

Nómadas

MARTIN HEIDEGGER

# LA POBREZA

Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe

Amorrortu/editores

# La pobreza

*(Die Armut)*

Martin Heidegger

Presentación de *Philippe Lacoue-Labarthe*

Amorrortu editores

Buenos Aires - Madrid

Colección Nómadas

*La pauvreté (Die Armut)*, Martin Heidegger

© Presses Universitaires de Strasbourg, 2004

Traducción: Irene Agoff

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid. Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires

[www.amorrortueditores.com](http://www.amorrortueditores.com)

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN-10: 84-610-9013-6

ISBN-13: 978-84-610-9013-6

ISBN 2-86820-260-8, Estrasburgo, edición original

Heidegger, Martin

La pobreza. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2006.

128 p. ; 20x12 cm. - (Colección Nómadas)

Traducción de: Irene Agoff

ISBN 84-610-9013-6

1. Filosofía. I. Agoff, Irene, trad. II. Título

CDD 100

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en diciembre de 2006.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

**ADVERTENCIA**  
**ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES**  
**EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES**



**QUEDA PROHIBIDA**  
**LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,*

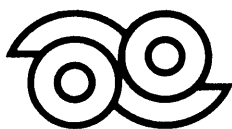
*—Thomas Jefferson*



sin egoísmo

**Para otras publicaciones visite**  
**[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)**  
**Referencia: 3474**

La pobreza



# Índice general

- 9    Presentación  
      de *Philippe Lacoue-Labarthe*
- 87    La pobreza (*Die Armut*)
- 121    Nota sobre la traducción francesa



Presentación  
de Philippe Lacoue-Labarthe

*A Jacques Derrida.*





La escena transcurre en el castillo de Wildenstein el 27 de junio de 1945, sobre las alturas del Jura suabo que dominan el monasterio de Beuron y el alto valle del Danubio —del Ister, como lo llamaba todavía Hölderlin—, no lejos de Messkirch.<sup>1</sup> Desde marzo, y ante la amenaza de las tropas francesas que avanzan sobre Alsacia (cruzarán el Rin el 25 de ese mes), se encuentra refugiada aquí la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo: unos diez profesores y unos treinta estudiantes de ambos sexos. Heidegger ha dictado un seminario en la cantina del castillo: ha comentado una vez más el himno de Hölderlin *El Ister*, precisamente.<sup>2</sup> Es el fin de un extraño

<sup>1</sup> La nota editorial de F.-W. von Herrmann, vistas las circunstancias o la ocasión de esta conferencia, es particularmente lacónica. Habrá que remitirse, pues, a las obras de Hugo Ott, *Martin Heidegger - Éléments pour une biographie* (trad. J.-M. Beloeil, París: Payot, 1990), y, sobre todo, de Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps* (trad. I. Kalinowski, París: Grasset, 1996).

<sup>2</sup> Heidegger consagró ya un curso a este himno durante el semestre estival de 1942 (*Gesamtausgabe*, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, vol. 53, 1984). Al comienzo de la conferencia sobre el poema *Andenken*, pronunciada en 1943 con motivo del centenario de la muerte de Hölderlin, fruto a su vez del curso correspondiente al semestre invernal 1941-1942 (*GA*, vol. 52, 1982), Heidegger recuerda brevemente uno de los motivos esenciales, para él, del himno

«semestre de verano»; de todas maneras, las autoridades francesas que ocupan ahora Friburgo y la región de Bade han ordenado, incluso antes de iniciar los procedimientos de «desnazificación» y depuración, la suspensión de toda actividad universitaria. El 24 a la noche se organiza un pequeño festejo en el patio del castillo. Tres días después se celebra, a escasa distancia,<sup>3</sup> la ceremonia de clausura, o de despedida: se anuncia un breve recital de piano y, a continuación de ese preludeo, una conferencia de Heidegger cuyo escueto título es «La pobreza». Heidegger se propone comentar una «sentencia» de Hölderlin, o por lo menos atribuida a este:

---

(cf. «Souvenir», trad. J. Launay, *Approche de Hölderlin*, París: Gallimard, 1973, págs. 101-2): en su curso superior, el río parece refluir hacia su fuente, volver a su origen o quedarse «junto a sí».

Después de Otto Pöggeler, debe tenerse presente el papel verdaderamente extraordinario que cumple *El Ister* en la genealogía mítica o, como decía Lacan, en el «mito individual» de Heidegger: una nota marginal del curso de 1943, no publicada en la *Gesamtausgabe*, dice esto, que nos deja relativamente perplejos: «Quizá Hölderlin, el poeta, deba llegar a ser el destino determinante, el interlocutor de un pensador cuyo abuelo nació en la época en que se escribía el himno al *Ister* [ . . . ] *in ovili* (en el establo de una granja), como dice el acta de nacimiento, en el alto valle del Danubio, junto a las riberas del río, debajo de las rocas. La historia oculta del decir no conoce azares. Todo es destino». (Cf. R. Safranski, *op. cit.*, págs. 15 y 351.) Pero recordamos que el «decir», en su verdad, es *die Sage*, en griego: *ho muthos*. . .

<sup>3</sup> En la casa forestal del castillo, según Von Herrmann; en el pabellón de caza del príncipe Bernhard von Sachsen-Meiningen, según Safranski (*op. cit.*, pág. 351).

«Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos».

Heidegger ha tenido el cuidado de anotar en el margen de su manuscrito, ya en la primera mención de esta cita y en el comienzo mismo de su texto, lo siguiente:

«Por qué, en el instante presente de la Historia mundial, elijo comentar para nosotros esta sentencia, es algo que el comentario mismo deberá poner en claro».

En esta fecha, el instante o el momento presente de la Historia mundial es evidentemente el de la *catástrofe*, en el sentido más estricto y literal: el de la *Umkehr* o la *Umkehrung*,\* si se prefiere, puesto que así había traducido Hölderlin la palabra en su poética de la tragedia, y puesto que casi todo el tiempo el propio Heidegger hace sentir aún esta resonancia. Y, de manera no menos

\* En este capítulo de presentación, el término alemán *Umkehrung* es vertido por P. Lacoue-Labarthe de tres maneras diferentes: como *catastrophe*, como *révolution* y como *renversement*. De ahí las diferencias que también hallará el lector en esta traducción castellana: «catástrofe», «revolución» y «vuelco», respectivamente. Por otra parte, en la traducción del texto de Heidegger, la palabra alemana *Umkehr* es vertida como *retournement*, que se decide traducir aquí por «giro». Se tendrá presente la dificultad de trasladar al castellano la permanente alternancia entre *inversion*, *renversement* y *retournement*, correspondientes al término alemán mencionado. (N. de la T.)

evidente, la catástrofe es aquí la de Alemania, que conviene distinguir, provisionalmente o por precaución, de los alemanes o del «pueblo alemán». En el sintagma «. . . elijo comentar para nosotros», el «nosotros» no designa de ninguna manera lo que el editor eufemiza, como de costumbre, bajo el nombre de «círculo restringido», es decir, los pocos asistentes a los cuales Heidegger se dirige esa noche en forma inmediata; ni se refiere tampoco a lo que queda clandestinamente de la «Universidad alemana». El «nosotros», más allá de la temible estrategia retórica que manifiesta con respecto a este «sujeto» el primer párrafo del texto, es un «nosotros» en el que se incluye solidariamente quien lo pronuncia, toda vez que se sabe y se quiere *esencialmente* alemán. Este «nosotros» gobierna, al menos desde 1933, y sin perjuicio de su «evolución política», *todo* el discurso de Heidegger.

Lo cierto es que los hechos están ahí: en abril se consuma la derrota militar de Alemania; el Tercer Reich y el régimen nazi se han derrumbado (Hitler «desaparece» el 30 de ese mes); Alemania no sólo ha sido aplastada, ocupada y sometida, y se halla materialmente en ruinas, sino que también quedó dividida: oficialmente, en cuatro zonas, pero en forma potencial —o real—, en dos (la capitulación incondicional fue firmada para el «frente occidental» en Reims, el 7 de mayo, y para el «frente oriental», en Berlín, el 8 de ese mes), según la lógica de lo que algunos de los propios alumnos de Heidegger llamarán más tarde «guerra civil europea»; abonarán con ello la tesis gene-

ralmente fascista de la responsabilidad soviética en el desencadenamiento del conflicto (mundial) y sancionarán de manera retroactiva la efectividad de la «Guerra Fría». De todos modos, una vez más, Alemania ya no existe, si es que existió antes en algún momento y si no sigue aguardando su entrada en la existencia. Esto es, por otra parte, lo que Heidegger no se ha cansado de decir —en todo caso, desde 1934— y lo que se obstina en repetir a quien quiera oírlo, o a quien sepa oírlo, durante todas esas semanas de desastre.<sup>4</sup>

Dicho esto, tampoco es indiferente que en esta circunstancia la situación del propio Heidegger sea por lo menos delicada, cuando no absolutamente peligrosa. En verdad, no sabe con exactitud lo que le espera: la comisión de depuración, el *Berufsverbot*, la jubilación sin sueldo, etc.; pero sospecha que, sea cual fuere el caso, su costo será

<sup>4</sup> R. Safranski cita el testimonio de Georg Picht, según el cual Heidegger habría escrito en su álbum, en diciembre de 1944: «El ocaso (*Verfall*: el derrumbamiento) no es un final. Todo ocaso permanece en la seguridad del amanecer (*Aufgang*)»; asimismo, en una carta de julio de 1945 a Rudolf Stadelmann, ya citada por Hugo Ott: «Nosotros, los alemanes, no podemos conocer el ocaso porque todavía no hemos conocido el amanecer y primero tenemos que atravesar la noche». (*Op. cit.*, pág. 350.) [Los términos franceses que se traducen por «ocaso» y «amanecer» son, respectivamente, *déclin* y *lever*. El segundo, referido a la salida de un astro, es, literalmente, «levantamiento», idea acorde con el correspondiente alemán mencionado (*Aufgang*); pero entre las designaciones castellanas de la salida de un astro no habría ninguna que contenga exactamente ese elemento sémico. Las metáforas del «ocaso» y el «amanecer» volverán a presentarse en la obra. (*N. de la T.*)]

elevado, como lo reconocerá más tarde. En noviembre del año anterior, después del bombardeo (intenso) de Friburgo por las fuerzas aéreas anglo-norteamericanas, ya había obtenido un permiso de la Universidad para guardar sus manuscritos en lugar seguro, en Messkirch, y clasificarlos con la ayuda de su hermano Fritz. Pero en mayo, en Wildenstein, donde además es «vigilado» (ya está acostumbrado. . .), se entera de que se habla de inspeccionar su casa de Zähringen y de confiscar su biblioteca. Comprende entonces que en julio, a su regreso, «las cosas» se pondrán «difíciles».

Siempre se podrá decir, desde luego: *Pues dejemos ahí al señor Heidegger*; y destacar en última instancia —vaya si lo hemos leído— que la «catástrofe» aquí en juego no guarda relación con el Acontecimiento (*Ereignis*) en el que Heidegger medita y por el que clama desde hace por lo menos diez años. Seguro, seguro. A pesar de todo, la nota marginal es absolutamente clara y está teñida incluso de una singular gravedad. Anuncia sin ninguna duda un desarrollo relativamente «encriptado», pero enuncia sin rodeos que se tratará de la Historia mundial (*Weltgeschichte*), nada menos; y además, no es para asombrarse si el texto que esta nota sobredetermina en esa forma, *a parte*, está consagrado por entero al comunismo y, por vía de consecuencia, al destino (*Geschick*) de Occidente. Pues, *en esta fecha*, una potencia «europea» amenaza su corazón mismo; llamémoslo, como Hölderlin (o ya los romanos), Germania: Zhukov está en Berlín, el Ejército Rojo se ins-

tala a orillas del Elba, Viena ha caído. El peligro es mucho más inquietante que el que viene de ultramar, del Oeste. Si bien no se trata propiamente del peligro «asiático» (al que se enfrentaban los griegos) —aunque Heidegger llega a pensarlo—, se trata, en cambio, desde 1919-1920, del de la desgarradura interna y de la amenaza endémica de «guerra civil».

Así comienza tácitamente la breve alocución del 27 de junio. Y, por lo demás, esta es quizá la razón por la cual este «texto», como lo denomina Von Herrmann, aun con su desarrollo perfectamente metódico, no presenta, para decirlo con rigor, la forma clásica de la «lección» o de la «conferencia», sino más bien la de la homilía, en el sentido litúrgico del término, o del sermón.

No se trata sólo de una cuestión de tono, en este caso de marcada solemnidad y cuya sobria grandilocuencia, por así decir, intenta de manera manifiesta adecuarse a «la hora nueva [que] es cuando menos muy grave». Tampoco se trata sólo de una cuestión de estilo y de postura, que serían el estilo de la predicación (en su acepción más amplia) y la postura del «maestro de verdades». Concluido el tumultuoso episodio de las arengas autoritarias y del *pathos* heroico-revolucionario «radical», hace ya cierto tiempo que en su enseñanza, vale decir, en el acto mismo del filosofar, Heidegger ofrece aquí y allá esa suerte de «mensaje» enfáticamente archiético y archipolítico (que un año después intentará definir en *Carta sobre el humanismo*). Sus oyentes se han habi-



tuado a este tipo de advertencias sobre el destino historial de Occidente y de Alemania, y a este tipo de conminaciones sobre la actitud a adoptar en el desamparo o en la urgencia (*Not*). Desde luego, nada de todo esto es indiferente; pero no es lo esencial. Lo esencial es la estructura.

¿Cómo es esto? Se trata de que Heidegger «elige» comentar o hacer resonar (*er-läutern*), ese día, en esa circunstancia precisa —*en esta fecha*—, una palabra (*Wort*) o una sentencia (*Spruch*, aunque en lenguaje cristiano este término designa también un versículo) de Hölderlin. Sin la menor justificación. Como si fuera obvio que el texto de Hölderlin, a semejanza de la Escritura, es un texto sagrado: la Palabra misma, que *autoriza* a cualquiera que sepa interpretarla a proclamarse su garante y guardián de su verdad (*wâran, wart, wahr, Wahrheit*, etc.). Heidegger se coloca aquí en la posición sacerdotal del porta-Palabra;\* y no es fruto de ningún azar si, en acuerdo con la codificación homilíaca, el *Spruch*, la frase o el enunciado de Hölderlin viene a escandir regularmente —a la manera del recordatorio— la «meditación» que introduce. O si, también en acuerdo con la misma codificación, la peroración viene a «actualizar» la meditación y a volverla propiamente «angélica», liberando así, a través de la intimación, la Lección y la (muy lejana) Promesa. La cual se encuentra quizás en el *incipit* del himno

\* Para respetar el juego del original, vertemos *porte-Parole*, cuyo correspondiente castellano es «portavoz», por «porta-Palabra» (la mayúscula es del original). (*N. de la T.*)

*Patmos*, esos cuatro versos tantas y tantas veces invocados y requeridos por Heidegger:

*¡Cercano,  
Y difícil de captar, el dios!  
Pero donde está el peligro, crece  
También lo que salva.*

Aquí no se citan estos versos. La disertación es, en apariencia, más estrictamente política o geopolítica (lo que quiere decir, en Heidegger, etnopolítica). Pero no es posible dejar de percibir sus ecos, lo mismo que en toda la predicación heideggeriana desde 1934 hasta la última declaración «póstuma» (1966-1976). El dios es nombrado indirectamente por medio de una segunda cita de Hölderlin en la que «dios» y «espíritu» se presentan como equivalentes; el riesgo o el peligro (*Gefahr*) no aparecen como tales, pero la palabra *Not* se encuentra omnipresente; en el corazón de la promesa no está la salvación (*Heil, Rettung*), sino la «curación» (*Verwindung*, que no es la simple *Überwindung*: superación o vencimiento). En esta oportunidad, sin embargo, la estructura homilíaca es lo bastante potente o coactiva como para consumir la prédica en su diseño, por llamarlo así, canónico. Hasta tal punto se hace sentir en ella todo el peso de la retórica protestante; que era, en efecto, la de Hölderlin.

Lo cierto es que predicar no es solamente «proclamar» (*praedicare*) o «anunciar», «publicar»; es también, según el uso fijado por Tertuliano, «enseñar» (la Palabra). La homilía de Heidegger tal

vez no sea una lección, pero es de todos modos, y en el sentido más amplio, *filosófica*: ella está en la búsqueda de una inteligencia o de una comprensión. No se contenta con «tocar el corazón», con conmover, ni se limita a la piadosa elocuencia. Y es aquí donde, además, sale a la luz toda su dificultad; que no es poca, digamos como mínimo.

La dificultad, aquí, no es del mensaje. El mensaje es absolutamente límpido. La dificultad reside casi por entero, en cambio, en la práctica de la alusión o, sin ningún juego de palabras, en el arte de la elisión. Hasta el punto de que es inevitable preguntarnos cómo fue que los oyentes de Heidegger, esa noche, con excepción tal vez —y aun así— de sus propios estudiantes, estuvieron sencillamente en condiciones de seguir el hilo de su demostración.

Todo comienza con el análisis de la «sentencia» de Hölderlin: la «situación del texto», como se dice en lenguaje escolar (aunque Heidegger parece plegarse a la regla). Heidegger la presenta como *motto* de un ensayo esquemático sobre las «épocas de la Historia occidental», cosa que probablemente esta «sentencia» es; pero sin indicar que el esquema en cuestión consiste tan sólo en un diagrama de pocas líneas, y sin mencionar las condiciones de su publicación, que fueron, sin embargo, notables.<sup>5</sup> Por cierto, el ejercicio de la «selec-

<sup>5</sup> Este esquema pertenece a un conjunto de textos en prosa, en su mayoría inconclusos, hallados en los *dossiers* de

ción» arbitraria o injustificada ya es habitual en Heidegger; pero en este caso linda con el absurdo. Es verdad que Heidegger menciona la fecha probable de redacción del texto: para ser más precisos, al terminar el siglo XVIII, entre 1798 y 1800, o sea, en los dos años que Hölderlin pasa en Homburg, cerca de Francfort, en casa de su amigo Sinclair.<sup>6</sup> Pero a continuación dice que la fecha importa poco: sobre todo, no hay que hablar de la Revolución Francesa; es obvio que Hölderlin escribe para «otro tiempo» distinto del suyo y distinto, además, del tiempo simplemente *historisch* («mesianismo» obliga). Rechaza, asimismo, que se pueda decidir lisa y llanamente sobre el valor deíctico del «nosotros» («Entre *nosotros*, todo se concentra sobre lo espiritual. . .»), que es en realidad el sujeto enunciador, aunque, mediante una sorprendente referencia al poema *A los alemanes*, incluya en dicha enunciación —anticipándo-

---

Christophe Schwab —poeta y amigo de los años de reclusión, pero también primer editor de las *Obras completas* de Hölderlin en 1846— y publicados por primera vez en 1926 por Franz Zinkernagel en la *Neue Schweizer Rundschau*, de Zurich. Aunque en general no sean de la mano de Hölderlin, sino que probablemente hayan sido copiados o transcritos por Schwab (el caso dista de ser único, lo sabemos), estos textos fueron incluidos en las grandes ediciones de Norbert von Hellingrath (tercera edición, 1943, en la que Heidegger se basa) y de Friedrich Beissner (1946/1957), si bien acompañados de la mención «Dudosos», al menos en el caso de la edición de Beissner.

<sup>6</sup> Allí es donde se refugia, en realidad, tras el escándalo provocado por su vínculo con «Diotima» en la casa del matrimonio Gontard.

se con disimulo a la aparente modestia o al aparente irenismo político de su exhortación final— al propio «poeta», «que, en tanto poeta, se lanza más allá de su “propio tiempo” y presiente los “años de los pueblos”». <sup>7</sup>

<sup>7</sup> Heidegger suele aludir a este poema, y sobre todo a sus dos últimas estrofas:

*Limitado, ciertamente, es el tiempo de nuestra vida,  
La cuenta de nuestros años, la vemos, la contamos,  
Pero los años de los pueblos,  
¿Los vio nunca un ojo mortal?*

*Aun si tu alma se lanza, nostálgica,  
Más allá de su propio tiempo, ensombrecido, pese a todo,  
Permaneces en las riberas heladas  
Junto a los tuyos, y ya no los conoces.*

Así ocurre principalmente en el curso de 1934-1935 sobre *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin* (trad. F. Fédier y J. Hervier, París: Gallimard, 1988, págs. 101-2); o incluso en la peroración de la conferencia de 1938 titulada *L'époque des «conceptions du monde»* (trad. W. Brokmeier, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, nueva edición, París: Gallimard, 1980, pág. 125). En general, como atinadamente observa Ana Samardzija (*loc. cit. [infra, pág. 89]*, págs. 25-7), «la interpretación heideggeriana “se lanza” mucho más lejos que los versos comentados». La autora remite en particular a estas líneas del curso de 1934-1935, en las que Heidegger elude un tanto rápidamente la «nostalgia» evidenciada por Hölderlin: «Pero la cifra del tiempo de los pueblos se nos oculta. Y si, no obstante, alguien se lanza con audacia más allá de su propio tiempo, del que es calculable el hoy; si, como el poeta, está forzado a lanzarse y ganar el campo libre (*das Freie*), como contrapartida debe volverse forzosamente extraño al grupo al que pertenece mientras vive. No conoce jamás a los suyos, y él mismo es para ellos objeto de escándalo. Al cuestionar para su propio tiempo el tiempo verdadero, se coloca cada vez fuera del tiempo de su hoy. No conoce-

Ahora bien, el esquema de Hölderlin es de una claridad sin par. Helo aquí, simplemente:<sup>8</sup>

## Disposición

Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos.

### Mundo antiguo

- 1) Monarquía, Grecia, ulteriormente Roma.

### Edad Media

- 2) Monarquía constitucional.

### Tiempos modernos

- 3) República.

*ad 2)* diferentes naciones - Una sola Iglesia con un solo Papa.

*ad 3)* sacerdocio universal, el protestantismo como prólogo.

A pesar del carácter un tanto sorprendente de algunas de sus formulaciones (la «monarquía constitucional» de la Edad Media nos deja algo perplejos. . .), este esbozo tripartito de la Historia occidental se inscribe a la perfección en la perspec-

---

mos nuestro propio tiempo histórico. La hora fatídica de nuestro pueblo nos es ocultada». (*Op. cit.*, pág. 57.) En 1945, las palabras son del mismo género, salvo esta diferencia: «nuestro pueblo» ya no aparece, por lo menos explícitamente, sino, *en su lugar*, «Occidente», o, en los últimos párrafos, los «pueblos de Occidente». Lo que en el fondo, como se verá, no cambia estrictamente nada.

