

EL NÚCLEO TRÁGICO EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

María Gabriela Rebok

CONICET

Universidad Nacional de San Martín

Universidad del Salvador (San Miguel)

Nuestro ensayo pretende señalar algunas marcas trágicas en el camino pensante de Heidegger, deteniéndonos especialmente en la consumación del giro (Kehre) a mediados de los '30. Fue entonces que Heidegger se centra en la localización de *lo trágico* en la *tragedia* “*Antígona*” de Sófocles y hace explícito su diálogo con Hölderlin. El poeta había abordado la cuestión en su breve ensayo *Das Tragische (Lo trágico)*, pero también en *Der Tod des Empedokles (La muerte de Empédocles)*, en sus traducciones - preferentemente de las partes corales- de las tragedias de Sófocles, del *Edipo en Colono*, *Ajax*, *Edipo Rey* y *Antígona* y en las valiosas notas sobre todo de las dos últimas obras citadas.

Sin embargo, no hemos de perder de vista la inscripción de Heidegger en la historia trazada por pensadores trágicos contemporáneos, con quienes estaba familiarizado. Nos referimos a Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Simmel, Jaspers, Scheler. En buena parte, la comprensión de *lo trágico* contemporáneo se separa de la producción del género *tragedia*, aunque algunos de los autores citados se ocupan de ambos fenómenos. Sin embargo, todos ellos se preocupan por marcar la diferencia epocal que nos distingue respecto de la experiencia trágica griega.

1.-Algunas huellas de lo trágico en los comienzos

Desde muy temprano, entre 1910 y 1914, Heidegger experimentó el “terremoto”¹ del poetizar y de los ensayos trágicos de Hölderlin, pero su diálogo pensante con él ocurre recién dos décadas más tarde. Ya en 1919 introduce en sus lecciones la traducción hölderliniana de la *Antígona* de Sófocles, y en una carta a Hanna Arendt de 1925 le confiesa: “Vivo mucho con Hölderlin”.² Entre tanto nuestro pensador va afianzando su perfil propio que lo habilita para el reconocimiento de una afinidad

¹ Cf. Otto PÖGgeler, “‘Die kürzeste Bahn’. Heideggers Weg zu Hölderlin”, en “*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*”. *Heidegger und Hölderlin*, Peter Trawny (Hg.), Schriftreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 6, Frankfurt am Main: V. Klostermann 2000. p. 71

² Cf. *Ib.*, p. 71 s.

electiva con el poeta, que lo recorre como un río profundo. Elementos de la analítica existencial de *Ser y tiempo* muestran ya la veta trágica. Nos referimos a su comprensión de la *angustia* (par. 40) en la que “uno se siente *desazonado*” (*unheimlich*), fuera del tiempo de sazón –explica Jorge E. Rivera- o –como traduce Gaos- se trata de una experiencia de *inhospitalidad*, el no ser albergado en su ser-en-el-mundo. Falto de suelo y de paradero, el *Dasein* padece el despojo del hogar (*Heim*), su expulsión de todo lugar. Ya en la conferencia *El concepto de tiempo* pronunciada en 1924, durante su estadía en Marburg, y en el círculo de R. Bultmann, Heidegger exhibe otro rasgo trágico: el pensar la *muerte* como clave de acceso a la *temporalidad* según el “haber sido” y el consecuente transformarnos en indisponibles.³ *Ser y tiempo* des-realiza nuestra concepción de la muerte. Desde su interpretación *ontológico-existencial*, “*la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein.*”⁴ Si bien es la indiscutible posibilidad de nuestra imposibilidad, su anticipación en el cuidado tiene el efecto de rebote de poner a toda nuestra existencia bajo el signo de la posibilidad. Y sólo hay posibilidad para una *libertad* comprendida como *poder-ser*. El ser-para-la-muerte implica la experiencia de la *finitud* imantada por el *fin*, experimentada en despedidas y dispuesta a la entrega. Si tuviéramos que identificar el núcleo trágico, lo encontraríamos seguramente en la fórmula que expresa la *culpa existencial*, el *ser-deudor* (*Schuldigsein*): “*ser-fundamento de una nihilidad*”.⁵

En *Vom Wesen des Grundes*, la *libertad* comprendida como *trascendencia* es el “*origen [Ursprung o salto originario] del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento.*” Puede adoptar los modos del erigir mundo, arraigar en el suelo y fundamentar (*Stiften, Boden-nehmen, Begründen*).⁶

³ Cf. Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets 1997, p. 169

⁴ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo* [en adelante ST], trad., prólogo y notas de J. E. Rivera, Santiago de Chile. Editorial Universitaria 1997, p. 279; *Sein und Zeit* [en adelante SZ], Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, pp. 258 s.

