

## **El Apoderamiento de Hölderlin y Nietzsche en la Medianoche del Mundo.<sup>1</sup>**

**Breno Onetto M.<sup>2</sup>**

En un texto aún inédito de comienzos de los años 40, intitulado “Das Ereignis” (1941/42)<sup>3</sup> escribe Heidegger lo siguiente:

“En el instante en que se han arrojado al suelo las últimas interpretaciones erróneas hechas por la Metafísica, a saber, en el momento del cuestionamiento más extremo del Ser mismo y de su verdad (“De la esencia de la verdad” 1929/30), la palabra de Hölderlin, conocida de antes, y por lo pronto, para otros poetas, se convirtió en un destino.”

Defenderé a continuación dos tesis. La primera de ellas reza como sigue: Existen hoy día rastros e indicios suficientes en la obra de Martin Heidegger, que me han llevado a detectar la presencia e influjo temprano del poeta Friedrich Hölderlin en el proceso conocido como la Kehre o la marcha posterior del pensamiento heideggeriano de los años 30. Esta influencia focalizada por la Heidegger-Forschung de común acuerdo por los años de su primer curso público sobre la poesía Hölderlin, en el semestre de invierno de 1934/35, que tratara sobre los himnos tardíos “Germania” y “El Rhin”, pone asimismo al descubierto la firme toma de “decisión”, que condujo a Heidegger a la “definitiva” y por lo demás “única” postura política, asumida y mantenida incluso en la época post-rectoral.

La segunda afirmación que haré aquí ha de seguirse como consecuencia evidente de la primera, en el sentido de que: no se advierte en tal época histórica (1934), en Heidegger, una oposición concreta y clara al régimen efectivo que acababa de asumir el poder, sino por el contrario: la reflexión acerca del pensamiento poético hölderliniano, como también la particular apropiación que de ella ha hecho Heidegger, denota en verdad una estrategia política del pensador, en su lucha por el resguardo del espíritu (como saber filosófico), y como se constatará luego claramente, por la insistencia en un saber filosófico que sea más radical al puro saber técnico-racional moderno logrado por la ciencia. La propia creencia de Heidegger en un ilusorio, y en gran medida por él, inventado Nacionalsocialismo, desfasado históricamente del real, es de hecho la única explicación del “craso error” político cometido por aquél en esos días. Heidegger tenía ante todo la intención y el firme deseo como miembro del partido (3.5.1933), de modificar radicalmente y desde el interior del “movimiento” la cosmovisión ideológica del Partido-NS (opuesta de hecho a su interés filosófico), con el único objetivo de posibilitar “por ese camino la purificación y clarificación de todo el movimiento”<sup>4</sup>, el cual

---

<sup>1</sup> El siguiente escrito forma parte de una conferencia dada en el Coloquio para Doctorandos del Hegel-Archiv, en Bochum (RFA), el 22. de mayo de 1995; fue repetida en traducción revisada, en la Biblioteca Nacional, el 22. de diciembre de 1997; el tema forma parte introductoria de mi trabajo doctoral de Bochum, el que fuera dirigido por el Prof. Dr. Otto Pöggeler, titulado: “Überschritt ins Unumgängliche. Heideggers dichterische Wende jenseits der Metaphysik”, Peter Lang, Frankfurt/ a.M. 1997.

<sup>2</sup> Licenciado en Filosofía - U. de Chile; Dr. phil. por la Ruhr-Universität-Bochum; Prof. Investigador-Fondecyt en la Pontificia Universidad Católica de Chile

<sup>3</sup> El texto lo cita Otto Pöggeler, en su libro, Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen <sup>2</sup>1983, 218.

<sup>4</sup> Tal es la comunicación, que se conoce, dada a su hermano Fritz, en carta del 4.5.1933, esto es, un día después de haber entrado al partido; véase: Hartmut Tietjen, Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und Wissenschaftsidee [1933-1938], en: I.M. Fehér (Editor), Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-hungarisches Symposium. Berlin 1991, 109-128; aquí p.112. Esta creencia se prolonga hasta la época del texto “Die Bedrohung der Wissenschaft”, en otoño de 1937/38 (editado por O.Pöggeler/ D.Pappenfuss, en: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Frankfurt/ a.M. 1990, tomo 1, pp. 5-27), cuando Heidegger por fin logra un distanciamiento claro

cumpliría recién su papel de saber esencial, mediante el lenguaje y la obra poética de Hölderlin, así como su cometido político-histórico definido por el mensaje teológico último de su obra. Lo que lleva, de ese modo, a concebir su obra desde un pto. de vista ideológico bastante preciso. El proyecto poético de Hölderlin entregaría al pueblo alemán los objetivos y contenidos políticos fundamentales, para la ya ocurrida "irrupción nacionalista" alemana del nuevo régimen, la cual habría de corresponder igualmente con el lenguaje y la misión del pensar onto-histórico heideggeriano desarrollado en su segunda obra radical "Beiträge zur Philosophie (1936-38)", encaminada por el pensamiento de la superación de la Metafísica. El primer curso sobre Hölderlin dado por Heidegger tenía, de ese modo, adscrito un rol histórico-político opuesto a la visión ortodoxa oficial que vió en él la primera renuncia silenciosa de Heidegger a seguir colaborando con el régimen. Rol que se vendría a consumir por el seguimiento y obediencia total a la voluntad que ha de regir el nuevo estado, debiendo prestar oído u obediencia a la voluntad del Führer. Mediante fórmulas expuestas en el curso sobre Hölderlin la existencia histórica del pueblo alemán se hallaría en la lucha por conseguir, en ese instante histórico preciso de la toma de poder del nacionalsocialismo, según Heidegger, un espacio-de-tiempo para la "irrupción" de otro inicio, a saber, de una nueva historia en Occidente, así como de la "instauración" del "lugar" del pensar, para el advenimiento del Ser, pronosticado por el poeta a su pueblo hace más de cien años. Esta interpretación del momento histórico vivido por Alemania no fue del todo entendida, menos aún recibida por los miembros del aparato ideológico del régimen, quienes siguiendo otros principios más acordes con el programa político "real", no atendieron el llamado a efectuar la "otra" revolución, la segunda, sugerida por Heidegger, esto es, la revolución que habría de transformar la existencia del Dasein propio alemán. No obstante, disentir con ello de la concepción ideológica oficial, esto no significó nunca oposición o resistencia a la acción política efectiva del estado o nación. Heidegger siempre creyó en el momento histórico que vivía Alemania como un destino de occidente. Alemania debía dirigir espiritualmente (EM, 152), en su posición política de "centro" en Europa, el enfrentamiento y despliegue técnico desatado por el americanismo y el bolchevismo; lo que le llevó entonces a hablar de la "verdad y grandeza interna del movimiento" en una ya célebre frase que estigmatizó junto a otras a su pensar, haciéndole hoy todavía vulnerable.

A pesar de todo, creo que son, en verdad, marcados motivos de la novela *Hiperión* los que configuraron "también" su obra desde 1929 en adelante, y en especial los referidos a la reflexión acerca del malestar espiritual de la época y al temple fundamental de la existencia histórica. Tanto Hölderlin, como Nietzsche y Kierkegaard fueron -para Heidegger- aquellos pensadores pre-cursores, que sufrieron y anunciaron "el desarraigo de la historia occidental"; ellos son los primeros en experimentar y so-portar, el nihilismo radical y devastador, provocado por la huída y la falta de dioses. Mas quien pre-viera esta situación y su grave apremio en nuestra existencia, en forma anticipada, y la instaurara proyectándola hacia delante, en su obra, por encima del tiempo histórico, fue Hölderlin; contribuyendo, de ese modo, en una lucha individual y única por la toma de una "decisión" fundamental. ¿De qué decisión se habla aquí? De aquella decisión que busca decidir acerca del advenimiento o la huída definitiva de los dioses, y de un renovado y auténtico habitar histórico del hombre sobre la tierra. Hölderlin describe nuestra situación actual de ser humano, en su famosa novela, como la del "aburrimiento del siglo". Este temple epocal requiere, por lo pronto, para fundamentar mi hipótesis, de un breve análisis de la temática del pensar heideggeriano en la época del "giro" de su pensar. En lo que sigue intentaré, a partir de escritos de la segunda mitad de año 1929, esto es, partiendo de la Kehre propiamente, dilucidar temáticamente los motivos de la novela, que parecen cruzarse con el pensar heideggeriano.

## I

---

frente al régimen mediante la crítica hecha a la idea de ciencia del partido-NS; véase también K.Jaspers/ M.Heidegger, Briefwechsel 1920-1963. München 1992, pp. 200s.

Heidegger ha explicado sucintamente en textos posteriores a la Kehre (HB.19; GA 65, 451; cf. tb., B. 54) que, con la intención de evitar una objetivización del Ser, y para evitar a una con ello una prolongada esquematización de la misma cuestión del ser, comenzó a llevar a cabo ya a partir del año 1929 la así llamada Kehre, que iría a radicalizar la dirección de su pensamiento, desde la temprana pregunta conductora (Leitfrage) de la Metafísica hacia la pregunta fundamental (Grundfrage). Tras su planteamiento primero respecto del ente preeminente que hace la pregunta, y que ha de ser luego dilucidado respecto de su ser, se trata ahora para Heidegger del “ámbito del desocultamiento o del claro (la comprensibilidad), en el cual recién se hace posible toda comprensión, esto es, todo proyectar (o llevar a lo abierto)”<sup>5</sup>; pero sin aquel énfasis en la interpretación temporal que hiciera “Ser y Tiempo” y que tuviera que quedar fragmentado.

