sí mismas. En la poesía en tanto que obra de arte las cosas se leen como lo que son: cosas reposadas en tensión entre su pertenecer a la «tierra» y su refugiarse en el «mundo». Leer poesía es leer el abrir-se-nos de lo que y como son la totalidad de las cosas, lo se-lecto: el Ser. Tercer cuidado: no leer poesía como algo meramente legible hecho de palabras indiferentes sino leerla de tal manera que nos atengamos al «poder nominal» y decisional («traer aquí la tierra—f̃ siw—» y «levantar mundo») de sus «palabras esenciales» donde se pone en obra la verdad (□l ʔyeia) bajo un doble encubrimiento (negación y disimulo) ominándonos al «rigor de la equivocación» ante la abstención del Ser («Verdad-No Verdad»-«Selecto-No Selecto»). Cuarto cuidado: no leer poesía como un algo legible exclusivamente a partir de su creador-artista-poeta, ni a partir incluso sólo de la conservación y tradición respecto de la misma (dada su «autosubsistencia»). Pero tampoco leerla como una creación *ex nihilo*, sino leerla como una creación que asumiéndose dentro de lo creado empero es don, es decir, recepción que dona

pero que ha sido donada a su vez. Quinto cuidado: no leer poesía como algo habitual, seguro y corriente sino como la ruptura con eso mismo, es decir, leerla como «figuración» de la verdad (combate de «mundo» y «tierra») en la medida en que adviene como triple fundación del don imprevisible, del fundamento decisional y del comienzo histórico. Sexto cuidado: leer poesía no como un entretenimiento más sino leerla de tal modo que nos preguntemos si, en nuestro tiempo, aún en ella en tanto que poema («segundo proyecto») de lenguaje («primer proyecto») puede acontecer la verdad del ser, es decir, ser lo selecto entre lo legible y elegible y no una mera realización cultural entre otras. Y si no fuese ya más así preguntarnos ¿por qué?

Segundo, en la *Carta sobre el «Humanismo»*, cómo leer poesía nos lleva a pensar la relación que guardan el ser y el hombre, a saber, en el lenguaje como «casa del ser» y «morada del hombre» y cuyos guardianes-cuidadores son los poetas y los pensadores. Poetizar y pensar son modos abismáticamente distintos pero vecindan en la mismidad de recibir lo que ofrecen: Ser. Son modos de la escucha del Ser en la manifestación del mismo por medio de su decir respectivo. Ambos, empero, tienen un enemigo común: la opinión pública que ostenta a la subjetividad como la que impera por sobre todo lo que es y dispone de modo objetivo e incondicionado «el claro» del Ser usurpándolo. ¿Cómo leer poesía? Primero: leer poesía es atender a la exhortación del Ser (contra el cierre del llamado del Ser al hombre por la Metafísica, contra la «caída» como olvido del Ser), es decir, el Ser al obstarse (nos ex-pone indisponiéndose) concede morada de ex-sistencia (estar en «el claro») en el lenguaje como morada del hombre (como el ahí, «ex-tático», del Ser). Segundo: leer poesía es leer a la luz del Ser (mis-terio que al cerrarse cautiva, que es verdad ocultado y desocultando), es decir, el ser concede morada de legibilidad en el lenguaje como «casa del ser». Tercero: leer poesía es no olvidar al ser, no substituirlo por lo ente

como tampoco entificarlo sin más. Así pues, leer poesía es el «cuidado» como un corresponder con nuestra propia ex-sistencia, en un sentido eminente, que en su decir se lleve a lenguaje el Ser como lo se-lecto. Para ello es preciso dar el salto de lo habitual, seguro y corriente a lo inhabitual, inseguro y extraordinario: al misterio del abrir-se-nos.

Tercero, en *La palabra. La significación de las palabras* obtuvimos otra orientación a nuestra pregunta *¿cómo leer poesía?*. Leer poesía es leer contracorriente a la lectura metafísica, la cual considera a la palabra como mera unidad significativo-designativa y al lenguaje como sistema convencional y arbitrario de signos homologados. Ante esta consideración tanto de la palabra como del lenguaje la pregunta es: ¿Por qué el lenguaje ha de ser pensado de otro modo que metafísicamente? No, en primer lugar, sólo para la organización de la investigación lingüística para el perfeccionamiento de la ciencia del lenguaje; no, en segundo lugar, sólo para la salvaguarda de la esencia del hombre a partir del cuidado del lenguaje sino, sobre todo, para el cuidado de la morada de la ex-sistencia. Y esto porque el lenguaje no pertenece de propio ni a la ciencia, ni siquiera al hombre sino a la verdad del ser. Por ello, leer poesía es leer «en gracia al ser» y de tal modo que al leer se lea al «ser» como «la palabra de todas las palabras», es decir, como la palabra que inicia y envía toda posibilidad de pensar y poetizar lenguaje. La relación ser-hombre es de doble tenencia: en primer lugar, el ser tiene al hombre pues que en su ob-starse (abrir-se en-sobre sí), en su mis-terio (cerrarse cautivante), en su abrir-se nos da y, empero y a la vez; en segundo lugar, el hombre tiene el ser en la medida en que no puede sino corresponderle haciendo del lenguaje, casa del ser, su morada para ex-sistir. Leer poesía es leerla como tensión entre el envío en la primera tenencia y la inicialidad de la segunda tenencia. Leer poesía es leer la poetización del lenguaje (primer proyecto) como el acontecimiento del favor-gracia pre-dicente de la guarda-cuidado de lo sagrado (segundo proyecto). Tal

poetización es, como sostuvimos *ut supra*, fundación triple: don-*favor*, fundamentación-*fantasía* y comienzo-*sagrado* del cuidado de la morada de la ex-sistencia.

Cuarto, en la conferencia: *¿Qué quiere decir pensar?* nuestra pregunta *¿cómo leer poesía?* orienta la mirada al pensar. Leer poesía es pensar la esencia de la poesía. De este modo la poesía se lee-piensa. Leer-pensar poesía (contra la concepción metafísica corriente de que el hombre es naturalmente pensante —o por lo menos racional—) es leer de tal modo que mantengamos en la memoria la doble tenencia del lenguaje, a saber, donde el ser —inicia-ex-horta— tiene al hombre (casa) y éste —enviado-inter-pelado— corresponde a aquél (morada). Leer poesía es leer-pensar lo se-lecto, leer poesía es pensar lo digno de ser pensado. Empero esto digno de ser leído-pensado se muestra, en primer lugar, en lo «preocupante», a saber, que no sabemos leer-pensar y; en segundo lugar, el que aún no sepamos leer-pensar no radica sólo en que nos falte voluntad, capacidad o méritos, sino en que lo digno de ser leído-pensado, lo se-lecto, a saber, el ser, «nos da la espalda», «obstancia» y por ello nuestro leer-pensar no puede sino acontecer como un señalar y nuestro mismo ser no puede sino ser signo, un signo sin interpretación (Hölderlin). Leer-pensar poesía es leer las señales que orientan la mirada al misterio de lo que da que leer-pensar apareciendo en su autoocultamiento. Insistimos: misterioso modo de aparecer donde todo aparece a la luz del misterio. Sin embargo, ahí, y sólo ahí, puede acontecer la señal en todo su poder esencial de riesgo y decisión bajo el rigor de la equivocación y el extravío. Señales esenciales son el poetizar y el pensar cuya única seguridad es la de corresponder a lo inseguro. Señal es, también y sobre todo, la esencia del hombre. Leer-pensar el poetizar y el pensar es leer las señales que corresponden a la obstancia, al «autoocultamiento» y —de aquí el carácter de *urgencia* de tal leer-pensar conmemorativos— a la retirada del ser. El ser no sólo obsta sino que se retira. Poesía y Filosofía vecindan, pues, ahora, en la

correspondencia a aquello que se aleja y amenaza con el nunca más de su presencia. Y esto que así amenaza es lo que, dentro de lo legible-pensable, elegible e interesante, es lo más digno de ser leído-pensado, lo que tiene más presencia de todo lo presente. Lo que una vez sido, sigue siendo en lo por haber de ser con la amenaza de desaparecer.

Quinto, en la conferencia, con que se cierra el libro *De camino al habla, El camino al habla* orienta nuestra pregunta *¿cómo leer poesía?* al *se-creto* (lo que nace-crece al ausentarse en sí cierne y tamiza todo) a partir de la lectura heideggeriana de unas palabras de Novalis pertenecientes a un texto titulado *Monólogo*: «Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe.». De ahí colegimos que leer poesía es leer el secreto como lo selecto del habla. Para leerlo hay una fórmula que propone nuestro pensador: «llevar el habla como habla al habla». Tal fórmula es la estructura, entramado o vertebración del «trazo abriente» donde en nuestro hablar cohabla lo inhablado e inhablable, donde en nuestro pensar copienza lo impensado e impensable y donde en nuestro leer colige lo ilegido e ilegible: el se-creto. Por ello leer poesía es ante todo guardar silencio en tanto que escuchar «la voz sin sonido» en la palabra que se nos concede. En este entramado acontece el «advenimiento apropiador» como un leer que «deja-hablar-pensar-leer-se» como silencio me-dictativo, es decir, escucha. En este último momento de la teoría del leer encontramos muchas correspondencias con nuestro primer apartado preambular: primera correspondencia, en la quinta definición escribimos: “Leer es oír decir *leer*. La correspondencia consiste en que tanto nosotros como Heidegger hemos privi-legiado la escucha. En Heidegger en todo hablar cohabla lo inhablado e inhablable. En nosotros en todo leer colige lo ilegido e ilegible. Así, no podemos hablar-leer de nada sin el hablar-leer que lleva ya largo tiempo hablando-leyendo como soporte de todo hablar-leer. He ahí la circularidad tanto del hablar como del leer e, incluso, del pensar. Segunda

correspondencia: Heidegger propone llevar el habla como habla al habla. Nosotros proponemos llevar el leer como leer al leer. Respecto a esto, ya mostramos como no es un mero parafraseo puesto que de lo que se trata es de que llevemos nuestro mero leer sin más a la decisión y riesgo de la e-lección ante lo ilegido e ilegible del *leer*. *Leer leer* es experimentar el «claro», el «entre», la «Relación» entre lo meramente legible-familiar y lo ilegible-desconocido y esto «remueve» y «conmueve» todo «mostrar», es un modo de «hacer-propio» en tanto que abrir-se-nos. Por otro lado, con respecto, a la filosofía y a la poesía y al cómo leerlas decimos que, en ambos casos aunque de distinto modo, se tratan de correspondencias de escucha me-dictativa de lo se-lecto: el se-creto. La filosofía es pensar-escuchando. La poesía es cantar(poetizar)-escuchando. Ambas escuchan lo que antes que todo y siempre preface a toda escucha: lo que da que oír-decir. Y ante lo que da que oír-decir el hablar, el pensar y el cantar le corresponden dando lo recibido, en gracia al ser, agradeciendo. Por ello, sólo por ello, pensar es poetizar y poetizar es pensar: agradecimiento de que lo que es *sea* como *es*.

III. Interlecciones sobre poesía

Continuemos ahora con los comentarios, aproximaciones o aclaraciones que Heidegger nos dejó respecto a los dos primeros de los cuatro poetas que leyó: Hölderlin, Rilke, Trakl y George. Lo que sigue a continuación tiene el objetivo de mostrarnos hasta qué punto corroboramos nuestra disposición teórica de lectura de poesía. En segundo lugar, ver si hay alguna otra aportación a nuestra disposición lectora. De lo que se trata ahora es, pues, precisamente ver cómo lee Heidegger a los poetas y a “su” poesía. Continuemos con

nuestro aprendizaje de lectura. Comencemos con Hölderlin dado que, cronológicamente, es el primero y el último en ser leído-escuchado. Y el primer texto es nada menos que *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

Antes de abordar este discurso veamos qué nos dicen los dos prólogos del libro que hace colección de los escritos de Heidegger sobre Hölderlin. En el prólogo a la cuarta edición aumentada Heidegger dice: “Las presentes *Aclaraciones* no pretenden ser una contribución a la investigación sobre historia de la literatura o estética. Brotan directamente de una necesidad del pensar.”²⁴⁰ En este sentido podemos simplemente señalar que la lectura que hace Heidegger es una lectura que tiene en cuenta, ante todo, el pensar. Un pensar que, como hemos escrito *ut supra*, es un pensar que lleva a lenguaje lo se-lecto: el ser como aquello que, entre todo lo pensable, se presenta como lo más digno de ser pensado, lo que da que pensar. Y puesto que la poesía también lleva a lenguaje lo «mismo» por medio del poetizar, ambos decires vecindan en el lenguaje como «casa del ser».

En el prólogo a la segunda edición Heidegger confirma lo que hemos dicho con las siguientes palabras: “Dichas aclaraciones forman parte de un diálogo entre un pensar y un poetizar cuya singularidad histórica nunca podrá ser demostrada por la historia de la literatura, pero sí por un diálogo pensante.”²⁴¹ Heidegger no habla aquí de Poesía ni de Filosofía sino de poetizar y pensar en diálogo. Leer poesía desde la perspectiva heideggeriana es un leer en diálogo con el pensar. Uno podría preguntarse ¿por qué leer poesía se ha de hacer pensando? La poesía generalmente se lee o en silencio o en voz alta. Es decir, se lee y ya. O en el mejor de los casos podríamos decir que leer poesía se lee poéticamente. Así como leer filosofía presumiblemente se lee filosóficamente. Pero cuando

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Prólogo en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 9.

²⁴¹ Idem.

así de sencillo adverbiamos el leer poesía y el leer filosofía, en propiedad, no sabemos ni qué es la poesía ni qué la filosofía y, por lo mismo, el “poéticamente” y el “filosóficamente” nos resultan más oscuros aún. Por ello podemos suponer que leer poesía para Heidegger se ha de hacer de manera pensante dado que en nuestro leer o lo uno o lo otro hay algo impensado, a saber, su esencia y, correlativamente, también permanece no expreso o velado el modo propio de correspondencia lectora en ambos casos. Así que por estas razones para leer poesía poéticamente hemos de dar un rodeo pensante. No otra cosa dice el primer traductor de este discurso a “nuestra” lengua madre (quizá más “madrastra” que madre, pero en fin maternal —querámoslo o no— en nuestro caso de mexicanos):

“Ante el Fermentario poético, literario, de nuestra América, de Hispanoamérica, tiene que llegar un momento (...) en que literatos, poetas... filósofos se pregunten por la *Esencia de la Poesía*, por *qué es Poesía*, por qué es Poeta, sorprendidos los poetas de que de ellos, en cuanto hombres, nazcan y vengan al mundo, al actual amueblado de ciencia y técnica, esas extrañas maravillas, extranjerías y peregrinas que son los poemas.”²⁴²

Hoy, como en tiempos de Heidegger, no podemos sino estar de acuerdo en que: “Los poemas aparecen como un sagrario sin templo en cuyo interior se guarda lo poetizado.”²⁴³ Esto parece decir que no hay templos para el sagrario de la poesía. Y no hay templos en la medida en que no se ha erigido aún el espacio propio que proteja (que lleve delante —erija— el techo) de la intemperie de la habladuría a la palabra sagrada o esencial.²⁴⁴ No hay lugar para la escucha de lo esencial. Y si no hay un lugar seguro para esta escucha entonces no le queda a la poesía otra alternativa que vagar entre las calles y

²⁴² GARCÍA BACCA, Juan David en su *Prólogo* a HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos, Barcelona, 2000³, p. 12.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Prólogo en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 9

²⁴⁴ PÉREZ M., Herón. *En pos del signo. Las fachadas de la Catedral de Morelia*. Colmich, México, 2002², p. 322. Es asombroso que la edificación de “nuestra” catedral de Morelia descansa y permanezca en la esencia del morar a partir de la escucha de unas palabras esenciales del evangelio: “¡Maestro, qué bien se está aquí!”. Toda palabra dicha en esta catedral, como en cualquier templo, debería atender a la atención que conceden estas palabras de agradecimiento.

auditorios de la habladuría. Así la poesía pierde su poder nominal de interpelación esencial y se vuelve algo meramente escuchable o legible entre otros. En caso contrario, el templo poético concedería al sagrario de la poesía una localidad extraordinaria donde se ponga en obra la verdad como un levantamiento de mundo y un traer aquí la tierra. Sólo en el templo el sagrario de la poesía podría aparecer en propiedad como la palabra esencial, la palabra concedida, la palabra como don, fundamentación y comienzo. El templo es el lugar propicio para la escucha, para el dejar-se-decir, dejar-se-pensar, dejar-se-leer, en fin, para el abrir-se-nos: “Es el templo, por el mero hecho de alzarse ahí en permanencia, el que da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos. Esta visión sólo permanece abierta mientras la obra siga siendo obra...”²⁴⁵ Esto no quiere decir que ahora levantemos construcciones-templo para proteger el ser dicente de la poesía sino simplemente que desde nuestra estancia ordinaria concedamos apertura para la presentación de lo extraordinario.

Las aportaciones que Heidegger hace respecto a Hölderlin y a los otros poetas tienen un estatuto meramente aclaratorio: “La aclaración del poema debe tratar de volverse superflua precisamente en pro de lo poetizado. Pero el último y también el más difícil paso de toda interpretación consiste en eclipsarse con sus aclaraciones ante el puro alzarse ahí delante del poema.”²⁴⁶ Así pues el supremo cuidado de la poesía en el poema ha de ser dejar-decir-se en tanto que escucha de su ser autosubsistente. Sólo si escuchamos de este modo, si dejamos al poema mantenerse en su propio ser, nuestra lectura tendrá el digno estatuto de señal que apunta (aclarando) a lo selecto. Empero, tal carácter de señal (aclaradora) de lo selecto es «superfluo» en dos sentidos: primero, en tanto que señal sólo

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, op. cit., p. 30.

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Prólogo en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 10.

apunta, es decir, es algo cuya legitimidad legible no radica en sí sino en aquello a que se refiere; segundo, en tanto que aclaradora —de lo que en sí no es claro ni no-claro sino origen de ambos— sólo es una manera de disponer la mirada (valga decir que no la única) y, nunca, de disponer lo mirado.

3.1 Lecturas heideggerianas sobre Friedrich Hölderlin

3.1.1. *Hölderlin y la esencia de la poesía*

Tenemos duda de si este discurso debemos ubicarlo en la obra teórica o aclaratoria. Nuestra duda radica en que aquí la mirada va a la búsqueda de la esencia de la poesía (lo cual parece corresponder al aspecto teórico) pero, a la vez, lo hace apelando a un poeta en particular: Hölderlin (lo cual parece corresponder al aspecto aclaratorio). Pero puesto que este discurso no habla de la esencia de la poesía en Hölderlin sino que dice: Hölderlin y la esencia de la poesía. Por eso estaría como en un espacio intermedio. En fin, dejemos este apartado en el lugar que ocupa hecha esta advertencia.

Ahora, de lo que se trata en esta parte, es leer cómo lee Heidegger poesía. Leer qué le dicen los poemas y cómo lo pone y mantiene a la vista y al oído para nosotros. Este discurso se nos muestra decisivo dado que, en los anteriores casos, la poesía parecía tener un lugar sino secundario, sí por lo menos tangente. Ahora de lo que presumiblemente se nos va a hablar es nada menos que de la esencia de la poesía.

Este discurso está dividido en seis partes: una breve introducción y cinco lemas o sentencias por guía. En primer lugar, en la breve “introducción”, Heidegger da a entender que habría dos posibilidades de esencia: primero, esencia en cuanto que “...eso que se trata

de aglutinar en un concepto general para que valga luego en la misma medida para todo tipo de poesía. Pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, esa «esencia» que nunca puede llegar a ser esencial.”²⁴⁷ En este primer sentido, esencia de la poesía —como por otra parte ya habíamos sostenido en *El origen de la obra de arte*— es la mera aglutinación de rasgos comunes en un concepto que, así elevado a universal, acto seguido, se aplicará indistintamente a cualquier poesía. De este modo tenemos una esencia universal que de tal modo vale de cada poesía, sea la que fuere. Tal esencia vale de todas y para todas las poesías idénticamente por ello ésta no llega ni puede llegar a ser esencial, se queda en lo indiferente, lo de igual valor. Escuchemos el comentario de uno de nuestros traductores:

“Un poema no es nunca uno de tantos poemas; ni un poema cualquiera. Poesía no puede realizarse en un poema cualquiera; basta con que un pretendido poema sea uno de tantos, un cualquiera, para que no sea ya poético./ Poema es algo en singular; original ejemplar, único, de una única edición. Nos hace falta, pues, para dar sentido a *esencia* de Poesía, un concepto de esencia en estado de flor, esencia-en-flor.”²⁴⁸

A este sentido de «esencia inesencial» se opone otro: segundo, la «esencia esencial» o como dice García Bacca «esencia-en-flor» en tanto que “...aquello que nos obligará a decidir si nos vamos a tomar en serio a la poesía en el futuro y cómo lo haremos y si acaso y cómo podremos satisfacer los presupuestos para situarnos en el ámbito de poder de la poesía.”²⁴⁹ Esencia viene, como señala más abajo el mismo filósofo español, de la palabra latina *essentia* que a su vez se remonta a οἴσϛα que significaba en griego: “...floreciente

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 38.

²⁴⁸ GARCÍA BACCA, Juan David en su *Comentario primero a HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía*, op. cit., p. 60.

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 38.

casi lo mismo que *bien-raíz*, peculio o posesión privada de una cosa; lo que la hace ella y no otra.”²⁵⁰ De este modo Heidegger nos conmina a leer poesía, en este caso como un pensar serio en la dignidad y pertinencia de su ser pensada. En el leer-pensar en la «esencia esencial», en la «esencia-en-flor» de la poesía puede darse el acontecimiento del abrir-se-nos, del dejar-decir-nos. Para ello nuestra disposición debe encontrarse *frente-fuera* a la «esencia esencial», «esencia en flor», lo «selecto» de la poesía y leer elegir (decidir) no lo que ella sea como un contenido quiditativo, positivo o científico sino, simplemente para poder habitar *en-dentro*, aunque sea un instante, el «ámbito de poder de la poesía».

Heidegger elige a Hölderlin, García Bacca a Machado, nosotros, en un trabajo posterior, a Ramón Martínez Ocaranza. No hemos hablado aún de “nuestro” poeta. Pero, sino no lo hemos hecho es porque estamos aprendiendo a leer. No sabemos leer. Empero, estamos de camino. Todo este recorrido se debe entender —es nuestra pretensión— como un ritual de acercamiento. Un caminar que, desde lejos, intenta aproximarse en un comportamiento o disposición propia de lectura para hacer de ella —en lo posible y guardando las proporciones que nos separan del admirable lector que fue Heidegger— un «advenimiento apropiador», un abrir-se-nos de la poesía del michoacano. Así pues nuestra tesis es una posición que apunta a una disposición para leer poesía en Ramón Martínez Ocaranza.

Pero continuemos nuestro ritual de acercamiento. Heidegger elige a Hölderlin: “...porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en sentido

²⁵⁰ GARCÍA BACCA, Juan David en su *Comentario primero a HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía, op. cit., p. 60.*

eminente *el poeta del poeta*.”²⁵¹ En ese «para nosotros», de Heidegger, que toma como modelo único y eminente a Hölderlin es «natural y por ello excusable»²⁵² el que lleve a lenguaje (germánico) en su pensar a la «esencia esencial de la poesía». Nosotros, guardando las abismales proporciones que nos separan de Heidegger, pretenderemos hacer lo mismo que él: leer en tanto oír decir la esencia de la poesía. Esta lectura esencial o selecta empero no la haremos de Hölderlin sino, en un trabajo ulterior una vez dada la posible y pertinente madurez de nuestra mirada, de Ramón Martínez Ocaranza. No está pues fuera de camino y lugar el que en esta tesis —por ahora sólo como una preparación lenta y remota— como disposición lectora colijamos y quizá coliguemos la esencia de la Poesía puesta a existir en palabras españolas-mexicanas por Ramón Martínez Ocaranza, con la esencia de la poesía dada por Hölderlin a Heidegger. Las razones o motivos de nuestra elección por el momento rebasan las expectativas de la presente tesis que ha de conformarse con ser una propedéutica. Por el momento, sigamos aprendiendo a leer con Heidegger y Hölderlin.

Heidegger en este discurso escribe:

“Aquí no podremos hacer lo que deberíamos, que sería interpretar cada una de las poesías concretas de Hölderlin siguiendo un mismo camino completo. En lugar de ello nos conformaremos con reflexionar sobre cinco lemas del poeta que versan sobre la poesía. El orden en el que abordaremos estos lemas y su conexión interna deberán hacer que surja ante nuestros ojos la esencia esencial de la poesía.”²⁵³

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 38.

²⁵² GARCÍA BACCA, Juan David en su *Comentario primero a HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía*, op. cit., p. 44.

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 39.

Así pues, hay —para Heidegger— dos caminos, dos modos de leer propios a un poeta y su poesía. El primero, el debido, es la lectura-interpretación de todas y cada una de las poesías concretas de un poeta siguiendo un camino completo. El segundo, el que se conforma (no es conformismo en sentido negativo o pasivo sino un conformismo auténtico ante la sublime inmensidad de lo por leer: Poesía) con ofrecer una reflexión. Pero, ¡qué reflexión!, una tal que, nada menos, nos disponga exponiéndonos a la eclosión de la «esencia esencial de la poesía».

Después de estas consideraciones preambulares Heidegger comienza, en su primer lema, sentencia o palabra guía, citando a Hölderlin: “1. Poetizar: «La más inocente de todas las ocupaciones» (III, 337).”²⁵⁴ En este apartado podemos destacar cuatro ideas principales respecto a la esencia poesía: primero, el «carácter de juego» —que inventa imágenes y se ensimisma en ese ámbito de lo imaginado— bajo el que aparece; segundo, el «carácter inofensivo» dado que teniendo en cuenta su anterior carácter lúdico se sustrae a la gravedad de las decisiones; tercero, el «carácter inefectivo» dado que al ser un mero juego de imágenes y sustrayéndose a la gravedad decisional no pasa de ser «un mero decir y hablar». Sin embargo, a pesar de que en estos caracteres no se comprende ni agota la esencia de la poesía, empero, dice Heidegger: “...ya hemos lanzado una indicación acerca de dónde debemos ir a buscarla. La poesía crea sus obras en el ámbito y a partir de la «materia» del lenguaje.”²⁵⁵ Esta cuarta idea es, pues, la indicación que orienta nuestra mirada lectora a la búsqueda de la «esencia esencial» de la poesía en el ámbito del lenguaje. Así pues, encontramos la reiteración de que leer poesía ha de pasar necesariamente por una lectura de su ser obra de lenguaje. Por otro lado, también encontramos una advertencia muy pertinente

²⁵⁴ Ibidem, p. 37.

²⁵⁵ Ibidem, p. 39.

tanto para los creadores-poetas como para los cuidadores-lectores. Respecto al primero, debemos advertirle que no basta jugar (inofensiva e ineffectivamente) con imágenes volcadas en palabras para que su “creación” sea poesía sino que, ante todo, debe conceder una disposición auténtica y atenta a pensar en la esencia del lenguaje como ámbito propio de la poesía. O como también comenta García Bacca citando Machado: “«*Todo poeta, dice Juan de Mairena, supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya, implícita, claro está, nunca explícita; y el poeta tiene el deber de exponerla por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos*» (A. Machado, *ob. compl...*, p. 401).”²⁵⁶ A Heidegger, quizá de principio, no le guste la expresión «metafísica» dado que en ella acontece el olvido del ser. Sin embargo, «metafísica» está pensada aquí en otro sentido tanto por Machado como por García Bacca, a saber, meta-física como metá-fora que en sentido poético, en flor lleva a las cosas no de una a otra —como el sentido que critica Heidegger: «olvido del ser por el ente»— sino que las lleva nada menos a la «posada que recoge y liga», a la «casa del ser». Hacer poesía es hacer metafísica: «Poner una cosa en ser».²⁵⁷ Y con respecto a nosotros como cuidadores-lectores también se puede colegir la siguiente advertencia: no debemos leer poesía sin leer-pensar previamente en lo que en serio se está jugando en ella, no un mero entretenimiento, diversión u ostentación elocuente de sí sino: la esencia del lenguaje como «morada del hombre».

Por ello la siguiente palabra, sentencia o lema guía dice: “2. «Para eso se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje... para que dé fe de lo que es...» (IV,

²⁵⁶ GARCÍA BACCA, Juan David en su *Comentario primero a HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía, op. cit.*, p. 50.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 62.

246).”²⁵⁸ En este apartado podemos destacar, también, cuatro ideas principales respecto a la esencia poesía: primero, “El hombre es *ese* que *es* precisamente en el testimonio de su propia existencia.”²⁵⁹ Es decir, el hombre es aquel que es en la medida en que da fe de lo que es. Tal dar fe es declaración en dos sentidos: declaración que el hombre tiene que dar de lo que es y, en sentido previo, declaración en que el hombre es tenido como aquel que tiene que dar lo que recibe a su vez: ser. El hombre debe recibir-dar testimonio en y a su existencia.²⁶⁰

Segundo, el hombre debe dar testimonio de su pertenencia e intimidad y con la «tierra».²⁶¹ Es decir, el hombre es aquel que ex-siste en el «claro» de permanente tensión y conflicto entre «tierra-mundo». Entre una tierra traída y un mundo levantado puestos en obra por obra de la obra de arte como poesía.

Tercero, el hombre al recibir-dar testimonio de lo que es en «intimidad» de «tierra-mundo» sólo le es posible por medio de su «libertad de decisión». Es decir, al ex-sistir como ex-puesto (recibe) tiene la libertad de ex-poner-se (dar) a su vez y así testimoniar *históricamente* su pertenencia al ser en su totalidad (dar-recibir):

“El testimonio de pertenencia a esa intimidad tiene lugar mediante la creación de un mundo y su surgimiento, así como mediante su destrucción y hundimiento. El testimonio del ser hombre y, con ello, su auténtica consumación tienen lugar desde la libertad de decisión. Este se hace con lo necesario y se sitúa en el vínculo de la exigencia suprema. El ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia.”²⁶²

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 37.

²⁵⁹ Ibidem, p. 40.

²⁶⁰ Recordemos aquí la relación fuerte que existe entre este doble sentido de declaración y lo que ya hemos comentado en *Cómo leer poesía en Carta sobre el «Humanismo»* respecto al pensar correspondiente, a saber, que el hombre piensa-ofrece al ser lo que él mismo ha recibido de éste.

²⁶¹ Recordemos ahora lo que en *El origen de la obra de arte* dice Heidegger de la «tierra». Se trata de un concepto que se refiere al ámbito propio de la obra que se abre gracias a ella misma: *φύσις* para los griegos, «tierra» para Heidegger e «intimidad» para Hölderlin.

²⁶² HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 41.

Cuarto, el hombre tiene y es tenido en el lenguaje. Tiene al lenguaje porque es tenido en él. El lenguaje es el lugar del testimonio de esta doble tenencia. Pero, dado que el hombre es requerido en su libertad para tal testimonio, el peligro («amenaza al ser por el ente») acontece en dos sentidos: primero, el ser en cuanto ser se muestra en lo ente y así «opreme y enciende» al hombre en su ex-sistencia; segundo, el ser en cuanto ser no ente, es decir en cuanto obs-tante «defrauda y engaña». El «peligro de los peligros» es que no sabemos si es lo uno o lo otro. Y este «peligro de los peligros», según Heidegger, es nada menos que el lenguaje.²⁶³

Por todo esto se vuelve, sobre manera, comprensible que en el lenguaje: “Lo puro y lo común son en la misma medida algo dicho. Por eso, la palabra en cuanto palabra no ofrece de entrada garantía sobre si ella es esencial o simple ilusión.”²⁶⁴ Aquí radica el supremo infundio o abismo terrestre sobre el que levantamos un mundo. Aquí se sitúa el lenguaje que no tiene otra alternativa sino ponerse en una apariencia creada por él mismo. Aquí está en su elemento la libertad de decisión del hombre en lo que es en tanto existente. Aquí radica lo impostergable, lo preocupante, lo digno de ser pensado, lo digno de ser leído como la pregunta —que siempre va a dar que pensar porque ya lo ha dado— por la esencia esencial de la poesía en tanto que obra de lenguaje. Y como tal, obra de lenguaje, ella pone en peligro aquello que le es más propio: el decir lo selecto: ser. Leer poesía es leer lenguaje como bien-y-peligro y nunca como bien *o* peligro.

En este peligro como amenaza al ser por el ente en el lenguaje el hombre no queda fuera ya que: “...el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en

²⁶³ Cf. *Ibidem*, pp. 41-42.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 41.

medio de la apertura de lo ente.”²⁶⁵ Así pues, leer poesía en cuanto leer el bien-peligro del lenguaje no es leer el lenguaje como un útil comunicativo o de entendimiento porque eso sería leer sólo la mitad de lo que el lenguaje es como bien. Leer la otra mitad es leer poesía en cuanto leer lenguaje como el peligro que conlleva el que en él se dé “...ese acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.”²⁶⁶ Leer poesía es leer el bien-peligro del lenguaje que nos habla y hablamos.

En este sentido la siguiente palabra, sentencia o lema guía dice: “3. «Mucho ha experimentado el hombre./ A los celestiales, a muchos ha nombrado, desde que somos habla/ y podemos oír unos de otros» (IV, 343).”²⁶⁷ En este apartado encontramos también cuatro ideas a destacar: primero, los hombres somos habla en la medida en que la esencia del hombre se funda en el lenguaje y esto acontece por primera vez en el habla; segundo, al ser *un* habla podemos oír-hablar unos con otros pero oír es lo que primero posibilita y necesita al hablar: “Poder hablar y poder oír son igual de originarios.”²⁶⁸ Tercero, somos habla desde que «el tiempo es», es decir, ser habla y ser históricos son cooriginarios, unidos y son lo mismo. Cuarto, los dioses nos llevan al habla y a la historia al interpelarnos y al conceder que respondamos responsablemente con la palabra que los nombra y da fundamento a nuestra ex-sistencia.

Respecto a lo primero, a saber, que somos habla, que nuestra esencia se funda en el lenguaje como habla se contrapone, sin embargo, que lo más habitual puede ser para nosotros determinar al hombre como animal racional (*animal rationale*). Tal determinación se remonta al pensar romano que intenta captar en ella lo más universal del ser humano en

²⁶⁵ Ibidem, p. 42.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Ibidem, p. 37.

²⁶⁸ Ibidem, p. 43.

su esencia. Empero, esta determinación es traducción y sobre todo interpretación metafísica del griego λόγος donde “Se tradujo la palabra griega *logos* por razón o pensamiento. Pero esa palabra significa también, y preferentemente, lenguaje.”²⁶⁹ Como tal traducción e interpretación metafísica olvida plantear la pregunta por la verdad del ser y consecuentemente de la esencia del hombre. En cuanto a lo primero no se percata que el hombre sólo es en la medida en que es exhortado por el ser. Así que, en cuanto a lo segundo, lo que nos distingue de plantas y animales no es originariamente la razón (ratio) porque: “Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es «mundo».”²⁷⁰ El hombre, ya lo hemos dicho *ut supra*, sólo es lo que es por estar situado en medio de la apertura del ser donde el lenguaje es lo único y primero que le permite la más alta posibilidad de ser hombre. De este modo, se entiende que somos habla.

Respecto a lo segundo y en relación con lo anterior decimos que somos *un* habla, y que a partir de serlo así podemos oír-hablar unos con otros. Pero lo primero que posibilita y necesita al hablar es el oír. No el oír-hablar unos con otros porque como Heidegger sostiene: “El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario. Se mueve primeramente, de acuerdo con el inmediato modo de ser del estar-en-el-mundo con otros, en el conocimiento comprensor de aquello que el Dasein, junto con los otros, circunspectivamente encuentra y hace objeto de ocupación en el mundo circundante.”²⁷¹ Somos un habla, es decir, una unidad de «unos» y «otros». Esta unidad del “nosotros” no es construida. Se trata de una «armonía *originaria*» concedida donde “nosotros” («unos» y

²⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. *11. Hombre y lenguaje en Verdad y método II*. (trad. Manuel Olasagasti). Sígueme, Salamanca, 2004⁶, p. 145.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»* en *Hitos*, op. cit., pp. 268-269.

²⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, op. cit., § 26, p. 148.

«otros») somos dados en coligación originaria porque hemos oído aquello que nos permite a su vez oír-hablar. Somos habla-dos en co-yunción, dispuestos en una inevitable coestación, en una especie de frente a frente.²⁷² Porque somos en ayuntamiento hablados en la posada que recoge y liga como puro preyacer coligante podemos a su vez oír-hablar «unos» de «otros»: “El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir.”²⁷³ Oírnos en unidad es lo que posibilita el oír-hablar entre “nosotros”.

Respecto a lo tercero y consonancia con todo lo anterior podemos decir que la esencia del la poesía acontece en el lenguaje. Lenguaje que como habla es el testimonio de la pertenencia del hombre al ámbito de tensión permanente entre tierra y mundo. Y es a partir de esto último, es decir, del levantamiento de mundo —que permite el coestar comprensor originario— en íntima relación con el lenguaje que se puede hablar —con Heidegger— de tiempo. El lenguaje no es, pues, un mero útil comunicativo sino la garantía de que el hombre sea histórico. El lenguaje es levantamiento de mundo y por ello acontece como historia:

“Desde el momento en que el hombre se sitúa en la presencia de algo que permanece, y sólo desde entonces, puede exponerse a lo mutable, a lo que viene y se va; pues sólo lo persistente es mutable. Es sólo desde que el «tiempo desgarrador» se ha desgarrado en presente, pasado y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente.”²⁷⁴

La esencia de la poesía es, pues, aquella que puede llegar a ser esencial porque ya lo fue. La esencia de la poesía para ser esencial (permanecer) necesita echar raíces en el

²⁷² Cf. DERRIDA, Jacques. *El tener, el ser y el otro: aguzar el oído, conceder lo que no se tiene en Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, op. cit., pp. 368 y ss.

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 44.

²⁷⁴ Idem.

tiempo, acontecer y dejar ese estado de esencia inesencial, intemporal, ahistórica, en fin, exclusivamente universal y omnivaledera y advenir como histórica.

Por último, respecto a la cuarta idea y en relación con lo anterior, son los dioses los que, según Heidegger, nos llevan al habla y a la historia al interpelarnos y concedernos un responder con la palabra que al nombrarlos da fundamento a nuestra ex-sistencia: "...la presencia de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del lenguaje, sino que son uno con él y simultáneos."²⁷⁵ Así pues, hemos llegado de lo más inofensivo e inefectivo de la poesía como un juego de imágenes en palabras hasta lo sagrado de los dioses. La esencia de la poesía además de acontecer como testimonio histórico de la pertenencia del hombre a la tierra en el levantamiento de un mundo, también es la respuesta que nombra a los dioses. No podemos hablar-oír ya no sólo por el oído concedido a aquello que permanece como posada que recoge y liga sino, además, también hemos de oír cooriginariamente a los dioses que nos interpelan en este mismo lugar. La esencia de la poesía, en esta última idea, se lleva a cabo en el responder que toma la medida de la responsabilidad de un destino en el que son los dioses los que nos llevan al habla al interpelarnos. Por ello, los hombres somos un habla histórica y ahí radica el fundamento de nuestra ex-sistencia. Son los dioses los que nos hacen señas, los signos son su lenguaje y el hombre tiene el don del habla para co-responderles cuando escucha tal exhortación divina. Pero cuando el hombre se comporta como si fuera el forjador y dueño del lenguaje, cuando lo reduce a medio de expresión, cuando sólo habla y solo habla, sin escuchar, se hace sordo a la voz de los dioses y su lenguaje se vuelve inerte, habitual y corriente. Acoger la voz de los dioses supone comprender (recepción) e interpretar (nueva donación). Comprender significa el originario poder apropiarse del mundo en el cual se está

²⁷⁵ Idem.

y del cual se parte para comprender. Pero esto sólo es posible cuando exhortado por los dioses idos y sidos se escucha contra los dioses y el mundo mismo, es decir, se interpreta creativamente. Heidegger termina con unas preguntas que conectan con la siguiente palabra, sentencia o lema guía: "... ¿cómo comienza ese habla que somos nosotros? ¿Quién lleva a cabo ese nombrar a los dioses? ¿Quién apresa en el tiempo desgarrador algo permanente y lo lleva a la palabra y a la permanencia?"²⁷⁶

Para responder a tales preguntas la siguiente palabra, sentencia o lema guía dice: "4. «Pero lo que permanece lo fundan los poetas» (IV, 63)."²⁷⁷ Ya, en la idea tercera de la palabra guía anterior, apuntamos que el habla en el lenguaje acontece históricamente de tal modo que a partir de un situarnos —como una unidad hablada y hablante— ante algo permanente puede darse lo mutable de nuestro somos como despliegue temporal en pasado, presente y futuro. Ahora, lo que decimos, en esta cuarta palabra guía, es, en primer lugar, que la poesía es la fundación *por* y *en* la palabra de eso mismo permanente. Pero, en segundo lugar, lo permanente no es sin más lo «ya siempre presente», lo permanente implica que lo llevado al lenguaje es extraordinario, rompe con lo habitual y no puede derivarse, ni calcularse a partir de lo establecido; no sólo es una actividad al interior del mundo, no sólo es óptica, sino también y sobre todo ontológica, determinante. En tercer lugar, la esencia de la poesía acontece como un llevar a la palabra lo más esencial, a saber, la apertura misma en la cual se presenta el ente²⁷⁸: "Lo que sustenta a lo ente en su totalidad, lo que lo domina y atraviesa por completo debe llegar a lo abierto. El ser debe

²⁷⁶ Ibidem, p. 45.

²⁷⁷ Ibidem, p. 37.

²⁷⁸ Cf. VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. (trad. Alfredo Báez). Gedisa, Barcelona 1988, p. 105.

abrirse a fin de que aparezca lo ente.”²⁷⁹ En esta tercera idea de la cuarta palabra guía podemos colegir que leer la esencia de la poesía, de nuevo, se nos presenta como la lectura de lo selecto, el ser. Ser que debe llegar a lo abierto o que debe acontecer como claro para que allí se nos conceda la experiencia del abrir-se-nos y en ella advengan las palabras esenciales. En cuarto lugar, el responsable de estas palabras esenciales es el poeta. El poeta es el que escucha antes de hablar, el que responde a la interpelación de los dioses y los nombra, el que funda *en* y *por* la palabra lo permanente, el que mantiene esto permanente contra corriente o contra lo ya siempre presente, habitual y seguro. El poeta habla de lo selecto dejándose, en silencio y recogimiento, hablar por él, dado que: “El ser no es nunca un ente. Pero como el ser y la esencia de las cosas nunca se puede alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrendados libremente.”²⁸⁰ Y el poeta, entonces, crea, sitúa y ofrenda libremente aquello que le ha sido confiado: lo selecto: ser. Y desde este momento en el que originariamente se escucha, se atiende a la interpelación de los dioses y se los nombra, desde que se funda lo selecto *en* y *por* la palabra es, desde ese tiempo, que las cosas llegan a la palabra y la ex-sistencia del hombre se ayunta en el claro del ser “...en una sólida relación y se sitúa sobre un fundamento.”²⁸¹

Por último, tenemos la siguiente palabra, sentencia o lema guía dice: “5. «Lleno de mérito, más poéticamente, mora el hombre sobre la tierra» (VI, 25).”²⁸² En esta parte encontramos cinco ideas: primero, “«Morar poéticamente» significa estar en presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía esencial de las cosas. «Poético» es existir en su

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 45.

²⁸⁰ Ibidem, p. 46.

²⁸¹ Idem.

²⁸² Ibidem, p. 37.

fundamento, lo que también significa que en cuanto algo fundado (fundamentado) no es ningún mérito, sino un regalo.”²⁸³ Así pues es un regalo el que los hombres moremos y existamos poéticamente. Esto quiere decir que por más que hagamos lo que hagamos, que actuemos, produzcamos y nos desgastemos en instalarnos sobre esta tierra, nuestros esfuerzos no alcanzan el fundamento del habitar esencial o morar. Mientras el hombre se confíe exclusivamente a su producir y sus productos, a poner a su disposición a la tierra — de manera planificada y técnica— sometiéndola como algo explotable no alcanzará la esencia de su ex-sistir-morar poéticamente.²⁸⁴ En este mismo sentido escribe uno de los discípulos de nuestro pensador: “El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo.”²⁸⁵ Recordemos que el lenguaje en *Carta sobre el «Humanismo»* lo tratamos como la «morada del hombre» y la «casa del ser» y que el poeta y el pensador son los cuidadores de esta habitación. Estar, morar y ex-sistir en esta casa no es obra de hombre alguno, es un don, un regalo que nos ayunta en presencia de los dioses y en cercanía esencial de las cosas.

En segundo lugar y en relación con lo anterior se vuelve sobremanera comprensible el que Heidegger escriba: “La poesía no es sólo un adorno que acompaña al ex-sistir, ni es sólo un pasajero entusiasmo ni un mero enardecimiento o entretenimiento. La poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es solamente una manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera «expresión» de un «alma cultural».”²⁸⁶ De este modo nos previene de varios modos habituales, hoy en día, de leer poesía. No debemos leer poesía como algo que adorne nuestra ex-sistencia, ni como un “*hobby*” o entretenimiento,

²⁸³ Ibidem, p. 47.

²⁸⁴ Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, pp. 142-143.

²⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. *I La habitación. IV. La morada*. en *Totalidad e infinito*. (trad. Daniel E. Guillot). Sígueme, Salamanca, 2002⁶, p. 170.

²⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 47.

ni como algo que nos provoque emociones pasajeras. Ni tampoco debemos leer poesía bajo el discutible beneplácito de nuestras «casas de cultura» que la hacen ver como una manifestación cultural entre otras y que así, la enlistan dentro de las variadas e interesantes actividades artísticas, la reducen a una mera justificación del gasto público. Y eso en el mejor de los casos. Ya que es de sobra corriente que la mayor parte de los poetas («señoritos que escriben versos») de nuestra ciudad anteponen su subjetividad arrebatada y narcisista y a su público reconocimiento antes que a la obra misma y la densa responsabilidad que ello conlleva.

Empero, lo que más nos toca de cerca es lo que Heidegger dice de la cultura y la aparente incompatibilidad de ella con la poesía. Y nos toca de cerca porque esta tesis como posición que se dispone a leer poesía se presenta en el ámbito de una “Filosofía de la cultura”. Sin embargo, creemos que no es rotunda la negación de compatibilidad entre poesía y cultura por parte de Heidegger. Claro, hay una negación a un tipo especial de cultura pero no a toda posibilidad de cultura. Heidegger sostiene la incompatibilidad de la poesía con la cultura en la medida en que ésta última se asume como “...la región en la que se desarrolla la actividad espiritual y creadora del hombre.”²⁸⁷ En tal región cabe de todo, ciencia, arte y, por supuesto, poesía entre otros valores que el hombre aprecia y a los que concede su interés. Ciencia, arte, fútbol, poesía, reciclaje, limpieza son meros sectores de la empresa cultural. En ese sentido prestidigitador y prestigioso de cultura donde hoy todo es cultura pues sí estamos de acuerdo con Heidegger en negarle vinculación con la esencia esencial de la poesía que aquí hemos estado buscando desde el principio. Sin embargo, creemos y sostenemos, no es la única manera de concebir la cultura. Pues como además dice el patrón de nuestra facultad en este respecto: “Toda poesía es a querer o no una

²⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. 2. *Ciencia y meditación en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 33.

«manifestación de la cultura» y a veces «expresión del alma de la cultura», sin que esto sea un motivo para empequeñecerla.²⁸⁸ Y, ni siquiera para Heidegger, la cultura está totalmente negada porque él mismo escribe:

“El hombre cuida las cosas que crecen de la tierra y abriga lo que ha crecido para él. Cuidar y abrigar (*colere*, cultura) es un modo del construir. Pero el hombre labra (cultiva, construye) no sólo aquello que despliega su crecimiento desde sí mismo sino que construye también en el sentido de *aedificare*, erigiendo aquello que no puede surgir ni mantenerse por el crecimiento.”²⁸⁹

Así que si hemos de ofrecer en esta tesis como posición que se dispone a leer poesía (necesariamente desde la filosofía y una filosofía de cultura) debemos de remontar a esta última a su matriz poética.

En tercer lugar tenemos que:

“...la poesía nunca se toma el lenguaje como una materia prima ya previamente existente, sino que es justamente la poesía la que previamente posibilita el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo y más originario de un pueblo histórico. Así que (...) es la esencia del lenguaje la que tenemos que comprender a partir de la esencia de la poesía.”²⁹⁰

La idea principal de esto es que la esencia de la poesía priva por sobre la del lenguaje. El habla del ser acontece en la poesía de Hölderlin como lenguaje prístino respecto al lenguaje común en un «pueblo histórico».²⁹¹ La poesía es llevar a lenguaje en tanto albergar ser en la esencia del lenguaje. Poetizar es albergar ser en la esencia del lenguaje. Por ello la anterioridad del lenguaje como poetización del ser no es sólo la característica específica de la obra de arte poética, sino que su poetización es más

²⁸⁸ RAMOS, Samuel. *Prólogo a HEIDEGGER, Martin. Arte y poesía*. F. C. E., México, 2001^{10reim.}, p. 31.

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 142.

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit.*, p. 48.

²⁹¹ Cf. BENEDITO, María Fernanda. *Heidegger en su lenguaje*. Tecnos, Madrid, 1992, p. 94.

determinante y se extiende más allá de toda obra alcanzando a las cosas mismas en su esencia: “La obra del *lenguaje* es la poetización más originaria del ser.”²⁹²

En cuarto lugar tenemos que: “En cuanto fundación del ser, la poesía se halla *doblemente* atada.”²⁹³ Los poetas están en presencia de los dioses, son tocados por la esencia de las cosas pero, además son miembros de un pueblo. La poesía es la palabra del poeta que funda el ser dispuesto entre los dioses y los hombres (pueblo histórico). En esta dimensión del “entre”, el poeta no se puede dar el lujo de decir cualquier cosa sino que encontrándose ahí, proyectado fuera, su libertad de donar mundo, de re-fundar el hombre, es suprema necesidad. De ahí que el poeta se disponga como mediador en esta dimensión del entre haciendo de la poesía la reunión de los dioses y un pueblo histórico. Así dispuesto en doble relación, de un lado la que lo somete a la interpelación de los dioses y a su ley y, del otro lado la voz de un pueblo histórico al cual ha de dirigirse poniéndose a su tono de lo contrario no resonará la palabra esencial.²⁹⁴ Para Heidegger, Hölderlin es este poeta dado que él ha consagrado su palabra a esta dimensión intermedia y, llevándolo a cabo así, funda de nuevo la esencia de la poesía y con ello determina un nuevo tiempo y, por todo ello, le lleva a considerarlo como «el poeta del poeta».

En quinto y último lugar tenemos que una indicación de este «nuevo tiempo»: “Es el tiempo de *penuria*, porque se encuentra en una doble carencia y negación: en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero.”²⁹⁵ A reserva de comentar este tiempo más ampliamente en *¿Y para qué poetas?* Podemos reseñar brevemente algunas

²⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 108.

²⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 50.

²⁹⁴ Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 141. Y también véase GARCÍA BACCA, Juan David en su *Comentario tercero* a HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, op. cit., p. 84.

²⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 52.

ideas importantes al momento. La esencia de la poesía como un acontecer de la palabra esencial en la dimensión del «entre» ya no se limita a un estar a la escucha de la interpelación de los dioses y permanecer ahí erguido sino que, en tiempo de penuria en tanto que ausencia de los dioses, el poeta debe sostenerse de ahora en adelante en una escucha más decisiva de los dioses que se alejan. Pero no sólo eso sino que debe a su vez preparar el advenimiento del dios por venir. De este modo el poeta “...se ubica entre la «doble infidelidad», manteniéndose en la intersección de este doble y recíproco movimiento por el cual se abre un vacío que debe en adelante constituir la relación esencial de los dos mundos.”²⁹⁶ Así pues, el poeta al soportar este tiempo de penuria, al mantenerse en pie, al no quedarse «paralizado» o «dormido» ante ese «aparente vacío» asume la onerosa tarea de sostener “...la intimidad del desgarre que es lo sagrado.”²⁹⁷

3.1.2. “«Como cuando en día de fiesta...»”

«Como cuando en día de fiesta...» Estas palabras no nombran el título del poema. Se trata del primer verso de un poema intitulado de Hölderlin. De aquí que a lo largo de la lectura interpretativa que hace Heidegger no aparezca de manera expresa la imagen o concepto de fiesta. Pero el hecho de que no aparezca de manera expresa no significa que no podamos inferir de qué fiesta se trata. Pero para no forzar las cosas escuchemos lo que Heidegger tiene que decirnos al respecto.

²⁹⁶ BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 132.

²⁹⁷ Idem.

Empero, para no salirnos del renglón de lo que se quedó en suspenso en el apartado anterior, a saber, lo sagrado. Comencemos con decir que —en la interpretación que hace Heidegger de este poema— no hablará de otra cosa sino de esto mismo: lo «sagrado» como esencia de la «naturaleza» que acontece en la «poesía». Así pues, nuestra lectura-escritura dará cuenta de la lectura-interpretante de Heidegger a partir de estas tres palabras selectas.

Comencemos con la «Naturaleza»: “La naturaleza «educa» a los poetas. La maestría y la enseñanza sólo pueden «inculcar» algo, pero por sí mismas no son capaces de nada.”²⁹⁸

En palabras del poeta:

“Me encuentro en mundo nuevo. En otras circunstancias probablemente creía saber lo que es hermoso y bueno, pero desde que lo estoy contemplando con mis propios ojos me gustaría reírme de toda mi ciencia.”²⁹⁹

“Soy tu alumno: escucho y aprendo.”³⁰⁰

Para justificar el carácter educador de la naturaleza, por sobre cualquier «maestría» o «enseñanza», Heidegger presenta tres argumentos que hablan de ella como el «marco abarcante»³⁰¹: como el ámbito que da y libera los espacios para el quehacer humano y sus obras, para la historia, los dioses, los astros pero también para las piedras, plantas, animales, ríos, temporales *et cetera*.³⁰² Así que este «marco abarcante» —como lo llama Gadamer—, en tanto que *f̃siw*, guarda una relación esencial con la educación en la

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 58.

²⁹⁹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondencia amorosa. Carta a Neuffer. I* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Hiperión, Madrid, 1998², p. 35

³⁰⁰ HÖLDERLIN, Friedrich. *Emilia en vísperas de su boda*. (trad. Anacleto Ferrer). Hiperión, Madrid, 1999, pp. 96(a)-97(e). Los paréntesis en la paginación señalan el texto en alemán (a) y su traducción al español (e).

³⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *3. Recuperación de la pregunta por la verdad del arte. I. Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte* en *Verdad y método I*. (trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Sígueme, Salamanca, 2003¹⁰, p. 122.

³⁰² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, pp. 58-59.

medida en que ambas no conocen objetivos que les sean exteriores, es decir, en la educación así emparentada con la *φύσις* “...uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma.”³⁰³

Primer argumento, la naturaleza se presenta como educadora por estar «maravillosamente omnipresente».³⁰⁴ Lo cual significa que aún la realidad como conjunto de todo lo que es *es* consecuencia de la omnipresencia. Y esta omnipresencia es maravillosa en tanto que simplicidad del todo como uno: *Uno* es Todo (*Ἐν Πᾶσι*).³⁰⁵ Así pues, esta maravillosa omnipresencia de la naturaleza, como posada que recoge y liga, preface y por ello precede a toda posible educación. Y valga añadir que la medida de toda educación descansa en esta morada. Asimismo podemos inferir que leer poesía acontece como educación (*eu*: bien; *ducere*: conducir) de la mirada en tanto se orienta necesariamente *en* y *a* lo selecto, en este caso, naturaleza. Pero entre el *en* y el *a* lo selecto media una elección. Todo leer es *en* lo selecto (naturaleza). Pero lo selecto (naturaleza), una vez más y siempre, rehuye a la mirada, nos da la espalda. Lo selecto en cuanto naturaleza no admite el *a*, es decir, legibilidad. Lo selecto (naturaleza) concede legibilidad. Porque si admitiera legibilidad (acceso) se destruiría la simplicidad de lo maravilloso y con ello el fundamento del aparecer de las cosas, desde el «cielo» hasta el «abismo», no habría posibilidad ninguna de legibilidad:

³⁰³ GADAMER, Hans-Georg. *I. Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu. I. Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte en Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca, 2003¹⁰, p. 40.

³⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 59.

³⁰⁵ Así pues encontramos aquí lo mismo que ya señalábamos en el apartado de “Léngua y leer”.

