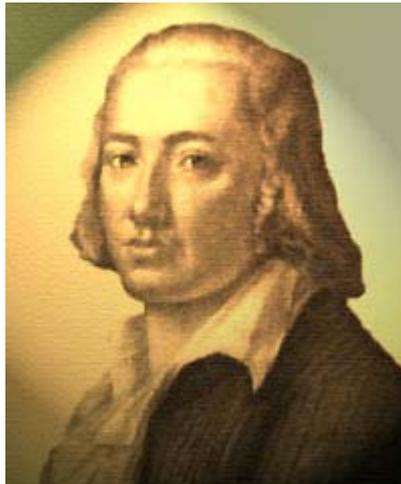


PENSAMIENTO Y POESÍA EN HEIDEGGER Y HÖLDERLIN

Hans-Georg Gadamer

Titulo original: "Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin"; basado en partes de una conferencia pronunciada en las Segundas jornadas de la Martin Heidegger-Gesellschaft en Meßkirch, 26-27 de septiembre de 1987; traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.



En este tema está inscrito inconfundiblemente el destino de Occidente. ¿Cómo deberíamos denominar la gran tradición literaria de otras altas culturas? ¿Deberíamos llamarlo poesía o más bien pensamiento cuando habla Buda o cuando un sabio chino intercambia unas palabras sencillas pero profundas con su discípulo? El camino de Occidente y el camino a la ciencia son los que nos han impuesto la separación y la unidad nunca del todo disoluble de poesía y pensamiento. Heidegger habló en repetidas ocasiones, con Hölderlin, de las «montañas más separadas» sobre las que el poetizar y el pensar están uno frente al otro. Es bastante sugerente que precisamente esta lejanía también crea proximidad.

En todo caso, desde mi juventud, el tema que aquí está en cuestión fue también mi propio tema. Tanto al comienzo como al final, el camino de mis estudios que me llevó a la filosofía me condujo a través de la ciencia literaria, la ciencia del arte y la filología clásica. Aunque en los asuntos decisivos aprendí la mayoría de las cosas de Heidegger, no obstante, el momento en que, por ejemplo, lo escuché hablar por primera vez sobre la obra de arte (1935) en Francfort, fue más bien una confirmación de lo que había estado buscando desde hacía mucho en la filosofía. El tema «poesía y pensamiento» nos llevará pues al centro de las cuestiones que nos importan a todos. Aun así sólo puedo intentar señalar la dirección en la que las generaciones más jóvenes han de continuar trabajando.

Para mi contribución tenía en mente por un lado el encuentro de Heidegger con Hölderlin, pero también la pregunta más general de si se puede esperar una verdad de la palabra. El que una palabra posea verdad no quiere decir, evidentemente, que una palabra singular como tal, la palabra al lado de otras palabras, pueda ser verdadera. «La palabra» significa más bien siempre una unidad mayor y diversa, que en la

tradición es conocida desde hace mucho por el concepto de *verbum interius*. También sigue viviendo de una manera perfectamente evidente en nuestro lenguaje cotidiano, por ejemplo cuando se dice: «Quiero decirte una palabra». Con esto no se pretende indicar que se quiere decir sólo una única palabra a alguien.

Si, partiendo de aquí, pretendemos afirmar algo así como la «verdad de la palabra» nos referimos sobre todo a la pretensión del poeta.^[1] Porque poetizar significa que la palabra de la poesía se confirma a sí misma y que no puede ser confirmada por nada más. En este sentido es sin duda erróneo, aunque ocurra a menudo, si se quiere llegar desde fuera a la palabra poética, buscando relaciones con la realidad para entender, por ejemplo, la génesis de una obra poética, o si se pretende medir su enunciación desde el saber de la ciencia que calificaría como verdadero aquello que la palabra poética designa. Es cierto que la poesía refleja casi siempre una realidad que también puede ser objeto de conocimiento científico. Mas el hecho de que la palabra se confirme a sí misma y no necesite ser reafirmada desde otro lugar, y que incluso ni siquiera lo admita, esto constituye la *aletheia* (que Heidegger tradujo por desocultamiento), lo que significa más que calificar como correcto cualquier tipo de conocimiento. Más bien puede tratarse de una palabra que se dice a nosotros; y de una tal palabra se trata cuando sale a nuestro encuentro como poética.

