

“*Mythos, logos, epos* son la palabra” (Heidegger)

Éliane Escoubas

Universidad de París XII

Resumen: Este texto se ocupa de dos volúmenes de la obra de Heidegger: el curso sobre Parménides de 1942 y la recopilación *De camino al habla* de 1950-1959. El curso sobre Parménides trabaja los términos griegos *mythos, logos* y *epos*, y los determina como “los mismos” –lo que no precisamente corresponde a la identidad–. En sus diferencias mismas, remiten a la “palabra” (*das Wort*). Varios años después, la “palabra” es invocada en la triple denominación de *Sprache, Wort* y *Sage* que, en sí mismos, no dependen de ninguna lógica de la identidad, sino más bien de una lógica de la “tautología”: la poesía misma.

Palabras clave: Heidegger, *mythos, logos, epos*, “palabra” (*Sprache, Wort, Sage*).

Abstract: “‘*Myth, logos, epos* are the word’ (Heidegger)”. This paper deals with two volumes of Heidegger’s work: the 1942 lecture course on Parmenides and the 1950-59 compilation *On the Way to Language*. The Parmenides course works on the Greek terms *mythos, logos* and *epos*, and determines them as “the same” –which doesn’t necessarily relate to identity. In their differences, they remit to the “word” (*das Wort*). Several years later, the “word” is invoked under the triple denomination of *Sprache, Wort* and *Sage*, which do not depend, in themselves, on any logic of identity, but on a logic of “tautology”, which is poetry itself.

Key words: Heidegger, *myth, logos, epos*, “word” (*Sprache, Wort, Sage*)

En el curso sobre Parménides de 1942, Heidegger dice: “*Mythos, logos, epos* son la palabra” (*Mythos, Logos, Epos sind das Wort*)¹. Los griegos tienen, pues, varias voces para decir “palabra”². Citemos este texto de modo más extenso: “Una voz (*Wort*) griega para ‘palabra’ (*‘Wort’*) es *mythos*. Otra voz para ‘palabra’ (*‘Wort’*) es *epos*. No es por casualidad que la voz de la poesía inicial, la voz de Homero, es *epos*. Otra voz más para ‘palabra’ (*‘Wort’*) es *logos*. Esto hace pensar que los griegos tienen varias voces (*Wörter*) para ‘palabra’ (*‘Wort’*). Por el contrario, no tienen voz para ‘lenguaje’ (*‘Sprache’*). Conocen la voz *glossa*, lengua (*Zunge*). Sin embargo, en las expresiones anteriores nunca piensan ‘palabra’ a partir de ‘lengua’³.”

La continuación inmediata del curso explicita la oposición entre los griegos y los bárbaros, quienes tienen, por así decir, una voz “extraña” que no es ni *mythos*, ni *logos*, ni *epos*. Los bárbaros no son aquellos desprovistos de “cultura”. Al contrario, precisamente la cultura no es griega, pues recién existe desde el inicio de la Modernidad –así como las nociones de “genio” y “técnico”–. No es, pues, posible relacionar los tres términos griegos *mythos, logos, epos* con significados culturales. ¿Con qué relacionarlos entonces? Hay que relacionarlos con su co-pertenencia esencial: “En esencia, *mythos, epos, logos* se pertenecen recíprocamente (*zusammen gehören*)... porque en la palabra poética (*Dichten*) y el pensamiento (*Denken*) de los griegos son lo mismo (*das Selbe sind*)⁴. ¿Cuál es, entonces, ese “mismo” que porta su co-pertenencia?

¹ Heidegger, Martin, *Parmenides. Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982, tomo 54, pp. 102ss. Todas las citas serán traducidas por nosotros. [Versión castellana, *Parménides*, traducción de Carlos Másmela, Madrid: Akal, 2005. *N. de la T.*]

² En francés, existen dos términos para “palabra”: *mot* y *parole*. Traduciremos el primero por “voz” y el segundo por “palabra” [*N. de la T.*].