⁵ ST, pp. 302, 304; SZ, pp. 283, 285

⁶ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, Frankfurt/M.: Klostermann 1967, pp. 60 s. Cf. el valioso análisis de Néstor CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires: Biblos 2002, pp. 20-28

Si bien la *nihilidad* mencionada en *Ser y tiempo* es detectable en la triple estructura del *cuidado* (*Sorge*): facticidad (ser arrojado), existencia (proyecto) y caída, es sobre todo la condición del *Dasein* como *proyecto* la que exhibe la *libertad* como ese fundamento que temporaliza con privilegio del advenir. “El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente.”⁷ En otras palabras, acontece la dispensación de tiempo mientras hay futuro. Por eso afirma categóricamente Heidegger: “*El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro.*”⁸ Esta primacía del futuro puede ser un criterio de distinción de nuestra experiencia contemporánea de *lo trágico* respecto del mito trágico griego que cobra prestigio en el haber-sido. Por otra parte, en la atmósfera contemporánea flota el silencio de Dios, cuando no es tematizada expresamente la “muerte de Dios”. Esto provoca también la expectativa del “Dios venidero”.

Hacia mediados de los 30, Heidegger radicaliza su búsqueda pensante y, simultáneamente, se produce el encuentro con Hölderlin. El poeta fue decisivo para el ideario del romanticismo temprano (*Frühromantik*) y el temprano idealismo, ambos movimientos considerados como fundadores de nuestra época. A partir de su cruce con Hölderlin, Heidegger lo identifica como poeta destinal. Esto quiere decir que -al convocar al poeta a un diálogo presente- no se trata de interpretarlo al gusto actual, sino de reconocer en él lo que el Heidegger de los *Beiträge zur Philosophie* vislumbra: un nuevo comienzo. La poesía es, para el romanticismo, el ápice de las artes. Para Heidegger, la poesía de Hölderlin no sólo manifiesta el ser del ente, sino proyecta al ser sobre el tiempo, en una decisión epocal fundante del tiempo originario de los pueblos. Determina el presente (*Gegenwart*) del destino histórico de modo tal que se abre a lo sido (*Gewesenheit*) y a lo advenidero (*Zukunft*).⁹ Hölderlin nombra lo sido como la

⁷ *ST*, p. 343; *SZ*, p. 326

⁸ *ST*, p. 346; *SZ*, p. 329

⁹ Cf. Martín HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, en Gesamtausgabe, hg. S. Ziegler, Frankfurt/M.: Klostermann 1980, 51. Cf. Günter FIGAL, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius ²1996, pp. 140 s. Cf. Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania*, trad. R. Gabás, Barcelona : Tusquets 1997, pp. 331 s. Safranski nos recuerda que tanto W. Dilthey como Nietzsche trataron de difundir –pero sin éxito- a Hölderlin. Fue más tarde el círculo de George y el descubrimiento de la obra tardía de Hölderlin por parte de uno de sus miembros, N. von Hellingrath, quien logró imponerlo en los años 20 y 30. Heidegger se encontraría ya en esta atmósfera. Su primer curso sobre Hölderlin data de 1934/1935. *Hölderlin y la esencia de la poesía* es su conferencia en Roma (1936). Cf. G. Figal, *op.cit.*, pp. 135 s. Sin embargo, cabe sostener que, si bien no es Heidegger el primer agente de la difusión del poeta, su interpretación tiene una profundidad sin precedentes y lo hace así difícilmente olvidable.

huida de los dioses y lo advenidero en el aún no de Dios. La “tormenta de Dios” lo anuncia y el poeta acoge éste, el más peligroso de los dones. Con la cabeza desnuda, el corazón puro y las manos inocentes participa del sufrimiento de Dios y transmite al pueblo el rayo del Padre que ya no consume, sino consuma.¹⁰ Vecindad y lejanía caracterizan el vínculo del poeta con el pensador, habitan próximos en las cumbres más lejanas. “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado (*Heilige*).”¹¹ Ambos son vigías de la morada del ser, que es el lenguaje, y que, a su vez, posibilita el habitar del hombre.¹² Hölderlin y Heidegger pertenecen al entre-tiempo de la “noche sagrada”, y ambos sintieron la fascinación de Antígona, la figura-límite entre la vida y la muerte, entre el abandono de los dioses y una justicia venidera.

Por otra parte, el precedente filosófico más significativo en la interpretación de *Antígona* es sin duda Hegel.¹³ Pero así como para Hegel el documento-base de relevamiento de la *eticidad* es esa *tragedia griega*, ella es también para Heidegger la llave de acceso tanto para la comprensión del *pensar fundacional* como para la *comprensión ontológica* del *hombre*. Dicho pensar fundacional crece en la vecindad esencial con lo que instauran los *poetas*. Tal es la cercanía entre el pensar de Heráclito y Parménides con el poetizar de Sófocles o su propio pensar en diálogo con Hölderlin.