Es cierto que la palabra que se dice a uno no es una palabra aislada. Cuando le afecta a uno, por ejemplo en el insulto o en un nombre honorífico -por ejemplo de ser un maestro en algo-, entonces reconocemos de repente también por medio de una sola palabra que una designación puede ser verdadera en el sentido de una afirmación. Las palabras no existen porque alguien simplemente las propone por querer introducir las. Se introducen por sí solas o, como Hölderlin dijo tan bellamente, las «palabras surgen como flores». Poseen una propia intimidad y obviedad que hace que llaman a algo como lo hacen los nombres. Sin embargo, ésta no es la situación del poeta en tiempos precarios.

Si tomo como punto de partida la fuerza denominadora de la palabra, tocamos lo más propio del pensamiento de Heidegger, como cualquiera notará. Si hay algo que distingue inconfundiblemente al pensador Heidegger entre los pensadores de nuestro siglo, es su sentido por la fuerza denominadora de la palabra. Lo que dio el ímpetu más propio a su pensamiento era el hecho de que dejara entrar el lenguaje en el movimiento de su pensar y que obtuviera y examinara la dirección de su camino una y otra vez desde el lenguaje.

¿Qué significa denominar? ¿Qué es un nombre? Con Heidegger recordaremos enseguida el origen griego de nuestro pensamiento y nos preguntamos qué quiere decir realmente *onoma*, la palabra griega que designa el «nombre». ¿Dónde y cómo la encontramos en nuestra tradición y en los primeros intentos de pensar de nuestra historia occidental del pensamiento? La palabra *onoma* no parece muy adecuada para ilustrar la fuerza denominadora de la palabra, más bien muestra su falta de fuerza. En nuestra tradición antigua generalmente se emplea para el nombre que se da a una persona o que lleva una persona, un ser humano o un dios. En este empleo, el nombre es aquello por lo que uno se siente apelado. La aparición del concepto gramático *onoma* en el sentido de *nomen*, en cambio, ya se basa en una

separación del «llamar» y en la función semántica o sintáctica que una palabra ejerce en el discurso o en un texto.

En este sentido, se impone aquí necesariamente el concepto de *logos*, del discurso. En este concepto siempre se alude al «juntar» varias cosas. Se asocia con calcular, dar cuenta, relación, justificación. Si aquí hablamos de la verdad de la palabra, también nos referimos en el sentido más amplio a *logos*, pero no al concepto lógico del juicio, ni tampoco al concepto gramatical de la oración. El *logos apophantikos* al que Aristóteles redujo la lógica, y que ni siquiera incluía la frase interrogativa, significaba una restricción del planteamiento del tema. Si se quiere reflexionar sobre la proximidad y la lejanía entre poetizar y pensar, hay que ir a una dimensión más profunda en la que la palabra aún muestra una fuerza enunciativa no restringida. (Hemos de recordar aquí que para el mundo antiguo -tanto en la obra de poesía como en la del pensamiento- leer siempre significaba hablar en voz alta.) Por eso, a fin de cuentas, no es erróneo buscarla en la fuerza enunciativa y volver así al nombre que llama a alguien o que llama a algo a que acuda. En esto hay que atender también lo que significa que el uso originario de *onoma* habitualmente sólo se refiera a personas, tanto seres humanos como dioses, y que haya algo así como el honor del nombre. El nombre honrado tiene su propia validez. En este uso ya hay algo de *aletheia*, a saber, que no se tiene nada que esconder y no se trata de ocultar nada, porque el nombre está libre de deshonra. De ahí que el nombre tiene algo de intangible. Las bromas que se hacen con un nombre son bromas malas y vergonzosas, y si alguien como el desesperado Ajax, al despertar de su locura, juega con su propio nombre, esto significa un terrible abandono de sí mismo. El nombre de pila incluso conserva en nuestro mundo social algo de la intimidad y dignidad de la persona. El hecho de que, en tiempos pasados, en las casas de la alta burguesía era habitual llamar a las criadas sucesivas siempre «María» porque era más cómodo a los señores, para la sensibilidad de hoy puede parecer ya una vulneración de la dignidad de la persona.