³ Debemos aclarar un poco esta cita. En alemán, la voz *Wort* tiene dos plurales para un solo singular: *Wörter* y *Worte*. El vocablo *Wort-Wörter* significa voz/voces, término/términos en su individualidad y pluralidad. El vocablo *Wort*, y su plural *Worte*, significa de modo más general el “decir” o lo “dicho”; en suma, lo que traducimos aquí por “palabra”. Esto quiere decir que los tres términos griegos que Heidegger enuncia aquí no son justamente “términos” individualizables, sino “palabras”, es decir, implican el registro ontológico de la esencia de la “palabra” y no el registro técnico-gramatical de la simple voz o término. Traducimos *Sprache* por “lenguaje” y *Zunge* por “lengua”, esta última propia de lo viviente, que no necesariamente es hablante, como Heidegger explicita enseguida. Como veremos, en los textos o cursos tardíos, la *Sprache* misma será “palabra”.

⁴ Heidegger, Martin, *Parmenides*, p. 104.

Ese “mismo” no es otro que la esencia griega de la verdad, la *alētheia*, en tanto descubridora-encubridora, delante-velante, en tanto aquello en que se manifiesta inicialmente la esencia fundamental del ser mismo. Así pues, *mythos*, *epos* y *logos* se pertenecen recíprocamente en la esencia de la verdad griega, *alētheia*.

Continuemos. ¿Debemos decir que los tres términos tienen un significado idéntico? No, pues, por el contrario, su co-pertenencia se opone a toda identidad. En efecto, se debe observar que Heidegger emplea aquí el término “*das Selbe*” (lo mismo) y no “*das Gleiche*” (lo idéntico, lo equivalente o lo comparable). Es particularmente importante señalar esta oposición entre “*das Selbe*” y “*das Gleiche*”, ya que la “mismidad” no comporta ninguna identidad de los términos o procesos explicitados, sino su articulación en el seno de la esencia o del sentido del ser. La “mismidad” es, pues, la marca de la diferencia del ser y el ente: la duplicación o el pliegue (*Zwiefalt*) del ser y el ente. La diferencia ontológica, experiencia fundamental de los griegos (incluso si no la explicitaron), funda el “pliegue” de los términos griegos. Ya un pasaje de *Introducción a la metafísica* de 1935 nos informa sobre este punto: “Si una cosa es la misma (*dasselbe*) que otra, consideramos que las dos hacen una y la misma cosa (*ein und dasselbe*)... Pero aquí la unidad nunca es uniformidad vacía, no es la identidad como pura equivalencia. La unidad es la pertenencia recíproca (*Zusammengehörigkeit*) de los antagonistas (*Gegenstrebigen*). Esa es la unidad originaria”⁵. Vemos aquí que la insistencia de Heidegger concierne su rechazo a una lógica de la identidad, que es la lógica de los modernos, aquella, precisamente, en la que el *logos* se ha separado irreversiblemente de los otros términos griegos y ha devenido “*ratio*”, como se describe en la *Introducción a la metafísica*. Cuando el *logos* deviene “*ratio*”, *mythos* y *epos* son pura y simplemente remitidos a “lo irracional”, cuando, al contrario, la co-pertenencia de los tres a la esencia de la *alētheia* consistía en la diferencia, es decir, la separación diferencial en la unión o unidad misma. En los griegos, por el contrario, esta “mismidad” y esta co-pertenencia instauraban lo que Heidegger designará como “tautología”, la cual supone la estructura del “pliegue”, mientras que con la lógica de la identidad de los modernos, la tautología es reducida a un simple sinsentido. Así, la distinción entre la “mismidad” y la identidad desaparece de la historia del ser y de la historia

⁵ Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, París: Gallimard, 1967, § 50, traducción de G. Kahn, que nosotros modificamos. El texto alemán corresponde al volumen 40 de la *Gesamtausgabe* (en adelante, *GA*) de las ediciones Klostermann.

de la filosofía cuando el *logos* deviene “*ratio*”, como da fe la *Introducción a la metafísica* desde 1935⁶.

