

FIRMEZA CUIDADO ESCUCHA¹

François Fédier²

Trad. de Jorge Acevedo Guerra

La divisa de santa Teresa de Ávila dice en lengua castellana: “Antes quebrar que doblar”: “Plutôt rompre que plier”.

Quebrar habla a partir del verbo latino *crepare*, el que vale para todo lo que estalla, se quiebra, se rompe. *Crepere* adquiere así enseguida una acepción extrema, que conoce todavía nuestro lenguaje popular, la de los verbos “crever” [“reventar”] o “claquer” [“crujir”]. De este modo, es posible tornar a lo que da a entender esa divisa, diciendo: “Más vale morir que inclinar la cabeza”.

Con respecto a esto, la sabiduría de las naciones estima, más bien, que es mejor doblar [plier] que quebrar [rompre]. Desconfiando de todo lo que podría aparecer como no siendo sino testarudez u obstinación, evita, tanto como sea posible, las confrontaciones; y cuando una situación se pone tensa, se apresura a mostrar un bajo perfil.

¹ *Tenir Entretenir S'Entretenir*, À Nul Fur, Presses de l'Imprimerie F. Paillart, Abbeville, 2019. Indicación del autor: “Una observación sobre el título: — En francés las tres palabras giran en torno al verbo ‘tenir’ –tomado en su sentido más inmediato– el que habla en la locución ‘tenir bon’ = esforzarse por ser firme, no dejarse llevar. — *Entretenir* (por ejemplo, ‘cuidar un jardín’) significa no dejar de cuidarlo para que siempre esté en su mejor forma. También podemos decir: cuidar su salud. — En cuanto a *s’entretener* –debe ser entendido desde el significado de ‘entretenir’ como: cuidar las relaciones con los demás, por lo tanto: hablar con los demás, es decir, en primer lugar, escucharlos’. [“Une remarque concernant le titre : — En français les trois mots tournent autour du verbe ‘tenir’–à prendre dans son sens le plus immédiat– celui qui parle dans la locution ‘tenir bon’ = s’efforcer d’être ferme, de ne pas lâcher prise. — *Entretenir* (par exemple ‘entretenir un jardin’, c’est ne pas cesser de s’occuper de lui pour qu’il soit toujours dans sa meilleure forme. On peut ainsi dire également : entretenir sa santé. — Quant à *s’entretener* –c’est à entendre, à partir du sens de ‘entretenir’, comme: prendre soin des rapports avec les autres, d’où: parler avec les autres, i. e. d’abord les écouter”].

A menos que se indique otra cosa, las notas —así como lo que va entre corchetes []— son del traductor. El autor usa corchetes angulares <>.

² François Fédier nació en 1935. Ha sido discípulo de Jean Beaufret y Martin Heidegger. Está encargado de la publicación de la *Edición integral (Gesamtausgabe)* de este último en la Editorial Gallimard de París. La tarea le fue confiada por el mismo Heidegger. En 2017 la Universidad Lateranense le concede una medalla honorífica por dicho quehacer. Ha vertido al francés, entre otros muchos textos de este filósofo, el volumen 65 de la *Edición integral: Apports à la philosophie*. De l’avenance; además, varios de sus *Écrits politiques*. También se ha dedicado a traducir a Hölderlin. Codirigió “*Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Vocabulaire polyphonique de sa pensée”. Entre los libros suyos en castellano están *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Santiago, 2017, y *Cinco intentos filosóficos*, Viña del Mar, 2019.

En numerosos lugares de la Biblia se encuentra lo que, a primera vista, podría pasar por una condenación de la obstinación. Por ejemplo, en *Reyes II* XVII:14: “Pero ellos no querían escuchar y endurecieron sus cervices como la cerviz de sus padres”; o en *Isaías* XLVIII: “Porque yo sabía que tú eres obstinado, que es tu cerviz una barra de hierro y tu frente de bronce”; o inclusive en *Éxodo* XXXII:9: “Veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz”. (Cf. *Deuteronomio* IX:13, *Jeremías* VII:26, etc.).

Este rasgo caracteriza al Pueblo Elegido. Pero ¿es seguro que este rasgo sea usado en su contra? Después de todo, Adonai elige Su pueblo para que con él aparezca “un reino de sacerdotes y una nación consagrada”. Podemos, pues, conjeturar que Él ve sin demasiada irritación que no sea un “pueblo con las orejas gachas [de nuque basse]”, como dice Péguy. Con seguridad, el Señor prefiere que Su pueblo sea libre —inclusive, ante Él.

Ante cualquier otro que Él, ¿podría este pueblo, en consciencia, ser menos libre que ante Él? La tenacidad que muestra el Pueblo Elegido, a lo largo de toda su historia, para permanecer el Pueblo que es —es decir, execrando *la idolatría*—, lleva a presentir que cierta obstinación no es nada menos que una virtud.

La cual tiende a no cambiar ni una iota a la Ley, aunque sea con peligro de su propia vida.

“Antes quebrar que doblar” viene así a afirmar una admirable entereza —la que, por su constancia, merece un nombre —al que se le dio gran importancia entre nosotros antiguamente, en el mismo siglo de Teresa—, el bello nombre de *fermesse* [firmeza]. La palabra firmeza ha designado primero una fortaleza, un lugar fortificado. *Fermesse* dice algo muy diferente a una consistencia rígida. Evoca la bella y perdurable ductilidad gracias a la cual un ser humano se muestra capaz de permanecer fiel, a pesar de todos los avatares de la vida, a eso que merece, primero y ante todo, su fidelidad, lo que se revela —sin que uno se dé siempre cuenta de lo que se dice— cuando “con toda naturalidad” se habla de “fidelidad a sí mismo [à soi]”.

¿Por qué estas consideraciones? Porque, por intermedio de Walter Biemel, a quien Heidegger había obsequiado su manuscrito, tenemos conocimiento de una variante de la conferencia de 1930 que lleva por título *Vom Wesen der Wahrheit* —en la cual, según una sugerente observación de Jean Beaufret, Martin Heidegger inicia el camino al que va a consagrar todo el trabajo que da continuidad a *Ser y tiempo*³ (un trabajo en el que lo que se ha intentado con este libro se ve alterado y profundizado de manera aún considerablemente desconocida)—.

³ Jean Beaufret, *Leçons de Philosophie*, Tome II, Éditions du Seuil, París, 1998, pp. 372 ss. Édition établie par Philippe Fouillaron. Véase también, Eryck de Rubercy y Dominique Le Buhan, *Douze questions posées a Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, París, 1983, pp. 27 s.

Hablando de la tarea a la que se ve obligado a abordar en el momento en que habla, Heidegger escribe esto:

nicht auf das Biegen, sondern einzig auf das Brechen kommt es an.

Los dos verbos (*brechen* y *biegen*) corresponden exactamente a los dos verbos de la divisa castellana. En cuanto a esta frase, se puede, por tanto, comenzar por dar algo como un equivalente literal:

no se trata de doblar [infléchar] sino únicamente de romper.

Lo que podría ser glosado como sigue: “En la situación en que estamos, contentarse simplemente con corregir el rumbo ya no es adecuado. Ahora tenemos, a toda costa, que cortar los lazos”.

El breve texto titulado *Le chemin de campagne*⁴, *El camino de campo*, publicado en 1949, contiene un pasaje en que resuena la frase escrita veinte años antes. En la segunda página del opúsculo, donde se trata de los juegos en los que participaban, niños, Martin y Fritz con las cortezas de los árboles que su padre había talado:

Con la corteza del roble, los muchachos tallaban sus barcos que, equipados con bancos de remeros y timón, navegaban en el Mettenbach o en el estanque de la escuela. En estos juegos, las grandes travesías arribaban sin esfuerzo a puerto seguro y regresaban a la orilla.

Líneas más adelante, Heidegger agrega:

*Esas travesías de diversión ignoraban aún todo de los viajes en que, apenas se ha abandonado la orilla, ya se ha pasado el punto de no-retorno*⁵.

Puede parecer que la traducción de esta última frase va más allá de lo que es permitido a un traductor. El texto dice, palabra por palabra: “Esas travesías lúdicas ignoraban aún todo de los viajes en los que se parte dejando toda orilla detrás de sí”⁶.

⁴ “Der Feldweg”. En *Gesamtausgabe* [GA] Vol. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1983, p. 88. “El camino del campo”; en *Experiencias del pensar*, Ed. Abada, Madrid, 2014, p. 48. Trad. de Francisco de Lara. En *Questions III*, Gallimard, París, 1966, p. 10. Trad. de André Préau.

⁵ Acerca de la idea de punto de no-retorno, véase, F. Fédier, “Autour de *L’Origine de l’œuvre d’art* de Martin Heidegger”; en *L’art en liberté*, Pocket, París, 2006, pp. 296 s. “En torno a *El origen de la obra de arte*, de Martin Heidegger”; en *Revista de Filosofía*, Vol. 72, Santiago de Chile, 2016, pp. 26 s. Trad. de J. Acevedo.

⁶ *Experiencias del pensar*, ed. cit., p. 48. / *Camino de campo — Der Feldweg* (ed. bilingüe), Ed. Herder, Barcelona, 2003, pp. 24 s. Trad. de Carlota Rubies. Se podrá comprobar que las traducciones de F.

Viajes está puesta aquí por esta palabra intraducible por excelencia que es el plural *Wanderungen*. Ahora bien, esta palabra, para un alemán, dice el hecho de partir a la aventura —simplemente por el placer de ir por delante de sí mismo, permaneciendo abierto al flujo de sorpresas y descubrimientos que no pueden dejar de surgir. Cuando Mallarmé dice⁷:

*Al solo afán de viajar
Más allá...*

*Au seul souci de voyager
Outre...*

algo de la *Wanderung* pasa a nuestra lengua: ir valientemente hacia delante, sin miedo de no encontrar ya el camino que a uno lo llevaría de vuelta a casa.

Tal es la razón por la que —fiel en esto al espíritu de la lengua francesa, que exige que sea precisado lo que el alemán parece dejar flotar como un halo de significaciones implícitas— propongo hacer plenamente legible lo que escribe Heidegger, poniendo el acento sobre una irreversibilidad. Porque en la frase no se habla solamente de ir a la aventura; el viaje de que se habla es, en verdad, un viaje sin ánimo de retorno.

¿De qué se trata, exactamente, en esto?

De viajes (insistamos sobre el plural). Si se recuerda que Heidegger no habla *nunca* metafóricamente, se requiere entender cuál es la singularidad de estos viajes. Son, precisamente, *Wanderungen*, dicho de otra manera, excursiones, recorridos en que se va, simplemente, donde a uno lo lleve un talante vagabundo.

En una conferencia pronunciada el 4 de febrero de 1932, Anton Webern, buscando hacer comprender lo que es la *modulación*, terminó por recurrir a una descripción:

Voy a la cocina para clavar un clavo. Durante este lapso me viene la idea que, más bien, me gustaría salir. Me dejo atraer fuera, subo a un tranvía, voy en dirección de la estación de tren, ¡tomo el tren y parto para llegar finalmente... a América! Eso es la modulación.

Si se pudiera considerar el punto de llegada —América— como lugar de estancia definitiva para el viajero; si el *nuevo mundo* implica que el antiguo se ha abandonado por completo y para siempre, entonces no nos encontraríamos ante los “viajes” de los que habla Heidegger —*viaje* se encuentra escrito en plural,

Fédier casi siempre son más o menos diferentes de las contenidas en las obras que cito como referencias.

⁷ “Homenaje a Vasco de Gama”; en *Poesía* (ed. bilingüe), Plaza & Janés, Barcelona, 1982, pp. 140 s. Trad. de Federico Gorbea.

porque la empresa de abandonar el mundo antiguo presenta tales dificultades que es necesario intentarla en múltiples reanudaciones... las que corren el peligro, casi inevitablemente, de desembocar en naufragios.

— Sería una gran simpleza llegar a imaginar que la amenaza de naufragio no recaerá en este momento mismo sobre lo que estoy tratando de hacer, a saber: intentar entender lo que dice Heidegger.

— **¿Puedes ser más explícito?**

— ¡Claro! por ejemplo, cuando cito la manera en que Anton Webern ilustra lo que es la modulación, se puede ir muy rápidamente en una dirección completamente diferente de aquella que, a mi modo de ver, indica Heidegger.

— **Pero entonces, ¿por qué has recurrido a esta imagen?**

— Porque ella da a ver el desarrollo de la verdadera libertad. Pero la libertad es sólo el primer momento del tipo de *dependencia* que se trata de ver ahora. Por eso, después de haber citado a Webern, he subrayado que el “viaje” de que se trata — suponiendo que se pueda todavía denominar esto un viaje— es de hecho irreversible; y sobre todo que la irreversibilidad del viaje depende efectivamente en adelante, en su mayor parte, de la actitud que va a adoptar el viajero. Volviendo ahora a lo que he precisado, me doy cuenta que quizás no he sido bastante claro. Hablar en efecto de antiguo y nuevo mundo se presta a un malentendido.

— **¿Cómo piensas hablar más claramente?**

— Eliminando toda referencia a la historia, tal como entendemos habitualmente esta palabra. ¡Hablar de “mundo antiguo” —esto es, el “mundo” anterior al descubrimiento de América— es ya un malentendido! El descubrimiento de América, observando bien, no habría sido, en verdad, sino la penúltima etapa de una *planetarización* uniforme, cuya consecuencia es hoy día, sobre toda la faz del globo, que nadie puede percibir, entre el “antiguo” y el “nuevo” mundo, otra diferencia que no sea cuantitativa, aquella que toma en cuenta el simple grado de consumismo alcanzado en cada caso —donde producción y consumo acaban por ser los dos aspectos de un solo y mismo fenómeno.

— **Ahora estoy, pues, casi obligado a pedirte que formules lo que quieres decir de manera de disipar todo equívoco.**

— Bajo la siguiente forma, ¿eso será más audible?

Desde hace ya bastante tiempo, he quedado impresionado por lo que decía en 1930 Martin Heidegger. Impresionado, en el sentido que yo veía ya todo lo que Jean Beaufret ha dado a entender sutilmente hablando de la *enormidad* de Heidegger⁸.

— **“Enormidad”, ¿entendida en su sentido literal?**

— Sí, si se entiende en este caso con “enormidad” *estar* fuera de todo lo que habitualmente es considerado como “norma”, apartarse de ella —al precio de un trabajo intenso de *extracción*. Si se es capaz de entender “enormidad” en relación con lo que evoca el término extracción, entonces se está en mejores condiciones para vislumbrar lo que ha sido el trabajo de Heidegger.

— **Insistes hasta tal punto en esa idea, que no alcanzo a ver bien el propósito de tu aclaración.**

— Vuelvo a comenzar, por tanto, desde el inicio. Hasta el último verano, no sabía que Teresa de Ávila había escogido como divisa “Antes quebrar que doblar”. Por el contrario, hace muchos años que la fórmula de Heidegger en la primera versión de su conferencia de 1930 me es familiar. Todo surgió esta vez de la sorpresa de ver las mismas palabras de Heidegger —*brechen* (quebrar) y *biegen* (doblar)— hablar en la admirable divisa de santa Teresa.

— **¿Piensas en alguna influencia?**

— Es verdad que Heidegger también había leído muy atentamente a Teresa de Ávila. Pero ocuparse inmediatamente de “influencias” (el *punte de los asnos*⁹ de los “investigadores”) me parece aquí como en todas partes el medio más seguro de perder contacto con lo esencial.

Ahora bien, lo esencial —creo— es el hecho de que el horizonte en que ellos se mueven, el uno como la otra, no es del todo el mismo¹⁰.

— **¿Quieres decir que la divisa de Teresa de Ávila exhorta a permanecer inquebrantablemente fiel a una sola y única cosa: el llamado de Cristo, mientras que la máxima de Heidegger, por su lado, insiste sobre la necesidad de un cambio radical de orientación?**

— Con seguridad, se pueden ver las cosas como acabas de decir. Pero es preciso ir aún más lejos... —y diciendo esto me doy cuenta que acabo de hablar sin prestar

⁸ J. Beaufret, “L’ ‘enormité’ de Heidegger”; en *De l’existentialisme à Heidegger*. Introduction aux philosophies de l’existence, J. Vrin, París, 2000.

⁹ Pont aux ânes: escollo en el que solo tropiezan los ignorantes (= dificultades).

¹⁰ En realidad —es el poeta y amigo Peter Nim quien lo señala— la formulación de Heidegger retoma la locución corriente “auf Biegen und Brechen” (se encuentra un eco de ella por ejemplo en Kleist, en el *Michaël Kohlhaas*, bajo la forma: “die Sachen zu beugen oder zu brechen”)— cuyo sentido es, aproximadamente, cuando se trata de cambiar algo que debe ser imperativamente cambiado, es bueno saber lo que implica el hecho de que ese cambio debe tener lugar “pase lo que pase”. (Nota del autor).

suficiente atención a lo que digo. Porque no se trata de ir más lejos. Se trata de ir a otro lugar.