Si la lectura psicoanalítica –con la debida excepción de un Lacan, por ejemplo– prefirió entre las tragedias la de *Edipo Rey*, la lectura filosófica se sintió atraída por *Antígona*. Antígona quizás sea el símbolo más pertinente de ese núcleo soterrado, no dicho, pero que - poniéndolo todo en cuestión- da que pensar.

En dos lugares fecunda Heidegger su pensar con el aporte poético de la *Antígona* de Sófocles: uno se encuentra en la *Introducción a la metafísica*, el otro reproduce lecciones de 1942 (publicadas póstumamente en 1984) con el nombre de *El himno de Hölderlin “El Ister”*. En esta última obra, la segunda parte lleva el título “*La*

¹⁰ Cf. Friedrich HÖLDERLIN, “Wie wenn am Feiertage...”, en *Gedichte, Sämtliche Werke*, hg. J. Schmidt, Frankfurt /M.: Deutscher Klassiker Verlag 1992, pp. 240 s. Cf. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/M.: Klostermann ³1963

¹¹ M. HEIDEGGER, *Nachwort zu* : “Was ist Metaphysik?” , en *Wegmarken*, Frankfurt/M.: Klostermann 1967, p. 107

¹² Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, p. 145

¹³ Cf. Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1952, cap. VI, A, cap. VII, B; *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp ⁵1997

interpretación griega del hombre en la Antígona de Sófocles".¹⁴ Heidegger apoya su propia traducción en la de Hölderlin. Pero en la *Introducción a la metafísica*, adopta la traducción más temprana de Hölderlin, la de 1801 en la que la palabra fundacional (*Grundwort*) *deinón* es traducida como *das Gewaltige*, lo *prepotente-violento*, mientras que en *El himno de Hölderlin "El Ister"* prefiere la traducción de 1804 en la que *deinón* es *das Ungeheure*, lo *descomunal-inhospito*. Esto obedece a las transformaciones de su propio pensar en el que los filosofemas emparentados con la fuerza y el poder se serenán en las aguas de lo poético-creador.

Por su parte, la segunda obra si bien mantiene la centralidad del primer *stásimon* de *Antígona*, tiene en cuenta otros pasajes de la tragedia estrechamente vinculados con ese texto matriz. Se trata del *párodos*, que más que un himno acerca de la victoria tebana es -para Heidegger- instauración alethológica propia de toda obra de arte. Asimismo entra en consideración el diálogo inicial entre Antígona e Ismena, y del diálogo posterior -que desencadena la *catástrofe*- entre Creón y Antígona.

2.- Preliminares del giro (*Kehre*)

En *Introducción a la metafísica*, el *ser* se abre en el *preguntar* y de esta manera se da como acontecer histórico. En correspondencia con ello, el hombre asume -preguntando- su propio rol diferenciador. Así, "el hombre recién llega a sí mismo y es un sí mismo (*Selbst*) en cuanto ser histórico-interrogante".¹⁵

Pero a partir de aquí la *relación hombre-ser* se interpreta como *originaria lucha diferenciadora* (el *pólemos* heraclíteo así lo autoriza) y el hombre agudiza lo terrible-fascinante de esta prepotencia raigal (lo *deinón*) con su peculiar *violencia*. "A partir de la proposición, tantas veces mencionada de Heráclito, sabemos que sólo en el *pólemos*, en la posición-diferenciadora (del ser) acontece la separación de dioses y de hombres. Sólo esa lucha *édeixe, muestra*. Hace salir a los dioses y a los hombres en su ser." A esto

¹⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, trad. E. Estiú, Buenos Aires: Nova ³1972. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1966. Se trata de lecciones de 1935, publicadas por primera vez en 1953. La referencia a la *Antígona sofóclea* aparece en el cap. IV, sección *Ser y pensar*. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, en *Gesamtausgabe* Bd. 53, hg. W. Biemel, Frankfurt/M: Klostermann 1984. En adelante se citarán primero las páginas de la *Introducción a la metafísica* en su versión castellana, luego, separadas por punto y coma, las de la versión alemana.