“¿Qué es Metafísica?”, su discurso inaugural (24.7.29) a la lección de invierno de 1929/30, en Freiburg, preguntaba por la nada del ente en su totalidad, de modo de dejar ver al Ser independientemente del ente. Este intento de caracterizar desde la Metafísica y las ciencias al Ser como algo “negativo” satisfizo al menos el primer “salto” dado en tal dirección o “en” la esencia misma del Ser, que más tarde sería ejecutado de diversos modos (GA 65, íbid). “¿Qué es Metafísica?” intentaba pensar el ser en cuanto que la nada, buscando un temple de ánimo fundamental que la hiciese patente, tal como el aburrimiento es capaz de abrir el ente en total en la existencia: “El aburrimiento brota cuando “se está aburrido”. El aburrimiento profundo va llevándonos por los abismos de la existencia como una silenciosa niebla y empuja a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo con ellos, a una extraña in-diferencia. Este aburrimiento nos hace patente el ente en total (WM? 31).”

Normalmente tenemos una noción de la nada como negación de la totalidad del ente. Pero este todo del ente no ha de ser pensado ahora formalmente. El “captar” el todo del ente en sí y aquél “encontrarse” en medio del ente en total son esencialmente diferentes. Pues este último acontece constantemente en nuestra existencia mientras que aquél es, por fundamento imposible (op. cit., 30). No existe ninguna idea del todo, mediante la cual pudiésemos representarnos una nada imaginada, sino únicamente una experiencia fundamental (Grunderfahrung) de aquella nada en el encontrarse de la existencia, podría de-mostrar esto último. Este discurso de la nada ha de ser leído ahora en conexión con el extenso análisis hecho del aburrimiento, poco tiempo después, y con sus tres formas detalladas aparecidas en su curso doble del semestre de invierno de 1929/30, titulado “Los conceptos fundamentales de la Metafísica” (GA 29/30, 541).<sup>6</sup> En la primera parte del curso, que lleva por título “El despertar de un temple fundamental de nuestro filosofar”, cuyo título pusiera el mismo Heidegger<sup>7</sup>, describe éste los temples de ánimo de la existencia humana provisoriamente como “los modos fundamentales, en los cuales nos encontramos de este o de este otro modo”. Esto quiere decir: “Este >serle a uno de éste o de este otro modo< no es primero, ni nunca el resultado de un fenómeno concomitante de nuestro pensar, de nuestro actuar y dejar hacer, sino -dicho latamente- el supuesto para ello, el medio, donde recién acontece aquello (GA 29/30, 101).” Con el planteamiento de este curso aparece un uso totalmente nuevo de una terminología no tan refinada todavía de los temples anímicos aparecida ya en “Ser y Tiempo”, y que busca ante todo aprehender al ente en total en su ser.

Importante es hacer notar aquí también que, el encontrarse del temple de ánimo no sólo oculta o hace patente el todo del ente, sino que este abrir y ocultar mismo es el acontecimiento fundamental de la existencia humana. Y precisamente esto, este ser conducidos por los temples de ánimo desde el ente en total, oculta la nada que andamos buscando. Al discurso inaugural de Friburgo, así como al curso de los “Grundbegriffe der Metaphysik”, les incumbe, por

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Die Grundfrage nach dem Sein selbst* (>La pregunta fundamental por el ser mismo<), texto de 1946, aparecido en: Heidegger-Studien (Chicago, Illinois, USA), vol. 2 (1986), 2.

<sup>6</sup> Reinhard Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Selbst-inszenierung*, Würzburg 1992, 38s.

<sup>7</sup> La segunda parte de este curso trata de la determinación esencial de la vida, para la obtención de un concepto de mundo; considera, por ello, >El preguntar efectivo de las preguntas metafísicas que se desarrollan a partir del temple fundamental del aburrimiento profundo. La pregunta: ¿Qué es el mundo?<, GA 29/30 (1989), 251ss.

lo pronto y, en forma paralela, la nada y el temple de ánimo que eventualmente haya de ser despertado por esta meditación. Ya que el preguntar nos pone a nosotros mismos como preguntantes en la pregunta. Y esto es justamente lo metafísico por explicar -dirá Heidegger: "Metafísica es el acontecer fundamental en la existencia (WM?41; GA 29/30, 12)." Lo que para el pensar de Heidegger ya no consiste en un parcial representar (o concebir), sino más bien un captar comprensor del ente en total (un In-begreifen; GA 29/30, 12s, 36). No por casualidad menciona en una carta a Elisabeth Blochmann del 12.9.29 el regreso de la existencia a sí misma en la noche, como símbolo del sostenerse (Hineingehaltenheit) del Dasein dentro del abismo (o la nada) de la existencia (WM? 32s.). Heidegger buscaba entonces el temple adecuado, el tono afectivo para describir un recuerdo anterior, que no debía ser representado a partir del ente en total, sino desde un temple "negativo", que a menudo molesta a nuestra habérmolas y existir en medio de los entes, que inclusive se nos vuelve insoportable. Los temples de ánimo son en verdad los modos fundamentales originarios del Dasein, cómo él mismo es en cuanto que Dasein: un modo o "medium", que no es algo inconsistente o huidizo, ningún sentimiento, como se les suele llamar a menudo, sino "aquello que da al Dasein en el fondo consistencia y posibilidad (GA 29/30, 101)". Y suele ocurrir frecuentemente que, los temples de ánimo que nosotros no notamos, ni mucho menos consideramos como tales, son los temples que más fuertemente determinan a alguien. Estos son considerados casi siempre como des-templamientos, o una ausencia de disposición afectiva (Un-gestimmtheit), las que muy frecuentemente se toman como formas de no estar temperado. Sin embargo, nos pasa que nosotros siempre estamos en una disposición o en un temple de ánimo, sea esta difícil de captar o se nos aparezca de una manera igualmente indiferente. Y es por ello que ella puede tener también sus altos y sus bajos. El no-estar atemperado de estos temples no significa de ninguna manera falta de determinación, de disposición anímica (Gestimmtheit), que es algo más primigenio. Este no-estar atemperado apunta únicamente a un "ni esto ni lo otro" en el cual estamos igualmente atemperados. El "ni esto ni lo otro" es para el temple lo que se conoce mejor como "lo insípido, lo vacío y seco" del estado destemplado, y que en lo cotidiano se conoce en el giro: >no estar de humor para nada< o simplemente >no tener ganas de nada< - la forma previa del aburrimiento, que puede desarrollarse por otro lado en un temple fundamental" (Cf. GA 39, 142). Luego, ni bien ni mal atemperado, pero temperado. Lo importante es que acontece en el Dasein, en el estar mismo de la existencia, y en el fondo se trata sólo de un mudar de temple y, de ese modo, nos sigue quedando oculto desde su esencia (GA 29/30, 102). Y justamente por ello, porque la nada de nuestro caso se oculta y se mantiene escondida en temples extremos y específicos, como en el de la alegría, de la tristeza y el dolor, ha de buscarse ella también en un temple fundamental específico. Pues, se trata más de hallar un temple que ponga de manifiesto la nada, que ejecutar la negación de uno, en el que se nos haya abierto ya el ente en total.

El temple buscado por el discurso de Friburgo es algo posible y de hecho uno muy real: acontece en el temple de la angustia y por breves instantes, aunque hoy pareciera aumentar la pre-disposición hacia él. La angustia es algo radicalmente diferente del temor, porque ella no le teme a este o a aquel ente determinado, sino que amenaza a nuestra existencia en total como una indeterminación de desasosiego, ante la cual han sucumbido todas las cosas y la existencia misma en una total indiferencia. La angustia hace patente la nada. No hay en ella ningún asidero, ningún ente de donde hechar mano y poder salvarse. La existencia es amenazada y asediada por el desalojo absoluto del ente en su totalidad, por un escurrirse del ente, que se torna hacia nosotros y nos rodea. Así se hace presente la nada. Este desvelamiento de la nada no consiste empero en algo entitativo ni es dado mucho menos como un objeto. La nada sale al encuentro en la angustia "a una" con el ente en total (WM?33). En la angustia no se lleva a cabo ni una aniquilación (Vernichtung) del ente en total, ni una negación. El anonadar o anonadamiento (Nichtung) en el sentido de un "rechazador remitirnos al ente en total que se nos escapa", es la esencia de la nada (ibid.). Nos hace patente el ente en toda su extrañeza como lo otro frente a la nada. En la clara noche que es esta nada de la angustia -dirá Heidegger, "surge recién la apertura originaria del ente como uno tal: que es ente y no nada" (31ss.). Lo que no significa otra cosa que la posibilidad en general de la patencia del ente. La esencia de esta nada pone la existencia primero que nada, ante el ente como uno tal (34). Porque solo en razón de esta patencia la existencia del hombre podrá tener acceso e ingresar en el ente. La noche equivale, de ese modo, al símbolo para la relación de la nada con el ente.

Por ello pertenece ella como la nada con respecto a la esencia del ser, a lo profundo (lo abismal) del día.