— **¿Para quién?**

— Ante todo para mí, quien busca exponer tan claramente como sea posible aquello de que hablamos; pero también para ti, que me interrogas, porque lo que ha sido dicho hasta ahora no es verdaderamente inteligible.

— **¿Por qué prefieres decir “ir a otro lugar” más bien que “ir más lejos”?**

— Con la pregunta así formulada, creo que nos mantenemos en la buena pista. Ir más lejos puede todavía hacer creer que no se abandona cierto ámbito. Mientras que de lo que se trata en el presente caso es *cambiar de lugar*. Heidegger, hacia el fin de su vida, hablaba a menudo de la localización del pensamiento. Esto se dice en alemán: *die Ortschaft des Denkens*. Durante mucho tiempo he creído tener que traducir por “localidad del pensamiento”. Hoy día, me digo que es preciso a toda costa llegar a hacer entender lo que todavía hay ahí de inaudito. ¿Cómo hacerlo? Las probabilidades son altas para que eso sea imposible si nosotros mismos no llevamos a cabo algo así como una ruptura.

— **¿Cómo hacer aparecer lo inaudito a propósito de este cambio de lugar?**

— Creo, ahora, poder responder bastante fácilmente. Traducir *Ortschaft* (como pensaba hacerlo) por “localidad” es, precisamente, esquivar la dificultad. ¿Cómo *no* esquivarla? Haciéndole frente. ¿Dónde está, pues, la dificultad? ¿No está en nuestra incapacidad de pensar lo que es un *lugar*? Pronunciando la palabra “lugar”, entendemos espontáneamente algo perfectamente neutro (un poco como el agua, “incolora, inodora y sin sabor”).

Un lugar, en realidad, es ahí donde sea lo que sea —una casa, un animal, un ser humano— *tiene lugar*, es decir, está en su plenitud, hasta el punto de poder manifestar enteramente lo que es. En este sentido, hay muy pocos lugares. Como no hay sino muy pocos momentos del tiempo. Parece que los Griegos habían descubierto lo que el lugar y el tiempo —τόπος y καιρός— tienen de singular.

— **¿Hablas deliberadamente de *kairós* a propósito del tiempo?**

— ¡Por cierto! Para cambiar de lugar a propósito del tiempo. Pero es posible que diciendo esto esté quemando etapas.

— **Permíteme, entonces, preguntarte ¿por qué evocas aquí *kairós* y no *cronos*?**

— Porque así es precisamente, prefiriendo καιρός, la manera de considerar el tiempo que se está moviendo.

— **Sin embargo, si recuerdo bien, *kairós* y *cronos* son vistos como una pareja que, tomada en su conjunto, permite considerar, por fin, como es preciso el tiempo. *Kairós*, el momento preciso; *cronos*, el momento que se extiende, en toda su duración.**

— No querría hacer señas justamente en esa dirección. Los nombres griegos, *τόπος* y *καίρός*, hacen que estemos muy atentos para recordar que ellos no hablan aún en el marco de las representaciones nuestras.

— **No veo bien lo que implica eso.**

— Es muy simple: para nosotros, el tiempo y el espacio son aprehendidos espontáneamente como *marcos* (tal es, precisamente, la palabra adecuada). Los Griegos (y, sin duda, no solamente ellos; me sorprendería fuertemente que tales experiencias no fuesen experimentadas por todos los seres humanos), los Griegos, si embargo, no se atienen a la sola experiencia. Buscan explicitársela. Como te decía el otro día: todas las “lenguas” humanas son *λόγος*, pero la singularidad inaudita de la lengua griega es que ella ha sido explícitamente nombrada, es decir, reconocida como *λόγος*. Si pudiéramos medir el impacto de tal *hecho* [*fait*]...

— **¿Por qué insistes sobre la palabra “hecho”?**

— Porque ese hecho es uno de los más destacados acaecimientos de la *factividad* [*factivité*¹¹], de lo que hay *que hacer*; Montaigne, desde el principio de los *Ensayos*, habla de “tener que hacer lo suyo” [“avoir à faire son fait”]. Hacer lo suyo [*faire son fait*: hacer lo que hay que hacer] es la tarea humana por excelencia¹².

Retomo: si pudiéramos medir el impacto de tal hecho, estaríamos quizás en mejores condiciones de percibir lo que sigue a continuación. Heidegger no renegó del hecho de que la “lengua” griega haya sido nombrada *λόγος*. Sin duda, por eso es que, hoy como ayer, para todos aquellos que no entienden nada, pasa por alguien de quien no se sabe verdaderamente lo que ha hecho ni lo que es —de donde la facilidad con la que puede ser tomado como un *monstruo*, que es la manera menos onerosa, al menos para un detractor, de reconocer algo de su enormidad.

— **Él no ha renegado de eso, dices. Hablando así, ¿te refieres a ese viaje irreversible de que hablabas hace un instante?**

— Me doy cuenta de eso escuchándote decirlo. Pero hay algo de ese estilo; sin embargo, sería prematuro tener —nada más que por eso— el sentimiento de

¹¹ Respecto de *factivité* y *factivement*, véase, F. Fédier, “Hannah Arendt à propos de Heidegger”; en *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Pocket, París, 2013 (édition revue et corrigée par l'auteur), p. 52. / “Hannah Arendt, a propósito de Heidegger”; en *Voz del amigo*, Ed. de la Universidad Diego Portales, Santiago, 2017, pp. 34 s. Trad. de Jaime Sologuren y J. Acevedo.

¹² En su “Epílogo de la Filosofía”, dice Ortega: “A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra *int-eligencia*. De todas suertes, *Elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que [...] llamamos *Ética*, ya que es ésta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. [...] Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir”. *Obras Completas*, Tomo IX, Ed. Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009, pp. 583 s.

comprender a fondo de qué se trata en esto. Por eso sería conveniente retomar el hilo de nuestra conversación ahí donde lo hemos abandonado.

— **Si recuerdo bien, era ahí donde comenzabas a hablar del cambio de lugar.**

— Subrayando que nuestra palabra —lugar— o, más bien, nuestra manera habitual de entenderla, es como un obstáculo para comprender lo que intenta decir Heidegger. Por eso decía que traducir “*Ortschaft*” por *localidad* —o incluso por *localización*—, era ir en una mala dirección. La palabra alemana, con la condición de que se escuche su sufijo (*-schaft*, el que, a lo que la palabra *Ort* —el sitio, el lugar, el punto, la punta— puede tener de fijo, de estático, agrega toda la animación [mouvèmentation¹³] intrínseca de un *verbo*) deja entender algo más, ¿cómo decirlo?... algo diferente a lo que imaginamos espontáneamente cuando pensamos en este término.

— **¿Puedes precisar? ¿Cómo es necesario que comprenda ese “algo diferente” de que hablas? ¿Podrías darme un ejemplo?**

— Que sea tan claro como sea posible: tomo como ejemplo el jardín que Claude Monet acondicionó en Giverny. Se encuentra, claro está, en la localidad de Giverny, al borde del Sena, a algunos kilómetros al este de Vernon. Pero no es en este sentido que deseo verlo. El jardín mismo es una obra de Claude Monet, una obra muy rara que continúa teniendo lugar pese a que él está muerto desde hace casi un siglo.

— **Los cuadros todavía siguen siendo.**

— ¡No como el jardín! Él, el jardín, continúa teniendo lugar y siendo lugar como jardín.

— **Los cuadros siguen siendo como pinturas.**

— Empezamos a estar en “la quemada”. Si podemos llegar a distinguir la “continuación” del jardín de la de un cuadro, creo que el término lugar —como me gustaría que lo entendiéramos— empezaría a abrirse.

— **¿Dónde está el obstáculo? ¿Qué quieres decir cuando te parece encontrar extremadamente difícil hacer esta distinción?**

— Observa con cuidado: ¿cómo comprendemos la continuación? ¿Cuál noción de tiempo opera en eso? No llegamos a distinguir la continuación del jardín y la continuación del cuadro porque entendemos aquí una sola y misma continuación.

— **¿Cómo distinguir ahí dos continuaciones?**

— No solamente dos. Hay todo tipo de continuaciones, como hay todo tipo de continuidades. Pero en este instante lo que nos importa es ver bien nuestros dos ejemplos: el jardín de Giverny y —para escoger una obra precisa— los Nenúfares.

¹³ Respecto de *mouvèmentation*, véase, F. Fédier, “Commemoración”; en *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, ed. cit., p. 31. / “Commemoración”; en *Voz del amigo*, ed. cit., p. 29. Trad. de Jaime Sologuren y J. Acevedo.

— El jardín continúa siendo mantenido; los jardineros, supongo, están encargados de velar que la sabia disposición ornamental de las diferentes variedades de flores permanezca, estación tras estación, lo que tenía en mente Claude Monet con su jardín.

— ¿Y los Nenúfares?

— Los Nenúfares no dejan de ser mirados.

— ¿Qué quieres decir con eso?

— Me parece que se puede destacar así la diferencia entre el Jardín y la obra pintada: el Jardín *continúa* gracias al cuidado de los jardineros; la obra *continúa* gracias a la mirada [regard] de los entusiastas.

— ¿Cómo es que la *mirada* continúa el cuadro? Te planteo la cuestión porque vislumbro de pronto en la palabra *mirada*... mucho más de lo que comúnmente se entiende por tal.

— Más bien que “mucho más”, preferiría decir: “algo completamente diferente”. “Mirada” no tiene en efecto relación inmediata con el hecho de *ver*. O, más bien: comprendemos verdaderamente lo que es “ver” a partir del momento en que prestamos atención a lo que vemos (a partir del momento en que lo *miramos*).

— A ti te gustaría entender en “mirar” [“regarder”] el hecho de *prestar atención* [prendre garde].

— Prestar atención, sí. Estar atento [faire attention] — sin olvidar que la atención verdadera implica tomar en consideración [avoir égard] aquello en que se pone atención [porte l’attention].

— “Tomar en consideración” permite entender bien lo que implica “prestar atención”. Porque esta atención de que hablas, ¿no es su rasgo fundamental *no dejar escapar*¹⁴ lo que, sin ella, desaparecería inevitablemente?

— No dejar escapar lo que, sin esta atención, sólo puede escapar, nunca hace otra cosa que escapar.

— Hacer frente a tal escapada es lo que se llama: prestar atención. Hacer frente, no bajo alguna forma de agresividad, la que sea; sino, simplemente, manifestando esta “fermesse” [firmeza] de que hablábamos, hace un rato, a propósito de la tenacidad del Pueblo Elegido.

— Creo oír ahora la palabra “fermesse” un poco como cuando oímos hablar la palabra “tendresse” [ternura] —la que, si creo a los filólogos, no ha desplazado sino hacia el siglo XVII la palabra “tendreté” [ternura].

— Sería raro si no tuviéramos más que “tendreté” para decir lo que dice la bella palabra “tendresse”.

¹⁴ Acerca de este *no dejar escapar*, véase, F. Fédier, “Autour de *L’Origine de l’œuvre d’art* de Martin Heidegger”; en *L’art en liberté*, ed. cit., pp. 307 ss. / “En torno a *El origen de la obra de arte*, de Martin Heidegger”; en *Revista de Filosofía* Vol. 72, ed. cit., pp. 34 s.

— Pongamos atención [portons attention] al hecho que, en esta actitud en la que se presta atención [prende garde], se siente firmeza en el sentido de la *fermesse*, pero no en el sentido de la *fermeté*. Pero, entonces, ¿cómo oír hablar la palabra “*regard*” [“mirada”]?

— Dicho de otra manera: ¿cómo entender el prefijo *re-* de la palabra “*regard*”? Tenemos la tendencia a comprender este prefijo como un indicador de reiteración. Así entendido, *regard* significaría: empezar de nuevo por segunda vez para ver.

— Sin duda, pero entonces ¿por qué sería necesario empezar de nuevo por segunda vez (o aún más veces) para ver?

— Muy simplemente porque “*ver*” no es algo simple. ¡No basta abrir los ojos para ver! Es necesario tener los ojos abiertos para vigilar [garder] lo que se ve; es necesario no solo vigilar eso que se ve, sino mirarlo [regarder].

— ¿Mirar [regarder], no en el sentido de reiterar la vigilia [garde], sino de no dejar de retomarla, retomarla volviendo a comenzar cada vez todo desde el inicio?

— ¡Exactamente! Al igual que el *relegere* [coger de nuevo, recoger], que Cicerón propone como clave para comprender el sentido de la *religio* [atención escrupulosa, escrúpulo] (*a relegendo*, dice él, a partir del hecho de retomar en su conjunto [ensemble] todo lo que conviene reunir [rassembler]).

— ¿Para contrarrestar la incontenible tendencia que tiene todo lo que nos rodea a disolverse y desaparecer?

— Sí, contrarrestarla, ir en sentido contrario, hacer todo lo posible para suspenderla. Entender así “mirar” —y luego volver al hecho de que esta palabra, entre nosotros, habla para decir el hecho de *ver*—, eso no puede dejar de hacernos pensar. Pero, habiéndonos dejado pensativos, eso me trae a la memoria lo que decíamos hace un momento, sin estar muy atentos: los Griegos ¿no han nombrado λόγος a la palabra humana, y asumido λέγειν como el verbo de esta palabra tan singular (ἰσχύουσαν) por la cual es hecho manifiesto *a partir de sí mismo* aquello de que se habla?

— Lo tengo presente. En la conferencia de Cerisy, Heidegger ha dicho: “La lengua griega, y solo ella, es λόγος”¹⁵. Hace un rato me has mencionado tu comentario, según el cual toda lengua humana sería λόγος.

— Sí, toda lengua es λόγος, pero sin saberlo —y no estoy seguro de hablar como es necesario diciendo esto así.

— No comprendo...

¹⁵ “Was ist das —die Philosophie?”. GA 11: *Identität und Differenz*, 2006. p. 13. “Qu’est-ce que la philosophie?”; en *Questions II*, Gallimard, París, 1968, p. 20. Trad. de Kostas Axelos y Jean Beaufret. / ¿Qué es la filosofía? Ed. Herder, Barcelona, 2004, p. 42. Trad. de Jesús Adrián Escudero.

— Que toda lengua sea λόγος, eso no implica en absoluto que cada ser humano, hablando una de las múltiples lenguas en uso, sepa que si él habla es porque está en “la tenencia [l’ayance] del λόγος” — traduzco así el λόγον ἔχον de Aristóteles, recordando a Jean Beaufret. Tener el λόγος —Aristóteles dice explícitamente que es el sello del ser humano en cuanto tal.

— **Pero, ¿cómo entendía la palabra λόγος un griego cualquiera?**

— Como *palabra*, como el hecho de hablar y de discurrir.

— **¿No es, pues, un descubrimiento de los filósofos?**

— ¡Es más bien la filosofía la que se descubre teniendo lugar como tal gracias al λόγος! Recordemos lo que dice Heidegger en alguna parte del seminario realizado con Eugen Fink durante el semestre de invierno de 1966/1967: “La lengua es mucho más pensante que nosotros, llega mucho mejor a abrir”¹⁶.

— **¿Abrir qué?**

— Abrir lo que solo la lengua puede abrir.

— **Con eso no he avanzado nada.**

— ¿Crees que en este caso se trata de avanzar? Intentemos más bien estar justo enfrente de lo que dice ahí Heidegger. Esto será, al mismo tiempo, una oportunidad de ejercitar nuestra firmeza [fermesse]. Primero se ha dicho: “La lengua es mucho más pensante que nosotros”.

— **Eso simplemente no tiene ningún sentido, si presuponemos que el pensamiento es un producto de la actividad del cerebro.**

— No se va en dirección de lo verdadero oponiéndose a la opinión reinante; comencemos por no dejarle la palabra a la opinión recibida. No sabemos lo que es pensar —y, sin embargo, hay pensamiento. En el maravilloso librito que lleva por título *Appris en faisant l’expérience de penser* [Aprendido al hacer la experiencia de pensar] (“Aus der Erfahrung des Denkens”), que data de los mismos años que *El camino de campo*, podemos leer: “Nunca llegamos a pensar; son los pensamientos los que vienen a nosotros”¹⁷. Nos es necesario aprender a leer tales textos.

— **¿Tendrían ellos una manera peculiar de hablar?**

— Preferiría decir: intentemos escucharlos de otra manera. Una manera diferente al habitual prestar atención a lo que se dice, es decir, creyendo recabar “informaciones”. Comencemos simplemente por abrir los oídos...