¹⁵ *Introducción a la metafísica*, p. 181; *Einführung in die Metaphysik*, p. 110

responde a su vez el hombre con su propia posición-diferenciadora (*Auseinandersetzung*), “esto es: poetiza originariamente, fundamenta poéticamente”.¹⁶

Fundar, hacer-surgir, instaurar -sería extemporáneo decir “crear”- es un acontecimiento poético. El *arte* es un poder que lo pone en obra y, de esta manera, un modo peculiar de la *tékhne*. Desata la *violencia* como lo *sub-yugante*, “la lucha, dotada de saber, para que el ser -antes de eso cerrado- surja, como ente, en lo que aparece”.¹⁷ Es propio de la *díke* volver a juntar lo que la *tékhne* ha separado: “la *tékhne* irrumpe contra la *díke*, la cual, a su vez, entendida como juntura (*Fug*), dispone de toda *tékhne*.”¹⁸ Entonces, “Lo *deinótaton* del *deinón*, lo más terrible-fascinante de lo inhóspito (*das Unheimlichste des Unheimlichen*), reside en la mutua relación de *díke* y *tékhne*”.¹⁹

Sin embargo, la experiencia griega del *ser* se expresa en la trinidad articulada de *phýsis-lógos-díke*. “El ser, la *phýsis*, entendida como imperar, es totalidad originaria y reunida: *lógos*; es juntura que articula: *díke*”.²⁰

La *tékhne* y su *violencia* no pueden sino provocar la *quiebra trágica*, la *ruina* (*Verderb*), porque “la actividad violenta se *tiene que* quebrar frente a la supremacía del ser, cuando este impera como lo que esencializa, como *phýsis*, como imperar que brota”.²¹

Aunque el *Da-sein* es *necesitado* por el ser, como lugar de su patencia, él es también la brecha que se quiebra contra el ser en tanto poderosa *phýsis*. “El ser-ahí, propio del hombre histórico, significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la supremacía del ser, para que esa brecha misma se quiebre en el ser”.²²

Este desgarró nos pone en la órbita del poder previo de la *phýsis*, obligándonos a ponerlo en obra de un modo tal que el ser aparezca en el ente. “El ser mismo arroja al

¹⁶ *Ib.*

¹⁷ *Ib.*, p. 196; p. 122

¹⁸ *Ib.*, p. 197; p. 123

¹⁹ *Ib.*, p. 198; p. 124

²⁰ *Ib.*, p.197; p.123

²¹ *Ib.*, p.199; p.124

²² *Ib.*

hombre a la órbita de este desgarramiento, que lo constriñe a ir por encima de él mismo, para ser el que se evade (*als den Ausrückenden*) hacia el ser, con el fin de ponerlo en obra y mantener, de ese modo, la patencia del ente en su totalidad”. La autosuperación del *creador* (*Schaffende*), su carácter extático corresponde siempre a un *acontecer histórico*, dispensado por el ser. Se cumple así la *poética reposición* de la esencia del hombre a su *fundamento*.²³

Heidegger interpreta que el final del primer *stásimon* de *Antígona* retorna al comienzo y confirma el carácter no habitual, extra-ordinario del hombre *deinótaton* (terrible-fascinante), ese trasgresor expulsado de la acogedora lumbre del hogar. Convalece (*verwindet*) así de su caída en la cotidianidad.

3.- Experiencia poética de lo trágico

El segundo documento, el texto de “*La interpretación griega del hombre en la ‘Antígona’ de Sófocles*”, de *El himno de Hölderlin “El Ister”*, profundiza aún más esta relación entre lo *trágico* y la *esencia del hombre*.

La diferencia entre los dos textos heideggerianos –*Introducción a la metafísica* y *El himno de Hölderlin “El Ister”*– en lo referente a la interpretación de la *Antígona* de Sófocles y a la palabra fundacional (*Grundwort*) “*tò deinón*” (“lo pasmoso”) estriba en que la *Introducción* comprende el paradigma en el contexto del *primer comienzo*, gestado en Grecia, y el segundo texto se sitúa históricamente en el *otro comienzo* destinado –Hölderlin mediante– a nosotros los contemporáneos.

Bajo la advocación del *Ister*, antiguo nombre del Danubio, se destaca la *localidad* (*Ortschaft*) y el *encaminamiento* o *peregrinaje* (*Wanderschaft*) del *destino histórico* del hombre. En cierto modo, aparece restringido a lo *occidental*.²⁴

En este escrito se reconoce al *coro* como el corazón del *poetizar trágico*, pero eso no sólo por ser histórico-evolutivamente (*entwicklungsgeschichtlich*) el origen de la *tragedia*, sino porque en la perspectiva histórico-esencial (*wesensgeschichtlich*) reúne lo

²³ Cf. *ib.*, p.200; p.125

²⁴ Cf. Walter BIEMEL, “Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins bei Heidegger”, en “Voll Verdienst...”, pp. 110 s.

poético y lo poetizable . El diálogo con el poeta Hölderlin y el de éste con Sófocles muestra la profundización de la *Kehre* que se está operando. La *diferencia ontológica* entre ser y ente deja entrever a partir de aquí su destino último en la diferencia entre lo *sagrado* y el *dios*. En medio de la falta de dios, exclama Hölderlin “que lo sagrado sea mi palabra”(Wie wenn am Feiertage...).Esto supone, para Heidegger, el giro en la comprensión del ser, escrito ahora en su forma originaria “*Seyn*”.²⁵

La historicidad (*Geschichtlichkeit*) es un “obrar en lo esencial a partir del poder esperar la destinación (*Zu-Schickung*) de lo propio”.²⁶ La concepción heideggeriana del destino (*Geschick*) es el envío dispensado a partir del *Er-eignis* (*acontecimiento-propiador*).