<sup>8</sup> Lo citamos según la edición de Beissner de las *Sämtliche Werke* (IV-1), Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1961.

tiva teológico-política del pietismo radical: Thomas Münzer, o Jakob Böhme, cuyo nombre va a surgir imprevistamente en la exposición de Heidegger.<sup>9</sup> A los ojos de Hölderlin —o del redactor de ese texto, sea quien fuere—, la Reforma «generalizada», como decía Böhme, alzándose contra la restauración de la Iglesia y la alianza de Lutero con los Príncipes, preludia el «vuelco» (*Umkehrung*) moderno, es decir, la institución *revolucionaria* de la República (Heine y Marx no dirán otra cosa). Hölderlin es republicano desde sus años de Tubinga; participa con sus amigos Sinclair y Seckendorf en la «Liga de los hombres libres» (que aspira a instaurar una «República suaba»); no cesa de protestar contra la «fuerza monárquica» («en el cielo» como «en la tierra») y contra el «deseo enfermizo» de lo Uno; espera de Alemania una «futura revolución de las concepciones y maneras de ver, que eclipsará todo cuanto se conoció en el pasado»<sup>10</sup> y que realizará, como «revolución espiritual», lo que la Revolución Francesa se revela ya incapaz de consumir. Heidegger no ignora esto en absoluto, pero nada dice al respecto. O, para ser más exactos, si habla de ello, lo hace con medias palabras, en un léxico que sólo un

<sup>9</sup> Cf. Ernst Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la révolution* (trad. M. de Gandillac, París: UGE, 1964; en particular, IV, 3); y, sobre el motivo de la «Reforma generalizada», Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme* (reed., París: Vrin, 1971).

<sup>10</sup> Cf., entre otras, la carta a Sinclair del 24 de diciembre de 1798 y la carta a Ebel del 10 de enero de 1797 (*Œuvres*, ed. Ph. Jacottet, París: Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1967, págs. 686 y 404).

lector avisado (y asiduo) de Hölderlin puede comprender; y según un código que, *en esta fecha*, es particularmente difícil de descifrar; y particularmente espurio si se toma en cuenta aquel al que obedecía Hölderlin: «Alemania», «pueblo» (o «nación»), «Europa», «revolución» (*Umkehrung*), «revolución espiritual», etc., no tienen en absoluto el mismo sentido «en la época (. . .) de transición entre los siglos XVIII y XIX» y los años treinta y cuarenta del siglo XX.

La prueba está —y no es lo menos sorprendente— en que, a pesar de que es el objeto de su exposición, Heidegger no evoca ni por un instante el contexto del fragmento en que la frase por él tomada sirve de pretexto a su «meditación». En el fajo de hojas conservadas por Schwab, cuando no copiadas de su pluma, la «Disposición» sigue inmediatamente, y sin la menor solución de continuidad, a un «esquema» de diálogo muy próximo a la práctica romántica del género,<sup>11</sup> titulado *Communismus der Geister*. (La palabra «*Communismus*» está escrita a la francesa, con C y no con K; por añadidura, es una palabra de uso sumamente raro por entonces, incluso en la Francia de la Revolución, y de hecho no se impondrá hasta 1840: Babeuf se define como «comunotista», y sólo Restif de la Bretonne la utiliza en su biografía, *Monsieur Nicolas*, que se publica en 1797; en cambio, *Kommunismus* está acreditada en Alemania ya

<sup>11</sup> La *Entrevista sobre la poesía* del *Athenaeum*, por ejemplo, que data de los mismos años, es decir, de aquellos en que Hölderlin está enteramente absorbido, al menos en su quehacer social, por la elaboración de una revista rival, *Iduna*.



en 1794 para designar a la «ultraizquierda» revolucionaria: Igualitarios, *Enragés*,\* etc.;<sup>12</sup> el propio Heinse, a quien Hölderlin conocía y admiraba mucho, se declaraba «*kommunist*».)<sup>13</sup>

*Comunismo de los espíritus*, pues. Y, de hecho, es una llamada apenas disfrazada a la «revolución espiritual».

La «paternidad» del texto se discute desde hace largo tiempo. En rigor, podemos admitir que el primer párrafo está al menos «inspirado» en Hegel (pero no, por cierto, en Schelling), con quien Hölderlin mantiene estrechas relaciones durante esos «años de Francfort».<sup>14</sup> La «indicación escé-

\* Durante la Revolución Francesa, los *enragés* —literalmente: «rabiosos, furiosos»— integraban un movimiento de «ultraizquierda» conducido por Jacques Roux. (*N. de la T.*)

<sup>12</sup> Cf. *Dictionnaire historique de la langue française* (París: Le Robert, 1992), que remite a los trabajos de Jacques Grandjonc (*Communisme / Kommunismus / Communism - Origine et développement international de la terminologie communautaire, Cahiers d'Histoire*, n° 77, París: Éditions Champ libre, 1975).

<sup>13</sup> Heinse es conocido, sobre todo, como el autor de la novela «utopista» *Ardinghello ou les Îles bienheureuses*. Hölderlin lo conoció en Cassel, en 1796, donde acompañó a Suzette Gontard y sus hijos, que huían de la guerra. Hölderlin habla de esto a su hermano (carta del 6 de agosto de 1796) y a su amigo Neuffer (carta del 10 de enero de 1797). Se sabe que en su curso sobre *El Rin*, Heidegger, cuando comenta la estrofa X, postula que Hölderlin reemplazó tardíamente el nombre de Heinse por el de Rousseau para desembarazarse —lo dice así— de la «referencia a Rousseau» (*op. cit.*, págs. 254-5). Esto también causa cierta perplejidad. . .

<sup>14</sup> Esta es la opinión de Jacques d'Hondt, el primero en publicar una versión francesa integral del texto (la cual in-

nica» es relativamente austera: cuatro nombres que corresponden a los interlocutores del diálogo, dispuestos de a dos a ambos lados de la página: «Eugenio y Lotario», «Tibaldo y Oscar»; luego, unas rápidas notas didascálicas: «Puesta de sol. Capilla. Una comarca vasta y rica. Río. Bosques. Los amigos. Sólo la capilla se halla aún iluminada. Se pasa a hablar de la Edad Media». El «programa», en cambio, es bien explícito y muy «marcado»: se trata del «joven Hegel», o también del menos joven (y, después de todo, quizá se trate ya, *mutatis mutandis*, del Heidegger «tardío»):

Las órdenes monásticas consideradas en su significación ideal. Su influencia sobre la religión y, al mismo tiempo, sobre la ciencia. Estas dos orientaciones se separaron, las órdenes religiosas se derrumbaron, pero ¿acaso no serían de desear instituciones del mismo tipo? A fin de demostrar su necesidad [apremiante] para nuestra época, partimos precisamente del principio opuesto, el de la generalización de la incredulidad. Esta incredulidad se vincula a la crítica científica contemporánea, que se adelantó a la especulación positiva. De nada sirve lamentarse por este motivo, la cuestión es hacer algo. Es preciso, o bien que la ciencia aniquile al cristianismo, o bien que se confunda en uno

---

cluye, pues, la «Disposición»). La lectura de su ensayo «Le meurtre de l'histoire», que acompaña a esa publicación, nos ha sido de una ayuda inestimable (Cahier de l'Herne *Hölderlin*, dir. J.-F. Courtine, París: Éditions de l'Herne, 1989, págs. 219 y sigs.). Una primera traducción de *Communismus der Geister*, amputada de la «Disposición», había sido publicada por Armel Guerne en su antología *Les romantiques allemands* (París: Desclée de Brouwer, «Bibliothèque européenne», 1963).

con él, pues no puede haber más que una sola verdad. Se trataría así de no dejar que la ciencia pase a depender de circunstancias exteriores y, confiando en esa unidad que anhelan y presienten todos los que conocen y aman a la humanidad, de brindarle una existencia independiente, digna y majestuosa. Seminarios y academias de nuestro tiempo. *La Nueva Academia*.

Pero la segunda parte del texto no es para nada del mismo tenor, o del mismo «estilo». Esta vez, la didascalia introductoria hace pensar en el Heidegger «tardío»:

Una bella velada tocaba a su fin. La luz, al retirarse, parecía congregarse aún todas sus fuerzas para arrojar sus últimos rayos dorados sobre una capilla que se elevaba, con encantadora simplicidad, en la cumbre de una colina sembrada de prados y viñas. El destello de la luz no llegaba ya al valle, al pie de la colina, y sólo el susurro de las olas indicaba la presencia del Neckar que, a medida que expiraba la melodía diurna, elevaba aún más el murmullo de su voz para saludar el arribo de la noche. Los rebaños estaban de vuelta. Rara vez osaba un animal salvaje deslizarse tímidamente fuera del bosque para buscar su alimento al aire libre. La montaña estaba aún iluminada. Todo esto se encontraba inmerso en un espíritu de quietud y melancolía.

En lo que atañe al comienzo del diálogo, que sustituye a la «declaración de intenciones» inicial —pero sólo queda su primera tirada—, consueña extrañamente con la alocución misma de Heidegger y con buen número de proferimientos de idéntico tipo efectuados después de 1934, pese a la referencia «historial» al monaquismo y a la Iglesia

(católica) de la Edad Media cristiana (es cierto que promovidos —una vez no significa siempre— al rango de la Antigüedad):<sup>15</sup>

. . . — «¡Lotario! ¿No te sientes oprimido también tú por un dolor secreto cuando se le quita así a la naturaleza el ojo del cielo, quedando entonces la vasta tierra como un enigma cuya palabra falta? [. . .] He sentido esto cientos de veces, al verme obligado a abandonar el libre éter de la Antigüedad para retornar a la noche del presente: sólo hallaba salvación en la resignación, que es la muerte del alma. Un sentimiento nos atormenta al recordar la grandeza perdida, y se encuentra uno como un criminal ante la Historia. Cuanto más en profundidad la hemos revivido, más violentamente nos alteramos al despertar de ese sueño: vemos un abismo entre aquí y allí abajo, y yo, al menos, todas esas cosas que fueron tan bellas y tan grandes, estoy obligado a darlas por perdidas, perdidas para siempre. Mira esa capilla: ¡cuán formidablemente poderoso fue el espíritu que la creó, con cuánta fuerza domeñó el vasto mundo! [. . .] Millares de hombres le estaban sometidos y, apóstoles de ese espíritu, iban por un sitio y otro cubiertos de cilicios, pobres, privados de lo más delicado que la tierra produce, y trajinaban. Pero no necesito contarte todo esto, tú conoces la Historia del mundo. ¿Y en qué terminó todo? Entiéndeme bien: la pregunta no atañe a lo que aquel siglo nos transmitió. Mi pregunta no atañe al material muerto, sino más

<sup>15</sup> Heidegger, por su parte, se refiere a la mística protestante y a la teosofía alemanas (Böhme) que sospecha aún presentes, bajo el «socialismo real», en lo que él no llama, sin embargo, «alma rusa» o «alma eslava» (esta reconduciría, *via* la ortodoxia, a los griegos). Su verdadero pensamiento es más bien del tipo: Después de todo, los rusos son alemanes (casi) como nosotros. . .

bien, si quieres, a la forma en la que eso se produjo, esa energía y ese espíritu de coherencia que parecían perderse en lo infinito y que sin embargo sabían hacer acordar con el centro lo que parecía incluso más alejado, y mantenían firmemente en cada variación el tono de la melodía originaria. [. . .] la forma es el elemento del espíritu humano, es la libertad operando en este como ley, y en él la razón se actualiza. Así que, compara aquel tiempo con el nuestro: ¿dónde hallarás una comunidad? [. . .] ¿Qué ha sido de ese espíritu piadoso y potente [. . .], de ese espíritu que se elevó desde un punto central por encima del mundo de la época y lo sometió todo a su inteligencia y a la fuerza de su fe?».

Es verdad que estas líneas parecen más propias de la ensoñación nostálgica que del manifiesto revolucionario. Pero no hay que engañarse: la llamada al *espíritu*, y a la *acción* por y según el espíritu, es revolucionaria. En todo caso, lo fue *siempre* para Hölderlin, así como para Hegel. Para Heidegger también, es probable, aunque su estilo revolucionario sea claramente más «hoplítico» (¡en el curso de 1942 hay incluso unas frases pasmosas sobre *El Ister*, que se refieren a los griegos, nada menos, como a los auténticos nacional-socialistas!); y aunque su abominación de la Revolución Francesa, de Rousseau, del «espíritu liberal», del universalismo y del «cosmopolitismo», de la democracia, etc., haya prevalecido siempre en él, hasta el final. Empero, tampoco aquí hay que engañarse: mucho antes de que en las *Observaciones* sobre Sófocles (1804) aparezca el motivo de la *vaterländische Umkehr* —que al fin y al cabo es posible traducir *también*, según el código político de la época, por «revolución patriótica»,

cuando no «nacional»—,<sup>16</sup> Hölderlin, a pesar de la admiración que seguirá sintiendo por Bonaparte hasta la Paz de Lunéville (1801) e incluso después,<sup>17</sup> ha tomado, desde la instalación del Directorio, sus distancias con (lo que queda de) la Revolución. Lo prueba, entre otras cosas, la ya mencionada carta a Ebel del 10 de enero de 1797: la terrible carga contra los alemanes, que sin duda contiene, no deja de recordar la celeberrima anteúltima carta «colérica» de Hiperión a Belarmino<sup>18</sup> o, pocos años después, cierta queja desola-

<sup>16</sup> Y no por el eufemismo compasivo o, incluso, por una vez, «indignante»: «giro natal», cuya sobrecarga, como mínimo, penosamente «ontológica» (si tan siquiera es posible prestar ese crédito al «nacimiento») disimula muy mal la falaz connotación política.

<sup>17</sup> Cf. los himnos *Conciliador* y *Fiesta de paz*. Es muy probable igualmente que, tal como lo sugiere J.-P. Lefebvre, si a finales de 1801 Hölderlin da un rodeo por Lyon para dirigirse a Burdeos, es con la esperanza de ver a Bonaparte, quien estaba negociando el Concordato con el cardenal Consalvi. Durante mucho tiempo, Bonaparte fue, a sus ojos, el «príncipe de la paz».

<sup>18</sup> «Bárbaros de larga data, barbarizados todavía más por su celo, su ciencia y hasta su religión, profundamente incapaces de sentir lo Divino, demasiado corrompidos para comprender la felicidad de las Gracias sagradas, ofensivos para un alma delicada tanto por sus excesos como por sus faltas, huecos y desperdigados como los pedazos de un jarrón echado al basurero [. . .] Voy a decir una palabra dura, y sin embargo la diré porque es verídica: no se puede concebir pueblo más desgarrado que los alemanes. Encontrarás entre ellos obreros, pensadores, sacerdotes, amos y servidores, jóvenes y adultos, por cierto: pero ni un solo hombre. [. . .] Las virtudes de los Antiguos no son sino brillantes defectos, dijo una vez algún bromista. Y, sin embargo, hasta sus faltas eran

da: «Pero ellos [los alemanes] no necesitan para nada de mí»; queja que suscita la compasión y la indignación de Heidegger.<sup>19</sup> Esto no impide que de Alemania se espere la «revolución espiritual», que además promete —¿es una sorpresa?— la conversión de la pobreza en riqueza:

De una manera general, me consuelo ante la idea de que toda fermentación y toda disolución desembocan necesariamente, sea en el aniquilamiento, sea en una organización nueva. Pero no hay aniquilamiento; por lo tanto, la juventud del mundo debe resurgir de nuestra descomposición. Podemos decir con certeza que el mundo jamás presentó un aspecto tan caótico

---

virtudes, porque nada de lo que hacían carecía de alma. En cambio, las virtudes de los alemanes son sólo un brillante mal y nada más: porque son sólo medidas de urgencia impuestas a la sequedad del corazón, con penosos esfuerzos de esclavo, por una cobarde angustia, y no pueden consolar al alma pura que gusta de alimentarse de belleza y que, ¡ay!, mimada por el santo concierto de los seres nobles, no soporta las disonancias que desgarran el falso orden, el orden muerto de esta nación». (*Œuvres, op. cit.*, págs. 267-8.)

<sup>19</sup> Carta a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801: «Estoy en este momento pleno de adiós. Durante mucho tiempo no he llorado. Pero mi decisión de dejar ahora mi patria, tal vez para siempre, me ha hecho verter amargas lágrimas. Pues no poseo en el mundo nada más querido. Pero ellos no me necesitan. Quiero seguir siendo y seguiré siendo alemán, aun si el hambre y el desamparo me condujeran a Otahiti». (*Ibid.*, pág. 1005.) Heidegger comenta: «*Pero ellos no me necesitan*». ¿Cuánto tiempo más se negarán los alemanes a escuchar estas terribles palabras? Si el gran viraje de su *Dasein* no consigue volverlos lúcidos, ¿qué cosa les dará por fin oídos para oír?». (Curso sobre *La Germanie* de 1934, *op. cit.*, pág. 131.)

como ahora. ¡No es más que una infinita variedad de contrastes y oposiciones! ¡De lo viejo y lo nuevo! ¡Cultura y salvajismo! ¡Maldad y pasión! ¡Egoísmo bajo pieles de cordero! ¡Egoísmo bajo pieles de lobo! ¡Superstición e incredulidad! ¡Servidumbre y despotismo! [ . . . ] ¡Sensibilidad desprovista de espíritu, espíritu desprovisto de sensibilidad! ¡Historia, experiencia, tradición sin filosofía, filosofía sin experiencia! [ . . . ] — Podríamos seguir esta letanía desde el alba hasta el anochecer [ . . . ]. ¡Pero tiene que ser así! Esta característica de una parte de la especie humana, la mejor conocida, presagia sin duda cosas extraordinarias. Creo en una futura revolución de las concepciones y maneras de ver que eclipsará todo cuanto se conoció en el pasado. Es posible que Alemania contribuya a ello ampliamente. Cuanto más profundo es el silencio en el que crece un Estado, más espléndida es su madurez. Alemania es silenciosa, modesta; allí se reflexiona mucho, se trabaja mucho, y en el corazón de la juventud tienen lugar grandes movimientos que no se traducen en frases, como en otros sitios. ¡Mucha cultura y, lo que vale infinitamente más, mucha materia cultivable! — Bonhomía y asiduidad en el trabajo, corazones de niños y espíritus viriles, he aquí elementos propios para formar un pueblo excelente. ¿Y dónde se los encuentra mejor representados que entre los alemanes? Sin duda, la infame manía de imitación hace en ellos grandes estragos, pero adquieren independencia a medida que su espíritu filosófico se desarrolla. Usted mismo dice, estimado amigo, que ahora es preciso consagrarse a la patria. ¿Lo hará usted pronto? ¡Venga! ¡Venga aquí! Yo no comprendería que no viniera. En París es un hombre pobre. Aquí su corazón es muy, muy rico, más rico tal vez de lo que quiere usted reconocer, y creo que su espíritu tampoco está reducido a la miseria. Aquí tiene amigos, tiene mucho más todavía. [ . . . ] — En nuestro círculo también se sentirá por entero como en su casa, en todos los aspectos. Después



de empezar esta carta llegó Hegel. Le simpatizará a usted, seguramente.

Sin embargo, de este modo las cosas se aclaran un poco. Lo cual no significa que en su homilía de junio de 1945, Heidegger apele, contra el bolchevismo deshonrado (el pretendido comunismo, el «materialismo grosero», ¿y por qué no, además, el marxismo-leninismo, el cientificismo, etc.?), a un «comunismo de los espíritus». Aun cuando no faltan textos (publicados) que datan de esos años y en los cuales se manifiesta su «utopía», al menos furtivamente.<sup>20</sup> Significa, en cambio, que Hei-

<sup>20</sup> Furtivamente y, no cabe duda, de manera muy ambigua. Pensamos, por ejemplo, en las tesis XXVII y XXVIII de «Superación (*Verwindung*) de la metafísica» (1936-1946), publicadas en 1954: «Los pastores de ganado, invisibles, habitan más allá de la tierra devastada, que ya no puede servir sino para asegurar la dominación del hombre. . . [ . . . ] Ningún cambio acontece sin una escolta que muestre primero el camino. Pero, ¿cómo se acercaría esta de no iluminarse el Advenimiento (*Ereignis*) que, llamando al ser del hombre y otorgándole presencia y protección, lo aprehende en la vista, es decir, en la mirada, y que, en esta mirada y por ella, conduce a ciertos mortales por la senda de la habitación pensante y poética?». (*Essais et conférences*, trad. A. Préau, París: Gallimard, 1958, págs. 113 y 115.)

El mismo tipo de expresiones reaparece sin duda en los *Beiträge*, pero con una coloración «política» manifiestamente más dudosa: acá no se trata sólo del pensador como «guardián» (solitario) del ser, ni tampoco de «algunos» (creadores y pensadores) que es posible considerar como «fundadores», sino de una misteriosa «Unión» —tal vez, en última instancia, una suerte de «Internacional» secreta de los «espíritus», al menos cuando en ella no predomina lo «natal»—, motivo además muy en boga en sectores de ultraderecha hostiles a

degger, incluso al borde del abismo o en plena consumación del desastre, se obstina en requerir de Alemania una «revolución espiritual», un sobre-salto más allá de la metafísica y de su dominación mundial en cuanto a «la técnica». En esa revolución, en ese sobre-salto, había creído en 1933, cuando de manera intransigente y violenta tomó partido por el nacionalsocialismo. Apenas un año después, decepcionado o creyéndose traicionado, si no realmente convencido de su «error», con el mismo designio o con la misma esperanza eligió a Hölderlin como el «héroe» todavía incomprendido y desconocido, secreto, de ese «pueblo alemán» del que, pese a todo, aún esperaba que estuviese a la altura de su «misión» historial.<sup>21</sup> Y en esta fecha, en 1945, lo repite aún para quien sepa oírlo; y desde ahora no cesará ya de repetirlo,

---

los fascismos «populistas» (y, por supuesto, a todo lo demás): en suma, una especie de «conspiración de elegidos» (cf. GA, especialmente pág. 96).