— **En la primera frase que has recordado se habla, precisamente, de abrir, pero casi como característica primordial del pensamiento.**

¹⁶ Martin Heidegger - Eugen Fink: *Heraklit*. En GA 15: *Seminare*, 1986, p. 205. / M. Heidegger - Eugen Fink, *Héraclite*, Gallimard, París, 1973, p. 176. Trad. de Jean Launay y Patrick Lévy. / *Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, Sesión XI, p. 170. Trad. de Raúl Torres Martínez. Revisión técnica de Ángel Xolocotzi Yáñez.

¹⁷ GA 13, ed. cit., p. 78. En *Questions III*, ed. cit., p. 25. Trad. de André Préau. / *La experiencia del pensar*, Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2000, p. 31. Trad. de Arturo García Astrada.

— En efecto. Esto me permite precisar la traducción del texto que he citado hace un rato. En el original se puede leer: “*Die Sprache ist viel denkender und eröffnender als wir*”. Traduzco separando los dos comparativos, *denkender* y *eröffnender*; el inconveniente de esta opción es que la unidad de *pensar* y *abrir* ya no está directamente patente en ella. Pero es claro que *pensar* y *abrir*, aquí, se hacen uno. Por lo demás, ten en cuenta que el segundo verbo es *eröffnen* (y no simplemente *öffnen*). Ahora bien, el prefijo *er-* requiere una atención muy especial. En Heidegger, habiendo llegado por fin a aquel quien era, este prefijo tiene ahora el rol de un “índice formal” —que orienta la atención sobre la manera singular en que se aproxima a usted todo lo que le concierne primordialmente. Esta manera comporta un momento de refrenamiento, cuya fuente no se encuentra únicamente (es prudente presumirlo) del lado de lo que se aproxima. Para dar este matiz he destacado *er-öffnender*, diciendo de la lengua que ella “llega mucho mejor a abrir”.

— **¿Verías alguna obstinación si te preguntara de nuevo: a abrir qué?**

— ¿Quedarías satisfecho si respondo: abrir el espacio, abrir el lugar, mantener abierto el lugar —por ejemplo: el lugar de una eventual respuesta?

— **Ese lugar, ¿es el lugar de que hablabas hace un rato, cuando era cuestión el cambio de lugar?**

— Es, en efecto, ese lugar.

— **Tengo la impresión de sentirme un poco a ciegas [être pris de court].**

— Probablemente es así porque hemos ido demasiado rápido. Retomemos. Tal vez volver a lo que tienen de comparable las dos palabras, “λόγος” y “mirada” [“regard”], va a poder disipar esa impresión.

Es preciso, al menos, reconocer que la primera acepción del verbo λέγω, del que deriva λόγος, es: reunir [réunir], unir [assembler], juntar [rassembler]¹⁸. También, que en griego λέγω se comprende espontáneamente como: digo; también espontáneamente, en latín, este mismo verbo, *lego*, se comprende como: leo (es decir: junto como es preciso las letras de las palabras, y las palabras de la frase escrita). Que ese verbo se comprenda en griego como “digo”, eso es lo que hay de singular. Igualmente es singular que *mirar* [regarder] sea para nosotros una manera de decir “ver”. Esto es lo que debe intrigarnos: ¿Cómo puede ser que *de modo completamente natural* (!) los Griegos empleen para decir “hablar” una palabra cuya primera acepción, como lo subraya Benveniste, es “recoger, regresar hacia sí”

¹⁸ M. Heidegger, “Logos (Heraklit, Fragment 50)”; en *GA 7: Vorträge und Aufsätze*, 2000, pp. 213 ss. / “Logos (Héraclite, Fragment 50)”; en *Essais et conférences*, Gallimard, París, 1958, pp. 249 ss. Trad. de André Préau. Prefacio de Jean Beaufret. / En *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 2001, pp. 153 ss. Trad. de Eustaquio Barjau. Véase, también, “Logos y Moira”, revista *Mapocho* Tomo II, N° 1, Santiago de Chile, 1964, pp. 194 ss. Trad. de Francisco Soler Grima; <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-76638.html>

[“recueillir, ramener à soi”] (entendamos bien, *regresar hacia sí* no como “regresar hacia un sujeto”)?

— **Dime si comprendo bien tu propósito: invitas a prestar atención al hecho de que una palabra como “mirar”, aunque señala hacia la atención y la deferencia, se comprende corrientemente en el registro de la *visión*. Y pones en paralelo otra palabra, la palabra [mot] griega λόγος, la que se comprende corrientemente como *palabra* [parole], aunque señala primeramente el hecho de “poner juntos” [“mettre ensemble”].**

— Eso está bien. Invito, como dices, a preguntarse sobre la razón por la que tal deslizamiento de sentido tiene lugar. Y propongo ver... ¿cómo decir esto sin que inmediatamente sea malinterpretado y ridiculizado?

Heidegger se atreve a decir: “La lengua es mucho más pensante que nosotros”. ¿Llegaremos un día a pensar, con toda sobriedad, que no somos los señores de la lengua que hablamos?

— **Es difícil admitir que la lengua piense sola.**

— ¿Por qué sería necesario suponer que solamente una subjetividad es apta para pensar?

— **¡Qué rara manera de hablar!**

— No me importa mucho. Esta otra formulación es tal vez preferible: la lengua no nos pertenece; más bien, cada ser humano se pertenece a sí mismo gracias a su lengua materna. Y recuerdo la manera en que Marina Tsvietáieva propone tomar al pie de la letra la locución “*Muttersprache*” —que corrientemente designa en alemán la lengua materna—, comprendiéndola, por tanto, así: “lengua madre”. Ella se atreve a atenerse a la pura y simple transposición, en la que se puede comprender que no se trata ya de “lengua materna”, sino —si puedo decirlo así— de *lengua maternal* [*langue maternante*] (con la condición de entender que *maternidad* [*materner*] indica el simple hecho de *ser* una madre).

— **¿No tienes miedo de hablar como un cuentista [conteur] de *Las Mil y Una Noches*?**

— No soy cuentista [conteur] —no hago sino relatar [raconter].

— **Dando a la palabra “raconter”, supongo, su primordial acepción, la de relatar.**

— ¡Por supuesto! Relatar es hacer el informe [rapport: relato], tan exacto como sea posible, de lo que ha sido visto. Si se ha visto una sola madre, si se ha visto lo que es ser una madre, se es apto para reconocer lo *maternal* [*maternance*] de la maternidad [maternité].

— **Has dicho “La lengua como madre pone al ser humano en el mundo”. El mundo ¿está a merced de la lengua?**

— Ser madre, ¿puede ser fuente de servidumbre? Sí, lamentablemente, cuando una madre no llega a ser verdaderamente maternal.

— **Si, por el contrario, llega, en ese momento ¿se puede captar (habiéndolo visto) lo que es poner en el mundo?**

— Sí, es exactamente así. Queda por agregar: haber visto es haber hecho la experiencia del fenómeno que hay que ver. Desde entonces el ser humano puede *hablar*. Y ten en cuenta que *hablar* no se agota en la actividad de “utilizar” “fonemas” para “significar”.

— **Hablar, ¿puede ser relatar?**

— Sí. Con la condición de que el que relata sea obligado a decir lo que conviene decir en el momento en que habla.

— **Obligado a decir... Eso, por mi parte, me pone pensativo. ¿No es porque es necesario mantener la palabra que se es obligado a decir?**

— ¿Por qué es necesario mantener la palabra?

— **¿No es porque, en lo que se refiere al ser humano, la obligación de todas las obligaciones es, precisamente, un asunto de firmeza [fermesse]?**

— Dices bien: es la obligación de todas las obligaciones. Solamente por ella toda obligación llega a ser posible. Pero volvamos al verbo λέγω. ¿Cómo es posible que los Griegos hayan hecho uso de él para decir *hablar*? Que los Romanos digan *lego* para “leo”, cualquiera lo comprende, por poco que recuerde cómo ha aprendido a leer.

— **¡Me acuerdo del día en que he comprendido! Fue cuando, en el Liceo, nuestro profesor de Cuarto nos ha explicado que la manera habitual de escribir en la Antigüedad consistía en no separar nunca unas de otras las palabras. ASÍPORJEMPLOUNIR TODAS LAS PALABRAS DE UNA FRASE. Para leer, es preciso poner juntas las letras que van juntas, es decir, al mismo tiempo separarlas de aquellas que forman otra palabra. Eso es claro. Pero ¿cómo comprender que λέγω, en griego, diga “hablar”?**

— Veamos si la fenomenología puede ayudarnos. ¿De qué manera “hablar” podría ser “poner juntos”? ¿Es esta la manera en que la *lectura* pone juntas letras y palabras?

— **Querer ayudarse aquí de una analogía me parece arriesgado.**

— ¡Tienes toda la razón! Es preciso vislumbrar cada cosa según la cara que le es propia. Hasta tal punto, que mientras no tengamos acceso a la manera en que habla la lengua griega, no será posible responder nuestra pregunta.

— **Pero lo que has dicho hace un rato —a saber, que toda lengua humana, inclusive si no lo sabe, es de alguna manera λόγος—, eso debería alentarnos a ir a mirar de cerca.**

— ¡Pero ten cuidado! No debemos permitirnos imaginar que la comprensión que espontáneamente tenemos hoy día de la lengua va a bastar para orientarnos en nuestra investigación.

— **Eso nos pone en una situación en la que estamos obligados a ejercitar la más extrema vigilancia.**

— Resumamos, por tanto, lo que tenemos que hacer. Discernir con toda precisión lo que el *lóγος* pone juntos, para descubrir cómo este término puede llegar a llevar la acepción de hablar. ¿A qué, pues, tenemos que estar atentos primero?

— **En primer lugar, me parece que es bueno insistir en el hecho de que con toda palabra se encuentra uno de entrada en una atmósfera de duplicación.**

— ¿En qué sentido?

— **Si yo digo algo, hay lo que yo *digo* y aquello que yo digo —las palabras y las cosas. Quizás no sea del todo pertinente nombrar esto como una duplicación.**

— Por mi parte, encuentro más bien que lo que no conviene es la fórmula “las palabras y las cosas”.

— ¿Por qué?

— Porque es una formulación demasiado común. No se trata de “destruir la vieja antítesis de palabras y de cosas”, como lo pide Coleridge, sino de reconocer que su antigüedad no basta para justificarla. Es un hecho que estamos en el extremo final de una larga historia; pero esta última no es, como se lo cree demasiado fácilmente, un progreso continuo. Hoy día, la oposición de las palabras y las cosas va de suyo. Ahora bien, no es justamente ella la que puede hacernos aptos para captar aquello que entiendes por duplicidad.

— **No hace ninguna falta esa palabra. Podría también decir: *desdoblamiento*. Lo que me permite aclarar, precisar la distinción de que he partido. He hablado hace un momento de *lo que* se dice y de lo que se *dice*. Si trato de delimitar mejor lo que tengo en vista, me inclino a decir: el *desdoblamiento* que tiene lugar cuando se habla refiere a la diferencia entre lo que se dice y lo que es.**

— Ahora veo mejor. ¿No crees que la palabra *duplicación* sería más adecuada que la palabra *desdoblamiento*?

— ¡No! **A menos que entendiéramos por *duplicación* el simple hecho de hacerse doble. En todo caso, está bien este matiz que trato de decir con “*desdoblamiento*”: algo que era simple llega a ser doble.**

— Si me permites, yo diría más bien: lo que era *uno* llega a ser *dos*.

— **Afinemos: lo que era *simple* llega a ser *dúplice* [*duplice*].**

— Eso está mejor dicho aún.

— **No estoy seguro de que los puristas apreciarían tal manera de hacer hablar la palabra “*duplica*”.**

— “*Que el Gascón llegue allí donde el Francés no puede ir*”.

— **Creo, en efecto, que es bueno tener esta gran confianza en el idioma que se habla. Sin embargo, no se me oculta que la palabra “*duplica*” no existe, en lo que a mi conocimiento se hace, en nuestra lengua.**

— ¿Cómo evaluar la *existencia* de una palabra en la lengua? No seamos ingenuos. Mira, por ejemplo: en la divisa de santa Teresa, hemos visto la palabra castellana *doblar* —que no dice “doubler” [“duplicar”], sino más bien “plier” [“plegar”]. Se puede estar atento al pliegue [“pli”], o a la “dualidad”. Depende. “Duplice” [“dúplice”], aunque no está documentada en nuestra lengua, habla de sí misma: dice las dos cosas —basta con escuchar. Es bueno mantener a través de ejercicios continuos nuestra capacidad de escuchar nuestra lengua. ¡Así, en el caso presente, escuchar “duplice” a partir de otra palabra —que tampoco existe: la palabra “simplice”!

— **Simplicidad y duplicidad existen.**

— Pero no “simplice” ni “duplice”. Y no es partiendo de “simplicidad” y “duplicidad” que necesitamos ejercitarnos para escucharlas —al menos, si se quiere entender lo que intentas decir.

— **Agradezco tu consideración.**

— Es que vislumbro lo que intentas encontrar.

— **Es una gran suerte para mí. Porque lo que trato de decir no deja de escapárseme a medida que abordo el tema. Tal vez los dos juntos llegaremos a no perder el hilo.**

— El hilo, dices. ¿Una especie de hilo de Ariadna? En todo caso, el objetivo que tenemos es, ¿no es cierto?, ese desdoblamiento que ha sido expresado demasiado aprisa en la oposición de las *palabras* y las *cosas*. Digo “demasiado aprisa”, porque las “palabras” y las “cosas” aparecen instantáneamente como dos *órdenes* distintos.

— **¿Piensas que es preciso no considerarlas demasiado aprisa como distintas?**

— Desconfío de la tendencia que comparto, lamentablemente, con todos los demás: creer que las cosas *son* como se las representa la opinión circulante. Recordaré siempre el *shock* que sentí el día en que leí por primera vez —era en la primavera de 1956— la frase que se encuentra en la página 286 de *Holzwege* (*CHEMINS / qui ne mènent nulle part* [CAMINOS / que no llevan a ninguna parte]): “Cuando vamos a la fuente, cuando caminamos a través del bosque, vamos siempre ya en primer lugar a través de la palabra ‘fuente’, a través de la palabra ‘bosque’, inclusive cuando no pronunciemos ninguna palabra y no tengamos nada en la mente que esté en relación con la lengua”¹⁹.

— **¿Podrías hablarme de ese shock?**

— Fue, así lo creo, algo como un deslumbramiento. Un *shock* en el sentido de que, súbitamente, todo aparece de otra manera. Y sin embargo, ese *shock* no tuvo casi ningún efecto. O más bien: ese efecto no tardó en disiparse. Puede quedarnos un

¹⁹ “Wozu Dichter?”. GA 5: *Holzwege*, 1977, p. 310. “Pourquoi des poètes?”; en “*Chemins qui ne mènent nulle part*”, Gallimard, París, 1962, p. 253. Trad. de Wolfgang Brokmeier. Edición de François Fédier. / “¿Y para qué poetas?”; en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 2005, p. 231. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. / *¿Para qué poetas?* UNAM, México, 2004, p. 87. Trad. de Peter Storandt.

vestigio, pero mientras el *shock* no se reviva, todo ocurre como si nada hubiera tenido lugar.

— **Lo que me sorprende en lo que acabas de recordar es la fugacidad del efecto provocado por el *shock* del que hablas. Pero creo que es imposible no sentir, más o menos, ese mismo *shock*, desde el momento en que se toma en serio lo que se pone delante en lo que se dice en la frase que has citado.**

— Esa es también mi impresión; hay ahí algo conmocionante [commotionnant]. En lo que concierne a aquello de que estamos intentando hablar, eso trastoca convenientemente las ideas preconcebidas. De pasada, llamo la atención sobre el hecho de que tal observación es un ejemplo perfecto de *exposición fenomenológica*.

— **En el sentido en que, ahí, no hay ya la menor posibilidad de que una teoría preceda al *shock*.**

— Exactamente. Solamente menciona lo que se puede ver de inmediato. A partir de ahí ya no hay medios para discernir alguna anterioridad de las “cosas” respecto de las “palabras”.

— **Comienzo a entender lo que decías hace un momento, que me parecía bastante nebuloso.**

— ¿A qué aludes?

— **Hablabas de una palabra que no existe en nuestra lengua, la palabra “duplice”, e invitabas a comprenderla a partir de “simplice” —la que también está ausente de nuestro vocabulario. Has dicho, si me acuerdo bien: *duplice*, según se escuche en un sentido o en otro, dice, alternativamente, *doblar o plegar*.**

— Lo que quería decir es que esta palabra (como, en el fondo, todas las palabras) es el lugar de una ambigüedad que no es motivo [source] de confusión sino de riqueza. Pues sí: toda palabra. Porque toda palabra es fuente [ressource]. O, más bien: toda palabra habla solamente cuando deja hablar a la lengua misma. En un texto escrito en los comienzos de los años sesenta, Heidegger ha hecho notar lo siguiente (esto está en el opúsculo *La thèse de Kant à propos de l'être* [La tesis de Kant en lo que concierne al ser]): “Todo lo que nos alcanza, todo aquello hacia lo que podemos tender, todo esto va y viene pasando a través de la palabra “es” —sea dicha o sea callada. Esto es así —de esto no podemos escapar a ninguna parte ni nunca”²⁰.