“Es un sentimiento maravillosamente consolador el de adivinar ese parentesco que nos une a la amplia y alegre naturaleza y comprenderlo lo mejor posible.”³⁰⁶

Segundo argumento, la naturaleza se presenta como educadora por ser «divinamente hermosa».³⁰⁷ Lo cual significa que la naturaleza educa en tanto que como hermosa (en el caso de que a los dioses les fuera concedido el aparecer, no podrían aparecer sino como hermosos) despierta la apariencia del cautivamiento y como divina, al mismo tiempo, se sustrae. Cautivamiento y sustracción conforman la unidad de la belleza de la omnipresencia de la naturaleza. Leer poesía es leer lo selecto: naturaleza. Leer poesía es leer *en* (cautiverio): la naturaleza. Leer poesía es leer *a* (sustracción u obstancia ilegible): la naturaleza.

“A menudo la divina naturaleza se revela
divina por medio de los hombres.
Pero si el mortal cuyo corazón
llenó con sus delicias, la ha anunciado,
¡oh, dejadla entonces romper el vaso,
a fin de que no sirva para otros usos
y lo divino no se convierta en obra humana!”³⁰⁸

Tercer argumento, la naturaleza se presenta como «la poderosa» educadora.³⁰⁹ Es decir, siendo «maravillosamente omnipresente» y «divinamente hermosa», la naturaleza como marco abarcante que al sustraerse cautiva, que al abarcar abraza, que al guardar silencio lo dice todo, que al aclarar se oscurece; inscribe a los poetas, los sitúa en el centro

³⁰⁶ HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondencia completa*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Hiperión, Madrid, 1990, p. 287. Carta *Al hermano*. Frankfurt. 11 de febrero de 1796.

³⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 62.

³⁰⁸ HÖLDERLIN, Friedrich. *Empédocles*. (trad. Anacleto Ferrer). Hiperión, Madrid, 1997, pp. 136(a)-137(e).

³⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, pp. 60-61.

medio mismo de tensión y “Este modo de situar es educación.”³¹⁰ Leer poesía es ser colegidos en este poderoso marco abarcante de la naturaleza que al sustraerse, al obstarse en ilegibilidad, concede legibilidad. Legibilidad en permanente y angustiosa tensión entre lo legible y lo elegible, sin saber si es lo uno o lo otro, sin saber si al leer leemos algo meramente legible (susceptible de ser leído en tanto que se halla *en*) o si leemos algo elegible (digno de ser leído en tanto que se dirige y nos dirige *a*) dada la sustracción de lo selecto: naturaleza. ¡Educación terrible ésta, la de los poetas por el poder de la naturaleza!

“Oh entrañable naturaleza! Te tengo
ante los ojos, ¿aún no conoces a tu amigo
amadísimo? ¿O no me conoces ya?
¿Al sacerdote que te ofrecía el canto vivo
como sangre derramada con gozo en sacrificio?
¡Oh, por las sagradas fuentes,
donde las aguas desde las venas
de la tierra se recogen
y en el día caluroso
se refrescan los sedientos! En mí,
en mí confluisteis, manantiales de la vida,
desde las profundidades del mundo,
y a mí vinieron
los sedientos... ¿Cómo ha acabado todo
entre tristezas? ¿Estoy completamente solo?
¿Y es de noche aquí afuera, en pleno día?
Aquel que vio más alto que ojo mortal alguno,
cegado anda ahora a tientas...
¿Dónde estáis, dioses míos?
¡Ay! ¿Ahora me dejáis
como a un mendigo?”³¹¹

¡Cuán lejos están de la naturaleza —si es que puede decirse que están lejos aquellos que la conciben como opuesta al arte, al espíritu, a la historia, a la cultura o a lo que sea en tanto que un ámbito particular y separado de lo que es *Uno-Todo*— «los señoritos que escriben versos»! Por eso Heidegger escribe: “«Los poetas» no son todos los poetas en

³¹⁰ Ibidem, p. 61.

³¹¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Empédocles, op. cit.*, pp. 238, 240(a)-239, 241(e).

general, ni tampoco cualesquiera poetas indeterminados. «Los poetas» son los poetas futuros, cuya esencia se mide de acuerdo con su conformidad con la esencia de la «naturaleza».³¹²

La palabra «naturaleza» en Hölderlin, para nuestro pensador, “...crea y poetiza su esencia en este poema guiándose por la escondida verdad de la inicial palabra fundamental: $f\tilde{~}siw$.”³¹³ Naturaleza (natura) se dice en griego $f\tilde{~}siw$ que, a su vez, es la sustantivación del verbo $f\tilde{~}ein$ ($f\tilde{~}v$) y que significa «el crecimiento»³¹⁴:

“¡Cuánta vida y dicha hay en este crecer,
y cómo avanza alegre hacia su plenitud!”³¹⁵

Así pues, leer poesía, en este poema, es leer lo selecto en cuanto que lo que hace crecer —mejor aún— lo que hace nacer, abrir, eclosionar, salir a la luz. Pero, esto que hace crecer, nacer *et cetera* es la $f\tilde{~}siw$ en tanto que el «ir-hacia-atrás-en-sí-mismo», en otras palabras ya dichas *ut supra*, «lo obstante», «el claro», «lo abierto», «la morada del hombre», «la casa del ser» y aquí, en este texto: «la casa de la luz».³¹⁶

Ahora, continuemos con nuestra segunda palabra: lo sagrado. “Lo sagrado es la esencia de la naturaleza, que desvela su esencia en el despertar en cuanto aquella que

³¹² HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 62.

³¹³ *Ibidem*, p. 63.

³¹⁴ Cf. *Idem*. He de hacer notar aquí que la traducción del alemán al español de $f\tilde{~}siw$ por «el crecimiento» no parece muy convincente. Ciertamente, en primer lugar, el que esto escribe no sabe alemán y muy poco griego. Sin embargo, no sólo por la apelación al diccionario sino, sobre todo, porque en la manera en que se refiere Heidegger (en la traducción aquí citada) en lo sucesivo a la $f\tilde{~}siw$ no habla nunca de crecimiento sino de abrir, eclosionar, surgir, salir. Además, Heidegger está enunciando al verbo en infinitivo. Así que nos parece más adecuado traducir, en el mejor de los casos, como crecer.

³¹⁵ HÖLDERLIN, Friedrich. *Emilia en vísperas de su boda*, *op. cit.*, 1999, p. 88(a)-89(e).

³¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 63.

amanece.”³¹⁷ Lo sagrado, en primer lugar es este amanecer que nombra la inicialidad de la naturaleza por delante de todo, su «ir-hacia-atrás-en-sí-misma», su obstarse y cuando lo vuelve a hacer, cuando se vuelve a sentir a sí, acontece de nuevo. Pero el amanecer implica lo luminoso (el claro) que permite que todo salga fuera, que se renueve en su aparecer. Todo es atravesado por este «espíritu» luminoso que enciende, entusiasma y anima: “El espíritu es ese poner cada cosa en distinto sitio, esa actividad diferenciadora, lúcida y arriesgada, que instala todo aquello que está presente dentro de los límites y el entramado bien delimitado de su venida a la presencia.”³¹⁸ El claro, «la casa de la luz» está comprendida entre «Éter» y «abismo» que son los ámbitos extremos, a la vez que las «divinidades supremas», de lo real (como instalación de cosas) así animado por el espíritu. Y ahí se encuentra el poeta, en el entre del Éter y el abismo:

“...pero el abismo no es solamente un abismo vacío; es también [y en relación al Éter] la profundidad eternamente viva de la que se salva a los dioses y de la que ellos nos salvan, pero que ellos no alcanzan como nosotros. Es pues en el corazón del poeta donde se cumple la verdad de la conversión. Es él quien debe convertirse en el lugar donde la luz se vive en la intimidad, donde el eco de la profundidad vacía se convierte en palabra.”³¹⁹

Así pues Heidegger habla de lo sagrado como el amanecer esencial de la naturaleza. Naturaleza amanecida, animada por el luminoso Espíritu de un extremo (Éter) a otro (Abismo), como marco abarcante donde aparece Todo en Uno. Pero lo sagrado no se agota en el carácter de inicialidad de la naturaleza. Lo sagrado, en segundo lugar, es lo abierto.

Lo sagrado es lo abierto en dos sentidos: en primer lugar, lo sagrado es lo abierto como lo mediador. Es decir, lo real como la instalación, situación y delimitación de todas las cosas (animadas por el espíritu de luz) está atravesado por la mediación de lo sagrado de

³¹⁷ Ibidem, p. 66.

³¹⁸ Ibidem, p. 67.

³¹⁹ BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 133. El corchete es mío.

tal modo que todas las cosas sólo pueden relacionarse y corresponderse entre sí mediante ello. Esto significa que todas las cosas son en tanto mediadas y mediatas; en segundo lugar, lo sagrado es lo abierto como lo inmediato. Es decir, lo abierto al mediar las cosas entre sí no puede ser un mediato entre otros mediados porque si fuese así no habría mediación alguna. Así pues lo sagrado media y, al mediar, permanece como inmediato. Empero, este carácter de inmediatez también se dice de dos maneras: primero, in(no)mediato en la medida en que no tolera acceso directo (inmediato); segundo, in(dentro de)mediato en la medida en que entre todo lo mediado aparece como lo más cercano (inmediato) de lo mediato al comprenderlo como marco abarcante y concederle aparecer como mediado.³²⁰

Tal cercanía de lo sagrado como abierto-inmediato podría leerse como «presencia feliz de lo inmediato»³²¹, como algo próximo y de fácil acceso, sin embargo, traigamos a cuenta que aquí sucede lo mismo que ya hemos tratado *ut supra* cuando hablamos del doble encubrimiento de la $\square_1 \text{ } \gamma_{e\dot{i}a}$. En este sentido también lo sagrado se niega y disimula. Negándose se presenta como lo in(no)mediato. Disimulándose se presenta como lo in(dentro de)mediato.

Sin embargo, Heidegger no utiliza los conceptos de negación y disimulación (doble encubrimiento). Lo que hace para hablar de lo sagrado, como lo abierto-inmediato, es traer a colación la palabra:

“...X)ow [que] significa en primer lugar lo que se abre como un bostezo, la fisura abierta, el espacio abierto que se abre antes y en el que todo ha quedado engullido. La fisura impide cualquier apoyo que permita distinguir o fundar algo. Y, por eso, para toda experiencia, que no conoce sino lo

³²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., pp. 68-69.

³²¹ Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 159.

mediato, el caos parece lo carente de distinciones y por ende la pura confusión. Pero lo «caótico», en este sentido, no es más que el sinsentido o negación de la esencia de lo que significa el «caos».”³²²

Así pues, en lo sagrado como esencia de la naturaleza el «caos» es la fisura como el abrir-se-nos en su inicialidad.

Tal inicialidad: “Es lo más antiguo de todo lo anterior y lo más joven de todo lo posterior.”³²³ Aquí la inicialidad de la naturaleza como esencia de lo sagrado, ya no es sólo pensada como espacio de luminosidad sino, también y correlativamente, como tiempo inicial en dos sentidos: primero, la naturaleza al amanecer precede a todo lo pasado concediéndole haber sido; segundo, la naturaleza al amanecer precede a todo advenir futuro concediéndole haber de ser. De este modo, la esencia de la naturaleza como lo sagrado media como el inmediato *siempre* en lo sido, en lo siendo y en lo por haber de ser.

La esencia de la naturaleza como lo sagrado es el marco: omniabarcante de los espacios, eterno de los tiempos y, sin embargo, acontece *hic et nunc* como «mundo». En el mundo el abrir-se de la esencia de la naturaleza como lo sagrado inicia el tiempo y abre el espacio donde somos. Leer poesía es desear mostrar el abrir-se-nos de lo selecto —en la lectura heideggeriana de Hölderlin—: lo sagrado. ¿Leer poesía es leer lo sagrado? ¿Es posible? Leer lo sagrado en tanto desear mostrar lo selecto parece ser imposible. Quizá lo es porque tanto lo sagrado como lo selecto permanecen en tanto que ilegibles, inabordables: “Lo sagrado expulsa toda experiencia fuera de los dominios de su morada robándole el lugar donde establecerse. Mediante esta expulsión lo sagrado pasa a ser también lo espantoso mismo.”³²⁴ El mundo es la domesticación (*domus*, morada) de la *omnipresencia* en *aquí* y del *siempre* en *ahora*. Domesticación de la esencia de la naturaleza como lo

³²² HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit.*, p. 70. El corchete es mío.

³²³ Idem.

³²⁴ Ibidem, p. 71.

sagrado permitida por ello mismo. La esencia de la domesticación de lo sagrado como mundo descansa en la expulsión del hombre del ámbito espantoso. Lo *ubicumque et semper sacri* (lo omnipresente y lo siempre de lo sagrado) espanta a la vez que «sonríe»³²⁵, expulsa a la vez que abraza, “mete fuera”³²⁶ y saca dentro al *hic et nunc mundi* (lo aquí y lo ahora del mundo). Lo «espantoso» y «sonriente» de lo sagrado lo podemos decir en nuestra lengua como lo ominoso. Lo sagrado es lo ominoso. Ominoso en tres sentidos: primero, lo sagrado es ominoso en tanto que *omitto-omissum* es decir en tanto que libera, deja al mundo. Segundo, lo sagrado es ominoso en tanto que *omen-inis* es decir en tanto que presagia, augura al mundo. Tercero y en síntesis, lo sagrado es ominoso en tanto que *ominosus-a-um* ominoso es decir en tanto que al liberar, presagia, al dejar, augura mundo. Lo sagrado es la manera en que la naturaleza se presenta a partir de sí misma en lo ominoso. Así podemos entender que leer poesía es leer lo sagrado como ominoso. Leer lo ominoso es leer *en* y *a* partir del mundo. Mundo que descansa en la inicialidad y envío de la naturaleza acaeciendo poéticamente. Leer lo ominoso es leer *en* y *a* mundo en tanto que dejado (iniciado) y presagiado (enviado).

Por último, tenemos la tercera palabra selecta, a saber, poesía. Recordemos lo que señalado *ut supra*: lo «sagrado» como esencia de la «naturaleza» que acontece en la «poesía». Así pues, leer poesía es leerla como el acontecimiento de lo sagrado (esencia de la naturaleza) en el mundo como iniciado y enviado. Pero “... ¿cómo puede llegar a establecerse nunca «el pueblo» en la presencia de lo sagrado? ¿Cómo pueden llegar a

³²⁵ “«Sonriendo» estaba lo salvo de lo sagrado presente en todo, sin esfuerzo, amistoso, y por eso mismo impasible ante el hecho de que los hombres «apenas sintieran» lo que ahí ocurría. Los hombres, en su urgencia por hacerse con todo lo que puedan apresar (...) han reducido a la esclavitud a la omnipresente.” Ibidem, p. 73.

³²⁶ “Con frecuencia, es en el corazón del ser donde el ser es errabundo. A veces es fuera de sí donde el ser experimenta consistencias. A veces también está, podríamos decir, **encerrado en el exterior.**” BACHELARD, Gaston. IX. *La dialéctica de lo de dentro y de lo de fuera en La poética del espacio*. (trad. Ernestina de Champourcin). F. C. E., México, 2001^{6reim.}, p. 254. Las negritas son mías.

experimentar los «hijos de la tierra» las «fuerzas siempre vivas», lo sagrado, si el fuego sólo queda encerrado «en el alma» de los poetas?»³²⁷

Como se puede apreciar estas preguntas preguntan por el cómo del acontecer de la poesía en cuanto acontecimiento de la esencia de la naturaleza como lo sagrado. Para ello Heidegger recapitula todo lo que ya hemos dicho pero ahora enfocado a la palabra poética como acontecer-decir de lo sagrado.

Así pues, con respecto a la naturaleza la poesía tiene que nacer del *f̃ein* de la *f̃siw*. Por ello la poesía corresponde a la inicialidad de la naturaleza, su origen es distinto de lo habitual. Esto se entiende mejor si recordamos que el iniciar-amanecer de la naturaleza lo comprende todo como marco abarcante desde el «cielo» hasta el «abismo». El iniciar-amanecer de la naturaleza es una revuelta, un perturbación, una conmoción que “...regala a las palabras de los poetas una sobreabundancia de ese significado apenas expresable (...) por eso, ellos tienen «mucho que conservar» (...) y «mucho que decir» (...) pues «todavía hay mucho que cantar»...”³²⁸ Así la naturaleza como educadora de los poetas, bien (*eu*) los encamina (*ducere*), los despierta por el estremecimiento de su iniciar-amanecer *ubicumque et semper* para conservar, decir y cantar.

Ahora con respecto a lo sagrado, el poeta bien encaminado por la esencia de inicialidad de la naturaleza debe *conservar* “...la callada conmoción de lo sagrado en la quietud de su silencio.”³²⁹ Empero, tal conservación, guarda o cuidado de lo conmocionante-caótico se da en dos sentidos: por un lado, rompe el reposo del silencio, irrumpe con la palabra, corresponde a la impassibilidad sonriente y espantosa de la

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 73.

³²⁸ *Ibidem*, p. 74.

³²⁹ *Ibidem*, p. 75.

naturaleza. La conservación acontece, pues, como *decir*. La poesía es el decir de lo sagrado en la medida en que hace nacer por obra de la palabra el marco abarcante que coliga a dioses y hombres. La palabra poética da testimonio del fundamento de la co-pertenencia de dioses y hombres. Por otro lado, la conservación, guarda o cuidado de lo conmocionante-caótico de lo sagrado no admitiendo ningún apoyo o accesibilidad inmediata, obsta de tal modo que sólo puede llegarse a él por medio de la mediación de la palabra. Esta palabra, la del poeta, es la mediadora al momento en que mediatiza lo ominoso de lo inmediato: “...lo sagrado, se ha transformado en la dulzura de la palabra mediadora y mediata gracias a la callada calma del poeta resguardado.”³³⁰

Sin embargo, aquí hay un gran peligro: «El peligro de los peligros». En otra parte este es la amenaza del ser por el ente. Aquí, se trata de lo «mismo» pero con otras palabras, la amenaza de lo inmediato por lo mediato. El poeta no puede conservar sino diciendo pero, al decir, en palabras dulces lo ominoso para la escucha del pueblo, corre el riesgo de convertir la esencia de lo sagrado en su opuesto, convertir lo inmediato en algo mediato: “En la medida en que lo sagrado se convierte en palabra, su ser más íntimo empieza a vacilar. La ley se ve amenazada. Lo sagrado amenaza con dejar de ser algo firme.”³³¹ Leer poesía es leer lo sagrado pero, nunca en propiedad, como algo meramente legible sino siempre como lo selecto. Gracias al poeta lo ilegible de lo selecto se vuelve legible pero con ello se corre el peligro, siempre latente, de que, nosotros pueblo lector, confundamos o convirtamos, en nuestra lectura, lo selecto-ilegible en un legible más. Amenaza de lo ilegible por lo legible.

³³⁰ Ibidem, p. 78.

³³¹ Ibidem, p. 80.

Por esto la guarda del silencio precede al decir poético. No es poco lo que se está jugando (copertenencia de dioses y hombres, mundo, cosas, en fin, lo real). El marco abarcante de la mediación, iniciado y enviado, por la inmediatez ominosa de lo sagrado es lo que el poeta conserva diciendo. El poeta conserva diciendo lo sagrado. Empero su conserva dicente nunca agota lo ominoso de lo sagrado por eso «todavía hay mucho que cantar»: “...pues aprendí a reverenciar el silencio divino...”³³²

Repitamos la idea principal de este discurso: La poesía en cuanto acontecimiento de la esencia de la naturaleza como lo sagrado. Así hemos de leer poesía partiendo del *hic et nunc mundi* al *ubicumque et semper sacri*. Leer poesía es leer lo sagrado: “Lo que antaño y antes que nada, lo primero antes que toda otra cosa y lo último después de toda otra cosa, es lo que precede a todo y lo que guarda todo en sí: lo inicial, y en cuanto tal, lo que permanece. Su permanecer es la eternidad de lo eterno.”³³³ Leer poesía es leer la permanencia de lo sagrado como *aeternitas aeterni*.³³⁴ La permanencia de lo sagrado es lo que el poeta debe conservar diciendo. La permanencia de lo sagrado es lo que nosotros como lectores debemos leer eligiendo dentro de lo legible. Ambos, poetas y lectores, hemos de cuidar el marco abarcante que concede y permite «sonriendo» llevar ser al lenguaje, *semper ad nunc, ubicumque ad hic*, en tanto que decir y escucha, escribir y leer históricos donde: “La historia ocurre raras veces. [Y] Sólo hay historia cada vez que la esencia de la verdad se decide inicialmente.”³³⁵

³³² HÖLDERLIN, Friedrich. *Desciende, hermoso sol...* en *Odas*. (trad. Txaro Santoro). Hiperión, Madrid, 2005², pp. 124-125.

³³³ HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 81.

³³⁴ Hay que tener cuidado al hablar de *aeternitas aeterni* porque como señala Heidegger: “«La naturaleza» es el tiempo más antiguo y de ningún modo eso «supratemporal» del que habla la metafísica y mucho menos eso «eterno» imaginado por el cristianismo.” *Ibidem*, p. 66.

³³⁵ *Ibidem*, p. 84. El corchete es mío.

Leer poesía es leer lo sagrado como aquello que se dona en la palabra histórica a un «pueblo»³³⁶. Leer poesía es dejar acontecer la esencia de la naturaleza como lo sagrado siendo esto el único fundamento firme de lo que somos históricamente. Como lectores de poesía: “La sobriedad es la permanente disposición fundamental de la predisposición para lo sagrado.”³³⁷

3.1.3. “Regreso al hogar/ A los parientes”

En continuidad con lo anterior leer poesía es leer, ante todo, lo poetizado. Lo poetizado es la conserva dicente de lo sagrado asignada a un pueblo histórico. La poesía es entonces en esencia histórica:

“...no en el sentido trivial de producción cultural del hombre, sino en el sentido más esencial donde el arte funda una historia; él es **Ursprung**, surgimiento originario y salvaguardia instauradora de la verdad del ente. Así si la poesía es para Hölderlin, y para el pensador que se ha puesto a su escucha, la originaria fundación del Ser, inauguración de la Historia y destino de un pueblo, ella no puede ser un simple ornamento de la existencia.”³³⁸

De este modo Heidegger dice en la *Observación previa a la repetición del discurso*:

“En eso que invoca el poeta en su quehacer poético («lo sagrado») es en lo que «medita» el

³³⁶ “Un pueblo es una colectividad de hombres que han conseguido poblar todo, hasta la tierra —sus ríos, montañas, cuevas, bosques, picos, árboles...—, de leyendas, historias, mitos, apariciones, fantasmas, poemas, música, religión... Todo a *un tono*. Ese tono único es el que hará que las voces individuales suenen concertadas.” La palabra poética acontece como ya hemos dicho en la dimensión tensa y de mediación del «entre». «Entre» mediador de los dioses y los hombres (pueblo). «Entre» mediador del *ubicumque et semper sacri* y el *hic et nunc mundi* (historia). GARCÍA BACCA, Juan David en su *Comentario tercero a HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía, op. cit., p. 78.*

³³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Como cuando en día de fiesta en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit., p. 85.*

³³⁸ BUCHER, Jean. *Op. cit., p. 140.*

poema «Regreso al hogar».”³³⁹ Esto requiere nuestra disposición sobria para corresponder a la predisposición para lo sagrado partiendo de la tierra natal. Esta tierra natal acontece como destino histórico.

En la lectura que hace Heidegger de este poema podemos destacar algunos puntos importantes para el asunto que nos conviene: cómo leer poesía. Primero tenemos que la lectura de este poema nos invita a «sentirnos en casa». Segundo, «sentirnos en casa» sólo es posible porque ella es la «tierra natal». Tercero, la «tierra natal» acontece como «dicha» y «serenidad» y corresponde a la palabra poetizar lo «dichoso» de «sentirnos en casa». Cuarto, la «tierra» y la «luz» son los «ángeles» que traen el «saludo» de lo sereno. Quinto, regresar al hogar es regreso a la cercanía del origen. Sexto, la cercanía del origen acontece como «misterio» que debe ser conservado desplegándolo. Séptimo, la conservación del misterio requiere «oyentes», «reflexivos», «pacientes» y «cuitados».

Leer poesía es una invitación a «sentirnos en casa». Leer poesía es una invitación a estar donde ya estamos, a habitar donde ya habitamos, a ser donde somos. ¿Cómo comprender entonces el «regreso»? “...bien pudiera ser que el regreso al hogar consista precisamente en que las gentes (*sic*) de la tierra comiencen a sentirse en casa en esa esencia aún reservada de su tierra natal, y sobre todo que los seres «queridos», los de casa, comiencen a aprender por vez primera en qué consiste sentirse en casa.”³⁴⁰ En esto hay dos cosas: primero, sentirse en casa es sentirse en la esencia reservada de la tierra natal; segundo, para ello necesitamos aprender en qué consiste tal sentirse. En cuanto a lo primero, la reserva de la tierra natal sólo es posible porque previamente ya ha sido dada,

³³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Observación previa a la repetición del discurso (el 21 de junio de 1943 en el aula de la Universidad)* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 216.

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Regreso al hogar/ A los parientes* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 17.

empero permanece así (reservada) porque se niega. Y, en cuanto a lo segundo, es por su reserva y negación que debemos aprender a sentirnos en casa buscando lo propio y esencial de la tierra natal.

Sin embargo, hemos dicho que leer poesía es una invitación. Esto significa que la tierra natal sólo se reserva porque ya ha ofrecido invitación. Más aún la reserva es el modo en que ahora invita. La tierra natal reservándose nos invita. Para atender a tal invitación debemos buscar en tanto aprender a escuchar en la reserva una invitación. Y quizá lo primero que debemos aprender es que somos los «queridos» en tanto «los de casa». De ahí que, siendo los «queridos» en tanto «los de casa», de lo único que se trata es de sentirnos en donde ya estamos, en casa. Y por ello el segundo punto se colige de lo anterior: «sentirnos en casa» sólo es posible porque ella es la «tierra natal», la que nos quiere y, en su reserva, nos invita al comienzo del habitar en ella. ¿Cómo acontece esta invitación y de qué modo hemos de corresponderle?

Pareciera que la invitación de la tierra natal precede y concede cualquier modo de habitar. Habitar correspondiendo o no es posible porque la tierra natal es en esencia la que invita, la *hospita* (tanto la que hospeda como la que puede ser hospedada a su vez) que concede *hospitalitas* (hospitalidad-casa) al *hostis* (huésped-extranjero).³⁴¹ Pareciera que antes que ser, aunque no exista otra posibilidad de ser —en tanto históricos—, huéspedes y por ello extranjeros somos queridos. Y lo que nos quiere es: “Lo amistosamente abierto, eso lleno de claridad, brillante, reluciente, iluminado, de la tierra natal, todo eso sale al encuentro en un único fulgor amistoso, en una aparición que tiene lugar en el momento de

³⁴¹ Es importante señalar que, como bien señala en una nota⁽² p. 10) Anne Dufourmantelle en DERRIDA, Jacques. *La hospitalidad*. (trad. Mirta Segoviano) Ediciones de la Flor, Argentina, 2000, p. 148: “«Hostis», en latín, significa el huésped pero también el enemigo.” Nosotros creemos que antes que ser enemigo el huésped, al menos en el espíritu del texto de Heidegger, es primeramente querido. E incluso antes de ser amigo o enemigo es extranjero o por lo menos se asume como tal dado que aún no aprende a sentirse en casa.

la arribada a la puerta del país.”³⁴² Es decir, todo lo acogedor y hospitalario de la tierra natal no es una imposición. La invitación es una invitación amistosa, no obligatoria, es una invitación donde el esplendor de la tierra natal nos sale al encuentro.

El lugar del encuentro es la puerta. Puerta de salida y/o de entrada. Puerta como «entre» el «fuera» y el «dentro». La «puerta» es el espacio esencial para el leer en cuanto elección (decisión) entre lo legible y lo selecto. Lo selecto en este caso es la «tierra natal». Leer poesía es leernos en este «entre» a la vez conjuntivo y disyuntivo. Conjuntivo porque es el lugar de la mediación entre lo legible y lo ilegible, disyuntivo porque no admite la equivalencia del dentro y del fuera, concede espacio de e-lección.

La libertad del leer no radica pues, como hoy unánimemente se cree, en leer lo que sea (meramente legible). Leer lo que sea (meramente legible) es no leer responsablemente. Leer responsablemente es leer lo interesante. Lo interesante es, en primer lugar —y que quede claro—, no leer algo que libremente nos guste. Leer lo interesante es leer lo que concede libertad y gusto para leer. Y lo que concede libertad y gusto para leer es lo que nos invita, lo que nos quiere en tanto esos que somos, los queridos, los invitados a sentirse en casa. Leer poesía es leer lo interesante, aquello que nos predispone en el umbral para lo sagrado. Leer poesía es leer lo interesante en tanto (*inter-esse*) el ser «entre».

Empero, hoy se lee lo meramente legible. Esto es posible porque lo selecto no se impone, no se puede imponer como lo legible sin más. Si se impusiera no haría falta leer. Hay un abismo como «entre» entre lo legible y lo selecto. Hoy nos creemos libres de leer lo que sea. Pero esta presunta libertad de elección es, presumiblemente, posible porque estamos fuera de casa, porque no nos sentimos dentro, en casa; porque no escuchamos la

³⁴² HEIDEGGER, Martin. *Regreso al hogar/ A los parientes* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 18.

amistosa invitación a habitar donde estamos. No sabemos leer cuando leemos sin más lo legible. Hoy la libertad de leer es un dato y no una elección que se decide en responsabilidad a aquello que da que leer: la tierra natal.

En tercer lugar, la «tierra natal» acontece como «dicha» y «serenidad» y corresponde a la palabra poetizar lo «dichoso» de «sentirnos en casa». La tierra natal nos da la «dicha» de leer: “¿Cómo podríamos llamar a ese callado fulgor, a esa aparición en la que todo lo que hay, hombres y cosas, ofrecen su saludo al que busca? Tenemos que nombrar a esa invitadora visión de la tierra natal, que ya sale al encuentro, con la palabra que inunda de luz todo el poema «Regreso al hogar», esto es, la palabra «dicha».”³⁴³

Leer entre lo habitual y seguro de lo legible y lo inhabitual e inseguro de lo selecto puede acontecer como leer que elige escuchar la «invitadora visión de la tierra natal». Leer poesía es oír decir lo poetizado. Y lo aquí poetizado es lo dichoso. Lo dichoso es un «callado fulgor». Callado porque el silencio es su modo de hablar. Si hablara de otro modo, al modo hablable, sería un hablable entre otros. Fulgor porque el aclarar es su modo de fulgurar. Si fulgurara de otro modo, al modo fulgurable, sería un fulgurante entre otros y no podría conceder a todo lo que hay —y no sólo a algo inmediato a su luz— la visibilidad de su ofrecer saludo.

Pero, la «tierra natal» no sólo acontece como «dicha» sino también como «serenidad»: “Desde el momento en que la serenidad todo lo aclara, lo sereno le regala a cada cosa el espacio esencial al que cada cosa pertenece de acuerdo con su modo de ser, a fin de que pueda estar allí, en el brillo de lo sereno, como una callada luz, satisfecha con su

³⁴³ Idem.

propia esencia.”³⁴⁴ Muy probablemente la palabra serenidad, en nuestra lengua, dificulta el seguimiento de nuestra lectura: ¿Qué tiene que ver la dicha con la serenidad?

La dicha, al ser ese callado fulgor, aclara. La serenidad además regala, en la aclaración de la dicha, el espacio en que las cosas son lo que son y así «están satisfechas con su propia esencia». La dicha y la serenidad nos conceden la visibilidad y el espacio para ser esos que habitan viendo. Habitamos en la tierra natal que como dicha aclara y como serenidad concede lugar. Las cosas aparecen (visibles y espaciales) gracias a lo sereno que no pide nada para sí, sólo fulge; que no es una cosa u objeto entre otros sino lo que invita con el saludo y hace que todo acontezca como saludo. En la tierra natal todo nos saluda. Sólo que esa invitación y saludo es callado fulgor (dicha y serenidad) que nos sale al encuentro de modo no habitual y seguro, es decir, no es meramente audible, visible o legible al modo corriente. Por eso “...en eso dichoso que le sale primero al poeta al encuentro, ya reina el saludo de eso que aclara.”³⁴⁵ Los poetas son los primeros en recibir el saludo, los primeros que hospedan a lo que da hospedaje, los primeros entre los queridos, los primeros de los de casa, los primeros en sentirse en ella y por ello no pueden sino poetizar lo dichoso para nosotros:

“Sensibles a ese don gratuito, los poetas escuchan las palabras. Más que usuarios son, por así decirlo, sus deudores: prestan oídos a sus resonancias, sus armonías, sus estremecimientos, a las significaciones depositadas en ellas desde lo más profundo de los tiempos. «Las palabras saben de nosotros lo que nosotros ignoramos de ellas», dice René Char. Los poetas saben que las lenguas saben. De ahí que las reconozcan mejor que cualesquiera otros. Pero es el momento de la expresión, no de la atención. La liberación prevalece sobre la abnegación y la reivindicación sobre la gratitud.”³⁴⁶

³⁴⁴ Ibidem, pp. 19-20.

³⁴⁵ Ibidem, p. 20.

³⁴⁶ FINKIELKRAUT, Alain. *III. El abandono de la lengua en La ingratitud.* (trad. Francisco Díez del Corral). Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 111-112.

Leer poesía, entonces, es leer lo poetizado en cuanto lo dichoso de sentirse en casa. Pero, hoy, leer —en general y no sólo poesía— no es prestar oídos, no es poner atención, es leer lo que sea (meramente legible). Hoy somos libres a costa del desarraigo de nuestra tierra natal. Hoy somos habitantes del universo, de un universo de homogénea legibilidad. Hoy no hay dentro ni fuera ni entre. Hoy no sabemos escuchar la invitadora visión de la tierra natal que acontece como lo dichoso en lo poetizado por los poetas. Hoy nos sentimos propietarios antes que hospedados de la tierra. Hoy somos hostiles a lo amistoso:

“...¿qué sucede aquí, lo mismo entre los que fueron expulsados de su tierra natal que entre los que permanecieron en ella? Respuesta: el *arraigo* del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside sólo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.”³⁴⁷

En cuarto lugar, la «tierra» y la «luz» son los «ángeles» que traen el «saludo» de lo sereno. Esto significa que lo sereno envía su saludo por mediación de los mensajeros, ángeles (ογγελοι). Y el primer ángel es la tierra:

“«La casa» significa aquí ese espacio en el que el hombre almacena todo aquello que es lo único que le permite estar «en casa» y por ende en lo propio de su destino. Y este espacio lo regala la incólume tierra. Ella proporciona a los pueblos el espacio para su historia. La tierra aclara «la casa». Así pues, la tierra que aclara es el primer ángel «de la casa».”³⁴⁸

En nuestra lectura de *El origen de la obra de arte* ya encontrábamos la tierra como el lugar que da acogida a todo lo que surge como «mundo». Como lo que alberga-dentro-de-sí al «mundo». Empero aquí encontramos la «tierra» en su relación con un concepto

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad en Serenidad*. (trad. Yves Zimmermann), Odós, Barcelona, 1994^{1reim}, p. 21.

³⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Regreso al hogar/ A los parientes en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 20.

“más cercano” «casa». Tanto que podríamos decir que la «tierra» alberga «casa» y después «mundo»:

“El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en-lo-de-sí», al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del cual debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje. Pero no se encuentra aquí brutalmente arrojado y desamparado. Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la intimidad. Por otra parte, esta intimidad se abre en una casa, situada en este fuera. La morada, como construcción, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia, no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos —aunque se trate de construcciones— se produce a partir de una morada. Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada.”³⁴⁹

Pero esta casa o/y morada tiene su historia, es decir, acontece en «las estaciones del año» cuyos extremos son la «fogosa claridad» y la «helada oscuridad». La casa acontece en la alternancia de lo sereno que le concede al hombre el momento adecuado para su estancia histórica en ella: “«El año» ofrece su saludo en el juego de la luz. La luz que aclara es el primer «ángel del año».”³⁵⁰ Hemos dicho el «momento adecuado para su estancia histórica» lo cual significa que el tiempo como historia aquí citado no es un proceso uniforme, horizontal que arrastre de manera automática, anónima e irreversible al hombre. Por el contrario, se trata de un tiempo como historia, es decir, un tiempo en el que el hombre es el querido, el invitado a sentirse en casa y a asumirse en la responsabilidad de estar ahí: “Lo más propio de la tierra natal es un destinar o, para decirlo con la palabra que ahora se usa, es la historia.”³⁵¹ Lo cual significa que la tierra natal regala casa como el espacio dichoso y el tiempo luminoso donde se juega lo que es el hombre. «Tierra» y «luz» son los «ángeles de la casa» que portan el saludo, que traen el envío a los queridos. De nosotros depende el

³⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. *I La habitación. IV. La morada en Totalidad e infinito*, op. cit., p. 170.

³⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Regreso al hogar/ A los parientes* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 21.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

escucharlos o no, de nosotros depende de si los escuchamos como algo meramente escuchable o los escuchamos como lo más digno de ser escuchado.

Leer poesía es oír decir lo poetizado que como dichoso nos quiere, saluda e invita a sentirnos en casa. Lo poetizado por Hölderlin es la histórica recepción responsable del saludo. Lo poetizado es, ciertamente, lo pasado, mejor aún, lo sido. Pero ese haber sido es un haber sido presente. Presente que no se deduce del pasado como tampoco garantiza un futuro. En su fragilidad momentánea acontece de un modo inquietante, nos re-quiere en lo que somos. Leer poesía es leer lo preocupante pero no al modo de lamentar su mero carácter de sido, sino al modo de prestar atención, de dar oídos a lo poetizado del poeta que permaneció en la puerta antes que sentirse —como la mayoría de nosotros de modo impropio— cómodamente y sin cuidado en la casa, la cocina o incluso en la recámara.

En quinto lugar, regresar al hogar es regreso a la cercanía del origen: “En la cercanía al origen se funda la vecindad a lo más dichoso. Lo más propio y mejor de la tierra natal reside única y exclusivamente en ser esa cercanía al origen y en no ser en ninguna otra cosa fuera de eso.”³⁵² Así pues Heidegger escribe que regresar al hogar es regresar a la cercanía del origen. No regresar al origen sino a la cercanía. Sólo la cercanía, la cercanía quizá de la puerta es lo que nos es concedido. Sólo la cercanía permite la proximidad al hogar. Pero en tanto cercanía de la puerta aún estamos fuera, lejos de tal manera que el origen es lo lejano. Entre la tierra y la casa hay una distancia. La casa nunca será la tierra. La tierra regala casa. La casa puede olvidar su origen. En la mayor parte de nuestras casas —en el caso de se tenga una— priva la actualidad de su novedad como construcciones útiles y cómodas más que el sentirse deudoras, hospedadas y queridas por lo, a la vez cercano y lejano, de la tierra natal.

³⁵² Ibidem, pp. 27-28.

Debemos pues regresar a donde ya estamos. Debemos recordar lo que ya sabemos pero hemos olvidado: nuestro origen. Regresar es recordar. Leer poesía es regresar, recordar, vecindar con lo originario que no se cansa de invitarnos, querernos y saludarnos en lo más esencial que somos. Regresar a casa, es vecindar con la tierra que la concedió. No debemos olvidarlo: “El olvido es una fuerza irresistible. Para olvidar basta con abandonarse al tiempo que pasa, nadar en el sentido de la corriente, dejar que las cosas sigan su curso, en suma, vivir.”³⁵³

En sexto lugar y en correlación directa con lo anterior, la cercanía del origen acontece como «misterio»: “...la esencia de la cercanía consiste en que acerca a lo cercano en la medida en que lo mantiene alejado. La cercanía al origen es un misterio.”³⁵⁴ A este misterio de la cercanía al origen no se ha de desvelarlo o desmembrarlo, sino conservarlo como tal. La poesía es la conserva del misterio desplegado en lo poetizado. Lo poetizado es lo dichoso como lo concedido por la dicha. Más aún Heidegger dice que poetizar es la dicha porque en él reside el primer llegar a casa.³⁵⁵ Leer poesía es leer el misterio de la cercanía al origen. Leer este misterio en lo poetizado es:

“...un «retorno sereno» hacia el lugar donde ya estamos, ya que el movimiento de la historia no nos conduce solamente hacia delante sino que impone la exigencia de un retorno a lo que Hölderlin llamaba *repatriarse* o *retorno a lo natal*. Retorno a lo natal según Heidegger, es infinitamente más difícil de lograr que: «...los trayectos rápidos hacia donde no estamos todavía y hacia donde no estaremos nunca —a menos de convertirnos en quimeras técnicas adaptadas a las máquinas».”³⁵⁶

El poeta es el primero en escuchar el saludo, la invitación de la tierra natal y también es el primero en corresponderle al salvaguardar la relación con el origen como

³⁵³ FINKIELKRAUT, Alain. *II. El olvido del presente en La ingratitud*, op. cit., p. 70.

³⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Regreso al hogar/ A los parientes en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 28.

³⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 29.

³⁵⁶ BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 170.

misterio insoluble de cercanía y lejanía: “El oficio y vocación del poeta es el regreso al hogar mediante el cual la tierra natal se prepara como el país de la cercanía al origen. Guardar el misterio de la cercanía preservadora a lo más dichoso y desplegarlo guardándolo: éste es el cuidado que encierra el regreso al hogar.”³⁵⁷

Por último, en séptimo lugar, la conservación del misterio requiere, además del poeta, a nosotros como «oyentes», «reflexivos», «pacientes» y «cuidados». He aquí lo que nos concierne de manera más directa como lectores de poesía: primero, leer en tanto oír decir o prestar atención a la esencia de la tierra natal; segundo, leer en tanto reflexionar en el misterio de la cercanía-lejanía preservado en lo poetizado y no pasar la vista apresurados ante lo guardado-desplegado así; tercero, leer en tanto aguardar pacientemente a que se nos regale la invitación, ya que el saludo no puede ser forzado, es concedido y no depende por tanto de nosotros y; por último, en cuarto lugar, leer es soportar el cuidado de lo misterioso.³⁵⁸

Leer poesía, para nosotros como lectores, es atenernos a lo poetizado, pensar en ello, preocuparnos porque sea “correctamente” interpretado y conservado. En esto radica la ayuda que como lectores ofrecemos al poeta y a la poesía. El poeta y la poesía necesita de lectores en este sentido dado que:

“...una vez que ha sido dicha, la palabra escapa a la custodia del poeta lleno de cuidado, no le resulta nada fácil mantenerse única y firmemente en su verdad al saber ya dicho sobre el hallazgo guardado y la cercanía preservadora. Y es por eso por lo que el poeta se vuelve hacia los otros, para que sea la memoria de ellos la que ayude a comprender la palabra que poetiza, a fin de que en esta comprensión le acontezca a cada uno de ellos el regreso al hogar conforme a la manera que le haya sido destinada.”³⁵⁹

³⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Regreso al hogar/ A los parientes* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 33.

³⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 34.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 35-36.

Nosotros hemos de asumirnos como esos otros que comprenden la palabra que poetiza donde regresar al hogar es posible gracias a la memoria.

3.1.4. “«*Memoria*»”

En principio, como se habrá podido constatar, cada uno de los textos aquí expuestos presenta una continuidad. Así intentaremos seguir. Esta continuidad es difícil de lograr dado el carácter señalante de los textos heideggerianos. No hay un orden fácil de apresar esquemáticamente. Son textos de difícil acceso. Empero, valga nuestro mérito a sabiendas que no por méritos se conseguirá comprender lo selecto en ellos.

En los anteriores textos-aclaraciones, exceptuando *Hölderlin y la esencia de la poesía*, encontramos una continuidad. Y decimos exceptuando no porque éste se salga de curso sino que, dado que este texto es inicial y abarcante de la “presunta” totalidad poetizada por Hölderlin, no lee ningún poema en particular sino que extrae algunos versos para dar con la esencia de la poesía. Por ello, dudamos si ubicarlo dentro de los textos aclaratorios o teóricos. Sin embargo casi todos los textos que hablan de la poesía de Hölderlin de aquí en adelante se comprometen con una lectura de poemas selectos. Cuya selectividad descansa en lo abierto por el primero que habla de la esencia. Así pues, con respecto a los textos, exceptuando el primero, tenemos en suma que, en «*Como cuando en día de fiesta...*» pudimos destacar tres conceptos: la Naturaleza, lo Sagrado y la Poesía que de ahí se colige. Sin embargo, quedó pendiente o en suspenso hablar de la fiesta. En “*Regreso al hogar / A los parientes*” tratamos de destacar lo que significa regresar al hogar

y las implicaciones que tiene para nosotros como lectores. Sin embargo, quedó pendiente hablar de la memoria como la ayuda que como lectores podemos prestar a la Poesía.

De este modo nos parece, sobremanera, iluminador el texto que ahora nos ocupa dado que en él encontramos lo que quedó pendiente, a saber, la fiesta y la memoria. Pero no encontramos sólo lo que nos faltaba. Encontramos una riqueza difícil de comprender y abarcar. Si la palabra del poeta es difícil, también tiene su dificultad la del pensador. Ambos, en este caso, requieren una lectura lenta, muy lenta. A cada paso, a cada palabra que dan suscitan en nosotros una conmoción difícil de decir a su vez. Por ello decimos, humilde y “objetivamente”, valgan nuestros méritos ya que muchas veces parece rehusarnos tanto la filosofía como la poesía el decir que, en propiedad y esencia, les corresponde.

Retomemos algunas ideas pertinentes de la *Observación previa a la repetición al discurso*. Lo que de aquí podemos destacar es que cuando se trata de «conmemorar» festivamente a un poeta, según Heidegger —y no podemos estar más de acuerdo—, lo que debemos hacer antes que pensar en los preparativos ornamentales y elogiosos de su “persona” es poner en movimiento nuestro pensar en relación lo más cercana posible con lo poetizado por él. Ya que el poeta es lo que es por lo que dice (“La poesía es algo más que los poetas”³⁶⁰) y no por ninguna otra cosa más. Debemos pensar en lo poetizado ya que lo poetizado exige que pensemos. Pero como poetizado, es decir, como poesía sida exigen un peculiar tipo de pensar: un pensar rememorante. Un pensar rememorante y no, en principio, conmemorante. No conmemorante porque aún es dudoso el que haya un debate entre pensar y poetizar. Presumiblemente aún el pensar, en lo que respecta a nosotros, no se toma en

³⁶⁰ SAND, George. *Questions d'art et de littérature*, p. 283 citado por BACHELARD, Gaston. *Introducción a La poética de la ensoñación*. (trad. Ida Vitale). F. C. E., México, 1997^{2reim.}, p. 17.

serio el poetizar y por ello si quiere algún día hacerlo ha de comenzar por prestar atención, por dar oídos a lo poetizado como preámbulo a un diálogo futuro.³⁶¹

Hechas estas advertencias respecto a la complejidad de los textos aclaratorios. Arriesguémonos meritoriamente a destacar las siguientes ideas de este ensayo que lleva por título «*Memoria*» haciendo eco de un poema homónimo de Hölderlin. Las ideas a destacar también han de aportarnos indicaciones de cómo es que debemos leer poesía. Y por principio podemos decir que leer poesía es recordar. Y para recordar es precisa la memoria. Así pues las ideas que destacaremos son: primera, memoria y olvido; segunda, memoria como apropiación de lo sido; tercera, memoria como fiesta de lo siendo; cuarta, memoria como sueño de lo por haber de ser.

Comencemos con lo que parece ser totalmente contrario a la memoria, a saber, el olvido. Para Heidegger hay cuatro posibilidades de olvido: primero, el olvido en tanto perder, dejar que lo memorable se escape; segundo, el olvido en tanto expulsar, arrojar fuera lo memorable; tercero, el olvido, no de nuestra parte, sino el olvido que nos olvida como no memorables y; cuarto, el «valiente olvido» que, correspondiendo al anterior —y no sabiendo si éste nos pierde o nos expulsa o ambos—, con coraje sabe y decide experimentar lo extraño de ello para una futura apropiación de sí en lo propio.³⁶²

A partir de lo anterior podemos decir que nuestros olvidos, tanto si olvidamos como perder o expulsar o ambos, respecto a lo memorable parecen ser nada respecto a lo memorable en sí mismo. Lo memorable en sí mismo, lo digno de ser recordado, permite que lo olvidemos bajo cualquier modalidad dado que él mismo, desde nuestra posibilidad de recuerdo u olvido, no se impone como lo más digno de ser recordado entre lo

³⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Observación previa a la repetición del discurso (el 21 de junio de 1943 en el aula de la Universidad)* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., pp. 215-217.

³⁶² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Memoria* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 104.

memorable. Empero, lo memorable al obstar así es lo primero que concede que podamos olvidar o recordar cualquier memorable. Lo digno de ser recordado abre la morada de lo memorado y lo memorable como lo digno de ser recordado.

Lo digno de ser recordado mediatiza en todo lo memorado y memorable como lo más digno de ser recordado. Así que independientemente de si lo digno de ser recordado nos pierde o expulsa o ambas cosas, nosotros no tenemos otra alternativa que recordarlo. Recordarlo como lo memorado, recordarlo como lo memorable o recordarlo como lo digno de ser recordado. Este recordarlo en los tres sentidos admite dos modos cada uno:

Primero, recordarlo como lo memorado puede ser recordarlo como lo sencillamente pasado o lo sido, si lo primero lo recordamos como memorado pero no como lo digno de ser recordado en lo memorado.

Segundo, recordarlo como lo memorable puede ser recordarlo como un memorable entre otros o como lo más digno de ser memorable, si lo primero lo recordamos como memorable pero no como lo más digno de ser recordado en lo memorable.

Tercero, recordarlo como lo digno de ser recordado puede ser recordado como lo susceptible de ser memorado un día cualquiera del futuro o como lo que ha de ser recordado antes que cualquier posible recordado futuro, si lo primero lo ponemos en nuestra agenda de pendientes, si lo segundo lo recordamos como lo más digno de ser recordado, como el prólogo de nuestro *memorandum*.

Ahora pasemos a nuestra siguiente idea destacada, que se vincula al primer modo de recordar lo digno de ser recordado en lo memorado: la memoria como apropiación de «lo sido». Hay que decir, en primer lugar, que «lo pasado» y «lo sido» no son lo mismo. Esta distinción ya la hemos comentado *ut supra*. Sin embargo, retengamos sólo que «lo pasado» fue pero ya no es ni será. Pero «lo sido» es aquello que dentro de «lo pasado» lo sobrepasa

al modo de que «lo pasado» no pudo haber pasado sin la concesión de «lo sido».³⁶³ Por ello «lo sido» no ha de ser meramente un pasado entre otros sino lo que concede todo pasar: “...por ser el origen, en un principio le sale necesariamente al encuentro cerrándose (...) el origen le deja salir fuera a lo brotado, pero de tal modo que él mismo no se muestra en lo que ha brotado, sino que se esconde y sustrae tras su aparición.”³⁶⁴ «Lo sido» entonces es el origen de todo «lo pasado» (brotado). De nuevo, tenemos *mutatis mutandis* el «doble encubrimiento» de «lo sido» u originario que se disimula-esconde o/y se niega-sustrae en lo pasado-brotado. Sin embargo, «lo sido» o el origen sale al encuentro concediendo el aparecer de lo brotado.

«Lo sido» como lo originario es la «tierra natal». Para que sea posible el regreso a la tierra natal tenemos que realizar en «valiente olvido» una travesía, una peregrinación a lo extraño, a lo otro: “...la peregrinación a lo extraño es esencial para el retorno a la tierra natal...”³⁶⁵ Incluso, sostiene Heidegger, que debemos amar a ser extraños por amor a llegar a sentirnos en casa. ¿Amar a ser un extraño para llegar a amar a lo que nos olvida quién sabe de qué modo? ¿Amar a ser un extraño para llegar a amar lo que nos deja o nos expulsa o ambas cosas? ¿Amar a ser un extraño para llegar a amar a lo que se disimula-esconde o niega-sustrae? Sí. No podemos hacer otra cosa porque como dice otro poeta selecto de Heidegger: “...haber sido *terrestre* parece irrevocable.”³⁶⁶

Lo que nos olvida sea que nos pierda o nos expulse y, en ese sentido, poco se cuida de si somos o no; si lo recordamos o lo olvidamos es, sin embargo, con lo único que contamos pues que moramos en lugar de no morar, somos en lugar de no ser: ex-sistimos

³⁶³ «Lo sido»: “...a diferencia de lo que sólo es pasado, [es] aquello que desde entonces sigue siendo.” HEIDEGGER, Martin. *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 93.

³⁶⁴ Ibidem, p. 102.

³⁶⁵ Ibidem, p. 92.

³⁶⁶ RILKE, Rainer Maria. *Elegía novena* en *Elegías de Duino*. (trad. Jenaro Talens). Hiperión, Madrid, 1999, pp. 94(a)-95(e).

en la tierra que concede natalidad. ¿Cómo pues entonces morar en la tierra? ¿Cómo sentirnos en casa? Heidegger nos escribe: “*Lleno de mérito* lo está ciertamente el hombre cuando crea obras en su obrar. Es inconmensurable todo lo que el hombre levanta para instalarse sobre esta tierra, trabajándola, fatigándola y explotándola, para protegerse a sí mismo y asegurar y desarrollar sus logros.”³⁶⁷ Y más abajo añade: “Todo producir, todo obrar y construir y mantener no es más que «cultura». La cultura no es siempre más que como consecuencia de un morar. Ahora bien, éste es *poético*.”³⁶⁸

Entonces, —sepámoslo o no—, moramos poéticamente. Pero, no nos perdamos, estamos tratando de hablar de lo sido como lo digno de ser recordado entre lo memorado. No nos hemos perdido. Lo sido (la tierra natal) al obstar bajo el doble encubrimiento no nos deja otra alternativa sino experimentarnos en principio como extraños y ajenos a ella y sólo al sentirnos así, como el poeta fuera de casa, podemos regresar sobrecogidos en la dicha de que seamos en lugar de no ser. Gracias a la tierra hospitalaria de todo brote, de todo pasado que una vez fue inicial pasar, de toda natalidad e inicialidad; en gracia a la tierra moramos. Esto es lo digno de ser recordado como lo más digno de ser recordado en lo memorado de lo sido y esto es historia:

“Para fundar el morar humano como un morar poético, lo primero que tiene que conseguir el espíritu poético mediante el decir poético es sentirse él mismo en casa en la ley de su esencia. Esta ley del quehacer poético de los futuros poetas es la ley fundamental de la historia que ellos han de fundar. La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, y dicho retorno sólo puede llegar a ser bajo la forma de un viaje de salida a lo extraño.”³⁶⁹

³⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 98.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 99.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 105.

Para explicar este «viaje de salida a lo extraño» Heidegger habla del «navegante» y del «aventurero».³⁷⁰ Ambos hacen una travesía. En el caso del navegante éste viaja a lo extraño como el origen de su propio ser; en el caso del aventurero, viaja a lo extraño como a lo exótico. El primero va en busca vigilante de su destino. El segundo va en busca de estímulos (hoy podríamos decir de adrenalina). El primero viaja a lo más lejano, el origen. El segundo viaja, ciertamente también a lo más lejano —que puede—, pero a lo más lejano en el sentido de olvidarse de lo propio. El primero encuentra, al regreso, lo poético de su morada. El segundo lo aburrido, cotidiano y habitual de la misma. El primero busca la asunción en lo propio en el arraigo. El segundo la evasión de lo propio en el desarraigo.

Leer poesía es leer lo poetizado, la palabra sida, la palabra que funda historia al sentirse en casa después de una larga travesía a lo más lejano: el origen. El poeta auténtico viaja como navegante, su caminar es un permanecer en lo propio en tanto que ir a la fuente: “Ella es el origen, del que nace todo posible morar de los hijos de la tierra. Permanecer es ir hacia la proximidad del origen. El que mora en esa proximidad satisface la esencia del permanecer.”³⁷¹ Moramos poéticamente, pues, en gracia a la tierra. Esto es lo digno de ser recordado como lo digno de ser recordado en lo memorado de lo poetizado.

Continuemos con nuestra tercera idea destacada, a saber, la memoria como fiesta de lo siendo. Recordar lo digno de ser recordado en lo memorable eso es la fiesta de lo sido en lo siendo: “Lo propio de la fiesta es una especie de retorno (...) Las fiestas que retornan no se llaman así porque se les asigne un lugar en el orden del tiempo; antes bien, ocurre lo contrario: el orden del tiempo se origina en la repetición de las fiestas.”³⁷² Al recordar lo

³⁷⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 151-152.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 161.