Encontramos una confirmación de los análisis heideggerianos en los trabajos de Walter Friedrich Otto (1874-1958), filólogo alemán e historiador de las civilizaciones griega y romana en los años 1930-1958; especialmente en *Ensayos sobre el mito*⁷, que reúne cuatro ensayos de los que retendremos aquí sobre todo el segundo, titulado “Mito y palabra” (*Der Mythos und das Wort*) y redactado entre 1952-1953.

En efecto, Otto se rebela contra la opinión corriente que considera al mito como una fábula o un cuento que las ancianas narran a los niños, como ya Platón afirma. Al contrario, el mito es pura “objetividad”, “mundanidad”, y no tiene ninguna determinación “subjetiva”, como la encontramos en el hombre moderno, quien “ya solo busca encontrarse a sí mismo, es decir, a su propia racionalidad e ingeniosidad”. Originalmente, mito significa algo completamente distinto. Significa “palabra” (*Wort*). Aunque *logos* también signifique palabra, Otto nos informa que Homero emplea estos términos en un sentido muy diferente, pues *logos*, dice, significa “reunión” (*Sammlung, legein*), mientras que *mythos* significa “lo que es real y fáctico” (*das Wirkliche und Tatsächliche*). Se trata, para Otto, de determinar el mito como “lo histórico”, “lo verdadero de la facticidad” (*Mythos ist die Geschichte, das Faktish-Wahre*). El mito sería entonces “lo que solo ha tenido lugar una vez, pero que, por esencia, no es menos intemporal, eterno”. Como histórico, es una experiencia originaria, una experiencia del origen. Como experiencia del origen, es, a la vez, histórico e intemporal. No es verdadero ni falso, es decir, no es correcto ni incorrecto, es “verdad” en el sentido de *alêtheia* y no de rectitud, y en ese sentido, entonces, co-pertenece, junto con el *logos*, al ámbito de la *alêtheia*.

A partir de ahí, Otto determina tres trazos fundamentales del mito.

- 1) “El mito auténtico compromete de modo absoluto la existencia entera del hombre” (*Der echte Mythos ist absolut verbindlich für das ganze Dasein des Menschen*). Ello significa que, en la medida en que se refiere

⁶ La *Introducción a la metafísica* describe este proceso historial mostrando, primero, cómo se rompe la co-pertenencia de *logos* y *physis*. Pero no podemos insistir en este tema aquí.

⁷ Cf. Otto, Walter Friedrich, *Essais sur le mythe*, traducción francesa de P. David, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1987. Otto es conocido por otras dos importantes obras *Les dieux de la Grèce* (1929) y *Dionysos, le mythe et le culte* (1933) [versiones en español: *Los dioses de Grecia*, traducción castellana de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía, Madrid: Siruela, 2003; *Dioniso. Mito y culto*, Madrid: Siruela, 1997. *N. de la T.*].

al origen, el mito se refiere también a la presencia de lo “monstruoso” (*die Gegenwart des Ungeheuren*)⁸. El mito, entonces, estaría siempre intentando mostrar en signos lo monstruoso de la existencia humana, que se resiste a expresarse por medio de signos.

- 2) El mito es una potencia (*Macht*). Es dinámico y solamente puede transformarse en acción. Esta acción es lo “culto”. Ahora bien, la acción cultural no es una réplica o una rememoración de algo, sino “la gesta original misma” (*das Urgeschehen selbst*). En lo culto, la verdad original se manifiesta en la figura (*Gestalt*). Con la figura, el mito-culto también se hace arte, adoptando figuras visibles.
- 3) Finalmente, el mito es palabra; se hace palabra (*Der mythos wird zum Wort*). El lenguaje (*Sprache*) no es de ninguna manera un medio que apunte a hacernos comprender algo. Es la figura del mito, la figura de la verdad que se ha hecho manifiesta en la palabra (*Wort*): “la gran poesía es mítica –no solo como obra de la imaginación (subjética), sino, en el sentido más objetivo, como anuncio de la poesía del ser–”⁹. Sin lugar a dudas, es por ello que, en el cuarto ensayo de esta recopilación, Otto recordará que, en Hölderlin, la poesía es “ritmo” y que, “en el fondo, mito y canto de la palabra (*Sprachgesang*) solo hacen uno”¹⁰.