No hay lenguaje sino porque los hombres estamos circundados [cernés] y concernidos [concernés] por el ser. ¿Te acuerdas que no he dejado de recordar esa frase de Heidegger: “*El ser habla en los modos más diversos a través de toda lengua*”²¹?

²⁰ “Kants These über das Sein”. GA 9: *Wegmarken*, 1976, p. 445. / En *Questions II*, ed. cit., p. 71. Trad. de Lucien Braun y Michel Haar. / *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000, p. 361. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

²¹ “Der Spruch des Anaximander”; GA 5, ed. cit., p. 366 / “La parole d’Anaximandre”; en “*Chemins qui ne mènent nulle part*”, ed. cit., pp. 298 s. / “La sentencia de Anaximandro”; en *Caminos de bosque*,

— **Lo que significa, con la condición de que entendamos como es preciso que toda lengua es en sí λόγος.**

— ¡Cuidado! No es preciso repetir esta declaración como si fuera el puente de los asnos. Entre los “modos más diversos” que evoca Heidegger, está también —y, probablemente, sobre todo— el modo singular y para nosotros el más insólito, que es el silencio de la *reticencia*. César Chesnau Du Marsais, en la *Enciclopedia*, define en estos términos la reticencia: ella “consiste en silenciar pensamientos que se hacen conocer mejor por ese silenciar que si se habla de ellos abiertamente”. Se trata ahí, sin duda, de la reticencia en cuanto figura retórica, pero esta definición tiene una amplitud mucho mayor. Trasciende tanto la retórica como la psicología, y armoniza perfectamente con la *sigética* de que habla Heidegger (de manera parsimoniosa, como se debe).

— **Dicho de otra manera, ¿te arrepientes de haber dicho que toda lengua es λόγος?**

— No me arrepiento, sino que retomo lo que he dicho, precisándolo esta vez: cuando Heidegger dice “*a través de toda lengua*”, estemos muy atentos y subrayemos que no dice: a través de todas las lenguas.

Poniendo los puntos sobre las “*ies*” —procedimiento del que no se debe abusar— se puede decir: el ser habla en silencio a través de todas las lenguas; sólo con la lengua griega, y sólo con ella, se produce el extraño fenómeno de la nominación explícita. Y esta nominación es formulada en la palabra λόγος, más exactamente, en el verbo λέγειν.

— **En griego, ¿ese verbo se comprende como diciendo “hablar”?**

— ¡Sí! Pero “hablar”, en griego, es poner juntos. ¿Qué es lo que puede ser puesto junto en una palabra? Decías, hace un rato: lo que digo y lo que es dicho. ¿Eso es suficiente?

— **No entiendo.**

— Para que verdaderamente tenga lugar un “poner juntos”, ¿cómo deben ser los que son puestos juntos?

— **Es preciso que haya un mínimo de identidad.**

— ¿En qué sentido la entiendes?

— **Es preciso que lo que está por poner junto sea de alguna manera parecido.**

— ¿No sería más bien lo que presenta (porque, si estás bien atento, lo que has dicho puede entenderse en dos acepciones divergentes) el mínimo de identidad; dicho de otra manera: la menor identidad posible?

— **Déjame reflexionar. Debemos precisar lo que es “poner juntos”.**

ed. cit., p. 272. Véase, también, “El dicho de Anaximandro”; en *Byzantion Nea Hellás* N° 35, Santiago de Chile, 2016, p. 352. Trad. de Francisco Soler Grima. Ed. de J. Acevedo; <http://www.scielo.cl/pdf/byzantion/n35/art17.pdf>

- ¡Dilo tú mismo!
- **No se puede poner juntos lo que ya está junto.**
- No se puede *poner juntos* sino lo que no está junto.
- **¿Por qué ponerlos juntos?**
- ¡Buena pregunta! ¿Por qué es preciso ponerlos juntos?
- **No tengo la respuesta.**
- Tomemos las cosas por el otro lado: ¿cuál puede ser la menor juntura? Tú decías: las palabras y las cosas. En ese momento te he objetado que eso no era suficiente. ¿Cómo llegar a ver la diferencia máxima, la diferencia por excelencia?
- **En la lengua metafísica eso se dice: algo y nada.**
- ¿Y cómo lo dice Heidegger?
- **Habla del ente y del ser. Λέγειν sería, por tanto, el hecho de poner juntos el ente y el ser.**
- Preferiría decir: poner juntos lo que es y *su* ser. Hablar —hablar verdaderamente, es λέγειν en una acepción precisa, la de ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer aparecer a partir de sí mismo lo que es. Se trata aquí de entender rigurosamente: hacer aparecer tanto esto o eso (de lo que se habla) como el “es” (que le concierne). Hacia el fin de su vida, a Jean Beaufret le gustaba emplear el giro: hacer aparecer el ente en su ser, de tal suerte que el ente no sea separado de su ser.
- (Un largo silencio sigue a estas últimas palabras).
- **Aquí estamos, los dos, muy pensativos. Por mi parte, una ebullición de ideas me asalta, hasta el punto que quedo sin habla.**
- Lo veo bien Me pareces perdido en tus pensamientos, como se dice.
- **No, no es eso. Varias preguntas me llegan al mismo tiempo, sin que yo pueda resolver cuál es la más urgente.**
- ¡Bien! dime la primera que te llegue a la mente.
- **Sea. ¿Cómo llegar a admitir que es entre “ser” y “ente” donde hay el mínimo de identidad?**
- ¿No recuerdas esa frase que ambos escuchamos decir a Jean Beaufret por primera vez en clase: “A es diferente de B. A sólo puede ser diferente de B si ‘es’ es a la vez diferente de A y B”.
- A o B, son entes. Pero su diferencia sólo puede aparecer sino sobre el trasfondo de una diferencia completamente diferente: la diferencia que separa —esta vez de manera abismal— cualquier ente de su ser. En este sentido, nada es más diferente del ente que el ser.
- **¿En ese sentido? ¿Y habría otro sentido?**
- Sí. Aun cuando es arriesgado continuar hablando aquí de “sentido”. Estamos decididamente en zonas en que conviene estar muy atentos a la manera de escoger las palabras para llegar a decir lo que se trata de decir. Recuerda: hemos hablado

hace un rato de la dificultad que presenta la palabra alemana *Ortschaft*. En el pasado la he traducido, sin estar muy atento a eso, por “localidad”.

— **Es la acepción corriente de la palabra en alemán.**

— No obstante, Heidegger la comprende de manera diferente al “sentido” corriente.

— **¿Acaso eso está registrado?**

— ¡Y de qué manera! En este mismo texto (quiero asegurarme de que su título en francés sea el correcto: *Aprendido al hacer la experiencia de pensar*), se puede leer:

Pero la dicción pensante es, en verdad, la topología del ser [estre].

Esta última dice al ser [estre] dónde tiene lugar su eferescencia²².

— **No veo en absoluto cómo abordar lo que eso podría querer decir.**

— Quédate tranquilo. Entre nosotros, eso es una buena señal. Si esto te pareciera, más bien, fácilmente inteligible, habría motivos para inquietarse. Hay que tomar en cuenta [tenir], y retener [retenir] con firmeza [fermesse], el hecho de que Heidegger intenta abandonar (¡haberlo hecho no es asunto menor!) los modos de representación a que estamos acostumbrados. Es pues necesario complementar lo que se dice ahí de un comentario que pueda suprimir la ininteligibilidad inicial. Lo más simple es comenzar citando el texto original: Es este:

Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns.

Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.

— **La traducción que has dado no permite volver al texto.**

— ¡No nos permite “volver al texto” de tal manera que no podemos evitar escucharlo cuando lo leemos desde el punto de vista de las representaciones que nos son familiares! Mi intención es hacer que se escuche de una manera diferente.

— **¿Quieres hacer creer que la escritura de Heidegger contiene cierta duplicidad?**

²² “Aus der Erfahrung des Denkens”. GA 13, ed.cit., p. 84. “L’expérience de la pensée”; en *Questions III*, ed. cit., p. 25. *La experiencia del pensar*, ed. cit., p. 43. Más adelante, Fédier indica esto: “‘Topologie des Seyns’, la grafía *Seyn* está aquí para insistir, es decir, para invitar a entender de ahora en adelante en ‘ser’ [‘estre’] algo muy diferente al conjunto de lo que la filosofía hasta aquí ha pensado bajo el nombre de ser [être]”. En una nota de traducción en *Apports à la philosophie. De l’avenance*, Gallimard, París, 2013, p. 15, señala: “La graphie ‘estre’ n’est là que pour transposer la graphie allemand ‘Seyn’. Dans toute la métaphysique n’est jamais interrogé que l’être de l’étant (οὐσία). La question en quête de l’être (l’estre *soi même*) y est encore ininterrogée. Heidegger propose donc distinguer cet estre (différent de l’être de l’étant) en écrivain *Seyn*. Cf. *infra*, p. 496”. Véase, además, “estre”, en Philippe Arjakovsky, F. Fédier, Hadrien France-Lanord (directores), *Dictionnaire Martin Heidegger*, CERF, París, 2013, pp. 426 ss.

— Prefiero decir: tiene la mayor *simplicidad*. Basta con escuchar. Así, se habla de “*denkendes Dichten*” —que he traducido por “dicción pensante”, mientras que la comprensión habitual continuará diciendo: “poesía pensante”.

— **¿Concuerdas conmigo en que “dicción pensante” —en lugar de “poesía pensante”— requiere de una explicación?**

— Es esta: traducir “poesía pensante” sería hacer creer que Heidegger, como se dice, “habla aquí de poesía”; pero él habla del pensamiento y de lo que, constituyendo, por así decirlo, el corazón del pensamiento, permite ante todo ser nominado *Dichtung* —que es, estoy de acuerdo contigo, el nombre alemán para poesía. Pero, ¿por qué, pues, la lengua alemana nombra lo que nombramos poesía con el nombre *Dichtung*, una palabra que viene claramente del latín *dictare*?

— **Eso lo has dicho muchas veces: *dictare*, frecuentativo del verbo *dicere*, decir, esto es: no dejar de decir [dire] y reiterar [redire], hasta que sea propiamente dicho lo que debe ser dicho.**

— Sigamos adelante con esto: “Poesía” deriva de ποιεῖν, hacer-ser. Decir [*dicter*] no es hacer-ser, sino más bien: decir [dire] de una manera insigne. Más claramente aún: la *dicción* [*diction*] pone todo su cuidado en hablar de tal suerte que se oiga como es preciso lo que es dicho. Si se quiere entender bien “dicción” como esa manera insuperable de decir, *dicción pensante* puede comprenderse como: “dicción que hace entender el pensamiento”, es decir, para retomar una palabra de nuestro lenguaje antiguo: esta *parlance*²³ [manera de hablar, discurso] que llega a decir [parvient] lo que le corresponde [revient], a ella sola, decir.

— **Y lo que le corresponde decir a esta dicción del pensamiento ¿es la “topología del ser [estre]”?**

— En efecto. En la palabra topología, es preciso oír todavía al λέγειν²⁴.

— **¿Por qué dices “todavía”?**

— Porque λόγος no deja de reunir [recueillir]. En esta topología aquello que es reunido son todos los lugares del ser [être].

— **¿No dices ser [estre]?**

— Eso no tiene importancia. O más bien: reunir los lugares del ser [être] — inclusive antes de ocuparse del lugar del ser [estre]— es ya estar ahí donde es saludable encontrarse; ahí donde es posible hacer frente [relever] a los vestigios [traces] de lo que aparece para desaparecer muy rápido.

— **Encontrarse ahí para, precisamente, λέγειν, ¿no es así? De donde el nombre, escogido a propósito, “topología”.**

²³ Véase, Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, 1880-1895, p. 772.

Dirección electrónica: <http://micmap.org/dicfro/search/dictionnaire-godefroy/parlance>

²⁴ Respecto de λόγος, λέγειν, λέγω y palabras relacionadas con ellas, véase, F. Fédier, *L'art en liberté*, ed. cit., pp. 125 a 130.

— “*Topologie des Seyns*”, la grafía *Seyn* está aquí para insistir, es decir, para invitar a entender de ahora en adelante en “ser” [“estre”] algo muy diferente al conjunto de lo que la filosofía hasta aquí ha pensado bajo el nombre de ser [être].

— **Si te sigo bien, la palabra “topología” también debe ser escuchada con un nuevo oído. Sin embargo, ya en su acepción matemática hace presagiar el extremo rigor de una disciplina clave. Pero en cuanto a saber lo que abarca la locución “topología del ser [estre]”...**

— Dejémonos, pues, guiar por la palabra “topología”. Me digo a menudo que en esa palabra, tal como la emplea Heidegger, el elemento “-logía” suena como en *antología*.

— **Antología... —en latín tardío, la palabra *florilegium* [florilegio] se forjó (para ajustarse al griego) sobre el modelo de *spicilegium*, la recolección [cueillette] de espigas. El elemento -logía no tiene el sentido “teórico” de estudio metódico, sino el sentido primario de λέγειν. Topología, eso es lo que decías hace un momento: reunir [recueillir] los lugares. ¿No coleccionarlos [les rassembler]?**

— Ciertamente, sí. Sería conveniente agregar inclusive que el lugar mismo —en tanto que tal— reúne y colecta. Y Heidegger agrega, por tanto: *Sie* [Ella = la topología del ser [être]] *sagt diese* [dice a este: al ser [estre]] *die Ortschaft* [y ahí, como te decía, choco... Intentemos, por tanto, balbuceando: *el lugar* = ahí donde ha lugar el tener-lugar de manera más profundamente animada] *seines Wesens* [= de su efervescencia, del despliegue burbujeante de su manera de ser²⁵].

Por lo tanto, trato de lograr que *Wesen* (la palabra que se suele entender como la *esencia*) —permaneciendo fiel a lo que dice la palabra alemana, desde el Maestro Eckhart— siga transmitiendo aquello que se ha intentado describir hablando de hiper-actividad, incluso cuando esta fórmula, tomada al pie de la letra, arriesga conducirnos a otra parte que ahí donde sería preciso ir.

— **Porque no se trata en absoluto, precisamente, de actividad, ¿no es así?**

— Si se toma el término actividad en su significación estricta. Desde ese punto de vista, *Wesen* está mucho más próxima a ἐνέργεια (esta palabra dice, a propósito de cualquier cosa, su manera de ser cuando ella está en su excelencia propia); *Wesen* está mucho más próxima de ἐνέργεια, digo, que de *actus* —estando las dos (ἐνέργεια y *actus*), de hecho, separadas por un mundo²⁶. La dificultad que abordamos aquí no es sino una con la dificultad de pasar el punto de no-retorno. Si

²⁵ Sobre esta manera de entender *Wesen* en Heidegger, véase, F. Fédier, “Après la technique”; en *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, ed. cit., pp. 74 ss. / “Después de la técnica”; en *Voz del amigo*, ed. cit., pp. 71 ss.

²⁶ Véase, Jean Beaufret, “Note sur Platon et Aristote” y “ΕΝΕΡΓΕΙΑ et ACTUS”; en *Dialogue avec Heidegger I, Philosophie grecque*, Les Éditions de Minuit, París, 1973, pp. 113 ss. y pp. 122 ss. / “Nota sobre Platón y Aristóteles” y “ΕΝΕΡΓΕΙΑ y ACTUS”; en *Diálogo con Heidegger. Filosofía griega*, Editorial Miluno, Buenos Aires, 2012, pp. 278 ss. y pp. 297 ss. Trad. de Horacio Pons.

tenemos necesidad de otro ejemplo, se presenta al instante. Acabo de traducir *Sie sagt* por *Ella dice*. Ahora bien, el verbo *sagen* es algo diferente al verbo “decir” [“dire”]. En inglés, es *to say*. En latín, *insequo*; y en griego, ἐννέπω.

— **Decir es mostrar. ¿Cómo lo vas a distinguir de *sagen*?**

— Eso no es fácil. Porque pretender que *sagen* no habla en el sentido de “decir”, es ir a contracorriente de nuestro modo habitual de hablar. Tienes razón al subrayar que decir, *dicere*, δείκνυμι, es mostrar, en el sentido en que se habla de mostrar con el dedo (con ese dedo que se llama índice). Si, además, se toma en serio lo que sugiere la etimología, se puede preguntar cuántas veces, al hablar, llegamos verdaderamente a mostrar lo que decimos. Pero tú me preguntas cómo habla *sagen*.

— **Si no es “mostrar”, ¿qué es?**

— Es una manera de hablar. Anteriormente, te decía: no hago sino relatar. Ahora puedo agregar algo que tenía en mente, pero que no tuve ocasión de decir. ¿Te has dado cuenta de la rara inversión que hace Montaigne entre *conter* [*contar* (una historia)] y *compter* [contar; confiar; ...]?