<sup>21</sup> Héroe, pueblo, Historia: esta relación, como se sabe, se encuentra en el programa desde el § 74 de *Sein und Zeit* en las modalidades del *Mitsein* y del ser-en-común. En cuanto a Hölderlin, ¿cuántas veces repitió Heidegger que es «el poeta de la obra que todavía les queda por cumplir a los alemanes»? («L'origine de l'œuvre d'art», 1936, *Chemins. . .*, op. cit., pág. 89). ¿O incluso aquel cuya «palabra, todavía no escuchada, permanece en reserva en la lengua occidental de los alemanes»? («Comme au jour de fête», 1941, trad. M. Deguy y F. Fédier, *Approche de Hölderlin*, París: Gallimard, 1973, pág. 98). En esta acepción, el «héroe» no es en absoluto un *Führer*, evidentemente, ni siquiera en el sentido en que podía entenderlo alguien como Max Kommerell en 1942, en su *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*.

al menos en sordina, sin excesivas entonaciones o *vibrato* «políticos». La inquietud por la *sola* Alemania no lo abandonará nunca. Pero Alemania no es únicamente la tierra natal, el «país» o «el hogar»\* (*Heimat*), y hasta la «patria» de Hölderlin, aun cuando en la predicación de Heidegger la temática de las «raíces» sea tan lancinante como en el discurso de la extrema derecha europea a partir (por lo menos) de Barrès. Alemania, o mejor dicho: *das Deutsche* (lo alemán, algo así como la «alemanidad», lengua y pueblo, «espíritu», confundidos), es, si se considera la Historia mundial entera, el *lugar* o el *sitio* «de los pensadores y los poetas» o, lo que es equivalente, el lugar por excelencia (o elección) del cual puede (re)surgir, (re)comenzar, en su grandeza oculta, el Occidente mismo en tanto «aún no ha amanecido». Alemania es simplemente el sitio donde se juega el destino de Occidente, al que el olvido de su origen, de su salto primitivo (*Ursprung*), conduce ineluctablemente a la asfixia y la decadencia bajo la instalación masiva (*Gestell*), la sobreexplotación y la sobreproducción, la sobreorganización de las cuales esa amnesia es responsable. Así se explica que la anamnesis del *initium* (del *Anfang*) del destino europeo-occidental sea la «tarea» más propia del pensamiento, la más urgente y la más necesaria (*nötig*); y de la que sólo Alemania, por poco que no se olvide de sí misma, y si consiente en «ponerse a la escucha» de su poeta —de su Voz y de su Palabra, del Mensaje que le fue entregado—, es capaz:

\* En el original, «chez soi». (N. de la T.)

simplemente porque *su* Poema, y el Pensamiento que este encierra, son la «invención» de lo Histórial.<sup>22</sup>

Todo esto resume de manera un tanto sumaria un recorrido difícil y tortuoso de diez años por el interior y a distancia, cuando no fuera del nacionalsocialismo, durante los cuales, más allá del desprecio que muestra Heidegger hacia lo accidental y lo «histórico», se lo ve seguir muy de cerca el «curso de las operaciones» y rectificar paralelamente (según la vara de los diversos destinatarios) su discurso. Basta con leer los textos: el trayecto de 1934 a 1944 conduce directamente, o casi, a la «meditación» —y a la exhortación— de 1945. Al llamamiento dirigido —podría pensarse: de pronto, pero sería ir demasiado rápido— a los «Pueblos de Europa».

Por ejemplo, y no son más que ejemplos:

- 1935: curso de *Introducción a la metafísica*: Esta Europa que, con incurable ceguera, se encuentra siempre a punto de apuñalarse a sí misma, está acorralada hoy entre Rusia por un lado y Norteamérica por el otro. Ambas, Rusia y Norteamérica, son la misma cosa desde el punto de vista metafísico; el mismo frenesí siniestro de la técnica incontenible y de la organización sin raíces de un hombre normalizado.

<sup>22</sup> Una vez más, Rousseau es «olvidado». . . A pesar, siempre, de Hölderlin, y hasta de Hegel. Por otro lado, nunca terminaríamos de enumerar todo lo que queda así «olvidado» en esta (re)memoración de lo olvidado: empezando por cierta «lógica» platónica, que no se reduce forzosamente a una ontología meta-física de la Idea. Pero esta es otra «historia».

[Algo más adelante, alzándose ya contra la «movilización total», las ideologías y las «visiones del mundo», Heidegger pone en cuestión la «inteligencia calculadora».]

Poco importa que este servicio de la inteligencia tenga que ver con la reglamentación y dominación de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo) o, en términos más generales, con la sistematización y explicación racional de todo cuanto está ya proyacente, establecido, planteado (como en el positivismo), o que se cumpla dirigiendo la organización de un pueblo concebido como masa viviente y como raza.<sup>23</sup>

- 1936-1938: conferencia sobre *El fundamento de la concepción moderna del mundo por la metafísica*: El hombre ha pasado a ser el *subjectum*. Por eso puede determinar y consumir la esencia de la subjetividad, y ello según las maneras en que se comprende a sí mismo y se quiere como tal. El hombre de las Luces no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, se quiere como pueblo, se cultiva como raza y se procura finalmente plenos poderes para devenir amo del orbe terrestre. [. . .] El egoísmo subjetivo, para el cual, y en general a sus espaldas, el Yo [*Je*] es definido primero como sujeto, puede ser reprimido enrolándolo en el Nosotros. Con esto, la subjetividad no hace más que incrementar su potencia. En el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente, el subjetivismo alcanza su punto culminante, a partir del cual entrará en el nivelamiento de una uniformidad organizada en la que quedará fijamente instalado: pues esa uniformi-

<sup>23</sup> *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, París: Gallimard, 1967, págs. 49 y 58.

dad es el instrumento más seguro de un imperio sobre la tierra que, al ser técnico, será completo.<sup>24</sup>

- 1937: *Caminos en vista de una explicación*: Constantemente se ve a la gente asombrarse de que los dos pueblos vecinos —franceses y alemanes— tengan tanta dificultad para entenderse, cuando contribuyeron de manera absolutamente esencial a dar a Occidente su configuración histórica y espiritual.

[. . .]

La verdadera comprensión mutua de los pueblos sólo puede comenzar y efectivizarse a través de una meditación, llevada recíprocamente a cabo en un diálogo de creadores, acerca de la herencia y de la tarea que les da la Historia. En esta meditación, los pueblos se dedican a lo que les es propio y se detienen en ello con lucidez y resolución crecientes. Pues lo más propio que tiene un pueblo es esa obra de creación que le fue asignada y por la cual se penetra de su misión histórica, sin dejar de superarse: de este modo, y sólo de este, accede a sí mismo. En la hora presente del mundo, la misión de estos pueblos occidentales que configuran la Historia consiste fundamentalmente en salvar a Occidente. Aquí, salvar no quiere decir tan sólo conservar lo que todavía existe, sino que significa originariamente la justificación creadora de su propia Historia pasada y futura. Por eso la comprensión mutua de los pueblos vecinos en lo más propio que tienen implica saber procurarse la necesidad de esa salvación como tarea específica de cada uno. El saber de esta Necesidad (*Notwendigkeit*) viene sobre todo de la experien-

<sup>24</sup> «L'époque des "conceptions du monde"», *Addendum 9*, escrito pero no pronunciado en 1938, y publicado en 1949 en los *Holzwege* (cf. *Chemins. . .*, *op. cit.*, pág. 144).

cia del desamparo (*Not*) nacido de la amenaza que pesa sobre Occidente en lo más profundo de sí mismo, así como de la fuerza capaz de un proyecto que transfigura las posibilidades más altas del *Dasein* occidental. Pero, del mismo modo en que la amenaza que pesa sobre Occidente puede conducir a un desarraigo completo y a un caos general, es preciso que, a la inversa, decisiones radicales guíen esa voluntad de renovación total.

[. . .]

La comprensión [mutua] en sentido propio no produce esa quietud que no tarda en degenerar en indiferencia recíproca, pero ella es en sí la inquietud del cuestionamiento recíproco, a partir de la preocupación de los pueblos por las tareas historiales comunes.

Esa comprensión debe tener efecto en todos los ámbitos de creación de los pueblos por vías diversas y según ritmos diferentes. Engloba el conocimiento y la apreciación de la más modesta vida cotidiana de los pueblos, tanto como el sentimiento y la comprensión de sus actitudes y tonalidades fundamentales, abisales y casi siempre totalmente imposibles de expresar en forma directa. Estas adquieren su estatura canónica y su fuerza entusiasmante en la gran Poesía, en el Arte plástico y en el Pensamiento esencial, es decir, en la filosofía.

[. . .]

Los dos ámbitos del ente que dominan uno sobre el otro y se imbrican recíprocamente son la naturaleza y la historia. El hombre mismo es a la vez el lugar y el guardián, el testigo y el configurador del antagonismo entre esos dos ámbitos. La ciencia moderna de la naturaleza —sobre todo el dominio técnico sobre esta y su explotación— se encuentra esencialmente a cargo del pensamiento matemático. Al pensador francés Descartes se le debe el haber echado las bases decisivas del

fundamento y del modelo de un saber matemático en el sentido principal del término. Y Leibniz, uno de los pensadores alemanes más alemanes, está continuamente guiado en su meditación por una polémica con Descartes. [. . .] Pero, por otro lado, y por primera vez en la Historia de Occidente, un saber metafísico sobre la esencia de la Historia se inauguró gracias a los poetas y pensadores del Idealismo alemán.<sup>25</sup>

- 1942: curso sobre *Andenken* [«Memoria»] de Hölderlin:  
Hoy sabemos que el mundo anglosajón del norteamericanismo está decidido a eliminar a Europa, o sea, nuestro país natal, fuente de lo Occidental.<sup>26</sup>
- 1943: curso sobre Heráclito I: *El comienzo del pensamiento occidental*:  
El planeta está en llamas. La esencia del hombre se ha salido de cauce. La meditación sobre la His-

<sup>25</sup> *Wege zur Aussprache*, carta pública dirigida a Émile Bréhier, responsable del Congreso Internacional «Descartes», organizado en París en 1937, al que finalmente Heidegger se negó a concurrir (cf. R. Safranski, *op. cit.*, págs. 340 y sigs.). Hay en francés dos traducciones de ese texto: la primera, que seguimos en lo esencial, se debe a J.-M. Vaysse y L. Wagner; fue publicada en 1983 en el *Cahier de l'Herne Heidegger*, ya mencionado. La segunda, incluida en la compilación *Écrits politiques - 1933-1966* elaborada por F. Fédier (París: Gallimard, 1995), apareció bajo el título extrañamente parafrástico de «Pour en venir à s'expliquer ensemble sur le fond» [Para lograr explicarse juntos sobre el fondo]. Se advertirá tal vez que, de nuevo, en cuanto al tema de la relación entre naturaleza e historia, no se hace la menor mención de Rousseau. . .

<sup>26</sup> GA, 53, pág. 68. (Cf. la conferencia de 1943: «Souvenir», *Approche. . .*, *op. cit.*)



toria mundial sólo puede venir de los alemanes, a condición de que estos encuentren y preserven *das Deutsche* (lo alemán).<sup>27</sup>

Hemos citado estos textos con alguna extensión, pues sólo su lectura atenta —o la de otras declaraciones del mismo orden realizadas en es-

<sup>27</sup> GA, 55, pág. 123. Es R. Safranski quien vincula estas dos últimas declaraciones (*op. cit.*, págs. 346-7). La metáfora del «*dégondage*» o del «*désajointement*», como se dice (incorrectamente) en el lenguaje de ciertos oficios, está ya presente en el *Discurso de rectorado*: «Pero nadie nos preguntará tampoco: “¿Quieren o no quieren?”», si la fuerza espiritual de Occidente flaquea y todas sus juntas estallan, si el cadáver de la seudocultura se desmorona sobre sí mismo arrastrando todas las fuerzas hacia la confusión y la locura. / Que algo así se produzca o no depende solamente de saber si, como pueblo espiritual historial, nos queremos todavía, nos queremos de nuevo, o bien si ya no nos queremos más. Cada cual en particular participa en esta decisión, incluso, y sobre todo, cuando emprende la fuga ante ella». (Según traducción francesa de G. Granel, Mauvezin: TER, 1982.) En general, el léxico de la «fuga» (*fugen, fügen, Fuge, Unfug*, etc.) reaparece en Heidegger con gran frecuencia. Es muy poco probable que esté resonando aquí la célebre frase de Hamlet: «*The time is out of joint*», que J. Derrida releyó y reescribió en su interpretación de Marx (*Spectres de Marx*, París: Galilée, 1993). Muchísimos espectros «habitan», en cambio, el texto de Heidegger (cf. *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, págs. 48-9; y R. Safranski, *op. cit.*, pág. 306). En cuanto al «espíritu», si no a los «espíritus», ni falta que hace recordar aquí su omnipresencia (cf. J. Derrida, *De l'esprit - Heidegger et la question*, París: Galilée, 1988). [Los términos «*dégondage*» y «*désajointement*», cuyo uso habitual hace referencia al armado y desarmado de puertas y ventanas, aluden al quite de «goznes», de «articuladores», como se ve a continuación. (*N. de la T.*)]

tos años, y que son numerosas— es capaz de impedir cualquier equivocación acerca del sentido «político» (geo-(etno-)político, e incluso, y tendremos que llegar a ello, económico-político) del último llamamiento de 1945. Una doble equivocación, en realidad: o bien considerarlo como la enésima manifestación del «oportunismo» de Heidegger y de su arte del «viraje» (Heidegger «presentiría» el enfrentamiento entre el Este y el Oeste y, dada su pertenencia *de facto* al Oeste pero ya con bastante buenas relaciones con los franceses, no tardaría mucho en alistarse bajo el estandarte «ideológico» del anticomunismo; pero su anticomunismo es de vieja data, y los franceses están cuando menos divididos con respecto al comunismo), o bien destacar en ese llamamiento la obcecación particularmente obtusa de Heidegger con el «nacionalismo espiritual» —es decir, en el fondo, su *nacional-espiritualismo*— que había autorizado su enrolamiento del 33 y sustentado su «retirada» del 34. Hay, sin la menor duda, un poco de cada cosa. Pero, una vez más, esto está lejos de ser lo esencial. O más bien: lo que es *pensado* allí, en una fraseología ciertamente cautelosa y aviesa, no puede comprenderse con seriedad sino a partir de la elección de Hölderlin, en 1934, como profeta (si no como mesías) de la tarea que incumbe al *Dasein* historial-destinal (*geschichtlich-geschichtlich*) de los alemanes —de ahí, por lo demás, la pregunta incesante «¿Quiénes somos nosotros?»—, es decir, de la tarea archipolítica que ahora Heidegger, como pensador al cual le toca la obligación de decir la verdad anunciada por el poeta, re-

conoce como suya: y es esto, *en efecto*, el nacional-espiritualismo.<sup>28</sup>

Pero, entre tanto, y ya antes de que estallara la «Guerra Mundial», en los años consagrados a la deconstrucción de Nietzsche<sup>29</sup> y también a la lectura cada vez más rigurosa de Hölderlin, el «nosotros», aun excluyendo que haya sido nunca el de Nietzsche («Nosotros, los buenos europeos»), de todos modos pasó a ser el «nosotros» de Hölderlin, que podríamos llamar «occidental» o «hespérico»: grecoalemán, sin duda, pero definitivamente europeo en su Historia teológico-política, desde la Monarquía arcaica hasta la República revolucionaria. De ahí —respondiendo a la interrogación inicial: ¿quién es ese «nosotros» al que se refiere Hölderlin cuando dice «entre nosotros»?— el llamamiento final de la homilía (más allá de la devastación provocada por guerras «ideológicas» que no pueden conducir a ninguna decisión historial porque están sobredeterminadas, *a espaldas* de los antagonistas, por «decisiones espirituales» irrevelables), a la aut meditación y al diálogo de los pueblos de Europa (eslavos incluidos, ya que son griegos, es decir. . . alemanes), bajo la «conducción» o la «dirección» de los alemanes, desde luego, en la convicción de que sin ellos no habría

<sup>28</sup> Sobre lo archipolítico que subyace en la «poetología» de Heidegger, me permito remitir a *Heidegger - La politique du poème* (París: Galilée, 2002). Lo que aquí denomino «nacional-espiritualismo» hace resonar, sin suplantarle, lo que en otro momento llamé «nacional-estetismo» (*La fiction du politique*, París: Bourgois, 1988).

<sup>29</sup> 1936-1937, 1937, 1939, 1940, 1941-1942.

pensamiento de la Historia (ni siquiera Historia), pues ahora es su «turno», en dicha Historia, para «despertarse en la esencia».

Una vez reconocida en parte la referencia inconfesada o «encriptada» al *Communismus*, queda aún por entender la razón por la cual, a fin de hacer resonar la Palabra elegida para esta circunstancia, Heidegger necesita acudir al texto —no menos «dudoso», a juicio de los principales editores— que lleva generalmente el prudente título de: [*De la religión*].

Una primera razón salta (casi) inmediatamente a la vista, invocada de modo explícito por Heidegger, al menos desde las proposiciones puestas por él de relieve:<sup>30</sup> el cuestionamiento, bajo la autoridad del concepto de «espíritu», del «mecanismo» de los Modernos y de la tesis ontológica fundamental de la *subjetividad*, esto es, de la relación establecida por el cartesianismo entre el hombre «solo», declarado *subjectum* o *hypokeimenon*, y «los objetos». Pero es preciso apuntar que ni por un instante advierte Heidegger que dicho «espíritu» sea inmediatamente identificado en el texto de Hölderlin, y por una simple aposición, con «un dios». Ello, pese a que, tras empezar la redacción de los *Beiträge* (si no fue después del curso de 1934 sobre *La Germania y El Rin*), Heidegger no deja de apelar al «dios que viene» (*der kommende*

<sup>30</sup> El texto de Hölderlin (por lo menos lo que queda de él) está traducido en *Œuvres* (*op. cit.*, págs. 645 y sigs.).

Gott de la primera versión de *Brot und Wein*) o al «último dios» (*der letzte Gott*), anunciando así el futuro «Sólo un dios puede salvarnos», desdichadamente célebre. *En esta fecha*, la discreción —o la «sobriedad»— es decididamente lo apropiado. Pero nada impide entender. O leer. . .

Una segunda razón —*la segunda razón*— es la que Heidegger despliega en lo que debemos llamar propiamente su *demostración*. Esta vez tiene que ver con la presencia, en el texto de Hölderlin, de la palabra «necesidad» [*besoin*] (*Notdurft*): aquello que puede hacerle sentir (*erfahren*) al hombre «que existe algo más que un funcionamiento mecánico (*Maschinengang*)», una «relación más viva, [. . .] que se eleva por encima de la necesidad [*besoin*]», con «aquello que lo rodea». Lo que aquí está en juego es *die Not*, la palabra clave del *pathos* alemán a partir de Lutero: el «desamparo». . . (pena, miserias, desgracias, aflicción, tristeza, abandono, etc.); y la urgencia, si la entendemos como «situación desesperada». Empero, se trata, en primer lugar, de la *necesidad* [(apremiante) *nécessité*] en el sentido en que se habla, por ejemplo, de los «necesitados», es decir, en el sentido más prosaicamente *económico*: necesidad [*besoin*], indigencia, inopia, penuria, miseria y hasta escasez.\* En síntesis, la *pobreza*, como aquello que la caridad cristiana consideraba

\* Se plantea a partir de aquí un importante problema terminológico referido a la palabra «necesidad», fundamental en todo el desarrollo de la obra. En el apartado «Nota sobre la traducción francesa», el lector hallará expuestos los matices.

asunto propio; pero también en el sentido en que la economía política, a partir de su fundación «científica» (mercantilismo, fisiocratismo, monetarismo, etc.), mas con intenciones opuestas, se apoderó del término como antónimo indispensable del único concepto que le interesaba: la riqueza,<sup>31</sup> *der Reichtum*. La cual no es, en todas las lenguas indoeuropeas, otra cosa que la potencia y la soberanía (\**râjâ*, *rex*, *rîki*, *rix*, *rich*, *riche*, . . . *reich*, ¡o *Reich!*); pero de ningún modo la potencia o el poder en tanto capacidad, autorización, deseo, fuerza: *die Macht*, en la cual la última metafísica posible —a Heidegger le importa recordarlo brevemente asociándolo a ese lejano eco del *eros* que es la voluntad— creyó pensar el ser (o el espíritu), cuando en realidad abría la posibilidad de la *dominación* mundial de la técnica. O bien abría, a pesar de ella misma y más banalmente (o más sórdidamente), el camino a la «ideología» del fascismo: «La interpretación de Nietzsche por Kla-

---

ces sémicos que Philippe Lacoue-Labarthe distingue en los vocablos alemanes correspondientes, así como las soluciones que eligió darles en francés. En castellano, las cosas se complican por cuanto no es posible dar a los términos franceses *nécessité* y *besoin* —cuyas diferencias de sentido se esbozan en este punto del libro— otra traducción que «necesidad». A partir de aquí, cuando la palabra aparezca con el agregado «[apremiante]», se entenderá que traduce *nécessité*; en cambio, no lo tendrá cuando traduzca *besoin*. (*N. de la T.*)

<sup>31</sup> La economía política, es decir, para la lengua que Heidegger se obstina en reivindicar, *die Nationalökonomie*. Decididamente, las casualidades no existen.

ges». Aunque recusara uno y otro de estos términos con máxima energía, siempre se puede hablar de la «ontología política» de Heidegger: una negación no hace autoridad ni puede valer por una interdicción. Pero lo que la homilía permite comprender de manera brutal es que todavía hay, «para colmo», como decía no hace mucho Derrida, una «ontología económica»; o, si se prefiere, una «*economía política del Espíritu*».

¿Qué cosa la autoriza?

Sencillamente, de nuevo, el texto [*De la religión*], es decir, ese esbozo bastante largo de forma epistolar (los Schlegel, otra vez. . .) y probablemente destinado también él a la revista *Iduna*,<sup>32</sup> pero que quedó inconcluso, incompleto, aunque no se le hayan arrancado una o dos hojas. Aquí nos limitaremos a citar —parcialmente— dos pasajes.

El primero de ellos propone un esquema de análisis que podemos considerar en todo sentido *económico*: el de la existencia *poiética* del hombre. O, si se lo prefiere, el de su «modo de producción» espiritual. En el uso de los *comparativos* de superioridad (o de inferioridad), por así decir, absolutizados, ajenos a cualquier comparación, ya se deja entrever la lógica *paradójica* que, más allá de la dialéctica o poniéndola en suspenso, ha

<sup>32</sup> Tal es el caso —otra vez— del último texto: [*Reflexión*], al que Heidegger acude brevemente, y al pasar, cuando menciona la célebre frase que podría servir de *leitmotiv* a toda una tradición de la literatura alemana, desde Büchner hasta Celan: «Se puede caer tanto en la altura como en la profundidad». (*Œuvres, op. cit.*, pág. 605.)

de presidir la interpretación de la esencia de lo trágico:<sup>33</sup>

¿Me preguntas por qué los hombres, aun cuando por su naturaleza se eleven por encima de la necesidad [apremiante] y establezcan de ese modo lazos más profundos y múltiples con su mundo; aun cuando, en la medida en que se elevan por encima de la necesidad física y moral, llevan siempre una vida humanamente superior, de modo que haya entre ellos y su mundo una relación más alta que la simplemente mecánica; aun si existe entre ellos y su universo un *destino* superior; aun si esta relación superior es realmente su bien más sagrado debido a que en ella se sienten unidos a sí mismos, a su mundo, a todo lo que poseen y a todo lo que son, me preguntas por qué buscan *representarse* ese lazo entre ellos mismos y su mundo y hacerse una idea o una imagen de su destino que, si se reflexiona, no podría realmente concebirse ni por el pensamiento ni por los sentidos?