Nos parece, entonces, que la cuestión de la distinción relativa entre *logos* y mito en Otto no depende de la separación moderna de la “*ratio*” y del mito (de lo racional y lo irracional), sino, de modo más fundamental, de la distinción que Hölderlin hace cuando escribe: “la lógica es a la filosofía lo que el ritmo es a la poesía”¹¹. Pero la pregunta vuelve sobre sí misma: ¿de qué “filosofía” habla Hölderlin aquí? ¿No habla también de la filosofía de los modernos?

Así pues, la pregunta que debemos enunciar de aquí en adelante es la siguiente: ¿a qué llamamos “palabra”?

Para intentar aclarar esta pregunta, debemos regresar a Heidegger, pero, esta vez, a una recopilación de conferencias y textos aun más tardíos, de los años 50-60: *Unterwegs zur Sprache (De camino al habla)*¹². Ahora bien,

⁸ Cf. Otto, Walter Friedrich, *Essais sur le mythe*, pp. 30, 35.

⁹ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁰ *Ibid.*, cuarto ensayo, p. 66.

¹¹ Hölderlin, F., “Remarques sur Antigone”, en: *Œuvres*, París: Pléiade, 1967, p. 959.

¹² Heidegger, Martin, *Acheminement vers la parole*, traducción francesa de J. Beaufret, W. Brockmeier y F. Fédier, París: Gallimard, 1976 (versión castellana: *De camino al habla*, traducción de Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987). Los

la riqueza de los textos de esta recopilación es tal que dirigiremos nuestra atención principalmente a los textos relacionados con el poeta Stefan Georges, titulados *Das Wesen der Sprache* (traducido como “Le déploiement de la parole”¹³) y *Das Wort* (traducido como “Le mot”), en los que se concentra la explicitación heideggeriana de la “palabra” como *Sprache* y *Wort*. De modo más exacto, dirigiremos nuestra atención al rasgo esencial que atraviesa todo el volumen en lo que concierne la pregunta que nos ocupaba en el curso sobre Parménides: “*mythos, logos, epos* son la palabra”. Dicho de otro modo, como Heidegger mismo afirma, se trata aquí de “hacer una experiencia con la palabra”, y como precisa: “Experimentar algo significa: encaminándose, llegar a alcanzar algo en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello hacia lo cual tendemos, caminando, con el fin de alcanzarlo nos atrae a nosotros mismos, nos toca, se dirige a nosotros y nos requiere –dándonos vuelta hasta que nos hace como él–”¹⁴.

El trazo esencial que resulta de “la experiencia (heideggeriana) con la palabra” es la composición de una triada, nueva en relación con aquella explicitada en el curso sobre Parménides: *Sprache, Wort, Sage*¹⁵. Esta triada constituye un relanzamiento de la triada *mythos, logos, epos*: las dos triadas corresponden.

¿Qué pasa entonces con la “palabra” en tanto que *Sprache-Wort-Sage*? En adelante, *Sprache, Wort* y *Sage* se pertenecen recíprocamente por esencia, son lo mismo (*das Selbe*), sin ser, no obstante, idénticos ni equivalentes (*das Gleiche*), como afirma Heidegger con firmeza: “*Sagen* y *Sprechen* no son lo idéntico” (*Sagen und Sprechen sind nicht das Gleiche*)¹⁶. Si existe una suerte de concomitancia entre las voces y las cosas, la palabra, sin embargo, no es

traductores traducen *Sprache* por “palabra”. En adelante, retendremos esta traducción, pues el sentido de *Sprache* evolucionó con relación a *Sein und Zeit* y a los otros textos anteriores a *Unterwegs zur Sprache*. Veremos cómo.

¹³ “El despliegue de la palabra” (versión castellana: “La esencia del habla”). Un texto cercano a estos es *Die Sprache* (1950), “El habla”, traducido por Federico Camino Macedo en: *Revista Peruana de Cultura*, segunda época, II (1984), pp. 31-47 y reimpreso en: *Umbrales*, XVI (2004), pp. 170-190. (*N. de la T.*)

¹⁴ Heidegger, Martin, *Acheminement vers la parole*, pp. 161-162.