³⁷² GADAMER, Hans-Georg. *El arte como fiesta en La actualidad de lo bello*. (trad. Antonio Gómez Ramos). Paidós, Barcelona, 1991, p. 103.

sido en lo siendo acontece una discontinuidad en lo memorable sin más, la discontinuidad provocada por lo sido en cuanto lo digno de ser recordado crea una suspensión del tiempo corriente:

“...mas que una pausa instaurada en beneficio del propio trabajo (...) los días de festivos, en sentido estricto, son algo bien distinto del mero vacío causado por la interrupción. El simple hecho de detener el trabajo supone un suspenderse, un detenerse-en-sí que tal vez sea lo más determinante. Porque eso es justamente lo que nos permite llegar a nosotros mismos.”³⁷³

Este festivo «detenerse-en-sí» nos traslada fuera de lo habitual, seguro y corriente de lo meramente presente, nos lleva a lo sido en lo siendo en cuanto origen. Esto significa que lo sido sigue siendo en cuanto retorno a la casa en la fiesta. Por ello lo sido en cuanto lo siendo determina nuestro ser en lo más propio.

Este traslado da lugar al asombro, en este caso, lo digno de ser recordado como lo más digno de ser recordado en lo memorable. Hay asombro en la medida en que: lo sido sigue siendo. Lo siendo retorna al origen, es decir, a lo sido, a lo inicial y así acontece lo «desacostumbrado». Pero lo «desacostumbrado» “...sólo se abre y abre lo abierto en la poesía (o, separado de ella por un abismo, y en su momento, en el «pensar»).”³⁷⁴ De nuevo, encontramos la vecindad de pensar y poetizar en el *yaum'zein*, lo que ha dado que pensar también ha dado que poetizar y lo va a seguir dando: lo selecto como aquello que antes que todo lo memorable exige ser lo más digno de ser recordado: lo sido en lo siendo.

Lo sido en lo siendo (la fiesta) abre «lo abierto»³⁷⁵, a eso, en «*Como cuando en día de fiesta...*», lo llamamos con Heidegger: lo sagrado. Lo sido es lo sagrado, en lo siendo,

³⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 113.

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ «Lo abierto» desde un pensar no-poético es experimentado en su esencia como lo que llamamos *ut supra* «claro del ser» o 'Al *ʔyeia*.

como fiesta donde se nos concede el saludo que ilumina el tiempo y ofrece la hospitalidad de la tierra que al cerrarse, al obstarse, al “olvidarnos” nos deja ser lo que somos.

Lo sagrado en cuando sido es saludo que nos invita a sentirnos en casa en lo siendo. Lo sagrado, la naturaleza, la tierra natal nos saluda. Este saludo no contradice lo que ya dijimos del obstar de la tierra natal en cuanto aquella que nos olvida porque el saludo mantiene la distancia y sólo a esta distancia del saludo o del olvido (que pierde o expulsa o ambos) puede de alguna manera morarse —mejor dicho, no de alguna manera— sino poéticamente —lo recordemos o no—.

Así pues la tierra natal en cuanto aquella que saluda no necesita de nuestro saludo, ni tampoco de nuestras palabras de saludo: “Somos nosotros los que necesitamos algunas observaciones para darnos cuenta de cómo lo nombrado aparece como eso que es saludado, que a su vez devuelve el saludo al poeta que saluda para que tenga a bien permanecer en la vía de entrada a su oficio y vocación de poeta.”³⁷⁶

De nuevo es el poeta el que estando en ese «entre», en ese umbral, en esa «puerta» puede poetizar lo dichoso de sentirnos en casa, de regresar a casa, de estar de nuevo donde estamos, de morar poéticamente. Él es el primero que realiza la travesía navegante por lo extraño para retornar a lo propio y nombrar en palabras esenciales la morada del hombre.

Por último, la cuarta idea destacada es la consideración de la memoria como sueño de lo por haber de ser. Es decir, memoria como recordar lo que ha de ser recordado antes que cualquier posible recordado futuro. Aquí tenemos de nuevo dos conceptos aparentemente antagónicos: realidad y sueño. Pero ¿qué son lo real y el sueño? Heidegger escribe: “Consideramos los sueños como lo irreal y sólo soñado. Se mide lo que pertenece al mundo del sueño por el rasero de lo real, exactamente igual que si supiéramos con una

³⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 108.

certeza incuestionable qué es exactamente lo real.”³⁷⁷ Así pues, nuestro desprestigio de lo soñado como irreal tiene como punto de referencia lo incuestionado de una presunta realidad. La realidad en esencia es, como ya mencionamos en nuestra lectura de *¿Qué quiere decir pensar?*, lo que nos afecta de entre todo lo que aparece, sin embargo, también dijimos que esto que nos afecta no coincide con lo que en lo más propio nos concierne. Y lo que nos concierne de modo propio y por ello urge nuestra consideración por sobre todo lo presente de lo real es que: no pensamos. Si la realidad es que no pensamos, cómo es posible que nos aventuremos a medir en base a ella los sueños.

Empero, concedamos que existe algo así como lo real y, así, entonces, el sueño sería respecto a ello lo irreal. Sin embargo, dado que lo irreal no es sin más lo meramente nulo sino que admite dos posibilidades de “ser” como lo «ya-no-real» y como lo «aún-no-real» entonces: “Lo irreal encierra este dilema entre una cosa y otra o, lo que es más, casi siempre alberga la indecisión entre ambas.”³⁷⁸ De este modo, puede ser que el sueño sea, en la presunta realidad presente, lo ya-no-real tanto como lo aún-no-real. Presumiblemente así es si entendemos que lo real es lo presente que se distiende horizontalmente hacia atrás en el pasado y hacia delante en el futuro. Pero este presente no es lo siendo, como tampoco lo pasado es lo sido y, mucho menos, lo futuro es lo por haber de ser. Y de lo que estamos hablando es de lo que una vez sido sigue siendo de tal modo que puede haber de ser. Así que el sueño del que hablamos ahora es aquel que puede haber de ser: “El devenir real de lo posible en cuanto devenir ideal de lo real presenta en el ámbito de la libre construcción poética el carácter esencial de sueño.”³⁷⁹ De este modo la memoria es el recuerdo de lo más digno de ser recordado en tres sentidos: de lo sido como retorno a lo originario, de lo siendo

³⁷⁷ Ibidem, p. 124.

³⁷⁸ Ibidem, p. 125.

³⁷⁹ Idem.

como fiesta de lo sagrado y lo por haber de ser como posibilidad de lo abierto ante lo cerrado de lo real: sueño.

Así pues, la poesía poetiza lo sido en lo siendo por lo haber de ser. Y su carácter de sueño tiene más realidad que lo habitual, seguro y corriente de lo meramente previsible a partir del presente estado de cosas: “Este sueño se muestra al poeta porque en su calidad de eso irreal que es terrible pero divino el sueño es el poema de lo sagrado no poetizable por adelantado. Este poema lo deben decir los poetas. A la escucha de este poema, sueñan el sueño.”³⁸⁰

En síntesis, lo que Heidegger lee en «*Memoria*» es considerablemente mucho más de lo que hemos destacado. Nosotros tratamos de destacar aquello que tiene que ver con la poesía, la fiesta y la memoria. La importancia de este ensayo radica en la aportación que hace a la lectura de poesía. Leer poesía es, en primer lugar, leer lo poetizado. Lo poetizado es lo dicho por el poeta dichoso de sentirse en casa, en la tierra natal, en el misterioso origen. Lo poetizado es lo más digno de ser recordado porque en ello se da la fundamentación de nuestra historia, de nuestro presente y nuestro posible futuro. Lo poetizado al poetizar lo originario siempre va a dar que pensar porque lo originario con respecto a lo que fue no es lo meramente pasado sino lo sido, con respecto a lo que es no es lo meramente presente sino lo siendo, con respecto a lo que será no es lo meramente previsible sino lo por haber de ser: “El pensamiento rememorante es el que descubre el fondo del decir poético, el pensamiento fiel (**Andenken**), modo propio de permanecer en el

³⁸⁰ Ibidem, p. 126.

Ser para los que tienen vocación poética y hacen obra de poesía, que más que una buena suerte es ante todo el llamado de un destino.”³⁸¹

Todo ello puede parecer, sin embargo, un mero cambio de modos y tiempos verbales, en fin, mero juego gramatical. Sin embargo, sólo parece porque, escuchemos a un filósofo “más” terrenal y “próximo” a nosotros que habla *mutatis mutandis* de la «tierra natal» y su apropiación rememorante:

“En determinados lugares de la tierra, frágiles y amenazados, **el hombre se piensa a sí mismo como un heredero**, lo que a veces conlleva el peligro de carecer de capacidad de participación, ante la novedad del presente. Fuera de ellos, en el resto del mundo, se felicita por su victoria total sobre lo que se suponía que el espíritu tenía que dar siempre como sentado, y cuando cede a las conminaciones del **deber de recordar**, es para celebrar la **superioridad de la conciencia actual sobre un pasado** todo él tejido de prejuicios, exclusiones o crímenes./ Ahora bien, al desligar al ser de la herencia, ¿se es realmente más libre, más lúcido y abierto, como nuestro tiempo cree?”³⁸²

De este modo, tenemos que lo presente priva sobre lo pasado y ya no digamos sobre lo sido. Lo preocupante es que no nos sentimos en casa, que cuando realizamos una travesía —si no es que siempre andamos vagando, «sin rumbo», «de camino al olvido»— es para olvidarnos de lo propio. Que cuando oímos historia lo primero que se escucha es aburrimiento. Que cuando pensamos en herencia y consecuentemente en testamento jamás pensamos en lo que en lo más esencial hereda y testa. ¿Quién de entre los que somos hoy en día se toma en serio el lenguaje, si ni siquiera dentro de nuestros muchos decires está algo parecido a: “Me siento en la lengua materna como *en mi casa*.”? Aun entre los que somos estudiantes de filosofía la poesía parece algo poco serio. Sólo por citar como un

³⁸¹ BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 143. No está de más señalar que Andenken es Memoria. La palabra en alemán puede descomponerse en *an-* preposición “en” y *-denken* verbo pensar. Memoria entonces es «pensar-en». Esto lo sabemos gracias a la cita a pie hecha por los traductores Helena Cortés y Arturo Leyte en la fuente aquí citada en la página 87.

³⁸² FINKIELKRAUT, Alain. *Introducción a La ingratitud, op. cit.*, pp. 8-9. Hay que destacar que en este iluminador texto podemos destacar dos capítulos en particular para lo que nos ocupa: *II. El olvido del presente* y *III. El abandono de la lengua*. Las negritas son mías.

asunto preocupante en nuestra facultad se ha optado por reducir a un semestre el estudio de los orígenes más decisivos de nuestra lengua materna, a saber el griego y el latín, se ha pasado de “etimologías” a “terminología”. No hay aquí disimulado u oculto algo así como: “Al fin y al cabo que son lenguas muertas y con o sin ellas el “chiste” es entendernos”. Se olvida que —como sostenemos con Heidegger— no somos nosotros los que hablamos, es el lenguaje el que habla a nuestro través.

Pero, bueno, ya nos alargamos mucho en esto. Sólo añadamos que, por último, no es necesario esforzarse mucho para suponer cuán incomprensible resulta —para la mayoría— el que, a las supuestas alturas en que nos encontramos como licenciados en filosofía, empleemos tanto tiempo en aprender lo que presumiblemente nos enseñaron en la primaria: a leer. Pero no sólo eso sino que estemos leyendo filosofía para leer poesía. Aún más que estemos leyendo-escribiendo tanto sobre Heidegger y su modo de leer poesía para leer-escribir sobre un poeta de nuestra casa, de nuestra tierra natal, de nuestro misterioso origen en lengua materna. Pero creo que, siguiendo a Heidegger y siendo de su discurso, hay que hacer una larga travesía por lo extraño para llegar a escuchar lo propio, a saber, la poesía de uno de los de nuestra casa pero tan terrenal como Hölderlin, Rilke, Trakl, George: Ramón Martínez Ocaranza.

Pero sigamos aprendiendo a leer poesía conservando las palabras finales del ensayo recién comentado: “Poetizar es hacer memoria. La memoria es fundación. El morar fundante del poeta indica y consagra el fundamento para el morar poético de los hijos de la tierra. Algo que permanece llega a la permanencia. Hay memoria. Sopla el Nordeste.”³⁸³

³⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Memoria en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 167. «Sopla el Nordeste» son la palabras con que comienza el primer verso del poema «Memoria» de Hölderlin aclarado por Heidegger.

3.1.5. «...poéticamente habita el hombre...»

En esta conferencia pronunciada en 1951 tenemos una continuación y ampliación a la quinta palabra, sentencia o lema guía del discurso *Hölderlin y la esencia de la poesía* pronunciado en 1936. Traigamos a colación brevemente los cinco puntos ya comentados por nosotros respecto a esta quinta palabra guía: primero, el carácter de don del morar; segundo, la poesía no es adorno del existir, ni pasajero entusiasmo, mero enardecimiento o entretenimiento; tercero, la esencia de la poesía priva por sobre la del lenguaje; cuarto, la poesía como doblemente atada entre los dioses y los hombres (pueblo) y; quinto, la situación de la poesía en tiempo de penuria como un tiempo de doble carencia y negación de los dioses idos y por venir.

En esta conferencia la lectura del mismo verso se hace desde una mirada distinta (en quince años —y vaya qué quince años para nuestro pensador alemán— se lee de manera diferente lo mismo. Empero esto no es nuestro asunto).

Comencemos con una observación respecto a cómo leemos poesía. En general se la lee como un «juego» de palabras o imágenes «inofensivo» e «inefectivo», como un simple «sueño» —o en el “mejor” de los casos como objeto de investigación histórica, o científico-literario o bien como mero producto cultural— y al leerla así: “La poesía queda entonces negada como un inútil languidecer o un revolotear hacia lo irreal y es rechazada como fuga a lo idílico, o bien se la cuenta entre la literatura.”³⁸⁴ Cualquiera que sea el caso, de entre estos comportamientos lectores respecto a la poesía, resulta imposible leer, desde ahí, lo poetizado por Hölderlin; porque, acaso, la historia, la literatura —y no se diga más de los

³⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 139.

restantes comportamientos lectores— se formulan preguntas como esta: “¿de qué modo el habitar humano puede estar fundado en lo poético?”³⁸⁵

Para el modo habitual, seguro y corriente de entender las cosas el habitar no pasa de ser —en el peor y más frecuente de los casos— la búsqueda de un financiamiento para comprar una casa. Lo cual es por cierto legítimo. Empero bajo esta consideración el habitar se reduce a un comportamiento humano entre otros como, por ejemplo, tener un carro, una familia, un perro *et cetera*. Pero “Cuando Hölderlin habla del habitar, está mirando el rasgo fundamental del estar del hombre. Pero lo «poético» lo ve él desde la relación con este habitar entendido de un modo esencial.”³⁸⁶

Así pues, si hablamos de un habitar «poético» este adjetivo que califica al habitar no significa un mero adornar la casa. Tampoco, en un sentido que parece ser más fuerte, significa que ya de por sí habitamos de esa manera: “Las palabras: «poéticamente habita el hombre...» dicen más bien esto: el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? Por medio de edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir.”³⁸⁷

Leer este poema, para Heidegger, plantea dos asuntos inderogables: en primer lugar, se deberá pensar la ex-sistencia del hombre desde la esencia del habitar; en segundo lugar, se deberá, a su vez, pensar la esencia del poetizar como construir.³⁸⁸ Estas son las dos ideas que destacaremos en lo sucesivo respecto a esta conferencia. El vínculo entre ambas es el siguiente: el poetizar construye el habitar donde ex-siste el hombre. Leer poesía es siempre

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Ibidem, p. 140.

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ Cf. Idem.

leer lo poetizado y, en este caso, lo poetizado tiene que ver con el habitar, el hombre y la poesía como el construir por excelencia.

Comencemos leyendo-pensando el habitar del hombre a partir de la lectura heideggeriana de la poesía de Hölderlin destacando la primera idea. Y lo primero que hace Heidegger es leer en tanto escuchar u oír decir el lenguaje:

“... ¿de dónde nosotros, los humanos, tenemos noticia sobre la esencia del habitar y del poetizar? ¿De dónde es que el hombre toma la interpelación de llegar hasta la esencia de una casa? El hombre sólo puede tomar esta interpelación de allí de donde él la recibe. La recibe de la exhortación del lenguaje. Ciertamente, sólo cuando presta atención, y mientras presta atención, a la esencia propio del lenguaje.”³⁸⁹

A este escuchar u oír decir que presta atención a la exhortación del lenguaje se opone la interpretación habitual del lenguaje como un útil comunicativo y del hombre como su «forjador» y «dueño». Sin embargo, esta consideración habitual del lenguaje como útil comunicativo no es lo inicial pero sí lo que priva en todo uso lingüístico corriente. No podemos comunicarnos unos con otros sino porque el lenguaje no se reduce a ser algo de que disponemos, porque lo que comunicamos no sería posible sino porque lo comunicamos *en* el lenguaje. El lenguaje no es sólo ni primeramente un medio útil para comunicarnos sino que representa aquello que concede la comunicación y la expresión. En ese sentido hay una diferencia esencial entre estas dos consideraciones del lenguaje.

Expliquémonos. El lenguaje puede ser un útil significativo y designativo, nos sirve para comunicarnos, para hablar de las cosas de nuestro mundo. Y en ese sentido el lenguaje es una cosa entre otras. Sin embargo, en este comunicarnos y hablar de las cosas (que incluye la función significativa y designativa comentadas ya *ut supra*) hay ya una

³⁸⁹ Ibidem, p. 141.

comprensión e interpretación del lenguaje. Por ejemplo, se da el caso de que hablamos de una cosa o asunto cualquiera. En este hablar de algo hay, a su vez, algo inhablado, a saber, una comprensión e interpretación tácita del lenguaje. En el comunicarnos cotidiano el lenguaje es un útil que como esencia del lenguaje no aparece jamás. Cuando hablamos de algo *algo* co-habla en nuestro hablar. Y esto que co-habla nunca aparece como tal desde el hablar en tanto comunicar, significar o designar. Ahora, si nos detenemos un poco en lo que implica el simple hablar sabremos que podemos hablar en la medida en que nos es concedido hacerlo. El lenguaje como lo que co-habla concede su desaparecer a costa de que aparezca en nuestro hablar aquello de que hablamos. Así que hablar en tanto comunicarnos unos con otros respecto a algo determina —sin saberlo de forma expresa— la esencia del lenguaje como útil. El lenguaje entonces concede el que, al hablar, se le «nivele» o reduzca a mero útil comunicativo.³⁹⁰

Desde este lenguaje como hablar cotidiano, habitual y seguro se decide no sólo aquello de que hablamos sino de lo que co-habla en todo hablar. Por ello la poesía al no hablar de manera directa, al no hablar, caramba, de “las cosas como son” pues se queda en mera irrealdad o ensueño que habla bonito y por ello es mero adorno de nuestro modo de hablar. Sin embargo, mientras sigamos hablando como hablamos y hagamos de este modo de hablar el único, el lenguaje no aparecerá jamás en lo que es en esencia. La lingüística entonces es la nivelación del lenguaje a partir de lo corrientemente hablado. Hoy existe incluso una carrera llamada Ciencias de la comunicación. Y estas ciencias no piensan y por ello tienen mucho éxito porque hacen ciencia (término muy prestigioso hoy en día) de lo común y corriente de todo hablar y así comprometen decisiva y preocupantemente lo que

³⁹⁰ Cf. RODRÍGUEZ S., Luisa Paz. 4.3. *La diferencia ontológica como diferencia habla-lenguaje en Sentido y ser en Heidegger*. Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2004, pp. 79 y ss.

sea el lenguaje: "...en toda ciencia hay otra cara a la que ella como ciencia nunca puede llegar, a saber, entre otras cosas: la esencia y el origen de la esencia de su ámbito, con inclusión de la esencia y del origen de la esencia en el tipo de saber que la respectiva ciencia cultiva."³⁹¹ Esta otra cara, este ámbito esencial y original es, en este caso, el lenguaje. El ámbito esencial y original de lenguaje queda *incluido* bajo la modalidad de la *nivelación* comunicacional.

Por ello la poesía no puede ser tampoco la mera expresión o comunicación de estados internos o alterados de conciencia de una subjetividad que quiere compartir su fuero interno. La poesía no es una versión endulcorada o rebuscada del hablar corriente. No es otra manera de decir lo mismo pero con palabras bonitas. No es un lenguaje segundo respecto al lenguaje presumiblemente primero que es el lenguaje común. El carácter extraordinario del lenguaje poético descansa en otro lugar, en otro ámbito.

Heidegger dice: "...en realidad quien habla es lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando co-responde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste."³⁹² Y el «co-responder» al lenguaje, ese corresponder a esa otra cara, a ese otro ámbito esencial y originario es la poesía. Leer poesía es leer la correspondencia que el lenguaje poético hace al lenguaje como ámbito esencial y originario de todo hablar y comunicarse corriente.

Esta correspondencia, en el poeta, radica, en primer lugar, en una escucha atenta, en un oír decir, en un prestar atención al lenguaje como ámbito esencial y originario de todo hablar. Y al poetizar lleva lo originario y esencial del lenguaje a la palabra como ámbito

³⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Primera parte. El hilo conductor entre las lecciones en ¿Qué significa pensar?* (trad. Raúl Gabás). Trotta, Madrid, 2005, p. 86.

³⁹² HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 141.

donde podemos ex-sistir hablando unos con otros, comunicarnos, habitar: “El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar.”³⁹³ Poetizar es, pues, «espaciar» como «libre donación de lugares» “...en pro de un asentamiento y un habitar del hombre.”³⁹⁴ El hombre ex-siste habitando de dos modos: meritoria y poéticamente. En cuanto a estos modos tenemos que:

“El hombre cuida las cosas que crecen de la tierra y abriga lo que ha crecido para él. Cuidar y abrigar (colere, cultura) es un modo de construir. Pero el hombre labra (cultura, construye) no sólo aquello que despliega su crecimiento desde sí mismo sino que construye también en el sentido de aedificare, erigiendo aquello que no puede surgir ni mantenerse por el crecimiento.”³⁹⁵

La cultura (cuidado y abrigo) para Heidegger es el ámbito de lo meritorio del habitar. Por otro lado, la poesía, presumiblemente, es el ámbito poético del habitar del hombre en tanto ya no sólo cuida y abriga sino que construye, aún más, edifica (*aedes*: templo, casa; *facere*: hacer, construir). El ámbito meritorio no agota pues el habitar pues en toda obra meritoria el hombre cree hacerse digno de algo al cuidarlo o abrigarlo. Y hoy parece que hacerse digno de algo es convertirse en su «dueño» y «señor». Es sobremanera iluminadora la traducción de *__i*kow (casa) y *d ,mow* (casa-arquitecto) por *domus* (casa) y *dominus* (señor-dueño) resultando ser la casa el ámbito de *dominio* del hombre como si, en primer lugar, él concediera de modo absoluto el que algo sea: “...privilegiar la cultura en sus aspectos meramente materiales es olvidar que sólo hay cultura si en primer lugar hay un habitar humano.”³⁹⁶

³⁹³ Ibidem, p. 143.

³⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *El arte y el espacio en Observaciones relativas al arte —la plástica— el espacio*, *op. cit.*, p. 125.

³⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 142.

³⁹⁶ BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 142.

De este modo el construir es una consecuencia del habitar que no agotándose en lo meritorio exige una fundamentación más originaria. No se habita para construir, se construye para habitar. Aún más, el construir no es sólo un medio para habitar, construir implica ya de por sí un habitar y, entonces: “¿Quién es que puede darnos una medida con la cual podamos medir de un cabo al otro la esencia del habitar y construir?”³⁹⁷ El lenguaje.

Incluso el habitar como construir cultural es un cuidar y

“El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo (...) *El rasgo fundamental del habitar es un cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión.”³⁹⁸

En el habitar pues descansa la ex-sistencia del hombre. La cultura es un realbergar y presumiblemente se encuentra en un albergue primero: el lenguaje.

Es momento de pasar a la segunda idea según la cual la poesía es el construir por excelencia. Y Heidegger comienza esta parte escribiendo: “El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar.”³⁹⁹ Y a ello hemos de añadir que también lo pone *bajo* el cielo. *Sobre* la tierra y *bajo* el cielo se encuentra en medio. El hombre habita «entre». Y este entre será llamado por Heidegger «dimensión»:

“Esta dimensión no la emprende el hombre de un modo ocasional, sino que es en esta medición, y sólo en ella, como el hombre es hombre. De ahí que, si el hombre puede cerrar esta medición, acortarla o deformarla, no puede sustraerse a ella. El hombre, como hombre, se ha medido ya siempre en relación con algo celeste y junto a algo celeste. También lucifer viene del cielo.”⁴⁰⁰

³⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. 6. *Construir, habitar, pensar en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 108.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 110.

³⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 143.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 145.

El hombre habita sobre la tierra y bajo el cielo. Habita en la dimensión del «entre». El «entre» puede ser cerrado, acortado o deformado. La dimensión no puede sino acontecer por medio de la medición que cierra, acorta o deforma. Es decisivo señalar que Heidegger no habla de un aumentar la medición. La medición sólo puede cerrar, acortar o deformar la dimensión. Expliquémonos: cuando uno mide ha de contar con un patrón de medida. Ahora, este patrón de medida posibilita medir algo que deviene medible sólo en relación a este patrón. La posibilidad de acortar algo, tanto como la posibilidad de deformarlo, obedecen en ambos casos a la inadecuación del patrón de medida. Sólo se puede acortar aquello que de suyo es más grande. Sólo se puede deformar aquello que de suyo admite la deformación por su amplitud no abarcable. Lo que se acorta y deforma, entonces, es más grande y más amplio que nuestras posibilidades de medición atenuadas a un patrón de medida inadecuado. Por otro lado, también es inadmisibile el suponer que exista un patrón de medida que abarque la dimensión del «entre» pues en ese sentido patrón de medida y dimensión serían lo mismo: la dimensión como tal se cerraría al ser meramente medible. Medición y dimensión desaparecerían. Cuando la dimensión se vuelve meramente medible se pierde lo abierto e inagotable de ella. El hombre se encierra.

La dimensión concede el que se la acorte, deforme o cierre por la medición. Leer poesía es leer-medir el habitar del hombre en esta dimensión del «entre». El leer puede acortar, deformar o cerrar el ámbito de legibilidad. Si lo acorta reduce el ámbito de legibilidad a algo meramente legible, si lo deforma hace que aparezca el ámbito de lo legible como un legible sin más y, si lo cierra identifica la medición con la dimensión provocando la nulidad de ambas.

La dimensión del «entre» (bajo el cielo y sobre la tierra), donde habita el hombre, al acontecer bajo estas tres modalidades de medición nos revela la esencia del medir. El

medir, al no poder sencillamente dar medida alguna para la medición de aquello en donde se mide, no puede sino errar. Pues ¿cómo medir aquello que concede toda medida? Existiendo y al existir construir un fuera (que, sin embargo, está dentro —sobre y bajo—); di-stanci-ándo-se, des-viando el estar comprendidos en ese «entre», osar comprender aquella «dimensión» que nos comprende a su vez, revelarnos en rebelión como en un morar que anda fuera de lugar y en este vagar hacer del «sin rumbo» su fatal camino.

El primer errabundo fue Lucifer (*Lux-ferre* el que lleva-porta la luz) que al izar su propia luz hizo

“...aquel lugar desierto y sombrío, aquel antro horrible, cerrado por todas partes y encendido como un gran horno. Pero sus llamas no prestan luz, y las tinieblas ofrecen cuanta es bastante para descubrir cuadros de dolor, tristísimas regiones, lúgubre oscuridad, donde la paz y el reposo no pueden morar jamás, no hay más que tormentos sin fin, y un diluvio de fuego alimentado por azufre, que arde sin consumirse.”⁴⁰¹

¿Cuándo escucharemos aquellas palabras de Lucifer que dicen que dijo: “Pesada es la obligación que aun pagada nunca se satisface; pero yo olvidaba cuanto incesantemente recibía, sin comprender que un pecho agradecido no debe por ser deudor, y que continuamente está pagando, porque a la vez que contrae la obligación, pone el desquite. ¿Qué violencia, pues, tenía que soportar?”⁴⁰²? En este caso hemos sacado a colación este pasaje por varias razones. Primero, parece ser, al menos desde lo que hemos leído, que es la única vez que aparece “Lucifer” en los textos de Heidegger. Segundo, porque, más allá de las connotaciones metafísico-cristianas, Lucifer es, en cuanto tal, el que lleva-porta una luz, una luz que caída no olvida su origen celeste («También Lucifer viene del cielo») y en ese sentido podríamos decir que es el primero que ilumina-traza la medida del cielo a la tierra.

⁴⁰¹ MILTON, John. *El paraíso perdido*. (trad. Don Cayetano Rosell). Fontamara, México, 2001, p. 11.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 89.

Tercero, Lucifer es el primero que se da cuenta que no basta morar meritoriamente («obligación que aun pagada nunca se satisface»). Cuarto, Lucifer es el primero que olvida, lo dado y lo que incesantemente da, de un modo inquietante: su olvido es falta de gratitud de un modo preocupante, a saber, olvida que no debe por ser deudor sino que es deudor porque se asume como uno que debe y puede pagar. Sin embargo, al asumirse como deudor y al no poder pagar —lo que, por otro lado, no se puede pagar jamás— se desquita de aquello que da revelándose como luz de rebelión que da a su vez fuera del don originario. ¡Qué osadía la de pretender dar la medida de aquello que da la medida! El cierre de la dimensión por la medida es el infierno así poetizado por Milton —y valga decir no muy distinto al mundo tecno-científico en que aún vivimos—. ⁴⁰³ Pero, bueno, dejémonos de este atrevimiento lector y sigamos nuestro curso.

Heidegger nos escribe: “El medir de la esencia del hombre en relación con la dimensión asignada a él como medida lleva el habitar a su esquema fundamental. El medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, una garantía desde la cual él mora y perdura. Esta medición es lo poético del habitar. Poetizar es medir.”⁴⁰⁴ Retengamos esto último: «poetizar es medir». Esto admite dos lecturas: primero, poetizar es una entre otras maneras de medir la dimensión del «entre»; segundo, poetizar es el tomar la medida por excelencia (Ex-celo: sobresalir-mantener el secreto, velar, ocultar). De este modo la poesía da una extraña medida, un μέτρον que es excelente no en comparación a

⁴⁰³ Y, sin embargo, no podemos leer a y en la luz de Lucifer un «valiente olvido», como el *ut supra* citado, que con coraje sabe y decide experimentar lo extraño en la caída para una futura apropiación de sí en lo propio. Y, más allá de santiguarnos, debemos escuchar a Lucifer dado que. “El mal prueba que todo relato está expuesto a la fractura; pero también prueba que todo relato, para devenir o manifestarse, requiere de la fractura.” Y además: “...en el concepto de mal la individuación constituye el lugar de una discontinuidad *no prevista*. La realidad se des-confirma en el mal, vuelve a prevalecer la indeterminación que le es propia.” HOPENHAYN, Martin. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Andrés Bello, Barcelona, 1997, pp. 233; 231-232 (respectivamente).

⁴⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 145.

otros modos de dar medida sino como aquello que da medida de lo inconmensurable conservando el secreto de la amplitud de su dimensión. La poesía entonces es un medir que no cierra, acorta o deforma el «entre» como dimensión donde el hombre habita. Empero, el hecho de que podamos cerrar, acortar o deformar la dimensión, por medio de la medición que echa mano de patrones de medida, sólo es posible por el olvido del origen de donde procede a la vez que descansa toda posible toma de medida, a saber, el poetizar.

El poetizar es la medida excelente en tanto que sobresale de entre todas las medidas porque mantiene en secreto la dimensión del «entre» donde habita el hombre más acá de todo mérito. ¡Qué olvido se esconde en sentirse en casa por méritos propios! ¡Qué triste recordar que olvidamos! Asumirnos exclusivamente como habitantes que somos dignos de la morada que nos soporta (tierra) y cobija (cielo) es ser ingratos, es olvidar que no debemos por ser deudores sino que somos deudores por ser ingratos. La ingratitud nos vuelve deudores y el ser deudores nos lleva a poner plazos o medidas a lo que poco se cuida de que paguemos o no. La deuda y el sentirnos deudores no corresponden, en propiedad, a lo regalado y a lo que regala morada.

Heidegger escribe:

“Extraña medida para el modo de representación corriente, y en especial para todo representar que sea sólo científico; en ningún caso un bastón o una vara de la que podamos echar mano; pero en verdad más fácil de manejar que estos, siempre que nuestras manos no agarren sino que estén dirigidas por ademanes que corresponden a esta medida, que es aquí lo que hay que tomar. Esto acontece en un tomar que nunca arrebatara para sí la medida sino que la toma de un percibir concentrado que no es otra cosa que un estar a la escucha.”⁴⁰⁵

El poetizar es la toma de medida que no acontece como un agarrar o arrebatar sino como un dirigirse a y un señalar, en fin, un corresponder que escucha a y en esta dimensión

⁴⁰⁵ Ibidem, p. 147.

del «entre» donde habitamos. El hombre es lo que es al habitar esta dimensión resistiéndola “...en un dejar llegar lo Asignado-como-Medida.”⁴⁰⁶

El poeta es el primero en resistir la dimensión del «entre» como un dejar llegar lo asignado como medida. Desde esta resistencia poetiza no algo suprasensible, ni representa o ex-pone algo sino que nos pone en el «entre» (cielo y tierra), construye un habitar posible donde podemos ex-sistir.⁴⁰⁷ Poetizar aporta la medida ex-celente en el sentido de dejar llegar el «entre» en su carácter secreto o velado. Pero para dejarlo llegar y asignarnos en él precisa de imágenes. El poeta construye el habitar del hombre a partir de imágenes. Tales imágenes nos ponen en la dimensión donde ya estamos pero hemos olvidado:

“Como el poetizar toma aquella medida misteriosa, a saber a la vista del cielo, por esto habla en «imágenes» (*Bilden*). Por esto las imágenes poéticas son imaginaciones (*Ein-Bildungen*), en un sentido especial: no meras fantasías e ilusiones sino imaginaciones (resultado de meter algo en imágenes), incrustaciones en las que se puede avistar lo extraño en el aspecto de lo familiar. El decir poético de las imágenes coliga en Uno claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios. En el extrañamiento da noticia de su incesante cercanía.”⁴⁰⁸

Expliquémonos. La dimensión del «entre», pensada por Heidegger, es distinta de la representación moderna habitual (desde Galileo y Newton) de la dimensión en sentido tridimensional *uniforme*. En esta dimensión tridimensional uniforme —mejor conocida como “espacio”— es donde, a lo único que se le permite habitar, son “puntos-masa”, donde no hay lugar distintivo alguno como tampoco diferencia entre los así comprendidos por este espacio. El hombre mismo no es más que un cuerpo voluminoso en movimiento o en reposo, empero: “El hombre no está en el espacio como lo está un cuerpo. El hombre es de

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 148.

⁴⁰⁷ Cf. DUQUE, Félix. *Introducción a HEIDEGGER, Martin. Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio. El arte y el espacio, op. cit., p. 39.*

⁴⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos, op. cit., p. 149.*

tal manera en el espacio que él acuerda espacio (*der Raum einräumt*), que él ya de siempre ha acordado, dejado espacio al espacio.”⁴⁰⁹

Pero, ¿en qué consiste este «acordar» espacio? En principio, y recapitulando lo anterior, presumiblemente no se trata ni de un acortar, deformar o cerrar por las razones ya aducidas. Acordar espacio es «admitir» y «arreglar» la dimensión del «entre». En primer lugar, acordar espacio es pues admitir en el sentido de dejar llegar a lo asignado como medida del habitar: “...el acordar espacio conviene en algo. Deja que se haga valer lo abierto, que, entre otras cosas, acuerda la aparición de las cosas en su hacer acto de presencia, a las cuales se ve remitido el humano habitar.”⁴¹⁰ En segundo lugar, acordar espacio es arreglar, construir o edificar como realbergamiento que “...les depara a las cosas la posibilidad de pertenecerse mutuamente, estando cada una allí donde es oportuno y desde donde se abre a las otras.”⁴¹¹

Poetizar es acordar la dimensión del «entre». Poetizar acuerda en el doble sentido de admitir y arreglar, escuchar y decir. La palabra poética es la admisión y escucha que se traduce en arreglo y dicho del misterioso «entre». Tal arreglo y dicho necesitan de imágenes para hacer visible lo que se oculta. Empero este hacer visible lo que se oculta acontece por la mediación de la imagen como toma de medida ex-celente. El poetizar poetiza en imágenes ex-celentes en el sentido en que hacer ver lo oculto como oculto.

El poeta, tanto como el artista “en general” —todo artista es poeta—: “...lleva a figura lo invisible conforme a esencia, y deja en cada caso, cuando él corresponde a la

⁴⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. El arte y el espacio, op. cit., p. 77.*

⁴¹⁰ Ibidem, p. 127.

⁴¹¹ Ibidem, p. 129.

esencia del arte, que algo hasta ahora nunca visto salte a la vista.”⁴¹² Poetizar es arreglar lo extraño en lo familiar, decir lo ilegible en lo legible, incrustar lo invisible en lo visible. Sólo de este modo se entiende que poetizar es construir inaugural del habitáculo donde ex-siste el hombre.

Leer poesía es leer imágenes ex-celentes y no meras fantasías o ilusiones. Leer poesía es leer-nos en la dimensión del «entre». Leer poesía es leer, más acá de todo mérito, poéticamente. Leer poéticamente es leer en lo legible y elegible lo selecto: poetizar. Porque la poesía es lo poetizado y lo poetizado surge de un poetizar, el poetizar pertenece y necesita al habitar del hombre: “El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano.”⁴¹³

Una vez más corroboramos nuestra primera orientación del leer en general donde leer es correr de nuevo en la dimensión del «entre». Se corre de nuevo en el sentido en que en cada caso y tiempo nos es exigido un tomar la medida de este espacio. La toma de medida de este espacio es el dejar llegar el lugar asignado a nosotros. Este lugar asignado a nosotros es, nada menos que, el abrir-se-nos. El abrir-se-nos acontece aquí en el poetizar como acuerdo de espacio que, en primer lugar, escucha-admite (oír decir) el misterio invisible, extraño e ilegible recogiendo en imágenes. Imágenes escogidas de entre lo legible y elegible como ex-celentes para la incrustación del misterio. Tal escoger de imágenes ex-celentes para la incrustación del misterio, en segundo lugar, construyen, edifican el habitar del hombre en la cercanía de lo invisible, extraño e ilegible. En síntesis provisional: leer poesía es leer este acuerdo dimensional en imágenes que admiten-recogen

⁴¹² Ibidem, p. 87.

⁴¹³ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 151.

y arreglan-escogen los momentos hilativos de la unidad de medida de la legenda del habitar humano.

La unidad de medida de la legenda del habitar humano acontece en el poetizar. Poetizar es acordar (admitir-escuchar y arreglar-decir) en legenda. Leer poesía es leer poéticamente lo que siempre está por leer, lo que exige siempre un reiterado volver a correr en ello, un volver a sentirnos en casa con gratitud, un originario poder apropiarnos de la dimensión en donde ya estamos como espacio de asignación, bajo el cielo y sobre la tierra “...pues no sólo por la mano/ del hombre crecieron los frutos.”⁴¹⁴

3.1.6. “*La tierra y el cielo de Hölderlin*”

Y, de nuevo, encontramos continuidad entre los textos-conferencia dado que en el anterior la idea directriz fue: el poetizar construye el habitar donde ex-siste el hombre. Y el hombre habita, ya meritoria, ya poéticamente —o incluso impoéticamente—, en el «bajo el cielo» y «sobre la tierra», es decir, en el «entre» dimensional originario. Pero el hecho de que el hombre pueda habitar impoéticamente en el «entre» sólo es posible si el habitar en su esencia es poético: “El hecho de que nosotros moremos de un modo impoético, y hasta qué punto moramos así, es algo que sólo podemos experienciarlo si sabemos lo que es lo poético. Si nos alcanzará o no un giro del habitar impoético, y cuándo nos alcanzará, es algo que sólo podemos esperar si no perdemos de vista lo poético.”⁴¹⁵

⁴¹⁴ HÖLDERLIN, Friedrich. *Mi propiedad en Odas*, op. cit., pp. 44-45.

⁴¹⁵ HEIDEGGER, Martin. 8 «...poéticamente habita el hombre...» en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 151.

En el presente texto-conferencia lo que pretende Heidegger es leer-pensar otro poema —o mejor— esbozo de poema titulado *Grecia* de Hölderlin que, presumiblemente, ahonda en la relación de cielo y tierra. De lo que se trata ahora es del poetizar que como medir poetiza (admite y arregla) lo porvenir de la in-finita relación de pertenencia de la cuaternidad: dios, hombre, cielo y tierra. Todo ello a partir de la rememoración de la auténtica forma de ser de los griegos, del peregrinaje por lo extraño, lejano y originario de la fuente que está delante y a la vez a nuestras espaldas, que determinó a los griegos y que sigue determinándonos a nosotros en tanto pertenecientes a occidente.

Antes de abordar propiamente este texto-conferencia hay algunas *indicaciones preliminares* (pronunciadas en Múnich, Stuttgart y Friburgo de Brisgovia). En primer lugar Heidegger cita a Kant: “...es fácil descubrir algo una vez que te han indicado hacia donde debes dirigir tu mirada.”⁴¹⁶ Tal cita es una observación a la presentación de un «magistral dibujo», mostrado en esa ocasión, de Hölderlin que, según Heidegger, les permitió acercarse a él por medio de esa imagen como un indicador de su importancia y debida pertinencia. Valga recordar lo que es en esencia una imagen, a saber, aquello que hace ver algo. En este caso este algo es alguien: Hölderlin, «el poeta del poeta» (*Hölderlin y la esencia de la poesía*), el poeta de la naturaleza y lo sagrado (*Como cuando en día de fiesta*), el dichoso (*Regreso al hogar/a los parientes*), el poeta historiador rememorante y profeta (*Memoria*), el poeta arquitecto (*Poéticamente habita el hombre*). Todas estas advocaciones o aposiciones de Hölderlin obedecen a un nombrarlo que emana de una lectura pensante de lo poetizado por él. Empero, este múltiple nombrarlo no ha de confundirse con un mero ubicarlo como perteneciente a una categoría o grupo determinado. De lo que se trata es,

⁴¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Indicación preliminar a la conferencia de Múnich. La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit., p. 169.*

según Heidegger, de leerle de tal modo que no busquemos a qué clase pertenece sino, ante todo y únicamente, de pertenecerle, de dejarnos decir por lo poetizado por él, en fin, de prestarle oído. Para ello hemos de cambiar de registro: “El cambio de registro para convertirse en la experiencia pensante del espacio intermedio de la relación infinita: partiendo de la com-posición entendida como acontecimiento de apropiación de la cuaternidad que se disimula a sí misma.”⁴¹⁷ De lo que se trata es, pues, de ahondar en la experiencia pensante de la dimensión asignada del «entre» donde ex-sistimos habitando los hombres. Este «entre» ahora es pensado desde la cuaternidad (dioses, hombres, cielo y tierra) como la infinita relación de pertenencia. Y para experimentar esta infinita relación de pertenencia hemos de partir de la «com-posición» actual del mundo pero siempre manteniendo la vista en lo invisible de aquella.

Para ello contamos con las imágenes poetizadas por Hölderlin. Imágenes que como ya indicamos son incrustaciones de lo invisible en lo visible, de lo ilegible en lo legible, de lo extraño en lo familiar. Empero, no hay un «único verdadero camino» para alcanzar la grandeza ni de Hölderlin ni de lo poetizado por él: “Cada una de las numerosas vías que hasta allí conducen son en cualquier caso vías de mortales y, por eso, extravíos.”⁴¹⁸ Sin embargo, hemos de asumirnos en el extravío. Un extravío que, empero, no se trata de un mero vagar, de un ir de aquí para allá sino de un prestar oído y un preparar tal escucha en el pensamiento de la esencia ominosa del «entre» poetizado por Hölderlin para nuestro futuro y posible habitar poético.

Por último, una tercera indicación: “...el ámbito en el que resuena dicho cambio de registro es el de un decir poético que procede de un modo de hacer poesía que nunca

⁴¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Indicación preliminar a la conferencia de Stuttgart. La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit., p. 170.*

⁴¹⁸ Idem.

podremos comprender guiándonos por el hilo conductor de categorías literarias y estéticas.”⁴¹⁹

Tres son las ideas principales de este texto-conferencia. Tales ideas las presentaremos en lo que conviene a nuestra pregunta por cómo lee poesía Heidegger. Sirva esto de advertencia dado que no abordaremos la totalidad de lo expuesto por Heidegger. Nos hemos de atener pues a una lectura que se pregunta por lo que sea leer poesía desde Heidegger. Las ideas son: en primer lugar, el modo de leer griego leído por Hölderlin y aclarado por Heidegger; en segundo lugar, la luz que ilumina la rememoración de los griegos por Hölderlin y; en tercer lugar, las palabras de Hölderlin acerca de lo supremo del arte. Todo ello nos permitirá ahondar más en términos de experiencia pensante la relación de cielo y tierra donde habitamos.

Comencemos pues con lo primero. Hemos de confesar que nos espanta hablar acerca de cómo leen los griegos. Nuestro hablar acerca de esto está limitado en muchos sentidos. Pero aclaremos que sólo lo haremos dentro de los humildes y quizá muy insuficientes límites de nuestra lectura. Hemos de atenernos a la «autoridad» tanto de Heidegger como mediatamente a la Hölderlin. Respecto a los griegos caben dos posibilidades de lectura: como pasados o como sidos. En el primer caso, los griegos son lo pasado y lo pasado pasado está, de ahí que sólo se pueda tomar conciencia de su carácter histórico como una cultura antigua entre otras. En el segundo caso, los griegos más que meramente pasados son sidos, es decir, puede darse el caso de que sigan siendo y de nosotros dependa el que puedan haber de ser: “Lo pasado se proyecta así al futuro y el presente se vive como un instante o momento de mediación, de dolorosa mediación entre

⁴¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Indicación preliminar a la conferencia de Friburgo de Brisgovia. La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit.*, p. 171.

dos sueños, el de un pasado glorioso y el de un futuro aún por venir.”⁴²⁰ Hablar de cómo leen los griegos es sobremanera presuntuoso y errado para el que esto escribe. Pero, bueno, vayan algunas modestas indicaciones.

En primer lugar está la mirada griega:

“Su mirada, como toda auténtica mirada, es espiritual y reluce en lo corporal. Los ojos miran lo que alumbra o aparece sólo en la medida en que previamente han sido alumbrados y mirados por ese aparecer. Los «ojos atléticos» miran la belleza. Ella es la verdad, en la experiencia de los griegos, esto es, el desvelamiento de lo que se presenta por sí mismo, de la $\tilde{f} \sim s i w$, esa naturaleza en la que y por la que vivían los griegos.”⁴²¹

Tal mirada, ya hemos dicho, viene de *miror* como verbo y *mirus* como adjetivo, ambos significan sorpresa. Los griegos leían con una mirada de sor-presa, es decir, un mirar como asir que sólo puede asir en la medida en que es asido a su vez:

“Los griegos experimentan el mirar primero y propiamente como el modo en que el hombre *emerge y llega a la presencia*, con el otro ente, pero como hombre *en su esencia* (...) El mirar es el mostrarse y, en realidad, el mostrarse en el cual se ha reunido la esencia del hombre que ha salido al encuentro, y en el cual el hombre que sale al encuentro «emerge», en el doble sentido de que su esencia es recogida en la mirada, como la suma de su existencia, y de que este recoger y el todo simple de su esencia se abre a la mirada —se abre a propósito, con el fin de dejar llegar a la presencia en lo desoculto al mismo tiempo el ocultarse y el abismo de esta esencia.”⁴²²

Se trata pues de un mirar que se ad-mira recogién-dose ante y por el abrir-se-nos de algo (en este caso la $\tilde{f} \sim s i w$ o naturaleza). Un mirar como asombro (*yaum' z ein*) que, por su parte, es el afecto correspondiente ante lo asombroso (*mirabile*) de tal abrir-se-nos de la $\tilde{f} \sim s i w$ como cuaternidad (conjunto de dioses, hombres, cielo y tierra). Tal abrir-se-nos no es lo legible sino la condición de legibilidad. No hay algo así como un sujeto lector

⁴²⁰ MAS, Salvador. *I. Clásicos y románticos en Hölderlin y los griegos*. Visor (La balsa de la Medusa, 96). Madrid, 1999, p. 14.

⁴²¹ HEIDEGGER, Martin. *La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 178.

⁴²² HEIDEGGER, Martin. *Parménides*, op. cit., p. 134.

y un objeto legible. Tal distinción sujeto-objeto no es lo originario ni para Heidegger ni para Hölderlin y mucho menos para los griegos "...en la medida en que «Ser» [*«Seyn schlechthin»*] como síntesis *a priori* y que existe como belleza *kalokāgayā* o lucir y aparecer del desocultamiento de la *f̃siw*] precede a toda relación de un sujeto con cualquier objeto, no puede ser objeto de conocimiento, sino que es dicho estéticamente [poéticamente]..."⁴²³

De este modo la belleza (*kalokāgayā*: *k₄llow* que se descompone en: *ka▶ ollow*: y a lo otro, distinto, extraño; en síntesis: belleza. Y *kāgayāw*: que se descompone en *ka▶ kāgayāw*: y a lo bien dispuesto; en síntesis: bondad) de la naturaleza (*f̃siw*) es a donde los griegos dirigían la mirada. Mirada a lo otro, distinto y extraño que es belleza y que dirige de antemano nuestros ojos y oídos (que por su parte han de bien-disponer-se) a lo se-lecto. Leer para los griegos es, presumiblemente desde la lectura de Heidegger que hace a Hölderlin, leer lo se-lecto, a saber, la cuaternidad, la infinita relación de pertenencia (de los cuatro), el Ser, la Naturaleza y la Belleza:

“¡Oh vosotros, los que **buscáis** lo más elevado y lo mejor en la profundidad del saber, en el tumulto del comercio, en la oscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o más arriba de las estrellas! ¿Sabéis su **nombre**? ¿el nombre de lo que es **uno y todo**?/ Su nombre es **belleza**.”⁴²⁴

⁴²³ MAS, Salvador. *Op. cit.*, p. 60. Los corchetes son míos. Aunque la información contenida en ellos está en la página siguiente a lo ya citado. Es interesante destacar que *Sein* en el “segundo Heidegger” o “Heidegger maduro” y particularmente en *Desde la experiencia del pensar* aparecerá escrito en una forma arcaica (presente en la escritura de los filósofos idealistas alemanes y por supuesto en el mismo Hölderlin) que es *Seyn*. Es importante destacar esto porque como atinadamente comenta Félix Duque se trata del infinitivo sustantivado de *das Sein* para señalar a una posible ‘localización’ del ser, pero considerado en sí mismo, sin respecto a lo ente. No se trata pues ni del ser de un ente, ni de un *ens summum* como tampoco de una hipostasiación del Ser, por el contrario, se trata del Ser (o como repite la traducción Félix Duque de María Moliner del *Eseyer*) como lo que agota su sentido en sus envíos y remisiones (específicamente como *das Geviert*: la cuaternidad o ‘cuadratura’ de cielo, tierra, dioses y hombres-mortales). Cf. *Glosario* realizado por DUQUE, Félix en HEIDEGGER, Martin. *Desde la experiencia del pensar*. (trad. Félix Duque) Abada, Madrid, 2005, p. 54.

⁴²⁴ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el Eremita en Grecia*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 2001²⁰, pp. 79(a)-80(e). Las negritas son mías.

De nuevo nos encontramos con la región de legibilidad, con la posada que recoge y liga, a saber, el *logos* de Heráclito. Como ya habíamos escrito este leer del *logos* preface a todo comportamiento lector. Uno de los modos de leer es el buscar con la mirada (*yeveřn*) propio de la filosofía. Filosofía que, una vez perdida la armonía, ha devenido *rejiw*, es decir, «búsqueda de» y «aspiración a» *tesofon* que quiere decir: ⁶En P)nta: «Uno (es) Todo». Hölderlin mismo lamentará haber tenido «escuela» en lugar de «colegio», «distanciamiento» en lugar de «proximidad», «ciencia» en lugar de «sabiduría», «razón» en lugar de «sueño», «mundo» en lugar de «naturaleza» y, quizá — aunque no lo aborde propiamente Heidegger—, «filosofía» en lugar de «poesía»:

“«Lo que más ocupa ahora mi pensamiento y mi mente es lo vivo en la poesía. Noto muy honradamente lo lejos que estoy todavía de encontrarlo, y sin embargo toda mi alma aspira a ello (...). Existe desde luego un hospital al que puede retirarse con honor cualquier poeta malogrado como yo: la filosofía.»⁴²⁵

Más allá de ahondar en el abismo que separa a la filosofía y a la poesía. No encontramos un desprestigio a la filosofía por parte de Hölderlin. Lo que encontramos es una búsqueda de plenitud en la filosofía como aporte al oficio de poeta contra el título de «poeta vacío». Pero no sólo eso. La filosofía es el «hospital» de los «poetas malogrados». En efecto y cosa parecida arguye Heidegger respecto a la filosofía que una vez perdida la armonía con ⁶En P)nta (Uno-Todo) ha de devenir en anhelo y búsqueda:

⁴²⁵ St.A., 6,1, 289 (n.º 167). Tal es la referencia (²⁶) del texto que aquí volvemos a citar de MAS, Salvador. *Op. cit.*, p. 67. En la misma página citada encontramos otro texto bellissimo y revelador dirigido a su madre en enero de 1799 en el que escribe con mayor claridad y justeza su relación con la filosofía. Sólo apuntemos que gracias a ella, a la filosofía, pudo en cierto momento “sentirse” mejor porque le “...asustaba el título de **poeta vacío**.” (Las negritas son mías). Empero lo que suscitó en él fue la intranquilidad y el apasionamiento por ser una “ocupación” y “trabajo innatural” distinto a su “tendencia propia”, “naturaleza” y “corazón”.

fileñ t. sof, n se convierte en filosofía y el pensamiento en «filosofía».⁴²⁶

Presumiblemente por ello Hölderlin se encuentra mejor en la poesía —más aún— en el poetizar y Heidegger se encuentra mejor en el pensar que en la misma filosofía.

Así pues Hölderlin al buscar la “plenitud” de la palabra en la poesía tiene que ir a lo extraño, a saber, a la filosofía. Pero el itinerario no termina ahí. Hölderlin se remonta al origen de la filosofía. Y el origen de la filosofía es Grecia y el corazón de Grecia es Atenas:

“Di, ¿dónde está Atenas? Tu ciudad preferida, ¡dios afligido,
¿ha sido reducida totalmente a cenizas en las sagradas
orillas sobre las tumbas de los grandes antiguos?
¿O existe todavía algún indicio suyo,
para que el navegante, al pasar, la nombre y la recuerde?”⁴²⁷

Y, sin embargo, no es a un ateniense al que cita sino a un extraño, a un extranjero, a un extraviado venido de Éfeso:

“«Ya voy llegando a ellos», dije. «Sólo un griego podía encontrar la gran frase de Heráclito, que
Ἐν διαφᾶρον ἑαυτῷ (lo uno diferente en sí mismo), pues es la esencia de la belleza y antes de
que se descubriera eso no había filosofía alguna./ »A partir de entonces podía definirse; todo estaba
allí. La flor se había abierto; ya se podía analizar./ »La época de la belleza había sonado entre los
hombres, estaba allí en cuerpo y alma, existía lo infinitamente acorde.”⁴²⁸

⁴²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 45.

⁴²⁷ HÖLDERLIN, Friedrich. *El Archipiélago*. (trad. Luis Díez del Corral). Alianza, Madrid, 2001, pp. 56-57.

⁴²⁸ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el Eremita en Grecia*, op. cit., p. 116. A nuestro juicio la cita en griego está mal escrita, por supuesto que no por Hölderlin, sino por la tipografía de la edición aquí citada. Presumiblemente la frase a la que se refiere Hölderlin parece corresponder al fragmento 51: “οἱ juni-sin ,kvw diafer,menon ἑvutῷ jumfḗretai: palῶntonow ῶrmonῶh = kvspet ,jou ka▶

lῶrhw (No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo [literalmente, cómo esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo]: hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira.” KIRK, RAVEN y SCHOFIELD. *Los filósofos presocráticos*. (trad. Jesús García Fernández). Gredos, Madrid, 1994², p. 280.) de donde extrae sintéticamente la idea principal que ha de escribirse: ⁶En diafᾶron ἑαυτῷ: Lo Uno di-fiere en/sobre/de sí (tal “traducción” es mía y obedece al sentido del desarrollo de este apartado).