Esto es lo que me preguntas. La única respuesta que puedo darte es que [ . . . ] por poco que el hombre sepa arreglárselas, hallará en la esfera que le es propia una vida que va más allá de las necesidades elemen-

<sup>33</sup> He llegado a llamar «hiperbólica» a esta «paradoxia» en la que la mismidad de los opuestos o contrarios se establece hasta el infinito, y por lo tanto no se establece. Se presenta en la forma sintáctica «cuanto más lejos, más cerca» (figura de la *Ent-fernung*, del a-lejamiento en Heidegger), o «cuanto más impropio, más propio», etc. (Cf. «La césure du spéculatif», en *L'imitation des modernes*, y *Métaphrasis*, seguido de *Le théâtre de Hölderlin*, París: PUF, 1998.) — Téngase aquí en cuenta la indicación del Littré con respecto a que se dice «*paradoxal*» [paradójica], en sentido figurado, de la existencia de «ciertos hombres de los que no se conocen sus recursos, por lo general nullos, y que sin embargo viven de manera holgada».



tales, una vida superior; por consiguiente, una satisfacción menos precaria, más ilimitada. Así como toda satisfacción es una suspensión momentánea de la *vida real*, esta satisfacción más ilimitada es igualmente una suspensión, salvo que —y la diferencia es importante— a la satisfacción de las simples necesidades le suceda un estado *negativo*, como el sueño de los animales ahítos; pero si la satisfacción más infinita es seguida igualmente por una detención de la *vida real*, esta vida se produce en el espíritu, y el hombre se sirve de su fuerza para reproducir mediante el pensamiento la vida real a la cual debe esa satisfacción, hasta que la perfección y la imperfección propias de esa repetición espiritual lo arrojan en la vida real. Este destino superior que el hombre encuentra en el elemento que le es propio, digo yo, esta conexión más ilimitada y menos precaria, la siente también de manera más infinita, experimenta a su respecto una satisfacción más infinita, satisfacción de donde surge la vida del espíritu, en la que el hombre reproduce en cierto modo su vida real.<sup>34</sup>

El segundo pasaje, que sigue inmediatamente a la frase citada por Heidegger, deja explícito lo que debe entenderse por una relación\* que «se eleva por encima de la necesidad». Una especie de teología política toma entonces el relevo de la eco-

<sup>34</sup> *Œuvres, op. cit.*, págs. 645-6.

\* En el original, «*ce qu'il faut entendre par un rapport, ou une relation*», frase que, aludiendo a las sutiles diferencias semánticas entre los vocablos franceses *rapport* y *relation*, lo hace conectando ambos términos por la disyunción «o», lo que significa tratarlos como sinónimos. En el conjunto de la obra, el término predominante es —como sucede de ordinario en francés— *rapport*. Traducimos siempre por «relación». (*N. de la T.*)

nomía política, aunque Heidegger se cuide bien de mencionar esto en lo más mínimo, en todo caso aquí. A fin de cuentas, no tiene por qué sorprender que la economía y la teología mantengan alguna relación bajo la autoridad de la política. Hay una economía de la salvación —quizá la economía como tal sea incluso esto—, y es probable que sólo funcione verdaderamente en la «Ciudad de Dios». Por lo demás, al insistir como lo hace en la «guarda», la «protección», la «preservación», «lo que se sustrae de toda utilidad», etc. —en síntesis, en lo sagrado, que sin embargo no nombra—, Heidegger, quien evidentemente ha leído muy bien a Hölderlin, vuelve a tejer ese lazo; y si no lleva de modo expreso la economía a la teología es porque, con la *Not-wendigkeit*, la «conversión de la necesidad [apremiante]» y la apertura de lo «Libre», es decir, con el «giro» de la pobreza en riqueza, intenta echar las bases de lo que Bataille llamaba, más o menos en la misma época, una «economía general» (de puro gasto) que él oponía a la «economía restringida».<sup>35</sup> Una economía en

<sup>35</sup> Publicada justamente poco después de *La suma ateológica* (1943-1945), *La parte maldita* (1947-1949) —que venía siendo anticipada por varios artículos— expone esta «economía» (cf. J. Derrida, «Un hégélianisme sans réserve», en *L'écriture et la différence*, París: Le Seuil, 1967).

Ana Samardzija desmenuza con suma precisión la operación de Heidegger: tras mostrar de qué modo este se niega, en definitiva, a definir la pobreza según la categoría del «tener», para aceptar sólo la de «carencia», destaca la proposición capital en la que se funda todo el proceso de inversión o de «conversión»: «Ser verdaderamente pobre quiere decir: Ser de tal manera que no carecemos de nada, salvo de lo no-

el fondo no dialéctica, es decir, una «economía» donde lo negativo, si se «convierte» cabalmente en ser, como dice Hegel, no produce *nada de ente*. Una «economía» (una aneconomía) *desprovista, carente* de la «potencia de lo negativo».

Pero no hay que precipitarse. Hölderlin explicó largamente que ni el simple «pensamiento» ni la «memoria» pueden «reproducir» ese «lazo más elevado, más infinito» entre el hombre y su «elemento»: sólo el «espíritu» puede hacerlo, es decir, «un dios», como lo presentían los Antiguos y sus «luces superiores», que hoy, «mayoritariamente,

---

necesario». Dice entonces que la inversión está autorizada, primeramente, por el sentido que Heidegger asigna a la carencia. Ser pobre significa —una vez insertada la definición de segundo grado— pertenecer a o ser poseído por lo no-necesario, ser de tal modo que «nuestra esencia dependa únicamente de lo [no-necesario]». La definición de tercer grado, o sea, de lo no-necesario, deja entrever la clave de la inversión: «Lo no-necesario es lo que no viene de la necesidad [apremiante], es decir que no viene de la coacción, sino de lo que es libre». Ahora, ser pobre quiere decir: «haber pertenecido una vez a lo libre-liberante, es decir, mantenerse en relación con lo liberante». Pasaje al cuarto grado, el último, con una definición en dos tiempos; primero: «“Liberar” significa originaria y propiamente: ayudar, dejar a algo reposar en su propia esencia mediante la protección», y luego: «[. . .] el Ser que, una y otra vez, deja a todo el ente ser lo que es y como es, es por esto mismo lo liberante que deja a toda cosa reposar en su esencia». El resultado de la gradación es entonces: «Cuando la esencia del hombre se mantiene propiamente en la relación liberante del Ser con el hombre, [. . .] entonces, el hombre se ha vuelto pobre en sentido propio». (*Loc. cit.*, págs. 35-6.) Se ve hasta qué punto parafrasea Heidegger, en su léxico «ontológico», las tesis «económicas» de Hölderlin.

nos faltan». De ahí que, retomando su razonamiento anterior, pueda enunciar, sin la menor transición, lo siguiente:

De suerte que cada cual tendría su propio dios, por lo mismo que cada cual tiene su propia esfera de acción y de experiencia; y sólo en la medida en que varios seres tienen una esfera común, en que sufren y actúan humanamente, es decir, mucho más que para la exclusiva satisfacción de las necesidades, solamente en esta medida tienen una divinidad común; y solamente si existe una esfera en la que *todos* los hombres viven simultáneamente y a la que los vincula un lazo superior al de la satisfacción de las necesidades vitales, sólo con esta condición tienen todos una divinidad común.<sup>36</sup>

Esto es lo que funda a la «religión». Algo más adelante, en un desarrollo que lleva al margen el subtítulo de «Índices para la continuación», Hölderlin, volviendo, no a su «economía poética», sino a su inquietud poética, y recusando que las «relaciones religiosas, en su *representación*», puedan aprehenderse de manera intelectual (lógica) o histórica —pues entonces se trataría de reproducciones también mecánicas del «funcionamiento mecánico»—, las designa como «*míticas*» y se entrega a la tarea de bosquejar lo que años después llamará «cálculo» de su exposición o de su presentación (*Darstellung*). Apunta entonces:

Así, toda religión sería poética en su esencia.

Habría que hablar ahora de la unión de varios en una sola religión, donde cada uno, mediante represen-

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pág. 648.

taciones poéticas, honraría a su propio dios y todos juntos a un dios común [el «dios del mito»], donde cada uno festejaría míticamente su vida superior, y todos, una vida común superior, la fiesta de la vida.<sup>37</sup>

Es muy probable que, en esos años, Hölderlin considerara precisamente así la posibilidad de un «comunismo de los espíritus». Sin duda, no está lejos el modelo de la Fiesta revolucionaria, inspirada a su vez en Rousseau. Pero el Culto del Ser supremo (*ens supremum*) instaurado por Robespierre en 1794 es, como su nombre lo indica, un culto propiamente metafísico; las fiestas cívicas celebradas cada diez días son demasiado romanas; en la más célebre de ellas, o la más memorable, conducida por David, se vio desfilar a la diosa Razón. Hölderlin, como también Rousseau,

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 650. Es difícil no pensar en el final de la penúltima carta de Hiperión a Belarmino, ya mencionada, y esta vez de acentos marcadamente rousseauístas: «¡Oh, Belarmino! Cuando un pueblo ama la belleza, cuando honra en sus creadores el genio, circula un espíritu común similar al soplo de la vida; el pensamiento tímido se abre, la suficiencia se disuelve, todos los corazones son dulces y grandes, y el entusiasmo engendra héroes. Un pueblo como este es la patria de todos los hombres, y el extranjero se detiene en ella con agrado. Pero allí donde la Naturaleza divina y sus portavoces, los creadores, sufren similares afrentas, la alegría de vivir se desvanece; cualquier astro es preferible a esa tierra. Allí, los hombres, que sin embargo nacieron todos en la belleza, se hacen cada vez más salvajes, áridos; el sentido de la servidumbre aumenta con la grosería, la ebriedad con la inquietud, y con el lujo, el hambre y la angustia de alimentarse; los dones de cada año se transforman en maldición, y los dioses huyen». (*Op. cit.*, pág. 270.)

es más «griego». Y Heidegger no se equivoca: él «piensa el espíritu de manera muy distinta». La «religión poética», en todo caso, no es ni racional ni simplemente conmemorativa (histórica). Es mítica y comunitaria: mítica por ser comunitaria, y a la inversa. Y si no le falta un modelo, este debe ser buscado, sin duda, más por el lado del pietismo radical que por cualquier otro, mediante una inevitable transposición «a la antigua» o «a la griega»: el «Todos sacerdotes» del «prólogo protestante» de la República moderna es sustituido por el «Todos poetas» del culto mítico: «La poesía será hecha por todos. . .».

Ahora bien, ¿piensa Hölderlin el *Seyn* en el sentido en que lo entiende Heidegger? Tal vez, en cualquier caso, lo haga pensar.

La razón es muy simple, pero Heidegger no la enuncia como tal: a pesar de la parte que le corresponde en la elaboración del Idealismo especulativo —incluyendo aquellos años llamados «de Francfort», en que sus relaciones con Hegel son muy estrechas—, Hölderlin no piensa (ya) más en los términos de la *onto-lógica*, es decir, de la dialecticidad; pero la «lógica» que gobierna su pensamiento, si hay alguna en sentido estricto, es (ya), como se mencionó, la de la *paradoxia trágica*. La «sentencia» que Heidegger comenta responde a esta exigencia enigmática. En resumidas cuentas, dice: cuanto más pobres somos, más ricos somos. Y Heidegger lo explicita perfectamente. Por lo demás, él sabe muy bien hasta qué punto esta «lógica» está presente por doquier en el úl-

timo Hölderlin, aunque es consciente de la dificultad que inevitablemente habrá de presentarse.<sup>38</sup> Por ejemplo, cuando toma en préstamo, según acostumbra, el concepto inicialmente poetológico de «tono fundamental» (*Grundton*)<sup>39</sup> utilizado por Hölderlin con miras al «cálculo de la obra», y lo aplica no sin cierta fidelidad a la determinación del *Dasein* historial o de la «esencia propia de los pueblos», evoca, como si se tratara de una obiedad, la «alegría ensombrecida»\* (la cual promete la «serenidad»: la *Gelassenheit*, venida directamente de Meister Eckhart), que, al menos si prestamos fe a toda la segunda parte (capítulo

<sup>38</sup> Como en su conferencia sobre *Andenken*, a propósito de la última versión de la estrofa final de *Brot und Wein*, donde, citando los versos: «Pues el espíritu no está en sí al comienzo, / No está en la fuente. Es presa de la patria. / El espíritu ama la colonia, y el valiente olvido», Heidegger señala: «En qué medida lo que dicen poéticamente estos versos, y que pone en este lenguaje la ley de la historialidad, puede dejarse derivar del principio de subjetividad incondicional de la metafísica absoluta, característica del pensamiento alemán y tal como se la encuentra en Schelling y Hegel, según los cuales el ser-en-sí-mismo del espíritu exige primero el retorno a sí-mismo, que a su vez no puede efectuarse sino desde el ser-fuera-de-sí; en qué medida, pues, semejante referencia a la metafísica, aun si deja al descubierto relaciones “históricamente exactas”, no oscurece la ley poética mucho más de cuanto la aclara: esta es la cuestión que nos contentamos con ofrecer a la meditación de todo pensamiento». (*Approche. . .*, op. cit., pág. 114.)

<sup>39</sup> Cf. el ensayo en esbozo *Alternance des tons* (*Œuvres*, op. cit., págs. 639 y sigs.).

\* En el original, «*joie endeuillée*». El juego con *deuil*, «duelo», que aparece pocas líneas más abajo, no es exactamente trasladable al castellano. (*N. de la T.*)

II) del curso sobre *La Germania*, en realidad es propia sólo de los alemanes (§ 11). Recurre ahora, entonces, no sin cierta hipocresía, a este puro oxímoron:

La pobreza es el Tono fundamental de la esencia aún acallada de los pueblos occidentales [!] y de su destino.

La pobreza es la *alegría ensombrecida* [las bastardillas son mías] de no ser nunca bastante pobre. En esta calma inquietud reposa la serenidad, que está habituada a rehacerse\* (*verwinden*) de todo cuanto atañe a la necesidad [apremiante].

Pero la alusión, fulgurante, lo es de hecho a un dístico de Hölderlin titulado precisamente *Sófo-cles*:

*En vano intentaron muchos decir en la alegría la más  
alta de las alegrías,  
Por fin se dice hoy, para mí, en el duelo.*<sup>40</sup>

Significa que la alusión lo es, no a una «serenidad crispada», como decía Char, sino a la serenidad trágica misma (a la serenidad del *Trauerspiel*), aquella que encuentra su «satisfacción superior» en el sentimiento sublime del alejamiento del dios, en la acogida de lo sagrado, pues, y en la experiencia del Ser (*Seyn*). O incluso, pero viene a ser lo mismo, en la experiencia (*Er-fahrung*) del peligro (*Gefahr*) —el *ex-periri* como tal—, por-

\* En el original, «*se remettre*». (N. de la T.)

<sup>40</sup> Heidegger cita este «epigrama», como dice él, en el § 11, f, del curso sobre *La Germania* (op. cit., págs. 140-1).



que en él se alberga la salvación: él es, si nos empeñamos en ello, la «promesa».<sup>41</sup> Heidegger, *en esta fecha*, y no hay que cansarse de señalarlo, no apela al dios, que sin embargo el texto de Hölderlin podría imponer, sino solamente al «espíritu». Es verdad que en su «lógica» no hay propiamente una llamada que no sea silenciosa. Pero, sobre todo, el «dios por venir»,\* el «último dios», aún no se

<sup>41</sup> La promesa de salvación es promesa de un dios, al menos para Heidegger (para Hölderlin, tardíamente, las cosas son tal vez muy distintas: su experiencia de lo trágico no es en absoluto de igual naturaleza). En los *Beiträge*, Heidegger aventuraba proposiciones como: «*das Seyn göttert*» o «*das Göttern des Seyn*», estrictamente intraducibles. En la homilía de 1945 se cuida con todo esmero de mencionar al «dios». Un año más tarde, en cambio, en la *Carta sobre el humanismo*, no vacila en evocarlo, pero de manera claramente más sobria y «problemática», aunque también notoriamente más «política»: «En esa proximidad [al Ser] debe decidirse alguna vez si el dios y los dioses se niegan y de qué modo se niegan, y si la noche permanece, si el día de lo sagrado alborea y de qué modo alborea, si en este amanecer de lo sagrado una aparición del dios y de los dioses puede comenzar de nuevo y de qué modo. Ahora bien, lo sagrado, único espacio esencial de la deidad (*Gottheit*), que a su vez es la única en otorgar la dimensión para los dioses y el dios, sólo surge en el destello del aparecer cuando previamente, y tras largos preparativos, el Ser se ha hecho claro y ha sido experimentado en su verdad. Solamente así comienza, a partir del Ser, la superación (*Überwindung*) de la ausencia de patria (*Heimatlosigkeit*) en la que se extravían no sólo los hombres, sino la esencia misma del hombre». (*Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, París: Aubier, 1964, págs. 98-9.)

\* En el original, «*dieu à venir*». En una referencia anterior (pág. 45) a esta expresión, el original francés decía «*dieu qui vient*», lo cual explica la diferencia en la traducción castellana. (*N. de la T.*)

ha manifestado. Tal vez hasta se trate de un dios que no *se manifiesta*, y desde entonces no hay ninguna teofanía posible: un dios para siempre inaparente, retirado; por el retiro mismo del Ser que lo encubre, como la *Lethe* en el corazón de la *aletheia*. Un «dios oculto», para decirlo todo. Y en este aspecto es tal vez sorprendente, pero no ciertamente incomprensible, que la segunda alusión de este texto, no menos fulgurante que la primera, lo sea a Pascal y al más célebre de los *Pensamientos* con respecto a la naturaleza, que es una «esfera infinita [Pascal había escrito primero: “espantosa”] cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna»<sup>42</sup> (la palabra «francesa» *concentreren* basta para justificar la asociación; sólo queda sustituir el franco-latino (*Centrum*) por el alemán (*Mitte*) y reemplazar «naturaleza» por «espíritu», es decir, «relación con el Ser», y ya se ha salido «libremente» del suelo físico-matemático sobre el que se edificó la metafísica de los Modernos):

La sentencia de Hölderlin dice: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual». Ahora, esto quiere decir: adviene propiamente una concentración, o sea, una congregación sobre la relación del Ser con nuestra esencia, relación que es el centro (*Centrum*), el medio

<sup>42</sup> Acerca de esta «metáfora», léase el texto de Borges, «La esfera de Pascal», cuya versión francesa se recoge en *Enquêtes* (trad. P. y S. Bénichou, París: Gallimard, 1957, págs. 16-7). «Quizás —escribe Borges [quien se remonta a Jenófanes de Colofón, al *Timeo*, al *Corpus hermeticum*, a Alain de Lille y a Giordano Bruno]— la historia universal es la historia [de la diversa entonación] de algunas metáforas».

(*Mitte*), que está en todas partes como el centro de un círculo cuya periferia no está en ninguna.

Aun cuando hasta aquí el texto de Heidegger se deje descifrar, al menos en forma aproximada, subsiste de todas maneras un último interrogante: ¿Qué hay de «político» en todo esto? ¿Exactamente?

Sin la menor duda, Heidegger no hace otra cosa que trasladar, *en esta fecha y en esta circunstancia*, al viejo Occidente europeo —digámoslo con un eufemismo: el del «cosmopolitismo» tan despreciado— lo que siempre había dicho *sólo* de Alemania. Acabamos de tener un ejemplo. El repliegue estratégico es poco menos que llamativo, e incluso de una ingenuidad desoladora: en el fondo es lamentable, pero sabemos que desde ahora Heidegger no dará su brazo a torcer, se mantendrá en esta *posición*, la *tesis* de Occidente, si se quiere, tan *tesis* (en el sentido que él mismo nos enseñó a reconocer como metafísico) como lo fueron antes la del pueblo, la lengua, el poema fundacional, etc. Sin ninguna duda igualmente, pero a la inversa, debe advertirse el modo en que Heidegger, en su diálogo exclusivo con Hölderlin y en su severa discusión con Nietzsche, pudo desprenderse del devastador esquema de la «trifuncionalidad» indoeuropea, dominante en la «ideología» fascista de los «órdenes» y que subyacía en su discurso de 1933 (esquema de los tres «servicios»: del trabajo, de las armas y del saber); y que subyacía incluso en el de los tres años siguientes, el de los tres «creadores» de la Historia: el poeta, el pensa-

dor y el fundador de Estado.<sup>43</sup> Sin ninguna duda, por último, está claro que debe acreditársele su clarividencia no sólo respecto del «comunismo ruso», sino también respecto de lo que él llama, en concurrencia con un «biologismo» fascista sobre el cual no tiene palabras suficientemente duras, «materialismo grosero» y que no es, dice, más que la simple «fachada» del comunismo; está pensando seguramente en la interpretación «científica» del marxismo, sobre todo (pero no únicamente) del soviético: por ejemplo, el «materialismo dialéctico» o DIAMAT, por otra parte inhallable en Marx como tampoco en Engels.<sup>44</sup> Heidegger sabe muy bien que, así como Hölderlin «piensa el espíritu de modo muy distinto», el *pensamiento* de Marx es algo muy diferente de un simple materialismo. Detrás del comunismo (y del «materialismo» que Marx reivindica casi siempre de manera polémica) no está solamente la «espiritualidad» rusa venida de Alemania y que conduce de Böhme a Soloviev; suerte, con todo, que se nos ahorre a Dostoievski, el maestro-pensador de la «Revolución conservadora»; no obstante, hay «algo de espiritual» con respecto a lo cual Heidegger no da, en apariencia, estrictamente ninguna precisión.

<sup>43</sup> Cf. el curso sobre *Los himnos de Hölderlin*, la *Introducción a la metafísica* o también las cinco *tesis* de la *aletheia* en la versión definitiva de «L'origine de l'œuvre d'art» (*Chemins. . .*, *op. cit.*, pág. 69).

<sup>44</sup> Véase sobre este punto el muy esclarecedor trabajo *La philosophie de Marx*, de Etienne Balibar (París: La Découverte, 1993, pág. 4).

Pero da dos indicios.