Da-sein (estar, existir) significa, así en la conferencia, en la medida que tenga que habérselas respecto del ente que no es y que él mismo es, y que provenga eo ipso de la nada manifestada, el "sostenerse dentro de la nada" (35). Y esto quiere decir, que en este sostenerse (Hineinhalten) dentro de la nada la existencia humana ya está siempre por sobre el ente en total. A esto llama Heidegger la transcendencia. Si el hombre no fuese capaz de sostenerse dentro de la nada, no podría luego comportarse o relacionarse con los entes, como tampoco consigo mismo. La nada abierta ahí adelante posibilita el ser sí mismo y la libertad, y no da primeramente un concepto opuesto del ente, sino que pertenece originariamente a esta misma esencia; acontece en el ser del ente como el anonadar de la nada. Y esto pasa tan raramente: como cuando acontece p.ej. una negación, en donde la conducta se funda sólo a partir de un modo de la nada anonadante (ibid.)<sup>8</sup>: "Me asombraba, y soñaba. Cual si se me hubiese aparecido un espíritu benigno a la medianoche, escogiéndome para que le acompañase, así pasaba en mi alma. /Oh! es una rara mezcla de bienaventuranza y melancolía, cuando se patentiza así, que nosotros siempre estamos afuera, fuera del ordinario existir. /La clara y estrellada noche se había convertido ya en mi único elemento."<sup>9</sup>

Con todo, la clara noche resulta ser aquí algo positivo, en la medida que posibilita la apertura del ente como tal, esto es, hace patente al ente como ente precisamente en el existir. Estructuralmente el cómo de nuestra existencia es la esencia de nuestro estar temperados (o acordados anímicamente) siendo a la vez presentes y ausentes; esto último significa también un no-estar-ahí o bien un estar-fuera (GA 29/30, 94ss.). Este estar-fuera (Weg-sein) pertenece al Dasein, a mi existencia como tal esencialmente, conforme el Dasein es, y en la medida en que él existiendo, "está ya y necesariamente de algún modo afuera". Sólo si el hombre ya está-ahí esencialmente, puede estar fuera, y seguir estando ahí. Ese carácter posible de lo-que-no-está-ahí no es algo excluyente que se opone al Dasein, sino primeramente una determinación del ser de su propia esencia (ibid., 98). Todo estar-fuera en el temple del existir presupone ya el ser-ahí, al igual que la nada que reflexionamos (de la angustia) ha de dar por supuesto ella misma el ente en total. La nada no es algo que se opone al ente, sino que tiene que haber nada (o noche), para poder preservar así la posibilidad del ente (del día) como tal. Nada diferente nos dice el final del párrafo arriba: "que es ente y no nada". La esencia de la nada radica allí, donde la existencia es llevada primeramente ante el ente en cuanto tal, de modo que deba permanecer por completo oculta la posibilidad de patencia del ente.

En Beuron, la hora de rezo nocturno de los monjes después de la cena, antes del retiro a sus aposentos -es decir, la hora de las completas, equivale al tiempo del recogimiento de los monjes dentro de la profundidad de la noche y del abismo de su propia existencia. Cinco veces menciona esta carta, de Heidegger a Elisabeth Blochmann, la profundidad de la existencia, en conexión con la noche y la situación de la época actual:

"Los hombres de hoy se hallan encomendados a la organización de todo y de cada cosa, y ya no están a la altura del recogerse mínimo para la noche. Que el hombre peregrine diariamente a través de la noche, le parece al hombre de hoy, finalmente, una banalidad, si es que lo llega a captar. Pues de ordinario se suele convertir a ésta en día, tal como entiendo éste también el

<sup>8</sup> Cf. Hölderlins Werke, Michael Knaupp (Hg.), Darmstadt 1992, Bd.I, "Hiperión", Libro Primero, p. 674 [en adelante citaré: H, I, dando la numeración de la(s) página(s) pertinentes].

<sup>9</sup> Algo semejante ha de repetirse otra vez, en la citada carta a Elisabeth Blochmann del 12.9.29 (Briefwechsel M. Heidegger/E. Blochmann 1918-1969, Marbach 1990, 32), en donde nuevamente aparece la noche como el símbolo para aquella poderosa y arcana fuerza de nuestro interior, que es requerida por la vida espiritual de los monjes benedictinos del monasterio de Beuron (ubicado a sólo 15km de Meßkirch), y que ha de permanecer siempre oculta, por cuanto ellos, al igual que el día ante la llegada de la noche, han de recogerse en las horas nocturnas de la oración antes de terminar su día; así es menester que, retorne hoy también una vez más el hombre común y corriente, en su existencia, al abismo profundo de su propia nada. Allí ha de habitar siempre en el oscilar propio de su existencia, en los modos fundamentales del encontrarse, en los caros temples de su estar o existir. Cf. también, de Alberto Rosales, El problema de la negatividad, en: Revista Venezolana de Filosofía, N°4, Caracas (1976), 123-174.

día, como continuación de una actividad y una fiebre. En las completas todavía se conserva encerrada el arcano poder mítico y metafísico de la noche, un poder que siempre tenemos que poder romper, para existir verdaderamente.<sup>10</sup>

El estar sosteniéndose (Hineingehaltenheit) de la existencia dentro de la noche oculta “lo mítico y metafísico” de la noche. Este poder y fuerza arcana de la noche le entrega a lo propio y originario de la nuestra existencia humana toda su fuerza. La fuerza ha de ser rota cada vez por el ajeteo diario de la existencia, para poder existir efectivamente. Sin embargo, el recogerse de lo propio dentro de la noche no es algo que se nos está permitido olvidar. No se lo puede tomar como algo (presente u objetual) terminado y constante, y ponerlo así en el camino de la profundidad de la existencia. Al igual que la noche, la nada del ente tampoco ha de ser considerada nunca como algo presente. ¿Cómo habría que pensar la noche, si este lado oscuro del día no estuviese incluído en ella? ¿o cuando un lado es escondido por el otro, y viceversa? Pues como la noche al día, de ese mismo modo ha de permanecer la nada en el ser del ente, perteneciendo a la esencia misma de éste originariamente: “La noche no es nunca algo indeterminado que se opone al ente, sino que se devela como perteneciendo al ser del ente” (WM? 39s.). Lo que no indica más que: sólo en el sostenerse dentro de la noche, cediendo del día a la noche, puede la existencia habérselas consigo mismo y con los entes. No obstante, en su curso de metafísica de invierno del 29/30, habría de resultar algo totalmente nuevo, le dice a la pedagoga Blochmann, en la carta recién citada (op.cit., 33); el curso trae el discurso de la nada también como ejemplo para la comprensión adecuada de todos los problemas y conceptos metafísicos (GA 29/30, §70, 432 ss.):

“Lo no-ente y la nihilidad son sólo comprensibles, si el existente comprensor se las ha con la nada, de antemano y desde el fondo; si se encuentra sostenido afuera en la nada. Se trata empero de comprender el poder “interno” de la nada, para permitir ser a este ente humano como existencia y lo propio suyo, y permitir tener y ser al ente en su poder en cuanto que ente. Esto no ha de ser entendido como un nihilismo aislado mediante una objetivización anonadante de la existencia humana; como si la nada fuera una propiedad que se tuviera allí presente. Pero el estar sostenido dentro de la nada es el modo fundamental como la existencia como tal temporaliza su poder-ser; ya que la nada no es el mero vacío nadeante, que no admite ser nada presente, como se suele creer, sino “el constante y rechazante poder, que sólo empuja al interior del ser y así nos permite posesionarnos de nuestra existencia (H,I, 433)”.

## II

Con todo, es el temple de ánimo del filosofar, que deberá ser despertado por este curso de invierno de 1929/30, el que ha de entregar los puntos de apoyo efectivos, de la presencia temprana de Hölderlin en el pensamiento de Heidegger. Y esto debido a la lectura de >Hiperión< que -como yo creo- realizara Heidegger en Beuron en el año 1929, 1930 y 1931, en breves retiros durante sus vacaciones de verano. El tema de la noche aparece a menudo en la novela, referido al estado anímico de Hiperión, el quien fuera siempre asaltado por una tristeza o un dolor existencial:

“Hay un olvido de todo existir, un enmudecer de nuestra naturaleza, donde sentimos como si lo hubiésemos encontrado todo... un olvido de todo existir, donde sentimos como si lo hubiésemos perdido todo, una noche de nuestra alma, donde no brilla ni el relucir de una estrella siquiera (H,I, 646s.)...”

La asociación del tema de la noche con Hölderlin resulta igualmente evidente, si tenemos en cuenta que el tema del aburrimiento, conocido por la filosofía medieval como la acedia, es un fenómeno que ocurre al mediodía y no a la medianoche, como es desplazada esta problemática casi, en Beuron, con esa resonancia romántica indispensable para la meditación. Hiperión se sumergía en esa noche, con frecuencia, y en verdad, cada vez que sentía perder, en la plenitud

---

<sup>10</sup> Y dirigiéndose a su amiga, impresionada por la vida monacal, continua Heidegger: “Por eso, las completas se han convertido para Ud. en el símbolo de cómo la existencia está sostenida dentro la noche y de la interna necesidad de una diaria disponibilidad para ella (B., 32).”

de su vida, a sus amigos, y la unidad originaria que identificara con la inmutable naturaleza. La noche le sobrecogía a menudo, pero tanto más fuerte y hondo, cuando la sentía como el aburrimiento vital del siglo: "Sino estaba, allí, para sentirlo el siglo, a menudo, como el cántaro siempre vacío de las Danaides, y con un amor desperdiciado se vaciaba mi alma tratando de llenar esos espacios abiertos... (647)"

Mi tesis busca confirmar ahora únicamente que, Heidegger leyó esta novela de la época temprana del idealismo alemán, no como una obra típica de formación del espíritu o de la ilustración durante el período romántico, sino como la historia de un exilio repetido en la vida de Hiperión, como un des-tierra de su patria existencial, esto es, de su existencia verdadera. En la noche del sufrimiento descrita por Hiperión<sup>11</sup>, en el abismo profundo de su alma hallaremos la *conditio humana* y el temple que Heidegger intentó describir tanto en la conferencia de Freiburg, como en su curso de metafísica del mismo año:

"Nada puede crecer, ni ser tan profundamente pasajero como el hombre. Con la noche del abismo comparaba con frecuencia su padecimiento, y con el éter su bienaventuranza, y qué poco se ha dicho con ésto (647, 648-650)".

