

# Parajes inhóspitos: Inquietud, familiaridad, mundaneidad

Fernando Gilabert

**Abstract:** With our reflections, we intend to show the rupture of the familiar-daily and the authentic existence following the premises that Martin Heidegger exposes in his works written around 1935. In these texts, poetics takes on special importance, since the way in which it uses language presupposes a reality originating in the human being in which there is no family home to which he should return, but rather reveals the inhospitable situation to which the human being is thrown, not because he has embarked on a march from the warmth of the home towards the unknown, but because this inhospitable condition is intrinsic to him.

**Keywords:** Heidegger; restlessness; familiarity; worldliness; poetics.

1. Las siguientes reflexiones versarán sobre la inquietante posibilidad de encontrar una fractura entre lo que consideramos familiar y lo que sería una existencia auténtica (*eigenlich*), en el modo expuesto por el filósofo alemán Martin Heidegger en *Sein und Zeit*<sup>1</sup>. Que exista riesgo de fractura hace saltar las alarmas, a pesar de que en la vida cotidiana parece que hay una especie de cuerda que nos ata al hogar familiar o, mejor dicho, un rastro de migas de pan, como en el cuento de Hansel y Gretel, que nos permitirá volver a casa siempre que lo deseemos<sup>2</sup>. Esta metáfora empleada por los Hermanos Grimm pone el acento en un momento de ruptura: cuando los pájaros devoran el pan. Habría que localizar el origen tempóreo de ese momento de ruptura y dar marcha atrás para subsanar el error, bien con la vana esperanza de enmendarlo, bien con intenciones de, al menos, comprenderlo. De esta forma, nuestro destino trágico en el desamparo del mundo moderno podría hacernos más llevadero. Los sinsabores cotidianos son más tolerables si tenemos un hogar perdido que es posible recuperar; podemos volver al Edén, sólo hay que volver a encontrar el camino. Nuestra opinión es tajante: no creemos que haya existido jamás ese hogar inicial al que debamos, queramos o podamos volver, sino que, más bien, responde a las habladurías (*Gerede*) del mundo cotidiano<sup>3</sup>. Nuestra condición de arrojado empieza cada vez ahora y ya nos encontramos desde siempre en la tierra de hierro<sup>4</sup>, en el paraje inhóspito y desacogedor, diríamos más, en el abismo (*Abgrund*)<sup>5</sup>. No hay vuelta al hogar ni retorno al calor de lo familiar. El morar en el paraje inhóspito es el "estado natural" de la humanidad: el ser humano está desamparado porque es un ser sin hogar, no porque lo perdió, sino porque nunca lo tuvo.

Un pequeño faro que ilumine nuestras diatribas podemos encontrarlo en un poema de Charles Bukowsky:

*The burning of the dream*<sup>6</sup>. En él se cuenta la noticia leída en un periódico del incendio de la biblioteca pública de Los Angeles. En esa biblioteca, entre mendigos que usaban los servicios, el poeta conoció las obras literarias que le permitieron algo así como afrontar eso que nosotros hemos denominado morar en el paraje inhóspito, evitando que se convirtiera en un suicida, un carnicero, un motorista de la policía o en alguien que pega a su mujer. Este poema podría pasarse por alto para nuestra cuestión si no fuera por su último verso: *You can't go home again*. El fuego, el incendio, marca el hiato del autor con lo familiar, pero parece que eso que era familiar ya estaba demasiado lejos y ya no había retorno, puesto que, según entrevemos en esa composición, por entonces aún no había decidido su "qué", sino que estaba todavía en camino de configurar su identidad.

No podemos volver al hogar, no hay un retorno al calor de lo que era familiar. Las propuestas filosóficas que de Heidegger tomaremos para tratar de esclarecer la imposibilidad de este regreso, las hallaremos principalmente en los textos alrededor del año 1935, como las lecciones impartidas en el semestre de verano en Friburgo, el curso *Introducción a la Metafísica*<sup>7</sup>. En un determinado momento de este curso, el pensador de Meßkirch hace referencia a la obra de Sofocles *Antígona*<sup>8</sup>. La alusión a esta tragedia nos va a servir como indicativo de uno de los aspectos que consideramos clave de la existencia: el desamparo, el estar en un paraje inhóspito y lo inquietante de percarnos de que allí moramos. La elucidación de este desamparo marcará la pauta de nuestro trabajo.

2. A nuestro parecer, 1935 supone, en el camino del pensar de Heidegger, un año de tránsito. Por esta fecha, el giro de su pensamiento, la llamada *Kehre*<sup>9</sup>, está tomando la forma necesaria que permite el salto al exterior de la metafísica. Sólo un año después comenzará con la escritura de los *Aportes a la filosofía*<sup>10</sup>, clave para ese salto. Pero la situación personal del filósofo de la *Schwarzwald* en ese año de 1935 es bastante compleja. Un año antes, concretamente el 23 de Abril de 1934, había presentado su dimisión como rector de la Universidad de Friburgo sólo un año después de haber tomado posesión del cargo<sup>11</sup>. Los motivos de la renuncia siguen sin estar, para nosotros, del todo claros, a pesar de las palabras de exculpación de Heidegger cuando acaba la guerra<sup>12</sup> y toda la especulación habida en torno a ese tema a partir de su intercambio epistolar (en ocasiones censurado o perdido sospechosamente, como las cartas a su hermano Fritz<sup>13</sup>), los registros burocráticos de los que tenemos constancia<sup>14</sup> y los recuerdos de quienes mantuvieron contacto con él en aquellos años<sup>15</sup>. Esto es, lo que tenemos es una documentación ex-

tensa pero limitada, por no ser, en el fondo, explícita y por provenir de personas poco imparciales, por ser partidistas leales de Heidegger o estar decididamente en contra de él. A partir de todo ello se han elaborado ya muchos trabajos para demostrar o desmentir la conexión con el nazismo, tanto de la filosofía como de la persona. Aquí no vamos añadir nada nuevo a este tema escabroso. Señalamos sólo que 1935 es un año intenso en el camino heideggeriano, a pesar de que el curso haya sido mirado con lupa por si en él hubiera un ensalzamiento del nazismo o una muestra de decepción porque este movimiento no comprendiera su grandeza intrínseca y se tornase el culmen de la metafísica<sup>16</sup>.