— **¡Sí! Escribe “conter” ahí donde pondríamos “compter”; e inversamente, “compter”, en él, está en lugar de “conter”.**

— Pues bien, eso es lo que me ha permitido comprender por qué en alemán “conter” [“contar”] y “raconter” [“relatar”] se dicen *erzählen* [contar, narrar], mientras que “compter” se dice *zählen* [contar, conteo].

— **Y la palabra *Zahl* —el número o la cifra—, en inglés es *tale* [cuento], el relato [récit], el cuento [conte]. Hablábamos hace un momento de lo simple y lo dúplice...**

— ¡Se podría decir que estamos justo allí! *Sagen* es, pues, hablar, en la acepción precisa que subrayabas antes: relatar [raconter] tan exactamente como es posible lo que ha sido visto u oído. *Sagen*, en efecto, es: seguir fielmente el hilo que permite orientarse. Y puedo, inclusive, agregar ahora una observación que tiene una relevancia asombrosa: en la frase que he citado, Heidegger escribe con cuidado: *Ella* [la topología del ser [estre]] *le dice* “Le” designa el ser [estre]. ¡La topología se dirige al ser [estre]! Esta palabra es la respuesta del ser humano al ser [estre].

Sin embargo, lamentablemente debo subrayar, sin más tardanza, que *sagen* es un verbo eminentemente transitivo; lo que ocurre en nuestro verbo “decir” [“dire”], pero no en el verbo “hablar” [“parler”]. Así como la traducción “Ella le dice” es gramaticalmente correcta (la frase alemana declina el pronombre “le” en dativo), la traducción “Ella le habla” sería, lamentablemente, incorrecta. Porque el verbo “hablar” no es transitivo sino indirectamente, como dicen los gramáticos. Una traducción gramaticalmente correcta sería: “Ella le narra el lugar donde tiene lugar el tener-lugar más animado de su pleno auge [plein essor]”.

— **Si pudiésemos no tomar en cuenta el hecho de que el verbo “narrar” [“narrer”] no se emplea sino en un estilo desactualizado, esta traducción sería**

perfecta. Porque “narrar” es, muy exactamente: “dar a conocer” [“faire connaître”]. *Narrare*, en latín, es la manera de hablar de aquel que no es un *ignarus* [ignorante, que no sabe], y que por esta razón lleva el nombre de *gnarus* = aquel que habla sabiendo de qué habla.

— ¡Lo que dices me trae a la memoria la divertida frase de Péguy: “estamos bajo el gobierno de alfabetizados [alphabètes]”! “Gnare” ni siquiera existe en francés, como sí existe “alfabetizado” —aun cuando se usa corrientemente ignaro y analfabeto. También, para oír hablar aquí a Heidegger, tenemos por lo tanto la acepción estricta de “narrar”, a saber, hablar para dar a conocer. Así equipados, podemos afrontar la dificultad que aún ni siquiera hemos mencionado.

— **¿Qué dificultad?**

— No se trata de algo gramatical. Ahora se trata de escuchar atentamente la frase en cuestión —la repito: “Ella [la topología del ser [estre]] le narra [al ser [estre]] el lugar donde él está en plena efervescencia”.

He dicho antes que Heidegger no habla nunca metafóricamente. Y esto que leemos...

— ... **que la topología habla al ser [estre].**

— Te ruego que no exageres. Leemos: La topología le hace conocer —estoy de acuerdo contigo en que el destinatario de esta palabra es, justamente, el ser [estre]. Pero si recuerdas, yo decía hace poco: esta palabra (la topología) es la respuesta que el hombre dirige al ser [estre]. Es preciso hacerse cargo de que lo que tenemos que comprender, para seguir a Heidegger, es aquello que implica tal movimiento de respuesta.

— **Propones, pues: La topología da a conocer al ser [estre]. ¿Cómo podría el ser [estre] tomar conocimiento de algo, lo que sea?**

— ¿Es necesario tomarlo en ese sentido, es decir, postulando que el ser [estre] toma conocimiento?

— **Has insistido sobre el hecho de que Heidegger nunca habla metafóricamente.**

— Y continúo manteniéndolo. Pero respóndeme: ¿hablar es siempre dirigirse a alguien, quien está enfrente de ti? ¿No se habla a los ausentes, a los muertos, a las cosas? Admito que la traducción de *sagen*, aquí, no es fácil. Digamos, por consiguiente, al menos por un instante: “La topología dice al ser [estre]”. ¿Eso implica que el ser es asimilado a una persona?

— **Me viene a la memoria lo que has contado de nuestro amigo, el maravilloso poeta Godofredo Iommi. En Chile, un día en que la tierra temblaba, él se habría precipitado a la calle ordenándole al terremoto —con su voz estentórea— que terminara instantáneamente.**

— ¿Quién sino un tonto puede creer que Godo se dirigía al terremoto como a alguien? Volvamos, pues, a nuestro tema. Que la topología diga al ser [estre] el

lugar de su burbujeante efervescencia, eso es lo que concierne ante todo al ser humano en tanto que es hombre, es decir, como teniendo palabra [ayant la parole].

— **¿Debo entender lo que dices en relación con lo que ha sido tocado antes, con el singular vocablo *ayance* [tenencia]?**

— Cuanto más pienso en ello, más me parece que esa palabra —que se comprende de por sí a partir del participio presente de *avoir* [tener]— es adecuada para traducir en nuestra lengua lo que dice Aristóteles hablando del ser humano como *teniendo λόγος* [ayant le λόγος].

— **Especialmente porque creo acordarme de haber leído (¡pero ya no sé dónde!) que *ayance* [tenencia], en nuestra lengua antigua, servía para decir la particularidad fundamental del hecho de tener; lo que viene a primer plano con la tenencia es la preocupación por saber *cómo se tiene lo que se tiene*. Ahora bien, nunca se tiene nada si no se tiene el libre disfrute.**

— ¡Has hablado maravillosamente! Eso —que uno puede justificadamente estar satisfecho con tener el pleno disfrute— es lo que desde hace tiempo me ha dado a entender el prodigioso título *Pobreza y privilegio*, que abre la primera parte de la recopilación *Indagación de la base y de la cima*²⁷. La tenencia del λόγος en el ser humano es, sin duda, la culminación de ese privilegio que se inscribe en nuestra esencial finitud —en la que reside nuestra inextirpable pobreza...

— **¿Por qué “inextirpable”? ¿Por qué ese acento patético?**

— Si he acentuado “inextirpable” es únicamente para recordar el aspecto constitutivo de la finitud. Nadie debería lamentarse de la pobreza de que se habla aquí, puesto que ella está enclavada en nuestra condición. En el fondo, habría hecho mejor en decir: nuestra pobreza, que no debe confundirse con la miseria.

— **La misma observación vale para la riqueza. La verdadera riqueza tiene muy poco que ver con la opulencia, al menos si esta última no prosigue como generosidad.**

— Lo que acabas de decir me lleva a precisar que la pobreza, me refiero a la verdadera pobreza, es aquella que no duda nunca en mostrarse generosa.

— **¿Habría aún una diferencia entre rico y pobre?**

— Temo que a partir de ese preciso momento (cuyo nombre propio es “abnegación”), en el que cada uno de los dos es verdaderamente lo que es, será difícil distinguirlos, es decir, saber cuál, a fuerza de pobreza, es el más rico, y cuál, a fuerza de riqueza, es el más pobre.

— **¿No es cierto que eso ilustra una vez más un estado de cosas sumamente sorprendente? Tan pronto como uno se acerca a la verdadera realidad, las distinciones que se hacen en el lenguaje habitual resultan ineficaces, si no,**

²⁷ René Char. *Recherche de la base et du sommet*, Éd. Gallimard, París, 1965. / *Indagación de la base y de la cima*, Ed. Árdora, Madrid, 1999. Trad. de Jorge Riechmann.

incluso, engañosas. Sigmund Freud había ya observado que ciertas palabras, que designa como “primitivas”, tenían simultáneamente acepciones opuestas.

— Haces alusión al artículo de 1910 titulado *De los sentidos opuestos en las palabras primitivas*²⁸. Lo leí hace mucho tiempo. En aquel entonces me decepcionó su enfoque, demasiado estrecho, del fenómeno. Porque lo que me parece más sorprendente es, justamente, que la observación no vale solamente para las “palabras primitivas”, sino para todas las formas de palabra, por poco que se trate de ir a verlas de cerca.

— **¿Crees, pues, que todas las palabras presentan este aspecto paradójico?**

— Creo que es preciso agregar: en la medida en que están en uso en un λόγος. Pero veo también que esta formulación no está a la altura de lo que se trata de decir.

— **Vislumbro, sin embargo, lo que intentas decir. Desde que alguien logra hablar de tal suerte que su lengua sea suficientemente libre; dicho de otra manera: desde que él habla haciendo aparecer que, en él, “tener la palabra” llega a ejercer el disfrute de la palabra...**

— ... desde entonces él se encuentra hablando, sépalo o no, en el sentido del λέγειν griego. Sí, es así. Queda por decir lo que es, concretamente, hablar en este sentido.

— **Ahora bien, creo que ya hemos dado un paso en esta dirección — cuando se evocó el mínimo de identidad, dicho de otra manera, la diferencia entre “ser” y “ente”.**

— Ahora, más bien que de “mínimo de identidad”, creo que todo llega a ser más claro si se habla del ser como enteramente diferente respecto del ente; diferente, con una alteridad completamente diferente de aquella que se ha abordado desde hace muchos años haciéndose eco, por ejemplo, del pensamiento de Emmanuel Lévinas.

— **¿No iremos a correr un riesgo de confusión a partir de ese hecho?**

— No lo creo, al menos si precisamos desde el principio cómo pensar esta alteridad. Por lo demás, ella no es difícil de formular.

— **¿Cómo formularla?**

— Diciendo que es alteridad de todo-lo-demás [tout-autre]. Rigurosamente, no hay nada en común entre “lo que es” y el “es”.

— **¿Rigurosamente nada?**

— En efecto. Donde esto se pone arduo es cuando llega a agregarse a esta constatación que, visto a partir de lo que es, el “es” es precisamente... nada.

— **Debo entender que visto a partir del “es”...**

²⁸ S. Freud, “El doble sentido antitético de las palabras primitivas” (“Über der Gegensinn der Urworte”); en *Obras Completas*, Tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 4ª ed., 1981, pp. 1620 ss.

— Perdona que te interrumpa, dado que no es necesario —sobre todo aquí— pensar de esta manera. Preguntarse por lo que es “a partir del *es*”, es —lo quieras o no— creer que ya se posee el método de investigación. Ahora bien, nosotros no tenemos este método. Peor aún: la idea de método nos impide el acceso al cuestionamiento que sería necesario llevar a cabo.

— **Te entiendo. Veo cómo intentar encontrar el camino con demasiada prisa no deja de ser una amenaza. Dicho esto, ¿no hay, aún así, en el impulso al que me he dejado llevar, algo que no tiene que ser dejado de lado?**

— Dime lo que vislumbras.

— **En el fondo, lo que no deja de intrigarme, es la manera en la que conviene examinar, o más bien dar su verdadera envergadura a la *nada*. En alemán, la *nada* [le rien] se dice *das Nichts*, ¿no es cierto?**

— En efecto. A diferencia de nuestra “rien” [“nada”], esa palabra habla ya un poco por sí misma.

— **“Rien” deriva de la palabra latina *res* —lo que, por lo pronto, es al menos paradójico.**

— ¡No tanto! Mira lo que dice muy oportunamente el *Diccionario histórico de la lengua francesa* en el artículo “Rien”:

Res, esta palabra designa originalmente el bien, la posesión, la propiedad, sentido que conserva en las expresiones jurídicas o establecidas por el uso, como *res publica*, *habere rem* (tener fortuna). En consecuencia, se dice de un punto por debatir, de un asunto por tratar o por discutir, en especial, judicialmente, hasta significa “asunto” en el sentido moderno de la palabra francesa. *Res*, al designar bienes concretos, ha podido servir para designar lo que existe, la cosa, la realidad, así como acciones realizadas, luego las cosas, por oposición a las personas; por debilitamiento de sentido, ha tomado el sentido vago y general atribuido hoy en francés a *cosa*. Así, ha podido llegar a ser un sustituto pulido para las palabras tabúes.

— **Qué hermoso ejemplo tenemos ahí de lo que llamabas antes un deslizamiento de sentido.**

— ¿He empleado esa expresión?

— **Creo que sí.**

— ¡Pues bien! Entonces debo asumir mi responsabilidad; tienes ahí uno de esos deslices de los que uno se hace culpable por falta de atención. Y en el caso presente es tanto más grave cuanto que hablar de “deslizamiento de sentido” es poner todo, de antemano, al revés. No es posible hablar, tratándose del *sentido* —al menos si se mantiene una acepción elevada del término— de ser capaz de “evolucionar”, como se representa, ahora y desde hace mucho tiempo, cualquier cosa y todo. Ya no sé quién dijo una frase que me impresionó en la época en que, siendo estudiante, me asfixiaba en la atmósfera reinante de la lingüística estructural. Incluso, ya no sé si cito textualmente esa frase. Decía algo así como: “los sentidos cambian de

palabras". Oyéndola, me parecía aspirar una bocanada de aire fresco. Para volver al texto concerniente a la palabra "res"; ella permite seguir no una evolución de sentido, sino lo que me gustaría llamar ahora un afinamiento, o mejor aún: un aligeramiento [allégissement]²⁹.

— **Aligeramiento. Me acordaré siempre de la alegría que nos invadió cuando leímos esa palabra por primera vez.**

— Fue en el libro de Robert Marteau que lleva por título *El mensaje de Cézanne*. Me acuerdo de la frase: "Le gusta ir y venir de la saturación y compacidad de la materia a su aligeramiento". Se trata de Cézanne, de Cézanne en el trabajo.

— **Allégir [aligerar] es un antiguo verbo del vocabulario de los artesanos, cuyo significado es particularmente refinado. Es una suerte de doblete de alléger [reducir, aligerar], pero que dice la manera del todo singular de hacer ligero un cuerpo: quitando, por todas partes, el exceso de peso que tiene. Allégir puede así ser visto como restituir su liviandad nativa a lo que es aligerado.**

— No olvidemos, en efecto, que esa palabra, que Robert Marteau tomó del lenguaje maravillosamente preciso de los artesanos...

— ... como buen alquimista que era, la hace pasar por el atanor donde se produce la transformación. La materia de que habla es *totalmente* materia —en cuanto está a la espera de aligeramiento. Como, lamentablemente, no soy alquimista, no puedo continuar hablando como convendría.

— No creo que él te hubiera hecho algún reproche. Porque lo importante es ver por qué, en él, la antigua palabra termina por hablar.

— **A eso puedo responder. Porque el proceso, o mejor aún: la obra que está en juego en él es la gran obra. ¿Quieres repetir la frase donde Robert Marteau habla del trabajo de Cézanne?**

— Con gusto. "Le gusta ir y venir de la saturación y compacidad de la materia a su aligeramiento".

— **El aligeramiento de la materia. Eso es lo que debemos tener ante los ojos. E incluso, más precisamente: el aligeramiento de su materia. ¿Cuál materia?**

— Creo que es preciso oír la palabra materia en su acepción más amplia; por lo tanto, incluyendo el color, que es a lo que Cézanne consagra su vida. No puedo evitar pensar en lo que ha confiado un día, en una carta, a un joven amigo: "*Amo enormemente la configuración de mi país*"³⁰.

²⁹ Véase al respecto, F. Fédier, "Après la technique"; en *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, ed. cit., pp. 82 ss. / "Después de la técnica"; en *Voz del amigo*, ed. cit., pp. 79 ss.

³⁰ Véase al respecto, F. Fédier, "... Voir sous le voile de l'interprétation... (Cézanne y Heidegger)"; en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres-Archimbaud, París, 1995, pp. 21 ss. / "Ver bajo el velo de la interpretación. Cézanne y Heidegger"; en *Cinco intentos filosóficos*, Ediciones de la Escuela de Arquitectura y Diseño de la Universidad Católica de Valparaíso, Viña del Mar, 2019, pp. 27 ss. y pp. 148 ss. Trad. y edición de Francisco Méndez Labbé.

— Sin olvidar, en ningún momento, ver a través de esta frase los cuadros de Cézanne.

— ¡Verlos yendo a mirarlos! Para ver cómo ellos *realizan* el aligeramiento.

— A veces, llega Cézanne a emplear el verbo “concretar” para decir esta realización.

— Sí, “concretar”, en el sentido de: hacer crecer junto todo lo que está tomando forma. Más aligeramiento tiene lugar...

— ... y agrego, para no olvidarlo: gracias a las idas y venidas, uno de cuyos extremos es la saturación...