La separación y la reconciliación son experimentados por Hiperión cada vez que él ha de asegurarse de la alegría y del dolor que lo invaden. Sin embargo, en cada despedida y separación: la de su maestro Adamas en su patria Tina (625); la de su amigo Alabanda en Smyrna, o la de su amada Diotima, quedaba Hiperión marcado por un temple de ánimo negativo y poco habitual. Todo lo sentía sin gusto o le era indiferente, como si fuese igual y la misma cosa, de tal manera que nada hubiese deseado más que la muerte pacífica y reposada (637). Este estado soñoliento, característico del tedio, es para Hiperión un mero síntoma del aburrimiento, de "la incurabilidad del siglo (628, 647, 717)". La vida era para él un desplegarse y retroceder de su ánimo, hasta que de pronto todo se le fue haciendo indiferente, y Bellarmino -el único destinatario, en la novela- escuchó sólo el relato de su "prolongada y enfermiza tristeza" (644). Un vacío y una desolación, un infinito desamparo le habían invadido. Como una "niebla en otoño" se le aparecía el paisaje celeste: su vida oscilaba entre la vida de un paraíso y la caída, lo propio e impropio de la existencia acaso? Y cuando al final hubo que separarse también de Diotima, le invadió una profunda melancolía, que describe como: "...una rara mezcla de bienaventuranza y melancolía" (676, 646s.). La noche clara y estrellada se convirtió así, en su elemento: "El apremio, la angustia y la noche son vuestros señores. Ellos os separan, os impulsan con golpes a unos y a otros. Al hambre llamáis amor, y donde no véis nada más, allí viven vuestros dioses (650s.)".

Cuando se considera la historia de la primera parte de la novela bajo este punto de vista, no parece ser casual un discurso sobre el aburrimiento de más de 150 páginas, que buscaba describir el temple que reina en nuestra época. Apremio, angustia y noche son allí también palabras que no son tan sólo metáforas, sino señal del temple con que se escribieron esos mismos textos, la disposición del mismo Heidegger en 1929.

>Los conceptos fundamentales de la Metafísica< diferenciaron por otra parte tres formas de aburrimiento, que han de ser comparadas ahora con el aburrimiento encontrado en el >Hiperión<. Las primeras dos formas son consideradas más superficiales, pero han de conducir finalmente a una tercera forma más profunda de aburrimiento. >Estar aburrido por algo< y >aburrirse de algo< son los nombres dados en el curso de semestre de invierno de 1929/30 a las dos primeras formas superficiales del aburrimiento; las que no tienen absolutamente nada que hacer con el aburrimiento verdadero y profundo de Hiperión (GA 29/39, 118). En el >estar aburrido por algo<, la primera forma del aburrimiento, "huimos del aburrimiento de modo tal que, siempre, conscientes o no, nos esforzamos, por disipar o ahuyentar el tiempo, saludando la llegada de importantes y esenciales ocupaciones, por el mero hecho de que éstas nos llenan el tiempo". Y es precisamente en ese rehuir del tiempo, donde suele mostrarse esencialmente el aburrimiento. Rehuimos y espantamos este temple y tratamos con frecuencia de adormecerlo. Algo: una situación, los alrededores o las cosas mismas nos dejan vacíos y nos

<sup>11</sup> La "noche" es la metáfora usada por Hölderlin para designar el tiempo tendido entre la primera "edad dorada" y la edad del mundo actual, dominada por la separación y la división (Trennung und Entzweiung) del hombre separado de su estado de unidad harmónico e ingenuo con la naturaleza; cf. Henning Bothe, *Hölderlin zur Einführung*, Hamburg 1994, 22).

retienen (leer u. hingehalten). Vacío, que intentamos llenar casi siempre mediante un determinado ente. El temple que sobreviene y nos toca desde afuera se le aparece a Hiperión una sola vez, cuando se despide de su patria griega y, por otro lado, se exilia él mismo para conocer un mundo que no es el suyo.

En la segunda forma de aburrimiento, en el >aburrirse con algo< no estamos sujetos a una situación determinada, sino que el aburrimiento comienza a abrirse, extendiéndose sobre un amplio horizonte, y haciendo que un montón de cosas sean para mí aburridas. El aburrimiento sube y baja por la existencia “eventualmente, desde lo que me rodea y me atañe” (196). El aburrimiento se ha vuelto así más profundo, su vacío se configura el mismo en el dejar abandonado el propio sí mismo, para entregarse a un determinado ente en una determinada situación.

En el primer caso: Hiperión escribe a Bellarmino tras la despedida de su maestro Adamas, que: ya estaba hace años aburrido de vivir en una isla tan estrecha y pequeña. La partida de su maestro y amigo acentuó esta situación: le quitó el único mundo que tenía hasta ese entonces. Ahora quería “recorrer el mundo”. Buscaba un nuevo mundo, el mundo de la formación y educación en las distintas artes, lenguas, costumbres y usos; el mundo de la vida adulta: para llenarse plenamente con ese ente. Esta situación corresponde sin duda a la primera forma del aburrimiento. Hiperión recibió así luego en Smyrna, como en su patria, también una relación completa y plena con la naturaleza, aprendió costumbres y usos, sin ofrecer ninguna resistencia; había ocupado su propio tiempo en oír y dejarse llevar por el mundo, y a pesar de todo, éste no le era suficiente, y siempre se le volvía a convertir en algo sin fuerza y sin espíritu. Todo lo demás, se le convirtió en un mundo desacralizado, cuando aprendió a conocer la naturaleza humana de sus educadores (H,I, 627s., 599). Cansado de darse a todas las cosas en vano, de vivir casi sin espíritu, existía y se dolía, no habiendo perdido aún toda esperanza; es ésta, la segunda forma de aburrimiento, que se va ahondando algo más, en la medida en que ya no surge meramente de sí mismo, sino como aclara Hiperión: “La incurabilidad del siglo se me fue haciendo visible de mucho de lo que cuento y no cuento, y el bello consuelo de llegar a encontrar en una sola alma mi mundo, de abrazar mi género en una sola imagen amiga, éste también se había roto (628).” Al encontrar luego a su compañero de ideales, Alabanda, y le tuviera que abandonar, también repentinamente, se vino al suelo su último descanso, de manera que tuvo que regresar a Tina, perdiendo toda esperanza, y vió así como su ser se invadía de una niebla que cubría a todas las cosas, determinando por un momento toda su vida. Una prolongada y enfermiza tristeza le sobrevino (644).

En este momento, el aburrimiento que afecta profundamente a Hiperión no es producido como solíamos analizarlo, por la rehuída a una situación determinada o por el ambiente que le rodea, por un ente conocido, ni tampoco por un vacío inventado por él mismo en el tiempo dado del abandonarse a una situación definida, sino mucho más por el rehusarse de un mundo pleno y completo, o experimentado por el retirarse del ente en total, que le determina desde el interior; y que se muestra finalmente en un vacío y desamparo, que deja a la existencia arrojada en una total indiferencia en medio del ente; dice Hiperión:

“Me veía quieto y solo ante mí, y no tendía la mirada ni al pasado ni al futuro; lo lejano y lo cercano ya no apremiaba más mis sentidos, los hombres, cuando no me obligaban a verles, no les veía (646s.).”

Es aquí cuando aparece la tercera forma del aburrimiento, cuando >se está aburrido<, de verdad. En este, “no sólo estamos sustraídos de la personalidad cotidiana, que en cierta forma nos es lejana y extraña, sino que, a la vez, somos arrancados también de la situación respectiva determinada, y del ente contingente que nos rodea. Toda la situación y nosotros mismos como este sujeto individual, somos en ello indiferentes, porque en verdad este aburrimiento no permite que algo pase, que nos sea significativo o valga, sino más bien, hace que todo valga tanto mucho como poco”. Pero mucho más esencial es que, la indiferencia niveladora abarca y contiene de un solo golpe al ente en total, de modo tal que, el vacío de esta tercera forma de aburrimiento consiste únicamente en eso; y no como pudiera creerse, en un desaparecer del ente en total (GA 29/30, 207s.).

Solo que este “quedarse vacío”(Leergelassenheit) será representado ahora de un modo diferente, y en verdad, como un “estar entregado” (Ausgeliefertsein) al ente que se rehusa en su



totalidad; y esto quiere decir: que la existencia se halla puesta en sus posibilidades plenas de hacer y de dejar de hacer, está puesta empero en medio del ente que se rehusa en su totalidad o mejor dicho: está entregada. Pero este rehusarse es un anunciar las plenas posibilidades que tiene la existencia humana. Aquí se halla la indicación a las posibilidades como tales; no obstante, en la tercera forma del aburrimiento uno se siente atemporal, como si se estuviera fuera del curso temporal de los acontecimientos. Esto último muestra únicamente que, el carácter temporal del temple se esconde. Y no obstante, se nos sustrae todo en el rehusarse del ente en total, en cualquier respecto, en cada consideración y en cada intención, y esto significa: las tres miradas para cada hacer y dejar hacer de toda existencia. El ente permanece así siendo el que es, y se rehusa aquí en su qué y su cómo en total, pero ahora también en su unificador horizonte temporal primigenio. “Este en total es abiertamente sólo posible, si el ente es abarcado por el horizonte único y a su vez triádico del tiempo.” Un tiempo que, al final, participa en la posibilitación de la patencia del ente en total, pero no en el rehusarse del ente en total (210 ss., 218).