Poetizar y pensar son más originarios que los poemas y las filosofías y, sin embargo, no hay poetizar sin poemas, ni pensar sin filosofías. Incluso, cabe la posibilidad, de que el poetizar y el pensar no se agoten en poemas y filosofías. Pero si a algo podemos llamar poema o filosofía es porque respectivamente en ellos acaece o acontece el poetizar y el pensar. Más aún, Hölderlin parece ir un poco más atrás puesto que no hay filosofía sin poesía como, a su vez, tampoco hay ésta sin belleza: “«La poesía», dije seguro de lo que decía, «es el principio y el fin de esa ciencia [filosofía]...”⁴²⁹ Y más abajo añade interpelando a Diótima:

“«El hombre que no haya sentido en sí al menos una vez en su vida la belleza en toda su plenitud», continúe, «con las fuerzas de su ser jugueteando entre sí como los colores en el arco iris, el que nunca ha experimentado cómo sólo en horas de entusiasmo concuerda todo interiormente, tal hombre no llegará nunca a ser ni un filósofo escéptico; su espíritu no está hecho ni siquiera para la destrucción, así que menos aún para construir. Porque, créeme, el escéptico, por serlo, encuentra en todo lo que se piensa contradicción y carencia sólo porque conoce la armonía de la belleza sin tachas, que nunca podrá ser pensada. Si desdeña el seco pan que la razón humana le ofrece con buena intención, es sólo porque en secreto se regala en la mesa de los dioses».”⁴³⁰

La filosofía puede ser entonces un «hospital» para los poetas «malogrados» —y quizá no sólo para ellos—. Malogrados en la medida en que aún no se encuentran en armonía con el *ἕν τε πάντα* (Uno-Todo). Pero si la filosofía es «hospital» hemos de entenderla como aquella que invita (*hospita*), que concede hospitalidad-casa (*hospitalitas*) al huésped-extranjero (*hostis*). Empero como tal «hospital» es sólo morada provisional.⁴³¹

⁴²⁹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el Eremita en Grecia*, op. cit., p. 115.

⁴³⁰ Ibidem, pp. 115-116.

⁴³¹ El que Hölderlin considere a la filosofía como un «hospital» es algo que ha de pensarse con mayor profundidad y originariedad. Empero hagamos unas breves indicaciones: primero, a un hospital van los enfermos; segundo, los enfermos y el origen mismo de la medicina se remonta a tiempos de Hipócrates (460-377 a. C.) donde la enfermedad era considerada como una carencia de armonía para con la *φύσις* (estaciones del año, vientos, aguas, curso del sol, calidad del terreno, salida y ocaso de los astros, clima *et cetera*) como Uno-Todo, incluso, como una relación inadecuada entre los mortales y los dioses. Tanto así que uno de los más bellos textos de “medicina” de Hipócrates se titule: *La enfermedad sagrada (De morbo sacro)*.

Tiene el cometido de cuidar del Otro mientras se recupera, es decir, hasta que él pueda cuidarse por sí y de sí en la región de legibilidad, en la región de lo «infinitamente acorde»; hasta que pueda ser-se-ya-en la «infinita relación de pertenencia», hasta que por fin vuelva su mirada a lo se-lecto: $f \sim siw$ como $kalok \square gay \square a$.

Ciertamente en los griegos había también un ver y oír distinto al mirar y escuchar lo digno de ser mirado y escuchado, lo sorprendente-asombroso: $f \sim siw$. De ello nos habla Heráclito en el fragmento 107:

kako ▶ m'rturew □nyr□poisin .fyalmo ▶ ka ▶ □ta barb'rouw cux+w □x,nton
(Malos testimonios son los ojos y las orejas para aquellos hombres que no entienden su lenguaje).⁴³²

El leer griego es, pues, mirar como asir que es asido a su vez en esta dimensión del «entre» aquí llamada cuaternidad. La cuaternidad es la región de legibilidad. La cuaternidad es el co-legio del hombre y su educadora es la $f \sim siw$.⁴³³ Pero la mirada es mirada de sorpresa y asombro correspondiente a la $f \sim siw$.

Cf. JAEGER, Werner. *La medicina griega considerada como paideia en Paideia*. (trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roges) F. C. E., México, 1995^{11 reim.}, p. 787-788.

⁴³² KIRK, RAVEN y SCHOFIELD. *Op. cit.*, p. 275. Hemos de señalar que se extraña la traducción de Heidegger. En primer lugar, porque nos gustaría leer testigos en lugar de testimonios. En segundo lugar, porque nos parece que no aparece por ningún lugar algo como lenguaje y mucho menos *su* lenguaje. Por el contrario, aparece algo que podría ser traducido como alma y, en el mejor de los casos, como espíritu dado que éste conserva mejor el carácter etéreo del soplo, hálito o aliento vital propio de $cux \sim$ pero además porque ya *ut supra* Heidegger habla del *espíritu* y el cuerpo de los griegos. Empero, quedémonos con la traducción aquí citada. Léanse también, para mayor comprensión de la vista y el oído, los fragmentos: 1 (donde se habla de la relación del oído con el $l \sim gow$), 34 (oído y sordera), 46 (ojos y vista propios), 50 (oído y $l \sim gow$), 79 (oído y varón demoníaco), 101^a (ojos y oídos).

⁴³³ “¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo./ En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía./ ¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona, y cuando el entusiasmo desaparece, ahí se queda, como un hijo pródigo a quien el padre echó de casa, contemplando los miserables céntimos con que la compasión alivio su camino.” HÖLDERLIN, Friedrich. *Hiperión o el Eremita en Grecia*, *op. cit.*, p. 26.

Y, en segundo lugar, la luz que permite esta mirada así dispuesta y correspondiente le llama Hölderlin «filosófica»:

“«Y la luz filosófica en torno a mi ventana, todo ello es lo que constituye ahora mi alegría» [a lo cual Heidegger comenta:] Esta luz es esa misma claridad que en la mentada capacidad de devolver los rayos de luz o reflejar la aparición, es decir, en la fuerza de reflexión, otorga a todo lo que viene a la presencia la claridad de la presencia. Lo especial de esta luz, el que sea «filosófica», tiene su raíz en Grecia, tal como su nombre *filosofía* ya delata. Aquí es donde la verdad del ser se ha aclarado inicialmente como desvelamiento que hace lucir y aparecer a lo que viene a la presencia. Aquí es donde la verdad ha sido la belleza misma.”⁴³⁴

Filosofía p̄ri f̄sew (filosofía de/sobre/en la naturaleza) es el inicio del mirar el inicio. Inicio no sólo de la filosofía presocrática y griega sino de nuestra cultura occidental.⁴³⁵ Se trata de la mirada inicial de lo inicial:

“El inicio *es* aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante* nosotros. El inicio, en tanto que es lo más grande, ha pasado ya de antemano por encima de todo lo venidero y, de este modo, también sobre nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.”⁴³⁶

Mandato de la mirada inicial que busca, pone y mantiene lo digno de ser mirado. Esta mirada es, en primer lugar, en tanto *yevreĭn _rejiw*, es decir, es mirada en tanto que busca y lo que busca es lo inicial. Lo inicial es inicial en dos sentidos: en sentido

⁴³⁴ HEIDEGGER, Martin. *La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 179. Los corchetes son míos. En una carta a Hegel, Waltershausen—Meiningen, 10 de julio de 1794 Hölderlin le escribe: “Kant y los griegos son casi mis únicas lecturas” (p. 199); en otra a su amigo Immanuel Niethammer, Frankfurt am Main, 24 de febrero de 1796: “...la filosofía vuelve a ser casi mi única ocupación (...) Aún no me he rehecho lo suficiente como para llevar a cabo un trabajo continuado y fatigoso del tipo del que exige la tarea filosófica (...) La filosofía es una tirana y, más que entregarme voluntariamente a sus caprichos, lo que hago es sufrir su yugo.” (pp. 288-289); en otra a su hermano (Karl Gok), Frankfurt, 13 de octubre de 1796: “*Deberías* estudiar filosofía aunque no tuvieras más dinero del que hace falta para comprar aceite y un candil y no más tiempo fuera del que va de la medianoche al canto del gallo. Esto es lo que repito siempre...” *Correspondencia completa*, op. cit., p. 306.

⁴³⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Introducción a El inicio de la filosofía occidental*. (trad. Antonio Gómez Ramos). Paidós, Barcelona, 1999, p. 13.

⁴³⁶ HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad alemana*. (trad. Ramón Rodríguez). Tecnos, Madrid, 1996², p. 11.

temporal de ἀρχή (origen) y también en cuanto πρῶτον (principio). Leer para los griegos, presumiblemente, era buscar con la mirada lo inicial en ambos sentidos. Empero lo que es susceptible de ser leído es, en sentido selecto y eminente, el lenguaje. El lenguaje es a donde hemos de dirigir la mirada por sobre todo dado que es lo inicial por excelencia y por ello "...se encuentra antes de toda tradición escrita, previo a la literatura épica y a los presocráticos, a saber, la lengua que hablaban los griegos."⁴³⁷ Pero al lenguaje se le busca no sólo con la mirada sino también —y quizá sobre todo— con el oído. Leer para los griegos lo inicial (φῶσις-λέγω) no es sólo leerlo en tanto que «recorrer con la mirada» sino también leer en tanto «oír-decir»:

“...sólo podemos escuchar cuando sale de antemano de nosotros mismos el decirle algo previamente a eso que se nos quería decir a nosotros. Lo dicho previamente no debería sobrepasar lo que se nos dice a nosotros, pero sí tiene que salir a su encuentro. Por eso tenemos que atenernos a prestar oído al poema a partir de lo que nos atañe en la presente edad del mundo.”⁴³⁸

Leer poesía es leer la reflexión (hecha palabra en *Grecia*) de la luz originaria de la filosofía περί φῶσις. Leer poesía es leer lo selecto de esta mirada inicial que admira lo inicial. Empero, lo inicial no se agota en lo pasado de un origen remoto, lo inicial admite ser inicial en lo siendo y en lo por haber de ser: «El inicio *es* aún» y «ha incidido ya en nuestro futuro». De ahí que la mirada de los griegos no termina con ellos. La mirada de los griegos poetizada por Hölderlin nos indica hacia donde hemos de volver la mirada. Este volver la mirada por parte de nosotros no pretende la osadía imposible de mirar como ellos. Sin embargo, presumiblemente, si lo inicial no se agota en lo pasado sino que se muestra en lo sido y por ello admite seguir siendo, entonces, nuestro mirar ha de comenzar con una

⁴³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Sobre la transmisión de Heráclito* en *Ibidem*, p. 18.

⁴³⁸ HEIDEGGER, Martin. *La tierra y el cielo de Hölderlin* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 173.

preparación de la mirada por lo haber de ser, tal es su «lejano mandato»: preparación de una mirada que se ha de saber asida por lo que la mirada sida pudo asir en su dejarse asir como a su vez sida:

“Los griegos, no lo olvidemos, también han recorrido una vía excéntrica, y se han alejado excéntricamente de lo suyo propio al igual que lo hemos hecho nosotros de lo nuestro propio. Por esto, lo nuestro, es decir, lo nuestro que podemos aprender de los griegos, es lo ajeno a los mismos griegos, pero que ellos han alcanzado en el curso del recorrido de su (excéntrico) «impulso a formar».”⁴³⁹

Preparar el porvenir de nuestra mirada a lo inicial sólo es, pues, posible en co-
ligación con la mirada sida de los griegos. Tal preparación empero no es una empresa que
comencemos por iniciar nosotros como tampoco el que de nosotros exclusivamente
dependa el que así sea. Empero, preparar la mirada es un antiguo destino: es dejar llegar lo
asignado como medida de nuestro mirar. Estamos destinados a la mirada de lo inicial. Tal
destinar no implica que esté asegurado el que nosotros miremos lo inicial, por el contrario,
aquí destino “...implica siempre imprevisibilidad.”⁴⁴⁰ Y por ello la mirada no sólo es
búsqueda sino puesta y mantenimiento de/sobre/en lo inicial.

La luz «filosófica» es la que nos permite leer-mirar como *búsqueda de* lo inicial,
puesta sobre lo inicial y *mantenimiento en* lo inicial. Esta es la luz que ilumina la
rememoración de los griegos por Hölderlin. Esta es la luz que permite leer cómo leían,
presumiblemente, los griegos. Y, nosotros, con Heidegger:

“Nombramos el recibir desocultable y el percibir de la palabra escrita, «leer», es decir, co-
lección («recoger» [*Ähren lesen*]), en griego λῆγειν-λῆγω; y esta palabra es en el pensar inicial el
nombre para el ser mismo. Ser, palabra, colección, escritura, nombran una conexión original

⁴³⁹ MAS, Salvador. *Op. cit.*, p. 86.

⁴⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Sobre la transmisión de Heráclito en El inicio de la filosofía occidental, op.cit.*, p. 21.

esencial, a la cual pertenece la mano que indica-escribiendo. En el manuscrito la referencia del ser al hombre, a saber, la palabra, está inscrita en el ente mismo.”⁴⁴¹

El ser como la dimensión del «entre» donde habita el hombre (bajo el cielo y sobre la tierra) es llevada a palabra, es decir, poetizada por Hölderlin en su inicialidad en *Grecia*. Tal palabra es leída por Heidegger que la escribe, a su vez, como cuaternidad. Y henos ahí colegidos nosotros.

Es momento de pasar a nuestra tercera idea, a saber, lo supremo del arte. Y hemos de decir que el arte es la puesta en obra sobre lo inicial “...en cuanto ese dejar lucir o aparecer que muestra lo invisible, es el arte supremo del signo. El fondo y la cima de ese mostrarse se despliegan a su vez en el decir en cuanto canto poético.”⁴⁴² La puesta en obra sobre lo inicial implica como ya hemos sostenido *ut supra* una incrustación de lo invisible en lo visible, de lo extraño en lo familiar, de lo ilegible en lo legible. El arte es la incrustación e inscripción de lo inicial en el signo que nos muestra el camino al lugar asignado a nosotros: “Los caminos que hacen poesía son más bellos porque el país que atraviesan, y que de este modo construyen como país viable, es el ámbito de la belleza, dentro del cual alcanza su aparición y lucimiento la infinita relación de pertenencia.”⁴⁴³ Gracias, pues, al arte como poesía y a esta como el poner en obra o construir por excelencia; como el acordar ad-mitiendo y, en este caso, sobre todo, arreglando la dimensión del «entre» es que podemos morar poéticamente. La poesía no sólo ad-mite y arregla el

⁴⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Parménides*, *op. cit.*, § 5 Repetición 2, p. 110. “Llamamos «lectura» a la aprehensión y percepción desocultadas (*entbergende*) de la palabra escrita, es decir al recogimiento (‘recoger espigas’), en griego *légein-lógos*, pero esta palabra es, en el pensar inicial, el nombre para el ser mismo. Ser, palabra, lectura, escritura nombran una conexión de esencia originaria, a la que pertenece la mano que escribe y muestra. En el manuscrito, la relación del ser al hombre, a saber la palabra, está inscrita (*eingezeichnet*) en el ente mismo.” Léase también esta traducción citada en la *Introducción* de DUQUE, Félix a HEIDEGGER, Martin. *Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. El arte y el espacio*, *op. cit.*, p. 53-54.

⁴⁴² HEIDEGGER, Martin. *La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 182.

«entre» dimensional sino que construye el camino viable hacia él. Presumiblemente podemos suponer que la poesía es algo bello en cuanto que nos encamina a la belleza, es decir, a lo que aparece y luce por sí mismo. Este encaminamiento recibe el carácter de bello en cuanto que se orienta a la belleza. Este encaminamiento, hemos de decir, es sobremanera extraño. Extraño porque consiste en encaminarnos no hacia ninguna otra parte sino a donde ya estamos. Lo cual puede sugerirnos que habitamos impoéticamente en la medida que no estamos en el lugar reservado a nosotros. Estamos fuera de lugar. Pero curiosamente estamos fuera de lugar estando dentro. Tratemos de entendernos y explicarnos. Estamos dentro pero impoéticamente y al estarlo de este modo estamos fuera.

Estar poéticamente es estar en el país viable, en la tierra natal, en el ámbito de belleza, en fin, y a partir de la idea aquí comentada, en lo inicial. La pregunta es ¿cómo estando dentro del ámbito de lo inicial puede darse el que estemos fuera? Creo que hemos olvidado que lo inicial no es algo ya sin más dado sino algo por darse. Lo inicial aquí urge ser entendido como aquello que “...no está orientado en este o aquel sentido, hacia este o aquel fin, ni tampoco de acuerdo con esta o aquella representación (...) [sino que] aún son posibles muchas continuaciones...”⁴⁴⁴ Pero esto es lo que piensa Gadamer del inicio. En Heidegger, creemos, no hay continuación de lo inicial. Lo inicial al ser lo invisible, extraño e ilegible no admite continuación. Lo inicial para el poeta es el extravío. Por ello Heidegger dice de Hölderlin: “El poeta sabe de la dicha de aquellos que pueden ir y venir por el camino empedrado de la iglesia. Ese camino no es el suyo.”⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Sobre la transmisión de Heráclito en El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p. 22. Los corchetes son míos.

⁴⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *La tierra y el cielo de Hölderlin en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 183.

¿Cuál es pues el camino? Para el poeta el extravío. Para nosotros la iglesia. En griego Ἐκκλῆσις que a su vez puede descomponerse en Ἐκ : el fuera desde el cual... y κλῆσις : el llamado invoca a lo extraño, invisible e ilegible. Hay Iglesia desde el momento en que nos congregamos para la invocación de lo extraño, invisible e ilegible. El poeta también está fuera Ἐξ -odow pero él está solo. Ambos poeta y pueblo están fuera. Pero el fuera del poeta es distinto al fuera de nosotros. El fuera o extravío del poeta concede viabilidad, visibilidad, legibilidad y familiaridad al “construir” arte, al poetizar, al edificante (*aedes facere*) acordar el lugar asignado a nosotros ya que: “El llamar de los cantores es un mirar afuera, hacia la inmortalidad, es decir, hacia la divinidad que se alberga en lo sagrado. Las llamadas son como un mirar afuera, afuera de la tierra, a la ancha lejanía del cielo. Prodigiosa mismidad del mirar y el llamar en el canto terrenal de los cantores.”⁴⁴⁶

Leer poesía es leer la llamada y mirada dirigida a lo divino del solitario poeta. Si nosotros podemos llamar y mirar a su vez, oír y vernos unos con otros, es porque estamos congregados en torno a lo que regala la palabra poética. A la palabra que es esencial por ser eclesial, es decir, a la palabra que abre el lugar donde estamos a su inicialidad más originaria y destinal.

Esto de estar en el extravío es terrible y aún más siendo «irrevocablemente» terrestre (*terribilis terræ ut terribilis terrestre*). ¡Qué comodidad ésta de la comunidad de estar en casa, de sentirnos en ella coligados y cobijados, en fin, protegidos! Comodidad de la comunidad que ha olvidado lo espantoso del extravío que precede a todo encaminamiento y morar en constructos. Si moramos impoéticamente es por comodidad.

⁴⁴⁶ Ibidem, p. 186.

Porque en un antes “arquetípico” y “proteico”, uno, bien dispuesto (ka► □gay ,w) a la resistencia dimensional del «entre» como a lo extraño (ka► o llow), a saber, el poeta, dispuso (*commodavit*) la medida (*comoditas*) de lo conveniente (*commodus*), es decir, de lo habitable (f̃ siw como kalok□gay□a) apartando “...a los hombres de lo «espantoso».”⁴⁴⁷

Por todo ello la poesía es el arte supremo de lo inicial como destino donde “...el destino es el inicio, el apresar que todo lo reúne. El medio es, en cuanto gran destino, tonante o resonante, el gran inicio.”⁴⁴⁸

Todo esto puede sonarnos muy extraño y así es. Es lo extraño, lo otro, lo distinto al ámbito donde nos encontramos. Pero, ¿dónde nos encontramos? En un ámbito de dominio técnico-industrial que, según Heidegger, recubre ya toda la tierra: “Ésta, a su vez, está inscrita como planeta en el espacio cósmico interestelar planteado como espacio de la acción planificada del hombre. La tierra y cielo del poema se han desvanecido.”⁴⁴⁹ Así que la región de legibilidad, la infinita relación de pertenencia de la cuaternidad, la posada que recoge y liga, la naturaleza y su aparecer y lucir como belleza han sido rechazados por un modo de lectura uniforme y uniformante, calculadora y calculante, planificadora y planificante. Lectura uniforme, calculadora y planificadora porque ante el carácter de ilegibilidad de lo se-lecto, a éste, lo leemos como algo meramente legible. Uniformante, calculante y planificante porque ante el mismo carácter de ilegibilidad de lo se-lecto y todo

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 187. Para darnos una imagen —que no idea— de lo *espantoso* encontramos una indicación al respecto ya en *Ser y tiempo*: “El ante-qué del susto es, primeramente, algo conocido y familiar. Pero, si, por el contrario, lo amenazador tiene el carácter de lo absolutamente desconocido, el miedo se convierte en *pavor*. Y aun más: cuando lo amenazante comparece con el carácter de lo pavoroso y tiene, al mismo tiempo, el modo de comparecencia de lo que asusta, es decir, la repentinidad, el miedo se convierte en *espanto*.” HEIDEGGER, Martin *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, § 30, p. 166.

⁴⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *La tierra y el cielo de Hölderlin* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 189.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 194.

lo que de él se pueda colegir lo leemos de idéntica manera, es decir, desde el dominio incondicionado de la técnica. De este modo tenemos una lectura uniforme tanto de lo que es como de lo que puede ser. Aún más, siendo lo que es y lo que puede haber de ser correspondencias de lo sido (lo inicial como destino), el ámbito de legibilidad “...*disfraza y transpone* la in-finita relación de pertenencia. Más aún: el desafío reinante en el dominio de la esencia de la técnica moderna impide por encima de todo que se experimente aquello de donde recibe su designio destinal el poder que provoca el desafío.”⁴⁵⁰

Así que el problema radica, en gran parte, en nuestro modo de leer. Nuestra predisposición técnico-lectora, en esta época, impide la experiencia del origen mismo de su carácter técnico. Una vez admitido, sin más ni reparo, este carácter técnico de la lectura no puede ofrecer ni ofrecerse a la vista y al oído como otra cosa que no sea algo meramente visible y audible, en fin, legible. Sin embargo, para que incluso el mundo técnico, como ámbito de legibilidad, pueda ser es preciso que éste haya sido fundado como posible conjunción y cohesión de la co-ligación Uno-Todo. Uno-Todo tecnificado que ahora nos desafía de modo, pues, incondicionado, a cada momento, sepámoslo o no, a leer de uniforme y uniformante manera.

El poder o fuerza de desafío de lo que exige ser leído como tal, en el mundo técnico, emana del «disfrazado» y «transpuesto» medio o destino que hoy se inmediateza técnicamente:

“...en la fuerza de ese desafío, esto es, en el incondicionado dominio esencial de la técnica moderna, pudiera reinar el elemento cohesionador de un orden o conjunción a partir de la cual y mediante la cual toda la infinita relación de pertenencia se articulara en su cuadruplicidad. La voz muda de este orden o conjunción es la que más nos cuesta oír. Pues para lograrlo tendríamos que empezar por volver a aprender, a modo de preparación, a escuchar los sonidos de un antiguo dicho con los que, un

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 196.

día, resonó el gran destino de Grecia. Tendríamos que hacer preceder cada experiencia cotidiana de lo que dice Heráclito en su fragmento 54, y asimismo incluirlo en ella:

⁴Armoníh [fan]w faner^c w kre[ssvn. La conjunción (armonía, orden) que rehúsa aparecer es más poderosa que la que aparece.”⁴⁵¹

Así pues, la ⁴Armoníh (técnica) que «aparece» («Escombros es la bella apariencia de las cosas») es sólo el «disfraz» y la «transposición» de la que «rehúsa aparecer» («Sólo en sombras me vislumbrarás») en el *Cielo y la tierra* de Hölderlin, a saber, en *Grecia*. Para leerla es preciso «bien-dispuestos» experimentar el regreso a lo inicial, a lo destinal, a lo Otro que es Belleza, en fin, al «caos primero»⁴⁵² («En nombre de la diosa, que nos creó en el comienzo del tiempo, a nosotros, los vástagos del origen»). Y, así:

“Libres y poderosos, como las olas del mar,
puros como los arroyos en el Elíseo,
poneos a su servicio en el umbral del templo,
sed el sublime sacerdocio de la verdad.
¡Fuera la locura dominante,
fuera la arrogante blasfemia mentirosa y decadente!
¡Alzad la inmaculada bandera de la sabiduría!”⁴⁵³

Por último, oigamos decir y quedémonos con otro fragmento del mismo poema de Hölderlin, a saber, el *Himno a la diosa de la armonía* (O[~]r[~]nia):

“Reinando sobre las olas del viejo caos,
majestuosamente esbozaste una sonrisa,
los salvajes elementos se amaron
y volaron hacia tu llamada.
Felices en la bienaventurada hora nupcial,
los seres se enlazan entre sí;

⁴⁵¹ Ibidem, p. 197.

⁴⁵² HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía completa*. (trad. Ediciones 29) Ediciones 29. Barcelona, 1998², p. 193. Se trata de las últimas palabras del último verso del poema *El Rin*. Véase también el interesante comentario realizado al respecto por MAS, Salvador. *Op. cit.*, p. 105. Este último traduce de diferente manera: «extravío primigenio».

⁴⁵³ HÖLDERLIN, Friedrich. *Los himnos de Tubinga*. (trad. Carlos Durán y Daniel Innerarity) Hiperión, Madrid, 2001³, pp. 72(a)-73(e).

en el cielo y sobre el orbe de la tierra
te veías, Maestra, reflejada en imágenes.”⁴⁵⁴

3.1.7. “El Poema”

Hemos llegado al último texto de Heidegger sobre Hölderlin. El más breve pero el que parece “concluir” su recorrido lector. Lo que se propone Heidegger es «hablar sobre el poema» de Hölderlin pero “...dejando que el propio poema nos diga en qué consiste su peculiaridad propia, sobre qué se basa.”⁴⁵⁵ De nuevo, encontramos que leer poesía es dejarnos decir por lo poetizado en el poema. Es el poema mismo el que nos da la medida de su lectura. Leer es corresponder al decir del poema. Tal correspondencia, en Heidegger, ha de ser pensante y meditativa preparación para la lección y escucha de lo inicial como destino.

Existen varias razones para que Heidegger se haya bien-dispuesto a leer a Hölderlin. Empero, la fundamental, creemos, es que es en Hölderlin donde encuentra de manera expresa la determinación poética de poetizar la esencia de la poesía como ya sostuvimos *ut supra* en nuestro comentario a *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Esto podría implicar que al hablar de la esencia de la poesía se consigue algo así como una “representación general” que tenga un valor independientemente del tipo de poesía de que se trate.⁴⁵⁶ Nada más lejano de Heidegger puesto que:

“«El poema» puede significar el poema en general y en absoluto (...) pero «el poema» también puede querer decir el poema destacado y excepcional, señalado por el hecho de que sólo él llega a

⁴⁵⁴ Ibidem, pp. 68(a)-69(e).

⁴⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *El poema en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 201.

⁴⁵⁶ Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 130.

nosotros de modo destinal precisamente porque nos poetiza el destino en el que nosotros mismos nos encontramos, sepámoslo o no, tanto si estamos dispuestos a asumirlo o no.”⁴⁵⁷

Leer poesía es, entonces, en este texto heideggeriano sobre Hölderlin, leer lo destinal: la poetización del destino reservado a nosotros. Sin embargo, esto podría suscitar la aparente idea de que el poeta se halla quién sabe en qué empíreo cielo disponiendo a su arbitrio lo que haya de ser para nosotros en la tierra pero: “No es el poeta quien inventa lo propio de su poema, sino que le es asignado. Él asume la voz de la determinación y sigue la llamada, la vocación.”⁴⁵⁸ Por ello, el hablar del poema no admite hacerse ni desde «arriba» (para el poeta) ni desde «fuera» (para nosotros). El modo más propio de hablar de él, según Heidegger, es el decir poético que ni habla *sobre* ni *del* poema, por el contrario, sólo poetiza lo peculiar y propio de él a partir de lo que lo determina y define. «El poema» no se refiere, pues, a algún poema en particular sino, al modo de decir poético asignado a Hölderlin. Pareciera que «el poema» nunca aparece de manera expresa en un poema en particular ni en la totalidad de los mismos y, sin embargo, sólo puede aparecer en ellos para nosotros en su lectura. Heidegger fundamenta esta idea a partir de dos fuentes: en primer lugar, algunos de los poemas en donde aparecen señales que indican a «el poema» (*Vocación y oficio de poeta, Ánimo de poeta*); en segundo lugar, los ensayos (*Sobre el modo de proceder del espíritu poético, Sobre la diferencia entre los distintos géneros poéticos, etc.*) y esbozos o notas (*Tragedias de Sófocles, Notas a Edipo, Notas a Antígona, etc.*) que nos hablan del pensar poético de Hölderlin y que le llevan a examinar y a poner a prueba “su” «poema».⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *El poema en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit.*, p. 202.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 203.

⁴⁵⁹ Cf. Ibidem, p. 202.

Pero, bueno, y ¿qué es lo que, presumiblemente, determina y define no sólo a Hölderlin sino al poema del poeta y no sólo a ellos sino, aún más, a nosotros? Baste esta pregunta para reiterar lo lejano que puede estar un leer poesía al cual le interese una tal esencia general válida para todo tipo de poesía. Leer poesía, insistimos, es leer lo destinal.

De este modo, en este breve apartado, comentaremos lo destinal en el poeta, en el poema y en nosotros. Comencemos, pues, con lo destinal en el poeta. Para ello Heidegger cita unos versos del poema *Pan y vino* de Hölderlin:

“¡Antes del tiempo! es el oficio a que son llamados los sagrados cantores
y de ese modo
sirven y se adelantan con su marcha al gran destino.”⁴⁶⁰

Y, preguntándose, por ese «¡Antes del tiempo!» cita a su vez un verso de otro poema titulado *Mnemosyne*: «Largo es / el tiempo». ¿Qué significa tal llamado o vocación poética desde el «¡Antes del tiempo («largo»)!» de tal modo que «con su marcha» *sirva y adelante* al «gran destino»? Para responder a tan compleja pregunta hemos de pensar previamente en: ¿Qué es el tiempo? Pero, sobre todo, en: ¿Qué es el tiempo para el poeta? ¿Cómo se da el tiempo para el poeta? Esta última pregunta es la más adecuada dado que en el verso no se dice qué sea el tiempo sino cómo se da, a saber, de modo «largo»:

“Tan largo que incluso alcanza más allá de nuestra época presente, vacía de dioses. En correspondencia con este tiempo largo, también la palabra anticipada al tiempo del poeta debe ser larga, capaz de una espera de largo alcance. Tiene que llamar «al gran destino». Tiene que poetizar la llegada de los dioses presentes.”⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Ibidem, p. 204.

⁴⁶¹ Idem.

Podríamos decir que nuestra época presente está vacía de dioses pero llena de relojes. En efecto, es a partir de que al tiempo se le considera como un «en-que» donde acontecen las cosas que se le puede medir.⁴⁶² Y, presumiblemente, desde ahí podemos saber la longitud del tiempo ya sea largo o corto. Empero la longitud temporal ya larga o corta es arbitraria dado que para saber si es una u otra se necesita un patrón de medida: el discurrir entre un ahora y otro. Pero ¿qué discurrir entre uno y otro ahora puede dar la medida de lo justo de tal modo que a partir de ahí se pueda, igualmente, medir otro lapso de horas ya, en relación a aquél justo, como largo o corto? Parece no haber ni en Heidegger, ni en Hölderlin una respuesta explícita a esta pregunta al menos en esta conferencia. Pero el hecho de que aparentemente no la haya no nos excusa a dejarla al aire. Nos haremos ayudar —ya lo estamos haciendo desde la referencia a los relojes—, en un esfuerzo de comprensión-interpretación, de una conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924 en donde se aborda el concepto de tiempo.

En esta conferencia el tiempo es pensado desde el ser-ahí (Dasein) “...en el supuesto de que el ser humano esté en el tiempo en un sentido señalado, de modo que pueda leerse en él lo que es el tiempo, este ser-ahí habrá de ser caracterizado en sus determinaciones ontológicas fundamentales.”⁴⁶³

Tales determinaciones ontológicas fundamentales, creemos, son reconocibles en todo mortal.⁴⁶⁴ Y el poeta también es un mortal. Seguramente no un mortal cualquiera sino un mortal en sentido propio. Pero, continuemos con nuestra lectura de comprensión-

⁴⁶² Cf. HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo*. (trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero) Trotta (Minima), Madrid, 1999, pp. 29-30.

⁴⁶³ Ibidem, p. 35.

⁴⁶⁴ Algunas de las determinaciones ontológicas fundamentales de todo mortal son, en esta conferencia, ocho: primero, ser-en-el-mundo; segundo, ser-con; tercero, hablar; cuarto, el carácter respectivo de cada uno; quinto, el carácter cotidiano del nadie como uno; sexto, el cuidado por las cosas implicando un cuidado de sí; séptimo, el inevitable encuentro consigo mismo independientemente de si se da de modo reflexivo o no; octavo, el «serlo» como la relación primaria consigo mismo. Cf. Ibidem, pp. 36-40.

interpretación de la manera como el tiempo se da para el poeta. Para todo hombre y, por supuesto, para el poeta ser mortal: “*Consiste en que el ser-ahí se encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación.*”⁴⁶⁵ El poeta, entonces, es aquel que habla (tercera determinación ontológica fundamental), como cualquiera en propiedad, encaminándose anticipadamente hacia su «haber sido» asumiendo así “...la esencia de los mortales [que] está llamada a la atención vigilante al exhorto que los manda entrar en la muerte. Ella, como extrema posibilidad del estar mortal, no es el fin de lo posible sino el supremo macizo-albergue (el albergar coligante) del misterio de la llamada del desocultamiento.”⁴⁶⁶

El poeta, como todo hombre, está destinado a la muerte. No a la manera de estar destinado a uno entre otros fines-destinos sino asumiéndola como la extrema posibilidad de su estar mortal. Desde ahí, inevitablemente, habla como todo mortal. Empero, su hablar no sólo está requerido por su ser-en-el-mundo (primera determinación ontológica fundamental), ni tampoco sólo por su ser-con los otros mortales (segunda determinación ontológica fundamental). Su hablar, tampoco, se reduce a un modo de expresarse como meramente comprendido en las dos anteriores determinaciones ontológicas fundamentales. El poeta habla interpretándose, es decir, anticipándose no sólo en el «haber sido» de su mortalidad, sino que su hablar alcanza más allá de él —sin por ello salvarse de tal determinación—, alcanza hasta nuestra época vacía de dioses y llena de relojes.

El poeta se anticipa no sólo por su «haber sido» sino, por su «haber sido llamado a hablar», más aún por su «haber sido llamado a hablar poéticamente». En este sentido su

⁴⁶⁵ Ibidem, pp. 43-44.

⁴⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *10. Moira. (Parménides VIII, 34-41)* en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 189.

hablar no es de algo meramente hablable mundanamente, tampoco es un mero hablar de algo interesante entre otros asuntos interesantes para los otros. Su hablar, en fin, no habla de un «qué» sino de un «cómo» se asume como vocado para hablar. El poeta está llamado a hablar. Su vocación viene de un «¡Antes del tiempo!». Y, si es así, entonces, el poeta al hablar «adelanta» y «sirve» tiempo.

¿Cómo entonces hacer compositibles la longitud del tiempo como largo con el «adelantar» y «servir» al mismo tiempo? «¡Antes del tiempo!» es el cómo del hablar poético. En este sentido el poeta está fuera y, a la vez, dentro del tiempo. Está fuera en la medida en que está de camino al servicio del tiempo al hablar. Está dentro en la medida en que este estar de camino al servicio del tiempo implica un adelantarse que se lo permita al hablar. Por ello, el poeta es usado para este servicio-oficio de hablar poéticamente pero, al mismo tiempo, el tiempo necesita del poeta para acontecer como desplegamiento.

La longitud del largo del tiempo parece tener sentido en la medida en que alberga los modos de ser del tiempo, a saber, el pasado, el presente y el futuro. En el «¡Antes del tiempo!», en efecto, está el pasado no como lo que sencillamente fue pero ya no es, sino como lo sido, aún más como lo haber sido. La anticipación al tiempo pasado tiene sentido en la medida en que se le piensa no como un «qué» sino como un «cómo». El presente también está albergado no como un ahora puntual sino, de nuevo, como un siendo. La anticipación al tiempo presente tiene sentido en la medida en que se le piensa, de nuevo, no como un «qué» sino como un «cómo». Por último, respecto al tiempo futuro también está albergado no como algo planificado o calculado como posible entre otros, sino como suprema posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, es decir, como muerte. Muerte que no es, tampoco, un «qué» sino un «cómo» ante lo cierto e indeterminado de ella.

El poeta da tiempo al tiempo (sirve). El poeta hace temporal al tiempo (adelanta). Es decir poetiza, al tiempo justo, «al gran destino». Para nuestra época presente vacía de dioses y llena de relojes el tiempo largo sencillamente es aburrido. Cuando, por el contrario, para el poeta el tiempo largo es de espera. Espera de la coligación de los tiempos. Para esto no hay relojes, *relojeros*, que nos den la hora exacta: “El cuándo está determinado por el cómo del comportarse, que, a su vez, es determinado por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos.”⁴⁶⁷ Por eso el «largo» del tiempo es de la duración de una «larga» espera (no cuándo, ni cuánto sino cómo y de qué manera).

¿Cómo llamar «al gran destino»? ¿Cómo poetizar la llegada de «los dioses presentes»? Como relacionarse nombrando a los dioses presentes. Tal es el destino de Hölderlin como mortal poeta. Pero, «los dioses presentes» no están ni «tan», ni «suficientemente» sino «demasiado cerca». Tal «demasiado cerca» de «los dioses presentes» es el motivo del doble mandato poético de Hölderlin. Doble mandato pues que, según Heidegger, en primer lugar, el poeta ha de ser en relación con los dioses y, en segundo lugar, nombrarlos.⁴⁶⁸

Respecto a la relación que con los dioses guarda el poeta podemos decir que es «opresiva» (*ob, pressum: pre, e[s]sum: por estar delante y en este ahí [estar delante] ser ante los dioses presentes*)⁴⁶⁹ dado que se trata de un «advenimiento que dura largo tiempo»

⁴⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. (trad. Jorge Uscatescu). F. C. E.-Siruela. México, 2006, (§ 27. La expectativa de la parusía en la segunda epístola a los tesalonicenses), p. 131.

⁴⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *El poema en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁶⁹ La presencia de los dioses es opresiva para el poeta. Hemos descompuesto la palabra «opresiva» para destacar lo que ella implica en términos destinales. El *ob* latino transcrito al español por *op* indica el por mor de, o también por causa o razón de. El *pressum* latino del verbo *premo* significa apretar, ceñir. Sin embargo, el *pressum* es fonéticamente indistinguible del *præ-sum* ser ahí delante, presente. En este sentido la presencia de los dioses es opresiva para el poeta que sólo es el que es por mor de ser apretado-ceñido delante, presente a

y, a la vez, es «temprano advenimiento». La relación del poeta con «los dioses presentes» entonces, por un lado, es algo que ha de esperarse «largamente» (indeterminadamente); por otro lado, es algo que sorprende por su apenas acercarse pero de modo cierto (pero no seguro). Son «presentes por-venir».⁴⁷⁰ Lo adveniente de los dioses presentes comporta un modo de estar en espera pero tal espera no es en modo alguno pasiva. No es pasiva dado que su advenir se acerca ciertamente, lo quiera o no, el poeta. El poeta está, pues, asignado a esperar. A una «larga espera» que es larga no por ser larga sino porque de él no depende. Tan «larga espera» que no hay relojes que le den el modo de esperar, ni garantías para que una vez llegado lo advenido sea reconocido como tal. Una espera enigmática al modo de Heráclito:

"Ἐν μὲν ἄλπται ἐν ἄλπιστον ὄκτις εἴρησιν, ἐνεχρῆσθον ἐν καὶ ὄρον"
 ("Quien no espera lo inesperado, no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible")⁴⁷¹

A partir de esto se entiende que lo que hemos llamado la «coligación de los tiempos» no ha de pensarse cristianamente⁴⁷² pues "...sería ridículo pretender hallar un instante fontanal y un lugar privilegiado en el que el *Ereignis* hubiera hecho «acto de presencia» (tal como, por el contrario, están convencidos los cristianos del evento de la

los, igualmente presentes dioses. Dioses y poeta coligados en reciprocidad de ceñimiento y presencia: intimidad.

⁴⁷⁰ Los dioses presentes son los que han sido, los que son y los que vienen. No los que serán. Sino los que son en un "presente por-venir". Cf. DERRIDA, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. (trad. Ana María Palos). Siglo XXI, México, 2006³, pp. 57-58.

⁴⁷¹ KIRK, RAVEN y SCHOFIELD. *Op. cit.*, p. 282.

⁴⁷² Heidegger también se desmarca de esta interpretación en una referencia a pie de página en *El concepto de tiempo* página 24. En concreto se refiere a Gál. 4, 4: «...mas al llegar la **plenitud de los tiempos**, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley...»; Mc. 1, 15: «**Cumplido es el tiempo**, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio»; Ef. 1, 9-11: «...dándonos a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso en El, para realizarlo al **cumplirse los tiempos**, recapitulando todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra; en El, en quien hemos sido declarados herederos, predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad...».

Natividad del Señor).”⁴⁷³ Porque de lo que se trata es de algo “...más difícil de decir que la presencia consumada y plena.”⁴⁷⁴ De lo que finalmente se trata no es de esperar un qué, sino un cómo esperar y este «cómo» tiene un para qué esperar:

“...para que todo haga frente a todo, y para que cada parte resulte su entero derecho, su entera medida de vida, y cada parte sea, en el proceso, igual al todo en completitud y, por el contrario, sea en el proceso el todo igual a las partes en determinatez, aquél gane en contenido, éstas en intimidad, aquél en vida, éstas en vivacidad, aquél en el proceso se sienta a sí mismo más, éstas en el proceso se cumplan más...”⁴⁷⁵

¿Cómo pues nombrar a «los dioses presentes»? Hölderlin responde: “...los nombraré para mí, calladamente...”⁴⁷⁶ El poema de Hölderlin estará, entonces, determinado a un «callado nombrar». Aquí encontramos dos asuntos que venimos postergando, a saber, en primer lugar, el cómo está destinado el poema y, en segundo lugar, el modo de nombrar, en relación íntima, a los dioses. Así pues lo destinal en el poema de Hölderlin no puede ser otra cosa que un «callado nombrar» a «los dioses presentes».

Leer poesía, en Hölderlin según la lectura de Heidegger, es leer lo destinal de un «callado nombrar»:

“El tiempo verbal «nombrar» se deriva del sustantivo «nombre», nomen, _noma. En estos términos se esconde la raíz «gno», γν[ο]σιw, es decir, conocimiento. El nombre presenta, da a conocer. Quien tiene un nombre es conocido de lejos. Nombrar es un decir, esto es, un mostrar, que permite que se abra el qué y el cómo algo debe ser experimentado y conservado en su venida a la presencia. El nombrar desvela, descubre. Nombrar es el mostrar que permite experimentar y llegar a saber. No obstante, si tal nombrar debe ocurrir de tal modo que se aleje de la proximidad de aquello que hay

⁴⁷³ DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos, Madrid, 2002, p. 87. El mismo Duque en lugar de traducir interpreta, una página antes, *Ereignis* como: «El acaecimiento propicio propicia acaecimientos (en el sentido de eventos, de sucesos). » De lo cual puede seguirse no el menosprecio de la Natividad del Señor para los cristianos sino su carácter eventual o sucedáneo que, en última instancia, requiere una lectura que no se atenga al calendario y el reloj.

⁴⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *El poema en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 207.

⁴⁷⁵ HÖLDERLIN, Friedrich. *Ensayos*. (trad. Felipe Martínez Marzoa). Hiperión, Madrid, 1997⁴, pp. 88-89.

⁴⁷⁶ HÖLDERLIN, Friedrich citado por HEIDEGGER, Martin. *El poema en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 207.

que nombrar, en ese caso semejante decir de lo lejano, en cuanto un decir hacia lo lejano, se convertirá en un llamar.”⁴⁷⁷

De inmediato nos sorprende el que sea posible un tal «callado nombrar» porque cómo nombrar callando. Pero, Heidegger, de nuevo nos aclara: “Callar: ¿tal vez significa no decir nada, quedarse mudo? ¿O sólo puede callar de verdad el que tiene algo que decir? En este caso callaría en máximo grado quien fuera capaz en su decir y únicamente por medio de su decir de dejar aparecer lo no dicho y precisamente como tal.”⁴⁷⁸

El silencio poético entonces no es un mero enmudecer o no decir nada sino un tener algo que decir, algo digno de ser dicho, algo selecto, en este caso «los dioses presentes» que están lejos. Están lejos no porque estén ausentes sino porque nuestro modo de estar vueltos hacia ellos no es el conveniente para su advenimiento. Por ello el poeta ha de nombrarlos calladamente. Tal nombrarlos calladamente y sólo para sí obedece no a un egoísmo. Obedece al modo como se da la época presente «llena de relojes» pero también obedece a la situación del mortal que es Hölderlin:

“¿Quién puede abarcar el Olimpo con sus brazos? ¿Quién contener el océano en una concha? ¿Y qué mirada se representa a un dios en su gloria manifiesta? Es tan imposible para nosotros tomar conciencia de lo que no tiene carencias, como imposible es que lo produzcamos. ¿Qué nos quedaría por hacer día a día si la naturaleza se diera por vencida y el espíritu celebrase su postrera victoria?”⁴⁷⁹

Hölderlin habla calladamente pues que está sometido a lo que le ha sido asignado. No se da por vencido, no enmudece, no dice nada. Habla poéticamente desde su ser mortal y su ser vocado a hablar de ello en la época que nos sigue alcanzando. De este modo su poema es destinal para él dado que se ubica entre la «doble infidelidad»: primero, de «los

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 208.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 209.

⁴⁷⁹ Fragmento de *Hiperión*, Jena 1795 de Hölderlin citado por JUANES, Jorge. *Hölderlin y la sabiduría poética (La otra modernidad)*. Ítaca, México, 2003, p. 200.

dioses presentes» pero lejanos y, segundo, de los hombres-mortales (nosotros mismos pues que somos aún alcanzados) que en el mejor de los casos usan y son usados por el reloj.⁴⁸⁰ Hölderlin, entonces, hace la experiencia de la coligación de los tiempos como un tiempo en el que no puede sino hablar silencio.⁴⁸¹ Pero: “El decir como silencio funda. No es acaso su palabra un signo para algo totalmente otro.”⁴⁸²

El silencio de Hölderlin es un silencio que es llamado para llamar. Su llamar abre el tiempo «¡Antes del tiempo!» y por ello tiene lugar su poema: la poesía. ¿Cómo leer poesía? Leer poesía es, desde el lector admirable que es Heidegger, leer, nuevamente lo selecto, a saber, la «coligación de los tiempos» como lo destinal en Hölderlin, en el poema y en nosotros. Esta «coligación de los tiempos» no tiene hora, ni ahora, sino que es siempre (“En todo momento, y en los quehaceres y sucesos más humildes, *se da* el acaecimiento propicio.”⁴⁸³) en el cómo de nuestro recorrer con la mirada a la búsqueda de lo que da qué y cómo leer:

“¡Quien busca, ya ha encontrado! Y el buscar originario es ese asir de lo ya encontrado, a saber, de lo que se oculta como tal. / Mientras el buscar habitual recién encuentra y ha encontrado en tanto cesa de buscar. / De ahí que el hallazgo originario es abrigado en el abrigo originario, justamente como el buscar como tal. Honrar lo máximamente cuestionable, persistir en el preguntar, instancia.”⁴⁸⁴

Lo que da qué y cómo leer es lo originario, lo «¡Antes del tiempo!». Empero este «¡Antes del tiempo!» acaece como el tiempo de «los dioses presentes» pero lejanos por un

⁴⁸⁰ Cf. BUCHER, Jean. *Op. cit.*, p. 132.

⁴⁸¹ “El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto —y, presumiblemente, la mayor parte— es silencio.” STEINER, George. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. (trad. Miguel Ultorio). Gedisa, Barcelona, 2000², p. 38.

⁴⁸² HEIDEGGER, Martin. 35. *El evento. I. Prospectiva* en *Aportes a la Filosofía (Acercas del Evento)*. (trad. Diana V. Picotti C.). Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 79.

⁴⁸³ DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. 35. *El evento. I. Prospectiva* en *Aportes a la Filosofía (Acercas del Evento)*, *op. cit.*, p. 79.

lado pero, también y correlativamente, por otro lado, acaece en el tiempo en como los mortales hombres que somos, cada vez nosotros mismos, «para el sábado» (y no al revés) y los relojes, nos in-disponemos. Este «¡Antes del tiempo!» a que son llamados los poetas para llamar, específicamente Hölderlin, no puede sino ser el «callado nombrar» que corresponde a tal situación que es destinal. Destinal no sólo como determinación de mortalidad, ni sólo tampoco ante la «doble infidelidad» de dioses y mortales, sino destinal como envío a mantenerse en pie en la «órbita excéntrica»⁴⁸⁵, en el «abismo»⁴⁸⁶, en la «instancia» donde el silencio poetiza poema en poesía.

«¿Cómo leer poesía?» Ha de ser nuestro destino. El poema de Hölderlin “...congrega y resume el poetizar (...) en ese decir articulado que, desde que fuera dicho por Hölderlin, sigue hablando en nuestra lengua, tanto si es escuchado como si no.”⁴⁸⁷ Lo «¡Antes del tiempo!» «desde que fuera dicho por Hölderlin» nos poetiza a un estar que esencia en relación íntima con el escuchar la coligación de los tiempos.

«¿Cómo leer poesía?» Ha de ser la pregunta que siempre hemos de hacer en correspondencia con el decir poético. Este preguntar es la disposición lectora que, por su parte, se anticipa, alargándose, demorándose en actitud de «espera a lo inesperado» de la misma manera como la admiración poética destina al poeta a escribir su poema. Leer poesía, desde esta conferencia, es leer lo selecto como lo destinal: la coligación de los tiempos «¡Antes del tiempo!».

⁴⁸⁵ Cf. JUANES, Jorge. *Op. cit.*, p. 200.

⁴⁸⁶ “La lejanía del dios que se acerca remite a los poetas en dirección hacia aquella otra región de su existir en la que éste pierde el suelo que le sostiene y ve hundirse su fundamento. La ausencia de fundamento es lo que Hölderlin llama el no-fundamento o «abismo».” HEIDEGGER, Martin. *El poema en Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 212.

Recapitulación sobre la lectura de poesía hölderliniana

Hemos “concluido” la lectura que hace Heidegger de la poesía de Hölderlin con el objetivo doble de, por un lado, corroborar nuestra disposición teórica de lectura y, por otro lado, ver si hay alguna otra aportación a tal disposición. Para ello, hemos seguido el itinerario cronológico interlectivo de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin.

Para que de ello quede registro vamos a mostrar lo más relevante de la lectura que hace Heidegger de Hölderlin a la luz de nuestra pregunta directriz: ¿Cómo leer poesía?. Antes hagamos unas observaciones pertinentes. La situación de los poemas es la del aparecer como un sagrario sin templo a la intemperie de la habladuría. Ante esta situación de lo que primero se trata es de preparar un espacio-tiempo para su seria consideración meditante. Tal consideración ha de tener el estatuto de aclaración. Aclaración que señala (apunta) a lo selecto. Aclaración que tiene sólo el estatuto de señal. Señal que no tiene su razón de ser sino en aquello a lo que señala. Tal aclaración señalante, pues, ha de tener como último y decisivo paso, en su interpretar, el de eclipsarse ante el puro alzarse ahí delante del poema. Así pues la legitimidad de nuestra legibilidad no radica sino en lo que apunta-señala: el poema. Y este apuntar-señalar es sólo *un* modo de disponer la mirada y nunca de disponer de lo mirado.

Lo que, en primer lugar, nos damos cuenta es que la poesía no puede entenderse en un sentido abstracto y general. Sentido que, en el apartado sobre la teoría del leer, pudiera haberse podido colegir. Empero, en este primer, apartado sobre las *Interlecciones sobre poesía* tal sentido puede ser despejado. Esto no significa que la teoría, entendida como una disposición de la mirada en tanto que busca, pone y mantiene a la vista ha de ser dejada de

lado. Por el contrario, tal disposición teórica se explicita y despliega en propiedad en estas *Interlecciones sobre poesía*. Pongamos y mantengamos pues, a la vista y en orden, lo que hemos podido colegir en nuestra búsqueda lectora, a la luz tanto de Heidegger como de nuestra pregunta, respecto a la poesía de Hölderlin.

Primero: respecto a *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936) pudimos destacar, en primer lugar, respecto a las palabras introductorias, que existen dos tipos de esencia (de la poesía): la «esencia inesencial» y la «esencia esencial». En el caso de la primera es sólo una esencia tal que resulta de una aglutinación de rasgos y que se ofrece como concepto universal y abstracto válido para cualquier tipo de poesía. En el caso de la segunda es una tal que nos obligará a decidir si nos vamos a tomar en serio a la poesía y cómo lo haremos y si acaso y cómo podremos satisfacer los presupuestos para situarnos en el ámbito de poder de la poesía. Partiendo pues de esta segunda consideración esencial, para Heidegger, Hölderlin es el «*poeta del poeta*» dado que su poesía poetiza la esencia de la poesía. A esta «esencia esencial» de la poesía se la intentó mostrar a partir de una reflexión con cinco palabras-guía o lemas en cuya conexión interna, según Heidegger, se nos pondrá a la vista. En la primera se destacan su carácter «lúdico», «inofensivo» e «inefectivo» pero, sobre todo, su pertenecer al ámbito del lenguaje (lugar donde se juega seriamente la morada del hombre y la casa del ser). En la segunda, el hombre debe recibir-dar testimonio de cuatro relaciones: primero, respecto a su ex-sistencia (declaración testimonial de dar lo que se es en tanto dar lo que se recibe); segundo, respecto a su pertenencia e intimidad con la tierra (traer aquí la tierra); tercero, respecto al ser como totalidad histórica (libertad de decisión de levantar mundo) y, por último; cuarto, respecto al lenguaje como «bien-y-peligro» (lenguaje como el bien del «peligro de los peligros» del hombre puesto que en él se pone, en decisivo juego, una apariencia creada por él mismo). En la tercera, en primer lugar, el

ser habla del hombre (la esencia del hombre se funda en el lenguaje); en segundo, el ser *un* habla (unidad de la coligación originaria como coyunción y coestación que permite el que podamos oír-hablar unos con otros en *un* modo de despliegue del coestar comprensor originario); en tercero, este ser *un* habla del hombre es en el tiempo (temporal en tanto histórico-decisional contra la consideración intemporal, ahistórica y universal inesencial) y, por último, en cuarto lugar, el hombre es *un* habla no sólo en el tiempo sino en relación de respuesta responsable a la interpelación divina (los dioses son los que nos llevan al habla y a la historia). En la cuarta, en primer lugar, la poesía es la fundación *por y en* la palabra de lo permanente (que ha de ser mantenido a contracorriente de lo habitual, seguro y ordinario); en segundo lugar, lo permanente es determinante en sentido extraordinario (ontológico); en tercer lugar, la esencia de la poesía acontece como un llevar a la palabra lo más esencial: la apertura misma en la cual se presenta el ente (abrir-se-nos del ser) y, por último; en cuarto lugar, el responsable de las palabras esenciales para llevar a cabo esto es el poeta (que escucha me-dictativamente antes de hablar-decir y cuyo hablar-decir, después de un largo silencio, alcanza el ser por medio de la poetización-creación). Por último, en la quinta palabra-guía o lema tenemos que, en primer lugar, el morar poético es don y no, en sentido eminente, mérito productor; en segundo lugar, la poesía no es un «adorno», ni un «enardecimiento», ni un «pasajero entusiasmo», ni mera «expresión cultural» sino fundamento de la historia; en tercer lugar, la esencia de la poesía priva sobre (acontece) la del lenguaje (siendo el lenguaje la poetización más originaria del ser); en cuarto lugar, la poesía como fundación del ser (doblemente) atada a dioses y hombres (pueblo) y, por último, en quinto lugar, hay una indicación de un «nuevo tiempo» para la poesía que es el «tiempo de *penuria*» (porque se encuentra en una doble carencia y negación: en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero).