La única observación que añadimos a este debate es la referencia a un apunte editorial insertado en la reelaboración del curso para su publicación en 1953, casi veinte años después. En la nota preliminar se señala: "Lo hablado ya no habla en lo impreso"<sup>17</sup>. Esto puede despertar la duda acerca de si mencionó en el transcurso de las clases algo que omitió deliberadamente en el texto editado para no verse comprometido. Pero el sentido de esta observación que hacemos va por otros derroteros: Lo hablado que ya no habla, porque ya no es posible hablar una vez que ha sido escrito, es la oralidad misma acorde a la circunstancialidad del aula. La palabra viva de la lección se pierde cuando se estatiza por escrito. Esta imagen de oralidad es importante en nuestros propósitos.

**3.** A nuestro juicio, el objetivo primordial de estas lecciones de 1935 es el ataque a la metafísica imperante en la tradición filosófica de Occidente desde los antiguos griegos y desde la que pretende saltar Heidegger en este periodo de *Kehre*. Las líneas de pensamiento desarrolladas durante el curso comienzan retomando el problema de la preponderancia del carácter de ser de lo ente por encima de la nada<sup>18</sup>, un problema que ya había sido examinado con anterioridad en *Was ist Metaphysik?*<sup>19</sup> Este problema no se resuelve con una simple respuesta al porqué, como cualquier otra pregunta que se nos presenta en la cotidianidad, que pueden contestarse con una respuesta de tipo consecuente (por ejemplo: ¿Por qué hemos llegado tarde? Porque perdimos el autobús). En ese tipo de preguntas, toda asignación de un porqué es siempre interna de un mundo, como conjunto de todos los entes que se justifican entre sí, que se interrelacionan, pero no tiene sentido respecto de lo ente en su totalidad, esto es, de lo que es el mundo. Las preguntas de tipo "por qué" ataúnen a lo que hay en el mundo, pero no al mundo. Sin embargo, preguntarse por qué lo ente y no más bien la nada, problematiza la totalidad de lo ente como tal, problematiza al mundo<sup>20</sup>. Que este problema no haya sido elaborado en la tradición metafísica indica que, en ésta, el problema mismo de la nada fue pasado por alto, puede que incluso por la comodidad de un programa filosófico sin ella: si la nada no existe, no se habla de ella y es mejor atenerse a lo que tiene ser, a lo ente. Pero al desligar de la nada al ser se produce una identificación de éste con lo ente en términos de mera presencialidad (*Anwesenheit*)<sup>21</sup>. La metafísica acude al ser buscando un ente sobre el que fundar todos los otros entes, sin percatarse de que, primero, el ser no es un ente y, segundo, de serlo, en ese ente primero o último se re-

plantea de nuevo toda la problemática del fundamento, del ser en cuanto tal.

Al no elaborar el problema de la nada, la metafísica no elabora de manera auténtica aquella problemática del ser, que es precisamente de donde partió. El origen de la metafísica es la pregunta por el ser y a lo largo de toda su historia esta pregunta inicial ha ido olvidándose paulatinamente<sup>22</sup>. De este olvido no somos culpables ni nosotros, los modernos, ni las generaciones anteriores, porque se remonta a algo que está más allá de nosotros, ya que incumbe al ser mismo. Pero a la vez la historia de la metafísica, la historia del olvido del ser, es nuestra propia historia, porque nos ataña ya que somos la apertura donde los entes (y nosotros mismo como entes) aparecen, esto es, una apertura que implica una relación con el ser de lo ente caracterizada por su propio olvido<sup>23</sup>.

Que uno de los objetivos primordiales de todo el planteamiento filosófico de Heidegger sea la rehabilitación del pensar acerca del ser, pone a este curso de 1935 como un hito significativo en todo su camino del pensar. En esta *Introducción* se describen las amenazas para que dicha rehabilitación sea fecunda y cómo las tendencias que a lo largo de las sucesivas épocas ha tenido la metafísica, auparon la primacía de lo ente en detrimento del ser. La pregunta por lo ente y no por la nada es, entonces, la pregunta fundamental a la que ha de remitirse el pensar, ya que acude a los fundamentos. Estos fundamentos, que remiten a la diferencia ontológica (el ser y lo ente no son la misma cosa aunque se den en conjunto y nunca el uno sin el otro), radican en la delimitación de la palabra "ser". Pero también hay que destacar en este texto la crítica a la razón instrumental, a la tecnociencia que rige el pensar de las sociedades modernas y que se ha erigido en la tradición metafísica como la doctrina ideológica dominante a cuyo compás se mueve el mundo.

**4.** Podríamos preguntarnos qué tiene que ver el problema de por qué el ente y no la nada con la cuestión de la inquietud respecto de lo inhóspito y lo familiar. La ausencia de una pregunta por el fundamento, por haber sido eliminada de los interrogantes metafísicos, tiene que ver con que la reflexión derive hacia lo poético más que a lo metafísico, al arte más que a la ciencia. Porque el fundamento es el hogar último al que regresar. Si a éste no hay retorno, todo lo que era familiar (lo ente) se quiebra ante nosotros propiciando el abismo del desamparo. De ahí, la urgencia de la pregunta, porque a nuestro ser como entes le ataúnen la apertura misma del ser en tanto que hogar en el que se despliega la aperturidad del resto de entes que, junto con nosotros, constituyen el mundo. En esta situación, la poética (*Dichtung*) se torna el elemento que expone la violencia con que se comprende el paraje inhóspito en que moramos, porque muestra el desamparo humano como algo irremediable, al ser, en cierto modo, nuestro "estado natural": el hombre como ser desamparado, como un ser sin hogar que nunca lo tuvo. Ejemplo de esa poética que muestra la violencia de la comprensión de lo inhóspito es el texto de *Antígona* que emplea Heidegger<sup>24</sup>.

Lo poética sirve a Heidegger para mostrar el desamparo provocado por la falta de un fundamento al que asirse. Que en su planteamiento haya una teorización del arte y la estética en relación, sobre todo, de sus investigaciones

en torno a la poesía, no es una novedad que presentemos, sino que ya muchos otros se han ocupado de ello<sup>25</sup>. El propio Heidegger además es explícito sobre arte y poética, como muestra en los ensayos y lecciones sobre Hölderlin<sup>26</sup>, Rilke<sup>27</sup> y Trakl<sup>28</sup> y la fascinación tardía por Celan<sup>29</sup>. La poética no es el único arte que suscita su interés, ya que mostró también inclinaciones hacia los movimientos artísticos coetáneos, como el expresionismo alemán o la obra de Chillida<sup>30</sup>. Nosotros, sin embargo, en el presente trabajo vamos a centrarnos en la poética para reflejar la violencia de la comprensión de lo inhóspito.