Lo que “sostiene” al ente en total en forma patente y lo hace accesible como tal, el horizonte del tiempo, esto ha de atar en sí, a la vez, a la existencia, ha de sujetarla. Es el tiempo el que sujeta a la existencia y, en verdad, el que sujeta su fluir y quedarse detenida, el tiempo, que es siempre la existencia misma en total. Este estar sujeto de la existencia es el “quedarse vacío” de la tercera forma del aburrimiento. Pero, lo sujetante no es el punto temporal de un ahora preciso, sobre el cual se instala el aburrimiento, sino la unidad no articulada en lo sencillo de esta unidad, de su horizonte. En este temple, el tiempo golpea a la existencia sujetándola. Mediante esto le entrega éste al ente en total, la posibilidad de rehusársele a la re-tenida existencia, en la medida que le retiene las posibilidades de su hacer y no hacer en medio del ente, y con relación a ella. Este poder sujetante del tiempo dispone, de ese modo, de lo propiamente posibilitador de la existencia, es él mismo esta cima o cresta, que hace posible en su esencia a la existencia. Lo que el tiempo ha de donar aquí no es nada nimio, sino la “libertad de la existencia” en cuanto tal, que sólo es en el liberarse del hombre; y que sólo acontece, cuando este liberarse del Dasein se decide él mismo por sí mismo, i.e. se abre él mismo para sí mismo como ec-sistente, para ser algo determinado en el mundo. Eso es aquí el instante, “la mirada de la resolución, en la que se abre y mantiene abierta la situación completa del actuar”(121ss.). Solo en ese instante puede romperse el tiempo que sujeta la existencia, y debe hacerlo también, para mostrar que el tiempo, como lo propiamente posibilitante, se ha puesto en obra, en el actuar de la existencia (ibid.). Sólo cuando la sujeción del tiempo y aquello que posibilita él mismo la patencia del ente en total, se ha roto, no se rehusa más el ente en total y se entrega en todas sus posibilidades más propias, se vuelve él mismo asible para la existencia respectiva, esto es: le deja existir. Y esto sólo se puede experimentar en el instante, puesto que él es una posibilidad propia del tiempo. El instante es entendido así como la mirada de la existencia -pensada ya por Kierkegaard, en los tres sentidos del tiempo. En el aburrimiento desaparece entonces la agudeza y la cima de un determinado instante de acción y del existir (226ss.).

1929 es una época donde abundan las “conmociones, crisis y catástrofes” -y así la caracteriza el mismo Heidegger, en su curso de metafísica de ese año; pero ahora cabría el preguntarse, si ¿no nos determina acaso hoy día todavía un vacío semejante al de aquel rehusarse y retirarse del ente en total, su ser como falta, privación y apremio? ¿Nos acosa acaso un apremio semejante? Porque lo que allí se muestra como casos individuales de apremio: “la actual miseria social, la confusión política, la impotencia de la ciencia, el vaciamiento del arte, el desarraigo de la filosofía, o la falta de fuerza de la religión, no describe el vacío en total, aquello que llena el discurso del aburrimiento profundo. El apremio de la situación actual la encuentra Heidegger en la poesía de Hölderlin y en la palabra de Nietzsche. El temple fundamental del aburrimiento nos atañe hoy más que nunca como un apremio profundo y esencial, que nos asedia y rodea a nuestra existencia y, en verdad, no como un apremio efectivo y determinado, sino de tal manera que, con él se rehusa (se rehuye y, por ende, se nos niega) un asedio o acoso más esencial (Bedrängnis); se trata de un rehusarse del asedio en total, que nadie percibe ni es capaz de percibir (243ss.). Todo el análisis de este temple ha dado con el diagnóstico del estado de nuestra existencia y ha servido además, para responder a la importante cuestión acerca de las preguntas metafísicas por el mundo - la finitud - y la soledad, que hiciera, en particular, el curso de 1929/30. El balancearse y oscilar en esa amplitud del

vacío y del instante de la posibilidad de este aburrimiento, difícil de constatar o de confirmar del todo, debían de hacer resonar finalmente la finitud de la existencia humana (252). Como lo muestra también la relación que se diera entre mundo e individuo en la novela que revisamos de Hölderlin. Hiperión corre siempre el peligro de quedarse sin hogar, sin patria -así lo piensa Heidegger nuevamente en el atardecer de su vida; y es el caso también del hombre de hoy; porque eso que alguna vez se llamó hogar o patria (Heimat), se desvanece hoy ya y periclitada. Ni hablar de aquello entonces en la era de la diversidad de poderes técnicos y de los totalitarismos. Incluso ésto, imaginar la patria hoy como un motivo de meditación >se nos hace algo aburrido<, y esto por motivos de índole bastante profunda. El aburrimiento siguió siendo, entonces, tema para Heidegger, aún en 1961, al celebrar en su tierra, y en el ocaso ya de su vida, una nueva meditación sobre el temple de ánimo que marca a nuestro tiempo. El aburrimiento designa ayer como hoy, y en conjunto con lo pensado aquí también desde el "Hiperión", al temple fundamental en el que se encuentra nuestro siglo: "porque el aburrimiento del siglo nos mortifica y aflige"-dice Hölderlin<sup>12</sup>.

Este apremio esencial del siglo tuvo que asociarlo y verlo Heidegger, sin duda alguna, en conexión con el olvido del ser: "...del siglo que se arrastra, y que envenena en su brote a la bella naturaleza" (H,I, 701). Esa ansia y anhelo por la patria perdida apremia, al final, a todas las figuras de la novela. Anhelo que, al fin de cuentas, sólo la pacífica muerte o la entrega definitiva del hombre a la naturaleza vendrá a redimir, para Hölderlin. El discurso dado por Heidegger, en Meßkirch, en 1961, piensa y arriesga, sí, algo más; puesto que el aburrimiento profundo atraviesa cada vez más la existencia actual de la era técnica, y ésto, en la medida que, cada vez somos más desarraigados y expatriados así hacia lo inhóspito e intranquilizante del ajetreo que domina en la sociedad industrial<sup>13</sup>.

Y no obstante, algo nos jala siempre a no olvidar, a no separarnos del todo del origen. Pero ¿de dónde viene ese tirón íntimo hacia lo patrio? Hölderlin siempre estuvo muy presente en la meditación de Heidegger, y en especial en aquella acerca de la patria y del origen; fue el impulsor y, a la vez, el remendador de aquellos huecos que dejó en Heidegger el renegar temprano de todo sistema religioso (dogma), que ocultase la experiencia a priori y existencial de lo religioso. Como lo dice él mismo, luego, en 1961: El aburrimiento nos atraviesa de tal modo que, ya nada más nos interpela; todo se hace aburrido, todo vale lo mismo y nos es indiferente, como el temple constante de Hiperión; y a pesar de todo, es allí donde ronda y se aproxima ese tirón interno que apunta hacia lo patrio, hacia lo buscado:

"Presumiblemente es este aburrimiento -en la figura de la manía por buscar pasatiempos- el tirón más oculto, inconfesado, o expulsado, y sin embargo, inevitable, y dirigido a la patria: la oculta nostalgia."

Con todo, en la palabra alemana nostalgia "Heimweh" resuena en los suavos el que alguien tiene mucho tiempo, que pasa por un largo rato (Lange-Weile o aburrimiento). Hiperión siempre recae y se acerca a ese temple, dejándose atraer por el aburrimiento y la nostalgia de otro tiempo más pleno y mejor. En su curso sobre "Los conceptos fundamentales de la Metafísica", Heidegger empieza la lección con el fragmento del poeta Novalis, que identifica la filosofía con la nostalgia, "como el impulso, de estar en casa, por doquier" (GA 29/30, 7ss., 120). Ergo el temple complementario y opuesto al aburrimiento. Pero ¿se percibe hoy acaso todavía algo de esa nostalgia? ¿Algo que jale hacia el terruño, la naturaleza o lo patrio? ¿No muestra la pregunta de este curso, por la posibilidad de despertar un temple fundamental

---

<sup>12</sup> En un primer proyecto, para la versión definitiva de la novela, Hölderlin confirma este profundo estado anímico de Hiperión, a través de una carta que Diotima envía a Hiperión: "...yo podía ser todo para tí, tú has sentido temprano el [terrible] aburrimiento de este tiempo, [la sequía]; sufrías, cuando te conocí, y no así por alguna desgracia determinada; tampoco de aquella tremenda y escalofriante potencia del destino, con que los héroes antiguos se medían, era la impotencia [la maldad de tus coetáneos], era la [insípida] nada, la insípida muerte rodeándote, el vacío de tus contemporáneos, lo que compareció ante tu primera mirada en la vida, y ésto, ésto te ha llevado a buscar la alegría de vivir (y por encima de ello, tu paz)/ Ya, cuando conociste a Alabanda, estabas enfermo...(H,I, 717, 607)"

<sup>13</sup> Martin Heidegger, Ansprache zum Heimatabend am 22.7.61; en: Festansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969, editado en Stadt-Messkirch, 1969, 33-36.