Nombres propios y aun apellidos se fundan plenamente en la función de nombrar. Generalmente no poseen una significación propia; o al menos ésta no tienen ninguna importancia en su función, pero sí la tiene cuando pensamos en el criterio de la atribución de un nombre en el bautizo o en la elección de un nombre de un Papa nuevo; o en Tristram Shandy. En estos actos puede haber expectativas o promesas, o también un mal augurio. Pero el nombre propio mismo y su uso no contiene un significado propio. En este sentido los nombres propios no son palabras. Lo que en la gramática latina llamamos *nomen*, y que corresponde a la palabra griega de «nombre», es una palabra con significado, y las palabras ejercen su función de significar cuando las encontramos en una oración o tal vez incluso cuando -como en el caso descrito del insulto o del apodo elogioso- ellas mismas son como frases.

Pero también se puede preguntar qué puede significar una palabra como «vocablo». Las palabras que tienen un significado o tal vez incluso varios, son en todo caso más que puras piedras de construcción aisladas de las oraciones. Cada palabra representa todo un campo semántico que se abre a ella. Todos los enunciados en los que pueda aparecer representan ya un aspecto parcial de este ámbito semántico, y esta representación no necesariamente ha de tener un carácter de oración enunciativa. Mas las palabras siempre ejercen su función dentro de un contexto pragmático. Ya sea el de un discurso, de un diálogo, de un texto o lo que fuera, para ejercer su función, la

palabra debe poder entenderse, y cuando aparece en el contexto de un discurso sirve para entenderse sobre algo que no sólo dice la palabra misma.

Puede que nos falten las palabras correctas, y buscaremos la palabra acertada, y cuando la hemos encontrado entonces sale lo que queríamos decir, el asunto. Es coherente hablar aquí de «desocultamiento». Desde luego que un giro como «decir la verdad» es ambiguo y, en general, igual como hacían los griegos, este giro hace pensar en primer lugar en la posibilidad de la mentira. Como mucho y con algún esfuerzo, también se reconocerá en «decir la verdad» la corrección del enunciado, su correspondencia con el asunto. Así, el uso griego de la palabra *aletheia* tomó este camino: de la franqueza con la que alguien dice a otro lo que piensa sin encubrirlo con la mentira, el callarse o el eufemismo. Si era una palabra con la que se evocaba y provocaba el asunto en el ámbito común de la comunicación, entonces este asunto quedaba en la palabra al mismo tiempo resguardado y desocultado; y así, incluso el momento pasajero de preguntas y respuestas cruzadas puede ser recordado o hasta fijado. La verdad de la palabra no es por tanto lo que la palabra designa, sino el desocultamiento de lo que es y de lo que está en discusión.

Pero ¿qué significa aquí: lo que es? Ciertamente no: lo que es el caso. Ni el discurso poético ni el filosófico tienen que ver con aquello que es el caso. En cambio, ambos tienen algo que ver con lo que es «ahí». Si Aristóteles ve la esencia del logos en el *dhloèn*, se refiere al mostrar y poner ante los ojos, de modo que algo está ahí cuando se habla de él. En el contexto de la *Política* (A 2), Aristóteles distinguía las maneras de comunicarse de los animales de la construcción de un mundo común que se encuentra en el lenguaje de palabras, en el que hay y se ordena una convivencia, y esto culmina en el *dikaion*, en el preservar la participación justa en todos los bienes.