— ... ¡más glorioso es el cuerpo que se aligera!

— Es lo que vislumbraba antes, hablando de “liviandad nativa”. Ahora bien, lo que se me viene a la mente, a propósito de “nada” —que estaba justamente en cuestión—, es que esa nada podría tener alguna relación con el aligeramiento.

— No crees lo que estás diciendo. Pero para percibir esa relación es más cómodo pasar por una lengua diferente a la nuestra. En inglés, si te fijas en la palabra de negación —a saber, *not*— constatas que con ella se trata de la forma menos acentuada de un término antiguo, registrado bajo la forma *naught*, la que corresponde a la alemana *Nichts*. *Naught* (cuya acepción es la de *nothing*) se pronunciaba anteriormente *nawiht* —esto es, *no wiht*. Exactamente como *Nichts* viene de *ni wiht*. *Wiht*, es decir *Wicht* en las dos lenguas, designa una entidad, una presencia. Se puede pues traducir en nuestra lengua la acepción de “*no wiht*” por la locución: “ningún alma viviente” [“pas âme qui vive”]. Eso es lo que dice la palabra *Nichts*. Es aproximadamente lo que nosotros entendemos con nuestra palabra “rien” [“nada”], excepto que nuestra palabra lo da a conocer diciendo “ni la menor cosa”.

— ¿Sabes lo que comienzo a vislumbrar con lo que dices?

— ¡Dime!

— Antes ha sido dicho, si recuerdo bien: visto a partir de lo que es, el “es” no es más que nada. ¡Pues bien! las palabras que usamos tanto en francés como en inglés o en alemán —“rien”, “Nichts”, “nothing”—, estas palabras llevan esta acepción: visto a partir del ente, el ser no es un ente. La lengua misma lo atestigua. Vislumbro aquí mismo lo que significa la declaración de Heidegger “la lengua es más pensante de lo que lo somos nosotros”.

— ¡No vayamos demasiado rápido! Preguntémonos prudentemente: ¿de qué pensamiento se trata ahí? La respuesta no puede ser sino esta: pensar que el ser no es ente es pensar metafísicamente. Ahora bien, si se trata de abandonar el pensamiento metafísico, es preciso encontrar un lenguaje diferente... —así me expreso de nuevo muy mal; es preciso hablar muy diferentemente que como hablamos cuando estamos regidos por el pensamiento metafísico. Ahora bien, se ve que Heidegger, desde los años de Marburgo —es decir, incluso antes de haber

escrito *Ser y tiempo*—, está perfectamente en claro sobre esta cuestión del lenguaje apto para hablar en conformidad a los fenómenos —que es lo que se trata de lograr. En el Curso del verano de 1925 se puede leer esto, que me aparece como la divisa del lenguaje fenomenológico: “antes que la palabra, antes incluso de poder expresarse, es necesario siempre atenerse al fenómeno, y solamente enseguida al concepto”³¹.

— **De ahí el imperativo, para nosotros, aquí y ahora, de tener convenientemente ante la vista el fenómeno de que se trata en este caso.**

— ¿Cuál es, pues, ese fenómeno?

— **El que, visto a partir de lo que es, se nombra “nada”.**

— Me decías hace un momento que habías vislumbrado algo al respecto. ¿Qué, exactamente?

— **No es fácil de formular. En lo que informabas a propósito de los términos alemán e inglés, es ahí, precisamente, donde esto se manifiesta. Decías: *Nichts* — o bien *Naught*— es lo que podría decirse en francés con la locución “ningún alma viviente”. Pues bien, entiendo esta locución, ¿cómo decirlo?, casi como una anulación [exclamation], o mejor, casi como si se decretara que se trata de algo excluyente [exclusive].**

— ¡Como si resonara una advertencia del tipo “nada de eso” [pas de ça ici]!

— **¡Sí, pero cuidado! No es, no puede ser una *advertencia* [sommation]. Veo, a mi vez, que yo también acabo de hablar demasiado de prisa. He dicho “como si fuera decretada una exclusión”, y me parece, ahora, que no convendría dejar creer que es una persona quien decreta esta exclusión, ni sobre todo, que resonaría aquí el tono vehemente del requerimiento [mise en demeure].**

Recordemos el poema en francés de Rilke:

*¿De qué valdría la dulzura
si no fuera capaz,
tierna e inefable,
de asustarnos?*

*Supera tanto
toda violencia,
que cuando se abalanza,
nadie se defiende*³².

³¹ GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979. / *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Ed. Alianza, Madrid, 2006. Trad. de Jaime Aspiunza.

³² *Que vaudrait la douceur/ si elle n'était capable,/ tendre et ineffable,/ de nous faire peur ?
Elle surpasse tellement/ toute la violence/ que, lorsqu'elle s'élançe,/ nul ne se défend.*

— Entiendo. Alcanzamos aquí un ámbito enmarañado, o más exactamente: sumamente paradójico. Desde hace ya mucho tiempo se me ha manifestado la fragilidad de la manera en que es pensado ese fenómeno central de la condición humana que es la *prohibición* [*interdit*: interdicto]. Al finalizar el texto —por lo demás, muy sugestivo— que he citado antes a propósito de la “nada”, aparece la expresión “palabras tabúes”. “Tabú” es el término que está encargado desde hace mucho tiempo de hacer inteligible la naturaleza de la *prohibición*. Más bien que inteligible, sería preciso decir en este caso captable. ¿Cómo se representa un *tabú*?

— **No puedo hacer nada mejor que citar lo que dice Littré en el artículo *tabú*: “Especie de prohibición decretada sobre un lugar, un objeto o una persona por los sacerdotes o los gobernantes en Polinesia”.**

— La reducción antropológica se ve aquí a simple vista: son “los sacerdotes” o “los gobernantes” los que decretan la prohibición. Por esa pendiente se está con gran rapidez con Monsieur Homais: ¡todo se explica de manera muy convincente por la *voluntad de mistificar*! La antigua perplejidad de los filósofos griegos ¿no vale mucho más? Pensemos en la fecundidad de la noción de aporía. Permite circunscribir un ámbito de cuestiones para el cual no puede ya ser tomada ninguna decisión restrictiva [contraignante: obligatoria].

— **Por ejemplo cuando se trata, si se busca el origen del lenguaje, de dirimir entre la naturaleza y la convención.**

— No creo que alguien haya hecho notar cómo Heidegger, en su pensamiento, hizo pasar a la aporía por una sorprendente transformación. Ella no aparece ya, en efecto, con su nombre griego, pero se encuentra transpuesta en la locución: “*das unzugängliche Unumgängliche*”³³ —donde, en el adjetivo como en el sustantivo, se encuentra la palabra “*Gang*” (la marcha, el paso, el curso, la carrera [la *marche*, la *démarche*, le *cours*, la *course*]). Dicho de otro modo, la aporía es descrita en su ámbito, en su área de vigor propio —y ahí, Heidegger hace aparecer lo que en ella, hasta ahora, permanecía inaparente.

— ***Das unzugängliche Unumgängliche*: lo que es imposible esquivar, pero nunca, sin embargo, pudiendo acceder a ello. La palabra “aporía”, por su lado, designa muy simplemente el atolladero [impasse], el lugar sin paso [passage]. ¿Qué tienes en mente al decir que Heidegger hace aparecer lo implícito en la aporía?**

— Hace aparecer que la verdadera aporía no es atolladero, sino imposibilidad de tener acceso a lo ineludible [incontournable].

— **¿Puedes repetir?**

³³ Véase, M. Heidegger, “Wissenschaft und Besinnung”. GA 7, ed. cit., pp. 60 ss. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1952, 4ª ed., 1978, pp. 58 ss.). / “Science et méditation”; en *Essais et conférences*, ed. cit., pp. 69 ss. / “Ciencia y meditación”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2019, pp. 107 ss. Trad. de Francisco Soler Grima.

— Si intento desplegar todo lo implícito: el punto clave es lo que aquí se ve nombrado como *das Unumgängliche*, que es preciso tomar al pie de la letra, es decir, entender en ello: eso que no se puede evitar rodeándolo [en le contournant: pasándolo por alto, eludiéndolo, soslayándolo]. Ahora bien, al considerar la acepción precisa de los términos, es preciso rendirse a la evidencia de que “ineludible” [“incontournable”] habla exactamente al revés de lo que dice “aporía”. Ineludible designa, en efecto, lo que entre nosotros se nombra un *paso obligado*, dicho de otra manera, el único paso por donde es posible pasar. Así, lo que da que pensar el giro completo —*unzugängliche Unumgängliche*— es, si puedo decirlo así, que la verdadera aporía no consiste tanto en no poder pasar, sino en no poder acceder al paso.

— **Si no me equivoco, esa es una manera drástica de trastocar la interpretación de la aporía.**

— Por mi parte, vería en eso más bien la profundización, o quizás inclusive — puesto que es de eso tras de lo que estamos en búsqueda desde el principio— el cambio de lugar que metamorfosea la aporía.

— **¿Habría alguna relación entre profundización y cambio de lugar?**

— Eso es lo que creo. La profundización permite alcanzar aquello que, sin duda, puede mirarse como la experiencia más decisiva de la profundidad. Heidegger habla explícitamente en varios lugares de la profundidad. Así, en el seminario a propósito de Heráclito que he evocado, podemos leer:

Ordinariamente pensamos la profundidad oponiéndola a lo alto; de esta manera, la vemos como encontrándose debajo, yendo más abajo. Pero la manera de ser propia de la profundidad es esencialmente diferente; hablamos así, por ejemplo, de un “bosque profundo”. Profundidad: esa amplitud que, mientras se abre, alberga en retirada, haciéndonos así advertir que con ella ya no cesa el aligeramiento para, por fin, en ese aligeramiento mismo, llegar a ser amplitud reunida [rassemblée: congregada, recogida].

Lo que traduzco aquí por *amplitud* [ampleur] es el alemán “*die Weite*” (cf. el inglés “wide”), la amplitud en toda la vivacidad de animación [mouvementation] por la cual no cesa de ampliar el alcance de sus armónicos.

— **Weite, es también el ancho, la envergadura —términos que se prestan naturalmente, así como amplitud, a transmitir una acepción que calificamos demasiado rápido de figurada, en circunstancia de que podría, más bien, ser su sentido propio, en la medida en que el movimiento de que hablas es justamente el de la generosidad [largesse].**

— Sí, de generosidad, en efecto: una dispensación por la cual se manifiesta la verdadera riqueza. No dejamos de encontrarnos con obstáculos en lo que buscamos decir porque partimos de premisas que extravían, y ante todo aquella que ya hemos encontrado, la distinción entre “las palabras y las cosas”. No hay

solamente, no hay ante todo el ser humano para ser rico. Solamente si se rompe con este postulado se develan las verdaderas riquezas.

En 1969, mientras volvíamos de Provenza, he pedido a Heidegger que escribiera algunas palabras en la primera página del volumen Insel de la *Obras completas* de Hölderlin que siempre me ha acompañado en mis viajes. Él escribió estas dos frases:

*Nur was du gibst, bleib dein —
Was du behälst, geht dir verloren*

Eso se puede traducir: “Solamente lo que tú das llega a ser tuyo — / Todo lo que retienes en tu poder, no tardas en perderlo”.

— **Hablar así, me parece, es el hecho de un hombre que ya no se atormenta por el temor de no ser comprendido.**

— Será necesario llegar un día a convenir que la verdad se encuentra en el colmo de la paradoja.

— **Sin aceptar nunca, sin embargo, que la paradoja, por sí sola, llega a ser criterio de verdad.**

— Tienes bastante razón en insistir en la relación asimétrica entre verdad y paradoja. Es legítimo el paso de la verdad a la paradoja, pero no a la inversa. Este tipo de relación es, del todo, característica del ámbito en que nos encontramos, con muy pocas facilidades aún para movernos en él. Este ámbito no es sino el de la *topología del ser* [estre]. No es necesario asustarse ante tal denominación.

— **Lo que no impide que quede bastante oscuro lo que ella tendría que abarcar.**

— ¡No es en absoluto oscuro! Tú mismo acabas de hacer una observación estrictamente topológica.

— **¿Cuál?**

— Aquella en que insistes en una suerte de no-reversibilidad.

— **¿Cuándo he dicho que pasar de la paradoja a la verdad no era como pasar de la verdad a la paradoja?**

— Exactamente. Se trata ahora de comprender como es preciso esa “no-reversibilidad”.

— **Has hablado, justo en el inicio, de “irreversibilidad”...**

— Era respecto a los “viajes” evocados por Heidegger en *Le chemin de campagne* [El camino de campo]. Pero veo ahora que estaba equivocado al emplear esa palabra. Porque puede dirigirse hacia una concepción demasiado estática. No-reversibilidad —que es eso que se trata aquí de comprender— es, en el sentido estricto del término, una característica propiamente topológica.

— **¿En relación con la topología del ser [estre]?**

— En efecto. Creo, incluso, que puedo hacértelo entender bastante fácilmente.

— **Soy todo oídos.**

— Así como “teología” designa la palabra que recoge todo lo que concierne a lo divino, la topología recoge todo lo que guarda relación con el *τόπος*.

— **¿Con el *τόπος* del ser [estre]? ¿Cómo entender *τόπος*?**

— Nos encontramos ante la dificultad que yo señalaba antes, la de traducir como es preciso la palabra *Ortschaft*, que emplea Heidegger precisamente para traducir *τόπος*.

— **Me parece que giramos en círculo.**

— Eso no debe desalentarnos. Al contrario, es la ocasión de dar el salto a lo que tiene de beneficioso la circularidad del *círculo hermenéutico*. Vamos hacia allá, pues: te propongo entender en *τόπος* no el *lugar*, sino *el espacio*. Y agregó también: no el espacio tal como lo entendemos espontáneamente (es decir, como simple medio neutro e isótropo). El espacio, por el contrario, de un extremo a otro, *animado*, el espacio en su acepción primordial, la que habla todavía en el adjetivo “espacioso” (en el que se oye resonar el verbo *pateo*: estar abierto, si no incluso: abrirse). El espacio, en una palabra: lo que no hace sino extenderse [s’étendre], espaciar [s’espacer], dar espacio [faire espace], dispensar todos los espaciamientos.

— **De acuerdo. La palabra topología debe ser entendida como palabra que recoge todo lo que tiene relación con el espacio. Pero este espacio es el “espacio del ser [estre]”. ¿Cómo asumir esta formulación?**

— ¡Al pie de la letra! La topología del ser [estre] está atenta a cierta manera en que se produce la efervescencia del ser [estre].

— **Me parece que aprecias muy particularmente esta palabra: “efervescencia”.**

— A veces me gustaría que existiera el vocablo “efervescencia” [“efervescence”]; porque la ebullición [bouillonnement] del ser [estre] adquiere todos los matices que van del estremecimiento [frissonnement] a la exuberancia — ¡ida y vuelta! *Fervere*, en latín, tiene como acepción primordial “bullir” [“bouillonner”] — dicho de otro modo, la de la palabra *bullire*, mediante la cual el Maestro Eckart tradujo en su latín el verbo alemán *Wesen*. Recuerda: Heidegger opone las dos formulaciones: *das Seiende ist / das Seyn west*. Lo que es preciso traducir convenientemente así: “el ente es/ el ser [estre] bulle”. Desgraciadamente, no hay en nuestra lengua un verbo directamente derivado de *fervere*. Traduciendo *wesen* por “bullir” nos hace correr el riesgo de desconcertar, si es que no, inclusive, de escandalizar. En consecuencia, ¡la guardaremos para nuestro uso privado! La efervescencia del ser [estre] se produce, repito, de una multitud de maneras, una de las cuales es, justamente, el espaciamiento del espacio. Nos hemos topado ya dos o tres veces con este “espaciamiento”. Y por “espaciamiento” entendamos, precisamente, cierta manera de espaciar.

— **¿Espaciar qué?**

— Por ejemplo, la paradoja y la verdad. Tú mismo has hecho notar que si la verdad es siempre paradójica, la paradoja, simplemente como tal, no es casi nunca verdadera. Esa es una relación que te propongo considerar como topológica.

— **¿No solamente como lógica?**

— No, no solamente. Es verdaderamente topológica —es decir, concordante con la efervescencia del ser [estre]. Esta efervescencia da lugar, en efecto, a toda suerte de manifestaciones espaciales.

— **¿Qué quieres decir con eso?**

— ¿Me sigues cuando hablo de la efervescencia del ser [estre]?

— **Así lo creo: hablas de la manera en que el ser [estre] se despliega.**

— ... ¡o se retrae! Esto no va siempre en la misma dirección. Tan importante como la expansión es la retirada. Y, además, no solamente estas dos animaciones [mouvements].

— **“Manifestaciones espaciales” ¿es ese conjunto de animaciones a que te refieres?**

— No solamente animaciones, sino también impulsos de animaciones, o, si quieres, sus vectores, sus tensiones.