¹⁵ La traducción francesa es particularmente difícil. Evidentemente, cada uno de estos tres términos puede ser traducido por “palabra”. Particularmente, *Sprache* y *Wort* pueden, en adelante, ser traducidos por “palabra”; *Sage*, por “el decir” o “lo dicho”. Pero preferimos conservar en cada caso el término alemán como acompañamiento de “palabra”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

“cosa”, no es nada “que es” (*Das Wort, kein Ding, nichts Seiendes*)¹⁷. ¿Qué son *Sprache, Wort y Sagen* sino la operación de “dejar aparecer”, “dejar ser”? Aquí, como en el análisis heideggeriano de los griegos, la “palabra” no nos hace entrar en una lógica de la comparación (*Vergleich*) y de la identidad, sino de la comparecencia (*Erscheinen*), al punto que el término “die Sage”/“sagen” es invocado, precisamente, en su sentido etimológico como confirmación de esta lógica de la comparecencia. *Sagen* viene, dice Heidegger, del antiguo término “sagan” que significa “mostrar”¹⁸. Dejar aparecer, mostrar: quiere decir que, con la “palabra” –*Sprache, Wort, Sage*–, se ha entrado en el ámbito de la verdad como *alētheia*, como cubrimiento-descubrimiento, la verdad en el sentido griego. Eso significa que la “palabra” no pertenece al ámbito de la sustitución de las voces por las cosas, sino al de la “cosa misma”, que no es “una cosa cualquiera”. Significa que se ha procedido a una reversibilidad. Se ha pasado de la búsqueda de la esencia de la palabra (*das Wesen der Sprache*) a la palabra de la esencia (*Die Sprache des Wesens*). La pregunta ya no es “¿cuál es la esencia de la palabra?”, sino “¿cuál es la palabra de la esencia?”¹⁹.

Por ello, el trabajo que Heidegger realiza sobre el poema de Stefan George *Das Wort (La voz)* demuestra esta “bancarrota” de la voz y la resignación (*Verzicht*) del poeta. Al pedirle una voz a la dehesa de las fuentes, el poeta obtiene una respuesta negativa. No hay nada como eso en el fondo de las aguas profundas. En suma, no hay voz para decir “voz”. Al poeta le queda, entonces, el trabajo de lo “tautológico” (del “decir lo mismo”: *Sagen*) y a cada uno de nosotros nos queda el trabajo de la escucha (*das Hören*).

¿No hemos encontrado-reencontrado, en *De camino al habla*, junto con la “palabra” como *Sprache, Wort, Sage*, un ámbito próximo al del curso sobre Parménides, en el cual *mythos, logos, epos* son la “palabra”? Un ámbito próximo y, sin embargo, separado de este último por la historia del ser y la historia de la filosofía. Este ámbito es instauración de la poesía: “lo hablado en estado puro es el poema” (*Rein Gesprochenes ist das Gedicht*)²⁰. ¿No ha consistido a partir de ahí “la experiencia con la palabra” en “llevar a la palabra la palabra en tanto que palabra” (*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*)²¹,

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 222.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 239ss.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 223.

²⁰ *Ibid.*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 228.

formulación en la que el triple advenimiento de la *Sprache* marcaría la “mismidad” no idéntica de esta “palabra”?

En este momento, quisiéramos remontarnos un poco en la historia de la filosofía alemana, al primer cuarto del siglo XIX, para encontrar una confirmación de estos análisis del lado de Wilhelm von Humboldt, fundador de la filosofía del lenguaje, y de Schelling en sus análisis de filosofía del arte.