El primero, furtivo, apenas perceptible, se relaciona con la palabra misma «comunismo». Como designación de la realidad soviética —de la URSS—, o incluso de las organizaciones internacionales de los Partidos, Heidegger la considera «inadecuada» o «inapropiada», y hasta «excesiva», «exagerada» (*ungemäss*), porque detrás del término francés (latino) *communisme*, él oye resonar el alemán *gemein*: *Gemeinschaft*, *Gemeinheit* o *Gemeinsamkeit*, *Gemeinde*, etc. Es decir, como lo señalará mucho después, pero entonces a propósito de la palabra *einsam* (solitario), el antiguo gótico *sama*, derivado del indoeuropeo \**sem*: «uno»,<sup>45</sup> y de donde provienen nuestro francés «*simulation*» [simulación] y nuestro «(être-) ensemble» [(ser o estar) juntos], nuestro «*semblance*» [semejanza], nuestro «*sincérité*» [sinceridad], nuestro «*simplicité*» [simplicidad], nuestro «*singularité*» [singularidad], etc. *Gemeinschaft* es una palabra de la que Heidegger abusó notablemente, ya desde *Sein und Zeit*, aunque sólo fuera para oponerla a *Gesellschaft*, la «sociedad»: he aquí una «banalidad de base» de la fraseología reaccionaria. Ahora bien, ¿no era también Engels quien escribía ingenuamente, pensando en la Comuna (la de 1871, claro): «[. . .] el día en que se hace posible hablar de libertad, el Estado deja de existir como tal. Por eso propondríamos poner en todos lados, en lugar de la palabra Estado, la pa-

<sup>45</sup> *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier y E. Fédier, París: Gallimard, 1976.

labra *Gemeinwesen*, viejo y excelente término alemán que responde a la palabra francesa *Commune*»?<sup>46</sup> Las cosas son siempre menos simples de lo que parecen. Y, además, ¿qué quiere decir exactamente Heidegger cuando habla de un *etwas Spirituelles* bajo la «simple fachada del comunismo»? ¿Piensa, como Engels, mejor dicho, primero como Marx, en la «libertad»?

Ahora bien, resulta —segundo indicio— que la oposición entre lo Libre (*das Freie*, según la terminología de Hölderlin)<sup>47</sup> y lo necesario ocupa el centro de la demostración de Heidegger, es decir, de ese giro o esa revolución (*Umkehr*) que permite la «conversión de la necesidad [apremiante]» en libertad: la *Not-wendigkeit*. Es inevitable pensar en la célebre fórmula del Libro III de *El capital* sobre el advenimiento del comunismo y de la sociedad sin clases como «pasaje [salto: *Sprung*] del reino de la necesidad [apremiante] al reino de la libertad».<sup>48</sup> ¿Habrá leído Heidegger *El capital*?

Es razonable ponerlo en duda, aunque, con tanto que se ha reiterado la fórmula, Heidegger la haya recogido aquí o allá. En cambio, vemos

<sup>46</sup> Carta a Auguste Bebel (Londres, 18-28 de marzo de 1875), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, París: Éditions sociales, 1972, págs. 58-9.

<sup>47</sup> En quien esta palabra es el equivalente de *das Offene*, lo Abierto (cf., entre otras piezas, las versiones sucesivas de la elegía *Brot und Wein*).

<sup>48</sup> Al recordar esta fórmula, Etienne Balibar señala que es «absolutamente acorde con la tradición idealista de la filosofía de la historia» (*op. cit.*, pág. 113).

con toda claridad que leyó, y leyó muy bien, ya desde su publicación en 1932 por Landshut y Mayer, los *Frühschriften* de Marx, que mencionará regularmente hasta en sus últimos seminarios.<sup>49</sup> Se trata de un libro que, en cierta *manera*, siempre tuvo al alcance de la *mano*. ¿Debería concluirse de ello que en el texto de Hölderlin, al menos según es interpretado y «meditado» por Heidegger, hay que leer *también*, entre líneas o en filigrana, el texto de Marx? No debemos excluir esto en absoluto. Es verdad que la «posición» de Heidegger con respecto a Marx es siempre o casi siempre «crítica», toda vez que a Marx se lo define en general por su «tesis» fundamental: el ser es producción, la esencia del hombre es el trabajo. Por otra parte, así es como puede considerarlo el

<sup>49</sup> La primera mención de Marx, por lo menos según se la encuentra en el estado actual de la *Gesamtausgabe*, aparece en el curso sobre Platón de 1931-1932 (*De l'essence de la vérité*, trad. A. Boutot, París: Gallimard, 2001, págs. 361-2). Se trata de una nota adicional acerca de la noción de «ideología»: «La *doctrina de las Ideas*, presuposición para el marxismo y las *doctrinas ideológicas*. “Visión del mundo” en tanto ideología, abstracción, superestructura de las relaciones sociales. / ¿Superación del marxismo?! K. Marx, *Miseria de la filosofía*: “Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías con arreglo a sus relaciones sociales”. — Por su parte, la fórmula del Libro III de *El capital* figura en la Introducción de Landshut a los *Frühschriften* (reed. Stuttgart: Kröner, 1953, pág. LVIII). — Por último, hasta en los seminarios de Thor y de Zähringen (1966-1973) vemos a Heidegger referirse siempre a esta edición (cf. *Questions IV*, reed. J. Beaufret, París: Gallimard, 1976).

«pensador de la técnica», según la expresión de Kostas Axelos, por lo menos si aceptamos este concepto («la técnica») que bien sabemos es, en el léxico de la extrema derecha europea, el eufemismo noble (y griego) para no llamar al «capital» por su nombre. Pero tal asignación de Marx —y, *a fortiori*, tal delimitación del «marxismo»— no es constante. Se dio el caso, en particular, de que Heidegger «acercara» Marx a Hölderlin. A su *manera*, evidentemente.

¿Sabía Heidegger que Marx sabía quién era Hölderlin? ¿Y que lo había leído?

En verdad, esto no es de pública notoriedad; y de todos modos estas cosas no interesaban mayormente a Heidegger. Hay hechos, sin embargo, y textos.

Marx sabía quién era Hölderlin porque durante sus años de estudios en Berlín, e incluso después, frecuentó con asiduidad a Bettina (Brentano) von Arnim: la ninfa Egeria de los estudiantes radicales y de los «hegelianos de izquierda» del famoso *Doktorclub* (Bruno Bauer, Ruge, Moses Hess. . .), la memoria viva del romanticismo de Jena y de la «vida espiritual» alemana en la primera mitad del siglo XIX, aquella que, antes que nadie, tendría la audacia de escribir un alegato en favor del proletariado (*Este libro pertenece al rey*). Basada en el testimonio de Sinclair —ella conocía a todo el mundo— y en su propia y asombrosa lectura de las *Observaciones* de Hölderlin sobre Sófocles, escribió Bettina las magníficas páginas que concluyen la primera parte de su nove-



la *Die G nderode*,<sup>50</sup> que obsequió a Marx apenas publicada, en 1841.

Así pues, Marx había *leído*, en efecto, a H lderlin: en 1843 —el mismo año de la muerte de este—, el epígrafe que inserta a la cabeza de la única entrega de los *Annales franco-allemandes*, publicados en París en colaboración con Ruge (y gracias al apoyo de Heine), es la famosa carta «col rica» de Hiperión a Belarmino contra los alemanes, que ya hemos mencionado.

 An dotas?  Peque os hechos simplemente «históricos»? No es tan seguro.

 Qu  podía leer Heidegger, por ejemplo, *en esta fecha*, en uno u otro de los *Fr hsschriften*, que tuviera alguna posibilidad de parecerle que entraba en resonancia con la «sentencia» de H lderlin y de encuadrarse, para colmo de paradojas, en lo «espiritual» (*das Geistige*)?

*Por ejemplo*, quizás esto, que consta en el tercero de los «Manuscritos de 1844»: *Economía política y filosofía*:

El comunismo, abolic n (*Aufhebung*) *positiva de la propiedad privada* (ella misma *autoalienación humana*) y, en consecuencia, *apropiac n* real de la esencia humana por y para el hombre; por lo tanto, retorno to-

<sup>50</sup> Estas páginas fueron traducidas por Armel Guerne en su *Anthologie des romantiques allemands*, ya citada; figuran asimismo en la edición de «La Pléiade», al menos parcialmente (págs. 1106 y sigs.). Heidegger alude a esta obra, sobre todo, en una «Observación preliminar» a su conferencia «Tierra y cielo de H lderlin», pronunciada en 1959 (*Approche. . .*, *op. cit.*, pág. 200).

tal del hombre para sí como hombre *social*, es decir, humano, retorno consciente y que se realizó conservando toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo, en tanto naturalismo acabado = humanismo, en tanto humanismo acabado = naturalismo, es la verdadera solución (*Auflösung*) del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetividad y autoafirmación, entre libertad y necesidad [apremiante], entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es esta solución.

[Así como por el movimiento de la *propiedad privada* y de su riqueza tanto como de su miseria —de la riqueza y la miseria espirituales (*geistig*)— la sociedad que nace encuentra todo el material necesario para esa *formación*, del mismo modo, la sociedad constituida produce como su realidad constante al hombre con toda esa riqueza de su ser, al hombre *rico*, al hombre *dotado* de sentido universal y profundamente desarrollado.]

Se ve de qué modo el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad, no pierden su oposición, y por ende su existencia en tanto contrarios de este género, sino en el estado de sociedad. . .

[Se ve de qué modo el hombre *rico* y la necesidad *humana* rica ocupan el lugar de la *riqueza* y la *miseria* de la economía política. El hombre *rico* es al mismo tiempo el hombre que *tiene necesidad* de una totalidad de manifestación vital humana. El hombre en quien su propia realización existe como Necesidad (*Notwendigkeit*) interior, como necesidad [apremiante] (*Not*). No solamente la *riqueza* sino también la *pobreza* (*Armut*) del hombre reciben igualmente —bajo el socialismo— una significación *humana* y por consiguiente social. Ella es el lazo pasivo que hace sentir a los hom-

bres como una necesidad la riqueza más grande, el otro hombre. . .] <sup>51</sup>

Seguramente es muy *fácil* mostrar hasta qué punto estos textos —y tantos otros— se hallan regidos del principio al fin por la lógica hegeliana; hasta qué punto el presupuesto ontológico del hombre y la sobredeterminación de su esencia son enteramente tributarios de la así designada «metafísica de la subjetividad»; hasta qué punto la *tesis* del comunismo es la del Saber (de la Ciencia) de la Historia, etc., etc. En el fondo, es un asunto conocido, aun cuando Heidegger, preciso es señalarlo, lo pensará (casi) siempre dos veces. Por otra parte, sabe muy bien, como ya hemos recordado, hasta qué punto fue igualmente estrecha la complicidad filosófica de Hegel y Hölderlin; hasta qué punto, y fue quizá lo que habría ido paralizando su «expresión» y desarmando —en los dos o tres años que precedieron al «entenebrecimiento» u «oscurecimiento» (*Umnachtung*)— su «Razón», es siempre factible producir una lectura dialectizante de Hölderlin: que las hay. . . Pero resulta evidente que esto no es lo más decisivo para él. Lo decisivo, en cambio, muy bien podría ser lo siguiente, que varios ejemplos —algunos de los cuales datan, a fin de cuentas, de los «años 68»— están en condiciones de corroborar: en una época en que simplemente no se podía *nombrar* a Marx, salvo para condenarlo sin más, *en esta fecha*, por

<sup>51</sup> Trad. E. Bottigelli, París: Éditions sociales, 1962, págs. 87, 94, 97. — Los párrafos entre corchetes fueron tachados por Marx con lápiz de color. Landshut no los indica.

lo tanto, leer a Hölderlin —o, para ser más precisos, a *ese* Hölderlin, el del *Communismus der Geister*— era, *por supuesto*, leer también a Marx, así se tuviera que dejar sin mencionar el título.

Aquí bastarán dos ejemplos tomados, uno y otro, del *corpus* de los años cuarenta.

El primero se presenta por sí mismo, digámoslo así, en el curso (1942) y luego en la conferencia (1943) consagrados al poema *Andenken*. Heidegger traza aquí una primera versión de su futura homilía de 1945, por otra parte claramente más «cristiana». En la conferencia, por ejemplo,<sup>52</sup> Heidegger se propone comentar estos dos versos:

*La riqueza también comienza  
En el mar. . .*

Como ya se mencionó,<sup>53</sup> este mismo comentario es retomado, y de manera sumamente compleja, en un análisis que sobredetermina a la conferencia del principio al fin: el de la relación de Hölderlin con la onto-lógica del Idealismo especulativo. La última versión de la estrofa final de la elegía *Pan y vino* había permitido a Heidegger extraer una «ley de la Historia»: «Esta ley, que preside la aventura poética de los poetas venideros, es la ley fundamental de la Historia que estos tienen que fundar. La historialidad de la Historia

<sup>52</sup> *Approche. . .*, *op. cit.*, págs. 169-70.

<sup>53</sup> Cf. nota 38, y *Approche. . .*, págs. 114-5.

tiene su esencia en el retorno a lo Propio, retorno que sólo puede efectuarse bajo la forma inicial de un viaje al extranjero». <sup>54</sup> Este «Extranjero» (*Fremde*) manifiestamente lo acosa, y lo atormenta: es absolutamente preciso referirlo a lo Propio (*Eigene*), es decir, «repatriarlo». Por segunda vez, Heidegger orienta su lectura en este sentido, y siempre a propósito de la cuarta estrofa de *Andenken*:

*¿Dónde, pues, están los amigos? ¿Belarmino  
Con su compañero? Más de uno  
Tiene pudor de ir a la fuente.  
La riqueza también comienza  
En el mar. . .*

En un primer tiempo, Heidegger repite prácticamente lo que ya ha dicho:

*Más de uno / Tiene pudor de ir a la fuente* no quiere decir: varios se detienen y no van a la fuente, sino: más de uno tarda, en lugar de precipitarse hacia la fuente. En su pudor, y solamente así, sabe bien la ley que rige la marcha hacia ella. Es precisamente no yendo de inmediato a la fuente como acierta de verdad

<sup>54</sup> *Ibid.*, págs. 120-1. — Heidegger convoca igualmente, es obvio, a la primera de las cartas a Böhlendorff (del 4 de diciembre de 1801, justo antes de partir para Burdeos). Además, esto es lo que «orienta», de manera más que sorprendente, su interpretación de *Andenken* en el sentido Sudoeste / Nordeste (Aquitania / Suabia), si se quiere, cuando el poema, mediante una alusión manifiesta a Alexander von Humboldt —J.-P. Lefebvre lo mostró a las claras—, habla de la travesía hacia América, «donde habitan los indios», como lo indica el manuscrito, y no hacia la India. . .

el camino. Por eso, el que tiene más pudor entre todos aquellos a los que el pudor habita, es el único que puede emprender la ruta por ese camino. El poeta es ese. [. . .] Sabe que el verdadero saber de la ley consiste simplemente en mantenerse dentro de la ley, que es consentir primero en el valiente olvido de la patria y emprender el viaje al extranjero: *pues el espíritu no está en su casa al comienzo, no está en la fuente*. ¿Por qué el espíritu al principio no está en la fuente, que es por doquier, según la opinión común, el lugar que alberga el brotar inmediato de toda abundancia?<sup>55</sup>

En efecto, ¿por qué? Sin ningún lugar a duda, a causa de la para-doxa de la riqueza. De donde resulta, en un segundo tiempo, el siguiente enlazamiento:

La riqueza no es nunca simple posesión; es menos aún el efecto de la posesión: por el contrario, permanece como su constante fundamento. La riqueza es lo superfluo (*Überfluss*),<sup>56</sup> el avance, que promete la posesión del ser propio a medida que abre el camino de su apropiación y empuja inagotablemente por delante de ella la savia que madura para ser uno mismo. [. . .] Lo verdaderamente superfluo es el flujo que corre «por encima», por encima de él mismo y así se sobrepasa (*überwindet*). Al sobrepasarse, el superfluo refluye hacia él mismo y reconoce que no se basta, puesto que de ese modo es constantemente sobrepasado. Ahora

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 169.

<sup>56</sup> La «presión» de la fuente, por decirlo así, determina la elección de la palabra; que es muy diferente de *Unnötige*, utilizada en 1945 y que se volvió probablemente «necesaria», también por decirlo así, por la lectura del texto [*De la religión*]. Si queremos ser rigurosos, lo «superfluo» no es lo mismo que lo «no-necesario».

bien, este sobrepasarse a sí que jamás se basta es el origen (*Ursprung*). La riqueza es esencialmente fuente, la única fuente en la cual lo Propio puede devenir propiedad. La fuente es el despliegue de lo Uno en lo inagotable de su unidad. Lo Uno que es así es lo Uno singular: es lo Simple.

Enlazamiento que conduce a la esencia de la pobreza:

Sólo puede ser rico aquel que sabe usar libremente de la riqueza y, en primer lugar, verla tal como ella es en su ser. De lo cual únicamente es capaz aquel que puede ser pobre, en el sentido verdadero de la pobreza, que no es la carencia. Porque la carencia se anuda en forma constante en un «no-tener» que, de la misma manera inmediata en que no tiene, quisiera también inmediatamente «tener», aunque sin ser apto para ello. Esta carencia no nació del voto\* que se halla implícito en la pobreza. La carencia que quiere tener es simplemente la indigencia que se aferra perdidamente a la riqueza, incapaz de saber su verdadera naturaleza, y sin voluntad para asumir las condiciones puestas a su apropiación. *La pobreza, cuando es conforme a su esencia, es el voto que ha elegido lo simple* [las bastardillas son mías]. Ahora bien, lo simple está en lo original y nada más que en ello. Esta pobreza toma a la riqueza en su mirada y así sabe cuál es su ley. La voluntad de ser rico tiene que atravesar la prueba de la autosuperación.<sup>57</sup>

\* En el original, *vœu*. El término es utilizado en el texto tanto en el sentido de «deseo» como en el de las expresiones «voto de pobreza», «voto de castidad», etc. Esto resulta acorde con lo mencionado por el autor, en el párrafo siguiente, respecto del alemán *Gelübde*. (*N. de la T.*)

<sup>57</sup> *Ibid.*, págs. 169-70.

Quedamos un tanto perplejos. . . En todo caso, habría mucho que decir: ¿cómo se puede hablar tan cínicamente de la «aptitud» para «tener» o de la «indigencia que se aferra [. . .] a la riqueza»? ¿Sabe Heidegger —o tiene la menor inquietud sobre— lo que es la *miseria*? ¿Y cómo se puede pasar así del muy cristiano «voto» (*Gelübde*) de pobreza a esa suerte de violencia «anticrematística», y desde ahí, de esa convocación a la ascesis —a una *comunidad desmunida*, en suma—, a ese voluntarismo (fascistizante) de la *Selbstüberwindung* que suena tras el telón escénico como la condena —ahogada pero perfectamente audible— del desconocimiento de la «pobreza en su esencia»? ¿De qué se trata? ¿De «superar» la pobreza *forzada*, la de la guerra o las hambrunas organizadas (como en Ucrania bajo la responsabilidad de Stalin)?<sup>58</sup> Heidegger repitió por cierto, desde la época de los *Beiträge*: «Con el Ser (*Seyn*), uno no tiene nada», cosa incontestable. Sin duda, muy pronto arribará al «*Es gibt Sein*», es decir, a una suerte de aneconomía ontológica del *don* (comparable a la que, en Bataille, era tributaria de Mauss). ¿Se justifica *por ello* la *pobreza* (en su esencia o no)? ¿Y el manifiesto desprecio hacia el «tedio» y hacia «la “vida” [que] gira sobre sí misma», cuando de lo que se trata es de la muerte (o

<sup>58</sup> A lo cual alude muy claramente la homilía de 1945, pero también muchos otros textos, como la conferencia de Bremen (1949), donde las «hambrunas organizadas», la «agricultura motorizada» y los «campos de exterminio» son situados en el mismo plano, «en cuanto a la esencia» (ya mencioné este texto en *La fiction du politique, op. cit.*).



la supervivencia) de millones de hombres? Pronto, la Escuela de Chicago tendrá lo suyo que decir al respecto. En el fondo.

El segundo ejemplo, mucho más explícito —y mejor conocido—, proviene de la *Carta sobre el humanismo*, escrita apenas un año después de la homilía de 1945, pero destinada, es verdad, a un público «extranjero», en este caso francés.<sup>59</sup> Por lo demás, también ella está habitada por la cuestión de lo Extranjero (*das Fremde*). Pero de una manera un poco diferente: sólo *un poco*.

Heidegger se propone releerse, reinterpretarse y, en vista de esta oportunidad, justificarse en parte. Vuelve sobre lo que él mismo había denominado, y Sartre después de él, el «proyecto» (*Entwurf*), y el «ser-arrojado».\* En cierto modo, pone las cosas a punto, y rectifica: «El que arroja en el proyecto no es el hombre, sino el Ser mismo que destina (*schickt*) al hombre a la ek-sistencia del *Da-sein* como a su esencia. Este destino adviene (*sich ereignet*) como el claro (*Lichtung*) del Ser. [. . .] Él otorga la proximidad-al-Ser (*Nähe zum Sein*). En esta proximidad, en el claro del “*Da*”, habita el hombre en tanto ek-sistente, sin que aún hoy esté en condiciones de experimentar propiamente ese habitar y de asumirlo».<sup>60</sup> Justo

<sup>59</sup> Fechada en 1946, y enseguida dirigida a Jean Beaufret (y, por su intermedio, a algunos otros: Sartre, probablemente, Koyré, Kojève quizá), se publicó en Francia en 1947.

\* En el original, «*projet*» y «*être-jeté*». (*N. de la T.*)

<sup>60</sup> *Lettre. . .*, *op. cit.*, págs. 94-5 y 96-7 (traducción ligeramente modificada).

en ese momento llega Hölderlin —el Hölderlin de los «años de guerra»—, el cual lo conducirá casi directamente a Marx:

A esta proximidad «del» Ser que es en ella misma el «Da» del *Dasein*, el discurso sobre la elegía *Heimkunft* de Hölderlin (1943) [. . .] la llama «patria» (*Heimat*), palabra tomada del propio canto del poeta y desde la experiencia del Ser.\* La palabra está pensada aquí en un sentido esencial, no patriótico (*patriotisch*) ni nacionalista (*nationalistisch*), sino en el plano de la Historia del Ser. La esencia de la patria está nombrada igualmente con la intención de pensar la ausencia de patria (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno a partir de la esencia de la Historia del Ser. Nietzsche fue el último en experimentar esa ausencia de patria. No podía encontrarle otra salida, en el interior de la metafísica, que no fuera el vuelco (*Umkehrung*) de esta. Pero era equivalente a cerrarse definitivamente toda salida. De hecho, cuando canta al «retorno al terruño» (*Heimkunft*), el afán de Hölderlin es llevar a sus «paisanos» (*Landsleute*)<sup>61</sup> a su esencia. De ningún modo busca esta esencia en un egoísmo de su pueblo (*Volk*). La ve mucho más en la pertenencia al destino de Occidente. Sin embargo, Occidente (*Abendland*) no es pensado ni de manera regional, como «Occidente» opuesto a «Oriente» (*Occident / Orient*), ni sólo como

\* En el original, «*et en partant de l'expérience de l'Être*». En algunas versiones castellanas de este texto de Heidegger se lee: «desde la experiencia del olvido del Ser». (*N. de la T.*)

<sup>61</sup> En el sentido con que en el medio rural francés se dice un «*pays*», una «*payse*», para designar a un «nativo» del mismo pueblo o región. Parece difícil traducir esta palabra por «compatriotas», como lo hace Roger Munier, pues Heidegger acaba de diferenciar precisamente los términos «patriótico» y «nacionalista».