Sin embargo, el ingreso histórico en lo propio acontece, según Hölderlin, siempre a partir de lo *extraño* que es procedencia (*Herkunft*) y es lo griego.²⁷ Es la señal de la esencia del hombre como *Wesen der Ferne*, traspasando toda realidad según sus aladas posibilidades.²⁸

Del diálogo Hölderlin-Sófocles resulta esa referencia mutua entre lo *hospedante* (*Heimische*) y lo inhóspito (*Unheimische*) de la humanidad occidental. El dolor del sacrificio integra la maduración para lo que comienza como propio. Entonces *Antígona* se yergue como el “sol de las atenienses” o la “más espléndida naturaleza de las doncellas” (“*der Jungfrau herrlichste Natur*”).²⁹

Nuevamente la interpretación se focaliza en el primer stásimon. Heidegger opera primero una ligera retorsión a la traducción de 1804 de Hölderlin. Lleva *das Ungeheure* (lo *descomunal*) hasta *das Unheimliche* (lo *inhóspito*). El coro expone de entrada la *diferencia-matriz* y a partir de ella se configuran las otras tres, a saber:

²⁵ Cf. Hölderlins Hymne “*Der Ister*”, p.148. Cf. Jean GREISCH, “Hölderlin et le chemin vers le sacré”, en Michel HAAR, *Martin Heidegger*, Paris: Éditions de l’Herne 1983, pp. 403 s.

²⁶ *Ib.*, p.68

²⁷ Cf. *ib.*, p.67. Este es también un *Leitmotiv* detectable tanto en el poema *Andenken* como en *Heimkunft*. Cf. F.HÖLDERLIN, *op. cit.*, pp. 360-362 y 291-295

²⁸ Cf. *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, p.71

²⁹ Cf. F. HÖLDERLIN, “*Der Tod des Empedokles*”, cit. por HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 69

1.- Muchas cosas son *deiná* (*fascinantes-tremendas, descomunales-inhóspitas*), sin embargo nada más fascinante-tremendo, descomunal-inhóspito (*deinóteron*) que el hombre.

2.- Se configura la diferencia *pantopóros-áporos* por la que el hombre se presenta viajando en toda dirección y, en consecuencia, experimentado y lleno de recursos, pero a la vez sin salida y sin atajo (*Ausweg*) llega a la *nada*.

3.- La tensión '*ypsípolis-ápolis* denota al hombre que sobresale por encima de la *pólis* y por eso mismo la *pierde*, porque su atrevimiento lo lleva a considerar al no ser como ser.

4.- La diferencia de lo *hospedante-inhóspito* deberá ser experimentada por el agonista del atrevimiento, por lo cual será expulsado del centro de luz y calor que es el hogar y del saber unido a él.

Al retomar cada una de las diferencias, el texto se vuelve más sutil y hondo que el de la *Introducción a la metafísica*:

1.- El *deinón* es destacado como la palabra fundamental (*Grundwort*) de la tragedia y de lo griego en cuanto tal, y tiene por lo menos tres acepciones igualmente esenciales, cada una de las cuales incide sobre la otra:

1.1.- lo tremendo (*Furchtbare*) como lo terrible (*Fürchterliche*) y, a la vez, lo venerable y digno de honor (*Ehrwürdige*) y de respeto y recato (*Scheu*);

1.2.- lo potente (*Gewaltige*) como lo sobresaliente (*Überragende*) y lo violento (*Gewalttätige*) y coercitivo.³⁰

1.3.- lo extraordinario (*Ungewöhnliche*) como lo descomunal (*Ungeheure*) y lo destinado (*Geschickte*) en todo.

Se impone aquí un saber-escuchar el lenguaje de los poetas y pensadores esenciales para descubrir en él nuestro propio destino histórico.

Pero lo más tremendo-fascinante (*Unheimlichste*) se revela como fundamento (*Grund*) del hombre. Lo *pasmoso* en él es único, insuperable. El cuidado poético de Hölderlin se dispone a preparar lo *hospedante* y *propio* (*Heimischwerden*), pero de tal manera que permita llegar a la presencia (*anwesen*) al mismo tiempo lo *inhóspito*.

³⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, pp. 78 y 82

Lo usual y común (*Geheure*) es lo familiar (*Vertraute*), lo confiable y lo *hospedante* (*Heimische*). Lo descomunal (*Un-geheure*) es lo in-hóspito (*Un-heimische*).³¹

Un rasgo de extrañeza atraviesa toda la existencia del hombre y, por eso, se orientará su cuidado (*Sorge*) hacia el devenir propio y hópito (*Heimischwerden*), hacia un estar-en-casa. Es un surgir, encontrando su lugar (*pélein*). Etimológicamente está emparentado con el vecino, presencia que mora junta a mi hogar. También con “*pélagos*” o mar, que perdura en el vaivén de su devenir. La devastación del tiempo, el sacudimiento de la necesidad y la errancia son aquietados en el silencio y la hondura del mar.³²

Lo *deinón*, *das Unheimliche*, lo pasmoso, lo tremendo-fascinante no es provocado por el hombre, sino que se dice en él desde el silencio y la quietud raigales de modo tal que emerge como intercambio de presencia y ausencia (*Anwesen-Abwesen*). Tampoco es una impresión que experimenta el hombre, sino un rasgo fundamental de su esencia. Lo propio y familiar (*Heimische*) es buscado y nunca hallado en la violenta travesía por mar y tierra

De esta manera, se topa con la *nada*, el núcleo inhópito. Dicha *nada* posibilita todo emerger y mostrarse, sin que éstos la agoten.³³

Cabe, no obstante, caer en la desmesura con su respectiva ahistoricidad. Un ejemplo de ello son tanto el gigantismo de la cultura americana como su derivado bolchevique.³⁴

Por el contrario, la concepción *trágica* enrostra un no-estar-en-casa, siendo al mismo tiempo una búsqueda de lo *propio* y *familiar*, expuesta al peligro y coraje, siempre en camino (*unterwegs*).

2.- Otra configuración del *deinón*, es la diferencia *pantopóros-áporos*. La inhospitalidad llega a la presencia según la índole de la ausencia, es una nada que acusa.

³¹ Cf. *ib.*, pp. 83 y 86

³² Cf. F.HÖLDERLIN, “Der Archipelagus”, en *op.cit.*, pp. 253-263

³³ Cf. M.HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 90

Lleno de recursos (*pantopóros*), el hombre se dirige a todas partes, a fin de someter y conocerlo todo. Amplía desmesuradamente su poderío, pero queda sin experiencia (*áporos*), desemboca en la nada. Ninguna habilidad, ninguna dominación, ningún arte lo defienden de la muerte. “El ser del hombre en sí mismo se dirige hacia la muerte”. *Sein zum Tode*, decía el Heidegger de *Sein und Zeit*.³⁵

Sin embargo, intenta aferrarse al ente y a su efectividad, sin alcanzar al ser. Esa nada (*oudén*) lo excluye del ser. Embargado por el olvido y abandono del ser, todo su trajinar lo aboca a la nada. No obstante, sólo cabe un olvido del ser, porque de una manera igualmente esencial hay una previa comprensión del ser.³⁶

Pantopóros y *áporos* se provocan mutuamente. *Póros* es una salida que, atravesada, conduce simultáneamente a algo y a nada. Es justamente en el afán por lo familiar y lo propio que irrumpe lo inhóspito. En consecuencia, el abrirse camino del hombre se desenmascara como errático, sin lugar fijo.

Así como en el texto de *Introducción a la metafísica*, se detectaba en ese momento la *ruina* (*Verderb*) trágica, aquí prefiere hablar Heidegger de la *catástrofe*. Y asevera que el hombre es la única *katastrophé*, punto de giro ya en la *Poética* de Aristóteles y, para Heidegger, una inversión y conversión en medio del ente. Lo que da vuelta (*Gegenwendige*) es el ser mismo, en torno a la bisagra de la nada. Desde allí hay que interpretar también la esencia de lo negativo, de modo tal que toda negación abreve en lo anonadante (*Nichthaften*) como su condición de posibilidad.

3.- Lo *deinón* asume otra diferencia: la que se da entre *ypsípolis* y *ápolis*. La *pólis* es el lugar (*Stätte*) de su despliegue. Ella es un ámbito especial del *póros* o recurso y posibilita el trazado de las rutas de la experiencia. Sin embargo, ella es también lo siempre cuestionado desde lo inalcanzable y que, como tal, exige nuevas decisiones.