Conforme al contexto, Aristóteles toca aquí el poder originario del habla y de la palabra. No consiste sólo en que la palabra nombre los diversos entes ni en el hecho de que la palabra sirva como piedra de construcción para un enunciado u otro. Lo propiamente misterioso del lenguaje es el dejar ver de tal modo que algo está ahí. Esto se acerca a lo que llamé la «verdad de la palabra». Me parece que en el pensamiento griego lo encontramos por primera vez en Parménides.[ii] Él emplea para esto las expresiones *noein* y *nous* y explica desde ellas la *aletheia*, el auténtico desocultamiento. *Noein* significa percibir: ahí es algo. El grupo de palabras que Parménides usa para designar esta presencia tiene su origen seguramente en la percepción que posee el venado (*nous* tiene algo que ver con nariz). Se trata de la inmediatez del ahí, pero también de la indeterminación del «ahí es algo». Si retornamos a este punto en el que en el «ser» (y en nada más) se vuelve consciente el percibir el ahí, entonces la «verdad de la palabra» no se refiere al desocultamiento de lo dicho en el sentido de un ente, de esto y aquello que es algo, sino al hecho de que el «ahí» es y que no es «nada». El paso a lo que Heidegger caracteriza como el pensamiento metafísico bajo el dominio del logocentrismo y al que trata de superar, aún no está pues en cuestión en Parménides. No se trata de pensar lo ente en el sentido del rechazo de lo falso, sino en el del rechazo de la nada. Éste es el camino «del todo intransitable». Se trata pues del «ser». Sólo en el ser del ahí hay pensamiento. En el «es» está expresado, está ahí un ser-pensado. A esto apunta Parménides. No parece que esto sea muy diferente en Heráclito, puesto que él habla expresamente de lo «uno sabio» (*§n tò sofñu*). Y tal vez aún sea cierto para «el bien mismo» (*étò tò ?gyñn*) de Platón. La cuestión que aquí está en discusión no es el surgimiento de la metafísica,

sino la pregunta que la precede, que se refiere al fundamento común de mito y logos, de la *aletheia* de la palabra, la pregunta de si es la palabra que se dice a uno, o la palabra que en un poema dice algo a uno, o el ahí que la palabra dice y no dice.

Quiero dejar de lado aquí la cuestión del mito [iii] y la forma narrativa del lenguaje que posee el *epos*, o la configuración dramática que realiza el drama. Porque está claro que es en el poema lírico donde más claramente se expresa la pregunta inquietante de la proximidad y lejanía entre poema y pensamiento y que parece encontrarse en las obras de Hölderlin y los caminos de Heidegger. Sólo en esta correspondencia adquiere la frase de Parménides su clara evidencia. La interpretación y explicación de esta inseparabilidad de «ser» y «pensar» no permite una distinción conceptual entre el ser y lo ente. El discurso poético del pensador Parménides fluye en dirección al pensamiento lógico como si quisiera expresar predicados del «ser» en tanto ente. Y lo mismo ocurre con lo «uno» en Heráclito, del que sólo puede pensarse que es lo sabio en cuanto es el cambio de lo uno a lo otro, y esto tal vez aún es aplicable a Platón y al bien mismo, $\acute{\epsilon}\tau\omicron\ \tau\omicron\ \gamma\eta\eta\eta\eta$, a este $m\grave{\iota}g\iota\sigma\tau\omicron\ m\eta\gamma\eta\eta\eta$, que se quiere aprender como lo más necesario, y que sin embargo no se puede aprender como t? Il my@mt. Así lo dice la «Carta séptima».

En realidad, con el «ahí» del ser, con la *aletheia*, sólo se expresa que la nada no es, y no que es esto pero no aquello. En este sentido es del todo coherente que Zenón y la escuela de Elea no aceptaran lo múltiple sino sólo lo uno.

También se aplica al pensamiento que piensa el ser el que sus así llamados predicados sólo son marcas en el camino, y como todos los caminos del pensar, son rodeos para llegar al Uno. En el mismo sentido se comprende que también el poeta, que funda lo duradero, funda en la memoria lo recordado en muchos caminos y rodeos. Estoy aludiendo aquí al poema de Hölderlin «Andenken» [Recuerdo]. Para el pensamiento de Heidegger, en el centro siempre está Hölderlin.

Casi no hace falta recordar en qué medida y por qué circunstancias la obra poética de Hölderlin llegó a ser coetánea de nosotros en la primera mitad del siglo xx. El nuevo acceso a la obra tardía de Hölderlin, que hemos de agradecer a Norbert von Hellingrath, produjo un verdadero impulso que llevó sobre todo a un distanciamiento del culto a la formación erudita del clasicismo alemán y de su continuación cada vez mas pálida. Esto puede verse en los dos ejemplos siguientes. Uno era el libro de Romano Guardini,[iv] que era un fino intérprete de la poesía. El planteamiento con el que introdujo su tema merece que se lo tenga en cuenta. Según él, Hölderlin era el único entre los grandes poetas alemanes en cuyos dioses había que creer. Guardini habla aquí inconfundiblemente desde el distanciamiento respecto del culto a la formación erudita clásica de Schiller o también de la sabiduría lúdica barroca del Fausto II. Con Hölderlin le parece que ha entrado una nueva seriedad en la pregunta por lo divino. Algo parecido se puede decir del filólogo clásico Walter E Otto, quien «creía» en Dionisos o Apolo, en una extraña forma de autoalienación. Es cierto que en el trasfondo de su necesidad de fe había una casa de pastor protestante. Pero en comparación con los filólogos, Otto era bastante más inteligente. Había leído a Schelling y comprendió por qué Schelling llamó al cristianismo el «paganismo reajustado»; pero esto significaba que, al contrario de lo que enseñaban los Padres de la Iglesia, los dioses griegos no eran fantasmas, espíritus, demonios y diablos o pura superstición. Más bien representaban una experiencia religiosa de cuya realidad no se