Segundo: respecto a “«*Como cuando en día de fiesta...*»” (1941) pudimos destacar, en primer lugar, la idea de que la «Naturaleza» (f̃siw: como aquella que en su ir hacia atrás en sí misma crece) es la «poderosa educadora» del poeta (inscribiéndolo en el centro-sitio de tensión que al guardar silencio dice, que al aclarar oscurece, que al abrasar abraza la totalidad de lo que es) por ser «maravillosamente omnipresente» (precede y preface a toda posible educación, misma que ha de tomar la medida esencial de aquella) y «divinamente hermosa» (pues se sustrae cautivando); en segundo lugar, lo «sagrado» («casa de la luz» entre el «Éter» y el «Abismo» —como ámbitos extremos de la altura y profundidad— de lo abierto donde el «espíritu» pone en su sitio y diferencia el venir a la presencia de la totalidad de lo ente) como la esencia de la naturaleza que acaece «ominosamente» (como X)ow que espantoso se niega y sonriente se disimula, inabordable e ilegible expulsa al hombre de su ámbito, empero, esta expulsión de lo *ubicumque et semper sacri* concede y permite su domesticación (*domus*) en lo *hic et nunc mundi*, es decir, libera, presagia, deja ser y augura mundo); la poesía es, pues, el modo histórico de acontecer de la «naturaleza» como lo «sagrado». La poesía es la conserva diciente que canta ante la impasibilidad espantosa y sonriente de la naturaleza. La poesía rompe el reposo del silencio con la irrupción de la palabra correspondiente, arriesga el ser en el lenguaje dando testimonio de la copertenencia de dioses y hombres. Sin embargo, al cantar rompiendo el silencio asume el riesgo, siempre inevitable, de la amenaza del in-mediato ser por lo mediato ente. Empero este riesgo no es otro que nuestro ser históricos, es decir, aquellos en que la esencia de la verdad se decide inicialmente. Leer poesía, entonces, es leer el acontecimiento de lo sagrado como esencia de la naturaleza en el mundo iniciado y enviado en que de algún modo somos lo que somos.

Tercero, respecto a “*Regreso al hogar/ A los parientes*” (1943) pudimos destacar, en primer lugar, que la lectura de este poema nos invita a «sentirnos en casa» (estar-ser donde ya estamos-somos); en segundo, «sentirnos en casa» sólo es posible porque ella es (en como posada) la «tierra natal» (que se niega-reserva —sólo porque ya se ha dado— en la invitación) como «lo amistosamente abierto» que nos quiere in-vita (en nuestra esencia) en su esencia reservada: *hospita* (la que hospeda como la que es hospedada) que concede *hospitalitas portæ* (hospitalidad de la puerta) al *hostis* (huésped: querido, extranjero, viajero). *Hospitalitas portæ* es el lugar del encuentro decisivo, del «entre» que dispone conjuntiva-disyuntivamente el umbral del «dentro» y/o «fuera» para la e-lección de y en lo interesante (*inter-esse*); en tercero, la «tierra natal» acontece como «dicha» (ofrecimiento de silente saludo-invitación) y «serenidad» (don del espacio esencial al que cada cosa pertenece) para los que la habitan mirando como don de donde todo acontece como saludo e invitación a corresponderle. Corresponderle con la palabra (*dicta*) que poetiza (*dictat*) en la «dicha» (*dictata*) de «sentirnos —queridos-invitados— en casa» contra el desarraigo imperante de la época en la que a todos nos ha tocado nacer; en cuarto, la «tierra» [la que, incólume (*incolume*), alberga-dentro-de-sí dando espacio (*incolumitas*) al mundo y a la morada del hombre (*habitaculum incolæ et/vel habitatoris*)] y la «luz» [*ut in lucem edi, in lucem suscipi*: como venir al mundo, salir a la luz, *id est*, la luz que fulgurante ilumina-aclara la morada del hombre haciéndola, en el acaecer verdadero (ἡ γῆ), mundo histórico-destinal] son los «ángeles» (ἄγγελοι) que traen y dejan (*überlassen*) el envío que es «saludo» de lo sereno (*gelassen*)⁴⁸⁸; en quinto, regresar al hogar es esencialmente regreso a la cercanía del origen (cercanía no al origen sino a la tensión cercanía-lejanía

⁴⁸⁸ Véanse las distintas posibilidades del abanico semántico del verbo alemán *lassen* (dejar) en la advertencia introductoria de Yves Zimmermann en HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*, *op. cit.*, pp. 9-10.

entre la casa y la tierra para que sea aquélla, luz de ésta (*hoc habitaculum, lux orbis terrarum*); en sexto, la cercanía al origen acontece como «misterio» (tensión insoluble entre cercanía y lejanía) que en su cerrar-se ($m\check{v}$) nos cautiva ($yhr\prime v$) a conservarlo desplegándolo en la preparación de la «tierra natal» como el «país de la cercanía al origen» (*terra natalis, regio vicinitatis ad origem*) y, por último; en séptimo lugar, la conservación del misterio requiere «oyentes» (los que leen —oír-decir— a la esencia de la tierra natal), «reflexivos» (los que leen —leer-pensar— en el misterio desplegado en lo poetizado), «pacientes» (los que —leer-recoger-escoger— aguardan a que se les dé la invitación) y «cuitados» (los que —leer-leer— com-portan y so-portan el cuidado de lo misterioso. Leer poesía es leer en la casa, en la tierra natal, en la cercanía a lo originario, en el misterio. Para leer poesía se requiere de la memoria que nos ayuda a comprender dónde y cómo estamos-somos. En esta memoria de lectura comprensora acontece el regreso al hogar, a la tierra natal y a lo misterioso originario conforme al modo en como a cada uno de nosotros, en tanto lectores, le haya sido destinado leer.

Cuarto, respecto al ensayo «Memoria» y su *Observación previa a la repetición al discurso* (1943), aparecido en el centenario de la muerte de Hölderlin, Heidegger advierte que no se le puede conmemorar dado que ello supone un debate entre pensar y poetizar lo cual es dudoso pues el pensar aún no se toma en serio el poetizar. Por otro lado, tampoco se trata de la conmemoración de la “persona” del poeta. Lo único que hace Heidegger es una rememoración pensante, no una conmemoración. Rememoración pensante de lo poetizado no del poeta. Respecto al ensayo propiamente dicho pudimos destacar, en primer lugar, los conceptos de «olvido» (1º Perder lo memorable; 2º Expulsar lo memorable; 3º Olvido que nos olvida como no memorables y; 4º «valiente olvido» que corresponde al anterior con

coraje y decisión de experimentar lo extraño de ello para una futura apropiación de sí en lo propio) y «memoria» (ante la incierta decisión de si nos expulsa-niega o pierde-disimula lo digno de ser recordado la memoria puede acontecer en propiedad: 1º como recordación de lo memorado de lo sido en lo pasado; 2º como recordación de lo memorable de lo siendo en lo presente; 3º como recordación de lo memorante de lo por haber de ser en el futuro); en segundo, la «memoria» (amor-viaje a lo extraño impropriamente como aventurero —de lo exótico en busca de estímulos para la evasión de lo propio en el desarraigo— y propiamente como navegante —de lo originario en busca de destino para la asunción de lo propio en el arraigo—) como apropiación de «lo sido» (como aquello que dentro de lo pasado lo sobrepasa al modo de que lo pasado no pudo haber pasado sin la concesión de lo sido: la gracia de la tierra natal); en tercero, la «memoria» (recordar lo digno de ser recordado en discontinuidad con lo memorable; detenimiento en sí, traslado fuera de lo habitual, seguro y corriente, abrir-se-nos desacostumbrado a lo selecto) como «fiesta» de «lo siendo» (acaecimiento asombroso de lo sido en lo siendo, del saludo de lo sagrado de la tierra natal que ilumina el tiempo y ofrece la hospitalidad de que seamos como somos siendo poéticamente); en cuarto, «memoria» (recordar lo que ha de ser recordado antes de cualquier posible recordado futuro) como «sueño» (concernimiento terrible pero divino de la indecisión entre lo «ya no real» y lo «aún no real») de «lo por haber de ser» (lo abierto inhabitual, inseguro y extraordinario que, en contra de lo horizontalmente temporal cerrado, arraiga en histórica fundación el morar poético de «los hijos de la tierra»). Resultando de ello, correlativamente, que de «lo sido» como retorno a lo originario, que de «lo siendo» como «fiesta» de lo «sagrado» y que de «lo por haber de ser» como posibilidad de «lo abierto» ante lo linealmente pasado-presente-futuro, es decir, el «sueño», se da la

emergencia de la poesía como urgente memoria. Leer poesía es, simplemente, hacer memoria.

Quinto, respecto a «...*poéticamente habita el hombre...*» (1951) pudimos destacar, en primer lugar, que se ha de pensar la «ex-sistencia» (dimensional en el «entre» —bajo el cielo y sobre la tierra—) del hombre desde la esencia del «habitar» (en la disyuntiva meritoria-cultural y/o poética-constructiva-edificante donde esta última es la que priva por sobre la primera pues ésta es en esencia un cuidar, un «mirar por» y, por ello, ella misma ya es un modo de realbergar poético) a partir de la exhortación del lenguaje en su carácter esencial (donde él es el que habla y el hombre el que corresponde contra la concepción niveladora del lenguaje como mero útil comunicativo); en segundo lugar, se ha de pensar, a su vez, la esencia del poetizar-medir (que no cierra, acorta o deforma la dimensión del «entre» sino que es un tomar la medida por ex-celencia, es decir, que mantiene el secreto de la dimensión intermedia como secreto en un acordar espacio que avista lo extraño en lo familiar, lo invisible en lo visible, lo ilegible en lo legible por medio de un admitir-escuchar que se traduce en un arreglar-decir imágenes que permiten habitar) como «construir» (consecuencia del habitar y dado que éste no se agota en lo meritorio no puede tomar la medida sino de lo que le es asignado; y lo que le es asignado es el abrir-se-nos en el «entre»: reponernos bajo el cielo y sobre la tierra como el ámbito abierto y renovado de la ex-sistencia humana). Estas son las ideas que destacamos en esta conferencia. El vínculo entre ambas es que el poetizar construye el habitar donde ex-siste el hombre. Leer poesía es siempre leer lo poetizado y, en este caso, lo poetizado está esencial e inevitablemente coligado con la ex-sistencia del hombre y la poesía como el construir por ex-celencia el habitar bajo el cielo y sobre la tierra.

Sexto, respecto a la conferencia *La tierra y el cielo de Hölderlin* (1959) y sus correspondientes “*Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin*” (1963) tratamos de dirigir nuestra mirada con mayor profundidad y altura a la dimensión del «entre» —bajo el cielo y sobre la tierra—, para ello intentamos «cambiar de registro», es decir, experimentar pensantemente tal dimensión como asignación del espacio donde existimos como mortales y, por lo mismo, expuestos al extravío. Tal intento de cambio de registro no es pues ni literario, ni estético. De esta tentativa pudimos destacar, en primer lugar, el modo de leer griego (rememorable) leído por Hölderlin y aclarado por Heidegger (los griegos no como pasados sino como «sidos» miraban con «la suma de su ex-sistencia» con ojos de sor-presa y asombro (yaum'zein) el abrir-se-nos, la emergencia de la «infinita relación de pertenencia», la naturaleza (f̃siw) como belleza (kalokagayā) y verdad (l̃yeia) de «lo uno diferente en sí mismo» (En diafæron laut̃); en segundo lugar, la «luz filosófica» (como remedio contra el título de «poeta vacío» o «malogrado» y, más aún, esencialmente, como aquella que, en tanto filosofía de/sobre/en la naturaleza (filosofā p̃ri f̃sew), vuelve reflexiva la mirada que busca (yevreñn-rejiw) lo sabio (t. sof̃n), es decir, la armonía (rmonā) con el Uno-
 Todo (En P'nta) en tanto que origen (rx̃) y principio (pr̃ton) que, como inicio sido, es aún «mandato lejano» de lo por haber de ser)) como lo que ilumina la rememoración de los griegos por Hölderlin (pues él mismo se asume en la lejanía de la escuela y no del colegio, de la ciencia y no de la sabiduría, de la razón y no del sueño, incluso, de la filosofía y no de la poesía) y; en tercer lugar, tenemos las palabras del solitario y extraviado poeta-navegante que, al pasar por Grecia, la recuerda y nombra en el «supremo arte» a sí asignado (del signo, de la incrustación-inscripción de lo invisible,

extraño, lejano e ilegible en lo visible, familiar, cercano y legible) que es el poema *Grecia*. Leer poesía es leer que Grecia sea *Grecia*, es decir, que lo sido aún sea lo por haber de ser: lo inicial. Sin olvidar que los griegos fueron, a su vez, navegantes para ser lo que fueron. Empero, el cielo y la tierra del poeta se han desvanecido ante la predisposición incondicionada y desafiante de la mirada técnico-lectora uniformante y uniformadora del todo en uno tecnificado. Hoy, cierta y correctamente, tenemos una armonía técnica que inmediata aparece pero, olvidamos que ésta tiene su origen en una armonía más lejana, en una que destinal y verdaderamente rehúsa aparecer.

Séptimo, respecto a la conferencia “*El poema*” (1968) que parece ser el último texto donde Heidegger lee expresa y meditativamente la poesía de Hölderlin. En ella el leer es, en primer lugar, dejar que el propio poema (destacado y excepcional) que aparece, para nosotros en la lectura tanto de un poema en particular como en la totalidad de los mismos, nos diga en qué consiste su peculiaridad propia (sobre qué se basa). Es, pues, el poema que, ante la imposibilidad de hablar de él desde fuera o dentro («representación general») — pues sólo, en propiedad, admite el mismo decir poético como modo de correspondencia—, nos da la medida de su lectura. Leerlo es corresponder al decir del poema de modo pensante y meditativo. Se trata de una preparación para la lección y escucha de lo inicial como destino. Destino como la triple asignación de, en primer lugar, lo destinal en el poeta [asunción de la asignación «opresiva» de su ser en el mundo, con los otros (dioses y pueblo) y la muerte en un hablar que anticipa esta última en su «haber sido» como vocado para hablar «¡Antes del tiempo!» y así «servirlo» y «adelantarlo», después de una «larga espera», como coligación de los tiempos]; en segundo lugar, de lo destinal en el poema (como «callado nombrar», donde «todo haga frente a todo» ante la «doble infidelidad» de dioses y hombres; como palabra del silencio de quien, de verdad tiene algo que decir, y

calla nombrando y llama a lo que presente rehúsa presencia, a lo cercano en su lejanía, a lo «totalmente otro») y, por último; en tercer lugar, de lo destinal en nosotros (asignados como estamos-somos entre lo pasado y lo sido, lo presente y lo siendo, lo futuro y lo por haber de ser; entre el reloj y la muerte donde se nos ha dado la posibilidad de leer-elegir y decidarnos en el cómo leernos en lo selecto: la poetización del destino reservado a nosotros). Nuestro destino es preguntarnos: ¿cómo leer poesía? Respuesta: en el poema que congrega y resume el poetizar y sigue hablando, lo escuchemos, queramos y sepamos o no. ¿Para qué? Para la coligación de los tiempos en el instante que se resuelve en un «cómo» ser lo que somos en intimidad con la totalidad de lo que es.

A nuestra pregunta *¿cómo leer poesía?* se le dieron múltiples respuestas. Respuestas que, en este caso, no surgieron del vacío. Surgieron de diversos poemas de Hölderlin admirablemente leídos por Heidegger. Poemas que son el modo de acontecer de la poesía. Empero, el acontecer de la poesía en poemas también implica necesariamente su lectura. No cualquier lectura, sino una lectura reflexiva, meditativa, en fin, pensante. Así pues, leer poesía es leer la poetización de su «esencia esencial» aún y en «tiempos de penuria»; es leer el modo de acaecer histórico de la «naturaleza» en lo «sagrado» como «ominoso»; es leer como «sentirnos en casa», en la «tierra natal» después de una larga y lenta travesía por lo «extraño» para, al fin, regresar y dejarnos asir por lo «misterioso» de nuestro origen; es leer como apropiación de «lo sido» en tanto que retorno a lo originario, como apropiación de «lo siendo» en tanto que «memoria festiva de lo sagrado», como apropiación de «lo por haber de ser» como posibilidad de «lo abierto» ante lo cerrado de lo real: «sueño»; es leer la ex-sistencia del hombre desde la esencia del «habitar poéticamente»; es leer con «asombro» y «reflexión» lo «supremo del arte» a la «luz de la filosofía»; es leer, finalmente

a partir de lo colegido de Hölderlin en Heidegger y por nosotros, lo «destinal» como coligación de los tiempos en «tiempos de penuria».

3.2. Lectura heideggeriana sobre Rainer Maria Rilke

3.2.1. ¿Y para qué poetas?

Lo «destinal» en «tiempos de penuria» es leer poesía. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo leer poesía? Respuesta: como lo «destinal» en «tiempos de penuria». Partamos de aquí para continuar nuestra escucha lectora, para seguir los pasos en este *uno* (de los seis) de los *Caminos de bosque*.⁴⁸⁹ Un camino que nos destina-envía al riesgo y a la posibilidad del extravío del pensar el poetizar de Rainer Maria Rilke en la vía de nuestro abrir-se-nos lector. No es otra la recomendación-encomienda de Heidegger:

“Aquí todo es camino del corresponder que oye a modo de prueba. El camino está siempre en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere oficio. Permanezca usted en camino en la auténtica penuria y, sin-salir-del-camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar.”⁴⁹⁰

Habíamos dejado sin tematizar suficientemente dos asuntos importantes en los apartados anteriores (específicamente en *Hölderlin y la esencia de la poesía* y *El poema*). Los asuntos son nada menos lo «destinal» y los «tiempos de penuria». Y, para nuestra

⁴⁸⁹ Cuando hablo de los seis caminos me refiero a cada una de las reflexiones meditativas que componen este libro entre las cuales hemos ya destacado *El origen de la obra de arte* y ahora nos corresponde ¿Y para qué poetas?. Cada uno de estos caminos: “En primer lugar, significa un camino que no sigue adelante, que es una vía muerta, y que forzarla es ambular en lo intransitado, afrontando el peligro de extraviarse; es el riesgo que corre todo pensar auténtico. En segundo término es hacer, a sabiendas, un falso derrotero, pero con la decisión y esperanza de despejar la maraña para poder orientarse y dar con un claro que conduzca a la meta. En tercero y último lugar, es un camino en el que nos adentramos para traer leña, combustible para el hogar del propio pensamiento y calmar así la inextinguible nostalgia que es la filosofía.” ASTRADA, Carlos. *Martin Heidegger [de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica]*. Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 71. Esta triple interpretación de camino se basa en el título del libro y también en la «breve, sugestiva y simbólica alusión preambular» que Heidegger hace preceder propiamente a los caminos de bosque. HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*, op. cit., p. 9.

⁴⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Epílogo a La cosa en Conferencias y artículos*, op. cit., p. 137.

sorpesa, en esta conferencia Heidegger los trata. Sólo releamos el título: *¿Y para qué poetas?* Se trata nada menos de la pregunta formulada en el verso catorce de la parte séptima de la gran elegía de Hölderlin *Pan y vino (Brot und Wein)*: “...¿para qué poetas en tiempo menesteroso?” (“...wozu Dichter in dürftiger Zeit?”).⁴⁹¹ En otra traducción: “...¿para qué poetas en tiempos de miseria?”⁴⁹² Y, por último, en la traducción de nuestra conferencia: “«...¿y para qué poetas en tiempos de penuria?»...”⁴⁹³ El que esto escribe no sabe alemán. Lo cual ya desde el principio hace que nuestra tesis lleve a cuestras una gran limitación. Empero, presumiblemente, sabemos español. Y todos los textos aquí citados han sido o bien escritos o bien traducidos al español. Lo que aquí nos preocupa es la diferencia de traducciones respecto a, primero, si es o son el o los tiempos; segundo, si éste o éstos es o son: a) «menesteroso»; b) de «miseria»; c) de «penuria». En síntesis se trata de: en primer lugar, de un «tiempo menesteroso»; en segundo lugar, de unos «tiempos de miseria» y; en tercer lugar, de unos «tiempos de penuria».

Respecto a lo primero, es decir, a si se trata de «tiempo» o «tiempos», en singular o plural. El mortal —y el poeta lo es— en tanto que tal guarda una relación con los tiempos pasado, presente y futuro. Mejor aún guarda una relación con lo sido, lo siendo y lo por haber de ser. Este modo de guardar relación no es uno entre otros. Es el modo de ser del mortal. Es temporal por ser mortal. Su ser mortal se ex-sistencia en los tiempos a partir de ese tiempo que es la muerte: “La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la *certeza*

⁴⁹¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. (trad. José María Valverde). Icaria (Bagdad), Barcelona, 1991², pp. 134 (alemán)-135 (español).

⁴⁹² HÖLDERLIN, Friedrich. *Las grandes elegías (1800-1801)*. (trad. Jenaro Talens). Hiperión, Madrid, 1998^{1reim.}, pp. 114 (alemán)-115 (español).

⁴⁹³ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 199.

indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin.”⁴⁹⁴ De este modo, el mortal ex-sistencia interpretativamente su ser mortal en lo sido (pasado) por lo haber sido (futuro) en lo siendo (presente). Esto podría hacernos creer que ex-sistimos en tres tiempos. Analíticamente esto puede ser cierto. Empero, la temporalidad de la mortalidad del mortal se ex-sistencia interpretativamente en el «cómo», de lo cual se sigue que no hay algo así como «tiempos» (en plural) porque no son unos “qué”.⁴⁹⁵ Si lo fueran, es decir, si fueran algo independiente respectivamente unos con otros habría que considerarlos cada uno desde sí y esperar una aglutinación ulterior de los mismos. Por el contrario, los tiempos no tienen un contenido quiditativo previo y una aglutinación posterior. Los «tiempos» (en plural) sólo son posibles por un desmembramiento del tiempo que se ex-sistencia interpretativa e impropriamente en presente, pasado y futuro. Por otro lado, el tiempo sólo es posible por una coligación de lo sido en el cómo de lo siendo por lo haber de ser(-para-la-muerte) como haber sido. Sólo en este último caso se ex-sistencia interpretativa y propiamente el ser temporal del mortal por ser mortal. Sin embargo, dado que el «cómo» no es, ni fue, ni puede ser un «qué», en sentido originario, este «cómo» admite muchos modos de ser del ser-ahí o mortal. Por ello también, aunque en otro respecto, “...existen muchos tiempos. [Porque] *El tiempo carece de sentido; el tiempo es temporal.*”⁴⁹⁶ Entonces, hay tiempo tanto en singular como en plural. Hay tiempo en singular en tanto unidad coligada de tiempos que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la (mi) muerte. Hay tiempos en plural en tanto modos de ser del «cómo» que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la muerte.

⁴⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo*, op. cit., p. 43.

⁴⁹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 44.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 59.

Con esto no hemos hecho otra cosa sino prepararnos para entender las tres posibilidades de traducción que, en el primer caso, adjetiva como «tiempo menesteroso»; en el segundo, como «tiempos de miseria» y, por último; en el tercero, como «tiempos de penuria». En el primer caso leemos tiempo en singular que se adjetiva como «menesteroso». En el segundo y tercer caso leemos tiempos en plural que se complementan genitivamente con «miseria» y «penuria» respectivamente.

Nuestra lectura, de primer momento no persigue —y quizá ni de último—, la elección de una traducción por sobre las demás. No estamos capacitados para ello. Por tal razón sólo hemos de conformarnos con la pregunta que se pregunta por el leer cómo o qué nos dicen en nuestra lengua, pues que «estamos ligados a nuestra lengua materna» y, en este caso, a su vez, aunque de modo no suficiente, cómo o qué nos dice la lengua del pensador y mediatamente la del poeta. Así pues “Es como si todo lo que hay que oír y decir aquí tuviera necesariamente que padecer una violencia.”⁴⁹⁷ Empero, porque de lo que se trata, según nuestro modo de leer, no es de saber un qué sino un cómo por ello nuestra lectura no padece, al menos, la violencia de la arbitrariedad pues, presumiblemente, se halla orientada por el mismo asunto. Se trata de leer como lee Heidegger. Con esto no estamos presumiendo un modo idéntico de lectura al modo de Heidegger —empresa además de presuntuosa, imposible e infructuosa— sino un modo leer, en propiedad y mismidad del asunto, lo que nos corresponde.

Y lo que, creemos, nos corresponde es leer-pensar si acaso el «tiempo menesteroso» o los «tiempos de miseria» o los «tiempos de penuria» nos alcanzan, en la riesgosa vinculación de las lenguas, para seguir preguntándonos por ¿cómo leer poesía?

⁴⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *La sentencia de Anaximandro en Caminos de bosque*, op. cit., p. 244.

Heidegger nos dice el porqué sea lo uno o lo otro es o son así este o estos tiempos: “Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta.”⁴⁹⁸ La respuesta es, pues, «...porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente.» La pregunta, entonces, para nosotros, es: ¿cómo el adjetivo o los complementos genitivos coligan con el tiempo o los tiempos en la lengua que nos dice? Más específicamente: ¿cómo nos dicen el «tiempo menesteroso» o los «tiempos de miseria» o los «tiempos de penuria» a partir del porque se torna o tornan indigentes?

Tales preguntas han de responderse una vez hecha la escucha lectora de esta conferencia. Empero, la cuestión que nos dará luz para ello sigue siendo lo destinal (de la poesía, los poetas y nosotros) en estos tiempos que dan que leer. Para preparar el terreno a su resolución hemos de abordar diez ideas principales: primera, los «tiempos de penuria» que son lo que son por dos faltas: la de los dioses y la del conocimiento de la mortalidad; segunda, la poesía destinada a «acomodarse» a estos tiempos, los poetas destinados a «señalar» las faltas de estos tiempos y nosotros destinados a «escuchar» el decir de éstos; tercera, algunas palabras fundamentales de la poesía de Rainer Maria Rilke como «hitos» que nos llevan al fondo de estos tiempos («abismo»); cuarta, la «Naturaleza» como «lo abierto»; quinta, la «Técnica» como «lo cerrado»; sexta, «el peligro» en tanto la relación del hombre con el ser; séptima, «lo esférico» en tanto «el más amplio círculo»; octava, el arriesgar el lenguaje como arriesgar el ser (la «balanza» entre el «mercader» y el «ángel»); novena, la poesía como «cantar» «ex-sistencia» y, por último; décima, «lo salvo» y «lo no salvador».

⁴⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 199.

Comencemos pues con nuestra primera idea, a saber, con los «tiempos de penuria» que son lo que son por dos faltas: la de los dioses y la del conocimiento de la mortalidad.

Respecto a lo primero:

“La falta de Dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y a las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad.”⁴⁹⁹

Esto significa que no sólo falta o faltan dios o dioses. ¡Si sólo faltaran ellos! Ya ni siquiera es, como en tiempos de Heráclito, donde aún se pensaba si dios o los dioses quería o querían o no quería o no querían ser llamados con tal o cual nombre o acaso siquiera admitiesen nombre alguno. Nuestro tiempo o tiempos son otros. Son tiempos donde faltando dios o dioses con ellos también faltan mortales, tierra y cielo. Más que suponer que puede faltar uno haciendo sólo incompleta la cuaternidad hemos de afirmar que la cuaternidad circular se rompe y apaga su esplendor de simplicidad lúdico-reflejante.⁵⁰⁰

“...¿quién soy yo, y quién serías tú,
si no llegamos a entendernos?”⁵⁰¹

“Si tú eres el soñador, yo soy tu sueño”⁵⁰²

“Uno que sueña completarte
y que él también podrá llegar a completarse.”⁵⁰³

⁴⁹⁹ Idem.

⁵⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Epílogo a La cosa en Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 131 y ss.

⁵⁰¹ RILKE, Rainer Maria. «Tan sólo con los hechos se te capta...» en *El libro de la vida monástica en El libro de las horas*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete) Hiperión, 2005², pp. 82-83.

⁵⁰² RILKE, Rainer Maria. «Yo soy, ¿no escuchas ya, tú, tan miedoso...» en *El libro de la vida monástica en El libro de las horas*, op. cit., pp. 40-41.

⁵⁰³ RILKE, Rainer Maria. «Te han dispersado los poetas...» en *El libro de la vida monástica en El libro de las horas*, op. cit., pp. 88-89.

De ello se sigue que si faltan dioses también faltan mortales, faltando ambos no hay lugar ni para cielo ni tierra. Pero ¿quién en su “sano juicio” hoy admitiría que del hecho de que falten dioses se sigue la falta de lo demás? Tan inadmisibile es esto como también el que alguien crea que un dios «sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres». En efecto, puede faltar dios o dioses sin que ello implique necesariamente la aniquilación de todo. Ciertamente no desaparece todo pero sí el *Todo-Uno*: «en la falta de dios se anuncia algo mucho peor», a saber, el apagamiento del «esplendor de la divinidad». Pero ¿qué importancia puede tener tal apagamiento? “Con dicha falta, el mundo queda privado de fundamento como aquel que funda.”⁵⁰⁴ “Pero fundando significa a la vez históricamente en nuestro y para nuestra historia venidera, ensamblándose su más íntima indigencia (abandono del ser) y la necesidad que de aquí surge (pregunta fundamental).”⁵⁰⁵ Se trata pues, por el momento —o mejor, por el o los tiempos en que vivimos—, de “...amar *las preguntas mismas...*”⁵⁰⁶ pues somos tan pobres y estamos “...tan antes de todo comienzo...”⁵⁰⁷ que sólo asumiéndonos podrá darse a caso no una respuesta pero sí una resolución.

Este «algo mucho peor» es el apagamiento del «esplendor» del *Todo-Uno*. Empero este *Todo-Uno* no es un algo o un qué, no es una sustancia, no es un *quid*, es el fundamento en tanto que eso que funda. Y al ser el fundamento no algo meramente dado sino algo que funda entonces es un fundando. Un fundando como «ensamble» o coligación tensa entre la falta del dios o de los dioses (modo de acaecer el olvido o abandono del ser) y lo que de ahí se sigue en necesidad en tanto posible surgir futuro (pregunta fundamental).

⁵⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 199.

⁵⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. 190. *Acerca del ser-ahí* en *V. La fundación en Aportes a la Filosofía (Acerca del Evento)*, op. cit., p. 252.

⁵⁰⁶ RILKE, Rainer Maria. *Carta cuarta* en *Cartas a un joven poeta*. (trad. José María Valverde). Alianza, Madrid, 2005⁵, p. 44.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 45.

Lo destinal es entonces, a partir de la falta de dios o de los dioses como apagamiento del «esplendor de la divinidad» —y éste como el abandono u olvido del ser—, aquello que no busca la vuelta o el regreso del dios o los dioses idos sino el sino que de ahí omnia a fundar:

“La cuestión no es, por tanto, simplemente la de superar este olvido. No es cuestión de borrarlo. Mantenerse en él no consiste en aposentarse, sino en hacerse cargo de su fecundidad y en considerar la ocultación misma (...) Desde el desocultamiento asumido hasta este olvido asumido algo queda, en efecto superado, el olvido de aquella retirada y contracción, es decir, la ocultación de la ocultación.”⁵⁰⁸

Se trata, pues, de lo destinal de un fundar que asume este «olvido del ser» en tanto falta del «esplendor de la divinidad» que perentoriamente necesita no una respuesta sino una «pregunta fundamental» que tenga en consideración el peligro del olvido del olvido del Todo-Uno: “...como un destino que acontece más acá del pesimismo y el optimismo.”⁵⁰⁹ Y aquí, en esta conferencia, tal pregunta fundamental es: «¿Y para qué poetas?». La pregunta se vuelve necesariamente destinal en la medida en que son los poetas los que ponen en obra tal fundar. Empero su fundar ha de darse sólo *en* este o estos tiempos. Y, desde ahí, ha de ser por nosotros leída.

Pero no nos adelantemos. La caracterización de este o estos tiempos aún está incompleta. Sin embargo, podemos decir, hasta el momento, que leer poesía, en esta conferencia, es leer la poética pregunta: «¿Y para qué poetas?». Pero esta pregunta —toda pregunta fundamental— tiene un ablativo, en este caso se trata de un complemento circunstancial-destinal de tiempo: *en* «tiempo menesteroso, o/y *en* «tiempos de miseria», o/y *en* «tiempos de penuria»:

⁵⁰⁸ GABILONDO, Ángel. *Penuria, olvido y ocultación en Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada, Madrid, 2003, p. 37.

⁵⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?. Caminos de bosque, op. cit.*, p. 200.

“Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático (...) Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje.”⁵¹⁰

Leer esta pregunta en este ablativo circunstancial-destinal sólo nos puede alcanzar si *de veras* nos alcanza en lo más íntimo, en nuestra esencia. Este alcanzarnos de este o estos tiempos sólo puede darse si ella, la pregunta destinalmente fundamental, nos motiva al cambio. Y “...los mortales cambian cuando se encuentran en su propia esencia.”⁵¹¹: “...la esencia de los mortales está llamada a la atención vigilante al exhorto que los manda entrar en la muerte. Ella, como extrema posibilidad del estar mortal, no es el fin de lo posible sino el supremo macizo-albergue (el albergar coligante) del misterio de la llamada del desocultamiento.”⁵¹²

Así, pues, la otra cara de este ablativo circunstancial-destinal es que no conocemos nuestra esencia mortal. Incluso que ni siquiera estamos capacitados para ello. Pero aclarémonos. Del desconocimiento y de la incapacidad para apropiarnos de nuestro ser mortal no se sigue en absoluto la imposibilidad de lo contrario. Entonces lo primero es reconocer que no nos conocemos en lo más propio, a saber, en nuestro ser mortal. Que las más de las veces nos comportamos en mecánica y automática evasión y aversión de lo más propio para disimular nuestro ineludible itinerario hacia la nada⁵¹³:

“¿Quién da actualmente importancia a una muerte bien terminada? Nadie. Hasta los ricos, que podrían permitirse ese lujo, han dejado de preocuparse; el deseo de tener una muerte propia es cada

⁵¹⁰ Ibidem, p. 203.

⁵¹¹ Ibidem, p. 201.

⁵¹² HEIDEGGER, Martin. *10. Moira en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 189.

⁵¹³ Cf. HARRISON, Thomas. *Filosofía del arte, filosofía de la muerte* en VATTIMO, Gianni (comp.). *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*. (trad. Víctor Magno Boyé) Gedisa, Barcelona, 1999, p. 22.

vez más raro. Dentro de muy poco será tan raro como una vida personal. Es que, Dios mío, todo ya está hecho. Se llega, se encuentra una existencia preparada; no hay más que revestirse con ella.”⁵¹⁴

Porque ser capaces de la muerte como muerte, es decir, de apropiarnos en tanto que mortales supone: “...admitir algo cabe nosotros según su esencia y estar cobijando de un modo insistente esta admisión.”⁵¹⁵ La muerte es nuestro destino esencial —y de nuevo «más acá de todo optimismo o pesimismo»—. Se trata de admitir nuestra mortalidad no al modo de admitir un algo entre otros. Tampoco de admitirla como lo único de nuestra vida. La admisión de la muerte es lo primero que, a su vez, nos admite. La muerte nos llama, ella es la que, antes que nosotros, nos dirige la palabra al llamarnos. Y desde que somos, somos en este llamado. Nuestra esencia esta destinada a corresponder al llamado del albergue coligante: *mittit ad mortem* (en-viada a la muerte). Los latinos decían: *mortem oppetere* (ir al encuentro, afrontar la muerte). Ser capaz de la muerte como muerte es admitir la admisión de nuestro destino individual e individuante:

“...el destino está recogido (...) en la experiencia fundamental de la propia *muerte*, y en el saber de ella. Proyectando sobre esa posibilidad de la imposibilidad sus propios «posibles» (Vermögen), el individuo se hace tradición de sí mismo y, así, corresponde a la sangre y al territorio que a su ser importa, y que importan su ser. Pero toda correspondencia es *eo ipso* una oposición (...): un estar-a-la-contraria de la fuerza que el hombre, en el *fondo*, es.”⁵¹⁶

De este modo, presumiblemente, la muerte no es sólo un destino individual entendido de manera aislada o aislante. La muerte —mejor aún— la asunción del ser mortal se da también en ablativo. No en un ablativo primero individual y luego epocal-colectivo. El ablativo circunstancial-destinal de la temporalidad del individuo está inextricablemente

⁵¹⁴ RILKE, Rainer Maria. *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*. (trad. E. J. C. Griebner). Coyoacán, México, 2000², pp. 10-11.

⁵¹⁵ HEIDEGGER, Martin. 5. *¿Qué quiere decir pensar?* en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 95.

⁵¹⁶ DUQUE, Félix. *La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger* en AA. VV. *Heidegger: La voz de los tiempos sombríos*. Serbal (Delos 3), Barcelona, 1991, p. 103.

coligado a la temporalidad epocal-colectiva, en este caso y tiempo, en el ablativo en tres sentidos:

Primero, en el ablativo del «tiempo menesteroso». Menesteroso, para nosotros, viene del latín *ministerium* que significa servicio doméstico. En español existen expresiones como “es menester” y el ya casi inutilizado “ha menester” significando algo que es preciso o necesario hacer en falta o carencia de algo. De este modo, coligando los sentidos, podemos conjeturar que el «tiempo menesteroso» es tal que en falta o carencia de algo precisa o necesita de servicio doméstico. Ahora, lo que falta es, en primer lugar, el «splendor de la divinidad» (en tanto que «olvido del ser») y, en segundo lugar, la capacidad de conocer la propia mortalidad. Tales faltas constituyen el ablativo del tiempo en tanto «menesteroso». Es decir, la caracterización de este tiempo no se agota en la falta sino correlativamente en lo que de ahí *ha menester*. Y lo que *ha menester* tiene el sentido de un servicio doméstico. Servicio doméstico no de cualquier *domus* sino, presumiblemente, del *domus de esse* (en ablativo circunstancial-destinal del tiempo epocal) y del *domus existentiae* (en ablativo circunstancial-destinal del tiempo individual).

Segundo, en el ablativo de los «tiempos de miseria» podemos decir que miseria viene del latín *miseria* que a su vez procede de *misereor* compadecerse de. De este modo «tiempos de miseria» serían aquellos en que se da el compadecerse de. Pero ¿de qué o quién hemos de compadecernos? Seguramente no de los dioses —o no sólo en primer y exclusivo lugar sólo de ellos—. Hemos, entonces, de compadecernos de nosotros pues que nosotros somos en este ablativo miserable. Compadecerse es compadecernos. Este pronombre enclítico «nos» no sólo señala a los mortales, ni sólo a los divinos. Este compadecernos abre con el *co(m)* y cierra con el *nos*. *Co(m)-padecer-nos* es el modo epocal de co-experienciar-nos en el *patior*, en el p' yow, entendido como disposición afectiva

terrestre y mundana ante aquello que muriendo no es capaz de conocer que muere: el hombre. Y no sólo el mortal al desconocer su mortalidad termina con su muerte como muerte. El mortal al no asumir su esencia mortal arrastra consigo el olvido del Todo-Uno al que irrevocablemente pertenece: “El propio ser, en su condición destinal, es escatológico (•sxaton: final coligante de la historia del ser) en sí mismo.”⁵¹⁷ Lo cual significa que el ser mortal del hombre y el carácter escatológico del ser se copertenecen pues se necesitan mutuamente a tal punto que, en Heidegger, se da “...el reconocimiento —inaudito en filosofía— de la finitud del ser...”⁵¹⁸ Esto no lo hemos de entender al modo mistagógico como si hubiese un remedio al ser mortal del mortal y al ser finito del ser:

“Todos vamos a morir, vamos a desaparecer, y esta sentencia de muerte no puede sino juzgarnos, vamos a morir, tú y yo, también los otros (...) todos aquellos que no comparten con nosotros ese secreto, que no lo saben. Es como si ya estuvieran muertos. Estamos solos en el mundo, **yo soy el único que te puede revelar la verdad o el destino, yo te la digo, yo te la doy**, ven, seamos un instante, nosotros que no sabemos aún que somos, un instante antes del fin los únicos sobrevivientes, los únicos que velan, eso será mucho más fuerte.”⁵¹⁹

Se trata pues de un disponernos en el tiempo en que nos ha tocado morir donde por supuesto no hay un yo privilegiado (ni siquiera el poeta). En estos tiempos en que el co(m)-padecer-nos ablativa (entiéndase en sentido transitivo): “La pasión del ser... en cuanto «dejar ser» (...) la «serenidad», la jovial «dejadez» de todo cuidado intramundano para abrirse al hondón del ser, allá donde la muerte cabrilla como urgente exhorto al cuidado

⁵¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *La sentencia de Anaximandro en Caminos de bosque*, op. cit. p. 243. El paréntesis es mío aunque la referencia al «final coligante de la historia del ser» es de Heidegger.

⁵¹⁸ DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, op. cit., p. 83.

⁵¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, op. cit., p. 56. Las negritas son mías. Y, presumiblemente, el tono mistagógico está en creer que hay alguien que guarda la esencia destinal de la muerte de modo privilegiado. Empero, también, hemos de decir que, exceptuando lo resaltado con negritas, el texto citado muestra de modo propio la asunción de la mortalidad y el «cómo» que de ahí *ha menester*.

del instante, de la irrepitibilidad del tiempo de los hombres.”⁵²⁰ La hondura del padecer «la pasión del ser» en el co(m)-padecer-nos impide la interpretación de este padecer bajo cualquier tipo común de compadecimiento en sentido meramente sentimental. Co(m)-padecer-nos es asumir la doble falta: por un lado, la falta del inevitable y originario (lo evitable es el «olvido del olvido») «olvido del ser» experimentada ablativamente (epocalmente) como apagamiento del «esplendor de la divinidad» y, por otro lado, la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal. A esta doble falta no le corresponde, en propiedad, otro *patior* (p' yow) que la «serenidad» en tanto «cuidado del instante» y de «la irrepitibilidad del tiempo de los hombres», en suma, dejar ser al ser y dejarnos ser en lo que somos: finitud.

Tercero, en el ablativo de los «tiempos de penuria» podemos decir que penuria viene del latín *penuria*: necesidad, falta que, a su vez, viene de *pæna*: obrar destinado a compensar una falta, compensación y *uro*: quemar, abrasar, incendiar. Entonces, presumiblemente, estos tiempos son tales que *ha menester* un co(m)-padecer-nos en tanto que obrar en abrasadora compensación de una falta. Para meditar brevemente en lo que esto significa nos hemos de hacer ayudar de un ensayo escrito en el mismo año que esta conferencia (1946). Nos referimos al “último” «camino de bosque» en que Heidegger lee tra-duce la que “Pasa por ser la sentencia más antigua del pensamiento occidental.”⁵²¹:

“...kat+ t. xreñn: did,nai g+r a~t+ dñkhn ka▶ tñsin ñll 'loiw t'w ñd ikñaw
 ...a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del desacuerdo.”⁵²²

⁵²⁰ DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, op. cit.*, p. 65.

⁵²¹ HEIDEGGER, Martin. *La sentencia de Anaximandro en Caminos de bosque, op. cit.*, p. 239.

⁵²² La sentencia completa que Heidegger recorta quitando los elementos posteriormente añadidos por Teofrasto y retomados por Simplicio y que vulneran la originalidad del Pensador del οπεñron es la siguiente:

De este modo lo que nosotros estamos tratando aquí, a saber, el «obrar en abrasadora compensación de una falta» en tanto lo que *ha menester* un *co(m)-padecer-nos* dice lo mismo que «reparación del desacuerdo». Para pensar en la mismidad de ésto hemos de decir que, por no ser directamente nuestro asunto, no lo abordaremos con la amplitud que merece. Entonces, sólo nos contentaremos con hacer algunas in-dica-ciones a tal mismidad:

Primera indicación: “La palabra \square -dik \square a (des-acuerdo) dice en primer lugar que falta d \square kh (acuerdo).”⁵²³ Des-acuerdo y acuerdo, en nuestro asunto que es el mismo originariamente pero distinto epocalmente: originaria e inevitablemente (iniciante) des-acuerdo entre la presencia (ser) y lo presente (ente); originaria e inevitablemente (epocalmente) des-acuerdo entre la presencia («olvido del ser» en tanto apagamiento del «esplendor de la divinidad») y lo presente (falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal). Primer des-acuerdo de nuestros «tiempos de penuria».

Segunda indicación: “Lo que mora un tiempo en cada caso se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia (primera ausencia: desde la procedencia; segunda ausencia: hacia la partida). Pero, como tal presente, lo que mora un tiempo en cada caso puede precisamente, y sólo él, demorarse (...) persistir (...) se empeña en su presencia. Se derrama en la obstinación de la insistencia.”⁵²⁴ Expliquémonos en la

Pj \square n d \emptyset \emptyset g \square nesiw \square sti to \square w o $\check{}$ si ka \blacktriangleright t \square n fyor+n e \square w ta \square ta g \square nesyai **kat \blacktriangleleft t. xre \square n: did \square nai g \blacktriangleright r a $\check{}$ t \blacktriangleleft d \square kh \square n ka \blacktriangleright t \square sin \square ll \square loiw t $\check{}$ w \square dik \square aw kat \blacktriangleleft t \square n to \square xr \square nou t \square jin. La traducción de acuerdo con esta versión generalmente admitida es: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, **según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia**, de acuerdo con el orden del tiempo». Idem (versión habitual) e Ibidem, p. 276 (versión heideggeriana). Las negritas son mías.**

⁵²³ Ibidem, p. 263. Los paréntesis son míos aunque la traducción es de Heidegger y mediatamente de Cortés y Leyte.

⁵²⁴ Ibidem, p. 264. De nuevo, los paréntesis son míos aunque la idea contenida en ellos es de Heidegger.

mismidad de nuestro asunto. «Lo que mora» es la totalidad de lo que es, en nuestro caso, el «olvido del ser» epocalmente como el apagamiento del «esplendor de la divinidad» y la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal. Esta época, como toda época en sentido originario, «se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia», es decir, esta época como época se da en un morar; dura, transcurre «desde la procedencia» y «hacia la partida» es, pues, un morar finito. Pero, y he aquí lo importante para los «tiempos de penuria» en que moramos y hacemos morar, el apagamiento del «esplendor de la divinidad» y la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal se demoran, persisten, se empeñan en su presencia, se derraman en la obstinación de la insistencia. Y esto genera el segundo des-acuerdo de nuestros «tiempos de penuria».

Tercera indicación: “En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso no se dispersan por completo en la obstinación ilimitada de una expansión hacia la persistencia meramente insistente para, de ese modo y con el mismo ansia, empujar los unos a los otros fuera de lo actualmente presente, en esa medida, dejan que haya acuerdo...”⁵²⁵ He aquí, por fin, la mismidad entre el «obrar en abrasadora compensación de una falta» en tanto lo que *ha menester* un *co(m)-padecer-nos* dice lo mismo que «reparación del desacuerdo». Expliquémonos. El obrar del hombre es abrasador, luminoso en la medida en que se bien dispone a compensar la falta o reparar el des-acuerdo. Tal compensación de la falta o reparación del des-acuerdo se da, en primer lugar, por asumir el acuerdo-des-acuerdo entre la presencia («olvido del ser» en tanto apagamiento del «esplendor de la divinidad») y lo presente (falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal); en segundo lugar, por asumir la demora, la persistencia, el empecinamiento de su presencia, el derrame en la

⁵²⁵ Ibidem, p. 268.

obstinación de su insistencia y, por último; en tercer lugar, por asumir la posibilidad «trágica»⁵²⁶ de un tiempo de presencia distinto a este demorarse, persistirse, empecinarse, obstinarse, insistirse de los tiempos presentes, de los «tiempos de penuria». Hemos dicho «posibilidad trágica» porque está más acá de todo pesimismo o/y optimismo, de toda aniquilación o/y salvación definitivas. Se trata, pues de asumirnos en este ablativo circunstancial-destinal de «tiempos de penuria» a sabiendas de que: “Cada época de la historia del mundo es una época del error.”⁵²⁷

Compensar viene del latín *com*: en juntura, reunión y *penso*: pesar, que a su vez, viene de *pendo*: estimar y “Estimar algo significa respetarlo y, de este modo, hacer justicia a lo así estimado en lo que precisamente es.”⁵²⁸ Y la estima que *ha menester*, ante todo y siempre de nuevo, es la de la estima de la diferencia entre lo presente (de nuestros tiempos actuales) y la presencia (del ser). Compensar es pesar lo presente en la balanza de la presencia y de este modo se da la reparación del des-acuerdo: Acuerdo como coligación morante de presente y presencia.

En síntesis, este tiempo es: en primer lugar, «menesteroso» en la medida en que *ha menester* un doble servicio (en tanto unidad coligada de tiempos que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la (mi) muerte): *in domus de esse et in domus existentia*; en segundo lugar, son tiempos (en plural) de «miseria» en la medida en que se da el co(m)-padecer-nos serenamente en un doble sentido (en tanto modos de ser del «cómo» que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la muerte): en primer término, en el del inevitable y originario «olvido del ser» y, en segundo término, en el de la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal y, por último; en tercer lugar,

⁵²⁶ Cf. Ibidem, p. 266.

⁵²⁷ Ibidem, p. 251.

⁵²⁸ Ibidem, p. 267.

estos tiempos son de «penuria» en la medida en que el obrar se da como abrasadora compensación de la falta y reparación del des-acuerdo en tres sentidos (en tanto modos de ser del «cómo» que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la muerte): primero, como asunción originaria de la diferencia entre «presencia» y «presente»; segundo, como asunción de la insistencia de lo «presente» por sobre la «presencia» y, por último; como asunción de la «posibilidad trágica» de poner lo «presente» en la «balanza» de la «presencia» y posibilitar la errancia como la medida destinal de nuestro morar.

Pero, bueno, y todo este difícil y denso desarrollo ¿qué tiene que ver con nuestra pregunta? ¿Cómo se relacionan estos tiempos de lo que sean con la poesía y su modo de leerse? Aquí entramos en nuestra segunda idea a desarrollar. Brevemente digamos que si nos hemos preguntado por las diversas traducciones al español es para darnos una remota idea de lo que el tiempo o los tiempos ablativan al mortal que es el poeta, a su decir que es poesía y a nosotros que somos en la escucha lectora. Así que ser poeta, poesía o/y nosotros (lectores) en este o estos tiempos sí que es difícil. Pero se trata de una dificultad destinal. El poeta está asignado ablativamente a hablar de la doble falta: «esplendor de la divinidad» y falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal. Pero su asignación es más remota y originaria pues que: “Moira es el sino del «ser» (presencia) en el sentido del $\text{P} \text{ } \text{u} \text{ } \text{n}$ (presente). Ella ha desatado a éste, $\text{t} \text{ } \text{e}$, en dirección al pliegue y, de este modo, lo ha atado justamente a la totalidad y el reposo, desde los cuales y en los cuales acaece propiamente la presencia de lo presente.”⁵²⁹

⁵²⁹ HEIDEGGER, Martin. *10. Moira. (Parménides VIII, 34-41)* en *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 186.

Así pues, el poeta no está solamente bien-dispuesto ablativamente al tiempo circunstancial-destinal como actualidad (*actualitas*⁵³⁰). También su estar bien-dispuesto, presumiblemente, a la voz del tiempo actual implica la asunción de su ser «epigonal» en esta «historia del olvido del ser». Más aún, y he aquí el elemento propiamente poético, su ser poeta radica, en conjunción con las dos bien-disposiciones anteriores, en ser el «precursor del alba», es decir, llevar a cabo la «abrasadora compensación» de la doble falta (apagamiento del «splendor de la divinidad» y la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal) o/y la «reparación del desacuerdo» llevando lo presente a la presencia: “Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, **sienten el rastro** de los dioses huidos, **siguen el rastro** y **de esta manera señalan** a sus hermanos mortales el **camino hacia el cambio**.”⁵³¹ De este modo ser poeta en correspondencia al ablativo de los tiempos se traduce en tres bien-disposiciones para con lo destinal: primero, «sienten el rastro», es decir, se bien-disponen en tanto asunción de la doble falta como un co(m)-padecer-nos en «tiempos de miseria»; segundo, «siguen el rastro», es decir, se bien-disponen en tanto asunción de lo que *ha menester* en este «tiempo menesteroso» y, por último; «señalan el camino hacia el cambio», es decir, se bien-disponen en tanto asunción de su ser señalante en «tiempos de penuria». Y donde así ocurre la bien-disposición como asunción de lo ablativo de estos tres tiempos que es un

⁵³⁰ La actualidad (experimentada como la época de la doble falta) tiene una procedencia en la historia del ser. Al menos, desde Heidegger, el que ésta sea posible se debe a los distintos modos (Xreῖn para Anaximandro; Moῖρα para Parménides; Λόγος para Heráclito; Ἰδέα para Platón; Ἐνέργεια para Aristóteles) de pensar-traducir lo mismo: ⁶En (Todo-Uno). *Actualitas* es la traducción de los romanos del pensar griego que después se convierte, para nosotros, en «realidad efectiva» y «objetividad». Cf. HEIDEGGER, Martin. *La sentencia de Anaximandro* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 276.

⁵³¹ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 201. Las negritas son mías.

hacerse la pregunta fundamental por el «cómo» («de esta manera señalan») poetizar “...se puede presumir una poesía que se acomoda al destino de la era.”⁵³²

Y, bueno, ¿qué es lo que «*ha menester*», qué «co(m)-padecer-nos», qué «abrasadora compensación» o/y «reparación del des-acuerdo» nos corresponde a nosotros en tanto que lectores? Heidegger responde:

“Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de *estos* poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de ese tiempo que —cobijándolo— oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos.”⁵³³

Entonces, de ahí podemos presumir que nuestra pregunta por ¿cómo leer poesía? adquiere una nueva indicación, a saber, el «aprender a escuchar» en y al ablativo del poeta y la poesía. Empero, no vayamos a malentendernos. Cuando hablamos del ablativo no estamos diciendo que el poeta, la poesía y nosotros sólo seamos «los epígonos que somos» incurriendo en el error del historicismo. Por el contrario, hemos de insistir, que morar poéticamente —al modo colegido por Heidegger respecto a Hölderlin— sólo ha de darse si los poetas, la poesía y nosotros provocamos el des-acuerdo. Provocar el des-acuerdo es insistir re-sistiendo al aparente pero insistente acuerdo de la actualidad. E in-sistir re-sistiendo en la actualidad sólo es posible si preguntamos por el fundamento de lo fundamentado, por la presencia de lo presente, por el ser de lo ente, por la poesía de lo poetizado, en fin, por nuestro venir “...demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el eseyer, cuyo

⁵³² Ibidem, p. 202.

⁵³³ Idem.

iniciado poema es el hombre.”⁵³⁴ Empero el ablativo en que nos encontramos (poeta, poesía y nosotros) está privado de fundamento:

“El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a este tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo.”⁵³⁵

Y *estos* que alcanzan y son alcanzados por el abismo son los indigentes. Indigente viene de *induo* ponerse-vestirse y *egens –ntis*: falto, privado, necesitado de. Así que los indigentes son los que se bien-disponen (re-visten) en tanto que faltos, privados y necesitados de fundamento como aquello que funda. El ablativo les destina al abismo. Por ello:

“Forma parte de la esencia del poeta que en semejante era es verdaderamente poeta el que, **a partir de** la penuria de los tiempos, la poesía y el oficio y vocación de poeta se conviertan en cuestiones poéticas. Es por eso por lo que los «poetas en tiempos de penuria» deben decir expresa y poéticamente la esencia de la poesía.”⁵³⁶

Por ello la pregunta *¿Y para qué poetas?* se da en ablativo. Pero, la poesía que poetiza esto mismo no se agota en ablativo. Tan no se agota que —si leemos como corresponde a lo dicho por Heidegger— el ablativo sólo es el «a partir de» lo cual se poetiza. Y no se poetiza sólo el ablativo como si fuese meramente un tiempo «en que». Lo que se poetiza es, nada menos que, la esencia de la poesía. Por eso la poesía no ha de

⁵³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Desde la experiencia del pensar*. (trad. Félix Duque) Abada, Madrid, 2005, p. 12 (alemán), 13 (español). Se puede consultar también la traducción hecha por Alberto Constante y Ricardo Horneffer en la revista de filosofía y filosofía de la cultura *Devenires*, Año VII, No. 13, Morelia, México, 2006, pp. 47-60.

⁵³⁵ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 200.

⁵³⁶ *Ibidem*, pp. 201-202. Las negritas son mías.

escuchar-leerse sólo en caso ablativo sino también en vocativo asombro que nominativa poéticamente ya no sólo los genitivos de un «tiempo menesteroso» o/y unos «tiempos de miseria» o/y unos «tiempos de penuria» sino el genitivo (subjetivo y objetivo) de «el tiempo de los sarmientos»:

“Que la Naturaleza termine la imagen de los tiempos,
Que se demore, hasta alcanzar
La perfección, y que la cima de los cielos
Para los hombres brille, como árboles de flores estallantes.”⁵³⁷

Pero para completar la declinación de la poesía nos falta el caso dativo y el acusativo (al menos en nuestra lengua). El mismo poema, no nosotros en un afán meramente gramatical, los ofrece en el último verso al decir: «Para los hombres brille». Y, dicho sea de paso que no sólo la poesía declina, el hombre es “...aquel cuya existencia declina...”⁵³⁸ Empero, en el espíritu lector de Heidegger, este dativo «para» nosotros en tanto «los hombres» nos alcanzaría en lo más íntimo de nuestra esencia deviniendo acusativo. Al devenir el dativo (*para*) en acusativo (*a*) evitaríamos una lectura metafísica del poema pues desaparecería la consideración de «los hombres» como sujeto que representa y, al mismo tiempo, «la cima de los cielos» como el objeto representado.⁵³⁹ Empero, con ello no estamos diciendo que el dativo (*dativus-dare*: dación) esté fuera de lugar. El *dativus homini* es sólo el modo en que «la cima de los cielos» es en tanto que la dación de luz omniabarcante que al sobrepasar al hombre lo comprende (complemento indirecto). Por otro lado, el *accusativus homini* es el modo en que «la cima de los cielos» es

⁵³⁷ HÖLDERLIN, Friedrich. *La visión en Poemas de la locura*. (trad. Txaro Santoro y José María Álvarez) Hiperión, Madrid, 2001⁹, pp. 152 (alemán)-153 (español).