(Grundstimmung) para filosofar desde la nostalgia, que aquí ya se perdió hace rato todo suelo y patria, que el hombre lo abandonó, quizá incluso hasta se le olvidó?

El curso intentaba despertar un temple que nos devolviera o, al menos, nos pusiera en camino hacia esa patria. Despertar, empero, no es ningún hacer consciente un temple, sino el permitir o dejar ser al temple como tal (89ff.). Despertar la nostalgia de ese modo entonces, que se intente reencontrar la patria verdadera de la existencia; una tentativa de recuperar una patria (el Ser), desde la penosa situación del olvido del ser y precisamente aquello, que nos porta, nos determina y nos permite prosperar en lo nuclear de nuestra existencia. La nostalgia que hace que Hiperión clame al inicio y al final de la novela, por una prístina unidad<sup>14</sup>.

La patria de Hölderlin en la primera fase del “Hiperión”, su etapa de juventud, era el ideal mítico de la naturaleza (H.I, 668). No debería asombrarnos ahora que una idea religiosa y mítica del ser como ésta, sea utilizada Heidegger, para fundar la grandeza del nuevo planteamiento óntico-histórico en su pensar: la necesidad de retorno al inicio griego y su apremio, por su ejemplaridad, en donde el saber que interroga al ente incumbe a la esencia misma del hombre; en donde la vastedad del mundo sea una con la existencia (B., 46; H.I, 693); De los restos de esa grandeza griega, Heidegger promueve la lucha de apropiamiento de aquello, que ha de convertirse en 1933, en su cometido del pueblo alemán (B., 58): el inicio y el cometido se corresponden, y sólo quien pueda tensar la distancia de tal extensión, a saber, entre el inicio y un nuevo comienzo histórico en la existencia nacional, será capaz de crear con otros. Los ideólogos contemporáneos del régimen nacionalsocialista no pudieron –según Heidegger. Su posición política ya clara en diciembre de 1932 (B., 46, 52, 60), remiten a su manera a ese minuto histórico alemán, donde Heidegger no lee sino la amenaza entre el centro católico y el marxismo en la figura del bolchevismo stalinista. Frente a ello la vida ejemplar de la polis y el inicio griego ha de ser la única alternativa de grandeza histórica a perseguir; Roma o el centro político católico alemán ha promovido sólo el Liberalismo, o sea la nivelación general, mediante la de-gradación y destitución de toda forma de medida, rango o ley; y lo que para Heidegger resulta lo más peligroso: ha elevado esto último a una determinada medianía o forma de termino medio, que se domina firmemente. Con Nietzsche y Hölderlin prepara ya a mediados de los años treinta el pensamiento de los creadores, esto es de aquellos hombres que están por encima de toda historia, política o determinación entitativa del ser, puesto que son los abridores de la nueva verdad del ser del ente; estos son en su curso de invierno 1934/35: poetas pensadores y estadistas, los semidioses que traen la noticia de los celestes a los mortales, aquellos ríos que como Quirón abren la tierra sin huella, haciendo habitable la tierra para los hombres<sup>15</sup>.

La patria y el dolor por su privación, constituyen de tal manera un tema en “Hiperión”, como la nostalgia y el aburrimiento profundo lo son del curso de metafísica de 1929/30. Tampoco es casual que este curso se inicie con una equivalencia de rangos o bien ordenamiento que equipara la filosofía, con el arte y la religión, en donde esta última, sin embargo, no ha de ser representada como un “sistema de iglesia”. No es un azar tampoco que la primera lección del curso sobre Hölderlin se inicie con el mismo supuesto al respecto del lenguaje de los poetas. Lo que estaría confirmando la adecuada influencia de éste anterior al primer curso del año 1934/35; el influjo de Hölderlin queda probado por el mismo tono dado al valor de estas disciplinas en la novela. Heidegger encuentra allí otras dimensiones o posibilidades de acceder a la verdad del ser, igualmente válidas para la existencia. Estas otras posibilidades aparecen “cuando la existencia humana es determinada mediante el mito, y luego también en el arte” (GA

<sup>14</sup> Hölderlin dice: “Ser uno con todo lo viviente, y regresar en un gozoso olvido al todo de la naturaleza,...esa es la altura sagrada de la montaña, el lugar del eterno reposo...”/Como la discordia entre los amantes, han de ser las disonancias en el mundo. Reconciliación en medio de la disputa y todo lo separado volviéndose a encontrar.- Separánse y retornan en el corazón las venas, y una vida eterna y ardiente lo es todo (H.I, 615, 760)”.

<sup>15</sup> Hölderlin no habló nunca de los creadores, sino del creador, refiriéndose a Cristo, en su poema titulado >A la madre tierra<; su último trozo dice: “Mucho ha de decir él y de otro modo, con rectitud/ Y es uno, que no acaba con las horas, /Y son los tiempos del creador, /como cordilleras, /que se elevan altas de mar en mar/ depositadas sobre la tierra,” (Höld., 334). Heidegger interpreta esta idea del creador con el Zarathustra nietzscheano (cf. último libro), convirtiéndolo en los creadores, aquellos instauradores de la nueva verdad del ser (GA 39, 24).

29/30, 3s., 300). Se trata, ciertamente, “de tipos fundamentalmente distintos de verdad posible” (ibid.) -dirá Heidegger enfático, ese mismo año. La religión y el arte han de ser considerados desde ese instante, para la investigación histórico-crítica del pensamiento heideggeriano, como los motivos y mecanismos decisivos para la acción, al no existir en su pensamiento otro discurso político adecuado que lo supla, o filosofía práctica que se le parezca<sup>16</sup>.

En el “Hiperión” se lee que, como hijos de la belleza divina son considerados el arte, y el amor a la belleza la religión; ambos son co-originarios, y la filosofía nace, como Minerva de la cabeza de Zeus, “brota desde la poesía de un Ser infinito y divino”. De esa manera, todos los tipos de saber humano posible han de ser incluidos dentro de la poesía como siendo su fuente (origen) (H, I, 648s, 683ss.; GA29/30, 3s., 7, 231s., 300). Las huellas de la poesía de Hölderlin se pierden aquí empero súbitamente, con la cita que se hace de Novalis (7): “La filosofía es en verdad nostalgia, un impulso de estar en casa por doquier.” La nostalgia y el aburrimiento se cruzan en el lugar de la patria y son determinadas por ella en una misma medalla. La patria (Heimat) se convierte así, desde el helenismo hölderliniano y tras la lectura del himno “Germania”, en el terruño de los alemanes actuales, los de 1934/5 -para Heidegger (GA39, 88, 48): este es el suelo natal, lo patrio propiamente (GA 39, 120ss.). Después de “Hiperión” y su discurso final contra los alemanes, Hölderlin se reconcilia con su pueblo, dos años más tarde, dejándoles escrito el cometido de acción y destino, en su poesía. Con este cometido se identificó Heidegger completamente. Porque el suelo patrio de Hölderlin, ya no existe, ni es sólo suelo natal y paisaje. Diotima describe ese anhelo de ambos:

“Es un tiempo mejor, el que tú buscas, un mundo bello. Únicamente a este mundo abrazabas en tus amigos, y permanecías con ellos en ese mundo. /Tu no querías ningún ser humano, créeme, tú querías un mundo. La pérdida de todos los siglos dorados, así como tú los sentías, debía suplirlo una sola persona, en un único y feliz momento, el espíritu de todo los espíritus de una época mejor, la fuerza de todas las fuerzas de los héroes, todo esto.” (Höl, I, 671, 748).

El nombre de este esperado ideal fue, en 1933, el líder espiritual de Alemania llamado Hitler. Se podría, no obstante, cuestionar aquí el alcance o la mira política de este pensamiento sobre la patria y la nostalgia por su regreso, pero lo queda fuera de toda cuestión es la influencia patente de Hölderlin desde este instante ya. Aunque se contraargumente que, el año 1929 es demasiado pronto para una politización del pensamiento heideggeriano, hay que revisar de cualquier modo este carácter “apocatástico”, el periclitar de una época y la espera de otra nueva y mejor, este pensar y el ansia por el ideal perfecto por venir, confluye en el mundo de Heidegger como un modelo moderno para el destino helénico en su pensar. Un modelo que debía reunir todas sus fuerzas aglutinantes posibles, para llevar a cabo y ejecutar decidida- y debidamente el cometido político-histórico del pueblo alemán, con el espíritu de Nietzsche y Hölderlin.

El otro nombre para ese ideal se llama en la novela: la belleza. El arte, la religión y la filosofía son hijos del pueblo ateniense. Así se nombra también a la poesía, la hermana de la filosofía, en el curso de metafísica del año 29. Lo que ya sugiere algo sobre el rango que ocupa la poesía ese año, para Heidegger: el lenguaje de la poesía se convierte en algo tan relevante como el de la filosofía lo fuera desde antaño, tan legítimo como el del pensar. Porque la legitimación de este lenguaje de la poesía se vuelve ya explícito, en los próximos años, cuando Heidegger diera un curso de Lógica, durante el semestre de verano de 1934, y de ese modo se ocupara más tarde con el ámbito propio de poder de la poesía, i.e. con Hölderlin. De manera que, arte y, en especial, la poesía, eran para él ya desde 1929 interlocutores válidos de la filosofía, los que irán haciendo oír su voz, poco a poco, en los próximos años del desarrollo de su pensamiento. Primero con la exégesis de las grandes poesías tardías de Hölderlin, y luego también en la plástica con van Gogh y Cezàne. El “desarraigo” existencial del ser humano provino de todas formas del diagnóstico cultural dado tanto por Nietzsche, como por Kierkegaard y Hölderlin (GA 65, 204, 432; B., 40). Fue el último empero, quien lo sintiera y lo viera como una expulsión temprana del hombre de su patria primigenia, e intentara su superación durante toda su obra y su vida.