— **¿Por ejemplo?**

— Por ejemplo, esta situación tan característica, a la que ya he aludido a menudo, y que muchos grandes autores no han dejado de destacar. Quiero hablar de lo que podríamos nombrar aquí, puesto que estamos entre nosotros, la oposición topológica. Así, el amor y el odio. Balzac advirtió en una ocasión, si recuerdo bien, que el odio no es lo contrario del amor, sino, más bien, su *reverso*. Esto implica que no se encuentran contrapuestos a una gran distancia el uno del otro, sino, por el contrario, que ellos ocupan casi el mismo lugar, o —si miramos topológicamente— que en el mismo espacio están sometidos a dos tensiones opuestas.

— **Quedo al tanto. Esto me hace pensar en el pasaje del que ya hemos hablado juntos muchas veces, que se encuentra en el Curso que Heidegger realizó en el semestre de invierno de 1942-1943, el curso titulado *Parménides*. Se refiere al estilo que toma la “resolución” en el mundo contemporáneo.**

— Recordemos el texto exacto [El libro es tomado en la biblioteca, y abierto en la página 112]:

Comprendida a partir de la conceptualización de la Modernidad, la resolución quiere lo que cada individuo quiere con todo su querer; por tal voluntad esta resolución se deja arrastrar [emporter] al querer. Para decir este tipo de furor, los Romanos emplean el adverbio fanatice [con furor]. El rasgo distintivo de la resolución contemporánea es el furor [emportement] del fanatismo³⁴.

³⁴ GA 54: *Parmenides*, 2ª ed., 1992, p. 112. / *Parménide*, Gallimard, París, 2011, p. 125. Trad. de Thomas Piel. / *Parménides*, Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 99. Trad. de Carlos Másmela.

— Para “resolución”, el alemán dice *Entschlossenheit*³⁵. La palabra alemana habla por sí misma, lo que, lamentable, no sucede en el caso de “resolución”. *Ent-* no es sino el prefijo que indica el hecho de separarse, de desprenderse, en una palabra: de liberarse. En cuanto se advierte que el radical *schließen* (del que deriva “-schlossenheit”), tiene la acepción de “encerrar” [“enfermer”], se puede comprender que *Entschlossenheit* diga con toda claridad una disposición muy próxima de esta firmeza [*fermesse*] que hemos evocado ya muchas veces en nuestra conversación. Hablabas, justo al comienzo, de un trabajo de “extracción” [“désincarcération”]. ¡Pues bien!, se podría decir que la *Entschlossenheit* es el tipo de actitud de la que llega a ser capaz aquel que se ha encargado de su propia extracción. Firmeza [*fermesse*] va exactamente en ese sentido y deja presentir el género de *tonus* que es preciso aprender a ejercer para estar en condiciones de ser libre, es decir, de depender como es preciso de todo lo que viene a imponérsenos legítimamente.

— Sin duda, ya no es posible volver a poner en circulación la bella palabra *fermesse*. Contentémonos, pues, con lo que está a nuestro alcance: constatar en esta ocasión que la firmeza [*fermesse*], en el espacio contemporáneo, ya no tiene su lugar, y este es ocupado por el fanatismo. Pero advirtamos —algo mucho más importante— que el fanatismo es la falsificación de la firmeza [*fermesse*], o, si se quiere: es la única forma bajo la cual puede aún presentarse aquí algo que, en un mundo digno de ese nombre, se desplegaría, por el contrario, como firmeza [*fermesse*].

— La pregunta que me hago ahora es: ¿cómo están, el uno respecto de la otra, el fanatismo y la firmeza [*fermesse*]?

— ¡Están, precisamente, como el amor y el odio! A la vez, separados por un abismo y más próximos, el uno del otro, que el anverso y el reverso de una misma moneda; y en una relación recíproca tal que pasar de la firmeza [*fermesse*] al fanatismo tiene lugar con la mayor facilidad, mientras que lo inverso es casi imposible. Pero insisto: que dé como ejemplo el amor y el odio no implica en absoluto que este ejemplo sea más fácil de entender que todas las otras oposiciones que identificamos con la denominación de oposiciones topológicas. Agrego que estas oposiciones tienen como característica suplementaria poder hacer intervenir el tiempo. No el tiempo tal como nosotros lo representamos —sino, el verdadero tiempo, el que Heidegger menciona con la denominación, aún incomprendida, de *Zeit-Raum*, que propongo, por esa razón, traducir por la locución de espacio-y-tiempo³⁶ (con la finalidad de distinguirla de la noción física de espacio-tiempo, con la que no tiene nada que ver).

³⁵ Véase, F. Fédier, “Résolution. *Die Entschlossenheit*”, en *Dictionnaire Martin Heidegger*, ed. cit., pp. 1144 s.

³⁶ Véase, F. Fédier, “Espace-et-temps”, en *Dictionnaire Martin Heidegger*, ed. cit., pp. 413 ss.

— **Ese tiempo verdadero ¿tendría más que ver con el *καίρός* de los Griegos?**

— Indiscutiblemente. Pero también te hago una advertencia. Lo que se trata de llevar a buen término es algo mucho más arduo que el simple hecho de volver [revenir] al pensamiento de los Griegos —una recuperación [remontée] que, desde ya, demanda esfuerzos y disposiciones fuera de lo común. Acuérdate de lo que nos había confiado René Char, poco tiempo después de la aparición de *Retour Amont* [*Regreso río arriba*].

— **Lo recuerdo. Él había dicho: Regreso río arriba no es volver a la cima. Es ir más alto que la montaña. Pero, ¿por qué te acuerdas de ese recuerdo?**

— Porque es lo que me ha puesto en el camino para comprender lo que dice Heidegger cuando habla del “paso que retrocede desde la metafísica”.

— **Me doy cuenta de que citas la traducción que da Jean Beaufret de la locución “*der Schritt zurück aus der Metaphysik*”³⁷.**

— Esta traducción permite, en efecto, *ver* lo que describe Heidegger. Durante algún tiempo, me decía (recién salido del nido, se es víctima de estas sandeces) que era “más conforme al espíritu de nuestra lengua” traducir: “cuando se toma distancia [recul] respecto de la metafísica”. “El paso que retrocede” permite entender —al contrario de esa “distancia” — que no es tan fácil de realizar tal como uno podría creer, porque demanda un trabajo respecto del que poca gente tiene idea.

— **Y si ese trabajo ha emprendido la tarea de ascender [remonter] incluso más allá de la cima, se puede imaginar la índole de su dificultad, antes inclusive de preguntarse cómo encontrar la manera propicia de su “dicción”.**

— Me acuerdo de una conversación con Heidegger —creo que era hacia 1971— en la que me había hablado de la enorme dificultad que tenía para decir lo que intentaba decir. “No lo consigo”, decía él —pero sin demostrar ninguna pesadumbre. Si no logramos lo que creemos que debemos lograr, la ecuanimidad, al menos, confirma que hemos hecho todo lo posible.

— **¿A qué pensaba llegar?**

— Él lo ha mencionado muchas veces, formulando finalmente la cosa como sigue: “*über das Griechische hinaus*”³⁸.

— **Lo que habitualmente se traduce: “ir más allá de los Griegos”.**

— Con esta traducción tenemos ¡lamentablemente! un ejemplo evidente de la manera en que es tan fácil equivocarse con Heidegger.

³⁷ Jean Beaufret, *Leçons de Philosophie*, Tome I, ed. cit., p. 25. Véase, también, F. Fédier, “Entretien-préface”; en “*Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*”, ed. cit., pp. 21 s.

³⁸ Véase, por ejemplo, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”. GA 14: *Zur Sache des Denkens*, 2007, p. 88. / “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée”; en *Questions IV*, Gallimard, París, 1976, p. 137. Trad. de Jean Beaufret y François Fédier./ “El final de la filosofía y la tarea del pensar”; en *Tiempo y ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 3ª ed., 2001, p. 92. Trad. de José Luis Molinuevo.

— **Equivocarse, dices. ¿Dónde ves ahí una equivocación?**

— En el hecho de que al traducir así simplemente pasamos de largo ante lo que dice tan claramente Heidegger. ¿Recuerdas lo que decíamos a propósito de la aporía?

— **Sí. Encontrarse en una aporía, tal como esta última es repensada por Heidegger, no es no poder pasar, sino no poder acceder al único lugar de paso obligado.**

— ¡Pues bien! amigo mío, eso es lo que ocurre con tu traducción. ¡Ella impide el acceso a lo que dice Heidegger! “*Über das Griechische hinaus*” —para traducirla, se debe comenzar por estar atento a la primera palabra, la preposición *über*. Ella puede, ciertamente, significar el hecho de ir más allá. Pero corrientemente indica asimismo el lugar por el que es preciso pasar si se quiere ir a alguna parte. Si yo digo “*ich fahre nach Freiburg über Basel*”, eso debe ser traducido: “viajo a Friburgo *vía*, es decir pasando por Basilea”.

Luego, dando su contenido pleno a la última palabra: *hinaus*, se va a poder comenzar a entender de qué habla Heidegger. *Hinaus* es un adverbio que describe el movimiento que lleva de aquí (en el interior —¿debo incluso decir: el lugar del encarcelamiento [*incarcération*: encierro]?) hacia allá.

Esta es, pues, la traducción que propongo: <se trata> *pasando por lo que es griego*, <de> *salir de aquí donde estamos*, <para> *ir lejos fuera*.

Hablando así, Heidegger toma en cuenta plenamente el lugar por donde es preciso pasar, dicho de otra manera, el paso obligado, eso *ineludible* cuyo acceso nos es negado [dérobé] hasta tal punto que la tarea que implica no es delimitada en sus entresijos.

— **La tarea de que hablas es, precisamente, llegar a dar el paso que retrocede fuera de la metafísica.**

— Sí. Dar ese paso y mantener el paso conseguido.

— **Pero, ¿sería imposible dar ese paso si no se pasa por lo que es griego?**

— Sí. ¿Es preciso aún que precise lo que entraña la locución “lo que es griego”?

— **Como se dice, eso no haría ningún daño. Pero antes, una palabra sobre el aspecto topológico de la empresa: salir de la metafísica, ir lejos fuera, mientras se retrocede —¿no tenemos ahí, de nuevo, como una tracción de contrarios, algo que parece contravenir el principio de contradicción?**

— Tienes razón: salir de la metafísica es abandonar el espacio de la lógica por un espacio muy diferente —en el que nos sentimos, por lo pronto, como absolutamente extraños, aunque ese espacio es ya, sin que nos demos cuenta, *nuestro espacio*. Ahí donde creemos estar como en casa es, precisamente, en ese mundo constituido por el pensamiento griego, el que ha dado nacimiento al pensamiento científico, el que para la humanidad de hoy es la autoridad indiscutible que decide lo que es real y lo que no lo es.

Pero hablando como acabo de hacerlo, no puedo acceder a lo que implica el término que emplea Heidegger, a saber, *das Griechische*. Heidegger ha recogido este término de la meditación que ha proseguido toda su vida, paralelamente al pensamiento poético de Hölderlin. Es en sus cartas —particularmente en las dos cartas que envió a su amigo Böhlendorf antes y después de su viaje a Burdeos (1801/1802)— donde podemos abordar lo que Hölderlin ha sabido (él mismo dice: “*ich habe lange daran laborirt*” —he estado trabajando en esto durante mucho tiempo) respecto de lo que los Griegos tienen como propio, de lo que nosotros tenemos como propio, y de la relación que hay entre los dos.

— **Conozco esas cartas. Pero estoy lejos de estar en condiciones de captar ni su alcance ni, tampoco, su contenido. A menudo he confiado a personas cercanas que esas cartas (así como los escritos que Hölderlin consagra a sus reflexiones sobre las leyes de la poesía) son para mí los textos más herméticos de toda la literatura.**

— Pero, ¿has leído el libro de Beda Allemann, *Hölderlin y Heidegger*³⁹?

— **Ciertamente. Pero debo confesarte que eso no ha bastado para suprimir todas mis interrogantes.**

— No obstante, Heidegger mismo ha confiado que ese libro había sido para él mismo la ocasión de un avance decisivo.

— **Lo sé. Eso me ha hecho comprender, por lo demás, hasta qué punto era verídica la afirmación de Heidegger en la conversación con el periódico “El Espejo” (*Der Spiegel*): “Gustosamente me dejo instruir”⁴⁰. Pero, es preciso considerar que lo que instruye a Heidegger no instruye forzosamente a todo el mundo.**

— Tomo debida nota. Sin embargo, reconocerás sin duda que si lo que acabamos de observar en varias ocasiones es verdadero —a saber, que todo el esfuerzo de Heidegger apunta a abandonar el ámbito de la lógica para obtener el de la topología—, sería verdaderamente absurdo exigir que reinen en el segundo las reglas y principios del primero.

— **Dicho de otra manera, ¿me invitas a no inquietarme demasiado ante las dificultades que encuentro para comprender lo que dice Hölderlin en textos que indiscutiblemente son muy difíciles de interpretar?**

³⁹ *Hölderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée*, Presse Universitaires de France, Collection Épiméthée, París, 1959. Trad. de F. Fédier. / *Hölderlin y Heidegger*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011. Trad. de Eduardo García Belsunce.

⁴⁰ “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”. GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 2000, p. 682. / “Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel*”; en *Écrits politiques*, Gallimard, París, 1995, p. 270. Trad. de Jean Launay. Edición de F. Fédier. / “Entrevista del *Spiegel*”; en *Escritos sobre la universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996, p. 82. Trad. de Ramón Rodríguez.

— Diría más bien esto: te invito, sin dar demasiada importancia a tu perplejidad, a intentar establecer lo que te parecen decir en particular las *Cartas* a Böhlendorf.

— **Has dicho antes que el tema de esas cartas era lo que los Griegos tienen como propio, lo que nosotros tenemos como propio, y la relación que hay entre ambos. ¡Pues bien! por mi parte, precisaría: los textos de que se trata se refieren al destino griego, a nuestro destino y a la relación entre esos dos destinos.**

— No podemos dejar estancarse a la palabra “destino” en la acepción en que se entiende hoy. ¿Qué propones?

— **Entender “Schicksal” (la palabra que emplea Hölderlin) de manera opuesta a lo que nosotros nos figuramos comúnmente bajo la palabra “destino”, a saber, la fatalidad, lo que nos llega inexorablemente, ineluctablemente [inéluclablement], hágase lo que se haga.**

— Esa es, justamente, la primerísima condición para no pasar por alto lo que dice Hölderlin. El *destino*, tienes toda la razón, es lo que es destinado a los destinatarios, cuya respuesta a ese envío debe comenzar por dar una buena acogida a lo que llega a ellos destinalmente, a fin de llevarlo a cabo.

— **En otros términos: el destino (entendido en la acepción que tiene en Hölderlin) es en gran medida *eluctable* [éluctable]. Por distracción, por falta de ánimo [manque de tenue], en breve: como resultado de toda suerte de circunstancias, es posible no estar a la altura de lo que a uno se le demanda. Por eso el destino de que hablamos es lo contrario de lo que comúnmente se entiende bajo ese nombre.**

— Habiendo precisado la noción de destino, es posible ahora aclarar lo que Hölderlin da a pensar bajo el nombre de “destino de los Griegos”. ¿Tienes algún presentimiento?

— **Sí. Me refiero a lo que al respecto dice Hölderlin. En la primera Carta a Böhlendorf escribe que el destino de los Griegos es “imponente” [“imposant”]⁴¹. Después de una conversación que tuvimos hace ya varios años, me has invitado a notar que Hölderlin emplea *en alemán* la palabra francesa. No sé si ya alguien ha trabajado sobre la presencia en él (a partir de cierto momento) de numerosos términos que proceden directamente de nuestra lengua —y, sobre todo, sobre la significación de este hecho. Como desde ese momento he mirado un poco estas cosas desde ese lado, puedo decir que esta particularidad es significativa.**

— ¿Cómo la caracterizarías?