⁵³⁸ RILKE, Rainer Maria. *La ofrenda marchita en Las rosas*. (Trad. Eduardo Lizalde) CONACULTA (El tucán de Virginia), México, 1996, p. 83.

⁵³⁹ Cf. TSUJIMURA, Kōichi. *El pensamiento de Martin Heidegger y la filosofía japonesa* en SAVIANI, Carlo. *El Oriente de Heidegger*. (trad. Raquel Bouso García), Herder, Barcelona, 2004, p. 167.

en tanto que dación de luz que acusa (omina) al hombre a declinar en correspondencia, es decir, a la reflexión, a de-volver la luz. De este modo podríamos, pensando en el asunto antes que en la letra, tra-ducir: “a los hombres brille”. El poema se titula *La visión*. Y aquí «los hombres» tienen la visión de «la cima de los cielos» y «la cima de los cielos» tiene la visión de «los hombres». Ambos, «cielos» y «hombres» des-acordes morando en la demora acordante de la «Naturaleza» son declinados-acordados «como árboles de flores estallantes».

Pero, aún no se da «el tiempo de los sarmientos» donde el «tiempo» da «sarmientos» y los «sarmientos» dan «tiempo»; aún estamos en las «tinieblas» del ablativo del «tiempo menesteroso» o/y de los «tiempos de miseria» o/y de los «tiempos de penuria»; hoy insistimos en la *actualitas* del ablativo al punto de la «indigencia», de la «suma indigencia»⁵⁴⁰. La declinación del Todo-*Uno* está des-acorde pues el ablativo priva por sobre los demás casos. Y por ello el mismo poema en ablativa penuria dice:

“Cuando la vida de los hombres va perdiéndose,
Como una lejanía donde resplandeciera el tiempo de los sarmientos,
Vacía contéplase la campiña del Verano,
Con oscura imagen el bosque aparece.”⁵⁴¹

Pero, no nos salgamos del camino, sigamos con Heidegger en este *uno* de los seis de los «caminos de bosque» que «con oscura imagen aparece»:

⁵⁴⁰ “La ausencia de-indigencia se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos; donde el saber se perdió y nunca fue propiamente fundamentado que el verdadero ser-sí-mismo acaece en fundar-más-allá-de-sí, lo que exige: la fundación del espacio fundante y su tiempo, lo que exige: el saber acerca de la esencia de la verdad como lo inevitable por saber.” HEIDEGGER, Martin. 60. *¿De dónde la ausencia de indigencia como la suma indigencia?* en *Aportes a la Filosofía (Acerca del Evento)*, op. cit., p. 112.

⁵⁴¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *La visión en Poemas de la locura*, op. cit., pp. 152 (alemán)-153 (español).

“A fin de dirimir si Rilke es un poeta en tiempos de penuria, y en qué medida, esto es, a fin de saber para qué los poetas, intentaremos plantar algunos hitos en el sendero que lleva al abismo. Tomamos como hitos algunas palabras fundamentales de la poesía válida de Rilke. Sólo se pueden comprender a partir del ámbito desde el que han sido dichas. Se trata de la verdad de lo ente (...) Rilke ha experimentado y soportado poéticamente, a su manera, ese desocultamiento de lo ente que ha recibido su sello en la consumación. Observemos cómo se muestra lo ente como tal en su totalidad para Rilke. A fin de traer a la vista ese ámbito, nos fijaremos en un poema nacido en el contexto de la poesía consumada de Rilke y, cronológicamente, un poco después de ella.”⁵⁴²

Es pues momento de pasar a nuestra tercera idea, a saber, «algunas palabras fundamentales» de la poesía de Rainer Maria Rilke como «hitos» que nos llevan al fondo («abismo») de este ablativo circunstancial-destinal de los tiempos que nos siguen alcanzando:

“Como la naturaleza abandona a los seres
al riesgo de su oscuro deseo sin
proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje,
así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros
somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal,
marchamos *con* ese riesgo, lo queremos, a veces
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo
más... Eso nos crea, fuera de toda protección,
una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las
fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda
es nuestra desprotección y el que así la volviéramos
hacia lo abierto cuando la vimos amenazar,
para, en algún lugar del más amplio círculo,
allí donde nos toca la ley, afirmarla.”⁵⁴³

Esta conferencia, que nosotros suponemos la única, en que Heidegger lee-escibe a Rilke parece indicarnos que el pensador de Messkirch —él mismo lo dice— no está preparado para la lectura-interpretación de sus Elegías y Sonetos por dos razones: “Por un lado, porque la poesía de Rilke se queda por detrás de la de Hölderlin en cuanto a su lugar y

⁵⁴² HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 204.

⁵⁴³ RILKE, Rainer Maria. «*Versos improvisados*» en *Ibidem*, p. 205.

rango en la vía histórica del ser. Además, porque apenas conocemos la esencia de la metafísica y no estamos familiarizados con el decir del ser.”⁵⁴⁴ Incluso —añade—:

“...tampoco debemos hacerla, porque el ámbito esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo puede ser descubierto, alcanzado y meditado lentamente. ¿Y quién puede pretender hoy estar tan familiarizado con la esencia de la poesía como con la esencia del pensar y además ser lo suficientemente fuerte como para llevar la esencia de ambos a la extrema discordia y de este modo fundar su acuerdo?”⁵⁴⁵

Este «quedarse por detrás» de Rilke respecto a Hölderlin en «la vía histórica del ser» no lo entiende del todo el que esto escribe. Lo que podemos lanzar como posible guía de comprensión es que: en primer lugar, para Heidegger, la poesía de Rilke habla desde el ámbito de la metafísica. Y, en este sentido, presumiblemente, Hölderlin no hablaría desde ahí y, por ende, Rilke se «queda por detrás» respecto a aquél. En segundo lugar, una vez supuesto que el ámbito de dicción de Rilke es la metafísica y, al no estar suficientemente familiarizados con tal ámbito en lo esencial de su esencia, entonces no sólo no se está preparado para su lectura-interpretación sino que incluso no se la debe hacer. Por ello:

“En *Wozu Dichter?* (conferencia del autor en el vigésimo aniversario de la muerte de Rilke, acaecida el 29 de diciembre de 1926) se trata de poner al descubierto la trama metafísica implícita en la poética de Rilke (...) *logos poético* directamente dependiente del *logos racional* y de la razón lógica, aunque al decir que se vuelve al recuerdo corresponde una lógica del corazón. Para Rilke, la vida significa el ente en su ser o sea la naturaleza. El hombre es lo que es en tanto que es el ente que se aventura en el riesgo del ser.”⁵⁴⁶

De este modo tenemos que, presumiblemente, Rilke ha poetizado a partir de dos ámbitos: primero, en el caso de las Elegías y Sonetos, en el ámbito de la metafísica; segundo, en el caso del poema ya citado «*Versos improvisados*», en el ámbito de la verdad

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 204.

⁵⁴⁵ Idem, p. 204.

⁵⁴⁶ ASTRADA, Carlos. *Martin Heidegger [de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica]*, op. cit., p. 74.

de lo ente. Así pues lo que sigue ahora, para Heidegger, es un «traer a la vista» este segundo ámbito; para nosotros se ha de seguir la meditación de tal ámbito traído a la luz de nuestra pregunta: ¿cómo leer poesía?

Continuemos pues con nuestra cuarta idea, a saber, la «Naturaleza» como «lo abierto». Para comenzar no olvidemos, por lo menos, dos asuntos que vienen al caso: en primer lugar, que el concepto de «naturaleza» ya no es idéntico que en «*Como cuando en día de fiesta...*» de Hölderlin, a saber, como la «poderosa educadora» del poeta; en segundo lugar, no olvidemos que la caracterización del ablativo del tiempo actual (*actualitas*) al ser indigente por la falta de reconocimiento de la doble falta (dioses y mortalidad) omina al abismo entendido como la falta de fundamento como aquello que funda. Y de ahí la pregunta ¿*Y para qué poetas?* y, a su vez, de ahí que se quiera dirimir si Rilke es o no un poeta de estos tiempos en que el mundo queda privado de fundamento como aquel que funda, en que está suspendido sobre el abismo.

Aquí hay algo muy sorprendente: la relación y diferencia entre Hölderlin y Rilke. Hölderlin, en la lectura de Heidegger, plantea la pregunta. Rilke podrá acaso responderla. Quizá no se trate de responderla si por responderla entendemos la disolución de la misma en una afirmación absoluta que de por terminado el asunto. Empero, creemos, de nuevo, que no se trata de acallar la pregunta con una respuesta-receta definitiva de un «qué». Por el contrario, la pregunta omina destinalmente a un «cómo» ser poeta en ablativo. Y he aquí el centro de nuestra atención: ¿«Cómo» relacionar el «ablativo» y el «abismo»? Nuestra pregunta no quiere encasillar a la poesía de estos poetas, ni a ellos mismos. Nuestra pregunta es una pregunta que los quiere leer. Leer poesía, entonces, es experimentar la tensión entre el «ablativo» y el «abismo», entre el *nunc et semper*, entre lo «presente» y la «presencia», entre el «ente» y el «ser»; entre lo que es legible por ser legible a la luz de la

co-pertenencia a un mismo tiempo que, presumiblemente, nos sigue alcanzando y lo que es ilegible por ser ilegible a la luz de cualquier elección epocal. Leer poesía es leer lo se-lecto. Aquí lo se-lecto no puede ser ni lo meramente legible en «ablativo» ni lo meramente ilegible en el «abismo». Si lo primero condenamos a la poesía a lo meramente pasado. Si lo segundo condenamos a la poesía a un mero enmudecer. Si, por el contrario, atendemos a la tensión del «entre» entonces se da el «cómo» leer poesía. Cuando sólo se da el «ablativo» desaparece el «abismo». Cuando se da sólo el «abismo» desaparece el «ablativo». Si desaparecen ambos: ¿«cómo» leer ya no sólo poesía sino cualquier cosa?

Leer poesía es corresponder a la coligación «ablativo»-«abismo» como lo se-lecto. Y lo se-lecto es la tensión coligante entre lo «cerrado» del «ablativo» y lo «abierto» del «abismo»: “No seríamos por tanto, dicho con otras palabras, los agentes de nuestro propio comienzo (si sólo hubiese «ablativo»), pero tampoco únicamente víctimas pasivas o agentes de una fundación extraña (si sólo hubiese «abismo»), sino algo así como medios cuyo modo de ser se puede definir como un poder-comenzar-ya-comenzado.”⁵⁴⁷ Así, pues, sólo puede haber un comenzar porque hay «abismo» que abre y, correlativamente, sólo puede haber algo ya-comenzado porque hay «ablativo» que cierra. En Rilke el «abismo» se relaciona íntimamente con la «naturaleza» y el «ablativo» con la «técnica».

“...Natura (...) Significa el ser de lo ente. El ser se presenta en cuanto vis primitiva activa. Ésta es la capacidad inicial y captadora, que todo lo reagrupa junto a sí y que, de este modo, abandona a cada ente a sí mismo. El ser de lo ente es la voluntad. La voluntad es esa reunión que se concentra a sí misma de cada ens consigo mismo. Todo ente, en cuanto ente, está en la voluntad. *Es* en cuanto algo querido (...) Sólo en cuanto algo querido es a su vez lo que quiere, siempre a su modo, en la voluntad.”⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. (trad. Germán Cano). Pre-textos, Valencia, 2006, p. 45. Los paréntesis y su contenido son míos.

⁵⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 206.

Es tan denso este fragmento que es preciso mostrar sucinta y ordenadamente sus indicaciones. En primer lugar, tenemos que la «naturaleza» es «el ser de lo ente» donde el ser es pensado en términos de «*vis primitiva activa*». En segundo lugar, la *vis*, desde Heidegger pensada, se emparenta con *volō* (querer). Pero no se trata de cualquier *volō* sino del *volere pri-mitivus*, es decir, de un querer que *primo* (primeramente) acaece como el *mitto* (envío) del *pro* (delante de) de los *entia* (seres). En tercer lugar, esta *vis primitiva es activa*. La «naturaleza» entonces es el permanente portar (*agere activus*) en tanto lo que quiere llevando-enviando a ser delante a los seres. No parece ser otro el sentido que, a su vez, mienta el griego $\epsilon\gamma\omega$ en tanto el llevar-enviar a ser a los seres ($\tau^+ \ \epsilon\gamma\omega\ \epsilon\pi\alpha$) en reunión ($\epsilon\gamma\omega$). En síntesis, el ser es «*vis primitiva activa*» en tanto la querencia originaria del llevar-enviar a la presencia (ser delante) a los seres (en reunión). El ser es la reunión de los queridos. No una reunión al modo de la suma de los presentes. Pues que los presentes (la totalidad y multiplicidad de los *ens*: «nosotros»-hombres, «plantas», «animales» *et cetera*) sólo son lo que son en tanto reunidos en la reunión que el ser en tanto «voluntad» les per-mite (*per-mittit*).

En correlación con lo anterior se vuelve comprensible el que la «naturaleza», así entendida, es por ello la «capacidad inicial y captadora»: *Natura ut capacitas capturum esse initium* (Naturaleza en tanto que capacidad-receptáculo del haber de llevar-enviar originario). Esto significa que, en primer lugar, la «naturaleza» es *initium capere* en tanto lo que ha de tomar principio o es el principiar mismo. Pero, en segundo lugar, este principiar principia de tal modo que todo lo principiado es en el principiar. Sólo de este modo la totalidad y multiplicidad de lo principiado, es decir, de los *entia*, de $\tau^+ \ \epsilon\gamma\omega\ \epsilon\pi\alpha$, de los seres es lo que es. Y lo que es (la totalidad y multiplicidad de lo principiado) no es sólo que

así sea en tanto querida sino que, aún más, el principiar cala tan hondo en la esencia de lo principiado que lo principiado, no puede en esencia, sino querer a su vez. Tal es el alcance de la querencia originaria. Donde lo querido es querido a tal punto que puede querer a su vez.

Este poder querer a su vez es la capacidad que nos ha sido permitida. Tal capacidad permitida descansa en la «capacidad inicial y captadora» que es la «naturaleza» que lo permite todo. La «naturaleza» es el permiso del Todo-*Uno*. Pero, bueno, y ¿qué tiene que ver esto con nuestra pregunta? Respuesta: Primero, leer es una capacidad. Como capacidad descansa en la «capacidad inicial y captadora» que es la «naturaleza». La «naturaleza» es el ámbito de queribilidad donde los entes, $\tau^+ \mathbb{P}_\zeta n\tau a$, los seres son los queridos que pueden a su vez querer. Así pues, en segundo lugar, leer es un modo de ser de la capacidad de querer. Leer es un modo de querer a su vez. Y lo es porque nuestro leer descansa en un leer más originario y fundante que es el leer de la «naturaleza». En tercer lugar, leer poesía es, entonces, asumir nuestro ser queridos en tanto que aquellos que quieren a su vez a aquello que les permite querer-leer. No podríamos pues querer-leer cualquier cosa sino en la medida en que estamos en el colegio de la *queribilidad*. Al querer-leer cualquier cosa, es decir, cualquier querido-legido estamos, sepámoslo o no, queriendo-leyendo a aquello que da cómo querer-leer, lo se-lecto, en este caso, la «naturaleza».

Pero, no nos engañemos, lo que hemos colegido aquí puede parecer demasiado iluso. Y lo es si no aducimos de inmediato una segunda caracterización de «naturaleza», a saber, el «abandono»:

“El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo. Este abandono que arroja a lo ente es el auténtico riesgo. El ser de lo ente es esta relación con lo ente que consiste en arrojar al riesgo. Todo ente es

arriesgado. El ser es el riesgo por excelencia. Nos arriesga a nosotros, los hombres. Arriesga a los seres vivos. Lo ente es, en la medida en que sigue siendo lo arriesgado una y otra vez.”⁵⁴⁹

Sí, la «naturaleza» es el ámbito de queribilidad-legibilidad. La naturaleza es la querencia-legenda principiante. Los queridos-legidos somos los seres («nosotros»-hombres, «plantas» y «animales») que podemos querer-leer a su vez. La «naturaleza», incluso en la vida humana, “...contiene en sí ya la estructura de una conexión expresiva que se comprende a sí misma, que se hace a sí misma transparente y es inteligible. De tal forma que la vida como tal es ya hermenéutica.”⁵⁵⁰ En verdad, no es otra la concepción de «naturaleza» que Rilke nos muestra en su poema y que Heidegger señala. En este sentido la «naturaleza» es el ámbito de queribilidad-inteligibilidad (*intus-legere*). Lo cual quiere decir que la «naturaleza» se quiere-lee a sí misma en sus naturados en tanto queridos-legidos (llámense «plantas», «hombres» y/o «animales»):

II

“Te miro, rosa, libro entreabierto,
que tantas páginas contiene
de goce detallado,
que nadie ha de leerlo nunca. Libro-mago,

se abre al viento y puede ser leído
con los ojos cerrados...,
salen de él mariposas confundidas
de haber tenido idénticas ideas.

XVIII

Compartes todo lo que nos conmueve.
Pero lo que te ocurre, lo ignoramos.
Habría que ser cien mariposas
para leer todas tus páginas.

Son algunas entre ustedes como
diccionarios;
quienes los consultan
querrían reencuadernar todas sus hojas.
Yo, a las epistolares rosas amo.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 207.

⁵⁵⁰ SLOTERDIJK, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*, op. cit., 2006, p. 42.

* * *

A veces una flor que se vuelve pensativa
nos reconoce
y nos persigue con atención que nos parece
casi auditiva.

Se diría que conoce nuestros pasos,
que se aproximan y que pasan;
¿ella, que en su sitio transcurre,
se asombra de la audacia
de quien puede partir?»⁵⁵¹

Empero, la «naturaleza» no es al modo de una madre sobre-protectora. La «naturaleza» abandona (*abante*: delante; *dono*: dar) a las «rosas», a las «mariposas» y a «nosotros». Este aban-donar-nos es el modo de querer-leer de la «naturaleza». Esta es la otra cara de la *vis primitiva activa* donde *vis* ya no viene sólo del *volere* sino que significa violencia: *vis naturæ* (la violencia de la «naturaleza»). Aquí *violentia* no mienta una entre otras o tantas características atribuibles a la *natura* sino su mismísima esencia, su modo de ser. Se trata, nada menos, de la violencia del aban-donar. Se trata de la violencia del donar en tanto que arrojar delante al riesgo a la totalidad y multiplicidad de los *entia*, τ⁺ Π_εντα. Gracias a esta violencia de algún modo somos «plantas», «hombres» o/y «animales» donde, por un lado, *violentia naturæ initium de esse ut est est* (la violencia de la naturaleza es el inicio del ser en tanto lo que es) y, por otro lado en correlación, *pro naturæ entia promittere* (los seres son en el llevar-enviar delante de la naturaleza).

Así, pues, la querencia del reunir y la violencia del abandonar constituyen el modo de ser de la «naturaleza» respecto a los *entia* (τ⁺ Π_εντα). Los seres entonces son los aban-donados en reunión. Son la reunión de los aban-donados. No hay, empero, que polarizar ninguno de los dos modos. Por un lado, la querencia del reunir es el querer a tal punto que aquello a que se quiere se le quiere en la medida en que puede querer a su vez;

⁵⁵¹ RILKE, Rainer Maria. *Las rosas*, *op. cit.*, p. 23; 53; 77 (respectivamente cada poema).

por otro lado, tal querer así dispuesto per-mite que lo querido pueda querer algo distinto de su ser querido como tal, queriendo algo distinto que —necesitando de su ser querido para querer a su vez algo distinto de lo que lo quiere— empero lo olvida. Por esto último el querer de la «naturaleza» no es un constreñir determinante sino un arriesgar que se arriesga a ser olvidado por el querer de los queridos, es decir, de los seres (*entia-τ+ Ε, nta*): “Aquí, la palabra riesgo nombra simultáneamente al fundamento que arriesga y a lo arriesgado en la totalidad.”⁵⁵²

Entonces, ¿qué modo de leer se colige de esto? Habíamos escrito que la «naturaleza» es *initium capere*, es decir, lo que toma por adelantado el inicio: el iniciar mismo. Empero, ahora, el acento hemos de hacerlo recaer sobre el *capere*, es decir, sobre el tomar. Este *capere* está presente en la re-*cepción* y la per-*cepción*. Y lo que, antes que todo, re-*cibe* y per-*cibe* es la «naturaleza». Re-*cibe* en tanto re-*úne*. Per-*cibe* en tanto aban-*dona*. La toma anticipada de la «naturaleza» per-*mite* a los seres ser lo que son en tanto recibidos y percibidos. Son recibidos en tanto queridos en el Todo-*Uno*. Son percibidos en tanto aban-*donados* en el mismo ámbito. Sólo así, tomados anticipadamente, es posible el que nosotros podamos querer-leer a su vez bajo la modalidad del recibir y el percibir. Leer es recibir y percibir dentro del ámbito de queribilidad-legibilidad de la «naturaleza». Nuestro leer es el modo auténtico de corresponder al leer de la «naturaleza». Empero, nuestro leer no puede leer a su vez a lo que da qué leer. Lo que da qué leer —se sustrae— no es legible y, sin embargo, es la condición de legibilidad. No podríamos, pues, recibir-percibir (leer) algo sino en la medida en que somos en el ámbito de per-*misividad* (*per-missum*). Sólo podemos re-per-*cibir* lo que nos ha sido en-*viado-per-mitido*. Y, aquí, lo en-*viado* y per-*mitido* es lo abandonado en reunión.

⁵⁵² HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 210.

En síntesis, leer poesía es querer-leer-se en el ámbito de la reunión del abandono, es decir, en la «naturaleza» como fundamento que arriesga y es lo arriesgado en la totalidad. Leer poéticamente no es leer-tomar algo. Incluso aunque este algo sea la «naturaleza» misma —pues que es imposible—. Leer poéticamente es dejarse leer. Es la bien-disposición en el ámbito de la reunión de los abandonados. Esta bien-disposición corresponde a los dos modos de la «naturaleza» en tanto que *vis (volo-violentia)*. La bien-disposición a querer-leer es el modo auténtico de corresponder a lo que, antes que todo y todos, quiere-lee. Lo que, antes que todo y todos, quiere-lee se presenta con la doble cara de la sus-tracción (*volo*) y la at-tracción (*violentia*), es decir, que atrae violentamente porque se sustrae y se sustrae queridamente porque atrae.⁵⁵³ La «naturaleza», entonces, atrae-recibe-quiere al mismo tiempo que se sustrae-percibe-abandona a la totalidad y multiplicidad de los seres (*entia-t+ P, nta*): “Rilke gusta de llamar con el término «lo abierto» a esa completa percepción a la que queda abandonado todo ente en cuanto arriesgado (...) No cierra porque no pone límites. No limita, porque dentro de sí está libre de todo límite. Lo abierto es la gran totalidad de todo lo ilimitado.”⁵⁵⁴

Sin embargo, el hombre (y aquí entramos a nuestra quinta idea) rehuye a la mirada de la «naturaleza» en tanto «lo abierto». El hombre no quiere-leer ser querido-leído a su vez. Se parece a aquel personaje rilkeano que “...sintió miedo de aquella (...) que quería jugar con la vida. Y temeroso de que pudiese venir, encontrarle y obligarle a viajar a un mundo desconocido, reaccionó y corrió hacia la ciudad todo lo deprisa que pudo sin

⁵⁵³ “Se acerca retirándose y la cautividad que se impone le da la libertad.// Estos son los admirables y misteriosos rodeos del amor penitente que se aproxima huyendo y que pasa a poseer rechazando, en cierto modo, el bien que persigue.” RILKE, Rainer Maria. *El amor de Magdalena*. (Sermón anónimo francés del siglo XVII, descubierto por Rainer Maria Rilke en la tienda de un anticuario parisino en 1911). (trad. Nicole d’Amonville Alegria). Heder, Barcelona, 1998², p. 25. Aquí el texto se refiere, por supuesto, al amor de Magdalena. Empero tal amor parece ser el mismo que el querer-leer auténtico que al lector corresponde en su “naturalidad”.

⁵⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 211.

volverse.”⁵⁵⁵ Para mejor comprender este fragmento traigamos a colación algunas observaciones analíticas e iluminadoras respecto al miedo como un fenómeno de modo disposicional-afectivo: primero, el «ante qué del miedo», el «tener miedo» y el «por qué del miedo».⁵⁵⁶

Primero, el «ante qué del miedo» es lo «temible»: “...es en cada caso algo que comparece dentro del mundo en el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia.”⁵⁵⁷ En nuestro fragmento citado el «ante qué del miedo», lo «temible» es quizá de entre lo temible lo «espantoso» porque qué más espantoso que co-participar con aquella que juega con la vida en tanto la osadía de un viajar a un mundo desconocido. Es decir, lo temible es lo espantoso pues que amenaza no sólo con un simple ser llevado en un viaje a un mundo desconocido afectando así, en primer lugar, el modo de comparecer dentro del mundo del cual se parte sino, sobre todo y en segundo pero eminente lugar, un jugar con la vida misma a tal punto que el sólo partir del mundo conocido al desconocido parece si no una nimiedad por lo más se trata meramente de un cambio de mundo. Pero, jugar con la vida es más que un mero cambio de mundo. Jugar con la vida es experimentar el abismo sobre el que se levantan los mundos posibles, los desconocidos.

Segundo, el «tener miedo» “...es el dejar-se-afectar que libera lo amenazante...”⁵⁵⁸ En nuestro fragmento citado el «tener miedo» es experimentar este amenazante venir, encontrar y obligar a viajar al abismo. Tener miedo es esta posibilidad siempre latente de dejar-se-afectar por el juego de juegos: el juego con la vida en tanto viaje a un mundo desconocido, es decir, aún no levantado. Pero, ¿qué significa esto? Pues nada menos que el

⁵⁵⁵ RILKE, Rainer Maria. *La huida en A lo largo de la vida*. (trad. Antón Dieterich). Alba, Barcelona, 1997, p. 63.

⁵⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, § 30, pp. 164-166.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, § 30, p. 164.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, § 30, p. 165.

viaje que supone poetizar. Recordemos. Poetizar es levantar mundo. Y, para levantar mundo, es preciso alcanzar el abismo. El «tener miedo» a poetizar es el supremo de los miedos y con sobrada “razón”. Pues que se está jugando con la vida misma y al jugar así lo que se juega es nada menos que la seguridad de la ex-sistencia en tanto ser-en-el-mundo conocido. Y, el sentido común, el más común de los sentidos dice: “Más vale malo conocido que bueno por conocer.”

Tercero, el «por qué del miedo» “...es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein.”⁵⁵⁹ En nuestro fragmento citado el «por qué del miedo» es el hombre mismo. Jugar con la vida, realizar el viaje del mundo conocido al desconocido, experimentar alcanzando el abismo, levantar mundo, poetizar es lo que, antes que todo y todos, espanta al que en el miedo «le va su mismo ser» a tal punto que, en el trágico final de esta «historia corta», «reaccionó y corrió hacia la ciudad todo lo de prisa que pudo sin volverse»:

“En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.”⁵⁶⁰

No es, pues, lo mismo la arrojada soledad en la «naturaleza», es decir, «en la extensa vecindad de todas las cosas», en el *Todo-Uno* que la aislada soledad de los hombres en el espacio de la «técnica», es decir:

“...en el ajetreo de las grandes ciudades (...) en el desierto de los barrios industriales (...) [donde] Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan

⁵⁵⁹ Idem.

⁵⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *¿Por qué permanecemos en la provincia?* (Trad. Jorge Rodríguez) en *Revista Eco*, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5 de marzo de 1963. www.heideggeriana.com.ar p. 2 de 3.

y agitan hora tras hora al hombre — todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido.”⁵⁶¹

Pero y ¿dónde quedaron las «rosas», las «mariposas» y nosotros los «hombres»? Sin saberlo ni tematizarlo de propio hemos ya adelantado algún rasgo que conviene de suyo sólo al hombre respecto a las plantas y animales. He aquí el rasgo, “...nunca mejor dicho, desde Heidegger...”⁵⁶², que nos diferencia: un mundo. Las plantas y animales son «pobres de mundo» en el sentido de que están como «encastrados» en el mundo y destinados a él, obedeciendo cuasi automáticamente a leyes e improntas de conducta que definen y distinguen una especie de otra. “Por el contrario, el hombre es *weltbildend*: configura mundo y se configura en él...”⁵⁶³ De ahí que Rilke se pregunte si la rosa acaso se pregunta —en los últimos versos del poema citado *ut supra*—: «¿ella, que en su sitio transcurre,/ se asombra de la audacia / de quien puede partir?»

Partir ¿a dónde? Respuesta: «a un mundo desconocido» (cuando no a lo totalmente desconocido, a lo más «cierto pero indeterminado», a saber, a la muerte). Las «rosas» y las «mariposas» no parten, se quedan en «lo abierto», en la «divinamente hermosa» y «maravillosamente omnipresente» «naturaleza» sin «tiempo menesteroso» o/y «tiempos de miseria» o/y «tiempos de penuria», en fin, sin ablativos ni declinaciones, ni dioses, ni muerte; no experimentan, pues, miedo alguno, no temen partir de un mundo conocido a uno desconocido, no alcanzan el abismo, no se espantan, no levantan mundo ni poetizan, no asumen la audacia de viajar ni juegan con la vida. Y, sin embargo, cabe la duda —no sólo

⁵⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad en Serenidad*, op. cit., pp. 20-21.

⁵⁶² DUQUE, Félix. 3.1. *El pastor del ser en En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, op. cit., p. 75.

⁵⁶³ DUQUE, Félix. 3.1.1. *La fragua del mundo* en Idem.

de Rilke— de si acaso se asombran con nosotros: «los más fugaces» alfabetizados —que no educados—.

Pero, querido lector, te preguntará qué sentido tiene ese chocante: “alfabetizados”. Pues, nada menos que, la medida impuesta, la limitación, de principio (alfa) a fin epocal (beta), del habitar poéticamente humano para nosotros los occidental(izados) cuya historia se remonta a lo sido, en lo siendo, por lo haber de ser en el ámbito de queribilidad-legibilidad de la «Naturaleza» para nosotros, «Natura» para los latinos y $\tilde{F} \sim \text{siw}$ para los griegos:

“En donde hay algo que sale al encuentro surge un límite (...) La limitación desvía, cierra la relación con lo abierto y convierte esa misma relación en una relación desviada. La limitación dentro de lo ilimitado [naturaleza] nace en la representación humana. Lo que se encuentra enfrente no le permite al hombre ser inmediatamente en lo abierto. En cierto modo, excluye al hombre del mundo y lo sitúa ante el mundo, siendo aquí «el mundo» lo ente en su totalidad.”⁵⁶⁴

Así pues, en primer lugar, la «Naturaleza» es lo abierto en tanto ámbito ilimitado y relacional (Todo-*Uno*); en segundo lugar, es por la «representación humana» que surge un límite. De este modo, el hombre no puede «ser inmediatamente en lo abierto». Quizá sólo las plantas y los animales lo pueden ser. Esto no significa, empero, que superando o eliminando la «representación humana» podamos «ser inmediatamente en lo abierto» pues la «representación humana» sólo es un modo de ser-«ante» «lo ente en su totalidad».

Este ser-«ante» «lo ente en su totalidad» presumiblemente caracteriza también de modo esencial nuestro ablativo haciéndolo y asiéndolo epocal. Lo cual quiere decir que este caso no puede en absoluto desaparecer de la declinación del hombre y del ser. El ablativo

⁵⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 211.

es el modo de ser-«ante» «lo ente en su totalidad» (destinal) hoy «tiempo menesteroso» o/y «tiempos de miseria» o/y «tiempos de penuria» (circunstancial).

Ser-«ante» «lo ente en su totalidad» corresponde esencialmente al hombre y no poder «ser inmediatamente en lo abierto» es su mismísimo destino. Ambos en mismidad, sin embargo, no acaecen destinalmente sino en la circunstancia de este «tiempo menesteroso» o/y «tiempos de miseria» o/y «tiempos de penuria». Y, por enésima vez, más allá de todo pesimismo u optimismo se trata del modo como somos asignados a ser lo que somos. Tanto así que este modo de estar situados en el doble sentido de ablativo (destinal-circunstancial) es nuestra única posibilidad de ser y, junto con ello, de querer y leer.

Leamos:

“Los amantes, si no existiese el otro que les tapa
la visión, están cerca de ella y se maravillan...
Como por descuido se les revela
detrás del otro. Pero más allá de él ninguno de los dos
puede avanzar, y se hace otra vez mundo para ambos.
Vueltos siempre hacia la creación no vemos
sobre ella sino el espejismo de lo libre,
oscurecido por nosotros. O que un animal,
mudo, levanta los ojos y nos atraviesa.
**A esto llamamos destino: estar enfrente
y nada más, siempre enfrente.**”⁵⁶⁵

Seamos más enfáticos pues el asunto lo requiere: podemos ser, querer y leer merced a este doble sentido del ablativo que nos enfrenta al arriesgarnos, i. e., a «estar enfrente», «siempre enfrente». Lo cual significa que no sólo somos-queremos-leemos *en* ablativo sino, aún más, *por* el ablativo. Empero el ablativo en tanto que el «a partir de» epocal nos permite ser por fuera de la circunstancia de su haber hacia el abismo del poder ser.

⁵⁶⁵ RILKE, Rainer Maria. *Elegía octava en Elegías de Duino*, op. cit., p. 87. Las negritas son mías.

Pero, antes de hablar de este poder ser, analicemos con mayor detenimiento el modo como el ablativo de Hölderlin acaece en Rilke como lo cerrado y es leído por Heidegger como técnica.

Primero, ¿cómo acaece el ablativo de Hölderlin en Rilke como lo cerrado? Hemos dicho que el ablativo se caracteriza por su penuria, miseria y menesterosidad. Empero, ante la doble falta de la penuria, ante el abarcante compadecernos en la miseria, nuestro ser se ve ante la necesidad de obrar en consecuencia. Tal obrar en consecuencia es obrar en correspondencia a lo que ha menester. En este sentido la asunción de lo que somos ha de ser menesterosa. Menesterosa y no sólo de penuria. Menesterosa y no sólo de miseria. Menesterosa, en fin, al modo asumirnos como lo que somos: menesterosos.

“A ricos y felices callarse les va bien,
nadie quiere saber qué son.
Pero los menesterosos se tienen que mostrar,
tienen que decir...”⁵⁶⁶

Los menesterosos son, entre los que están «enfrente» —«siempre enfrente», es decir, ser-«ante» «lo ente en su totalidad» sin «ser inmediatamente en lo abierto» como incluso los «ricos y felices» tampoco lo son aunque con mucha facilidad lo olvidan—, los faltos, los compasivos pero, sobre todo, «los que se tienen que mostrar», «los que tienen que decir». Sin embargo, entre los menesterosos, se destaca la voz del mendigo, la canción que no habla de penuria ni de miseria sólo sino que, desde su menesterosidad, se muestra y dice:

⁵⁶⁶ En el *Frontispicio* de *Las voces* en RILKE, Rainer Maria. *El libro de las imágenes*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 2005², pp. 182 (alemán)-183 (español). Este poema está compuesto, además de por el *Frontispicio*, por *Nueve hojas*. En cada *hoja* se muestran y dicen las nueve voces en canción: del mendigo, del ciego, del bebedor, del suicida, de la viuda, del idiota, de la huérfana, del enano y del leproso. Todos menesterosos.

“Grito por una insignificancia.
Los poetas gritan por más.”⁵⁶⁷

El mendigo, entre los menesterosos, *se muestra* gritando por una insignificancia y, sin embargo, *dice* que los poetas gritan por más. Este «gritar por más» del poeta está ominado a partir del ablativo. Este circunstancial ominar del ablativo en que se halla el poeta lo omina ya no sólo en el *en* sino, en correspondencia a los menesterosos y, entre ellos, al mendigo, en el destinal *por*. Es por esto que Rilke puede ser un poeta de estos tiempos por decir:

“Y si existe una boca para su protección
hazla que se emancipe y que se mueva.”⁵⁶⁸

Pero, ¿en qué consiste este «gritar por más» de los poetas si «...la naturaleza abandona a los seres/ al riesgo de su oscuro deseo sin/ proteger a ninguno en particular...»? Más aún ¿este «gritar por más» tiene como misión proteger? Recordemos lo que ya habíamos dicho con Heidegger respecto a Hölderlin: “Es inconmensurable todo lo que el hombre levanta para instalarse sobre esta tierra, trabajándola, fatigándola y explotándola, para protegerse a sí mismo y asegurar y desarrollar sus logros.”⁵⁶⁹ Y en el mismo sentido: “Todo producir, todo obrar y construir y mantener no es más que «cultura». La cultura no es siempre más que como consecuencia de un morar. Ahora bien, éste es *poético*.”⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ *La canción del mendigo* en Idem, pp. 184 (alemán)-185 (español).

⁵⁶⁸ *Y tus pobres por esta causa sufren* en *El libro de la pobreza y de la muerte (Libro tercero)* RILKE, Rainer María. *El libro de horas*, op. cit., p. 206 (alemán)-207 (español). A este poema le precede *Mas las ciudades sólo quieren tener lo suyo* p. 204-205. Se recomienda su lectura para mejor comprender la ominación a que se ve sometido el poeta entre *ricos* y *pobres*.

⁵⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Memoria* en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 98.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 99.

La naturaleza, en Rilke leída por Heidegger, es «lo abierto». Empero, puesto que no podemos ser inmediatamente ahí, como acaso son rosas y mariposas, sino que nos hallamos-somos «ante», «enfrente», «siempre enfrente»; por ello la Morada (entendida como el soporte espacio-temporal ilimitado) en tanto «lo abierto» nos *per-mite* un morar (entendido como la permanencia espacio-temporal de duración indefinida) y un demorar (entendido como la permanencia temporal de duración ilimitada).⁵⁷¹ Entre lo ilimitado de la primera y lo ilimitado de la última nos de-finimos en la in-definición del morar de la segunda y protegemos, es decir, llevamos adelante, levantamos, erigimos (*pro*) un techo (*tectum*) para nosotros, los en penuria doblemente faltos, los en miseria compasivos, los en estos tiempos menesterosos. No podemos pues, en fin, sino, aunque plenos de méritos, morar poéticamente enfrentados como estamos-somos ante «lo abierto». Y, por eso, sólo por eso, cerramos con un poema titulado mundo, en este caso, el mundo de la Técnica Moderna.

Segundo, no se trata de cualquier mundo entre los abstractamente posibles sino del mundo en tanto «lo ente en su totalidad». En realidad, el mundo y «lo ente en su totalidad» no son idénticos aunque sí lo mismo. No son idénticos puesto que «lo ente en su totalidad» es lo abierto y el mundo lo cerrado. Empero, son lo mismo en la medida en que lo abierto, para nosotros, es curiosamente aquello que se nos cierra —pues que no somos inmediatamente allí, sino ante— pero, gracias a este cerrársenos, deja ser mundo. Si fuésemos, insistimos, inmediatamente en lo abierto no habría mundo. El mundo entonces es el modo de ser de «lo ente en su totalidad» tal como acaece para nosotros, los a la vez

⁵⁷¹ Cf. *Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo* en HEIDEGGER, Martin. *Serenidad, op. cit.*, pp. 46-47.

arrojados y queridos: somos queridos al ser arrojados y somos arrojados al ser queridos.

Somos esta tensión entre lo abierto de la totalidad y lo cerrado del mundo. Así somos,

“Pero lo que te pone a prueba es que no siempre eres lanzado. Que esa soledad lanzadora de dardos no te elige, desde hace mucho. Que te olvida. Y al sentirte no utilizado, no capaz, es éste el tiempo de las tentaciones. (¡Como si no fuera ocupación bastante estar dispuesto!) Luego, cuando no yaces demasiado pesadamente, las dispersiones se ejercitan en ti y buscan la forma de utilizarte de otro modo. Como bastón de ciego, como una más entre las barras de una reja, o como la barra con que se mantiene en equilibrio un artista de la cuerda floja. O se sienten capaces y te plantan en el reino terrenal del destino, para que se opere en ti el milagro de las estaciones y arrastres quizá pequeñas horas verdes de ventura...

Oh, entonces, férreo ser: yace pesadamente. Sé un dardo. Sé un dardo. ¡Sé un dardo!”⁵⁷²

«Yacer pesadamente» en el circunstancial *en* del ablativo y «ser un dardo» en el *por* del mismo es la tensión a que somos vocados por el «destino». Empero, contra este modo de ser originario, de ser nosotros en tanto queridos-arrojados, acaece también el peligro de olvidarnos en lo que somos, de «dispersarnos» en «bastón de ciego», en «una más de entre las barras de una reja» o en «barra de equilibrio para un artista de la cuerda floja». En este «tiempo de las tentaciones» o/y «tiempo menesteroso» o/y «tiempos de miseria» o/y «tiempos de penuria», aunque «plenos de méritos» —«(¡Como si no fuera ocupación bastante estar dispuesto!)»—, hemos de «habitar poéticamente» «el reino terrenal», lo cual implica que asumamos «la prueba» de acaso ser elegidos para querer ser arrojados y de que arrojados seamos en nuestro querer: «férreo ser» (devenir árbol y viento a la vez).

Volvamos a la sobriedad que es lo que nos corresponde. Y continuemos abordando nuestra quinta idea, a saber, la «Técnica» («autoimposición intencional o deliberada de la objetivación» que representa, construye, produce un orden nivelador interponiéndose)

⁵⁷² RILKE, Rainer Maria. *El testamento*. (trad. Feliú Formosa). Alianza, Madrid, 2003¹ reim., pp. 58-61.

como «lo cerrado». Epocalmente se levanta el mundo de la Técnica también llamada «metafísica consumada»:

“...el horizonte de la técnica o de la metafísica consumada, del que han desaparecido las cosas, vueltas todas ellas objetos desde el momento en que no se concibe siquiera una sombra o cara oculta que no se pueda enseñar, es el único posible a partir del cual tiene sentido preguntarse por la cosa, o lo que es lo mismo, por el ser.⁵⁷³”

La pregunta *¿Y para qué poetas?* (1946) se da en el horizonte ablativo de la técnica. Para mejor leer tal pregunta hemos de hacerla suceder a otra: *La pregunta por la técnica* (1953). Dos preguntas: *¿Para qué poetas?* y *¿Qué es la técnica?* La técnica es el ablativo desde el que, y no puede en propiedad ser de otra manera para nosotros, se plantea la pregunta por la pertinencia de los poetas y su decir, así como también el sitio desde el que nosotros podemos leer. El ablativo, hemos dicho, es no sólo el circunstancial *en* sino también el destinal *por*. El ablativo presenta pues una ambigüedad esencial. Hay que pensar-leer esta ambigüedad:

“Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, ποῦησιw, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-aparecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la φῶσιw es incluso ποῦησιw en el más alto sentido, porque lo φῶσει tiene en sí mismo (ἐν ᾧ αὐτῷ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico (...) no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (ἐν ἑλλῷ), en el artesano y el artista.”⁵⁷⁴

De este modo, habrá que pensar a la Técnica (τεχνη) como perteneciente al «traer-ahí-delante», es decir, a la ποῦησιw y no desde lo epocalmente técnico (τεχνικῶν) pues que la Técnica así entendida no es nada técnico. Incluso, más aún —y puesto que estamos

⁵⁷³ Cf. LEYTE, Arturo. *Heidegger, op. cit.*, p. 223.

⁵⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *I. La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 13.

No somos sólo queridos. Ser sólo queridos es ser sólo *en* (sí) sin ser *por* (otro). Lo que quiere y al querer no puede ser sino este mismo querer que a sí se quiere, no es nuestro modo de querer.

No somos sólo arrojados. Ser sólo arrojados es ser sólo *en* (sí) sin ser *por* (otro). Lo que arroja y al arrojar no puede ser sino este mismo arrojar que a sí se arroja, no es nuestro modo de arrojarnos.

Nosotros somos queridos al ser arrojados y somos arrojados al ser queridos. Y lo somos de tal modo que siendo queridos por ser arrojados nuestro ser no puede sino «buscar», «alzar» y «construir» y siendo arrojados por ser queridos nuestro ser no puede sino «encontrar», «aprisionar» y «destruir».

Nuestro poder ser acaece en tres modos: primero: al «buscar» le acontece el «encontrar» y de ahí que pueda acaecer el «alzar»; segundo, una vez dado el «alzar» le sigue el «aprisionar» y, por eso mismo, le sucede el «destruir»; tercero, volver a «buscar».

¿Dónde nos encontramos nosotros?

“Cuando la primera posibilidad, que transitoriamente a partir de la segunda traslada ésta a la nada, falta, entonces sus anuncios (Hölderlin y Nietzsche) son referencias a la tercera, es decir, al proceso de que para nosotros y los venideros, en tanto que arrastrados a la segunda, la primera se pierde y la resonancia de la tercera es aniquilada.”⁵⁷⁶

Insistimos, el ablativo no es sólo el circunstancial *en* sino también el destinal *por*. Somos en el *en* de la segunda y, sin embargo, sólo desde ahí, podemos preguntarnos por el *por* de la tercera, antes de que la primera se pierda y la resonancia de la tercera sea aniquilada.

⁵⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. 70. *Dioses. El saber esencial en Meditación*, op. cit., p. 202.

Leer poesía en ablativo no es sólo leer *en* la falta —aquí del «esplendor de la divinidad» y el desconocimiento de nuestro ser mortal— sino *por* la falta. Ahí está nuestro poder ser propio. Leer poesía es leer en tanto que modo que corresponde a los «anuncios» y su «resonancia». Leer poesía es aprender en la ambigüedad esencial del ablativo de la Técnica. Leer poesía es leer con asombro el que seamos queridos y con espanto el que seamos arrojados.⁵⁷⁷

La poesía no puede leerse, en propiedad, más que como leer-se: poéticamente. Leer poesía es dejarnos traer-ahí-delante por lo que, antes que nada, trae-ahí-delante: *po[er]hsiw*. ¿Cómo leer poesía? Poéticamente. Empero, el traer-ahí-delante que predomina en el ablativo consiste en:

“Traer algo ante sí de tal modo que eso traído determine desde todos los puntos de vista, en tanto que algo previamente representado, todos los modos de producción, es un rasgo fundamental de la conducta que conocemos como querer. El querer aquí mencionado es la producción en el sentido de esa autoimposición intencional o deliberada de la objetivación.”⁵⁷⁸

Este modo de traer-ahí-delante corresponde sólo a ser «arrastrados» *en* la circunstancialidad del ablativo. Este ser meramente *en* ablativo implica o bien “...impulsar la técnica de un modo ciego...”⁵⁷⁹, o bien nos lleva “...rebelarnos inútilmente contra ella y a considerarla como obra del diablo.”⁵⁸⁰ Sin embargo, también es *por* destinal “...si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontramos sin esperarlo

⁵⁷⁷ “Asombro y espanto son disposiciones extremas, es decir las más iniciales para con lo in-fundado y lo fundable de la verdad del ser [*Seyn*].” Ibidem, p. 206.

⁵⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 214.

⁵⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *I. La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, op. cit., p. 24.

⁵⁸⁰ Idem.

cogidos por una interpelación liberadora.”⁵⁸¹ Empero, no nos adelantemos. La Técnica es lo cerrado:

“Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas (...) El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es.”⁵⁸²

De este modo la Técnica es lo cerrado en varios sentidos: primero, cierra a la Naturaleza; segundo, cierra el mundo y; tercero, cierra al hombre mismo; en fin, cierra lo que es. Ahí radica (nuestra sexta idea), en este último y omniabarcante cierre, «el supremo peligro» en el que el hombre al «buscar» encuentra, al «encontrar» alza, al «alzar» aprisiona, al «aprisionar» construye y al «construir» “destruye”⁵⁸³ su relación con el ser. Y este «peligro supremo» o cierre:

“Se nos muestra en dos perspectivas. [Primera] Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y [segunda] desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de

⁵⁸¹ Idem.

⁵⁸² HEIDEGGER, Martin. *Serenidad en Serenidad*, op. cit., p. 23.

⁵⁸³ Aquí no ha de entenderse, empero, el «destruir» en el sentido ontológico heideggeriano. Sería más conveniente decir «devastar» pues: “Destrucción significa aquí [en la terminología heideggeriana y no en lo poéticamente dicho por Rilke] llevar a cabo una definitiva perturbación de lo vigente desde [segunda posibilidad generacional en el *en* del ablativo circunstancial] una ya realizada decisión [tercera posibilidad generacional en el *por* del ablativo destinal] de otro comienzo [primera posibilidad generacional de la inevitable eclosión en otro; $\rho\sigma\eta\sigma\iota\omega$ y no $\phi\sigma\iota\omega$, pero tampoco sólo $\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\eta$ —en sentido moderno por supuesto—]. Pero devastación es el socavamiento de toda posibilidad de comienzo, en razón del pleno engeguencimiento a través del egoísmo vuelto incondicional en desmesura [la Técnica como «autoimposición intencional o deliberada de la objetivación»], que tiene que conceder como su inatacable adversario a la meditación, en la forma en que la violencia hace concesiones, repudiando lo concedido en la supuesta vanidad de lo “ridículo” y débil.” HEIDEGGER, Martín. 9. *La maquinación [violencia, poder, señorío]* en *Meditación*, op. cit., p. 33. Los corchetes son míos y obedecen a la coligación de las ideas. “SERÍA bueno meditar mucho, para/ expresar algo de lo así perdido...” RAINER, Maria Rilke. *Infancia en Nuevos poemas I*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 1998^{1reim}, pp. 108(a)-109(e). Se recomienda encomiablemente la lectura del poema completo para, una vez más, “constatar” la asombrosa mismidad del pensar y el poetizar respecto a la meditación y a lo aquí dicho.

existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia.”⁵⁸⁴

Aquí, de nuevo, podemos destacar la diferencia entre «ex-sistencia»⁵⁸⁵ y «existencia»⁵⁸⁶. Y aquí el peligro radica, en lo que respecta al mortal, en que la ex-sistencia (modo de ser originario del ser mortal del mortal) se ex-sistencia (léase en transitivo y por lo mismo en un sentido decisional supremo) en mera existencia. De nuevo, la misma ambigüedad del ablativo que circunstancialmente nos arrastra a ser sólo (segunda posibilidad generacional) en el *en* de él como existencia, donde ocultándonos lo que el ablativo destinalmente nos omina-desoculta en el *por* de él mismo (tercera posibilidad generacional) queda aniquilada. Y, entonces, toda posibilidad de experienciarnos en lo que somos —en tanto que aquellos que traídos-ahí-delante (queridos-arrojados) somos, a su vez, los que han de traer-ahí-delante (querer-arrojar) su ser: ex-sistencia (primera posibilidad generacional) en relación con el ser como *po[]hs iw*— queda perdida:

“...la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.”⁵⁸⁷

“Así que los hombres son falsos aristócratas. Creen que su riqueza consiste en festejar y ensalzar el recuerdo de grandes ancestros. Entretanto, podrían ser mucho más ricos si quisieran festejar y celebrar sus propias posibilidades.”⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *1. La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 25. Los corchetes son míos.

⁵⁸⁵ “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia del hombre.” HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el «Humanismo» en Hitos, op. cit.*, p. 267.

⁵⁸⁶ “Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto. Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto.” HEIDEGGER, Martin. *1. La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 17.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁸⁸ RILKE, Rainer Maria. *Diario de Schmargendorf en Diario de juventud, op. cit.*, p. 119.

Pero *el* peligro en el *en* y el *por* del ablativo circunstancial-destinal de la Técnica en Rilke y Heidegger afecta al hombre no sólo en su relación consigo, sino también en su relación con el mismo ser —y valga decir que ambas relaciones se dan en un mismo acaecimiento—:

“La violencia soltada en la esencia de la maquinación atribuye respectivamente sólo poder y nunca fundamenta señorío; pues maquinación es el impedimento y finalmente socavación de toda decisión, que se anticipa a todo lo hacible. Mas señorío surge de la capacidad fundante de la decisión; el señorío posee no sólo dignidad, es la libre capacidad de la originaria dignificación no de un ente, sino del ser [*Seyn*] mismo. Señorío es la dignidad del ser [*Seyn*] en tanto que ser [*Seyn*]. Todo señorío es inicial y del comienzo.”⁵⁸⁹

“La máquina amenaza todo lo adquirido, si es que osa instalarse en el espíritu en lugar de hacerlo en la obediencia. Para que no se luzca el vacilar, más bello, de la espléndida mano,
corta ella firme la piedra para la construcción más resuelta. En ninguna parte se rezaga, para que no escapemos de ella *una vez*
y así se pertenece a sí misma, lubricando, en la fábrica tranquila.
Ella es la vida y cree saberlo mejor, ella, la que con la misma decisión crea, ordena y destruye.

Aún dulces se agotan las palabras en lo inefable...
Y la música, siempre nueva, construye su divina morada con las más temblorosas piedras, en el espacio inservible”⁵⁹⁰

De este modo «*el* peligro» radica en el no «encontrar-se», en el no «festejar» y «celebrar» las «propias posibilidades», en el no «decidir-se fundante» a ser «*una vez*» — pues que somos mortales— la «dignificación del ser», en fin, en no corresponder al

⁵⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. 9. *La maquinación [violencia, poder, señorío]* en *Meditación*, op. cit., p. 30.

⁵⁹⁰ RILKE, Rainer Maria. *Soneto X* de la *Segunda parte* en *Sonetos a Orfeo*. (trad. Otto Dörr). Visor, Madrid, 2004, pp. 194(a)-195(e). Leamos otra traducción del mismo poema: “A CUANTO se ha conseguido la máquina amenaza/ mientras ose en el espíritu estar, y no obedecer. Por que (sic) no luzca su hermosa duda la **señorial** mano,/ para el más terco edificio corta más firme la piedra.// Nunca defrauda, no sea que *una vez* huyamos de ella,/ y en la fábrica cerrada, engrasada, es sólo suya.// Ella es la vida —pretende ser la que mejor la entiende—/ y con igual decisión produce, ordena y destruye.// Pero aún puede parecernos encantada la existencia;/ en cien sitios es aún origen. Juego de puras/ fuerzas, que no roza nadie si no se postra y admira.// Aún bordean con ternura las palabras lo indecible.../ Y, siempre nueva, la música desde las trémulas piedras/ alza en el espacio inútil su mansión divinizada.” *Soneto X* de la *Segunda parte* en *Sonetos a Orfeo*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 2003, pp. 82(a)-83(e).

verdadero *poder ser* que es «señorío inicial y del comienzo» «para que no se luzca el vacilar, más bello, de la señorial y espléndida mano»: *poñhs iw.*⁵⁹¹

Así pues nuestro tiempo es, una vez más, de penuria, miseria y, sin embargo también ha de ser de una menesterosidad tal que asuma como menester no rehuir *el* peligro sino asumirlo pues: “Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.”⁵⁹² «Pero donde está el peligro, crece/ también lo que salva»⁵⁹³ pues “...la existencia continúa estando para nosotros encantada/ y en cien lugares hay origen todavía. Un juego de puras fuerzas,/ a las que nadie toca si no se arrodilla y admira.”⁵⁹⁴

Pero ¿qué significa piedad para Heidegger?

“En el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y hombres. Y al arte se le llamaba sólo *τέχνη*. Era un único múltiple salir de lo oculto. **Era piadoso, por lo que, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.**”⁵⁹⁵

Pero ¿qué significa admirar para Rilke?

“Con plenos ojos la criatura ve
lo abierto. Sólo nuestros ojos están
como invertidos y colocados en torno a ella por entero
semejantes a trampas, alrededor de su salida libre.
Lo que está fuera sólo lo percibimos por el rostro
del animal; porque ya desde su edad más tierna

⁵⁹¹ “Que delaten que yo mismo soy mano/ de uno que hace maravillas conmigo.” RILKE, Rainer Maria. *Diario de Schmargendorf en Diario de juventud, op. cit.*, p. 154.

⁵⁹² HEIDEGGER, Martin. *1. La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 32.

⁵⁹³ HÖLDERLIN, Friedrich en *Ibidem*, p. 26; 31.

⁵⁹⁴ RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeo, op. cit.*, pp. 194(a)-195(e).

⁵⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *1. La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 31. Las negritas son mías.

damos la vuelta al niño y le obligamos a que mire hacia atrás
al mundo de las formas, no a lo abierto, que
en la mirada del animal es tan profundo. Libre de la muerte.
A *ella* la miramos sólo nosotros; el animal libre
tiene su ocaso siempre tras de sí
y ante sí, a Dios, y cuando camina, es en la eternidad
donde camina, como lo hacer el fluir de las fuentes.