Hay que remontarse al vínculo que en la antigua Grecia se establecía entre el arte y la poesía. Para los griegos, la *ποίησις* es un "hacer" pero desde un sentido técnico y artesanal, es decir, tiene que ver con la creación, con el dar lugar a algo. Ese algo originado es la obra. Aquí, el "hacer", la acción técnica que se lleva a cabo en el acto de crear, es igual en el artesano y en el artista, esto es, vale tanto para construir útiles para el día a día como para las bellas artes<sup>31</sup>. Pero además, el origen etimológico de la poética lo vincula con más fuerza al arte que cualquiera de las otras "artes", que las otras disciplinas artísticas. La *ποίησις* aludía, en la antigua Grecia, a la actividad creatora porque daba existencia a algo que no la tenía. Eso valía tanto para el verso como para la pintura o la escultura: creaba algo de la nada y lo hacía aparecer en el mundo. Podemos objetar que los materiales a partir de los que se crea ya estaban en el mundo, pero el arte no es una mera transformación: el origen del Partenón no es la cantera de mármol. El arte, la *ποίησις* es un hacer-aparecer en el mundo.

Ahora bien, cuando hoy día, en nuestro hablar cotidiano medio, hacemos referencia a la poética (*Dichtung*), lo que con ello consideramos es un género literario, una obra de arte concreta que realizan los poetas y en la que se muestran los sentimientos del autor, del poeta, para con el mundo. La poesía ha pasado a ser lírica en el mundo moderno, dejando atrás el propio carácter del hacer. Es una construcción, una creación pero ya no es más el carácter propio de la creación, el carácter que ha de poseer toda obra de arte como fruto del artista creador. Más bien es, como señalamos, un género literario. Lo que sucede es que la etimología latina de literatura tiene que ver con las letras y al aludir a éstas, lo que nos sale al paso es leer<sup>32</sup>. De este modo, cuando hablamos de poesía, lo que nos viene a la mente, por lo general, es el libro de poemas, tenga éste un contenido meramente lírico o narre una epopeya. Matizamos lo del libro de poemas porque, si bien hay poesía en las canciones y hay poesía declamada, en el mundo cotidiano en que estamos inmersos, la imagen que se tiene de la poesía es un género literario, letras, lectura. Hasta la misma declamación de la poesía es llamada "lectura poética". Pero en su sentido originario griego, la poética no estaba destinada a la lectura, sino a ser interpretada, a ser re-presentada.

5. La poética, tal y como la entendían los antiguos griegos, estaba hecha para ser representada en el *θέατρον*. Ya Platón nos habla de tres tipos de poética: la poesía imitativa, que es la tragedia clásica; la no imitativa, identificada con la lírica en la que se cantaba a Dionisos; y la épica, donde se relataban hechos heróicos y se ensalzaba

a los héroes<sup>33</sup>. Todas estas formas de poesía tenían en común que eran narradas a un público, que eran representadas.

Volviendo a Heidegger, cabría preguntarnos qué es eso de la presencia (*Anwesenheit*) que antes citábamos, y si tiene que ver con la re-presentación de lo poético. Para buscar una respuesta, aunque sea con gran provisionalidad, acudiremos a los seminarios que impartió en la pequeña población suiza de Zollikon, a donde fue invitado por el psiquiatra Medard Boss<sup>34</sup>. Re-presentar, como se hace en la poesía griega, tiene el sentido de volver a hacer presente y la presencia, que es el modo en que la metafísica ha tratado al ser, tiene que ver con el tiempo en tanto que siempre indica un presente actual, un ahora<sup>35</sup>, no el antes que ya no es, ni el después, que aún no ha sido. Podríamos decir que la presencia tiene un ser, en sentido metafísico, a diferencia del pasado y del futuro, que no son, el pasado porque ya-no y el futuro porque aún-no. Y sin embargo, este pasado y este futuro no son una nada, sino que tienen un ser que es fruto de la limitación de la presencia como presente actual. Por ello, el ser del tiempo no es meramente un concepto del ser como presencia, tal y como lo entiende la tradición metafísica, porque a partir del tiempo la presencia se determina como ahora. Pero el ahora no puede separarse del pasado y del futuro. Re-presentar es volver a hacer presente, pero de un modo que no tiene nada que ver con el ahora estático de la presencia como el ser de la metafísica. Es más bien un traer a la presencia.

Ahora bien, cuando algo se trae a la presencia, solo ese hacer-presente mismo indica aquello que hace presente, sin una ulterior suposición y conclusión<sup>36</sup>, que es lo que hace cualquier disciplina científica. Además, la re-presentación tiene el carácter de un estar-en-medio-de sólo en el pensamiento. Aquí tenemos que distinguir la imaginación de ese pensamiento mediante el que estamos en-medio-de, que son fenómenos distintos. Pensamiento sólo en hay en el pensar<sup>37</sup>. La particularidad del hacer-presente es que nos permite estar en medio de lo re-presentado, es decir, en medio de lo ente que no es el ente que somos nosotros mismos, sin estar allí "personalmente". El estar-en-medio-de nuestro estar-aquí en medio de las cosas, tiene el rasgo fundamental del estar abierto para lo presente en que se está. El estar-cerrado, como la privación que es, sólo se da allí donde impera el carácter de abierto. Este carácter de abierto para lo presente es el rasgo fundamental de la existencia, por lo que la interpretación correcta del re-presentar trata de aceptar simplemente aquello que se muestra en el fenómeno del representar y nada más<sup>38</sup>.

Siguiendo esto, el pensamiento no es ningún calcular, tal y como dicta la ciencia, sino un agradecer en tanto que está expuesto al aceptar que lo ente "es" algo y no nada. Ese "es" interpela al lenguaje no hablado del ser al ser humano, ese lenguaje del silencio, cuya distinción y peligrosidad se basa en estar abierto de muchas forma para lo ente como ente. Ese estar-abierto, esa apertura es precisamente la existencia. De ahí la importancia del vínculo entre la poética, entendida como re-presentación, y el existir auténtico.