---

<sup>16</sup> Cf. Otto Pöggeler, Filosofía y política en Heidegger, Barcelona 1984, 21ss.; Alexander Schwan, Politische Philosophie in Denken Heideggers, Köln/Opladen 1965.

### III

En la recepción actual del primer curso dado sobre Hölderlin se han analizado estas lecciones de invierno de 1934/35 fuera de todo prisma político (Cf. S. Ziegler, I. Buchheim). La confrontación con lo político se ha evitado diciendo que: conceptos como lo patrio (Vaterländische), lo nacional (Nationale) y lo propio (Eigene), no buscan establecer nexos con el trasfondo coyuntural político de esa época. Sabemos, a su vez, también, que Heidegger no desarrolló en absoluto una teoría de lo político. No obstante, podemos perseguir esta idea política por su expresión negativa en sus textos. Que la palabra de Hölderlin había de ser llevado al poder en el desarrollo histórico del pueblo alemán, es una tarea que, Heidegger se puso claramente como objetivo con este primer curso sobre el poeta (GA 39, 51). Pero, por medio de esto, le ha entregado, a mi modo de ver, a la poesía una exigencia política, conforme a la cual esta tesis sobre la poesía -como decir develador del ser- y, puntualmente, sobre los creadores, exige que se apodere de la existencia y de convierta en poder histórico en un pueblo. La existencia histórica de los pueblos, su nacimiento, plenitud y caída brota -para Heidegger-, de la poesía y de ella, con todo, también, el saber propio en el sentido de la filosofía. No obstante, esto mienta, del mismo modo que, por ambas (poesía y filosofía) ha de obtenerse el hacer efectivo de la existencia de un pueblo como tal en un estado, por tanto, ha de ser así determinada y convenida el fin político de un pueblo histórico (op. cit., 20ss., 51). Para tal determinación de los pueblos existe empero un tiempo originario, anunciado por poetas, pensadores y estadistas, a saber, un tiempo kairológico, que funda y fundamenta la existencia histórica de un pueblo. Así han de ser pensados los tiempos de los creadores, según el Zarathustra. Son tiempos, que han de imponerse como un poder, dice Heidegger, parafraseando al poeta: "sobresalen por encima del mero sucederse rápido de los días en lo plano de lo cotidiano y sin embargo, no es ningún más allá estático, atemporal, sino tiempos que se elevan por sobre la tierra, y que tienen su propia ley (52)". El poder del arte consiste en este primer curso sobre Hölderlin, en la tarea de una educación política del pueblo, porque él ha de traernos el saber auténtico, conducir por una recta vía la ya iniciada revolución nacional-socialista, y esto quiere decir, hacia la verdad de la existencia nueva, que se ha de fundar del pueblo alemán, para la historia de Occidente.

Hölderlin es el poeta, que ha fundado el inicio de una nueva historia, quien en tiempos de apremio, de la medianoche de la historia, tiene que ponernos ante la decisión que decide sobre la llegada o la huida del dios (GA 39, I). Este cometido no se ha apoderado aún de la historia del pueblo alemán -indica Heidegger, pero "tiene que llegar a hacerlo" (op. cit., 214, 221). Con lo Heidegger se ahorra luego, el discurso sobre lo político, pues "quien ha de obtener aquí algo, no requiere hablar sobre lo "político" (ibid.)". En este hacer efectivo de la poesía, "la política" es retenida con un sentido elevado y propio". Que de lo que se trata es: de prestarle oído al poeta, es algo que seguirá siendo siempre la tarea incluso después de los "Beiträge zur Philosophie", su segunda obra capital; no obstante, después de 1938 y en los siguientes cursos dados sobre el poeta, parece declinar por lo pronto la urgencia inmediata de esta tarea y la misión de este curso, abandonando el fracasado cometido político de su tiempo (GA 65, 12); el cometido se irá desvaneciendo más tarde en la espera futura por el advenimiento de lo sagrado, así como el saludo de este ser por venir, en el recordar evocador<sup>17</sup>

"Lo que cuenta, es tomar en serio la por largo tiempo iniciada huida de los dioses y, en esta seriedad, presentir nuevamente su venida, cooperando en la construcción de su restitución y para recrear, de ese modo, la tierra y el país. No se trata de lo patrio en su contenido particular, sino de la verdad de nuestro pueblo, y en ello, la situación que logre conquistar en el asedio de nuestra existencia, que ha de arriesgarse otra vez con los dioses, para crear así un mundo histórico (220)."

Hölderlin previo y trazó anticipadamente la esencia de los alemanes, esto es lo que ha de ser oído en su poesía según la versión que nos da Heidegger: ninguna interpretación literaria, que

<sup>17</sup> Cf. Martin Heidegger, Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage...", Halle an der Salle 1941; GA 52: Hölderlins Hymne "Andenken" (WS. 1941/42), hrsg. von C. Ochswadt, Frankfurt/ a.M. 1992.

parta del Clasicismo o que subsuma al poeta en un Romanticismo, da cuenta con la índole única que Heidegger a dado al poeta. Por ello tiene que apoderarse también “necesariamente” de la existencia histórica alemana. No se trata tampoco de descubrirlo o rescatarlo del olvido, ni menos aún, como lo hiciese el Nacionalsocialismo, de valorarlo, inmediatamente en forma política. “Hölderlin -dice Heidegger- es el nuncio y vocero para aquellos, a los que les compete, los que están puestos ellos mismos, por una vocación, como obreros en una nueva edificación. Este mundo histórico solo ha de llegar a ser, si de antemano, se constituye, para él, la poesía como firmeza y determinación de un saber indagador y pensante”(íbid.). El rol educador de la poesía y del filósofo consiste en hacer el intento, con su pueblo y con su gobernante, de llevar a ejecución la tarea de nuevo inicio, cual es, la verdad de la misión histórica. Con ello ha de hacerse efectiva la concesión del poder a la esencia de la poesía de Hölderlin. Con el primer curso sobre el himno “Germania” debía ser conseguido y determinado el lugar metafísico, desde el cual el poeta dice su himno, a saber, establecer el despliegue del temple fundamental de su poesía. Este temple fundamental traspone al hombre en una nueva relación con los dioses. Le saca y pone a la vez dentro de esta transposición en las relaciones más maduras con la tierra y la patria, en donde se abre en el ámbito del ente en total como a la unidad del mundo. A través de ello es transferido el Ser a la existencia humana, que lo recoge, lo configura y lo porta (223).

La segunda parte del curso tenía empero el objetivo, con el medio del lugar metafísico, reflexionar principalmente la décima estrofa del himno “El Rhin”: a saber, sobre la naturaleza esencial de los semidioses, interpretar el ámbito intermedio existente entre hombres y dioses (165ss., 225). La esencia de estos semidioses es el “destino” dirá el mismo poeta en la estrofa ya anunciada (GA 39, 227). Y esta apunta a la índole de única de la existencia histórica, que es la esencia del destino y es pensada por el poema. Este carácter de único es objeto del saber histórico; no el individuo como algo aislado o lo general y la regla, sino el individuo como algo único. Experimentar la índole única del ser de la historia y interrogarla es en sí misma una postura totalmente única del saber. La manera de ser como juntos, del con-junto de lo único, su carácter mundano, es la soledad. Ella es la que nos trans-porta afuera, en esa unidad originaria, que ninguna comunidad ha alcanzado nunca (227). El Ser -Seyn- se piensa aquí como el destino, lo inquietante e inhóspito (229). Esta índole única (Einzigkeit) y el darse de una sola vez de la historia, lo identifica Heidegger con el movimiento nacional-socialista, y a pesar de todo seguirá sosteniendo la “verdad interna” de éste movimiento no realizable más (como destino alemán) en 1942, cuando la guerra ya se ha iniciado y sus hijos combaten en el frente ruso (GA 53, 98, 106; EM, 102).

De cualquier manera, el poema del río, del Rhin, sigue siendo aquí un pensar poético de los semidioses (GA 39, 258). Cuya esencia es resistir y sostener dentro de aquella mitad o medio que existe entre dioses y hombres en y para la que se abre el todo del ente. Entre estos semidioses se cuentan los creadores, y entre ellos el poeta. El ser del poeta se funda en la naturaleza (en ella ha puesto Hölderlin el Seyn como tal)... (259, “el decir de esta poesía, dirá Heidegger es el imperar del Ser”, 255). El río y el poeta pertenecen de ese modo en la fundación del habitar y de la existencia de un pueblo histórico, en la esencia del Ser (260). “El río no es un estanque de aguas, sino que su fluir, como configuración de un paisaje, crea recién la posibilidad de la fundación de las habitaciones de los hombres (264)” En el poetizar se identifica el poeta con el semidios río. El “es” el semidios que quiere hacer habitable el país. Para este lenguaje tiene que ser creado un oído, en la figura del hombre que conduce un estado. La esencia de este río es lo a contra-corriente o aquello que se dirige en forma contraria hacia ambos lados; contrario en su dirección es este río, pero únicamente por resguardar, en forma primigenia, el lazo con los dioses y con los hombres, con el origen y con lo logrado del ser torrencioso del río (267). La disputa o lucha en el medio del Ser, es empero el destino: “Recién cuando el origen que ya broto tenga que dar vía, oponiendo resistencia, se convierte el ser del río en destino, se vuelve sufrimiento en el sentido del padecer.”y esto quiere decir: “conquistar y crear recién en el sufrimiento el Ser”(273), lo que no es otra cosa que resonar de las armas de la naturaleza misma, el Ser, “que se pone él mismo hacia sí mismo en palabras”. El poetizar no tiene ante todo ningún objeto, y no canta en principio ninguna cosa allí presente; es siempre tan solo “un presentir, un esperar, un ver-venir” (257). El Ser de los semidioses es instaurado o fundado poéticamente en el canto del himno del Rhin como un destino, empero, no oculto -según Heidegger (283). Únicamente un pueblo que acontezca (llegue a ser) desde el