³⁴ Cf. *ib.*, p. 86. En *Einführung in die Metaphysik*, p.29, Heidegger se refiere críticamente tanto al marxismo, como al positivismo y al racismo. Cf. R.SAFRANSKI, *op.cit.*, p. 338

³⁵ Cf. M.HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 92. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, 2ª secc., cap. 1

³⁶ Cf. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 94

No le hacemos justicia con una comprensión meramente “política”. Porque la *pólis* es el *polo*, el torbellino en el que todo se mueve, mejor aún es lo siempre polarizante. En ella, el hombre busca su paradero (*Stand*), “*status*” y, en definitiva, al Estado (*Staat*). Decir que la *pólis* es una ciudad-estado nada explica, porque tanto la ciudad como el Estado tienen su origen en la *pólis* y son comprensibles sólo a partir de ella y su polaridad. *Staat* (Estado) y *Stadt* (ciudad) suponen “*die Staat*” como “el lugar (*Stätte*) de la estancia humano-histórica del hombre en medio del ente”, o sea, su ser-hospedante (*Heimischsein*). De ella surge lo permitido (*was gestattet ist*) y lo prohibido, lo destinal y lo que no lo es. Es la vertebración del envío histórico-destinal.³⁷

Pertenece a la *pólis* los dioses y sus templos, las fiestas y los juegos, los gobernantes y el consejo de ancianos, la asamblea popular y las fuerzas combativas, y *last but not least* los poetas y los pensadores. Rige todas las actitudes y el obrar humano, pero como lo siempre digno de ser cuestionado.

La caracterización más adecuada de la *pólis* es como “*relación de las relaciones*” (*Verhältnis der Verhältnisse*). Esto quiere decir que es el lugar abierto del y para el envío de todas las posibles referencias. Es la manifestación del ente en su totalidad en la medida en que determina la esencia del hombre y así posibilita la interpelación de su ser.

En suma, la *pólis* se determina desde la *esencia* del *hombre* y ésta desde la *verdad del ser* y, por lo tanto, no es determinable “políticamente”.

4.- La última diferencia aludida por el coro en cuestión de lo *hospedante-inhospito* (*Heimisch-Unheimische*) opera el retorno a la primera contenida en el *deinón* y es su clave oculta. Por ella se concreta la *expulsión* del hombre en tanto tremendo-fascinante y pasmoso. Escribe Sofocles: “que no comparta mi hogar ni mi saber”.³⁸

Pero *Antígona* misma ¿no está acaso, en virtud de su inocencia y acción santa, al margen de la expulsión por lo tremendo y fascinante? Ciertamente, es el diálogo

³⁷ Cf. *ib.*, pp. 100 s.

introdutorio con su hermana Ismena el que elimina esta piadosa duda. Se trata de “*páthein* en la esencia propia lo *deinón*”, lo inhóspito-hospedante, el morir que pertenece al ser. El *páthein* suele ser malentendido como pasividad, cuando por el contrario se trata de un sufrir que asume nada menos que la determinación esencial. La *esencia de Antígona* consiste en este paradigmático sufrir-asumir lo tremendo-fascinante de lo inhóspito-hospedante, es “*pathein tò deinón*”.³⁹ El origen de su esencia es lo irrealizable, lo imposible que aligera toda existencia, pero también la tensa.

Ahora bien, el *páthos* del héroe trágico coincide con su *destino*. Lejos de la *fatalidad* oriental, el *destino*, para los griegos, implica necesidad (*ananké*), *moira* o la parte que le toca a cada uno y *tykhé* o la fortuna (la buena o mala suerte).⁴⁰ En *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’*”, Heidegger destaca tres características en el destino (*Schicksal*): “1.- El destino como poder imperante, 2.- como una manera de ser, 3.- como un ente determinado de la especie de este ser que está sometido a aquel poder.”⁴¹ “Contiene la significación de lo ‘descomunal (*Ungeheuren*) de la adjudicación (*Zuteilung*) y determinación (*Bestimmung*) que pone límites’. Pertenece al destino la experiencia de la muerte.”⁴² Es de recordar también que el destino como *Geschick* es el envío histórico-destinal y comunitario, en él se da y se rehúsa la *verdad del ser*.⁴³

Por otro lado, interpreta Heidegger los versículos finales del primer *stásimon* en los siguientes términos: el *hogar* (*Herd*) es propiamente el *ser*, que, a su vez, está relacionado con un peculiar *saber* (*phronein*). El supuesto de la expulsión del *hogar-ser*, es ese cierto *saber* de él y de la originaria *pertenencia* y *vinculación* con él. El pensar del *origen* requiere lo *poético-mitológico*. Así, según Hesíodo (*Teogonía*, 454), Hestia,

³⁸ SOPHOCLE, *Antigone*, ed. bilingüe, trad. fr. P. Mazon, Paris: Les belles lettres ⁴1977, v. 373-375, p. 86

³⁹ Cf. *ib.*, p. 127

⁴⁰ Cf. Leandro PINKLER, *El Edipo Rey de Sófocles*, en Victoria JULIÁ (comp.), *La tragedia griega*, Buenos Aires: Plus ultra 1993, pp. 83 s.

⁴¹ “1. Schicksal als herrschende Macht, 2. al seine Weise des Seins, 3. als bestimmt Seiendes von der Art dieses Seyns, das unter jener Macht steht.” Martin HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’*, GA 39, S. Ziegler (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann 1980, p. 166

⁴² Walter BIEMEL, “Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger”, en *Voll Verdienst, doch...*, p. 115

⁴³ CF. Martin HEIDEGGER, *Brief über den ‘Humanismus’*, en *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1967, p. 166

la diosa del fuego hogareño, es la hija de Kronos y de Rea. También para Píndaro (*Oda XI*), es la hermana de Zeus.