Pero *nosotros* no tenemos nunca, ni siquiera un día,
el puro espacio por delante, en el que las flores
se abren sin fin. Hay mundo siempre
y nunca ese no-lugar sin negación: lo puro,
lo incontrolado, eso que el hombre respira
y *sabe* infinito y no desea. Cuando niño
uno se pierde ahí, en silencio, y bruscamente
es sacudido. O alguno muere, y *es*.
Porque junto a la muerte ya no se ve la muerte,
se mira fijamente hacia fuera, tal vez con la gran mirada del animal.”⁵⁹⁶

«Piedad», para Heidegger, es «la docilidad al prevalecer y a la preservación de la verdad». «Admiración», para Rilke, es ad-mirar —«mirar hacia fuera», a «lo abierto», a «lo libre», a «la muerte», al «puro espacio», al «no-lugar sin negación», a «lo puro», a «lo incontrolado», a «lo que *sabe* infinito», a «lo que no desea» «y tal vez con la gran mirada de lo animal» a lo que «*es*»—. ⁵⁹⁷

La verdad es, para Heidegger, $\square 1 \text{ } \eta \text{yeia}$. Es decir, el hacer salir de lo oculto (lucir). La $\square 1 \text{ } \eta \text{yeia}$ acontece como $\text{po} \square \text{hsiw}$. Ésta, en ablativo, se da en juntura con la $\text{t}\epsilon\lambda\text{xnh}$ moderna o «estructura de emplazamiento» (*Ge-stell*)⁵⁹⁸, ambas son modos del «único

⁵⁹⁶ RILKE, Rainer Maria. *Elegía octava* en *Elegías de Duino*, op. cit., pp. 84,86(a)-85,87(e).

⁵⁹⁷ “Cierto que el poeta nombra lo ente en su totalidad con la palabras «naturaleza», «vida», «lo abierto», «la completa percepción». Es más, siguiendo la costumbre del lenguaje metafísico hasta nombra esa totalidad redonda de lo ente con el término «el ser».” HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 223. Respecto a esta *Elegía octava* Heidegger tiene una pertinente lectura-interpretación crítica respecto a «lo abierto» poetizado por Rilke: “Rilke disfruta de las palabras, pero no considera la palabra. Habla de lo «abierto» sin pensamiento y no pregunta cuál podría ser el significado de la apertura de lo abierto, si solamente significa una progresión sin fin de objetos ilimitados, o si en la palabra de lo «abierto» es pensado el desocultamiento que habilita primero objetos en una objetividad como lo libre, sin que ni siquiera la nada pueda originarse en su inesencia y blandir su amenaza.” *Parménides*, op. cit., § 8 e, p. 207. Para la cabal y justa interpretación de lo pensado por Heidegger léase todo el párrafo, pp. 194-207.

⁵⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *1. La pregunta por la técnica* en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 20. Es pertinente señalar que «maquinación», «estructura de emplazamiento» y «dis-positivo» son, según podemos adivinar, tres nombres para lo mismo. Más aún que con ellos Heidegger nombra la última de las

múltiple salir de lo oculto». Arte de lucir ya en otro (Ἐν ὀλλῷ) como nosotros; ya en sí (Ἐν ἑαυτῷ) como la φύσις. Ser piadoso es, entonces, ser «dócil» al «prevalecer» y al «preservar» de la φύσις.⁵⁹⁹ La poesía es la piedad que al prevalecer de la verdad le corresponde preservándola como lo que es. No otra cosa es el preguntar para el pensar.

«Con plenos ojos la criatura ve/ lo abierto». Los «plenos ojos» sólo pueden ver en tanto que tales «lo abierto». «Lo abierto» no tolera otra mirada que la de aquellos que lo ven con «plenos ojos»:

“Todo estaba dispuesto, al principio para ocultarme la belleza de las cosas. Poco a poco aprendí a sentirla como una excepción. Y justo ahora, en estos días, reconozco con más nitidez que nunca su regularidad infinita, y escoger entre las cosas bellas y no bellas me parece como una cruel falta de amor de los ojos.”⁶⁰⁰

“...porque en nuestro mirar está nuestra verdadera adquisición. Ojalá fueran nuestras manos como son nuestros ojos, tan prestos a tomar, tan claros para mantener y tan despreocupados al dejar todas las cosas; entonces, nos volveríamos ricos de verdad.”⁶⁰¹

Ad-mirar es mirar *por* lo abierto. Sólo que aquí ya el *por* no es sólo por oposición a la violencia del arrastre del *en*. Ahora, el *por* dice tanto *hacia* y *desde*. No se puede pues mirar *hacia* sin que esa mirada no sea re-querida en lo que es por lo que *desde* antes —que cualquier mirado en particular— le permite mirar. No es que el que mira haga a lo mirado, ni que lo mirado haga la mirada y, más aún, aunque lo que mira sea mirado y lo mirado mire, aún así, es lo que «es», la φύσις del ser [*Seyn*] lo que mira *por* a ambos, no en tanto que sólo los arroje, no en tanto que sólo los quiera sino en tanto que, arrojados y queridos a la vez, acaece entre ellos a-sí y, por lo tanto, los deja ser lo que son para la con-

«comprensiones del Ser» que van de la φύσις a la «*Ge-stell*» que así se traduce. Cf. *El ser* en HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. (trad. Juan Luis Vermal). Destino, Barcelona, 2005, p. 902.

⁵⁹⁹ “...ser verdadero es el único mandamiento.” RILKE, Rainer Maria. *Diario florentino* en *Diario de juventud*, op. cit., p. 66.

⁶⁰⁰ RILKE, Rainer Maria. *Diario de Schmargendorf* en *Ibidem*, p. 165.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 124.

frontación de las miradas en la comunidad que es un «crecer en encuentros»⁶⁰². Sólo así es posible el que sean «plenos ojos» *en y por* «lo abierto»:

“¡Qué grandes se hacen aquí los ojos! Continuamente quieren poseer el cielo entero. Un país para años de aprendizaje. La belleza se toma como conocimiento y sabiduría. Apenas se la dirige a... aún no es tiempo de eso. Se aprende. Se aprende siempre y a cada instante. También yo lo hago. ¡Cómo miramos en comparación a estos hombres! ¡Cómo tienen que viajar! Y si alguna vez regresan a sí tras esa época de aprendizaje, ¡qué lenguaje deben tener, que imágenes para todo lo vivido! Tienen que hablar entonces como paisajes, como nubes, vientos y ocasos...”⁶⁰³

Detengámonos a pensar un poco en esto. Tratemos de recuperarnos en lo que nos corresponde. Lo que nos corresponde es preguntarnos: ¿Cómo leer poesía? Esta pregunta aquí es ¿Cómo leer poesía en este tiempo de penuria, miseria y menesterosidad? Hemos respondido que leer poesía ha de hacerse poéticamente. Pero, ¿dónde queda la filosofía? ¿dónde el lugar desde el que supuestamente partimos? Dentro del amplísimo ámbito de la filosofía hemos elegido a Heidegger para tal cometido. ¿Cómo lee Heidegger el escribir de Rilke? ¿Acaso el mismo Heidegger no se vio transformado en su lectura? Heidegger es un lector de poesía en un sentido apenas, creo, admirable.

¿Heidegger leyó de verdad a Rilke? Sé que tal pregunta resulta sobremanera ofensiva. Sin embargo, para nosotros, es preciso no dejarla pasar desapercibida. ¿Qué es leer de verdad? ¿Leer de verdad poesía qué es? En este caso nuestra respuesta ha de ser necesariamente muy limitada. E incluso nuestro preguntar no ha de osar, por el momento, tales preguntas. No estamos preparados para preguntar de este modo. Hemos de conformarnos con preguntarnos qué tan hondo caló «lo abierto» de Rilke en Heidegger.

Leer, lo hemos dicho ya, es dejar-se leer. Leer es leer-se. Leer poesía es poetizar-se. ¿Cómo lee Heidegger «lo abierto» de Rilke? Heidegger escribe entre 1944 y 1945 *Debate*

⁶⁰² Ibidem, p. 223.

⁶⁰³ Ibidem, p. 215.

en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo⁶⁰⁴ e inmediatamente, al siguiente año, escribe *¿Para qué poetas?*.

En tal escrito el «lugar de la serenidad» es, queremos sostener, lo mismo que «lo abierto». Tal lugar es habitado poéticamente por un «in-vestigador» que va hacia la huella, rastro o ruina de «lo abierto», por un «pro-fesor» que lleva delante, que hace salir de lo oculto, que hace lucir «lo abierto» y, por último, por un «e-rudito» que explora las fuentes, de donde los argumentos podamos sacar (*scruti locos, exquibus argumenta eroamus*) para enseñar «lo abierto».

No importa mucho saber si tal debate tuvo o no lugar en realidad, si fue o no entresacado de un diálogo. El que sea ha de sernos suficiente. Con seguridad se trata de un desdoblamiento del pensador.⁶⁰⁵ Lo que nos corresponde es leer-pensar cómo «lo abierto» de Rilke fue leído-pensado por Heidegger. La riqueza del debate-diálogo es apenas imaginable. Nos hemos de contentar con leer, siendo lectores, no investigadores, ni profesores, ni eruditos. Nos hemos de contentar con leer las mutaciones conceptuales de «lo abierto» en «la serenidad», a saber como «horizonte», «comarca», «morada», «contrada» «trascontrada» y «³Agxibasín» («ir junto a»).

No seremos exhaustivos aunque el asunto lo merece. Comencemos «Lo abierto» no es sólo «horizonte» puesto que éste sólo es lo que es por uno que mira: “...es lo abierto que nos rodea.”⁶⁰⁶ Empero, puesto que no somos nosotros quienes disponemos de lo mirado, «lo abierto» es al modo de una «comarca»⁶⁰⁷, es decir, lo que viene a nuestro encuentro. Sin embargo, puesto que este venir a nuestro encuentro no es el rasgo fundamental —caso

⁶⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad, op. cit.*, pp. 31-82.

⁶⁰⁵ Esta idea de “desdoblamiento” se la debemos a uno de nuestros grandes maestros de nuestra facultad.

⁶⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad, op. cit.*, p. 44.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 45.

contrario habría una interpretación meramente ablativo-epocal de él por el hombre en tanto mera existencia solicitadora de existencias sin ser ex-sistencia— entonces «lo abierto» es «morada» que viniendo a nuestro encuentro no sólo lo hace *para* y *por* nosotros sino que “...lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo...”⁶⁰⁸ Empero, no es sólo «morada» puesto que «lo abierto» también y quizá, más aún, se rehúsa, se retira.⁶⁰⁹ Por ello, «lo abierto» es, más bien, «contrada» en tanto que nos da la espalda. Sin embargo, puesto que lo que se rehúsa, al retirarse, jala de nosotros de algún modo —ciertamente enigmático— por ello «lo abierto» es la «transcontrada» a la cual no ha de mirársele como a un mirable entre otros sino como el «dónde» del don de encontrarnos con la mirada:

“Τὸ χωρὸν es la palabra griega para «lugar», aunque no como mera posición en una multiplicidad de puntos, homogénea por todas partes. La esencia del lugar radica en que éste mantiene reunido, como el «dónde» presente, el círculo de lo que está en su conexión, de lo que pertenece «a» él, al lugar. El lugar es el mantener originalmente reuniente de lo coperteneciente, y es de este modo en la mayoría de los casos una multiplicidad de lugares relacionados recíprocamente por la pertenencia entre sí, la cual llamamos una localidad.”⁶¹⁰

Y como don del «dónde», a nosotros, no nos queda sino esperar (transcontrados como somos) y a las cosas, animales y plantas ser lo que son (encosadas como son). Hombres y cosas son lo que son. Empero, a nosotros nos corresponde de modo esencial «³Agxibasín»⁶¹¹ «ir junto a», «ir-a-la-proximidad» de «lo abierto» en «serenidad».

⁶⁰⁸ Ibidem, p. 46.

⁶⁰⁹ Ibidem, p. 47.

⁶¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Parménides*, op. cit., § 6 g, p. 152.

⁶¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*, op. cit., p. 80. Se trata del fragmento más corto del oscuro Heráclito. Se trata de una palabra griega compuesta: ὀγχι: junto, al lado de, pronto, parecidamente a... Y βῆσιw: andadura, marcha, paso, cadencia, ritmo que viene del verbo: βαδίζw: caminar, paso a paso, andar, ir, avanzar.

¿Es «lo abierto» de Rilke lo mismo que «³Agxibasín» de Heráclito leído por Heidegger? Esto sigue siendo digno de ser leído-pensado. Escuchemos a Rilke que, sostenemos, sí es un poeta, según nuestra lectura, de estos tiempos que nos siguen alcanzando:

“Este juego de aceptación y negativa, en el que hay tanto que perder y tanto que ganar, representa para la mayoría el «pasatiempo» de la vida y recibe sus impulsos.

El artista cuenta entre aquellos que, con un único e irrevocable gesto de aquiescencia, han renunciado a beneficios y pérdidas: porque no existen ya ambas cosas en la ley, en el dominio de la pura obediencia.

Este libre, definitivo afirmar el mundo eleva el corazón a otro nivel de la experiencia. Sus balotas no se llaman ya ventura y desventura, ni sus polos quedan definidos con la vida y la muerte. Su medida no es el lapso entre las contradicciones.

Quien piensa aún que el arte representa lo bello, y que lo bello tiene un contrario (este pequeño vocablo, «bello», procede del concepto del gusto). El arte es la pasión de la totalidad. Su resultado: serenidad y equilibrio de lo numéricamente completo.”⁶¹²

«Lo abierto» de Rilke tanto como lo «³Agxibasín» de Heráclito han sido leídos por Heidegger admirablemente. En la conferencia que guía nuestra lectura, eso mismo es llamado «lo esférico» en tanto «el más amplio círculo» que coliga vida y «muerte» (nuestra séptima idea).

Empero, nosotros, quizá, no podemos mirar-leer con «plenos ojos» como lo hace «la gran mirada de lo animal». Y, sin embargo, sólo nosotros podemos mirar-leer la muerte con «grandes ojos» después de vivir el largo y continuado viaje-aprendizaje de ex-sistir y hablar, después de todo pero a la vez antes y siempre, como «ocazos», antes de cerrar, por fin y definitivamente, los ojos.

Rilke escribe: «alguno muere, y *es*». La totalidad de lo que es vida, en nosotros, sólo en nosotros, no es tal sino admite la muerte. Incluso tal admisión es la ad-misión de las admisiones. Empero, lo más asombroso no radica, en primer lugar y sólo, en que nosotros la

⁶¹² RILKE, Rainer Maria. *El testamento, op. cit.*, pp. 62(a)-63(e).

ad-mitamos. Nosotros somos los ad-mitidos en esta ad-misión que, atravesando todo lo que es, nos dirige la mirada de un modo tal y tan peculiar que sólo nosotros podemos mirarla a su vez. Sólo así es que podemos ad-mitirla a su vez en correspondencia. De ahí que, entre todos los modos de mirar, de entre todo lo mirado y hablar del mirar y de lo mirado, la muerte sea lo que, antes que todo y siempre, mirado y hablado *es*. Queramos o no, sepamos o no, miramos y hablamos como «ocazos» occidentales:

“¿Quiénes somos nosotros? Somos los que quieren, que instauran el mundo como objeto a la manera de la autoimposición intencional. Si nos vemos tocados desde el más amplio círculo, nuestra propia esencia se ve tocada. Tocar significa poner en movimiento. Nuestra esencia es puesta en movimiento. En ese tocar, nuestro querer se ve conmovido, de tal modo que sólo entonces la esencia del querer llega a la apariencia y el movimiento. Es sólo entonces cuando el querer se convierte en un querer dispuesto.

Pero ¿qué es lo que viene a tocarnos inmediatamente desde el más amplio círculo? ¿Qué es lo que nos bloquea el paso y se nos sustrae por nuestra propia causa en nuestro habitual querer la objetivación del mundo? La otra percepción: la muerte. Ella es la que toca a los mortales en su esencia y de este modo los coloca en el camino hacia el otro lado de la vida y por tanto en la totalidad de la pura percepción.”⁶¹³

«Lo abierto» es «³Agxibasín» en tanto que «introducir-se-en-la-proximidad» de la muerte. Sólo así somos lo que somos: mortales. Mortales que vuelven «grandes» y «amorosos» sus ojos y asumen “...«leer la palabra 'muerte' *sin* negación».”⁶¹⁴ Leer poesía es leer lo se-lecto: muerte. Esa palabra

“...de una plenitud de ser que no conoce de de-terminación ni de límites, negación ni multiplicidad, y que, por tanto, rechaza de sí toda palabra, y en tal caso, la Muerte es otra. Es la verdadera Muerte. La entera Muerte, anterior a la Vida, indiferente e inmune a toda diferencia, «la Muerte que no conoce fatiga, violencia ni dolor... en este *Plenum* contra el que se quiebran todas nuestras palabras».”⁶¹⁵

⁶¹³ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 226.

⁶¹⁴ Ibidem, p. 225.

⁶¹⁵ GABILONDO, Ángel. *Abrir la propia muerte. Entre Rilke y Heidegger: la Muerte otra en Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, op. cit., pp. 122-123.

Sin embargo, no olvidemos dónde nos encontramos y quiénes somos en el ambiguo ablativo circunstancial-destinal. Aunque queridos y arrojados parece que no nos arriesgamos. Somos aquellos que desconocen, que incluso no han aprendido ni asumido la capacidad de su ser mortal. Obstinados *en* la segunda posibilidad generacional, sin decisión, damos *por* perdida la primera y *por* aniquilada la tercera. Insistimos y nos obstinamos *en el* peligro múltiple del cierre de la Técnica. Impoéticamente sin *por*, sólo somos arrastrados *en* penuria, *en* miseria, *en* menesterosidad; doblemente faltos de dioses y mortalidad: “Y el ánimo está tan cansado y es tan grande la nostalgia. Ya no hay montañas, apenas algún árbol. Nada se atreve a alzarse. Extrañas chozas se acurrucan sedientas junto a pozos cenagosos. En ninguna parte una torre. Y siempre la misma imagen. Sobran los dos ojos.”⁶¹⁶ “De allí surgía esa raza pobre y desheredada cuya oscura existencia transcurre penosamente entre la miseria y la vileza.”⁶¹⁷

Leer poesía es leer *¿Y para qué poetas?* La pregunta, creemos, ahora empieza, después de lo leído y escrito por Heidegger de Rilke y releído y reescrito por nosotros, a sonar inquietante. Nos comienza a tocar. Nos comienza a poner en movimiento. Nos comienza, sí, a poner en camino a nosotros mismos en nuestro más originario *poder ser* en el más amplio círculo que coliga vida y muerte, dioses y mortales. *¿Y para qué poetas?* Respuesta: para mirar-leer mortal y vitalmente nuestra ex-sistencia, con ambos ojos, piadosos y admirados, grandes y amorosos; y serenos hablar, de verdad, poéticamente, como «ocazos», «lo abierto» que *es* el ser.

⁶¹⁶ RILKE, Rainer Maria. *La canción de amor y muerte del alférez Christoph Rilke*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 1997³, p. 15.

⁶¹⁷ RILKE, Rainer Maria. *¿Por qué se amotinan las gentes?... en Serpientes de plata y otros cuentos*. (trad. Miguel Sáenz). Siruela, Madrid, 2006, p. 36.

Para ello, nuestra mirada ha de volverse a «lo abierto», a lo que *es*. Ha de realizar, como en Rilke, un «Viraje Decisivo»⁶¹⁸ y «buscar» serenamente quizá no «al dios» pero sí, el «esplendor de la divinidad». Sólo así, la doble falta de mortalidad y divinidad, constitutiva de nuestro ablativo, será asumida en toda su originariedad en el *por-venir* y no en la cerrada «vileza» de la obstinada indecisión arrastrante del mero *en*, aunque esto implique sólo, por el momento, la larga «espera»⁶¹⁹ de un «silencioso percibir»: “¿Deberíamos esperar entonces a nuevos poetas que sepan hacer corresponder su palabra con el lenguaje de la edad de la técnica? Claro...”⁶²⁰

Dentro de los que perciben, en el «silencioso percibir» que nos permite percibir a su vez, se halla el enviado (*ogge low*), el de entre los bien-dispuestos, “...el que tiene el rango más alto de todo el ámbito del ente.”⁶²¹:

“Este ser se ve inscrito en la pura percepción por cada una de las dos caras de la esfera del ser. Este ser, para el que apenas prevalecen límites y diferencias entre las percepciones, es el ser que gobierna y hace aparecer el centro inaudito del más amplio círculo (...) el ángel.”⁶²²

Por eso en el «ángel» el ser arrojado y querido a la vez, por lo que quiere y arroja antes y siempre, tiene su resolución absoluta en el envío. El «ángel» es el que asume su ser

⁶¹⁸ Se trata nada menos de un poema enviado a Lou Andreas-Salome donde Rilke se poetiza en su *por-venir*. Aquí sólo transcribimos la primera estrofa del mismo que conviene al asunto. Le antecede un epígrafe de Kassner: «El camino que lleva de la intimidad/ a la grandeza pasa por el sacrificio»: “Lentamente se la ganó con la mirada en reñida lucha./ Los astros doblaban la rodilla/ bajo la violencia de sus ojos alzados./ O volvía a contemplar arrodillado,/ y el perfume de su insistencia/ doblegaba algo divino,/ ella le sonreía, adormecida./ Las torres que así contemplaba, se estremecían:/ edificadas otra vez, hacia las alturas, de un vistazo./ Mas cuán a menudo, de día/ sobrecargado, el paisaje, al anochecer/ reposaba, tendido sobre su silencioso percibir.” RILKE, Rainer Maria. *Correspondencia*. (trad. José M.^a Fouce). El barquero, Barcelona, 2004⁵, p. 24.

⁶¹⁹ Estancia en el intervalo entre el *en* y el *por*. Entre la primera y la tercera posibilidad generacional. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo en Serenidad*, op. cit., pp. 60 ss.

⁶²⁰ ROVATTI, Pier Aldo. 5. *La atenuación de la luz en Como la luz tenue*. (trad. Carlos Catropi). Gedisa, Barcelona, 1990, p. 72.

⁶²¹ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 233.

⁶²² *Ibidem*, p. 232.

arrojado y querido en el en-vío. El «ángel» es la asunción de su ser el *en-viado*. Pero, no sólo eso, su esencia circunstancial de *en-viado* no se agota ahí. Su esencia de envío destinalmente se consuma en el anuncio de lo *por-venir*⁶²³: «el centro inaudito del más amplio círculo» “...y en ningún otro espacio más que en aquel lugar...”⁶²⁴ donde “...el mirar, lo mirado, el ojo y su deleite...”⁶²⁵ son «lo abierto» mismo: □l ʔyeia.

“El ángel

Con una inclinación de su frente echa
lejos de sí lo que limita y obliga;
pues por su corazón pasa gigante, erecto,
lo eternamente venidero, que gira.

Los hondos cielos están para él llenos de figuras,
y cada una le puede llamar: ven, reconoce...
No des a sujetar a sus manos ligeras nada
de lo que a ti te pesa. Pues vendrían

de noche a ti, para probarte, luchando más,
e irían por la casa como encolerizadas
y te agarrarían como si te crearan
y te arrancarían fuera de tu forma.”⁶²⁶

Por eso el «ángel» es, para nosotros, por un lado, “...la conciencia de la imposibilidad de darnos alcance a nosotros mismos...”⁶²⁷ pero, sobre todo y por otro, “...aquel que da testimonio de nosotros. Pues nuestra misión consiste también en hacer

⁶²³ Contrariamente a lo que podría suponerse desde el cristianismo Rilke aclara en otro poema: “No cumplas, poderoso otorgador,/ el sueño de una madre que parirá a Dios;/ **erige al Importante: a quien pare a la muerte,**/ y llévanos por medio de las manos de aquellos/ que le perseguirán, hasta llegar a él mismo./ Porque mira, yo veo a los que a él se oponen,/ y son más que mentiras en el tiempo;/ y se levantará entre los que ríen./ Y será un soñador: pues uno que está alerta/ es siempre soñador entre los embriagados.// Pero tú fúndale en tu gracia/ en tu fulgor antiguo plántale;/ y a mí hazme bailarín del Arca de la Alianza,/ déjame ser la boca de la nueva Mesíada,/ y ser aquel que clama, que bautiza.” RILKE, Rainer Maria. *Que en nosotros suceda la postrera señal* en *El libro de las horas*, op. cit., pp. 182(a)-183(e).

⁶²⁴ RILKE, Rainer Maria. *Anunciación de María en Poesía amorosa*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 2000, pp. 146(a)-147(e).

⁶²⁵ Idem.

⁶²⁶ RILKE, Rainer Maria. *El ángel* en *Nuevos poemas I*, op. cit., pp. 102(a)-103(e).

⁶²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Rainer Maria Rilke, cincuenta años después* en *Poema y diálogo*. (trad. Daniel najmías y Juan Navarro). Gedisa, Barcelona, 1999, p. 74.

resucitar en lo visible —en la forma— lo que había sido transformado en invisible. El poeta lleva a cabo esta misión mostrando y ensalzando «lo de aquí», conservando «la forma aún reconocida» (Séptima Elegía).⁶²⁸: ποῦ ἤσιν. Sin embargo,

“El hombre que se autoimpone vive de las apuestas de su querer. Vive esencialmente arriesgando su esencia en la vibración del dinero y el valer de los valores. El hombre, como permanente cambista e intermediario, es «el mercader». Pesa y sopesa constantemente y sin embargo no conoce el auténtico peso de las cosas. Tampoco sabe nunca lo que dentro de él tiene verdaderamente peso y pesa más que nada.”⁶²⁹

Ahora, «lo abierto», la totalidad o ser de lo ente, la «Naturaleza», aquello que antes de todo y siempre arroja y quiere es poetizado por Rilke como la «balanza». Todo arrojado-querido, todo arriesgado se encuentra en peligro: “Los ámbitos de lo ente se pueden diferenciar según el tipo de relación que mantienen con la balanza.”⁶³⁰ Nosotros, empero, nos encontramos en *el* peligro extremo no de pesar-ser como «mercader» o «ángel». Nuestra relación con la «balanza» es *el* peligro de a qué manos damos lo que nos pesa.

¿A qué manos damos lo que nos pesa? ¿Qué es lo que nos pesa? Si el dinero o cualquier otro valor que no sea lo que nos pesa entonces damos en las manos del «mercader» lo que nos pesa. Si, por el contrario, lo que nos pesa es lo que nos pesa entonces damos en las manos del «ángel» lo que nos pesa. Sí, pero ¿qué es lo que nos pesa en lo que nos pesa? Respuesta: el pesar de ser lo que nos pesa. *En* el ser *por* lo que nos pesa radica el verdadero pesar de lo que pesamos.

Expliquémonos. El pesar puede entenderse en dos sentidos: transitivo e intransitivo. Pensemos en ambos pesares. El pesar transitivo pesa algo distinto de sí. El pesar intransitivo es simplemente pesar (tener tal peso). Así que, para tener tal peso, es decir, para

⁶²⁸ Ibidem, p. 75.

⁶²⁹ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 233-234.

⁶³⁰ Ibidem, p. 233.

pesar intransitivamente se necesita el pesar transitivo que pesa algo distinto de sí. Sin embargo, he aquí dos preguntas para pensar el pesar: ¿el pesar transitivo a partir de qué pesa lo intransitivamente pesado? ¿Lo intransitivamente pesado sólo tiene el peso pesado por lo que transitivamente pesa?

Ambas preguntas señalan al pensar la esencia del pesar. La primera pregunta pregunta por la medida del pesar. La segunda pregunta pregunta por la relación entre la medida de lo que pesa y lo medido de lo pesado. Una pregunta para el «mercader»: si lo medido-pesado no sólo es lo medido-pesado por el pesar que pesa sin pesarse a sí ¿cómo pesar? Una pregunta para el «ángel»: si el pesar que pesa no sólo pesa lo medido-pesado sino que también pesa pesándose a sí: ¿cómo pesar? El «mercader» sencillamente no piensa en el pesar y se calla. El «ángel» ligero guarda silencio. Pero, entre la mudez de las manos del «mercader» que «limita y obliga» y las silenciosas manos del «ángel» que nos «agarran como si crearan» y nos «arrancan fuera de la forma», el poeta poetiza «figuras» que pronto son «formas». Y lo que poetiza es la «figura» del pesar de ser lo que nos que pesa: «formas». Sólo así es posible que *en el ser por* lo que nos pesa radique el verdadero pesar de lo que pesamos: balance entre «formas» y «figuras» poesía como arriesgar la «balanza», «lo abierto», la «Naturaleza», la totalidad de lo que somos y *es*, el ser.

¿Y para qué poetas? Esta pregunta no es una broma. Es una pregunta seria. Tan seria como tan en serio nos sea dado ex-sistir como arrojados-queridos, como arriesgados. Y, de entre los arriesgados, los “...más arriesgados arriesgan el propio ser y por lo tanto se arriesgan en el ámbito del ser, el lenguaje, son esos que dicen.”⁶³¹ E insistimos con Rilke: «A ricos y felices callarse les va bien» y, añadimos nosotros, no sólo a los ricos, también y

⁶³¹ Ibidem, p. 235.

sobre todo, a los «mercaderes» y «contadores»⁶³² en cuyas manos no descansa verdadero «señorío» sino la «vileza» de lo que «limita y obliga» a la totalidad de lo ente. «Pero los menesterosos se tienen que mostrar, tienen que decir» y aun así «los poetas gritan por más», aunque sea con «un soplo más». Y de las menesterosas manos de Rilke ha menester leer unas palabras que nos dicen:

“OTOÑO

CAEN las hojas, caen como de lejos,
cual si se marchitaran en los cielos lejanos jardines;
caen con ademanes negativos.

Y la pesada tierra por las noches
cae en la soledad desde todos los astros.

Todos caemos. Esa mano de ahí cae.
Y fíjate en las otras: pasa en todas.

Y sin embargo hay Uno que en sus manos
con suavidad infinita sostiene este caer.”⁶³³

Este «Uno que en sus manos con suavidad infinita sostiene este caer» no puede ser sino el «ángel». Empero el que ésto escribe, no es un ángel, es un mortal que, asumiendo su ser mortal, escribe como «ocaso» (*occidare-occasum*: caer-caído) *en* ablativo, pero también como nominativo *por* la vocativa prima(πο[ησιw)-vera(π[η]yeia) y, entonces, le corresponde con su decir: “Creedme, todo depende de esto: haber tenido, una vez en la vida, una primavera sagrada que colme el corazón de tanta luz que baste para transfigurar todos los días venideros.”⁶³⁴

⁶³² “El ente es interpelado: es decir, traído para rendir cuentas ante el tribunal de justicia del contador. Los jueces podrían tener la creencia, ante-filosófica y no filosófica, de que ellos se pliegan humildemente ante la naturaleza. Pero lo que ellos consideran antológicamente que es atención respetuosa, es, antológicamente en lo fundamental, un ataque.” Carta de Heidegger a Jaspers 21/09/1949 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*, op. cit., p. 150.

⁶³³ Otoño en *El libro de las imágenes*, op. cit., pp. 90(a)-91(e).

⁶³⁴ *Primavera sagrada en Primavera sagrada y otros cuentos de Bohemia*. (trad. Ramón Alcubierra). Funambulista, Madrid, 2006, p. 27.

Y entonces, los ojos «terribles» del ángel y los «grandes ojos» del poeta “...temen caer el uno en los ojos del otro, como en un abismo sin fondo. Y (...), a pesar de todo, se arriesgan hasta el borde de la sima. De pronto los posee un vértigo, y ambos cierran los ojos al mismo tiempo como si fueran a saltar juntos desde lo alto de una torre.”⁶³⁵ Ciertamente. El «ángel» no muere pero tampoco puede mirar la muerte. El poeta es uno que tiene la muerte en los ojos, la mira aún cerrándolos —antes del último cerrar— y con «manos indicadoras»⁶³⁶ la señala y asume como un «ser capaz otra vez de caer»⁶³⁷. “La tesis de Rilke es que la tarea humana consiste en aceptar explícitamente lo perecedero, y que esta tarea alcanza su plenitud suprema en la aceptación de la muerte.”⁶³⁸

Volvemos a la pregunta de Heidegger: ¿Es Rilke un poeta en tiempos de penuria, miseria, menesterosidad? ¿Rilke asume la doble falta epocal de dioses y mortalidad? ¿Soporta Rilke la pregunta ‘¿Y para qué poetas?’ del poeta de poetas, Hölderlin? En Rilke la penuria, la miseria y menesterosidad no es pensada sólo epocalmente. La penuria, la miseria y la menesterosidad alcanzan en él niveles ontológicos —al igual que en Hölderlin y Heidegger—. ¿Qué mayor penuria, miseria y menesterosidad que la de asumir que se existe solo! Incluso, más aún, que sólo se ex-siste (*una vez*) mortalmente:

“...porque es mucho estar aquí, y porque, en apariencia, todo lo que es de aquí nos necesita, esta fugacidad, que tan extrañamente nos incumbe. A nosotros, los más fugaces. Cada cosa, *una vez*, sólo *una*. *Una vez* y nada más. Y nosotros también *una vez*. Nunca más...”⁶³⁹

⁶³⁵ *La risa de Pán Mráz* en *Ibidem*, pp. 74-75.

⁶³⁶ *Un profeta* en *Nuevos poemas II*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 1999², pp. 42(a)-43(e).

⁶³⁷ *Cuando por la ventana una cosa se cae* en *El libro de las horas*, op. cit., pp. 133(a)-134(e).

⁶³⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Rainer Maria Rilke, cincuenta años después* en *Poema y diálogo*, op. cit., p. 76.

⁶³⁹ RILKE, Rainer Maria. *Elegía novena* en *Elegías de Duino*, op. cit., pp. 94(a)-95(e).

Su poesía poetiza la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal pero, además, también —y he aquí cómo la asunción del modo como ex-siste en ablativo se completa y resuelve— poetiza en la asunción de la lejanía o falta de los dioses.⁶⁴⁰ Pero, también, no lo olvidemos, la asunción de la lejanía es un modo de acercamiento y proximidad, incluso, la del por Rilke llamado «buen Dios».

Incluso, frente a la Técnica como modo de ocultamiento, cierre y «peligro supremo» de la relación del hombre y el ser —donde el hombre es mera existencia que solicita existencias sin ser de verdad ex-sistencia y el ser sólo es «autoimposición intencional o deliberada de la objetivación» («estructura de emplazamiento») —, donde la «balanza» está en manos del rico «mercader», ni siquiera ahí, en tanto ser arriesgado (querido y arrojado), solicita la ayuda del «ángel» —pues solicitarla implicaría la huída fácil y el olvido de sí: la aniquilación del poeta para el que poesía es poetizar-se⁶⁴¹— para ser-se en «lo abierto» y «arriesgarse hasta el borde de la sima».

Rilke asume con una «voluntad anónima»⁶⁴² —pues que habla como «ocaso»— la penuria, la miseria y la menesterosidad de la ex-sistencia en el *en* circunstancial y el *por* destinal y nos dice que “Se necesita ser pobre hasta los huesos (...) Se necesita poder poner la mano a cada momento sobre la tierra, como el primer hombre...”⁶⁴³ Ponerla «tan prestos a tomar, tan claros para mantener y tan despreocupados al dejar todas las cosas»⁶⁴⁴, no al

⁶⁴⁰ “...la poesía de Rilke está impregnada de la idea de que Dios está lejano y ninguna evocación de creencias cristianas o humanistas o de antiquísimos símbolos míticos deben ocultarnos esta lejanía. Es a través de esa idea que el mensaje de esta poesía adquiere su fuerza de interpelación (...) La poesía de Rilke nos advierte que debemos admitir y soportar esa lejanía (...) aprender a vivir en la lejanía de Dios (...) La obra elegiaca alcanza su elevado nivel precisamente porque percibe y reconoce la infinita lejanía de Dios y porque intenta reprimir incluso la llamada al ángel.” GADAMER, Hans-Georg. *Rainer Maria Rilke, cincuenta años después en Poema y diálogo*, op. cit., p. 72.

⁶⁴¹ “...poetas son quienes de vosotras aprenden a decir lo que francamente sois...” *Diario de Schmargendorf en Diarios de juventud*, op. cit., p. 208.

⁶⁴² *Cartas sobre Cézanne*. (trad. Nicanor Ancochea). Paidós, Barcelona, 2003, p. 55.

⁶⁴³ Idem.

⁶⁴⁴ *Diario de Schmargendorf en Diarios de juventud*, op. cit., p. 124.

modo como los mendigos que «venden el hueco de su mano»⁶⁴⁵ y «regresan del pórtico de la iglesia en cuanto han recibido su limosna»⁶⁴⁶, ni como los prosélitos de la «nueva religión» que unen sus manos como «armas hostiles» al «buen dios»⁶⁴⁷ pero, tampoco, al modo como los profanadores que «cogen con la mano el instrumento sagrado como una posesión que pueden destrozar impunemente en cualquier instante»⁶⁴⁸ sino con «manos vacías»⁶⁴⁹, con «manos atentas»⁶⁵⁰, con «manos que hagan cosas grandes»⁶⁵¹, con «manos que se abren como un libro»⁶⁵² y «delaten que yo mismo soy mano de uno que hace maravillas conmigo»⁶⁵³ «una vez», es decir, con manos de alguien que asume la existencia mortal y poéticamente en correspondencia piadosa y admirante respecto a la falta de «splendor de la divinidad»⁶⁵⁴ y nos escribe lo se-lecto: «Canto es existencia»⁶⁵⁵.

Heidegger nos escribe lo mismo:

“El hombre mismo «actúa» [*handelt*] a través de la mano; pues la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre. Solamente el ente que «tiene», como el hombre, la palabra (m' yow, l' gow), también puede y debe «tener» «la mano». A través de la mano suceden ambas cosas, la oración y el asesinato, el saludo y las gracias, el juramento y la señal, pero también la «obra» de la mano, la «artesanía» y la herramienta. El apretón de manos establece la alianza. La mano lleva a cabo la «obra» de la destrucción. La mano se esencia como mano sólo allí donde hay

⁶⁴⁵ *Los mendigos* en *Nuevos poemas II*, op. cit., pp. 96(a)-97(e).

⁶⁴⁶ *Diario de Schmargendorf* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 177.

⁶⁴⁷ RILKE, Rainer Maria. *Un relato sobre la muerte con un extraño apunte manuscrito* en *Historias del buen dios*. (trad. Miquel Nicolau). Montesinos, España, 2001, p. 80.

⁶⁴⁸ *Diario florentino* en *Ibidem*, p. 35.

⁶⁴⁹ *Cartas sobre Cézanne*, op. cit., p. 51. Rilke se refiere a las manos de Verlaine.

⁶⁵⁰ “Nunca te has fijado en cómo cosas desdeñadas y humildes se rehacen cuando caen en las manos acogedoramente tiernas de un solitario? Son como pajarillos a los que regresa el calor, se calman, se recuperan, y un corazón comienza a palpar en ellos, uno que es como la ola extrema de un mar poderoso que se alza y cae en las manos atentas.” *Diario de Schmargendorf* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 165.

⁶⁵¹ *Cartas a Rodin*. (trad. Miguel Etayo). Síntesis, Madrid, 2004, p. 79. Rilke se refiere a las manos de Rodin.

⁶⁵² *Diario de Worpswede* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 338. Rilke se refiere a sus propias manos.

⁶⁵³ *Diario de Schmargendorf* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 154,

⁶⁵⁴ “Sí..., a menudo pienso que la mano de Dios vuelve quizá a estar en camino...” *El extranjero* en *Historias del buen dios*, op. cit., p. 23.

⁶⁵⁵ *Soneto III* de la *Primera parte* de los *Sonetos a Orfeo*, op. cit., pp. 36(a)-37(e). Y en HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 235. Léase también este poema aquí transcrito donde se evidencia la asunción de la ex-sistencia en ablativo: “Pero, ¿qué es realidad/ que coincide con el tiempo?/ El mundo es real./ Y todo es mundo./ Lo que nos afecta, enorme o angustioso:/ nostalgia y soledad, muerte y canto.” *Diario de Worpswede* en *Diarios de juventud*, op. cit., pp. 329-330.

desocultación y ocultación. Ningún animal tiene una mano (...) La mano ha procedido sólo de la palabra y con la palabra. El hombre no «tiene» manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre.»⁶⁵⁶

Una vez más, aunque ahora de modo esencialmente mani-fiesto (*manus-festus*: manos que son fiesta), constatamos que poetizar (de Rilke) y pensar (de Heidegger) son lo mismo. Pero volvamos a nuestra novena y penúltima idea («Canto es existencia»):

“Los más arriesgados son los más decisores, al modo de los rapsodas. Su canto escapa a toda autoimposición intencional. No es ningún querer en el sentido de un deseo. Su canto no pretende ni trata de alcanzar algo que haya que producir. En el canto se introduce el propio espacio interno del mundo (...) Cantar, decir expresamente la existencia mundanal, decir a partir de lo salvo de la percepción pura y completa, y decir sólo eso, significa: pertenecer al ámbito de lo ente mismo. Este ámbito es, como esencia del lenguaje, el propio ser. Cantar el canto significa estar presente en lo presente mismo, es decir, existencia.»⁶⁵⁷

Expliquémonos. La idea principal es que los más arriesgados son los más decisores en tanto que, al modo de los rapsodas, cantan no otra cosa sino ex-sistencia. Si cantaran cualquier otra cosa cantable cantarían sólo existencias en ablativo. Si cantaran existencias su cantar no diferiría en lo absoluto de un mero producir (técnico). Si, pues, cantan existencia y no ex-sistencia su canto es mero producto. Y, si es así, entonces, pueden cantar lo que quieran y hasta sacarle un no pequeño beneficio. Pero el canto de lo que se quiera no es verdadero canto porque el verdadero cantar quiere el «no-querer»⁶⁵⁸, es decir, el verdadero canto surge de una «voluntad anónima» que destinalmente se abre a y *por* «lo abierto» y de ahí «toma», «mantiene» y «deja» ser a las cosas lo que son. De ahí que Rilke cante como acaso «rosas», «mariposas», «árboles», «paisajes», «nubes», «vientos» y «ocasos» cantan y cuyo canto no nos hemos permitido oír cantar. Su cantar ex-sistencia lo

⁶⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Parménides*, op. cit., § 5 c, pp. 104-105.

⁶⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 235.

⁶⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo* en *Serenidad*, op. cit., p. 36.

inaudito en lo audible, ex-sistencia lo ilegido en lo legible, ex-sistencia la presencia en lo presente, ex-sistencia el ser en lo ente. Y que el ser sea en lo ente es canto, poesía, ex-sistencia. Sin embargo,

“...sigue siendo dudoso cuándo somos de tal modo que nuestro ser sea canto, un canto que al cantar no resuena en cualquier sitio, sino que es de veras un cantar cuyo sonido no se aferra a algo que finalmente ha acabado por alcanzar, sino por el contrario ya se ha descompuesto en el sonido a fin de que sólo se haga presente lo cantado mismo.”⁶⁵⁹

Cantar es «buscar». Principio y fin del «más amplio círculo» (⁶En P)nta: Todo-Uno), don de «donde» donde “No hay nada más sabio que el círculo.”⁶⁶⁰ «Buscar» como «poner en movimiento» el «traer-ahí-delante» de lo que antes como siempre trae-ahí-delante y nos enfrenta. Pero como lo que antes que todo y siempre trae-ahí-delante y nos «transcontra» en el don del circular «dónde» encontrarnos («lo abierto»: naturaleza) rehúscase en el juego de ocultación-desocultación (πλ ῥεῖα), entonces el cantar no puede darle alcance en su uso. Entonces el cantar no puede sino descomponerse en canto. No en cualquier canto sino en el canto como «introducirse-en-la-proximidad» (³Agxibasin) de «lo abierto». *Sino*: el canto del «entre» el *en* y el *por*, el «entre» la circunstancia y el destino, el «entre» el «mercader» y el «ángel», el «entre» querer y «no-querer», el entre «buscar», «alzar» y «construir» y «encontrar», «aprisionar» y «destruir»: *sino* de poesía (poῦhσιw) de penuria, miseria y menesterosidad: un «soplo más» de «primavera

⁶⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 236.

⁶⁶⁰ RILKE, Rainer Maria. *Un relato sobre la muerte con un extraño apunte manuscrito* en *Historias del buen dios*, op. cit., p. 81.

sagrada», en los tiempos en que todo cae por su propio peso «una vez» más en el grave «otoño» del ser [*Sejn*].⁶⁶¹

¿Desde dónde cantan esos que a-sí cantan? Desde la asunción de la triple consideración de los tiempos de falta del «splendor de la divinidad» que nos siguen alcanzando. Desde lo «no-salvador» del circunstancial *en* y a partir de ahí destinalmente *por* «lo salvo»: “Los más arriesgados son los poetas, pero aquellos poetas cuyo canto vuelve nuestra desprotección hacia lo abierto. Tales poetas cantan porque invierten la separación frente a lo abierto, rememorando su falta de salvación en el todo salvo y lo salvo en lo no salvador.”⁶⁶² El poeta asume su mortalidad en estos tiempos porque “...ha comprendido que no hay salvación,/ que la pobre multitud de palabras cansadas/ pasó extraña de largo hacia el mundo (¿luz?).”⁶⁶³ Y, sin embargo, “Los más arriesgados experimentan en la falta de salvación la desprotección. En las tinieblas de la noche del mundo llevan a los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, «poetas en tiempos de penuria».”⁶⁶⁴ Tales poetas no son cualesquier poetas. Son aquellos que se distinguen por asumir la esencia de la poesía como algo cuestionable:

“Rilke llega a la pregunta poética que se pregunta cuándo hay un canto que cante esencialmente (...) Hölderlin es el precursor de los poetas en tiempos de penuria (...) Si Rilke es un «poeta en tiempos de penuria», entonces su poesía es la única que responde a la pregunta de para qué es poeta y hacia dónde se encamina su canto, a qué lugar del destino de la noche del mundo pertenece el poeta. Este destino decide qué sigue siendo destinal dentro de esta poesía.”⁶⁶⁵

⁶⁶¹ “El canto es la pertenencia a la totalidad de la pura percepción. Cantar es ser llevado por el empuje del viento desde el inaudito centro de la plena naturaleza. El propio canto es «un viento».” HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 237.

⁶⁶² Ibidem, p. 237.

⁶⁶³ *Diario de Worpswede* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 338.

⁶⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 238.

⁶⁶⁵ Idem.

¿Qué nos está diciendo Heidegger respecto a Rilke? ¿Es o no, pues, Rilke un «poeta en tiempos de penuria»? Heidegger parece no responder a tales preguntas —al menos no con “peras y manzanas”—. Lo único que nos dice es que: leamos su poesía porque ella es la única que puede darnos la respuesta de para qué es él poeta, hacia dónde se encamina su canto y a qué lugar del destino pertenece en estos tiempos. Así pues, “queremos” sostener, no sólo depende de Rilke el que sea o no poeta de estos tiempos. Depende, sobre todo en tanto que cuidados-lectores, de nosotros pues que de nosotros se trata. Pero ¿quiénes somos nosotros? Dejemos el ‘nosotros’ y sencillamente preguntémonos: ¿quiénes somos? Desde lo aquí colegido no tenemos otra alternativa que, correspondiendo al canto que es existencia, no podemos ser sino el *sino en y por* quienes, como somos, se lee, e-lige y selecciona, es decir, en fin, somos lectores de la pregunta: ¿cómo leer poesía?

Recapitulación sobre la lectura de poesía de Rainer Maria Rilke

Nuestra pregunta de tesis ¿Cómo leer poesía? interrumpe su preguntar en esta conferencia ¿Y para qué poetas?. En esta conferencia Heidegger lee-piensa la poesía válida de Rilke. Nosotros intentamos releer a su vez esta misma conferencia con la ayuda de lo que, al menos en español, ha sido traducido del poeta.⁶⁶⁶ Toda lectura es limitada pues es sólo un camino. Nuestra lectura de la conferencia destacó diez ideas. Se pueden encontrar más tanto en el pensador como en el poeta. Y, en relación a esas ideas, se intentó releer a Rilke en la completitud de su obra traducida así como lo hicimos con Hölderlin. Destaquemos pues lo que a lo largo de este «camino de bosque» pudimos leer-encontrar a la luz de nuestra pregunta. Pregunta cuya respuesta lee a modo de prueba que la poesía ha de leerse como lo «destinal» en «tiempos de penuria».

Respecto a la primera idea. Los tiempos que son lo que son por dos faltas: la de los dioses y la del conocimiento de la mortalidad. Tal doble falta fue pensada a partir de las tres variantes de traducción:

- 1) Tiempo «Menesteroso» como en lo que *ha menester* un doble servicio (en tanto unidad coligada de tiempos que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la (mi) muerte): *in domus de esse et in domus existentia*.
- 2) Tiempos de «miseria» como el co(m)-padecer-nos serenamente en un doble sentido (en tanto modos de ser del «cómo» que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la muerte): en primer término, en el del inevitable y originario «olvido del ser» y, en segundo término, en el de la falta de capacidad de conocimiento del ser mortal del mortal.

⁶⁶⁶ Existe un texto titulado *Relatos de Praga* en editorial Montesinos que nos fue imposible conseguir.

3) Tiempos de «penuria» en la medida en que el obrar se da como abrasadora compensación de la falta y reparación del des-acuerdo en tres sentidos (en tanto modos de ser del «cómo» que se ex-sistencian interpretativa y propiamente de cara a la muerte): primero, como asunción originaria de la diferencia entre «presencia» y «presente»; segundo, como asunción de la insistencia de lo «presente» por sobre la «presencia» y, por último; como asunción de la «posibilidad trágica» de poner lo «presente» en la «balanza» de la «presencia» y posibilitar la errancia como la medida destinal de nuestro morar.

Respecto a la segunda idea. La poesía destinada a «acomodarse» a estos tiempos, los poetas destinados a «señalar» las faltas de estos tiempos y nosotros destinados a «escuchar» el decir de éstos:

1) La poesía destinada a «acomodarse» a estos tiempos es aquella que *ha menester* poetizar, de cara a la doble falta, la casa del ser (lenguaje) y la casa de la existencia (mundo); es aquella que asume el sereno co(m)-padecer-nos en el «olvido del ser» que epocalmente acaece como la doble falta; es, finalmente, aquella que, ante la doble falta, compensa abrasadoramente y repara el des-acuerdo en su triple sentido (entre la presencia y lo presente, entre lo presente por sobre la presencia y entre-poner lo presente en la presencia) posibilitando la errancia como la medida destinal de nuestro morar.

2) Los poetas están destinados a «señalar» las faltas de estos tiempos. Esto implica que los «poetas en tiempos de penuria» deben decir expresa y poéticamente la esencia de la poesía (implicando el cuestionarse acerca de la vocación y oficio poéticos). Para ello deben asumir en sí mismos la mortalidad y la huida de los dioses para así señalarnos el camino hacia el cambio. Cambio que sólo se da si se

experiencia la tensión entre el «ablativo» y el «abismo», entre el *nunc et semper*, entre lo «presente» y la «presencia», entre el «ente» y el «ser»; entre lo que es legible por ser legible a la luz de la co-pertenencia a un mismo tiempo que, presumiblemente, nos sigue alcanzando y lo que es ilegible por ser ilegible a la luz de cualquier elección epocal.

3) Nosotros, en tanto que lectores, estamos destinados a «escuchar» el decir de éstos. Leer poesía es leer lo se-lecto. Aquí lo se-lecto no puede ser ni lo meramente legible en «ablativo» ni lo meramente ilegible en el «abismo». Leer poesía es corresponder a la coligación «ablativo»-«abismo» como lo se-lecto acontecido en el poema. Y lo se-lecto es la tensión coligante entre lo «cerrado» del «ablativo» y lo «abierto» del «abismo».

Respecto a la tercera idea. Algunas palabras fundamentales de la poesía de Rainer Maria Rilke como «hitos» que nos llevan al fondo de estos tiempos («abismo»): primera, la «Naturaleza» como «lo abierto»; segunda, la «Técnica» como «lo cerrado»; tercera, «el peligro» en tanto la relación del hombre con el ser; cuarta, «lo esférico» en tanto «el más amplio círculo» que coliga vida y «muerte»; quinta, el arriesgar el lenguaje como arriesgar el ser (la «balanza» entre el «mercader» y el «ángel»); sexta, la poesía como «cantar» «existencia» y, por último; séptima, «lo salvo» y «lo no salvador». Todas estas palabras fundamentales son lo destacado por Heidegger de la lectura del poema «Versos improvisados».

Respecto a la cuarta idea. La «Naturaleza» como «lo abierto». Hay dos modos de concebir a la «Naturaleza» en tanto «*vis primitiva activa*». En realidad los modos derivan de la doble significación de «*vis*». En relación a la primera se enfatiza el «*vis*» en tanto que *volere pri-mitivus*, es decir, en tanto un querer que *primo* (primeramente) acaece como el

mitto (envío) del *pro* (delante de) de los *entia* (seres). En relación a la segunda se enfatiza el «*vis*» en tanto la violencia de la «naturaleza». Aquí *violentia* no mienta una segunda de las muchas características atribuibles a la *natura* sino a su mismísima esencia, a su modo de ser. Se trata, nada menos, de la violencia del abandonar. Se trata de la violencia del donar en tanto que arrojar delante al riesgo a la totalidad y multiplicidad de los *entia*, τ+ Π, nta. De esta doble e indivisa «naturaleza» (querer-arrojar) se coligen los dos esenciales modos de relación: *recibir* y *percibir* respectivamente. *Recibir* en tanto corresponder al querer-leer de la «naturaleza». *Percibir* en tanto no poder leer a su vez lo que da que querer-leer.

Respecto a la quinta idea. La «Técnica» como «lo cerrado». Dado que el hombre no puede ser inmediatamente en «lo abierto» sino que esencialmente es el ser-«ante», el que es «siempre enfrente», por ello su relación con ello no puede sino errar-cerrar en la protección de un mundo. Mundo, empero, siempre es mundo en tanto protección histórico-epocal. El mundo se da en ablativo. En nuestro caso es el mundo errado-cerrado del ablativo de la «Metafísica consumada», de la «Técnica», de la «Maquinación», de la «estructura de emplazamiento» (*Ge-stell*). Sin embargo, todo ablativo tiene la ambigüedad de ser tanto el circunstancial *en* como el destinal *por*. Esto significa que, en el fondo, aún en lo errado-cerrado de la técnica descansa un originario poder ser. Tal poder ser es el traer-ahí-delante: ποιήσιw. Lo originario de la técnica es poesía. De esto se sigue que leer poesía tenga que hacerse en ablativo tanto *en* como *por* la doble falta. Ahí está nuestro poder ser propio. Leer poesía es leer en tanto que modo que corresponde a los «anuncios» (Hölderlin) y su «resonancia» (Rilke). Leer poesía es leernos en la ambigüedad esencial del ablativo de la Técnica. Leer poesía es leer con asombro el que seamos queridos y con

espanto el que seamos arrojados. Leer poesía es dejarnos traer-ahí-delante por lo que, antes que nada y siempre, trae-ahí-delante: $\rho\sigma\eta\varsigma\iota\omega$.

Respecto a la sexta idea. «*El peligro*» en tanto la relación del hombre con el ser. La «Técnica» es lo errado-cerrado en varios sentidos: primero, cierra a la Naturaleza; segundo, cierra el mundo; tercero, cierra al hombre mismo y; en fin, en cuarto y extremo lugar, cierra lo que es. Ante estos cierres de la Técnica se dan tres posibilidades: primera, el impulsarla ciegamente; segunda, la rebelión inútil y; tercera, la propuesta por Heidegger, la apertura a su esencia y la liberación. «*El peligro*» consiste en ser im-poéticos y dejarnos arrastrar en el no decidir-nos de modo fundante a partir de las propias posibilidades que estos tiempos nos dispensan (entre la mera existencia y la auténtica ex-sistencia).

Respecto a la séptima idea. «Lo esférico» en tanto «el más amplio círculo». Para acercarnos a esto y darnos una idea de «lo abierto» pensado por Heidegger en la lectura de Rilke hicimos un recorrido por distintos “conceptos” en el *Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo*: «horizonte», «comarca», «morada», «contrada» «trascontrada» y «³Agxibasín» («ir junto a») Ser. «Ir-a-la-proximidad» de «lo abierto» en «serenidad» implica no sólo asumir afirmativamente la existencia como vida sino, más aún por la falta de conocimiento del ser mortal epocal, también como muerte. «Lo esférico» en tanto «el más amplio círculo» coliga, pues, vida y muerte («las dos caras de la esfera del ser»). Se trata de afirmarnos en la muerte, de leer la muerte, en el cómo de nuestra vida, sin negación; sólo así correspondemos a nuestra esencia mortal pues sólo nosotros podemos mirarla, pues sólo nosotros tenemos la muerte en los ojos. ¿Para qué? Para mirar-leer mortal y vitalmente nuestra ex-sistencia, con ambos

ojos, piadosos y admirados, grandes y amorosos; y serenos hablar, de verdad, poéticamente, como «ocaso», «lo abierto» que *es* y caer «una vez» en el otoño (*occidental*) del Ser.