La obra artística, una creación con visos de re-presentación, se identifica con lo poético y, desde su re-

presentar, abre mundo. La obra de arte, lo poético, es la apertura de la verdad, no sólo como un modo nuevo de ordenar la totalidad de lo ente, sino que presenta además el otro aspecto de la verdad que la tradición metafísica ha olvidado a lo largo de la historia del olvido del ser: el ocultamiento del que procede toda revelación<sup>39</sup>. En la obra poética la verdad se muestra como revelación y apertura, pero también como oscuridad y ocultamiento. Ese abrir-mundo de la poética no significa una mera pertenencia a ese mundo, si no que abre e instituye la apertura misma, produce un cambio de ser. No es sólo una definición de la poética a partir del rasgo característico de su puesta en marcha por la verdad y como apertura de mundo, sino que implica que en ella radica la esencia de todo lo artístico<sup>40</sup>. La obra no proviene de lo ente, sino de la nada del ente, es una novedad radical, es creación y, como tal, se instituye mediante la palabra, el lenguaje, de lo novedoso. La poética (*Dichtung*) designa la poesía como arte específico de la palabra. La novedad radical del arte sólo o principalmente puede darse en y desde la palabra, por lo que es el lenguaje el modo mismo de apertura al ser, al ser la precomprensión del proyecto existencial (dada en el pensamiento)<sup>41</sup>. Puesto que la apertura se da ante todo y fundamentalmente en el lenguaje, es aquí, en el lenguaje, donde se verifica toda verdadera innovación ontológica, todo cambio del ser.

Esto podría enlazar con lo señalado en la *Briefe über den Humanismus*, donde se señala que el lenguaje es la casa del ser<sup>42</sup>. Lo aquí expuesto se aclara en el sentido de que el lenguaje es la custodia de la presencia, esto es, del ser de las cosas como dar-se en la presencia. Esa aclaración del lenguaje como custodia de la presencia es lo que está a la base de un giro poético hacia el hogar.

6. Todo ese giro que en torno a 1935 da hacia el pensar poetizante del lenguaje, su interés en los textos de Hölderlin o por los trágicos griegos en las lecciones del *Sommersemester*, pueden verse como un alejamiento del activismo público y social de Heidegger tras el fracaso del Rectorado. Sin embargo, nuestra opinión es que la lectura de Hölderlin retoma más bien la cuestión de lo político, si bien no desde un sentido de lo nacional, como defiende, por ejemplo, Miguel de Beistegui<sup>43</sup>. Contrariamente a Beistegui, no creemos que una reflexión filosófica en torno a lo político desde los planteamientos heideggerianos remita obligatoriamente a un nacionalismo a ultranza, independientemente de los vínculos de toda patriotería con una política como la nacionalsocialista. Una lectura nacionalista de Heidegger contraria al nazismo como la barajada es plausible si tenemos en cuenta que las políticas del NSDAP remiten a fortalecer las decisiones de un gobierno central, mientras que Heidegger alude al terruño, a la ciudad de provincias frente a la gran capital que es Berlín<sup>44</sup>. Pero, la interpretación que hacemos de una política heideggeriana no implica hablar de Estados y nacionalismos, sino que es un acudir a lo político<sup>45</sup>, lo cual tendría una estrecha relación con un morar originario, con un habitar en un hogar familiar primigenio.

El hogar familiar puede ser una traducción a *Heimat*, un término que Heidegger emplea frecuentemente por estos años. *Heimat*, es una palabra empleada por Heidegger pero que, al igual que sucede con *Volk* (pueblo) o *Er-*

*de* (tierra), suelen ser propios de un discurso con un marcado carácter nacionalista. Pero a diferencia de estos alegatos territorialistas, donde "patria", "pueblo", "origen", "tierra", "raza" u "hogar", a pesar de sus matices diferenciadores, son equivalentes en tanto que remiten al mismo fundamento, en el discurso heideggeriano no se da esta equiparación, no son palabras intercambiables, entre otras cosas porque se emplean cronológicamente: En los años del Rectorado (1933 y 1934), la palabra clave es "pueblo" (*Volk*), con el que se alude a un tipo de comunidad, p. e. la universitaria, en tanto que unidad<sup>46</sup>. Ya en 1935, con la lectura de Hölderlin y los textos y lecciones que aquí nos ocupan, el término a tener cuenta es *Heimat*, que presenta connotaciones muy distintas a las de "patria" y "pueblo". Finalmente, el concepto "tierra" (*Erde*), que comienza a emplearse a finales de 1935, no toma una forma definitiva hasta tornarse uno de los elementos de la cuaternidad (*Geviert*), desarrollada como un último *τόπος* de su pensamiento<sup>47</sup>.

Pondremos el foco de nuestra atención en *Heimat*. Usualmente puede ser traducido por "hogar" o "casa", pero también tiene el sentido de "patria" o "tierra natal". Podríamos exponer la exégesis de que, en el planteamiento de Heidegger, la *Heimat* marca la frontera entre el nacionalismo de pertenencia y lo que la nación "es", en tanto colectivo y mundo al que uno es arrojado. La raíz *heim* daría lugar a un rico léxico: *Heimat* (tierra natal y hogar), *Heimweh* (nostalgia), *Heimkunft* (futuro hogar, regreso a la patria), *Heimischwerden* (acogedor), *Heimlichkeit* (secreto, misterio, tal vez privacidad), *Umheimlichkeit* (lo misterioso, lo inquietante)<sup>48</sup>. *Umheimlich* es lo inquietante, lo pavoroso, podríamos decir que revela algo así como aquello que no es familiar, como lo inhóspito, puesto que entendemos el hogar como lo familiar, como el lugar que no nos es extraño y/o ajeno.