Humboldt²² interviene nominalmente en los análisis heideggerianos y, particularmente, en el sexto y último ensayo de *De camino al habla*. Heidegger hace suya la teoría humboldtiana de la lengua como “forma” y como “actividad del espíritu”. Una lengua nunca es una obra hecha (*ergon*), sino una actividad (*energeia*). Es decir, una lengua siempre está en curso de producción y de pasaje o transición (*etwas Vorübergehendes*). Nunca está fija ni es substancial, es siempre una forma móvil que se forma a sí misma. Toda lengua es una “fuerza de auto-formación de lengua” (*Die Sprachbildende Kraft der Sprache*), una fuerza de auto-engendramiento. Por ello, una lengua no tiene un mundo frente a ella. Ella “es” ese mundo. ¿No nos permite este mundo de la lengua comprender en sus fundamentos mismos la “mismidad” sin identidad que, en los análisis heideggerianos, constituye, de una parte, la pertenencia recíproca de *mythos*, *logos*, *epos* en los griegos y, de otra parte, la pertenencia recíproca de *Sprache*, *Wort*, *Sage* en la poesía?

Schelling²³ nos parece aquí crucial por la distinción que opera entre los procesos designados por los términos de símbolo, alegoría y esquema, y sobre todo, por la manera en que opera esta distinción. Porque, si símbolo, alegoría y esquema son invocados antes y después de Schelling como procesos (a veces, procedimientos) de experiencia con la palabra y con el arte, en Schelling fundan una experiencia completamente distinta de esta palabra que sería, nos parece, no solo una experiencia de la esencia de la palabra, sino una experiencia de la palabra de la esencia. Respecto de la explicitación de estos términos, recalcaremos aquí la distinción schellinguiana fundamental, la que se expresa en los términos (clásicos y kantianos) de lo “particular” y lo “universal”. Citemos a Schelling: “la presentación según la cual lo universal significa lo particular es el esquematismo (en el sentido kantiano del término),

408

²² Cf. Humboldt, W., *Introduction à l'oeuvre sur la Kavi*, traducción francesa de P. Caussat, París: Seuil, 1974. Evidentemente, aquí no podemos decir más sobre estas innovadoras investigaciones.

²³ Cf. Schelling, F., *Philosophie de l'art*, traducción francesa de C. Sulzer y A. Pernet, Grenoble: Millon, 1999.

la presentación según la cual lo particular significa lo universal es la alegoría; la síntesis de los dos, en la que ni lo universal significa particular, ni lo particular significa lo universal, sino en la que solo hacen absolutamente uno, es lo simbólico”²⁴. Aclaremos un poco. Vemos que mientras el esquematismo y lo alegórico se relacionan con un “significado” entre dos niveles, lo particular y lo universal, o entre dos regiones o mundos separados y, por definición, irreductibles, lo simbólico, al contrario, no presenta dos niveles, sino uno solo, en el cual lo ideal y lo real solo hacen uno, como dice Schelling. Y esta “unidad” no es justamente una confusión de géneros, sino una pertenencia recíproca de lo ideal y lo real, que sería entonces constitutiva de una “palabra” esencial, la cual es un “mundo”. Esta es, dice Schelling, la potencia del arte. ¿No es también la potencia de la poesía?

Quizás es, entonces, Hölderlin a quien Heidegger designa como “el poeta del poeta”, el que podría darnos la clave final de lo que se llama “palabra” en la multiplicidad misma de los términos por la cual se la nombra, sea *mythos, logos, epos* en los griegos, sea *Sprache, Wort, Sage* en Heidegger. ¿La multiplicidad de voces que dicen “palabra” no provendría de esta imposibilidad de la inmediatez sobre la cual justamente Hölderlin ha hablado sin cesar?: “Lo inmediato, tomado en todo rigor, es imposible para los mortales, así como para los inmortales. La rigurosa mediatez es la ley”²⁵. ¿No es la “palabra” y la pluralidad de voces que la nombran (*mythos, logos, epos* en los griegos; sin duda, *Sprache, Wort, Sage* en los modernos), esta “rigurosa mediatez” encargada de articular la falla que se origina en la imposible inmediatez?

Traducción del francés de Mariana Chu

²⁴ *Ibid.*, § 39, pp. 98-99.

²⁵ Hölderlin, F., “Cinquième commentaire de l’hymne de Pindare” que lleva el título “Le plus haut”, en: *o.c.*, p. 969.