Respecto a la octava idea. El arriesgar el lenguaje como arriesgar el ser (la «balanza» entre el «mercader» y el «ángel»). «Lo esférico» es, ahora, «silencioso percibir» como el «dónde» de la decisión respecto a lo que nos pesa. Lo que nos pesa puede ser de dos modos: primero, puede ser algo meramente pesado (un pesable, un tal que tiene un peso) y; segundo, lo que nos pesa, es decir, lo pesante, la balanza. La decisión radica en a qué manos damos lo que nos pesa: al mercader o al ángel. El primero limita y obliga lo que nos pesa al mero cálculo haciendo que todo se pese bajo el parámetro de cualquier pesable (dinero o cualquier otro valor distinto a lo que nos pesa). El segundo nos agarra creándonos y nos saca de la forma de lo epocalmente pesado, pesable y pesante. Nos enfrenta con la decisión de la balanza que pesa nada menos que lo que, entre lo pesado y lo pesable, es lo pesante, lo que nos pesa, el Ser, la totalidad de lo ente. *¿Y para qué poetas?* Los poetas, de estos tiempos en que se decide la balanza, poetizan «figuras» ligeras que pronto son «formas» pesadas. Y lo que poetizan es la ligera «figura» del pesar de ser lo que nos que pesa: «formas». Las formas son modos de caer. Quizá lo que nos pesa de entre todo lo pesable es este mismo caer de todas nuestras formas. La balanza, entonces, pesa las formas de las caídas en el «donde» todo por su propio peso «una vez» cae. Sólo así es posible que *en* el ser *por* lo que nos pesa radique el verdadero pesar de lo que pesamos en nuestro circunstancial y destinal caer: balance entre «formas» y «figuras» poesía como arriesgar la «balanza», «lo abierto», la «Naturaleza», la totalidad de lo que somos y *es*, el ser.

Respecto a la novena idea. La poesía como «cantar» «ex-sistencia». Lo que nos pesa es la «cierta pero indeterminada» caída en el «abismo sin fondo»: la «ex-sistencia». La poesía entonces no puede sino corresponder circunstancialmente en «formas» y

destinalmente en «figuras» a esta hecatombe⁶⁶⁷ del ser cantando que «la existencia continúa estando para nosotros encantada/ y en cien lugares hay origen todavía». Asumir la existencia en la doble falta de nuestros técnicos tiempos es canto. Canto que manifiesta el origen en sus manus-critos el poeta y ojea y hojea nuestro pensador con sus manos. Por eso el cantar ex-sistencia lo inaudito en lo audible, lo ilegido en lo legible, la presencia en lo presente, «el más amplio círculo» en la tensión de «formas» y «figuras», en fin, ex-sistencia el ser en lo ente. Y que el ser sea en lo ente es canto, poesía, ex-sistencia: lo de entre lo meramente existente y legible circunstancial, la ex-sistencia y lo selecto destinal.

Respecto a la décima idea: «lo salvo» y «lo no salvador». Lo primero, en primer lugar, es la inversión de la separación frente a lo abierto. Lo segundo, en primer lugar, es el ser arrastrado en la separación frente a lo abierto. Empero, lo primero, en segundo lugar, es sólo *una* inversión de la separación frente a lo abierto. Y, lo segundo, en segundo lugar, es la inevitable asunción de ser siempre *un* modo de ser separados frente a lo abierto. Así pues, «lo salvo» y «lo no salvador» son la tensión en que de algún modo somos lo que somos en el abismo sin fondo que es el ser. Y en el ser ahí radica el para qué de los poetas pero, no sólo de ellos, sino también de los pensadores *en* «tiempo menesteroso, o/y *en* «tiempos de miseria», o/y *en* «tiempos de penuria»:

“Los vigías del pensamiento son sólo todavía pocos en la penuria creciente del mundo, sin embargo, tienen que perseverar contra el dogmatismo de todo tipo sin alcanzar resultado. La publicidad mundial y su organización no es el lugar en el que se decide el destino de la *naturaleza* del hombre.

No hay que hablar sobre la soledad. Pero ella sigue siendo el único lugar en el que el pensador y el poeta, en la medida de las posibilidades humanas, están frente al ser.”⁶⁶⁸

⁶⁶⁷ *Ἐκατὸμ*: cien-boiow: bueyes. Sacrificio solemne de cien víctimas que hacían los antiguos.

⁶⁶⁸ Carta de Heidegger a Jaspers 22/06/1949 en HEIDEGGER-JASPERS, Martin-Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*, op. cit., p. 139.

CONCLUSIONES

Concluir (*cum-claudo*) es cerrar con. ¿Con qué cerrar nuestra tesis-posición cuya pregunta se pregunta por el cómo leer poesía? No cerraremos con un mero resumen de lo ya escrito. Para ello bastaría con juntar las recapitulaciones. Lo que intentaremos hacer es cerrar con una lecto-escritura de un poema porque nuestra pregunta es cómo leer poesía y la poesía acontece en poemas. Con un poema de la auctoría de uno de los dos poetas releídos-repensados porque, presumiblemente, con ellos hemos logrado una mayor familiaridad e intimidad lectora. Nuestra elección, lección y se-lección ha de tener en cuenta todo lo ya buscado, puesto y mantenido, a lo largo de nuestro caminar, que se ha de dejar poner-decir por lo que importa, rodea y encuentra desde nuestro preámbulo *¿Qué es leer en general?* hasta nuestra *interlección* de Rilke *¿Y para qué poetas?: Poesía.*

Esta conclusión también ha de ser sólo señal y anotación que apunta a lo digno de ser leído-pensado como lo más digno de ser leído-pensado desde nuestra pregunta: ¿Cómo leer poesía? Nuestra hipótesis de respuesta era y es que: leer es leyéndonos. Nuestro marco teórico era y es Martin Heidegger. Nuestros poetas eran y son Friedrich Hölderlin y Rainer Maria Rilke. Desde lo así planteado ¿qué poema hemos de leer, elegir y anotar-señalar como el se-lecto? El poema ha de darnos luz a nuestra pregunta y a nuestra hipótesis. El poema ha de ser de la *auctoría* de uno de los poetas señalados-aclarados por Heidegger y releído-reescrito por nosotros.

¿Qué poeta y qué poema puede mostrarnos que leer es correr de nuevo deseando mostrar el abrir-se-nos, que en tanto que oír decir el leyendo, lleva ya largo tiempo oscilando entre el recoger y el escoger como momentos hilativos de la unidad de la *legenda*? ¿Qué poeta y qué poema nos puede llevar al camino de las señales de lo por leer-

pensar; nos puede dar la experiencia lecto-medictante del «colegio del ser» como *Prima Coiuntio*; nos puede llevar a la pregunta y a la admiración de que leemos «porque» leemos? ¿Qué poeta y qué poema asumen la vecindad entre pensar y poetizar? ¿Qué poeta y qué poema cuida la poesía como «obra de arte»; como «morada del hombre» y «casa del ser»; como la urgencia de leer-pensar «lo preocupante» de que aún no leamos-pensemos; como llevar el leer como leer al leer, el «se-creto» del habla?

¿Acaso un poema del «poeta de poetas», del poeta de la «esencia esencial» de la poesía, del «tocado por Apolo» en la «noche sagrada», de Hölderlin es todavía legible cuando su «tierra y cielo» se han desvanecido; cuando la «naturaleza» como lo «sagrado» ha sido acallada en su poder de «ominosa» educación; cuando ya no se da un «sentirnos en casa», en la «tierra natal», sino que reina un desarraigo mundial; cuando ya no se regresa al «misterio» de nuestro origen pues quizá nunca se ha estado de modo auténtico en él; cuando la memoria es sólo historiografía y no apropiación de «lo sido», no «memoria festiva de lo sagrado» de lo siendo, no «sueño» de lo por haber de ser; cuando habitamos impoética y malagradecidamente sin verdaderos dioses ni hombres; cuando el «asombro» y la «reflexión» de lo «supremo del arte» a la «luz de la filosofía» son casi nada en comparación con la adrenalina, la diversión y lo espectacular de los monitores a la luz de la técnica, la publicidad, el consumo y los supuestos “intereses” de unos cuantos; cuando, en fin, nuestro destino acaece en «tiempos de penuria» en que sus poemas aparecen como «un sagrario sin templo»?

¿O acaso un poema del poeta de los «caminos de bosque», del que, incluso Heidegger se pregunta si será un «poeta en tiempos de penuria» en donde nos falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el amor? ¿Rainer Maria Rilke es más legible que Friedrich Hölderlin por estar más cercano a nosotros, al menos

cronológicamente? ¿Rilke, a su vez, es legible aún para nosotros que moramos obstinada e ingenuamente en la «noche del mundo», en este «tiempo menesteroso» en que parece no haber menester alguno en medio de tanta prisa y actividad, en estos «tiempos de miseria» donde incluso los miserables están envilecidos, en estos «tiempos de penuria» donde hablar de dioses es fanatismo o anacrónica ridiculez y donde la última palabra del mortal la tienen las funerarias o las empresas cultural-turísticas del día de muertos; es aún legible la naturaleza como «lo abierto» y la técnica como «lo cerrado»; es aún legible el que «*El peligro*» sea la relación del hombre con el ser; que seamos «*una vez*» en «el más amplio círculo» que coliga vida y muerte; es legible aún un poeta y un poema que nos habla del «ángel» en medio de la asfixiante habladuría de los «mercaderes»; que nos habla de «cantar» nuestra ex-sistencia y, para colmo, de «lo salvo» y «lo no salvador»?

Pero, no nos perdamos, “queremos” y “debemos” concluir, cerrar con la lección y elección de un poema se-lecto que nos dé que leer leyéndonos. Todo poema tanto de Hölderlin como de Rilke nos “serviría”. Tanto el uno como el otro tienen una obra grande y grandiosa. Tenemos que elegir qué leer como lo se-lecto para saber quiénes somos en el comportamiento o atingencia lectora. Hölderlin no escribió —que nosotros sepamos por la parte de su obra traducida— nada en este específico respecto. El que no haya escrito nada en este respecto no ha de ser entendido como una deficiencia del poeta. En su tiempo⁶⁶⁹ aún

⁶⁶⁹ Hölderlin muere en la primera mitad del siglo XIX (1843). Rilke nace en la segunda mitad del mismo siglo (1875). Presumiblemente Hölderlin, desde la mirada “arqueológica” de Foucault, podría estar comprendido en la «época clásica»: “En esta época la relación que constituía la literatura en la época clásica sólo era un asunto de memoria, de familiaridad, de saber (...) Ahora bien, esta relación entre el lenguaje y la obra, relación que pasa por la literatura, a partir de cierto momento ha dejado de ser una relación puramente pasiva de saber y de memoria, se ha convertido en una relación activa, práctica, por eso mismo, en una relación oscura y profunda entre la obra en el momento en que se hace y el lenguaje mismo.” FOUCAULT, Michel. *Lenguaje y literatura en De lenguaje y literatura*. (trad. Isidro Herrera Baquero). Paidós, Barcelona, 2004, p. 64. Traemos a colación a Foucault porque, para él, la «Literatura» y el «Libro» surge con Stéphane Mallarmé (1842-1898) —más coetáneo de Rilke que de Hölderlin—. Incluso que muy probablemente leyó el mismo Rilke a Mallarmé o si no, por lo menos, sí, a uno de sus lectores en que influyó, a saber, a Baudelaire. Más allá de discutir las posiciones de Foucault y Heidegger, lo que aquí nos interesa es destacar que Hölderlin en su obra

no se tornaba en cuestión el asunto que a nosotros nos corresponde, no sólo en esta posición-tesis sino, creemos, en este tiempo en que leemos más de lo que escribimos y cuando escribimos generalmente no leemos. Sin embargo, Rilke, sí. He aquí el poema que elegimos leer como lo se-lecto para saber quiénes somos en tanto lectores:

“EL LECTOR

¿QUIÉN le conoce, a éste que bajó
su rostro, desde un ser hacia un segundo ser,
a quien sólo el veloz pasar páginas llenas
a veces interrumpe con violencia?

Ni siquiera su madre estaría segura
de si *él* es el que allí lee algo, empapado
de su sombra. Y nosotros, que teníamos horas,
¿qué sabemos de cuánto se le desvaneció

hasta que, con esfuerzo, alzó la vista?
cargando sobre sí lo que, abajo, en el libro,
sucedió, y con ojos dadivosos, que en vez
de tomar, se topaban a un mundo pleno y listo:

como niños callados que jugaban a solas
y, de pronto, vivencian lo existente;
mas sus rasgos, que estaban ordenados,
quedaron alterados para siempre.”⁶⁷⁰

El poema podemos dividirlo en cuatro partes: primera, versos 1-4; segunda, versos 5-7; tercera, versos 7-9 y, por último; cuarta, versos 10-16. En la primera se plantea la pregunta por quién conoce al lector; en la segunda se habla del desconocimiento de la madre y del ensombrecimiento del lector; en la tercera se dirige al saber de “nosotros” respecto al lector; en la cuarta de la lectura y su poder alterador.

poética no aborda expresamente a la poesía como «Literatura» que se pregunta por sí haciéndose reflexiva o espejeante. Lo cual parece sí acontecer, como vamos a ver, en los poemas que poetizan al lector en Rilke. Nótese bien que no estamos diciendo que la poesía en Hölderlin no se vuelva cuestión poética. De hecho esta es una de las tesis principales de la lectura de Heidegger respecto a él.

⁶⁷⁰ RILKE, Rainer Maria. *Nuevos poemas II*, op. cit., p. 228(a)-229(e). Este poema fue publicado en 1908 dentro de su libro *La otra parte de los Nuevos poemas (Der Neuen Gedichte Anderer Teil)* con la siguiente dedicatoria no en alemán sino en francés: “*A mon grand Ami Auguste Rodin*”. Sólo traigo esto a colación para mostrar el gran interés y amor de Rilke por el arte francés (escultura, pintura y poesía) de la época y su posible relación con la transformación-nacimiento de la «Literatura».

¿Quién conoce al lector? Desde el desarrollo de nuestra posición-tesis, el lector es el que se ve llevado a un camino y el que deja que lo re-unido esté junto extendido delante como hablar (en este caso presumiblemente en silencio) que, a partir de lo reunido, reúne a su vez. Pero, desde el poema, ¿qué se nos dice del lector? El lector es aquél que baja su rostro desde un ser hacia un segundo ser y quien sólo, a veces, interrumpe con violencia el veloz pasar páginas plenas.

Pensemos en lo que nos dice el poema. El lector es aquél que baja su rostro desde un ser hacia un segundo ser. Leer es bajar el rostro. Pero ¿bajar el rostro es un comportamiento esencial del lector? Hay muchos modos de bajar el rostro: bajarlo de vergüenza, de dolor, para escuchar una lección, para orar, para pensar, para llorar... pero, también, para leer. ¿Qué modo de bajar el rostro corresponde al comportamiento lector? Un modo tal que el rostro baja «desde un ser» «hacia un segundo ser». Esto implica que hay dos seres y dos modos de encontrarnos con el rostro ante ellos: primero, «un ser» al que le corresponde un rostro “alto” y; segundo, «un segundo ser» al que le corresponde un rostro “bajo”. Aquí “alto” y “bajo” no tienen ninguna connotación ni peyorativa ni meliorativa.

Leer es bajar el rostro «desde un ser» «hacia un segundo ser». Bajar el rostro es el comportamiento inicial de la lectura pero, no sólo eso sino, también el principio del desconocimiento de los otros rostros respecto al del lector. El desde «un ser» conocido hacia «un segundo ser» desconocido. Leer implica el comienzo del desconocimiento de los otros rostros respecto al rostro que lee.

Pero este «un ser» y este «un segundo ser» no pueden ser lo que son sin el rostro. Y el rostro no puede ser lo que es sino desde «un ser» y hacia «un segundo ser». Ser y rostro se necesitan. Del «un ser» parece no haber otra indicación en el poema. En cambio, del «segundo ser» sí hay una indicación en esta primera parte, a saber, se trata de un ser de

«páginas plenas». Bajar el rostro implica, en primer lugar, la suspensión del «un ser» y su correspondiente comportamiento de ser conocido en su rostro por los otros y, en segundo lugar, este bajar el rostro es para la atención a «un segundo ser» de «páginas plenas».

Leer es elegir bajar el rostro. Por el comportamiento de bajar el rostro el lector deja de estar dispuesto para los otros rostros en el «un ser» y dispone su ser rostro para «un segundo ser» de «páginas plenas». El primer modo de estar dispuestos, es decir, de estar en el «un ser» le hemos llamado, en nuestra posición-tesis, *1.º* como *Prima Coiuntio*, es decir, la primera coyunción de la totalidad de lo que es en ayuntamiento íntimo: el colegio del ser. Tal *Prima Coiuntio* —en tanto la primera re-unión que está junta extendida delante— es, en el poema, el *desde* dónde se parte para bajar el rostro *hacia* «un segundo ser» o *secunda coiuntio* —en tanto lo que está puesto delante junto como conjunto legible-diciente— según el poema, «páginas plenas» y leerlas —*tertia coiuntio* en tanto variante del dejar que lo re-unido esté junto extendido delante como leer que, a partir de lo reunido, reúne a su vez—.

¿Pero no nos hemos equivocado al pensar que el «un ser» es la *Prima Coiuntio*? Sí. Porque si fuese la *Prima Coiuntio* no sería *un* ser sino *el* ser. El «un ser» es el mundo. Y, el mundo, desde nuestra posición-tesis, es la domesticación (*domus*, morada) de la *omnipresencia* en *aquí* y del *siempre* en *ahora* de la *Prima Coiuntio*. El mundo es la correspondencia espacio-temporal esencial del hombre a su no ser inmediatamente en «lo abierto» del colegio del ser. La esencia del mundo radica en la esencia de arrojado del hombre. El hombre para leer parte desde su ser un rostro en el «un ser» del mundo bajando su rostro hacia un «un segundo ser» que es «páginas plenas». De este modo, en primer lugar, tanto alzar como bajar el rostro son modos de corresponder a la imposibilidad de ser

inmediatamente en lo abierto de la *Prima Coiuntio*. Disponer alto el rostro es corresponder al mundo, disponerlo bajo es corresponder a las «páginas plenas». Hay rostro desde que hay mundo y hay mundo desde que hay rostro. Rostro y mundo son el acontecimiento del ser arrojado del hombre, es decir, ex-sistencia.

Pero ¿por qué bajar el rostro desde el mundo hacia las «páginas plenas»? ¿Qué hay en las «páginas plenas» que no haya en el mundo? ¿Acaso las «páginas plenas» no son también en el mundo? Para que haya páginas plenas se necesita un escritor. En griego un escritor se nombra con la palabra *logo-poi* $\epsilon\omega$. Un escritor es uno que trae-ahí-delante (*po* \square *hsiw*) lo que antes que todo y siempre ya, «lleva-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante» (*L* ϵ *gow*). Pero ¿qué nos dice Rilke del escritor?

“¿Por qué escribo tanto de una vez? Porque, de nuevo, empiezo. Hoy, de una vez, es “hoy”, un comienzo, un Uno. ¿Comienzo de qué? ¿Un Uno ante qué? Ante una cifra larga, acaso de millones. Y no se sabe de cuántas cifras ha resultado la suma. Nunca he sumado, pero encuentro un resultado al margen de una página, y la vuelvo, y no me llevo nada a la siguiente. ¿Para qué? Todo es un libro.”⁶⁷¹

El traer-ahí-delante lo que, antes que todo y siempre, trae ahí delante la totalidad de las cosas es la esencia del *logo-poi* $\epsilon\omega$. De ahí que lo traído ahí delante por el escritor no pueda ser otra cosa sino «páginas plenas». Aquí *páginas* nombra la esencia de con-junto (*coiuntio*) de lo traído ahí delante. Y *plenas* nombra la esencia de autosubistencia de lo traído ahí delante como un secundar (*secunda*) de lo que, antes que todo y siempre, permite traer algo ahí delante. La plenitud de lo escrito radica en su ser una unidad como totalidad al modo del *L* ϵ *gow* como *Todo-Uno* (⁶*En P* \prime *nta*).

⁶⁷¹ Escrito el 3 de noviembre de 1899 de noche. *Diario de Schmargendorf* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 128.

Por esto las «páginas plenas» no son algo meramente mundano. Incluso, desde nuestra tesis-posición, podemos sostener —y no sin razón— que el mismo mundo es un acontecimiento “logopoiético”. Sólo que este acontecimiento ha olvidado su origen. Esto nos autoriza a decir que las «páginas plenas» sí son en el mundo pero al modo de hacerle ver su origen olvidado. Por ello en las «páginas plenas» hay algo que en el mundo (que ha olvidado su origen poético) no hay. Por ello es, no sólo comprensible, sino incluso admirable: «éste que bajó su rostro, desde un ser hacia un segundo ser».

Rilke escribió en tanto que $\text{logo-poi}_{\text{w}}$, en efecto, «páginas plenas» dignas de bajar el rostro. Escribió «tanto de una vez» en la simplicidad de «un segundo ser»: «Hoy, de una vez, es “hoy”, un comienzo, un Uno» El ser «uno» y «comienzo» hacen que «hoy» sea «“hoy”». En el «un segundo ser» en tanto «páginas plenas» acontece la *coiuntio*. El acontecimiento de la *coiuntio* es la reconciliación del «hoy» con el «“hoy”», es decir, lo que hemos llamado en nuestra tesis-posición, la coligación de los tiempos [el $\text{logo-poi}_{\text{w}}$ da tiempo al tiempo (sirve) y hace temporal al tiempo (adelanta)].

El $\text{logo-poi}_{\text{w}}$ coliga el «hoy» con el «“hoy”» en «un segundo ser». Para Rilke, presumiblemente, la asunción del ser temporal del «hoy» que es *siempre* de la *Prima coiuntio* no puede darse sino en el «“hoy”» que es *ahora* de la *secunda coiuntio*. De este modo las «páginas plenas» no son lo que son sólo por colmar el espacio sino, también, por colmar el tiempo. Las «páginas plenas» son la plenitud espacio-temporal de «un segundo ser». Por eso sigue siendo admirable el que baja su rostro, es decir, el que lee. Sólo añadamos que, a partir de lo dicho, habría tres modos de ser del «hoy»: primero, el hoy de la *Prima Coiuntio*; segundo, el hoy del mundo y; tercero, el hoy de la *secunda coiuntio*. Y ante la imposibilidad de ser en el *hoy* como *siempre* y ante el *hoy* seguro, habitual y

corriente del mundo (que ha olvidado su origen) acaece la coligación de los tres hodiernos en «páginas plenas» que son *un* («Uno») *salto* («comienzo») al colegio del ser donde «Todo es un libro».

De este modo, entendemos, que hablar, como ya sostuvimos en nuestra tesis-
posición, de *prima, secunda, tertia, quarta coiuntio* no implica una sucesiva disminución de verdad (πλ ῥyeia). No es, pues, en un orden jerárquico el que el ser sea en primer lugar, el mundo en segundo, el escritor en tercero, el escrito en cuarto, el leer en quinto, el que escucha lo leído en sexto *et cetera ad infinitud*. No. El «hoy» siempre ha sido, es y será como un «“hoy”» ahora. El «“hoy”» es la desocultación-ocultación del «hoy». Por ello Rilke escribe: «En cien lugares hay origen todavía».

Leer es sólo *un* modo de *comienzo* de lo que somos en tanto aquellos que bajan el rostro desde un ser hacia un segundo ser. Empero este ser *un* comienzo no dice que sólo sea uno de tantos, no importa cuántos sean; lo importante no es sólo que sea *un comienzo* sino también que sea *comienzo*⁶⁷² («de una vez») para *un* escritor: «Ante una cifra larga, acaso de millones. Y no se sabe de cuántas cifras ha resultado la suma. Nunca he sumado, pero encuentro un resultado al margen de una página, y la vuelvo, y no me llevo nada a la siguiente» pues «Todo es un libro».

Una vez el rostro bajo acontece «el veloz pasar» de «páginas plenas». Sin embargo, dice el poema, el lector «a veces interrumpe con violencia» su lectura. El que pueda darse «el veloz pasar páginas plenas» implica a un verdadero lector.⁶⁷³ Presumiblemente un

⁶⁷² “¡Qué más hermoso que el comienzo! Cada hágase/ es sagrado, como el primer hágase lo fue.” RILKE, Rainer Maria. *Diario de Schmargendorf* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 227.

⁶⁷³ “Con los libros, es lo mismo. Un ejemplar al que estoy habituado me cuenta su asunto con toda confianza. Cuanto más a menudo lo uso, tanto más tentado estoy de contarle *a él* la historia, mientras él hace de oyente (...) Con el tiempo, hay en el libro diez veces más que lo impreso realmente.” RILKE, Rainer Maria. *Diario florentino* en *Diarios de juventud*, op. cit., p. 53.

verdadero lector sería aquél que tiene el leer por su modo de ser (*habitus*). Empero, esto no significa que el verdadero lector se la pase con el rostro bajo. Lo cual por otro lado es imposible. Necesariamente «a veces interrumpe con violencia» la lectura. Sólo el verdadero lector —y no el mero aficionado a los escritos— experimenta en esos «a veces» la violencia que supone la interrupción de la lectura. Interrumpir es romper (*rumpere*) el entre (*inter*). El «entre» que acontece entre el que tiene (*habet*) por modo de ser (*habitus*) bajar el rostro hacia las «páginas» como «un segundo ser» más pleno donde habitar (*habitare*). Por ello la interrupción no puede sino acontecer como violencia para el verdadero lector.

Pero, ¿quién es un verdadero lector? ¿Quién le conoce? El poema dice, en primer lugar: «Ni siquiera su madre estaría segura de si *él* es el que allí lee algo, empapado de su sombra». La madre es aquella que “...tendría un ser al que podría entregarse y por el que podría vivir...”⁶⁷⁴ Pero, desde el principio, ella sólo puede engendrar, culpable e inocente, lo creciente⁶⁷⁵. El lector sale no sólo del vientre de su madre sino también de sus ojos y manos pues ella pare, alimenta y da la primera educación a «lo creciente».⁶⁷⁶ Sólo que aquí se trata de un creciente que empieza a crecer con el rostro vuelto hacia «un segundo ser» volviéndolo casi irreconocible.

El lector es el que baja su rostro hacia «páginas plenas» a tal punto que está «empapado de su sombra»: se ha vuelto uno con lo que lee. El verdadero lector es el que se vuelve irreconocible aun para su propia madre. Pero, el poema añade: «Y nosotros, que teníamos horas, ¿qué sabemos de cuánto se le desvaneció hasta que, con esfuerzo, alzó la vista?»

⁶⁷⁴ RILKE, Rainer Maria. *Lo Uno en Serpientes de plata y otros cuentos*, op. cit., p. 14.

⁶⁷⁵ RILKE, Rainer Maria. *Eva en Poesía amorosos*, op. cit., p. 124(a)-125(e).

⁶⁷⁶ “Nada tengáis mas (*sic*) santo que la maternidad. Cada dolor que ocasionáis a una mujer en estado de esperanza redunda a lo largo de diez generaciones y cada pesar del que, a sus ojos, sois culpables proyecta sus sombras terribles sobre cien futuros vacilantes.” RILKE, Rainer Maria. *Diario florentino en Diarios de juventud*, op. cit., p. 66.

¿Quiénes son esos ‘nosotros’? El poema responde de modo enigmático: los «que teníamos horas». Los únicos que tienen horas, es decir, tiempo son los mortales. Pero en ese *nosotros* está presumiblemente la «comunidad de los solitarios» que la componen invisiblemente los poetas (λογο-ποιῶν). No cualesquier poetas sino los que asumen tener horas: los poetas mortales.⁶⁷⁷ Los poetas-mortales consagran toda su vitalidad-mortalidad en el traer ahí delante a la muerte en las «páginas plenas». Y es tal la plenitud de autosubsistencia de lo traído ahí delante que se les va de los ojos y las manos. Lo traído ahí delante va a caer en las manos y los ojos del lector. Y el lector ante eso traído ahí delante como *Plena Coiuntio* no puede sino bajar el rostro a ese «segundo ser».

El poeta es por lo poetizado y lo poetizado es por el poeta pero ambos son en gracia a la poesía. La poesía acontece en poemas. Las «páginas plenas» no pueden ser sino el acontecimiento del comienzo. El otro comienzo comienza con la lectura. El poeta, como a su manera la madre, desconocen lo *creciente* del lector. Para la madre el rostro de su hijo se ha vuelto casi desconocido. Para el poeta lo traído ahí delante por pleno que sea puede desvanecerse. El poeta sólo puede darse cuenta en qué medida acontece esto sólo si el lector «alza la vista».

El verdadero lector es el que «con esfuerzo» «alza la vista». El «con esfuerzo» solamente puede significar que, ante lo traído ahí delante («páginas plenas»), al lector le resulta no sólo difícil entender lo ahí escrito. Lo ahí escrito le demanda a un modo distinto de ser *él* mismo. Ser *él* mismo le provoca una suprema tensión entre lo familiar del «un ser» y lo desconocido de «un segundo ser».

⁶⁷⁷ “Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen el rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio.” HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué poetas?* en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 201.

El lector no puede estar toda su vida con el rostro bajo. El lector tiene que alzar la vista, tiene que volver su rostro al mundo. Ya no se trata de un levantar el rostro a partir de una interrupción ocasional. Se trata, de otra cosa, se trata de alzar la vista como la decisión suprema del lector que: «cargando sobre sí lo que abajo, en el libro, sucedía». Y el poema al decir «lo que sucedía» aporta un rasgo esencial (no un añadido más, sino la misma esencia de lo traído ahí delante) a las «páginas plenas», a saber, que lo que sucedía, en la lectura, puede volver a suceder. No se trata de un volver a suceder *ad literam*. Se trata de un volver a suceder como *comienzo*. Un comienzo que iniciando con el bajo rostro se cierra con el esfuerzo de cargar, desde ahora («“hoy”») y desde abajo, hacia el instante («hoy») y alzando la vista, la plenitud del suceso *logopoiético*.

Después de tener el rostro bajo el lector ya no tiene ojos meramente receptivos. Los ojos del lector han cambiado radicalmente, se han vuelto «ojos dadivosos, que en vez de tomar, se topaban a un mundo pleno y listo». Aquí el *topaban* está en pretérito porque para el ‘nosotros’ de los poetas el suceso del alzar la vista del lector sólo puede ser legible después de realizado. Presumiblemente el alzar la vista del lector, aunque no necesariamente se traduce en escritura, sí implica —inevitablemente en tanto suceso histórico— algo ya sido. Y, como sostenemos en nuestra tesis-posición, lo sido no es lo meramente pasado sino la apropiación del que haya sido en la fiesta de lo siendo y en el sueño de lo por haber de ser: poesía.

Empero quizá lo más decisivo es la transformación de los ojos que, en lugar de recibir, dan. Los ojos del lector ahora son dadivosos pero, como siempre, se «topaban a un mundo pleno y listo». La plenitud y el estar a punto del mundo (en tanto que ha olvidado lo poético de su origen) no pueden sino provocar un toparse con estos ojos que ya no están para consumirlo, sino para hacerlo de nuevo. Los ojos del lector vienen a dar contra el

mundo. Este contra no es sólo mero choque violento o crítico. Los ojos que dan no critican, no establecen juicio. Los ojos que dan simplemente se dan. Son ojos serenos que dejan que el mundo sea mundo. Y si en algún momento se vuelven ojos que se dan críticamente sólo es en razón de que, en verdad, el mundo sea el mundo que es, es decir, que recuerde su origen poético olvidado (en Rilke, Heidegger y nosotros la esencia poética del técnico).

Pero los ojos del verdadero lector no sólo son dadivosos. Los ojos del verdadero lector son «como niños callados que jugaban a solas». Aquí «niños callados» refuerza el carácter del *comienzo* del don de los ojos del lector. Los ojos no hablan. Los ojos guardan silencio para escuchar, para dejarse decir nuevamente algo. Siempre leen y leen lo que es. Los ojos del lector no dejan de leer ni alzando la vista. Más aún el alzar la vista que implica el toparse con el mundo no los hace altaneros. Los ojos del lector sólo se alzan para seguir jugando a leer y escribir: Ser. Los ojos del lector guardan silencio de todo esto porque si hablaran tendrían mucho que decir pero los ojos no pueden hablar: sólo juegan a solas.

Pero en su juego no se juega cualquier cosa. En el juego de los ojos acontece el *comienzo*, la vivencia no interruptora sino intempestiva de lo ex-sistente. Y lo ex-sistente para el lector es que «Todo es un libro». Por ello, entre muchas otras cosas no dichas por nosotros como lectores de *El lector*, no podemos sino guardar el silencio que nos corresponde —pues que nosotros tampoco sabemos quien es *él*— y escuchar la última noticia-señal que el poema nos da de *él* mismo:

“...sus rasgos, que estaban ordenados,
quedaron alterados para siempre.”

¿Cómo leer poesía? El poema señala un modo: bajar el rostro y alzar la vista; leer-leyéndonos y escribir ser. Encontrarnos con que ella es un abrir-se-nos donde el que lee se lee, quedando alterado y alterando para todos, para siempre y para *Uno-Todo*: poetizando.

Cronología de las obras principales citadas de Heidegger⁶⁷⁸

Número	Texto	Fecha	Libro
1º Conferencia	<i>El origen de la obra de arte. Der Ursprung des Kunstwerkes.</i>	1ª versión leída: 13/nov/35. 2ª versión leída: 17, 24/nov-4/dic/36.	<i>Caminos de bosque. Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2000 ^{1reimp.} , pp. 11-62.
2º Discurso	<i>Hölderlin y la esencia de la poesía. Hölderlin und das Wesen der Dichtung.</i>	Pronunciado: 02/abr/36 Publicado: dic/36	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 37-53.
3º Discurso	« <i>Como cuando en día de fiesta...</i> ». <i>Wie wenn am Feiertage.</i>	Pronunciado varias veces: 1939-40. Publicado: 1941.	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 55-85.
4º Discurso	<i>Regreso al hogar/ A los parientes Heimkunft/ An die Verwandten</i>	Pronunciada: 06/jun/43 21/jun/43 Publicada: 1944	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 11-36.
5º Observación-discurso	<i>Observación previa a la repetición al discurso</i>	21/jun/43	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 215-217.
6º Ensayo	« <i>Memoria</i> ». <i>Andenken.</i>	1943. Este ensayo apareció como contribución al libro conmemorativo del centenario de la muerte de Hölderlin, <i>Tübinger</i>	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza,

⁶⁷⁸ Fuentes: YÁÑEZ, Ángel X. *II. Lecciones, ejercicios, seminarios y conferencias de Martin Heidegger en Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo.* P. y V.-Universidad Iberoamericana. México, 2004, pp. 210-227. ALBANO-NAUGHTON, Sergio-Virginia. *Bibliografía general en Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y Tiempo.* Quadrata, Bs. As., 2005, pp. 135-157. También en algunas de las obras de Heidegger vienen referencias cronológicas. También se incluyeron los textos sobre los poetas Georg Trakl y Stefan George para tener una visión de conjunto de la obra heideggeriana sobre poesía (hasta el momento traducida y conocida por nosotros). Aunque, como se sabe, se abordarán en un trabajo posterior.

		<i>Gedenkschrift</i> en la casa J. C. B: Mohr de Tübingen.	Madrid, 2005, pp. 87-167.
7º Manuscrito	La palabra. La significación de las palabras. <i>Das Wort. Die Bedeutung der Wörter.</i>	1944	Edición electrónica de: www.philosophia.cl Escuela de Filosofía. Universidad de ARCIS. Traducción de Pablo Oyarum Robles (1995), pp. 1-5.
8º Diálogo entre un investigador, un erudito y un profesor.	Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo. <i>Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Felweggespräch über das Denken.</i>	Texto entresacado de un diálogo, escrito en 1944/45, entre un investigador, un erudito y un profesor a propósito de la posibilidad y el lugar del pensamiento.	<i>Serenidad. Gelassenheit.</i> Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona, 1994 ^{1reim} , pp. 31-82.
9º Carta a Jean Beaufret	Carta sobre el «Humanismo». <i>Brief über den «Humanismus».</i>	Enviada en 1946 (París); publicada, por primera vez, junto con «La doctrina platónica de la verdad» en 1947. Y como texto independiente en 1949.	<i>Hitos. Wegmarken.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2001 ^{1reim} , pp.259-297.
10º Conferencia	¿Y para qué poetas? “ <i>Wozu Dichter?</i> ”	1946	<i>Caminos de bosque. Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2000 ^{1reimp} , pp. 199-238.
11º Prosa poética	Desde la experiencia del pensar. <i>Aus der Erfahrung des Denkens.</i>	1947	<i>Desde la experiencia del pensar. Aus der Erfahrung des Denkens.</i> Trad. Félix Duque. Abada, Madrid, 2005, pp. 6-42. Edición bilingüe. Otra traducción por Alberto Constante y Ricardo Horneffer se encuentra en la revista de filosofía y filosofía de la cultura <i>Devenires</i> , Año VII, No. 13, Morelia, México, 2006, pp. 47-60.
12º Conferencia	El habla. <i>Die Sprache.</i>	07/oct/50 14/feb/51	<i>De camino al habla. Unterwegs zur Sprache.</i> Trad. Yves Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002 ³ , pp. 7-25.
13º Conferencia	Logos. <i>Logos.</i>	04/may/51	<i>Conferencias y artículos. Vorträge und Aufsätze.</i> Trad. Eustaquio Barjau. Serbal, Barcelona, 2001 ² ,

			pp. 153-169.
14º Conferencia	«...poéticamente habita el hombre...». «...dichterisch wohnt der Mensch...»	06/oct/51	<i>Conferencias y artículos. Vorträge und Aufsätze.</i> Trad. Eustaquio Barjau. Serbal, Barcelona, 2001 ² , pp. 139-152.
15º Lecciones	<i>¿Qué significa pensar? Was heißt denken?</i>	1951-52	<i>¿Qué significa pensar?. Was heißt denken?.</i> Trad. Raúl Gabás. Trotta, Madrid, 2005, pp. 75-109; 203-233.
16º Conferencia	<i>¿Qué quiere decir pensar? Was heisst denken?</i>	Mayo de 1952. Publicada en Merkur, No. 53, 7º Cuaderno, julio 1952, Stuttgart.	<i>Conferencias y artículos. Vorträge und Aufsätze.</i> Trad. Eustaquio Barjau. Serbal, Barcelona, 2001 ² , pp. 95-105.
17º Texto	<i>El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl. Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht.</i>	1953	<i>De camino al habla. Unterwegs zur Sprache.</i> Trad. Yves Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002 ³ , pp. 27-62.
18º Diálogo	<i>De un diálogo del habla. Entre un Japonés y un Inquiridor. Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden.</i>	1953/54	<i>De camino al habla. Unterwegs zur Sprache.</i> Trad. Yves Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002 ³ , pp. 63-116.
19º Prosa-poética	<i>Camino de campo. Der Feldweg.</i>	15/abr/54	<i>Camino de campo. Der Feldweg.</i> Trad. Carlota Rubies. Herder, Barcelona, 2003, pp. 5-53.
20º Conferencia	<i>¿Qué es la filosofía?. Was ist das —die Philosophie?</i>	Ago/55	<i>¿Qué es la filosofía?. Was ist das —die Philosophie?.</i> Trad. Jesús Adrián Escudero. Herder, Barcelona, 2004, pp. 27-67.
21º Texto	<i>Serenidad. Gelassenheit.</i>	Alocución pronunciada el 30/oct/55 en Messkirch, como parte de los actos conmemorativos del 175 aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer.	<i>Serenidad. Gelassenheit.</i> Trad. Yves Zimmermann. Odós, Barcelona, 1994 ^{1reim} , pp. 13-30.
22º Lección	<i>La proposición del fundamento.</i> (Lección sexta). <i>Der Satz vom Grund.</i>	1955-1956.	<i>Der Satz vom Grund. La proposición del fundamento.</i> Trad. Felix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Serbal, Barcelona, 2003 ² , pp. 71-80.
23º Conferencia	<i>La proposición del</i>	25/may/56	<i>Der Satz vom Grund. La</i>

	fundamento. (Conferencia) <i>Der Satz vom Grund.</i>	Bremen (repetida el 24/oct/56 en la Universidad de Viena).	<i>proposición del fundamento.</i> Trad. Felix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Serbal, Barcelona, 2003 ² , pp. 157-172.
24º Conferencia	La esencia del habla I, II, III. <i>Das Wesen der Sprache.</i>	04-18/dic/57 07/feb/58	<i>De camino al habla. Unterwegs zur Sprache.</i> Trad. Yves Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002 ³ , pp. 117-160.
25º Conferencia	La palabra. «Poesía y pensamiento. A propósito del poema <i>La palabra de Stefan George</i> ». <i>Das Wort.</i>	11/may/58	<i>De camino al habla. Unterwegs zur Sprache.</i> Trad. Yves Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002 ³ , pp. 161-176.
26º Conferencia	El camino al habla I, II, III. <i>Der Weg zur Sprache.</i>	May/59	<i>De camino al habla. Unterwegs zur Sprache.</i> Trad. Yves Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002 ³ , pp. 177-200.
27º Conferencia	La tierra y el cielo de Hölderlin. <i>Hölderlins Erde und Himmel.</i>	06/jun/59	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 169-200.
28º Texto	Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin	1963	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i> Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 219-221.
29º Texto	Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. <i>Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum.</i>	Leído en la Galería Erker de St. Gallen (Suiza) en 1964.	<i>Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. El arte y el espacio. Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum. Kunst und der Raum. Oharkisunak arteari, plastikari eta espazioari buruz. Arte aeta espazioa.</i> Trad. Mercedes Sarabia (castellano). Pedro Zabaleta (Euskera). Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 61-91.
30º Conferencia	El poema. <i>Das Gedicht.</i>	25/ago/68	<i>Aclaraciones a la poesía de Hölderlin. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.</i>

			Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2005, pp. 201-212.
31º Texto	<i>El arte y el espacio. Die Kunst und der Raum.</i>	1969	<i>Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. El arte y el espacio. Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum. Kunst und der Raum. Oharkisunak arteari, plastikari eta espazioari buruz. Arte aeta espazioa.</i> Trad. Mercedes Sarabia (castellano). Pedro Zabaleta (Euskera). Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 113-137.

BIBLIOGRAFÍA

a) Filosófica Heideggeriana

- HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2005.
- *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. (trad. Diana V. Picotti C.). Biblos, Buenos Aires, 2003.
- *Camino de campo*. (trad. Carlota Rubies). Herder, Barcelona, 2003.
- *Caminos de bosque*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2000^{1reim}.
- *Conferencias y artículos*. (trad. Eustaquio Barjau). Ediciones del Serbal, España, 2001².
- y JASPERS, Karl. *Correspondencia. (1920-1963)*. (trad. Juan José García Norro). Síntesis, Madrid, 1990.
- *De camino al habla*. (trad. Ives Zimmermann). Serbal, Barcelona, 2002³.
- *Desde la experiencia del pensar*. (trad. Félix Duque) Abada, Madrid, 2005.
- *El concepto de tiempo*. (trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero). Trotta (Mínima), Madrid, 1999.
- *Hitos*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza, Madrid, 2001^{1reim}.
- *Hölderlin y la esencia de la poesía*. (trad. Juan David García Bacca). Anthropos, Barcelona, 2000³, p. 84.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*. (trad. Jorge Uscatescu). F. C. E.-Siruela. México, 2006.
- *Introducción a la filosofía*. (trad. Manuel Jiménez Redondo). Frónesis-Cátedra, Madrid, 2001.
- *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. (trad. Ramón Rodríguez). Tecnos, Madrid, 1996².
- *La palabra. La significación de las palabras*. Edición electrónica de: www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía. Universidad de ARCIS. Traducción de Pablo Oyarum Robles (1995), p. 2 de 5.
- *La proposición del fundamento*. (trad. Felix Duque y Jorge Pérez de Tudela). Serbal, Barcelona, 2003².
- *Meditación*. (trad. Dina V. Picotti C.). Biblos, Buenos Aires, 2006.
- *Nietzsche*. (trad. Juan Luis Vermal). Destino, Barcelona, 2005.
- *Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. El arte y el espacio*. (trad. Mercedes Sarabia). Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003.
- *Parménides*. (trad. Carlos Másmela). Akal, Madrid, 2005.
- *¿Por qué permanecemos en la provincia?* (Trad. Jorge Rodríguez) en Revista Eco, Bogotá, Colombia, Tomo VI, 5 de marzo de 1963. www.heideggeriana.com.ar.
- *¿Qué es filosofía?* (trad. Jesús Adrián Escudero). Herder, Barcelona, 2004.
- *¿Qué significa pensar?* (trad. Raúl Gabás). Trotta, Madrid, 2005.
- *Ser y Tiempo*. (trad. Jorge Eduardo Rivera C.) Trotta, Chile, 2003^{1reim}.

b) Poética Hölderliniana y Rilkeana

- HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondencia amorosa*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Hiperión, Madrid, 1998².
- *Correspondencia completa*. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Hiperión, Madrid, 1990.
- *Emilia en vísperas de su boda*. (trad. Anacleto Ferrer). Hiperión, Madrid, 1999.
- *Empédocles*. (trad. Anacleto Ferrer). Hiperión, Madrid, 1997.
- *Ensayos*. (trad. Felipe Martínez Marzoa). Hiperión, Madrid, 1997⁴.
- *El Archipiélago*. (trad. Luis Díez del Corral). Alianza, Madrid, 2001.

- . *Hiperión o el Eremita en Grecia*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 2001²⁰.
- . *Las grandes elegías (1800-1801)*. (trad. Jenaro Talens). Hiperión, Madrid, 1998^{1reim.}.
- . *Los himnos de Tubinga*. (trad. Carlos Durán y Daniel Innerarity). Hiperión, Madrid, 2001³.
- . *Odas*. (trad. Txaro Santoro). Hiperión, Madrid, 2005².
- . *Poemas de la locura*. (trad. Txaro Santoro y José María Álvarez) Hiperión, Madrid, 2001⁹.
- . *Poemas*. (trad. José María Valverde). Icaria (Bagdad), Barcelona, 1991².
- . *Poesía completa*. (trad. Ediciones 29). Ediciones 29. Barcelona, 1998².

- RILKE, Rainer Maria. *A lo largo de la vida. Historias cortas y apuntes*. (trad. Anton Dieterich). Alba, Barcelona, 1997.
- . *Cartas a Rodin*. (trad. Miguel Etayo). Síntesis, Madrid, 2004.
- . *Cartas a un joven poeta*. (trad. José María Valverde). Alianza, Madrid, 2005⁵.
- . *Cartas sobre Cézanne*. (trad. Nicanor Ancochea). Paidós, Barcelona, 2003.
- . *Correspondencia*. (trad. José M.ª Fouce). El barquero, Barcelona, 2004⁵.
- . *Diarios de juventud*. (trad. Eduardo Gil Bera). Pre-textos, Madrid, 2000.
- . *El amor de Magdalena*. (Sermón anónimo francés del siglo XVII, descubierto por Rainer Maria Rilke en la tienda de un anticuario parisino en 1911).(trad. Nicole d' Amonville Alegría). Heder, Barcelona, 1998².
- . *El libro de las horas*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 2005².
- . *El libro de las imágenes*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 2005².
- . *El testamento*. (trad. Feliú Formosa). Alianza, Madrid, 2003^{1reim.}.
- . *Elegías de Duino*. (trad. Jenaro Talens) Hiperión, Madrid, 1999.
- . *Historias del buen dios*. (trad. Miquel Nicolau). Montesinos, España, 2001.
- . *La canción de amor y muerte del alférez Christoph Rilke*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 1997³.
- . *Las rosas*. (trad. Eduardo Lizalde). El Tucán de Virginia, México, 1996.
- . *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*. (trad. E. J. C. Griebner). Coyoacán, México, 2000².
- . *Nuevos poemas I*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 1998^{1reim.}.
- . *Nuevos poemas II*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 1999².
- . *Poesía amorosa*. (trad. Federico Bermúdez-Cañete). Hiperión, Madrid, 2000.
- . *Primavera sagrada y otros cuentos de Bohemia*. (trad. Ramón Alcubierra). Funambulista, Madrid, 2006.
- . *Serpientes de plata y otros cuentos*. (trad. Miguel Sáenz). Siruela, Madrid, 2006.
- . *Sonetos a Orfeo*. (trad. Jesús Munárriz). Hiperión, Madrid, 2003.
- . *Sonetos a Orfeo*. (trad. Otto Dörr). Visor, Madrid, 2004.

c) De Apoyo

- AGUILAR-ÁLVAREZ B., Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. F. C. E., México, 1998.
- ALBANO-NAUGHTON, Sergio-Virginia. *Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y Tiempo*. Quadrata, Bs. As., 2005.
- ASTRADA, Carlos. *Martin Heidegger [de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica]*. Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- AA. VV. *Estética de la recepción*. (trad. José Antonio Mayoral). Arco Libros, Madrid, 1987.
- AA. VV. *Estética de la recepción*. (trad. Varios). Visor-La balsa de la Medusa, Madrid, 1989.
- BACHELARD, Gaston. *La poética de la ensoñación*. (trad. Ida Vitale). F. C. E., México, 1997^{2reim.}.
- . *La poética del espacio*. (trad. Ernestina de Champourcin). F. C. E., México, 2001^{6reim.}.
- BENEDITO, María Fernanda. *Heidegger en su lenguaje*. Tecnos, Madrid, 1992.
- BUCHER, Jean. *La experiencia de la palabra en Heidegger*. (trad. Cecilia Balcázar de Bucher y Carlos Restrepo Acuña). Ediciones Pen Club de Colombia, Colombia, 1993.

- DERRIDA, Jacques. *La hospitalidad*. (trad. Mirta Segoviano) Ediciones de la Flor, Argentina, 2000.
- . *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. (trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidrte). Trotta, Madrid, 1998.
- . *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. (trad. Ana María Palos). Siglo XXI, México, 2006³.
- DUQUE, Félix. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos, Madrid, 2002.
- . *Glosario a HEIDEGGER, Martin. Desde la experiencia del pensar*. Abada, Madrid, 2005.
- . *Introducción a las Observaciones relativas al arte – la plástica –el espacio. El arte y el espacio*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003.
- . *La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger en AA. VV. Heidegger: La voz de los tiempos sombríos*. Serbal (Delos 3), Barcelona, 1991.
- ECHARRI, Jaime. *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La ingratitud*. (trad. Francisco Díez del Corral). Anagrama, Barcelona, 2001.
- FORTE, Bruno. *A la escucha del otro*. (trad. Constantino Ruiz-Garrido). Sígueme, Salamanca, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. (trad. Isidro Herrera Baquero). Paidós, Barcelona, 2004.
- GABILONDO, Ángel. *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada, Madrid, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*. (trad. Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Paidós, Barcelona, 1998.
- . *El giro hermenéutico*. (trad. Arturo Parada). Cátedra-Teorema, Madrid, 2001².
- . *El inicio de la filosofía occidental*. (trad. Antonio Gómez Ramos). Paidós, Barcelona, 1999.
- . *Estética y hermenéutica*. (trad. Antonio Gómez Ramos). Tecnos, Madrid, 1996.
- . *La actualidad de lo bello*. (trad. Antonio Gómez Ramos). Paidós, Barcelona, 1991.
- . *Los caminos de Heidegger*. (trad. Angela Ackermann Pilári). Herder, Barcelona, 2002.
- . *Poema y diálogo*. (trad. Daniel najmías y Juan Navarro). Gedisa, Barcelona, 1999
- . *Verdad y método I*. (trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Sígueme, Salamanca, 2003¹⁰.
- . *Verdad y método II*. (trad. Manuel Olasagasti). Sígueme, Salamanca, 2004⁶.
- GARCÍA BACCA, Juan David. *Prólogo, Comentario primero, segundo y tercero a HEIDEGGER, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos, Barcelona, 2000³.
- GUTIÉRREZ, Carlos. *Temas de filosofía hermenéutica*. Uniandes, Colombia, 2002.
- HARRISON, Thomas. *Filosofía del arte, filosofía de la muerte en VATTIMO, Gianni (comp.). Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*. (trad. Víctor Magno Boyé). Gedisa, Barcelona, 1999.
- HOPENHAYN, Martin. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. (trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roges). F. C. E., México, 1995^{11 reim.}
- JUANES, Jorge. *Hölderlin y la sabiduría poética (La otra modernidad)*. Ítaca, México, 2003.
- KIRK, RAVEN y SCHOFIELD. *Los filósofos presocráticos*. (trad. Jesús García Fernández). Gredos, Madrid, 1994².
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. (trad. Daniel E. Guillot). Sígueme, Salamanca, 2002⁶.
- MAS, Salvador. *Hölderlin y los griegos*. Visor (La balsa de la Medusa, 96). Madrid, 1999.
- MILTON, John. *El paraíso perdido*. (trad. Don Cayetano Rosell). Fontamara, México, 2001.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito*. (trad. Risieri Frondizi). Siglo XXI, México, 1998¹⁰.
- NAVARRO D., Rosa. *Cómo leer un poema*. Ariel, Barcelona, 2004².
- PÉREZ M., Herón. *En pos del signo. Las fachadas de la Catedral de Morelia*. Colmich, México, 2002².
- RAMOS, Samuel. *Prólogo a HEIDEGGER, Martin. Arte y poesía*. F. C. E., México, 2001^{10reim.}
- RICŒUR, Paul. *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*. (trad. Pablo de Corona). F. C. E., México, 2006^{1reim.}
- RODRÍGUEZ S., Luisa Paz. *Sentido y ser en Heidegger*. Prensas Universitarias de Zaragoza, España, 2004.
- ROVATTI, Pier Aldo. *Como la luz tenue*. (trad. Carlos Catropi). Gedisa, Barcelona, 1990.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. *De la Estética de la Recepción a una estética de la participación*. UNAM, México, 2005.
- SLOTERDIJK, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. (trad. Germán Cano). Pre-textos, Valencia, 2006.
- STEINER, George. *Heidegger*. (trad. Jorge Aguilar Mora). F. C. E., México, 2001².

- . *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano.* (trad. Miguel Ultorio). Gedisa, Barcelona, 2000².
- TSUJIMURA, Kōichi. *El pensamiento de Martin Heidegger y la filosofía japonesa* en SAVIANI, Carlo. *El Oriente de Heidegger.* (trad. Raquel Bouso García), Herder, Barcelona, 2004.
- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* (trad. Alberto L. Bixio). Gedisa, México, 1986^{1reim}.
- . *Introducción a Heidegger.* (trad. Alfredo Báez). Gedisa, Barcelona 1988.
- VIÑAS Piquer, David. *Historia de la crítica literaria.* Ariel Literatura y Crítica, Barcelona, 2002¹.
- YÁÑEZ, Ángel X. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo.* P. y V.- Universidad Iberoamericana. México, 2004

ÍNDICE

Introducción	5
I. Preámbulo	34
1.1. ¿Qué es leer en general?.....	34
1.2. ¿Qué es leer para Martin Heidegger?.....	42
1.2.1. Leer.....	47
1.2.2. Leer, Ser y Fundamento.....	55
1.2.3. Leer y filosofía.....	60
Recapitulación preambular.....	75
II. Teoría sobre leer y poesía	81
2.1. Leer poesía en <i>El origen de la obra de arte</i>	82
2.2. Leer poesía en <i>Carta sobre el «Humanismo»</i>	107
2.3. Leer poesía en <i>La palabra. La significación de las palabras</i>	114
2.4. Leer poesía en <i>¿Qué quiere decir pensar?</i>	119
2.5. Leer poesía en <i>El camino al habla</i>	125
Recapitulación de la teoría sobre leer y poesía.....	136
III. Interlecciones sobre poesía	142
3.1 Lecturas heideggerianas sobre Friedrich Hölderlin.....	146
3.1.1. Hölderlin y la esencia de la poesía.....	146
3.1.2. «Como cuando en día de fiesta...».....	164
3.1.3. <i>Regreso al hogar/ A los parientes</i>	177
3.1.4. «Memoria».....	188
3.1.5. «...poéticamente habita el hombre...».....	201
3.1.6. <i>La tierra y el cielo de Hölderlin</i>	215
3.1.7. <i>El Poema</i>	234
Recapitulación sobre la lectura de poesía de Friedrich Hölderlin.....	246
3.2. Lectura heideggeriana sobre Rainer Maria Rilke.....	257
3.2.1. <i>¿Y para qué poetas?</i>	257
Recapitulación sobre la lectura de poesía de Rainer Maria Rilke.....	325
Conclusiones	332
Cronología de las obras principales citadas de Heidegger.....	345

Bibliografia.....350