Pero el fuego hogareño no es sino la *phýsis* como eje que reúne en torno a sí, el lugar del retorno de todo ente al ser. En esto consiste también el atrevimiento del *poetizar* y *pensar*: re-unir en lo familiar y hospedante lo pasmoso rechazado.

Así la trinidad *hogar (Hestia)-ser -phýsis* como lo que acoge y hospeda (*Heimische*) constituye la más honda determinación de *Antígona* en la medida en que ella supo atravesar con *páthos* la experiencia terrible-fascinante de lo *inhospito (Unheimliche)*. El *deinón*, en la interpretación de Heidegger, es así lo *fundacional* y está configurado de una manera muy singular en *Antígona*: “Ella es el puro poema mismo”.⁴⁴ Su núcleo es lo *oculto* en tanto lo *no dicho*, raíz de todo decir y dicha. Ella enseña a poetizar de tal modo que se señale en la dirección de lo no dicho, porque se está acosado por ello.

Si se habla del *hogar* como *ser*, no se trata de nada real-efectivo, sino del *poder-ser (Seinkönnen)*. Es vivir en la confrontación raigal, la del *ser-inhospito (Unheimischsein)* y el *devenir hospedante (Heimischwerden)*, experimentar la pertenencia al *ser* sin esquivar la *muerte*. Ese “poder-ser del hombre en la relación con el ser es poético”.⁴⁵ O sea, lo poético se ejerce a contramuerte. En cambio, el que está atascado en la familiaridad del ente y no se deja cuestionar y poner en peligro por lo terrible-fascinante de lo *inhospito*, será expulsado de la trinidad *hogar-ser-phýsis*.

“*Antígona* misma es el poema del devenir de lo hospedante en el ser inhospito. *Antígona* es el poema del más elevado y propio ser inhospito”.⁴⁶ Se trata de la más digna *decisión poética* del inhospito-hospedante ser del hombre, lumbre de todo *pensar originario*.

4.- A modo de conclusión

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p.149

⁴⁵ *Ib.*, p.150

⁴⁶ *Ib.*, p. 151

Como todo arte, cumple la *tragedia* en Heidegger con su destinación de ser la puesta en obra de la verdad como *alétheia*. El *párodos* de la “*Antígona*” de Sófocles sería su escenificación. Es el reconocimiento de lo oscuro y oculto a partir del espacio que la luz auroral le concede a la manifestación. También nuestro aciago tiempo de la “noche cósmica” tiene un vórtice trágico: la devastación nihilista de la tierra, la masificación del hombre y la tormenta de Dios.

La *tragedia* se muestra como un complejo de tensiones, sustentadas y alimentadas por la reciprocidad tensa entre lo *deinón* (*Unheimliche*, lo tremendo-fascinante) inhóspito y lo hospedante que re-úne lo separado y expulsado. Es la experiencia del ser mismo a partir de su sustracción y olvido en el extrañamiento. El gigantismo de la civilización técnica representa esa extrema expulsión, pero también la suscitación del individuo trágico que encarna la *katastrophé*, giro de la conversión. Hölderlin ha sido el poeta que nos encaminó hacia un tal giro, apoyándose también él en la *verdad trágica*, una verdad que es nuestro comienzo destinal. Se trata de un surgir y encontrar su lugar a partir del rasgo de extrañeza que atraviesa la existencia del hombre y orienta, por eso, su cuidado (*Sorge*) hacia el devenir histórico propio y hospedante (*Heimischwerden*).

No asombra el recurso de Heidegger a la figura de Antígona, ya que implica un claro testimonio de *libertad* para la muerte. Sin embargo, a diferencia de Patocka⁴⁷, Heidegger no expone el carácter *sacrificial* de la muerte, es decir que esta libertad para la muerte está motivada por el *amor* al hermano (Polinices). Esto parece explicar también por qué, de las dos autopresentaciones de Antígona, Heidegger considera sólo la de “*pathein tò deinón*” (*Antigone*, v. 96), y no tiene en cuenta la de “No he nacido para el odio, sino para amar-con” (*symphilein*, *Antigone*, v. 523). Esta otra forma de *páthos* atestigua una Antígona no sólo buena para *morir*, sino también capaz de *vivir* trágicamente los vínculos.

⁴⁷ Cf. Jan PATOCKA, *Noch eine Antigone und Antigone noch einmal*, en *Kunst und Zeit*, K. Nellen u. I. Srubar (Hg.), Wien-Stuttgart: Klett-Cotta 1987, p.122