La *Heimat*, desde su sentido de "lo familiar", frente a lo *Umheimlich*, "lo inquietante" es un término que Heidegger emplea a partir de la lectura que hace de Hölderlin. Lo familiar es la proximidad al ser, pensada a partir del discurso sobre la *Heimkunft* hölderliniana<sup>49</sup>. Es posible que Hölderlin derive *Heimat* de lo que para los antiguos griegos era *oīkōs*. Una traducción literal de este vocablo griego lo definiría como "chimenea", el hueco en el techo por el que se iban fuera los humos del fuego del hogar. En torno a ese fuego se ordenaba la casa<sup>50</sup>. *Oīkōs* es el lugar donde permanece el hombre, es el ámbito de la cercanía, ya que tiene connotaciones de lo familiar, privado y doméstico (*oīkētōs*), así como de apropiación (*oīkētōv*)<sup>51</sup>. En la Grecia clásica era la morada, la vivienda, la casa, pero también hacia referencia a la unidad familiar, la base de la sociedad, la comunidad que satisfacía las necesidades de la cotidaneidad<sup>52</sup>.

En Hölderlin encontramos una preocupación porque sus paisanos encuentren su esencia, no en el egoísmo de un pueblo cerrado en sí mismo, sino en la pertenencia al destino de Occidente, como una proximidad al origen. La patria de este morar es la proximidad al ser, en la cual se consuma la decisión sobre si los dioses se niegan a sí mismos y permanece la noche o si puede haber un nuevo amanecer para lo sacro<sup>53</sup>. De este modo comienza la superación del destierro por parajes inhóspitos, donde el hombre y su esencia vagan sin rumbo. En Heidegger, la supe-

ración de este destierro comienza con el giro hacia el poetizar.

7. Cuando Heidegger pone la mirada en lo poético lo hace con el propósito de vincular la *ποίεσις* y la *τέχνη*. Con anterioridad aludimos a que para los griegos *ποίεις* era un hacer técnico y artesanal. Por su parte, la *τέχνη* designa el comportamiento esencial y originario del hombre con respecto de la verdad de los entes. No es un el arte ni una habilidad técnica sino que es un conocimiento, una cierta manera de entender y morar entre los entes, un saber que permite la planificación, organización y dominio sobre lo que se organiza, es creación y construcción a partir de un saber<sup>54</sup>. El saber, el conocimiento, es el poder-poner-en-obra. La obra poética no es solo obra por ser producida, sino porque efectúa el ser de un ente<sup>55</sup>.

Para el Heidegger de 1935, el de las lecciones de *Introducción a la metafísica* y el texto sobre *El origen de la obra de arte*, el cuestionamiento se equipara con el poder de la poética. La obra del poeta es anterior incluso a la del filósofo, cuya reflexión siempre fue a posteriori, cuando el pensar se volvió una nostalgia de la reunión del ente en su ser<sup>56</sup>, reunión ya dada en el pensamiento poético al ser éste *λόγος*<sup>57</sup>. El habla del poeta constituye así el discurso originario de los antiguos griegos, porque para ellos, la poesía pensante era el lugar donde se daba a la existencia su configuración histórica. De este modo, el pensamiento y el poetizar son cooriginarios porque encuentran su fundamento en la esencia del lenguaje, ambos consiste en un habitar el lenguaje donde éste es *λόγος* y, por tanto, lleva a si mismo su propia esencia. Pero si señalamos esto, que poesía y pensamiento presuponen el lenguaje, reconocemos que ese lenguaje tiene un origen más originario que el pensamiento y la poesía mismos. De ahí la urgencia también de la pregunta por el lenguaje.

A partir de entonces, a partir de ese "giro" hacia lo poético del pensamiento de Heidegger, el lenguaje se revela como el "ahí" del ser y el lugar de encuentro del hombre con el mundo. El conocimiento, esa *τέχνη* que designa el comportamiento humano para con la verdad de lo ente, presupone el lenguaje: si el hombre tiene una precomprensión del ser es porque se erige bajo su yugo, siendo esta precomprensión de índole poética al darse el ser en el lenguaje. Poesía y pensamiento presuponen la apertura inicial del lenguaje en lo originario.

La poesía no es un género literario, como antes señalamos, sino que es la esencia misma del lenguaje, el modo en que éste se despliega según su esencia. Otros modos del lenguaje, como podrían ser la prosa o el estilo empleado cuando hablamos a diario en la cotidianidad, son modos caídos, ya situados a una cierta distancia de la esencia del lenguaje. Desde el principio mismo, la esencia del lenguaje como poesía se ve amenazada por su contrario, por el hecho de que lo abierto por él en un momento de irrupción y desbaratamiento es cerrado por la familiaridad del discurso común, de esos modos lingüísticos caídos, que posteriormente se convierten en la regla y medida del lenguaje, regla que hasta entonces era dada por lo poético<sup>58</sup>.

En la medida en que los poetas son fundadores, establecen nuevas leyes para el futuro. Pero, sin embargo, dicha fundamentación siempre es una transgresión de un

tiempo dado, de la ley del hoy y del ahora. Porque los poetas siempre están adelantados a su tiempo, lo superan y transgreden. Son creadores, pero sus creaciones son fruto de una soledad esencial: los poetas no pueden sentirse en casa en el tiempo de su hoy y ahora, en "su" tiempo, sobrepasan su *Zeitgeist*, siempre están más allá<sup>59</sup>. La situación de los poetas es el exilio, aunque su obra lleve consigo la promesa de un morar nuevo y más auténtico, un nuevo hogar. El poeta es extraño por eso, por estar fuera del tiempo de lo que nos es familiar.

Sin embargo, Heidegger ve en los poetas una forma de regreso a la tierra, a un morar originario. La cuestión no es regresar a un punto de origen perdido, sino que hay que crear las condiciones para una relación libre con la tierra, de preparar el suelo sobre el que nos asentamos. El regreso al hogar apunta en la dirección de un origen que, paradigmáticamente, está por venir, pero el hombre moderno carece de un hogar, una patria a la que volver, no por la pérdida de una identidad nacional, sino por abandono del ser que amenaza la esencia misma como el "ahí" del despliegue del ser<sup>60</sup>. Hölderlin, como poeta, sugiere indicios para el camino de vuelta al hogar, pero esta morada familiar no está ya al comienzo, no es originario, sino que se presenta como una conquista, un aproximarse que se afirma en el mismo momento en que se emprende el camino a casa. Es por eso que el retorno no es regresar a lo que estaba antes dado, no es volver al punto en que se comienza a andar, sino que ese origen se constituye mediante el retorno mismo. El hombre no está en el hogar del mundo, sino que este hogar es más bien lo más ajeno<sup>61</sup>, más aún que el paraje inhóspito donde mora.