podía dudar, aunque la revelación cristiana de la Encarnación de Dios y de su muerte haya reajustado la cultura pagana.

Para el pensador Heidegger, Hölderlin significaba aún un paso más. «Nos pone en la decisión», dijo Heidegger de él; y esto fue claramente la decisión contra Schelling y Hegel a favor de Hölderlin, contra el concepto y la lógica del concepto y a favor de la anunciación de lo divino. Así se plantea para Heidegger la alternativa: el extremo abandono del ser en la locura técnica, o bien la premonición: «Sólo un Dios puede salvarnos». Por esto, Heidegger no podía ver a Hölderlin como un allegado de la era del idealismo, sino que lo veía como allegado de un futuro que podría traer la superación del olvido del ser. La consecuencia fue el abandono de lo que entretanto se ha venido en llamar el «logocentrismo», al que Heidegger desarrolló posteriormente bajo el lema de la superación de la metafísica. Esto le obligó a conformarse con una penuria del lenguaje que sólo en casos muy extremos fue experimentado de manera parecida en la tradición filosófica de Occidente, por ejemplo por el Maestro Eckhart o por Hegel.

Mas la penuria del lenguaje también fue lo que Heidegger encontró y que le atrajo en Hölderlin. Ya he señalado que la obra de Hölderlin sólo fue reconocida en su rango y llegó a tener toda su presencia en vida de Heidegger y también en mi propio tiempo de vida, y en mayor o menor grado incluso en el tiempo de vida de los que hoy son más jóvenes. ¿Qué es lo especial que le valió este descubrimiento tardío? ¿Qué es lo que se expresa en las estrofas o himnos de Hölderlin de una manera tan única? Según mi tesis es la penuria del lenguaje. Lo reconocemos en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en su obra tardía. Ahora bien, la penuria del lenguaje no es sólo una carencia o incluso un fracaso del pensar o del poetizar. A ambos les da más bien su auténtica insistencia. Por esto, también en el caso de Hölderlin no es una carencia de su poesía. Al contrario, la penuria del lenguaje le da a su obra su inconfundible intensidad y unicidad. Acertar la palabra justa para lo que se quiere decir o para lo que se quiere decir a alguien siempre es una meta que hay que alcanzar, y en el caso de lograrlo es por suerte. Por eso sólo el buscar la palabra es el auténtico hablar. Nos damos cuenta enseguida cuando alguien lee algo preformado. El oyente casi se ve confrontado con una tarea adicional. Aquello que ya no se busca y que no suena como algo que se acaba de encontrar lo debe volver a liberar, no obstante, como aquello que fue una vez, como la palabra buscada y encontrada. En este sentido, el discurso libre siempre merece un poco de indulgencia. Su imprecisión se compensa porque la búsqueda de la palabra se transmite al oyente, y se transmite más fácilmente que cualquier palabra preparada, por muy perfectamente que se la haya preparado.

Hans-Georg Gadamer

[i] Véanse, por ejemplo, las contribuciones «Von der Wahrheit des Wortes» y «Der “eminente” Text und seine Wahrheit» en *Gesammelte Werke* vol. 8.

[ii] Véanse también las contribuciones a Parménides en *Gesammelte Werke*, vol. 6, pág. 30 ss. y vol. 7 «Parménides oder das Diesseits des Seins».

[iii] Sobre el concepto de mito véanse las contribuciones recogidas bajo la rúbrica «Die Transzendenz des Schönen», en *Gesammelte Werke* vol. 8.

[iv] Romano Guardini, *Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig 1939.