Europa, sino en el plano de la Historia mundial, desde la proximidad al origen. [. . .] No se dice «*Das Deutsche*» al mundo para que el mundo encuentre en la esencia alemana su curación (*genese*); se lo dice a los alemanes para que, en virtud del destino que los enlaza a los otros pueblos, entren con ellos a formar parte de la Historia del mundo.<sup>62</sup>

En ese momento o en ese sitio preciso, y mediante esta simple frase conclusiva (o de transición): «La patria de ese habitar historial es la proximidad al Ser», se sitúa el párrafo «hiero-teológico» ya mencionado<sup>63</sup> que sorprendió tanto a los franceses al terminar la guerra. Franceses que prácticamente no habían leído ninguno de los textos sobre Hölderlin, salvo la conferencia de Roma (1936) titulada «Hölderlin y la esencia de la poesía», resumen o «condensado», para uso del extranjero, del curso de 1934-1935 sobre *Los himnos de Hölderlin*. Pero lo que importa no es el episodio de la recepción francesa. Lo que importa es que si el pasaje que acabamos de citar conduce (casi directamente) a Marx, no lo hace sin recordar la *posición* de Nietzsche frente a la metafísica, que, siendo de simple *vuelco*, conduce a la aporía (nada más evidente que la distancia así tomada). ¿Se habría salvado Marx, en consecuencia, de que su pensamiento quedase reducido a lo que pretendía una desdichada fórmula que se le atribuye (volver a poner la dialéctica «sobre sus pies»)? En apariencia, sí. Sólo dos páginas más adelante, y

<sup>62</sup> *Ibid.*, págs. 96-7 y 98-9 (traducción modificada).

<sup>63</sup> Cf. nota 41.

esta vez mediante una declaración por lo menos asombrosa sobre la «vivencia» de la muerte alemana,<sup>64</sup> Marx es presentado del siguiente modo:

La ausencia de patria deviene en un destino mundial. Por eso es necesario pensar este destino en el plano de la Historia del Ser. Así pues, lo que Marx, partiendo de Hegel, reconoció en un sentido importante y esencial como alienación (*Entfremdung*: «extrañamiento») del hombre, hunde sus raíces en la ausencia de patria del hombre moderno.<sup>65</sup> Esta ausencia de patria se denuncia, y ello a partir del destino del Ser, bajo las especies de la metafísica, que la refuerza y al mismo tiempo la disimula como ausencia de patria.<sup>66</sup> Es precisamente porque Marx, teniendo la experiencia de la alienación, alcanza una dimensión esencial de la Historia, que la concepción (*Anschauung*) mar-

<sup>64</sup> «[. . .] la relación de Hölderlin con el helenismo es esencialmente diferente de un humanismo. Por eso los jóvenes alemanes que habían conocido a Hölderlin pensaron y vivieron (*gelebt*) algo muy diferente de lo que la publicidad presentaba como opinión alemana» (*ibid.*, págs. 100-1). Se trata, como sabemos, del tema del «sacrificio esencial», probablemente ligado al *Morir por la patria* de Kantorowitz, una de las cinco tesis de la *aletheia* en la versión de 1936 de «El origen de la obra de arte», ya mencionada.

<sup>65</sup> «Valor de cambio» y «valor de uso» de los conceptos: *Entfremdung* significa *Heimatlosigkeit*, lo que equivale a decir, como salta a la vista, que la *Heimatlosigkeit* es la verdad de la *Entfremdung*. C.Q.F.D., como se decía en la época de Spinoza. [Siglas de la matemática para *Ce qu'il fallait démontrer*: «Que era lo que había que demostrar». (*N. de la T.*)]

<sup>66</sup> Marx, dicho de otra manera, se sustraería de la metafísica «sin saberlo»; ¿sería una especie de Monsieur Jourdain del «pensamiento»? [Personaje de *El burgués gentilhomme*, de Molière, que decía haber hecho prosa sin saberlo. (*N. de la T.*)]

xista de la Historia es superior a cualquier otra historiografía (*Historie*).<sup>67</sup>

Por supuesto, *in fine*, Heidegger no evita recordar que el marxismo *supone* una *tesis* metafísica, cosa que ya ha sido mencionada. Como en 1945, el proceso se cumple en dos tiempos: 1) Es preciso no equivocarse sobre el pretendido materialismo de Marx («. . . sin duda, es necesario desembarazarse de las representaciones ingenuas del materialismo, y de las refutaciones baratas que creen alcanzarlo»); 2) Pero conviene situarlo, por otra parte no sin (muy buenas) razones, en su horizonte metafísico propio: «La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es sólo materia (*Stoff*), sino, mucho más, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como el material (*Material*) de un trabajo. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se adelantó a pensar la esencia metafísica y moderna del trabajo como el proceso autoorganizado de la producción incondicionada, es decir, como la objetivación de lo real por el hombre, experimentado él mismo como subjetividad».<sup>68</sup> De ahí —se lo resolvió de antemano, como sabemos—, es fácil pasar a «la técnica», es decir (sobre todo), no pasar al «capital»: «La esencia del materialismo se oculta

<sup>67</sup> *Ibid.*, págs. 100-1 y 102-3. Pero sería una lástima no leer la continuación: se trata de un diálogo «fructífero» (*produktiv!*) con el marxismo; y la condena de Husserl y Sartre, ciegos a la «esencialidad de lo historial en el Ser», es inapelable.

<sup>68</sup> *Ibid.*, págs. 102-3 y 104-5.

en la esencia de esa técnica sobre la cual, a decir verdad, se ha escrito mucho pero pensado poco. [¿Habrá en esto un saludo particularmente «amistoso» a Jünger?] La técnica es, en su esencia, un destino historial-ontológico de la verdad del Ser en tanto reposa en el olvido». <sup>69</sup>

Pero de aquí resulta también, como si tal cosa —como si, antes o ahora, el «pueblo», la «lengua», *das Deutsche*, los «griegos», «Europa» y «Occidente», e incluso la «Historia» y el «destino del Ser», no fueran en nada tributarios de lo *tético*, o sea, de la *posición* metafísica—, <sup>70</sup> la actitud en suma conciliadora hacia el «socialismo real» (y en total ceguera respecto de la «realidad» —estatal, militar, policial, etc.— del leninismo y el estalinismo). *También aquí* (pero, a decir verdad, esta «explicación», esta *Auseinander-setzung*, no tiene fin) las citas son indispensables. La exposición de 1946 aclara, por suerte, la de 1945:

Frente a la esencial ausencia de patria que afecta al hombre, y para el pensamiento historial-ontológico, el destino del hombre se revela en el hecho de tener que descubrir la verdad del Ser y encaminarse hacia este descubrimiento. En el plano metafísico, todo nacionalismo es un antropologismo y, como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado (*überwunden*) por el puro internacionalismo, sino solamente ampliado y elevado a sistema. Accede tan poco a la *humanitas* de este modo, y se completa tan poco en ella, como el individualismo en el colectivismo sin Historia.

<sup>69</sup> *Ibid.*, págs. 104-5 (traducción algo modificada).

<sup>70</sup> Cf., al respecto, Rainer Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin: TER, 1996.

El colectivismo es la subjetividad del hombre en el plano de la totalidad. Consume su propia afirmación (*Selbstbehauptung*: término de 1933) incondicionada. Esta afirmación [de sí] no se deja fracturar. Ni siquiera se deja poner a prueba de manera suficiente por un pensamiento que sólo mediatiza un costado de ella (*durch ein halbseitig vermittelndes Denken*: el mismo vocabulario de los marxistas). Expulsado de la verdad del Ser, el hombre gira por todas partes alrededor de sí mismo como *animal rationale*.<sup>71</sup>

El discurso es luminoso —en fin, no se podía esperar nada menos—, a pesar de la muy calculada ceguera de su autor. No nos sorprenderemos mucho, puesto que —por la «mediación», *una vez más*, de una alusión muy cifrada a Pascal, decididamente el «pensador trágico»: «El hombre pasa [infinitamente] al hombre» (*[Der Mensch] mehr ist als der blosse Mensch*)— este discurso (re)conduce, no sin la necesidad pastoral que terminará

<sup>71</sup> *Loc. cit.*, págs. 106-7. — En el párrafo que precede, Heidegger indicaba: «Se pueden tomar diversas posiciones respecto de las enseñanzas del comunismo y de su fundamento; en el plano de la Historia del Ser, es indudable que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es la Historia del mundo. No ver en el “comunismo” más que un “partido” o una “concepción del mundo” es pensar con tanta cortedad como quienes, bajo la etiqueta de “norteamericanismo”, sólo quieren designar, y además depreciándolo, un particular estilo de vida. El peligro que atenaza cada vez más manifiestamente a la Europa actual consiste quizás, ante todo, en que su pensamiento, que constituía en otro tiempo su grandeza, retrocede en el camino esencial del destino mundial que se anuncia, destino que no obstante sigue siendo europeo en los rasgos fundamentales de su proveniencia esencial».

por cansar tanto,<sup>72</sup> al «voto de pobreza»: a la intimación anticapitalista que no se atreve a confesarse tal. O a la obligación archipolítica:

Pero la esencia del hombre consiste en que el hombre es más que el hombre solo, por lo mismo que es representado como viviente dotado de razón. «Más» no puede entenderse aquí en un sentido aditivo. . . [ . . . ] El «más» significa: más original, y por este hecho más esencial en la esencia. Pero aquí se revela el enigma: el hombre está en el ser-arrojado (*Geworfenheit*). Lo que quiere decir: en tanto contragolpe (*Gegenwurf*) ek-sistente del Ser, el hombre supera tanto más al *animal rationale* cuando precisamente menos relación guarda con el hombre que se capta a sí mismo a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor (*Herr*) del ente. El hombre es el pastor del Ser. En este «menos», el hombre no *pierde* nada; por el contrario, *gana*, al arribar a la verdad del Ser. [Subrayamos: he aquí toda la apuesta de la ontología económico-política.] Gana la esencial pobreza (*Armut*) del pastor cuya dignidad descansa en esto: en ser llamado por el Ser mismo para la salvaguarda (*Wahrnis*) de su verdad (*Wahrheit*). En su esencia historial-ontológica, el hombre es ese ente cuyo ser como ek-sistencia consiste en que habita en la proximidad (*Nähe*) del Ser. El hombre es el vecino (*Nachbar*) del Ser.<sup>73</sup>

Que es como decir, tal vez para respirar un poco y liberarse de esa proximidad o de esa vecin-

<sup>72</sup> La ensoñación «neolítica», en suma: el pastor, el vecino, el (poeta y) campesino. . . Nostalgia asegurada de lo sagrado y de los dioses (cf. M. Cauvin, *Naissance des divinités - Naissance de l'agriculture*, París: Flammarion, 1998).

<sup>73</sup> *Loc. cit.*, págs. 106-7 y 108-9.



dad: no hay «pequeñas economías». El juego, en suma, es «a quien pierde gana». Pero buscar un poco de aire, «despejarse» como decía Celan (después de Büchner), es también comprometerse\* en lo «Libre» (*das Freie*) —Heidegger lo manifiesta con firmeza— y exponerse al soplo del Espíritu (*pneuma*). Se plantea en consecuencia el interrogante: Lo que a falta de algo mejor es llamado aquí archipolítico, ¿equivale a dejarse encerrar de nuevo en el «reino» (*Reich*) del Ser, bajo la fécula de su «realeza» y en medio de su «riqueza» (*Reichtum*)? ¿Qué quiere decir, exactamente, «riqueza»? ¿Supone la más mínima *justicia*? O bien, si la «riqueza» es la experiencia misma de la «pobreza», ¿hace falta para ella un coraje extraordinario: [ponerle] el «corazón» a la miseria? ¿Y qué «riqueza» la mide, *exactamente*? ¿Será la «pobreza» tal vez promesa del Espíritu? Ahora bien, el «ideal ascético» respecto del cual Nietzsche era —tal vez a *justo* título— despiadado, ¿es un modelo de obligación archiética? ¿Acaso toda «filosofía de la miseria», como decía Marx, no confirma la «miseria de la filosofía»? ¿A qué *aceptación*, a la *aceptación de qué*, podía conducir *exactamente*, en estos años de guerra que concluye o de posguerra, esa archi-(economía) ético-política? \*\*

\* Este pasaje contiene un juego de palabras intraducible entre *se dégager* y *s'engager*, que traducimos respectivamente por «despejarse» y «comprometerse». (*N. de la T.*)

\*\* Este párrafo contiene un insistente juego lingüístico entre *justice* y *juste*, literalmente «justicia» y «justo», que no puede pasar a la traducción. En efecto, el adverbio «exactamente» traduce la locución francesa *au juste*, que, lo mismo

Al considerar el *Tratado sobre la libertad humana* (1809) en su curso de 1936 sobre Schelling, Heidegger recordó el célebre encuentro de Napoleón con Goethe tras terminar la batalla de Erfurt. Napoleón habría replicado a Goethe, quien probablemente le sugería la posibilidad de una tragedia moderna (y para esto, en efecto, no debía de haber réplica): «El destino [hoy] es la política». «No —se sublevaba Heidegger—, el destino es Espíritu, y el Espíritu destino».<sup>74</sup> *Entre nosotros*, pues, *todo se concentra sobre lo espiritual*. . . Puede ser. Pero «la verdadera vida», también, «está en otra parte». Tanto más cuanto que, en 1933 —cosa, sin embargo, difícil de olvidar—, el «destino» era la «superpotencia» (*Übermacht*, concepto que por lo demás vino directamente de Schelling) del ente en totalidad: la *ananké* del *Prometeo* de Esquilo,<sup>75</sup> contra la cual, si la *tekhné* carece de poder, había que dar el «asalto» (*Sturm*),\* pero sobre todo no rebelarse (*sich um-kehren*).

Les Ayes, 23 de septiembre de 2004.

---

que *justice*, aparece en itálicas en el original para resaltar dicho juego. Añadimos que el sintagma «*le "cœur" à la misère*», de composición sintáctica un tanto forzada, podría corresponder a una cita evangélica. (*N. de la T.*)

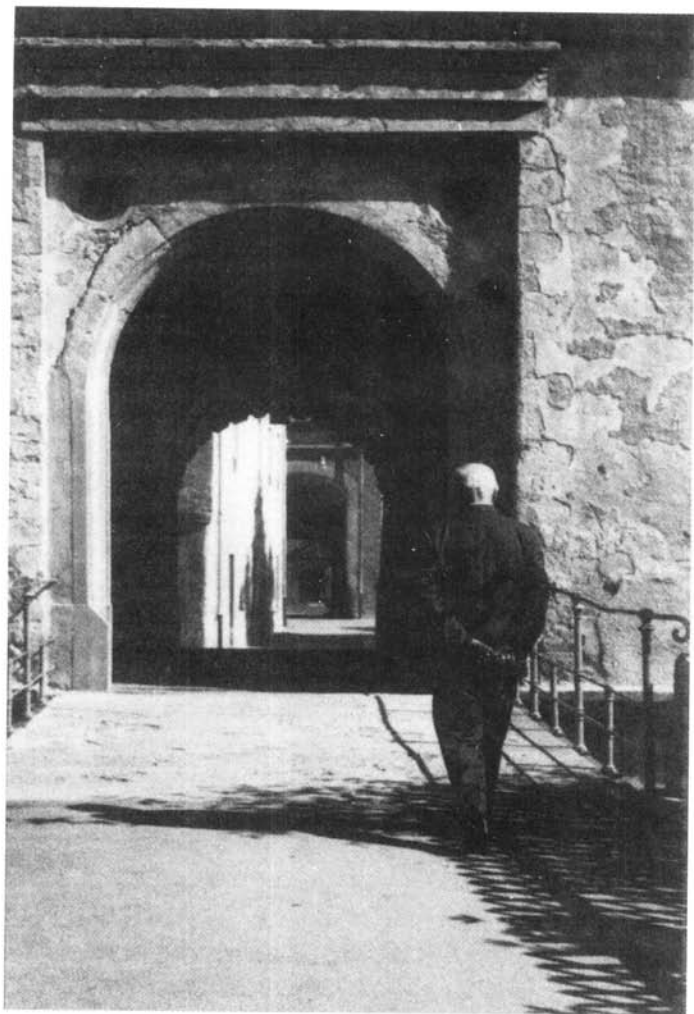
<sup>74</sup> Schelling, trad. J.-F. Courtine, París: Gallimard, 1992, pág. 15.

<sup>75</sup> *Discours de rectorat*, *op. cit.*, pág. 9.

\* En el original, «*donner l'assaut*»: *assaut* es «asalto», pero la locución entera tiene el significado de «dar el salto». Ahora bien, el alemán *Sturm*, que significa «tormenta, tempestad», recibe el sentido de «asalto» en lenguaje militar. (*N. de la T.*)

*En el curso del mes de septiembre, durante el cual —con inquietud (con deferencia también, más allá de nuestro a-lejamiento)— redacté este texto, se me impuso la necesidad de dedicárselo a Jacques Derrida. Se lo debía. Como mínimo. Hoy, ninguna explicación podría alcanzar; como tampoco se justifica mi deseo de mantener esta dedicatoria en su enigmático presente. Hace tan sólo dos días planeaba yo en secreto ir personalmente, cuanto antes, a obsequiar este pequeño libro a Jacques Derrida. No hay, nunca lo hubo, consuelo alguno.*

*Les Ayes, 10 de octubre de 2004.*



Martin Heidegger, Messkirch, 1967.  
(Fot. Lucien Braun.)



# La pobreza

(*Die Armut*)

Martin Heidegger

El texto que aquí va a leerse fue establecido y traducido [al francés por Philippe Lacoue-Labarthe y Ana Samardzija] según su primera publicación en los *Heidegger Studies*, volumen 10, Berlín: Dunker und Humblot, 1994.

Estaba acompañado de la siguiente nota editorial:

*Editorische Bemerkung*

*Der hier erstmals aus dem Nachlaß veröffentlichte Text "Die Armut" wurde von Martin Heidegger am 27. Juni 1945 im Forsthaus von Burg Wildenstein in Hausen in einem kleinen Hörerkreis vorgetragen. Als Anmerkung zu dem von ihm zitierten Hölderlinschen Leitwort notierte er auf der ersten handschriftlichen Seite: "Warum ich im jetzigen Augenblick der Weltgeschichte für uns diesen Spruch zur Erläuterung wähle, muß durch diese selbst klar werden."*

*Die Handschrift dieses Textes besteht aus zwölf Seiten im Din A5-Format. Sie gehört zu einem von Heidegger selber zusammengestellten Manuskript, dem er den Titel "Das Wesen der Frage. Eine Reihe von Manuskripten zum Ereignis (1943/44)" gegeben hat. Dieses Manuskript wird mit einigen weiteren im Band 73 der Gesamtausgabe "Zum Ereignis-Denken" erscheinen.*

*Gelegentliche Verschreibungen wurden stillschweigend berichtet. Drei in der Handschrift ausgefallene Wörter wurden vom Herausgeber in eckigen Klammern in den Drucktext eingefügt, wohingegen der im zitierten Hölderlin-Text in eckigen Klammern stehende Zusatz von Heidegger stammt. Schreibweise, Zeichensetzung und Absatzgliederung entsprechen der handschriftlichen Vorlage. Die beiden Hölderlin-Textstellen werden von Heidegger nach der dritten Auflage*

*El texto proveniente de la obra póstuma publicada aquí por primera vez, «La pobreza», corresponde a una conferencia pronunciada por Martin Heidegger el 27 de junio de 1945, para un pequeño grupo, en la casa forestal del castillo Wildenstein, de Hausen. En la primera página del manuscrito, y con referencia al motivo rector por el que había tomado la cita de Hölderlin, Heidegger anotó: «Por qué razón en el instante presente de la historia mundial elijo comentar para nosotros esta sentencia, debe quedar en claro con este mismo comentario».*

*El manuscrito de este texto consiste en doce páginas de formato Din A 5. Pertenece a un conjunto reunido por el propio Heidegger bajo el título de «La esencia de la cuestión. Una serie de manuscritos para el Acontecimiento [Ereignis] (1943/44)». Este manuscrito y algunos otros aparecerán en el volumen 73 de las Obras completas: «Contribución al Pensamiento-Acontecimiento» [«Zum Ereignis-Denken»].*

*Algunos errores ocasionales de escritura fueron tácitamente corregidos. Tres palabras faltantes en el manuscrito fueron insertadas entre corchetes por el editor en la versión impresa, mientras que la adición entre corchetes en el texto citado de Hölderlin proviene de Heidegger. Ortografía, puntuación y distribución en párrafos se corresponden con la disposición del manuscrito. Las dos referencias al texto de Hölderlin se transcriben según la tercera edición (1943) de Hellingrath.*



*(1943) der Hellingrathschen Hölderlin-Ausgabe  
wiedergegeben.*

*Dem Nachlaßverwalter, Herrn Dr. phil. Her-  
mann Heidegger, dankt der Herausgeber herzlich  
für die Genehmigung zum Abdruck.*

*F.-W. v. Herrmann*

*Al responsable del fondo póstumo, Hermann Heidegger (Dr. phil.), vaya el cordial agradecimiento del editor por su autorización para imprimir este texto.*

*F.-W. v. Herrmann*

Zu einem Aufsatz-Entwurf über die Geschichtsperioden des Abendlandes schreibt Hölderlin das Leitwort:

*“Es konzentriert sich bei uns alles auf’s Geistige,  
wir sind arm geworden, um reich zu werden.”  
(III<sup>3</sup>, 621)*

Dies Wort ist um die Zeit des Übergangs vom 18. ins 19. Jahrhundert geschrieben. Die Meinung, Hölderlin sage dies Wort von seiner eigenen Gegenwart, ist so selbstverständlich, daß man sich scheuen möchte, dies noch eigens zu vermerken. Hölderlin sagt ja auch “Es konzentriert sich bei uns alles auf’s Geistige”. Meint das “bei uns” in dem Spruch nur die Deutschen und meint das “uns” hier uns die Heutigen der damaligen europäischen Geschichte zur Lebenszeit Hölderlins? Das ist nicht sogleich und nicht leicht zu entscheiden. Nur dies wissen wir, daß Hölderlin, wenn er von der Geschichte spricht, wobei er stets das Abendland meint, in langen Zeiten denkt. Wenn er “jetzt” sagt und uns “uns” nennt, dann meint er nicht die historische datierbare Zeit des Zeitpunktes, in dem er den Satz niederschreibt; dann meint er mit “uns” zwar sich mit, aber “sich” nicht als die historisch feststellbare Person, sondern “sich” als den Dichter, der dichtend sich über “die eigene Zeit” schwingt und die “Jahre der Völker” ahndet (An die Deutschen IV, 133) und also ahndend auf das sinnt, was sich im Verborgenen der abendländischen Geschichte ereignet, was aber nie an den

Para un esquema de ensayo sobre los períodos de la Historia occidental, Hölderlin inscribe el siguiente motivo rector:

*«Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos» (III, 621).\**

Estas palabras fueron escritas aproximadamente en la época de transición entre los siglos XVIII y XIX. Es tan evidente la sensación de que, en estos términos, Hölderlin hablaría de su propio tiempo, que es lícito sentir algún escrúpulo para señalarlo además en forma expresa. Sin embargo, Hölderlin dice con claridad: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual». ¿Este «entre nosotros» de la sentencia designa únicamente a los alemanes, y el «nosotros» señala aquí a los contemporáneos de Hölderlin en la Historia europea de ese entonces? Esto no es decidible de manera inmediata, ni fácilmente. Lo único que sabemos es que, cuando Hölderlin habla de la Historia, por la cual entiende siempre a Occidente, piensa en términos de largos períodos. Cuando dice «ahora» y nos llama «nosotros», no designa el tiempo históricamente datable del momento en que escribe esa frase; y si no es dudoso que en ese «nosotros» se incluye a sí mismo, este «sí» no es una persona históricamente determinable,

\* La versión francesa así traducida es la siguiente: *«Chez nous, tout se concentre sur le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches».* (N. de la T.)

historisch feststellbaren Begebenheiten abzulesen ist. Darum dürfte wohl Hölderlins Wort nicht von der Zeit und für die Zeit, zu der es geschrieben worden, gesagt sein und deshalb ist auch die Zeit, in die es geschrieben ist, eine andere Zeit als diejenige des historischen Datums und der unterscheidbaren Stelle des chronologisch bekannten Jahrhunderts.