8. En las lecciones de 1935, el empleo que Heidegger hace de la traducción que Hölderlin realiza de la *Antígona* de Sófocles, nos sirve para mostrar como el camino de regreso al hogar verdaderamente es un camino a ninguna parte, como esos *Holzwege*, senderos perdidos en la espesura del bosque<sup>62</sup>. Cuando en *Introducción a la Metafísica* alude a esta tragedia griega, lo hace en relación a la determinación de lo humano concebida desde la distinción entre ser y pensar, que ha devenido en la conceptualización fundamental que de ello tiene la tradición occidental<sup>63</sup>. Esa determinación de lo humano que se ha dado conjuntamente a la historia del olvido del ser, a su juicio, es un error y debe ser enmendado, por lo que se hace preciso desandar el camino y, por ello, volver al origen y repensar la cuestión del hombre desde ese origen mismo de Occidente, desde la antigua Grecia. Para comprender entonces la cuestión primera del hombre, la pregunta por aquello qué es el hombre mismo, remite a los versos del primer estásimo de la tragedia sofóclea<sup>64</sup>. Nosotros nos centraremos en el primer verso y en la antístrofa final.

El primer verso en el original griego es *πολλὰ τά δεινά κούδεν ἀνθροπον δεινότερον πέλει*<sup>65</sup>. La traducción de dichos verso a nuestro idioma podría ser la que hace Alamillo en su versión de las *Tragedias* de Sófocles: "Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre"<sup>66</sup>. Sin embargo, una traducción al castellano aproximada de la interpretación de Hölderlin que emplea Heidegger sería algo así como "Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobre-

pasa al hombre en pavor"<sup>67</sup>. Por su parte, la antístrofa final dice así:

σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων  
τοτὲ μὲν κακόν, ὅλοτος ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,  
νόμους γεραιόων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν,  
ὑψίπολις ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν  
ξύνεστι τόλμας χάριν. μήτ' ἐμοὶ παρέστιος  
γένοιτο μήτ' ἵσον φρονῶν ὃς τάδ' ἔρδει<sup>68</sup>

La traducción de la editorial Gredos, la de Alamillo, considerada la de mayor relevancia para la interpretación grecolatina en nuestro país es:

Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien. Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento.

Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!<sup>69</sup>,

mientras que la de Hölderlin variará bastante de ésta, siendo:

Ingenioso, por dominar la habilidad en las técnicas más allá de lo esperado, un día se deja llevar por el Mal, otro día logra también empresas nobles. Entre las normas terrenas y el orden jurado por los dioses toma su camino. Sobresale en su lugar y lo pierde aquel que siempre considera el no-ser como el ser a favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza ni confunda su divagar con mi saber quien cometa tales acciones<sup>70</sup>.

Las traducciones, como vemos, tienen entre sí acuerdos y desacuerdos. El sentido del texto es glosar qué es el hombre, el ser que domina y transforma el mundo. Pero el contenido de uno y otro es diferente. Ambas traducciones se refieren al hombre como un ser dominante, pero especifican de modo distinto el modo de dominio. La interpretación que Heidegger hace de lo humano desde el sentido de los antiguos griegos implica una especie de retorno y se aparta explícitamente de la exégesis de la tradición, que es la que late en la traducción que empleamos de Alamillo, ya que pone el acento en lo inquietante del término *δεινόν* al ser traducido por Hölderlin como *Umheimlich*, que manifiesta un carácter des-acogedor, de lo inhóspito.

Sófocles señala al hombre como *τὸ δεινότατον*. Alamillo lo traduce como "asombroso", el ser humano como aquel ser digno del mayor asombro. Pero si recurrimos a un diccionario manual de griego, la entrada referente a *δεινός -όν*, de donde deriva *δεινότατον*, alude a lo temido, a lo espantoso, a lo horrible, alude al peligro e incluso a lo indigno, pero no a lo asombroso<sup>71</sup>. Parece más acertado traducirlo como *Umheimlich*. Señalar al hombre como lo inhóspito implica captarlo desde los límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser<sup>72</sup>. *Δεινόν* es lo terrible en el sentido del imperar que somete violentamente al ente por su condición de inhóspito, pero el hombre no hace uso de esa violencia contra lo que somete, sino que su actividad es violenta por sí. Lo inhóspito es lo arrancado de lo familiar, de lo do-

méstico. La existencia auténtica del hombre constituye el paraje más inhóspito porque su esencia está en medio de lo *Umheimlich*, de lo inquietante, de lo pavoroso, transcendiendo además los límites que le son habituales (familiares) siguiendo la dirección de su poder sometedor<sup>73</sup>.

El ser humano avanza hacia todos los dominios del ente y, al hacerlo, es arrojado paradójicamente fuera de de todo camino. Sólo por esto se abre la condición de lo inhóspito que lo expulsa de lo familiar. Las características del hombre están al mismo nivel del poder sometedor de la naturaleza, pero con la diferencia fundamental de que estos rasgos lo atraviesan y lo empujan a asumir el ente que él mismo es, y no sólo lo rodean y sostienen, como sucede en el caso de la naturaleza. El carácter inquietante e inhóspito del hombre le somete a sí mismo en un estado ajeno a su esencia, convirtiendo en lo más próximo lo que es más lejano. El hombre es un extraño a su propio ser al aceptar encontrarse bajo la fuerza sometedora y, con ello, a sí mismo<sup>74</sup>.

De este modo, tenemos que lo inhóspito está de algún modo ligado a la actitud violenta del poder poético. La actitud violenta, que originariamente abre caminos en lo ente como sujeción y doblegamiento de las fuerzas por las que el ente se abre al insertarse en él el ser humano, sólo fracasa ante la muerte, que sobrepasa todo límite. En este sentido, la existencia es el acontecer mismo de lo inhóspito. La violencia constituye el ámbito de la *τέχνη*, como el mirar más allá de lo materialmente existente y disponible. La *τέχνη* es el poder-poner-en-obra del ser como un ente y es en cada cual de uno u otro modo y, por tanto, lo que los griegos entendían con dicho término es la poética misma, porque la obra de arte efectúa el ser de un ente<sup>75</sup>. La *τέχνη* caracteriza al *δεινόν* porque consiste en el empleo de la violencia contra la fuerza sometedora.