fondo de este Ser, es un pueblo verdadero (cf. 216). Y esto acontece ahora, cuando el Entre está ahí, “cuando los semidioses, los creadores, hacen efectivo el acontecer de la historia”(284). Heidegger creyó ver ese instante de la historia en 1933 y identificó al semidioses Hölderlin con el Führer Hitler: “El siempre único y verdadero Führer indica en su Ser, ante todo, dentro del ámbito de los semidioses. Ser un Führer es un destino y por ello un Ser finito (210)”. La comunidad histórica o pueblo “es” como pueblo, cuando sabe y quiere que estos otros, los semidioses, arriesguen y repartan su ser-otro. “La necesidad de ser-otro viene dada sólo desde el apremio y para el apremio de los verdaderos creadores, esto es, en razón de la obra obtenida (284).”

La convicción de la ejemplaridad del movimiento nacional-socialista o más bien de la figura de un Führer, entendido como el semidioses, no se modificara en este curso. Heidegger piensa con Hölderlin el inicio de una nueva historia, la historia de “Germania”, el lugar metafísico, donde el semidioses puede asumir este litigioso Ser (strittiges Seyn), como sitio para el habitar del hombre sobre la tierra. Aquí ha de fundarse la historia como una historia nueva y única del pueblo alemán para Occidente (288). “Germania” llama al país y al pueblo, entrega el cometido y la noticia del aguila, la medida justa del tiempo, que importa consumir por los creadores. Este tiempo no es el tiempo de lo de hoy, sino -cito a Heidegger una última vez: “aquella, que es sólo, en la medida que se vuelva instauración y fundación (289)”. Es aquella existencia histórica, en la cual y como la cual se acaba y encuentra. Tiempo que, para Heidegger, en el época de este curso, es todavía la del Führer de la irrupción nacionalista alemana. Y su país, su pueblo, la existencia histórica alemana es de tal forma que, “entrega indefensa consejo en torno a los reyes y los pueblos” (v.111), como dice la última estrofa del himno de “Germania”. Pero esto no se mienta en un sentido pacífico (GA 39, 17ss.; cf. K. Wright), sino con una “grandeza histórica, que no requiere más de la defensa o de la ofensiva, (ya que) ella vence mediante el existir, conforme al cual esto hace que se manifieste el ente como es, por medio del activo mantenerse en sí”. De todas formas, no es ningún aconsejar y prescribir hablado, -“sino aquel mostrar más poderoso y más inmediato de los caminos, que resulta cuando los caminos son andados, y se funda así la existencia”(289s.). Qué existir ha sido aludido por el poeta lo dice, de inmediato, Heidegger: “no aquél de los meros soñadores y faltos de sospecha,... más bien, aquel poetizar y pensar, que irrumpe en los abismos del Ser, que no se harta con las fuentes allanadas de una razón mundial común, aquel poetizar y pensar, que pone de manifiesto e instala de nuevo e inicialmente en la obra al ente (ibid).

La palabra de Nietzsche empleada por Heidegger, desde los años treinta, “Dios está muerto” no es ninguna proposición atea (recordemos que: Nietzsche y Hölderlin son los únicos creyentes del siglo 19; GA 43, 192), sino la experiencia fundamental de la decadencia de occidente, hecha por un creyente, cuya proposición utiliza Heidegger en 1933 con plena consciencia, y que trata de superar mediante el temple poético fundamental de Hölderlin ya a partir de 1929. La fórmula de Nietzsche describe la experiencia fundamental del Nihilismo como un acontecimiento de la historia occidental. La “política en grande” pretendida por Nietzsche (op. cit., 193 ss.), que Heidegger aumenta al ponerse un nuevo fin (u objetivo mítico) y con nuevas categorías de su pensar, a partir del invierno de 1934/35, donde debe deberá ser capaz de reunir las fuerzas necesarias para luchar justamente en esa época contra el decadente espíritu de occidente.

“Pero una auténtica puesta de fines tiene que fundamentar su objetivo -dirá Heidegger, en el primer curso sobre Nietzsche dado en invierno de 1936/37-(Nietzsche I, Pfullingen 1961, 182ss.) Y esta fundamentación no puede consistir sólo en el establecimiento “teórico” de los motivos racionales válidos para esta puesta de fines, algo así como que la puesta de fines sea necesariamente “lógica”. La fundamentación de los fines es fundación, en el sentido de despertar y liberar aquellos poderes, que han de otorgar a los fines puestos la fuerza vinculadora, que todo lo domina y eleva. Solo así puede crecer originariamente la existencia histórica en el ámbito abierto y enarbolado a través del fin (ibid.).” La experiencia fundamental del Nihilismo hecha por Nietzsche, fue a mi modo de entender, paralelamente pre- vista y sustituida, por el temple de ánimo “no teórico” pero radical del aburrimiento de nuestro época, temple abierto ya por la poesía, en la novela “Hiperión”. La contraposición de lo apolineo y lo diosíaco, reflejados también, en el curso de metafísica del invierno de 1929/30, no denota más, para Heidegger, una oposición vital, porque de hecho caracteriza y determina cuatro relevantes interpretaciones de la situación de nuestro tiempo (las de O. Spengler, L. Ziegler, L. Klages, M. Scheler), que para éste solo han “seguido teniendo efecto como un bien asumido,

como forma literaria”, como diagnóstico de la cultura, que no toca ni coge al existir humano directamente (GA 29/30, 111ss.). El primer influjo de Hölderlin sobre Heidegger -como he tratado de hacerlo ver y mostrar- supone experimentar un temple de ánimo negativo quizá, pero que es efectivo a toda existencia humana y mucho más vital, quedando incluso como temple rector del pensar de la época. Sólo como hecho concomitante de este influjo: Heidegger escribe en una carta de 1925 a Hannah Arendt, que dentro de los libros que se hallan en su escritorio se encuentra el volumen del “Hiperión”<sup>18</sup>.

Es quizá prematuro pretender determinar un fin político en Heidegger ya por el año 1929, a partir de este primer influjo poético. Sin embargo, la poesía de Hölderlin se va actualizando de un modo ya no tan oculto después del rectorado de 1933, con un motivo político claro hasta 1938, y donde el paso fugaz de un último Dios como fin y meta de su segunda obra capital (“Contribuciones a la Filosofía”) se mantiene hasta nuestros días como el acontecimiento radical de la espera y advenimiento de lo sagrado, que ha de prepararnos para una nueva forma de entender la existencia humana desde el lugar metafísico abierto por el poeta, y preparar así el paso de ese último Dios.

Empero, lo difícil, en 1934/35, en el primer curso sobre Hölderlin, fue pensado como aquello propio y nacional difícil de ser aprendido; tal era el mensaje de la revolución nacional-socialista fingida y no muy bien acabada de Heidegger. La violencia de un nuevo Ser, que había que ganar, para aprender y apropiarse libremente de lo nacional y lo propio sólo se conseguiría, según él, conforme se luchase por lo encargado (el ser-tocado) por el Ser, que significa: conseguir las condiciones de posibilidad de su libre uso.

“Sólo lo a ser conquistado y lo conquistado, y no meramente lo propio (esto es: el poder captar, la claridad de presentación; B.O.), es la garantía y concesión de lo más elevado.” La violencia para este fruto prohibido de la patria la calla el poeta en su poesía. La hora de la historia ha golpeado -dice Heidegger, a pesar del tiempo pasado y fracasado del rectorado. Es hoy la hora para el mensaje de Hölderlin por la nueva historia. Pero sólo si se utiliza aún un poder determinado, para recuperar lo propio y lo nacional, es decir, si el Ser “ha de ser cuestionado primera y efectivamente, otra vez” (291, *passim*).

### **Siglas de los textos de Heidegger citados:**

GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit -Einsamkeit, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1992. [GA: Gesamtausgabe: obras completas]

GA 39: Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt a.M. 1989.

GA 52: Hölderlins Hymne “Andenken” (WS.1941/42), hrsg. von C. Ochwadt, Frankfurt a.M. 1992.

GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), hrsg. von Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989.

WM?: Was ist Metaphysik, Frankfurt a.M. 1943.

EM: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953.

Ansprache zum Heimatabend am 22.7.61. Stadt Messkirch 1961

B: Martin Heidegger/ Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969. Marbach a.N. 1990.

J: Martin Heidegger/ Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963. München 1992.

---

<sup>18</sup> Cf. Carta de Hermann Heidegger a Otto Pöggeler, cedida gentilmente al autor de este artículo. La correspondencia de Heidegger y Hanna Arendt ahora [1999] editada en Klostermann, H.Arendt/M.Heidegger Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse. Aus den Nachlässen hrsg. V. Ursula Ludz, Frankfurt am Main 1998, 2ª ed. 1999, p. 46; véase tb. 48: “Te he escrito que estoy leyendo Hiperión; y comienzo lentamente a entender.”