Hölderlin sagt: "Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden." Wir können diesen Ausspruch in seinem Gehalt und in seiner Tragweite nur verstehen, wenn wir wissen, was Hölderlin denkt, wenn er sagt "das Geistige".

Das "Geistige" ist wohl das aus dem Geist durch den Geist Bestimmte. Aber was ist "der Geist"?

Aus einer langen Überlieferung des Denkens haben wir auf diese Frage mancherlei Antworten bereit. Man sagt: Geist ist der Gegensatz zum Stoff. Das Geistige ist, dem Materiellen entgegengesetzt, das Immaterielle. Doch diese Bestimmung des Geistes und des Geistigen bleibt in der bloßen Verneinung des Stoffes und des Stof-

sino el «sí» en tanto el poeta que se lanza en su poema más allá de su «propio tiempo» y presiente los «años de los pueblos» (*A los alemanes*, IV, 133); y al presentir de esta manera, piensa en lo que adviene de modo latente en la Historia occidental, pero que nunca se deja descifrar en los propios datos históricamente constatables. Por eso, estas palabras de Hölderlin no pudieron ser dichas respecto del tiempo ni para el tiempo en que fueron escritas; y por esta razón igualmente, el tiempo en que se las inscribe es distinto del de su datación histórica y de los momentos localizables de un siglo simplemente aprehendido en forma cronológica.

Hölderlin dice: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos». Sólo podemos comprender el tenor y el alcance de esta sentencia si sabemos lo que piensa Hölderlin cuando dice «lo espiritual».

Lo «espiritual» es, sin duda, lo que está determinado por el espíritu a partir del espíritu. Pero ¿qué es «el espíritu»?

Una larga tradición de pensamiento pone a nuestra disposición toda clase de respuestas a esta pregunta. Se dice: el espíritu es lo contrario de la materia. Lo espiritual es lo “inmaterial” opuesto a lo “material”. Sin embargo, esta determinación del espíritu y de lo espiritual es tributaria de la simple negación de la materia y de lo material.

flichen hängen. Mehr sagen schon das griechische Wort πνεῦμα das lateinische Wort spiritus und das französische Wort l'esprit. Das Immaterielle ist das Pneumatische und das Spirituelle. Das bedeutet: der Geist ist die wirkende Kraft der Erleuchtung und der Weisheit, griechisch der σοφία. Dieses substantielle Wesen des Geistes wurde in der theologisch-philosophischen Spekulation der christlichen Kirche über die Dreieinigkeit Gottes durchdacht; maßgebend für die westlich römische Kirche wurde das Werk Augustinus' de trinitate; in der Ostkirche vollzog sich eine andere Entwicklung; zumal im Russentum entfaltete sich die Lehre von der heiligen Sophia. Sie ist noch heute in der russischen Mystik in einer Weise lebendig, die wir uns kaum vorstellen können. Das Wirken des Geistes als der alles durchwirkenden Kraft der Erleuchtung und der Weisheit (Sophia) ist "magisch". Das Wesen des Magischen ist so dunkel wie das Wesen des Pneumatischen. Aber wir wissen, daß der Theosoph und Philosoph Jacob Böhme — der Görlitzer Schuster, der stillste aller Schuster, wie man ihn genannt hat, — am Licht der Schusterkugel das Magische erkannte und es als den Urwillen dachte. Böhmes Lehre von der göttlichen Sophia (Theosophia) wurde bereits im 17. Jahrhundert in Rußland bekannt; die Russen sprachen damals vom heiligen Kirchenvater Jacob Böhme; eine Erneuerung dieses Einflusses von Jacob Böhme vollzog sich in Rußland zu Beginn des 19. Jahrhunderts, gleichzeitig mit dem starken Wirken von Hegel und Schelling (Wladimir Solo-

La palabra griega *pneuma*, el latín *spiritus* y el francés *l'esprit* ya dicen más. Lo "inmaterial" es lo "neumático" y lo "espiritual". Esto quiere decir: el espíritu es la fuerza eficiente de la iluminación y de la sabiduría; en griego, la *sophia*. Esta esencia "substancial" del espíritu fue meditada a fondo en la especulación teológico-filosófica de la Iglesia cristiana acerca de la divina Trinidad; la obra de autoridad para la Iglesia occidental romana es el *De Trinitate* de Agustín; la Iglesia oriental conoció otro desarrollo; en el mundo ruso en particular se expandió la doctrina de la santa Sofía. Aún hoy, esta doctrina permanece viva en la mística rusa de una manera que apenas si podemos representarnos. La acción del espíritu, en tanto fuerza íntegramente eficiente de la iluminación y la sabiduría (Sophia), es «mágica». La esencia de lo mágico es tan oscura como la de lo "neumático". Pero sabemos que el teósofo y filósofo Jakob Böhme —el zapatero de Görlitz, el más silencioso de todos los zapateros, como se lo llamó— percibió lo mágico en la luz de la bola de cristal y lo pensó como la voluntad originaria. Su doctrina de la divina Sophia (teosofía) era conocida en Rusia ya en el siglo XVII; los rusos hablaban entonces del santo Padre de la Iglesia Jakob Böhme; un rebrote de esta influencia de Jakob Böhme tuvo lugar en Rusia a principios del siglo XIX, contemporáneo de la fuerte influencia ejercida por Hegel y Schelling (Vladimir Soloviev). Por consiguiente, muy lejos estoy de exagerar si digo que aquello que hoy, con visión estrecha y un pensamiento acotado, se considera como «políti-



wjoff). Es ist daher weit entfernt von einer Übertreibung, wenn ich sage, daß das, was man heute kurzzeitig und halbgedacht nur "politisch" und gar grobpolitisch nimmt und russischen Kommunismus nennt, aus einer geistigen Welt kommt, von der wir kaum etwas wissen, ganz abgesehen davon, daß wir schon vergessen, dies zu denken, wie selbst noch der *grobe* Materialismus, die Vorderfläche des Kommunismus, selbst nichts Materielles, sondern etwas Spirituelles ist und eine geistige Welt, die nur im Geist und aus dem Geist erfahren und zum Austrag seiner Wahrheit und Unwahrheit gebracht werden kann.

Der Geist ist aber nicht nur der wirkende Wille als Substanz, er wird zugleich und vor allem seit Descartes durch die Neuzeit hindurch als Selbstbewußtsein, d.h. als Subjekt gedacht und als Intellekt, Vernunft, Verstand der Seele als dem Prinzip des Lebens im Sinne des bloß Vitalen und Leibhaften übergeordnet oder gleichgeordnet oder entgegengesetzt (vgl. Klages' Nietzsche-Deutung: Der Geist als Widersacher der Seele; Geist als "Verstand"; dabei ist vergessen das Pneumatische und Spirituelle, wovon Nietzsche sehr wohl wußte). Das Wesen des Geistes ist der Urwille, der sich selbst will, welcher Wille bald als Substanz, bald als Subjekt, bald als die Einheit beider gedacht wird. An diese mehr oder weniger geläufigen, aber überall herrschenden Vorstellungen vom Wesen des Geistes — es sind diejenigen der Metaphysik — mußte jetzt kurz erinnert werden, damit wir darauf achten

co» y hasta groseramente político —lo que llaman comunismo ruso—, proviene de un mundo espiritual del que no sabemos casi nada, independientemente del hecho de que olvidamos ya pensar hasta qué punto el propio materialismo *grosero*, la simple fachada del comunismo, no es nada “material” sino una cosa “espiritual”, y un mundo espiritual del que no se puede tener la experiencia ni decidir sobre su verdad o su no-verdad, como no sea en el espíritu y a partir del espíritu.

Pero el espíritu no es solamente la voluntad eficiente en tanto “substancia”; fue igualmente pensado, sobre todo después de Descartes y a lo largo de los Tiempos Modernos, como conciencia de sí, es decir, como “sujeto” y como “intelecto”, razón, entendimiento, ya sea subordinado, ya sea yuxtapuesto u opuesto al alma en tanto principio de la vida, en el sentido de lo que es simplemente “vital” y corporal (cf. la interpretación de Nietzsche por Klages: el espíritu como adversario del alma; el espíritu como «entendimiento»; de ahí el olvido de lo “neumático” y de lo “espiritual”, de los que Nietzsche estaba sin embargo enteramente instruido). La esencia del espíritu es la voluntad originaria que se quiere ella misma, la cual es pensada unas veces como “substancia”, otras como “sujeto”, otras como la unidad de ambos. En el presente, si nos fue preciso recordar brevemente estas representaciones de la esencia del espíritu,

können, was es bedeutet, daß Hölderlin das Wesen des Geistes ganz anders denkt.

Was ist für Hölderlin ein Geist? Worin beruht für ihn das Geistige? Was heißt es: daß sich bei uns alles auf's Geistige konzentriert?

Ungefähr aus der selben Zeit wie der genannte Spruch stammt eine philosophische Aufzeichnung Hölderlins, aus der folgende Sätze entnommen seien ("Über die Religion" III<sup>3</sup>, 263).

*"Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott ist in der Welt, aber wohl [kann er es erfahren] in einer lebendigeren, über die Nothdurft erhabenen Beziehung, in der <er> stehet mit dem, was ihn umgiebt."*

Welches ist die erhabene Beziehung, in der der Mensch steht mit dem, was ihn umgibt? In der Erfahrung dieser Beziehung erfahren wir den Geist und das Geistige. Hölderlin sagt nichts Näheres über diese Beziehung, — darum müssen wir, ihm entgegenkommend, versuchen, sie deutlicher zu denken. Die Beziehung geht nicht auf die Gegenstände, sagt Hölderlin, es ist nicht

más o menos corrientes pero dominantes por doquier —son las de la metafísica—, es a fin de poder dirigir nuestra atención a lo que significa el hecho de que Hölderlin piense la esencia del espíritu de un modo muy distinto.

¿Qué es un espíritu para Hölderlin? ¿Sobre qué reposa, según él, lo espiritual? ¿Qué quiere decir esto: que entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual?

Más o menos de la misma época que la sentencia evocada proviene un esbozo de ensayo filosófico de Hölderlin, de donde tomaremos las proposiciones siguientes ([De la religión], III, 263):<sup>1</sup>

*«Ni él solo ni los objetos que lo rodean pueden hacer sentir al hombre que existe algo más que un funcionamiento mecánico, que hay un espíritu, un dios en el mundo, pero una relación más viva con aquello que [lo] rodea, una relación sublime que lo eleva por encima de la necesidad, [él, puede tenerla].»*

¿Cuál es esa relación sublime en la que está el hombre con aquello que lo rodea? En la experiencia de esa relación hacemos la prueba del espíritu y de lo espiritual. Hölderlin no dice nada más preciso sobre esta relación. Por eso, yendo a su en-

<sup>1</sup> Citamos, modificándola, la traducción de Denise Naville (en Hölderlin, *Œuvres*, París: Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1967, págs. 647-8).

die Beziehung des Subjekts zu den Objekten, welche Beziehung durch die zumeist [herrschende] Notdurft bestimmt [ist], insofern die Gegenstände das sind, was wir zu Zwecken und Zielen bearbeiten und nutzen, um den Bedürfnissen, die die Not in uns erweckt, zu genügen.

Der Mensch steht in einer Beziehung zu dem, was ihn umgibt, welche Beziehung erhaben ist über die Beziehung des Subjekts zum Objekt. "erhaben" bedeutet hier nicht bloß: darüber schwebend, sondern in die Höhe reichen, von der Hölderlin einmal sagt, der Mensch — der Dichter zumal — könne auch in die Höhe "fallen". Das Hohe dieser Höhe des Erhabenen ist daher in sich zugleich das Tiefe. Die erhabene Beziehung geht auf das, was alle Gegenstände und den Menschen überragt und zugleich alles dieses trägt. Und was ist das? Hölderlin sagt es nicht; darum müssen wir es eigens denken und d.h. hinzudichten. Was uns sonst umgibt, die einzelnen Gegenstände (= die Objekte), nennen wir auch das Seiende, das ist. Aber dieses "ist" am Seienden ist nicht selbst wieder etwas Seiendes, sondern das, was alles Seiende erst ein Seyendes sein läßt und es darum umhegt und umgibt. Wir nennen es das Seyn. Die erhabene Beziehung, in der der Mensch steht, ist die Beziehung des Seyns zum Menschen, so zwar, daß das Seyn selbst diese Beziehung ist, die das Wesen des

cuentro, debemos pensarla más claramente. La relación no concierne a los objetos, dice Hölderlin, no es la relación del “sujeto” con los “objetos”, la cual [está] la mayoría de las veces determinada por el [reino de la] necesidad, en tanto que los objetos son lo que nosotros elaboramos y utilizamos como fines y metas destinados a satisfacer las necesidades que despierta en nosotros la necesidad [apremiante].

El hombre está, con aquello que lo rodea, en una relación sublime que lo eleva por encima de la relación del “sujeto” con el “objeto”. «Sublime», aquí, no significa solamente que planea por encima, sino que busca alcanzar esa altura de la que Hölderlin dice, en algún lugar, que el hombre —el poeta ante todo— puede también «caer» en ella. Por lo tanto, lo alto de esa altura de lo sublime es en sí la profundidad. La relación sublime da acceso a lo que domina por sobre todos los objetos y sobre el hombre y que, al mismo tiempo, sostiene todo eso. ¿Y qué es? Hölderlin no lo dice; de ahí que por nuestra parte estemos obligados a pensarlo expresamente, esto es, a suplir el decir poético. A lo que de ordinario nos rodea, los objetos particulares (= los “objetos”), lo llamamos también ente, lo que es. Pero este «es» en el nivel del ente no es a su vez algo de ente, sino lo que deja primero a todo ente ser un Ente y por esto lo rodea de cuidados y lo protege. Lo llamamos Ser. La relación sublime en que el hombre está es la relación del Ser con el hombre, de tal manera, es verdad, que el Ser mismo es esa relación, que re-

Menschen an sich zieht als dasjenige Wesen, das in dieser Beziehung steht und innestehend in ihr sie bewahrt und bewohnt. Im Offenen dieser Beziehung des Seyns zum Menschenwesen erfahren wir "den Geist" — er ist das aus dem Seyn und vermutlich für das Seyn Waltende.

Hölderlins Spruch sagt: "Es konzentriert sich bei uns alles aufs Geistige". Das bedeutet jetzt: Es ereignet sich eine Concentration, d.h. eine Versammlung auf die Beziehung des Seyns zu unserem Wesen, welche Beziehung das Centrum ist, die Mitte, die überall ist als Mitte eines Kreises, dessen Peripherie nirgends ist.

"Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige" — das ist keine historische Feststellung einer Tatsache der damaligen Zeitlage, sondern ein denkend-dichtendes Nennen eines im Seyn selbst verborgenen Ereignisses, das weit hinaus langt in das Kommende, das nur wenige, oder vielleicht nur der, der es sagt und denkt, zu ahnen vermögen.

Den selben Charakter der dichtenden Aussage hat das, was auf den ersten Teil des Spruches folgt: "Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden." Was heißt "arm"? Worin besteht das Wesen der Armut? Was heißt "reich", so daß wir in der Armut und durch sie erst reich werden?

laciona a sí la esencia del hombre en tanto esa esencia que está en esa relación y, al estar en ella, la mantiene bajo su guarda y la habita. En lo Abierto de esta relación del Ser con la esencia del hombre hacemos la experiencia del «espíritu» — él es lo que gobierna a partir del Ser y, probablemente, para el Ser.

La sentencia de Hölderlin dice: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual». Ahora esto quiere decir: una concentración adviene propiamente, es decir, una congregación sobre la relación del Ser con nuestra esencia, relación que es el “centro”, el medio, que está en todas partes como el centro de un círculo cuya periferia no está en ninguna.

«Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual» — no hay aquí ninguna constatación histórica de una realidad factual de la época, sino el nombrar, en pensamiento y poesía, un Acontecimiento latente en el Ser mismo y que llega lejos en lo por venir: raros son aquellos que pueden presentirlo, o quizá no hay nadie más que el que lo dice y lo piensa.

Este mismo carácter del decir poético lo tiene también lo que sigue a la primera parte de la sentencia: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos». ¿Qué quiere decir «pobre»? ¿En qué consiste la esencia de la pobreza? ¿Qué quiere decir «rico», si sólo llegamos a ser ricos en la po-



“arm” und “reich” betreffen nach der gewöhnlichen Bedeutung den Besitz, das Haben. Armut ist ein Nicht-Haben und zwar ein Entbehren des Nötigen. Reichtum ist ein Nicht-Entbehren des Nötigen, ein Haben über das Nötige hinaus. Das Wesen der Armut beruht jedoch in einem Seyn. Wahrhaft arm seyn besagt: so seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige.

Wahrhaft entbehren heißt: nicht seyn können ohne das Unnötige und so gerade einzig dem Unnötigen gehören.

Aber was ist das Unnötige? Was ist das Nötige? Was heißt nötig? Nötig ist, was aus der Not durch die Not kommt. Und was ist die Not? Das Wesen der Not ist nach der Grundbedeutung des Wortes der Zwang. Das Nothafte und Nötige und Nötigende ist das Zwingende, nämlich das Zwingende, das in unserem “Leben” die Bedürfnisse zu seiner Erhaltung erzwingt und uns ausschließlich in die Befriedigung dieser Bedürfnisse zwingt.

Das Unnötige ist das, was nicht aus der Not kommt, d.h. nicht aus dem Zwang, sondern aus dem Freien.

Doch was ist das Freie? Nach dem ahnenden Sagen unserer ältesten Sprache ist das Freie, frî,

breza y por ella? «Pobre» y «rico», en el sentido habitual, conciernen a la posesión, al tener. La pobreza es un no-tener y, a decir verdad, un carecer de lo necesario. La riqueza es un no-carecer de lo necesario, un tener más allá de lo necesario. Empero, la esencia de la pobreza reposa en un Ser. Ser verdaderamente pobre significa: ser de tal manera que no carecemos de nada, salvo de lo no-necesario.

En verdad, carecer quiere decir: no poder ser sin lo no-necesario y así precisamente pertenecer únicamente a lo no-necesario.

Pero, ¿qué es lo no-necesario? ¿Qué es lo necesario? ¿Qué quiere decir necesario? Necesario es lo que viene de la necesidad [apremiante] por la necesidad [apremiante]. ¿Y qué es la necesidad [apremiante]? La esencia de la necesidad [apremiante] es, según el sentido fundamental del término, la coacción. Aquello que corresponde a la necesidad [apremiante], a lo necesario y a lo necesitante es lo coactivo, vale decir, lo coactivo que, en nuestra «vida», suscita para su conservación la coacción de las necesidades y nos coacciona exclusivamente para la satisfacción de ellas.

Lo no-necesario es lo que no viene de la necesidad [apremiante], es decir, de la coacción, sino de lo Libre.

Ahora bien, ¿qué es lo Libre? Según lo que presiente en su decir nuestra lengua más antigua, lo

das Unverletzte, das Geschonte, das, was nicht in einen Nutzen genommen wird. "Freien" heißt ursprünglich und eigentlich: schonen, etwas in seinem eigenen Wesen beruhen lassen durch das Behüten. Behüten aber ist: das Wesen in der Hut behalten, worin es nur bleibt, wenn es in der Rückkehr zum eigenen Wesen beruhen darf. Behüten ist: stetig in dieses Beruhen helfen, seiner warten. Dies erst ist das ereignende Wesen des Schonens, das sich keineswegs im Negativen des Nichtanrührens und des bloßen nicht-Benutzens erschöpft.

Im eigentlichen Schonem beruht das Freien. Das Befreite ist das in sein Wesen Gelassene und vor dem Zwang der Not Bewahrte. Das Freiende der Freiheit wendet zum voraus die Not ab oder um. Die Freiheit ist das die Not Wenden. Nur in der Freiheit und in ihrem schonenden Freien waltet die Notwendigkeit. Wenn wir das Wesen von Freiheit und Notwendigkeit also denken, dann ist die Notwendigkeit keineswegs, wie alle Metaphysik meint, das Gegenteil der Freiheit, sondern einzig die Freiheit ist in sich die Notwendigkeit.

Libre, *frî*, es lo indemne, lo preservado, lo que se sustrae de toda utilidad. «Liberar» significa, original y propiamente: preservar, dejar a algo reposar en su propia esencia protegiéndolo. Pero proteger es: retener la esencia en el cobijo donde sólo permanece si se le permite retornar al reposo de su propia esencia. Proteger es: ir asiduamente en auxilio de este reposo, poner esmero en este retorno. Sólo esto es en su esencia el acontecer propiamente del preservar, que de ninguna manera se agota en lo negativo del no-tocar o del simple no-utilizar.

En el preservar propiamente dicho reposa el liberar. Lo liberado\* es lo dejado en su esencia y guardado de cualquier coacción de la necesidad [apremiante]. Lo liberante de la libertad invierte o vuelca de antemano la necesidad [apremiante]. La libertad es la versión de la necesidad [apremiante]. La Necesidad\*\* reina solamente en la libertad y su liberar que preserva. Cuando pensamos así la esencia de la libertad y de la Necesidad, entonces, la Necesidad no es en modo alguno, como lo entiende toda metafísica, lo contrario de la libertad, sino que sólo la libertad es en sí la necesidad [apremiante] convertida.