La existencia auténtica significa ser puesto como brecha que irrumpe y aparece en la superioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo él. El hombre, lo más inhóspito, es lo que es porque, fundamentalmente, promueve lo familiar, pero para transgredirlo y permitir con su transgresión que irrumpe la fuerza que lo somete<sup>76</sup>. En cuanto brecha para la manifestación del ser, la existencia histórica es un incidente donde surge la fuerza sometedora del ser y se inserta en la obra como acontecer histórico. Recordemos para finalizar las últimas palabras del estásimo de Sófocles donde lo que se señala se vincula con el poema de Bukowski: un ente tan inquietante como el hombre ha de ser excluido de hogar y consejo: el hombre no puede regresar al hogar.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Tr. C. García-Gual y A. Pérez. Madrid, Alianza, 1988.
- de Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. Tr. M. Costa y G. Merlino. Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- Bukowsky, C. *Septuagenarian Stew*. Boston, Black Sparrow, 1990.
- Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid, Espasa, 2014.
- Grimm, J./ Grimm, W. *Kinder und Hausmärchen*. B1. Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Heidegger, F./Heidegger, M. *Briefwechsel 1930-1949*. En Homolka, W; Heidegger, A. *Heidegger und der Antisemitismus*. Friburgo de Brisgovia, Herder, 2016.
- Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976). Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). Frankfurt am Main, Klostermann, 2003.
- Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik. (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1996.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Wintersemester 1934/35)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999.
- Heidegger, M. *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2003.
- Heidegger, M. *Introducción a la Metafísica*. Tr. A. Ackerman. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Heidegger, M. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2006.
- Heidegger, M. *Unterwegs zu Sprache (1950-1959)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.
- Heidegger, M. *Was ist das Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1992.
- Heidegger, M. *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.
- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.
- von Herrmann, F.-W. *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- Kockelmans, J. J. *Heidegger on Arts and Works*. Leiden, Nijhoff, 1985.
- Lacoue-Labarthe, P. *La fiction du Politique*, París, Bourgeois, 1987.
- Martin, B. "Filosofía y poder". *Archipiélago*, Nº 5. 1990.
- Mouffe, C. *The Return of the political*. Londres, Verso, 1993.
- Pabón S. de Urbina, J. M. *Diccionario manual griego clásico-español*. Barcelona, Vox-Spes, 2003.
- Platón. *República*. Tr. C. Eggers. Madrid, Gredos, 1986.
- Sagrada Biblia. Tr. E. Nácar y A. Colunga. Madrid, BAC, 1995.
- Safranski, R. *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 2007.
- Sófocles. *Antígona*. Amsterdam, Hakkert, 1963.
- Sófocles. *Antígona*. Tr. J. C. F. Hölderlin. Insel. Frankfurt am Main, 1989
- Sófocles. *La Antígona de Sófocles en la versión de Hölderlin*. Tr. H. Cortés. Madrid, La oficina de Arte y Ediciones, 2014.
- Sófocles. *Tragedias*. Tr. A. Alamillo. Madrid, Gredos, 2005.
- Soriano, P. *Historia del habitat II: Público y privado*. Buenos Aires, Nobuko, 2005.
- Xolocotzi, A. *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F. Plaza y Valdés, 2013.

## Notas

- <sup>1</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2006. p. 42.
- <sup>2</sup> V. Grimm, J., Grimm, W. *Kinder und Hausmärchen*. B1. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- <sup>3</sup> Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Op. cit. p. 167.
- <sup>4</sup> *Deuteronomio*. 28, 23.
- <sup>5</sup> cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Op. cit. pp. 188 y ss.
- <sup>6</sup> Bukowsky, C. *Septuagenarian Stew*. Boston, Black Sparrow, 1990. p. 42.
- <sup>7</sup> Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik. (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.
- <sup>8</sup> La versión que nosotros emplearemos será la edición del griego clásica a cargo de R. Claverhouse Jebb (*Antígona*. Amsterdam, Hakkert, 1963), en que se basa la edición canónica del castellano (Includida en *Sófocles. Tragedias*. Tr. A. Alamillo. Madrid, Gredos, 2005). Para exponer en castellano las diferencias que ofrece la versión de Heidegger y facilitar el texto castellano del fragmento al que remite, emplearemos la traducción que aparece en la versión castellana del *Sommersemester de 1935 (Introducción a la Metafísica)*. Tr. A. Ackerman. Barcelona, Gedisa, 2003). De este modo, no dejamos de tener la mirada puesta en la que Heidegger empleó originalmente, la traducción que hizo Hölderlin (Insel. Frankfurt am Main, 1989), así como la edición en castellano de esta versión (*La Antígona de Sófocles en la versión de Hölderlin*. Tr. H. Cortés. Madrid, La oficina de Arte y Ediciones, 2014).
- <sup>9</sup> Hemos de señalar sobre la *Kehre* que no es un cortocircuito que de la noche a la mañana lleva al giro en el camino filosófico de Heidegger, sino que más bien es un proceso de casi dos décadas que comienza tras la publicación de *Sein und Zeit* (1927) y continúa, al menos, hasta la de

la *Briefe über den Humanismus* (1946), por poner como hitos de este giro dos de las obras principales del que fuera rector de Friburgo. De este modo, con el término *Kehre* queremos indicar la autointerpretación que Heidegger mismo hace de su propia filosofía. Sobre esta lectura, véase la magnífica biografía de Rüdiger Safranski (*Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 2007. pp. 422 y ss.).

<sup>10</sup> Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). Frankfurt am Main, Klostermann, 2003.

<sup>11</sup> Xolocotzi, A. *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F. Plaza y Valdés, 2013. p. 140.

<sup>12</sup> Los hechos y reflexiones (*Tatsachen und Gedanken*) en torno a su experiencia en el rectorado que Heidegger redactó con la vista puesta en la comisión depuradora, están recogidos en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

<sup>13</sup> La citada correspondencia con su hermano fueron editadas por B. Pieger (*Briefwechsel 1930-1949*. En Homolka, W.; Heidegger, A. *Heidegger und der Antisemitismus*. Friburgo de Brisgovia, Herder, 2016).

<sup>14</sup> Casi todo el trabajo de revisar los archivos administrativos ha recaído en historiadores más que en filósofos, como Schramm, Ott o Martin. v. Martin, B. "Filosofía y poder". *Archipiélago*. Nº 5. 1990.

<sup>15</sup> Muchos han sido preguntados por la actitud de Heidegger en aquel tiempo. Remitimos a biografías como la citada de Safranski (Op. cit).

<sup>16</sup> Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. p. 208.

<sup>17</sup> "Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten". Ib. p. 1

<sup>18</sup> Ib. p. 3.

<sup>19</sup> cfr. Heidegger, M. *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004. pp. 103-122.

<sup>20</sup> Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. p. 7.

<sup>21</sup> Ib. p. 65.

<sup>22</sup> Ib. p. 21.

<sup>23</sup> Ib. pp. 5-6.

<sup>24</sup> Ib. pp. 156-157.

<sup>25</sup> Unos pocos ejemplos han sido P. Lacoue-Labarthe (*La fiction du Politique*, París, Bourgeois, 1987), J.J. Kockelmans (*Heidegger on Arts and Works*. Leiden, Nijhoff, 1985) o F.-W. von Herrmann (*Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994).

<sup>26</sup> Por ejemplo, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)* (Frankfurt am Main, Klostermann, 1996) o *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Wintersemester 1934/35)* (Frankfurt am Main, Klostermann, 1999).

<sup>27</sup> v. *Wozu Dichter?* Recogido en Heidegger, M. *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2003. pp. 248-295.

<sup>28</sup> v. *Die Sprache y Die Sprache im Gedicht*. Recogidos en Heidegger, M. *Unterwegs zu Sprache (1950-1959)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

<sup>29</sup> Pueden verse los detalles del encuentro entre ambos en Safranski, R. Op. cit. pp. 483-486.

<sup>30</sup> v. *Der Kunst und der Raum*. Recogido en Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

<sup>31</sup> Heidegger, M. *Holzwege (1935-1946)*. Op. cit. p. 47

<sup>32</sup> En el *Diccionario de la Real Academia Española* (Madrid, Espasa, 2014) podemos encontrar las diversas acepciones de los términos "poesía", "poética"... que aducen esta significación coloquial.

<sup>33</sup> Platón. *República*. 392C y ss.

<sup>34</sup> v. Heidegger, M. *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.

<sup>35</sup> Ib. p. 43.

<sup>36</sup> Ib. p. 89.

<sup>37</sup> Ib. p. 91.

<sup>38</sup> Ib. p. 94.

<sup>39</sup> v. Heidegger, M. *Holzwege (1935-1946)*. Op. cit. pp. 29 y ss.

<sup>40</sup> Ib. p. 62.

<sup>41</sup> cfr. Ib.

<sup>42</sup> cfr. Heidegger, M. *Wegmarken (1919-1961)*. Op. cit. pp. 313-364.

<sup>43</sup> v. de Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. Tr. M. Costa y G. Merlino. Buenos Aires, Prometeo, 2013. p. 145.

<sup>44</sup> v. Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Op. cit. pp. 9-13.

<sup>45</sup> Partiremos de la división que Chantal Mouffe hace entre "lo" político y "la" política. A grosso modo, la política remite a un orden en la coexistencia humana, una forma de organización social, mientras que lo político implica el mero hecho de ser sociales, las relaciones que surgen en el convivir de unos con otros. v. Mouffe, C. *The Return of the political*. Londres, Verso, 1993.

<sup>46</sup> v. El discurso con que inaugura su rectorado en 1933 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, recogido en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Op. cit.

<sup>47</sup> v. Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953). Frankfurt am Main, Klostermann, 2000. pp. 167-187.

<sup>48</sup> de Beistegui, M. Op. cit. p. 72.

<sup>49</sup> v. Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968). Op. cit.

<sup>50</sup> v. Soriano, P. *Historia del habitat II: Público y privado*. Buenos Aires, Nobuko, 2005.

<sup>51</sup> cfr. Pabón S. de Urbina, J. M. *Diccionario manual griego clásico-español*. Barcelona, Vox-Spes, 2003. Entrada "οἶκος". p. 419.

<sup>52</sup> Aristóteles. *Política*, 1252b.

<sup>53</sup> Heidegger, M. *Wegmarken (1919-1961)*. Op. cit. pp. 338-339.

<sup>54</sup> Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. p. 19.

<sup>55</sup> Ib. p. 169.

<sup>56</sup> Heidegger, M. *Was ist das Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1992. p. 14.

<sup>57</sup> Ib. p. 30.

<sup>58</sup> de Beistegui, M. Op. cit. p. 152.

<sup>59</sup> Ib. p. 163.

<sup>60</sup> Ib. p. 168.

<sup>61</sup> Ib. p. 171.

<sup>62</sup> El camino de bosque, la senda perdida, es una metáfora muy del gusto de Heidegger. Ya sabemos la importancia que en su filosofía tiene la palabra "camino" (*Weg*). Los caminos de bosque (*Holzwege*), título de una de sus colecciones de textos, son esos caminos que se pierden entre la frondosidad de la arboleda, donde las sendas no están delimitadas.

<sup>63</sup> Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. pp. 148 y ss.

<sup>64</sup> Ib. p. 155.

<sup>65</sup> Sófocles. *Antígona*, 332.

<sup>66</sup> Sófocles. *Tragedias*. Op. cit. p. 261.

<sup>67</sup> "Vielfältig das Unheimliche, nicht doch über den Menschen hinaus Umheimlicheres ragend sich regt". Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. pp. 148 y ss.

<sup>68</sup> Sófocles. *Antígona*, 364-375.

<sup>69</sup> Sófocles. *Tragedias*. Op. cit. p. 262.

<sup>70</sup> "Gewitziges wohl, weil das Gemache des Könnens, über Verhoffen bemeinsternd, verfällt er einmal auf Arges gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm. Zwischen die Satzung der Erde und den beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er. Hochüberrangend die Stätte, verlustig der Stätte ist er, dem immer das Unseiente seiend der Wagnis zugunsten. Nicht werde dem Herde ei trauter mir der, nicht auch teile mit mir sein Wählen mein Wissen, der dieses führet ins Werk". Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. pp. 148 y ss.

<sup>71</sup> Pabón S. de Urbina, J. M. Op. cit. Entrada "δεινός -όν". p. 129.

<sup>72</sup> Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Op. cit. p. 158.

<sup>73</sup> Ib. p. 160.

<sup>74</sup> Ib. p. 165.

<sup>75</sup> Ib. p. 168.

<sup>76</sup> Ib. p. 172.