\* En la traducción castellana no es posible reproducir la división silábica que aparece en el original francés: *dé-livré*. (N. de la T.)

\*\* La distinción tipográfica entre *nécessité* y *Nécessité* es fundamentada en el apartado «Nota sobre la traducción francesa». Se observan a lo largo del texto otras composiciones con *Not* traducidas también por *nécessité*. (N. de la T.)

Die Metaphysik geht sogar so weit, daß sie durch Kant lehrt, die Notwendigkeit, nämlich der Zwang des Sollens und das leere Zwingen der Pflicht um der Pflicht willen, sei die wahre Freiheit. Das metaphysische Wesen der Freiheit vollendet sich darin, daß die Freiheit zum "Ausdruck" der Notwendigkeit wird, aus der sich der Wille zur Macht als *die* Wirklichkeit und als das Leben selbst will. Im Sinne des Willens zur Macht schreibt z. B. E. Jünger (*Der Arbeiter*, S. 57): "Zu den Kennzeichen der Freiheit gehört die Gewißheit, Anteil zu haben am innersten Keime der Zeit, — eine Gewißheit, die Taten und Gedanken wunderbar beschwingt, und in der sich die Freiheit des Täters als der besondere Ausdruck des Notwendigen erkennt."

Aber, die Umkehr tiefer gedacht, ist jetzt alles umgekehrt. Die Freiheit ist die Notwendigkeit, insofern das Freie, nicht durch die Not Genötigte das Un-nötige ist.

Armseyn heißt: nichts entbehren, es sey denn das Unnötige — nichts entbehren als das Freie-Freie.

Allerdings: Was wir entbehren, ist uns nicht zu eigen, dergestalt freilich, daß uns daran liegt, das Entbehrte möchte uns zu eigen sein. Was wir entbehren, haben *wir* nicht, aber das Entbehrte hat uns. Es kann uns sogar in einer Weise haben, daß unser Wesen einzig am Entbehrten hängt, weil

La metafísica llega incluso tan lejos que enseña, con Kant, que la Necesidad, es decir, la coacción del deber y el coaccionar vacío de la obligación por la obligación, sería la verdadera libertad. La esencia metafísica de la libertad se cumple en el hecho de que la libertad deviene la «expresión» de la Necesidad, a partir de la cual la voluntad de poder se quiere ella misma como *la única* efectividad y la vida. Es en el sentido de la voluntad de poder como Ernst Jünger escribe, por ejemplo: «Entre los signos distintivos de la libertad se sitúa la certeza de participar en el núcleo más íntimo del tiempo; certeza que, maravillosamente, da alas a los actos y a los pensamientos y en la cual la libertad del que actúa se conoce como expresión particular de la necesidad [apremiante]».<sup>2</sup>

Pero si el giro es pensado más profundamente, entonces, todo queda girado. La libertad es la Necesidad en la medida en que lo liberante, lo no-necesitado por la necesidad [apremiante], es lo no-necesario.

Ser-pobre quiere decir: no carecer de nada, salvo de lo no necesario; no carecer de nada más que de lo Libre-liberante.

Con toda seguridad: eso de lo que carecemos no nos pertenece como propio, de tal modo, es verdad, que nos importa que pueda pertenecernos como propio. Eso de lo que carecemos, *nos-*

<sup>2</sup> *Le travailleur*, trad. Julien Hervier, París: Christian Bourgois ed., 1989, pág. 92.

es einzig ihm gehört, da es ihm einstig (ehemals und inskünftig) vereignet ist.

Armseyn — d.h. einzig das Unnötige entbehren, d.h. einstig dem Freien-Freunden gehören, d.h. in der Beziehung zum Freunden stehen.

Nun ist aber das Seyn, das alles Seiende je und je sein läßt, was es ist und wie es ist, eben deshalb das Freunde, was Jegliches in sein Wesen beruhen läßt, d. h. es schont.

Wenn das Wesen des Menschen eigens in der Beziehung des freunden Seyns zum Menschen steht, d.h. wenn das Menschenwesen das Unnötige entbehrt, dann ist der Mensch im eigentlichen Sinn arm geworden.

Hölderlin sagt: "Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden." Die Concentration auf's Geistige bedeutet nach dem Gesagten: sich auf die Beziehung des Seyns zum Menschen sammeln und gesammelt in ihr stehen.

Wir sind arm geworden, um reich zu werden. Das Reichwerden folgt dem Armseyn nicht nach wie die Wirkung auf die Ursache, sondern das

*tros* no lo tenemos, pero es lo que nos tiene. Puede incluso tenernos de una manera tal que nuestra esencia dependa únicamente de eso de lo que carecemos, porque ella le pertenece en exclusividad desde el momento en que cierta vez (antaño y en el futuro) le fue apropiada.

Ser-pobre; es decir, carecer únicamente de lo no-necesario, es decir, pertenecer alguna vez a lo Libre-liberante, es decir, mantenerse en relación con lo Liberante.

Ahora bien, es el Ser quien, dejando desde siempre al ente ser lo que es y como es, precisamente por ello es lo Liberante que deja a toda cosa reposar en su esencia, es decir, la preserva.

Cuando la esencia del hombre está propiamente en la relación del Ser liberante con el hombre, es decir, cuando la esencia humana carece de lo no-necesario, entonces, el hombre se ha vuelto pobre en sentido propio.

Hölderlin dice: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos». Según lo que se ha dicho, la concentración sobre lo espiritual significa: congregarse en la relación del Ser con el hombre, y mantenerse congregado en él.

Nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos. El llegar a ser-rico no sigue al ser-pobre como el efecto sigue a la causa, sino que propiamente el



eigentliche Armseyn ist in sich das Reichseyn. Indem wir aus der Armut nichts entbehren, haben wir im vorhinein alles, wir stehen im Überfluß des Seyns, das alles Nötigende der Notdurft zum voraus überströmt.

So wie die Freiheit in ihrem freierenden Wesen allen das ist, was die Not zum voraus wendet, die Notwendigkeit, so ist das Armseyn als das Nichtsentbehren denn das Unnötige in sich auch schon das Reichsein.

Indem sich bei uns alles auf's Geistige konzentriert, ereignet sich das Armseyn. Auf dieses wird das Menschenwesen gestimmt. Die Armut ist der Grundton des noch verborgenen Wesens der abendländischen Völker und ihres Geschickes.

Die Armut ist die trauernde Freude, nie arm genug zu seyn. In dieser stillen Unruhe beruht ihre Gelassenheit, die alles Nothafte zu verwinden gewohnt ist.

Die eigentliche Gefahr der Not und der Notzeiten besteht darin, daß sie vor lauter Not verwehren, das *Wesen* der Not wahrhaft zu erfahren und aus diesem Wesen den Wink zu vernehmen, die Not zu verwinden.

Die Gefahr der Hungersnot z. B. und der mageren Jahre besteht, auf das Ganze und Eigentli-

ser-pobre es en sí el ser-rico. Por el hecho mismo de que la pobreza no nos hace carecer de nada, tenemos de entrada todo, nos mantenemos en la sobreabundancia del Ser, que desborda por anticipado todo lo necesitante de lo necesario.

Así como la libertad, en su esencia liberante de todas las cosas que por anticipado trastoca la necesidad [apremiante], es la Necesidad, así el ser-pobre, en tanto no-carecer-de-nada, salvo de lo no-necesario, es en sí también ya el ser-rico.

Puesto que entre nosotros todo se concentra sobre lo espiritual, el ser-pobre adviene propiamente. Según él se afina la esencia humana. La pobreza es el Tono fundamental de la esencia aún acallada de los pueblos occidentales y de su destino.

La pobreza es la alegría ensombrecida de no ser nunca bastante pobre. En esta calma inquietud reposa la serenidad, habituada a poner fin a todo cuanto atañe a la necesidad [apremiante].

El peligro propio de la necesidad [apremiante] y de los tiempos de indigencia está en que el destello mismo de la necesidad [apremiante] impide que sea verdaderamente experimentada la *esencia* de la necesidad [apremiante] y que sea percibido a partir de esta esencia el Signo que llama a poner fin a la necesidad [apremiante].

El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, si se considera en su totali-

che des abendländischen Geschickes gesehen, keineswegs darin, daß vielleicht viele Menschen umkommen, sondern daß diejenigen, die durchkommen, nur noch leben, um zu essen, damit sie leben. Das "Leben" dreht sich um sich selbst in seiner eigenen Leere, von der es in der Gestalt der kaum bemerkten und oft uneingestandenenen Langeweile umlagert [wird]. In dieser Leere verkommt der Mensch. Er versieht sich im Weg, auf dem er das Wesen der Armut lernt.

Arm werden wir nicht durch das, was unter dem ungemäßen Namen "Kommunismus" als Geschick der geschichtlichen Welt bevorsteht. Arm *sind* wir nur, wenn sich bei uns alles auf's Geistige konzentriert.

Nur wenn die europäischen Nationen auf den Grundton der Armut gestimmt sind, werden sie zu reichen Völkern des Abendlandes, das nicht untergeht und nicht untergehen kann, weil es noch gar nicht aufgegangen ist. Der Beginn seines Aufgangs beruht vielmehr darin, daß seine Völker — sich wechselweise im Wesen erst erweckend — das Wesen der Armut wissen lernen, damit sie arm seyn können.

Im Armseyn wird der Kommunismus nicht vermieden und umgangen, er wird in sein Wesen überholt. Nur so vermögen wir ihn wahrhaft zu verwinden.

dad lo propio del destino occidental, no reside de ningún modo en que muchos hombres pueden perecer, sino en que aquellos que se salvan no viven más que para comer a fin de vivir. La «vida» gira sobre ella misma en su propio vacío, que la asedia bajo la figura, apenas notada y a menudo inconfesada, del aburrimiento. En este vacío, el hombre se extravía. Se equivoca de camino sobre el cual aprender la esencia de la pobreza.

Pobres, no nos volveremos por lo que, bajo el nombre inadecuado de «comunismo», se anuncia como el destino del mundo historial. Pobres, lo *somos* con la única condición de que, entre nosotros, todo se concentre sobre lo espiritual.

Sólo si se afinan según el Tono fundamental de la pobreza se volverán las naciones europeas los pueblos ricos de Occidente, que no entra en su ocaso ni puede hacerlo porque aún no ha amanecido en absoluto. El comienzo de su amanecer reposa más bien en el hecho de que sus pueblos —despertándose previamente vez a vez en la esencia— aprenden a saber la esencia de la pobreza a fin de poder ser pobres.

En el ser-pobre el comunismo no es ni evitado ni soslayado, sino superado en su esencia. Solamente así somos capaces de ponerle fin verdaderamente.

Der Weg ist weit. Aber größer noch als diese Weite ist das Unvermögen, wahrhaft zu denken und auf das schon Gedachte und Gesagte sorgsam zu hören und das Einzige und Einstige herauszuhören und das Gehörte in ein Wissen zu verwandeln.

Kriege sind nicht imstande, geschichtlich Geschehnisse zu entscheiden, weil sie bereits auf geistigen Entscheidungen beruhen und auf diese sich gerade versteifen. Auch Weltkriege vermögen dies nicht. Aber sie selbst und ihr Ausgang können den Völkern zum Anlaß werden, der eine Besinnung veranlaßt. Diese selbst aber entspringt aus anderen Quellen. Sie müssen aus dem eigenen Wesen der Völker zu fließen beginnen. Darum bedarf es der Selbstbesinnung im wechselseitigen Gespräch der Völker miteinander.

El camino es largo. Pero mayor aún que esa largura es la incapacidad de pensar verdaderamente y de estar a la escucha atenta de lo ya-pensado y lo ya-dicho, de hacer oír a partir de ellos la única vez y lo antaño;\* y de transformar esta escucha en un saber.

Las guerras no están en condiciones de decidir historialmente los destinos porque reposan ya sobre decisiones espirituales y se atiesan justamente sobre estas. Ni siquiera las guerras mundiales son capaces de ello. Pero ellas mismas y su desenlace pueden devenir para los pueblos la ocasión que provoca a cambio una meditación. Esta meditación misma, sin embargo, brota de otras fuentes. Estas deben comenzar a abrirse desde la esencia propia de los pueblos. Por eso hace falta la meditación de los pueblos sobre sí mismos en el diálogo que establecen vez a vez unos con otros.

\* En la versión francesa, «*l'unique fois et l'autrefois*». (N. de la T.)



## Nota sobre la traducción francesa

En una primera versión, la traducción que aquí se propone fue realizada por Ana Samardzija como parte de un trabajo universitario preparado bajo la dirección de Jean-Luc Nancy. Vaya hacia ella nuestro especial agradecimiento por su inestimable colaboración.

Ana Samardzija publicó, además, el texto de una presentación efectuada por ella en la École Nationale des Beaux-Arts de Lyon, que llevaba por título «De l'utilité et de l'inconvénient de la pauvreté pour l'Histoire - Lecture d'une conférence de Heidegger» (coedición ENBA/ART 3, Lyon, 2003). Su interpretación del texto de Heidegger —la primera en Francia, hasta donde sabemos— es un presupuesto constante de la presente publicación.

En la medida de lo posible, y al precio de algunas violencias infligidas al francés, hemos intentado seguir estrechamente el texto de Heidegger. Pero este ejercicio tiene sus límites, en particular —cosa bien conocida— desde el punto de vista semántico.

Una primera dificultad que plantea este texto reside en las variaciones de que Heidegger hace



objeto al término *Not*: *die Not* es, en efecto, la *nécessité* [necesidad (apremiante)], pero tanto en el sentido de *besoin* [necesidad], de *indigence* [indigencia], de *dénuement* [inopia], de *pénurie* [penuria], de *misère* [miseria], de *disette* [escasez], etc., como en el de *détresse* [desamparo], sea moral (penas, miserias, desdichas, aflicción, tristeza) o físico (urgencia, situación desesperada). Heidegger lo entiende aquí a partir de *nötigen*, considerado en función de *zwingen*: coaccionar, obligar; y se apoya regularmente en la sustantivación del adjetivo *nötig* (*das Nötige*, *das Unnötige*) o de los participios presente o pasado (*das Nötigende*, *das Genötigte*). Si hace falta, utiliza la palabra más precisa *Notdurft*. Lo que en verdad le interesa es trabajar el sema hasta conducirlo al concepto filosófico de *Notwendigkeit*, el cual, dividido en sus elementos, *Not-wendigkeit*, y gracias a los recursos que ofrecen el verbo *wenden* (virar) y sus derivados (*ab- oder um- wenden*), permite pensar la libertad como «*version*» [versión] o «*conversion*» [conversión] —palabra que hemos retenido— de la necesidad [apremiante]. Estas razones, que exponemos aquí en forma sucinta, nos llevaron a decidir, con una sola excepción (*die Notzeiten*: «*les temps d'indigence*» [los tiempos de indigencia]), traducir siempre por «*nécessité*» [necesidad (apremiante)], reservando a *die Notwendigkeit*, esto es, el concepto clásico, el privilegio de la mayúscula: «*la Nécessité*» [la Necesidad].

Una segunda dificultad está ligada al juego que practica Heidegger con las lenguas de la filosofía. Su propia terminología es exclusivamente

germánica, tanto más cuanto que comenta a Hölderlin, excepto cuando el enunciado mismo de la sentencia de este lo obliga a utilizar la palabra *Concentration*, enseguida traducida, además, por *Versammlung* (así como *Centrum* lo es por *Mitte*). En cambio, no bien se trata de evocar la tradición metafísica, así sea en forma muy alusiva, Heidegger plagia su léxico de la conceptualidad griega (*das Pneumatische*) y, sobre todo —puesto que lo primero que tiene en la mira es la metafísica poscartesiana (incluido Nietzsche o cierto nietzschismo)—, de la latino-francesa: *das Materielle-das Immaterielle, das Spirituelle, das Subjekt, das Objekt*, etc. Interesados simplemente en señalar estas distinciones en francés, hemos colocado todos estos términos entre las comillas denominadas inglesas.

Por último, hay una tercera dificultad característica del propio léxico de Heidegger, pero también —lectura de Hölderlin obliga— del empleo, explícito o no, del léxico hölderliniano.

Es el caso:

1) de los conceptos del Heidegger posterior al «viraje» y considerados intraducibles: *Ereignis* (que aquí se vierte por «*Événement*» [Acontecimiento], con mayúscula), *sich ereignen* («*advenir*» o «*advenir proprement*» [advenir o advenir propiamente]), *verwinden* («*venir à bout de*» [poner fin a], como se pone fin a una enfermedad, a una pena, a una dura prueba o a un esfuerzo),\* *Gelas-*

\* La expresión castellana «poner fin a» no abarca todas las líneas de sentido de la francesa *venir à bout de*. Por ello, no es del todo válida para los dos últimos casos mencionados,

*senheit* («*sérénité*» [serenidad]), de tradición ya consolidada. Por ejemplo. Pero sabemos muy bien que se trata aquí de un último recurso.

2) de ciertos términos del vocabulario de Hölderlin que para Heidegger son índice de un posible lenguaje del «otro pensamiento» o, como lo llama aquí, del «pensamiento y poesía», del *Denken und Dichten*.

Se trata primero de la grafía de *Seyn*, aún frecuente a finales del siglo XVIII y a la que Hölderlin permanecerá fiel, y que Heidegger utiliza por lo menos desde finales de la década de 1930 para evitar cualquier confusión con el ser en el sentido de la ontología metafísica: hemos transcripto sistemáticamente el sustantivo con la inicial en mayúscula («*Être*» [«Ser»]), salvo en composiciones como *Armseyen*, «*être-pauvre*» [ser-pobre], debido a que algunas restricciones sintácticas (palabra al comienzo de frase, por ejemplo) nos vedaban, en muchos casos, la posibilidad de hacer notar la diferencia.

Pero se trata también de palabras tomadas de poemas, ya ampliamente comentadas por Heidegger (como *das Offene*: «*l'Ouvert*» [lo Abierto]; *das Freie*: «*le Libre*» [lo Libre]; *der Wink*: «*le Signe*» [el Signo]), o bien de ensayos filosóficos o poéticos: *die Umkehr* («*le Retournement*» [el Giro]), *der Grundton* («*le Ton fondamental*» [el Tono fundamental]). Todos estos términos se transcriben también con su inicial en mayúscula.

«dura prueba» o «esfuerzo», en los que correspondería la traducción por «vencer en», «salir airoso de», etc. (*N. de la T.*)

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



**Para otras publicaciones visite**  
**[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)**  
**Referencia: 3474**

## Colección *Nómadas*

*Pierre Alféri*, Buscar una frase

*Alain Badiou*, De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado

*Jean Baudrillard*, El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas

*Georges Charbonnier*, Entrevistas con Claude Lévi-Strauss

*Hélène Cixous*, La llegada a la escritura

*Jacques Derrida*, Aprender por fin a vivir (Entrevista con Jean Birnbaum)

*Martin Heidegger*, La pobreza

*Jean-Luc Nancy*, El intruso

*Jean-Luc Nancy*, La mirada del retrato

*Jean-Luc Nancy*, La representación prohibida

*Mario Perniola*, Contra la comunicación

*Jacques Rancière*, El odio a la democracia

*Paul Ricœur*, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología

*Peter Sloterdijk*, Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía

## Colección *Mutaciones*

*François Balmès*, Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)

*Georges Canguilhem*, Escritos sobre la medicina

*Gilles Deleuze*, Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel

*Roberto Esposito*, Bíos. Biopolítica y filosofía

*Roberto Esposito*, *Communitas*. Origen y destino de la comunidad

*Roberto Esposito*, *Immunitas*. Protección y negación de la vida

*René Guitart*, Evidencia y extrañeza. Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud

*Jean-Claude Milner*, El periplo estructural. Figuras y paradigma

*Jean-Claude Milner*, El paso filosófico de Roland Barthes

*Gérard Wajcman*, El objeto del siglo

## Otros títulos de esta editorial

- Theodor W. Adorno*, Consignas  
*Gaston Bachelard*, Estudios  
*Gaston Bachelard*, La filosofía del no  
*Georges Canguilhem*, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida  
*Gilles Deleuze*, Diferencia y repetición  
*Gilbert Durand*, La imaginación simbólica  
*Maurizio Ferraris*, Introducción a Derrida  
*Lucien Goldmann*, Introducción a la filosofía de Kant  
*Max Horkheimer*, Teoría crítica  
*Leszek Kolakowski*, La presencia del mito  
*Kurt Lenk*, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos  
*Anne Sauvagnargues*, Deleuze. Del animal al arte  
*Charles Taylor*, La libertad de los modernos  
*François Zourabichvili*, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

### Obras en preparación

- Georges Canguilhem*, Estudios de historia y de filosofía de las ciencias  
*Leo Strauss*, El renacimiento del racionalismo político clásico

**MARTIN HEIDEGGER LA POBREZA. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe**

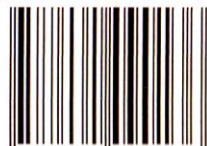
«La escena transcurre en el castillo de Wildenstein el 27 de junio de 1945 [...] Desde marzo, y ante la amenaza de las tropas francesas que avanzan sobre Alsacia, se encuentra refugiada aquí la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo [...] Se celebra [...] la ceremonia de clausura, o de despedida: se anuncia un breve recital de piano y, a continuación de ese preludeo, una conferencia de Heidegger cuyo escueto título es "La pobreza" y en la que se propone comentar una "sentencia" de Holderlin, o por lo menos atribuida a este: "Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para volvernos ricos". Heidegger ha tenido el cuidado de anotar [...] en el propio comienzo de su texto: "Por qué, en el instante presente de la Historia mundial, elijo comentar para nosotros esta sentencia, es algo que el comentario mismo deberá poner en claro".»

La presentación de Lacoue-Labarthe que precede a su traducción del escrito heideggeriano —dedicada a Jacques Derrida, fallecido pocos días antes de la publicación del libro— constituye una disección filosófica y lingüística que no desdeña el paralelo entre ciertas postulaciones de Heidegger y su particular ubicación respecto del nazismo.

MARTIN HEIDEGGER, exponente mayor de la filosofía europea del siglo XX, fue profesor de la Universidad de Friburgo. Entre sus obras más relevantes podemos mencionar *Sein und Zeit* (1927), *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935), *Was heisst Denken?* (1954).

PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE es profesor de la Universidad de Estrasburgo y especialista en filosofía alemana. Entre sus obras figuran *L'absolu littéraire* (1978), *Le sujet de la philosophie. Typographies I* (1979), *L'imitation des modernes. Typographies II* (1986), *La poésie comme expérience* (1986), *La fiction du politique* (1987).

ISBN 84-610-9013-6



9 788461 090136