— **Creo que al recurrir a términos latinos, Hölderlin se asegura de una relación más sólida respecto de lo que nos es demandado por nuestro propio destino.**

⁴¹ F. Hölderlin, “Dos cartas”; en *Ensayos*, I. Peralta, Ediciones/Ed. Ayuso, Pamplona/Madrid, 1976, p. 126. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Estas cartas se encuentran también en F. Hölderlin, *Correspondencia completa*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

- ¿Puedes precisar lo que quieres decir con eso?
- **Es preciso, primero, mencionar cómo entender la característica del destino griego.**
- Dicho de otra manera: cómo comprender que el destino de los Griegos sea imponente. Te hago notar que Hölderlin escribe mucho más delicadamente hablando de *nuestro* destino: “No es un destino tan imponente <como el de los griegos>, pero es más profundo”⁴².
- **Ese matiz, aquí, no me parece decisivo. Que el destino griego sea imponente —eso es lo que hay que interpretar de manera adecuada. Para esto, conviene comprender por qué Hölderlin en este lugar se sirve de una palabra francesa. En alemán, no hay un equivalente estricto. ¿Qué dice “imposant”? ¿Qué particularidad idiomática transmite? Estemos atentos a nuestra lengua: reconozcamos la inclinación de esta palabra en dirección de lo peyorativo —en tanto nos resistimos a vernos obligados a emprender lo que no hemos elegido hacer. El destino de los Griegos es primeramente imponente en cuanto que se impone a ese pueblo.**
- ¿Cómo se impone?
- **Para intentar responder tu pregunta, es preciso volver a lo que decías antes. Si recuerdo bien, has hablado de una “respuesta del ser humano al ser [estre]”. Para que haya respuesta es preciso, necesariamente, que algo la haya precedido —y no forzosamente una pregunta. *Spondeo* (de donde deriva *respondeo*) no es plantear una pregunta. *Spondeo*, esto es: “adquiero el compromiso de hacer sin falta tal o cual cosa”. Una verdadera respuesta *responde* a una suerte de invitación o de incitación —algo que, como decimos, llama [“appelle”: exhorta a, insta a, pide] una respuesta. Tal invitación o incitación *se dirige* al ser humano.**
- Tal es, justamente, en todo caso la acepción del verbo “schicken”, del que deriva la palabra que escribe Hölderlin: *Schicksal*.
- **Y la palabra “Geschick” que, en Heidegger, da la clave para entender lo que es en realidad la historia (die Geschichte), esa palabra que Heidegger prefiere no asumir como derivando del verbo *geschehen* (el que dice simplemente lo que pasa, lo que sucede).**
- Debemos, pues, indagar lo que se dirige de manera tan imponente al hombre griego.
- **Y preguntarnos esto no con la sola preocupación de saber cómo lo aborda Hölderlin —sino, más bien, para llegar a vislumbrar cuál puede ser nuestra respuesta a esta pregunta.**
- Te encuentras delante de una verdadera pregunta. Me encuentro, al mismo tiempo, ante el mismo riesgo. ¿Cómo responder?

⁴² *Ibíd.*

— Como no estoy en condiciones de exponer con suficiente claridad lo que creo vislumbrar en el pensamiento de Hölderlin, estoy obligado a dar un rodeo. Recorro, pues, a lo que dice Heidegger en lo que concierne al comienzo [commence] griego. Lo llama “*der griechische Anfang*” —y será prudente entender esta fórmula literalmente. Exagerando a este respecto: lo que *desafía* [s’en prendre] a la humanidad griega, lo que *la acomete* [l’entreprende] y, acometiéndola, *la inicia* [commence] (es decir, hace que esta humanidad entre, toda junta, <en la Historia>: cum-in-itiare).

— La medición del riesgo que asumimos ahí —si bien es un riesgo que nosotros hemos aceptado— podrá, sin duda, ser determinada si la caracterización del comienzo griego en Heidegger tiene alguna relación con el aspecto *imponente* del destino griego según Hölderlin. ¿A qué texto, pues, propones recurrir en calidad de testigo?

— Una sola frase. Se encuentra en el § 4 de la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*. No menciono a propósito la traducción habitual de este título. En efecto, decir “De la esencia de la verdad” es, exactamente, pasar por alto todo un conjunto de elementos sobrentendidos.

— Pienso que la palabra “sobrentendido” no es la palabra apropiada. En nuestra lengua, un sobrentendido es aquello que no ha sido expresado. Ahora bien, con su título, Heidegger, por el contrario, dice explícitamente a lo que apunta. *Vom* (contracción de *Vom dem*) no tiene exclusivamente la significación del *De* latino (como en *De rerum natura* [*De la naturaleza de las cosas*]). Puede también indicar el punto de partida. El título dice entonces: *Partiendo de la esencia de la verdad*, o incluso: *Al salir de la esencia de la verdad*. En cuanto a *Wesen*, ya hemos hablado de eso: en alemán, la palabra es primordialmente un verbo, que tiene la acepción de desplegar plenamente su manera de ser. Y *Wahrheit* —al contrario de nuestra “verdad”— guarda vivaz una relación con el radical *wahren* —que no es sino lo que habla en nuestra palabra... *guardar*. No son sobrentendidos, sino armónicos.

— Sí, tienes razón. Me dejé hablar demasiado rápido otra vez. Dejemos, pues, la palabra a Heidegger. Esta es la frase (se encuentra en las páginas 15 y 16 de la edición en opúsculo que apareció en 1954 en Fránfort del Meno):

Aún no captada en concepto, y sin duda incluso no teniendo necesidad que su efervescencia sea fundamentada, la ek-sistencia del hombre historial comienza en ese instante-fugaz [instant-éclair: momento de resplandor] en el que, preguntando, el primer pensador afronta la apertura fuera de la retirada [l’ouverteté hors retrait] del ente, planteando la pregunta: ¿qué es el ente?⁴³

⁴³ GA 9, ed. cit., p. 189. / *Hitos*, ed. cit., p. 161. / *Questions I*, Gallimard, París, 1968, p. 177. Trad. de Alphonse de Waelhens y Walter Biemel.

— Incluso si no se entiende de inmediato todo lo que se dice *ahí*, lo que impacta de esta frase es que concierne nada menos que al momento clave del comienzo de la Historia. Has hablado hace un momento de la entrada de la humanidad griega en la historia; aquí, en esta frase, Heidegger precisa: esta entrada en la Historia es una con lo que llama “la ek-sistencia del hombre historial”. Ahora bien, esta expresión tiene una acepción estricta. *Ahí* —y es preciso oír también el aspecto temporal de este *ahí*— el ser humano sale del sitio donde habitualmente se encuentra sin más; y gana otro lugar, donde tener-lugar —específicamente, el tener lugar de la *Historia*, palabra tomada de ahora en adelante en una acepción hasta tal punto singular que su entendimiento erróneo hace imposible cualquier acceso a lo que intenta pensar Heidegger— puede, por fin, *tener un lugar*.

— **La expresión “el hombre historial” no debe obstaculizar lo que se trata de ver ahí; a saber, la primera aparición, con el comienzo griego, de la humanidad que somos, nosotros, todos los habitantes actuales del planeta. Lo que se entiende, en el lenguaje corriente, bajo el nombre de “globalización” [“mondialisation”] hace, en realidad, alusión a la misma cosa —salvo que ese nombre no orienta la atención sobre lo que la ha hecho posible.**

— Con la “globalización”, debemos concentrarnos en el fenómeno de la uniformidad [uniformisation: normalización, estandarización, homogeneización] de las condiciones de vida y de las maneras de pensar en funcionamiento desde hace algunos siglos, primero lentamente, después en una aceleración creciente. Digo deliberadamente uniformización, y no universalización.

— **¿No habría entre las dos alguna relación topológica?**

— Se podría, en efecto, advertir que, de la uniformidad a la universalización, el tránsito es casi imposible, mientras que, a la inversa, se rueda cuesta abajo sin parar de la universalización a la uniformidad.

— **Eso nos conduce directamente del destino griego a nuestro destino.**

— ¿Directamente? ¿No quemas un tanto las etapas?

— **No lo creo. Una vez bien visto el lado sumamente imponente de lo que Hölderlin nombre el destino griego, no es ya tan difícil comprender cuál es el destino asignado a nosotros, los hombres de la globalización.**

— ¿Cómo, pues, piensas caracterizar nuestro destino?

— Hölderlin lo califica de “más profundo” que el destino de los Griegos. Heidegger, al comienzo de la frase que he citado antes, cuando habla de la ek-sistencia del hombre historial, dice esto, lo repito: “*Aún no captada en concepto, y sin duda incluso no teniendo necesidad que su efervescencia sea fundamentada...*”. Ek-sistencia: el hecho de mantenerse con firmeza [fermesse] fuera de...

— Si no dices fuera de qué, nadie puede seguirte.

— **Bien. Agrego, pues: mantenerse con firmeza fuera de ahí donde se encuentra sin más. Retomo tus propios términos: ¿qué pensabas diciendo eso?**

— Intentaba caracterizar la actitud del ser humano a-historial [an-historial]. Me doy cuenta ahora que esa manera de decir deja lugar a la ambigüedad.

— **Nuestro amigo Walter Giorgi me ha confiado una vez que un día le dijiste: “Nuestra lengua, el francés, está tan a favor de la claridad, que una ambigüedad en ella pasa ya casi como una indecencia [inconvenance]”.**

— Aquí, ¡la indecencia —una indecencia imperdonable—, sería dejar creer que el hombre a-historial sería menos humano que el hombre historial, es decir, el hombre que somos todos en este momento de la Historia! Ahora bien, lo que pensamos es exactamente lo inverso: el hombre comprometido en la historia-destinada del ser [estre] se sume mucho más que el hombre anterior a esta aventura en un riesgo de deshumanización que se puede, lamentablemente, calificar —sin objeción posible— de hiperbólico. Recuerdo haber oído a Jean Beaufret hablar de esta posibilidad (y confieso que en esa época quedé estupefacto al oírlo, hasta tal punto estaba yo aún capturado por la boba creencia en el progreso).

— **No vamos, pues, tontamente, a creer que la aventura occidental, por el solo hecho de que podemos constatar en ella un exponencial crecimiento de poder, se resumiría en un triunfo del ser humano sobre el conjunto de lo que es. Todo lo contrario: entrevemos que a nuestro destino, la Historia que nos es destinada, le es inherente una amenaza de perdición para nosotros, y a partir de este hecho se podría demandar de nosotros que asumamos la responsabilidad de hacer frente a ese peligro. Hölderlin escribe que nuestro destino es más profundo que el destino de los Griegos. En los años que siguen a la conferencia de que hablamos, Heidegger circunscribe la tarea que nos incumbe hablando de “fundamentar la ek-sistencia”, dicho de otra manera, de llevarla a concepto, donde la ek-sistencia llega a encontrar un anclaje.**

— Esta tarea apunta a mostrar cómo se juntan —Montaigne diría cómo se *coligan*— en su finitud recíproca, el ser [estre] y la ek-sistencia. Ahí tocamos la relación de los dos destinos de que habla Hölderlin.

— **Apenas me atrevo a abordar ese tema.**

— Y sin embargo es preciso abordarlo. Porque si Heidegger tiene razón, es ahí —y en ninguna otra parte— donde podría aparecer y ponerse a girar en su cerradura la llave de esta Historia. ¿Recuerdas esa frases de Charle Ferdinand Ramuz que me has contado en otra ocasión, la frase que evoca “esta confianza en sí mismo que ve bien que puede equivocarse, pero que no tiene miedo de equivocarse”?

— **Por supuesto que me acuerdo de ella. Pero me retengo de aplicármela prioritariamente a mí mismo. Es demasiado fácil tomarse por lo que no se es.**

— En ese caso, te responderé con Montaigne: “Decir menos de uno de lo que hay en uno, es tontería, no modestia”. ¡Y no olvides que *tontería*, en él, es una forma de imbecilidad que vira rápidamente hacia la fiereza! El primordial coraje consiste en reconocer que es siempre preferible hacer, como se dice, “todo lo posible”.

Ahora, dime lo que has comprendido leyendo a Hölderlin. Y quiero que sepas que, por mi parte, no he caído en la tontería de creer haber comprendido suficientemente lo que ha escrito.

— **Estoy, pues, entre la espada y la pared. Lo más simple, para mí, es tomar como punto de partida una indicación que da el mismo Hölderlin en la dedicatoria que redactó en el ejemplar de *Hiperión* destinado a la Princesa Augusta de Homburgo. Se puede leer allí:**

Casi siempre los poetas son formados en el comienzo o en el fin de un periodo <de la historia> del mundo. Con el canto los pueblos del cielo de su infancia para entrar en la vida activa, en el ámbito [pays] de la cultura. Con el canto, desde ahí, retornan a la vida de su origen. El arte es el tránsito de la naturaleza a la cultura, y de la cultura a la naturaleza.

Parto deliberadamente de este texto, escrito en 1797, porque resume, de alguna manera, cómo ve el arte el poeta. Ahora bien lo que no puede dejar de sorprender es que ahí, a todas luces, el arte tiene relación con la Historia. Eso no es inmediatamente legible en el texto, en la medida en que la palabra “historia” no figura en él. He tenido la precaución de poner la palabra “historia” (en el texto de la cita) entre corchetes angulares. En efecto, es mediante la perífrasis “un periodo de la historia del mundo” que la primera traducción de estos textos traduce —juiciosamente, por cierto— la palabra utilizada por el poeta, a saber, *Weltperiode*, literalmente “periodo del mundo”. Esta palabra, sin embargo, si se le presta atención, entraña todo un profundo pensamiento de la Historia, anterior inclusive a los que desarrollaron enseguida los dos condiscipulos de Hölderlin, Hegel y Schelling. “Periodo del mundo” —o “periodo mundial”—, esto no se comprende si la palabra periodo no es tomada en el sentido estricto de “trayecto completo”, habiendo, como se dice, “completado toda la vuelta [tour]”.

— En este caso, “periodo del mundo” no es una duración cualquiera, sino la integridad del tiempo que dura un mundo.

— En el seno de una Historia que tiene un comienzo y un fin. En el comienzo de esta Historia, a través del arte, un pueblo abandonando su naturaleza, accede a la cultura; y al finalizar esta Historia, ese mismo pueblo logra recuperar, otra vez gracias al arte, el contacto con su naturaleza. Se ve así que al arte se atribuye una función eminente: a través de él un pueblo sale del estado de naturaleza. Pero también y sobre todo, gracias a él ese mismo pueblo, recuperando lo que le

había sido preciso abandonar, dicho de otra manera, su naturaleza, no concluye su trayectoria ahogándose en un exceso de civilización.

— La oposición que aparece aquí no es, pues, la de la naturaleza y el arte, sino la de la naturaleza y la cultura. El arte es comprendido constantemente como “canto” [“chant”]; Hölderlin escribe *Gesang*, que me induce a traducirlo por “canto-llano” para mantener algo de la solemnidad que adquiere el término bajo la pluma de este poeta.

— **El canto (o bien el arte) es el intermediario por donde es posible pasar primero desde la naturaleza a la civilización, y después volver de la civilización a la naturaleza.**

— ¿Por qué dices “civilización” y no “cultura”?

— **Con el fin de no complicar las cosas con matices que en el fondo carecen de real pertinencia aquí. No multipliquemos sin necesidad las ocasiones de malentendidos. Si en Francia preferimos decir más bien “civilización” que “cultura”, eso no debe impedir acceder a lo que es mucho más importante que esa distinción, a saber, lo que es dicho de la relación que se instituye entre naturaleza y civilización.**

— ¿Qué es lo que te parece tan decisivo?

— **El doble movimiento: el que primero se aparta de la naturaleza, para instituir la civilización; después el que repatria —Ramuz dice “repayse” [“devuelve”]— la civilización al corazón de la naturaleza, movimiento sin el cual la civilización se inclina inevitablemente a la autodestrucción.**

— Un doble movimiento, dices. No sería preciso decir: un solo movimiento de conjunto, como por ejemplo el de las mareas: primero flujo, luego reflujo...

— **Tienes parcialmente razón en la medida en que llamas la atención sobre la unidad del “período”. Mientras que la vuelta [tour] no haya sido completada, no se puede hablar, hablar en el sentido pleno del término, ni de naturaleza ni de civilización. Ahora bien —esto es por lo que me ves balbuceante—, no hay ejemplo histórico de una civilización que haya completado este pleno período, del que habla Hölderlin. Deliberadamente pronuncio “peri-odo”, para dejar vibrar la acepción original de ἡ ὁδός; la vía, la ruta (que no hay que confundir con la oda, ἡ ᾠδή; dicho de otra manera, cuando canta la voz). Recordemos la cuarta estrofa del noveno “Canto hespérico”, que lleva por título *Colón*:**

*¿Pero cómo <hacer> ahora? ¿crees que
Sea preciso que esto vaya
Como en aquel entonces?
Es que querían instituir
Un reinado del arte. Pero al hacerlo
Lo patriótico por ellos no fue
Ocupado [quedó sin lugar] y lamentablemente se marchó*

*Grecia, belleza suprema, en el fondo*⁴⁴.

Se trata precisamente de Grecia y de su destino. No dejar a lo patriótico de lado [ne pas chômer “le patriotique”] (me costó largo tiempo aceptar traducir así *das Vaterländische*), habría sido instituir, como finalización del periodo del mundo griego, un reino de la naturaleza, es decir, regresando, pero no sin haber adquirido previamente toda la virtuosidad del arte, que era el corazón y el centro [le foyer] del alma griega.

— ¿Por qué has dudado en traducir así la expresión “das Vaterländische”?

— Porque nuestra palabra “patriótico” acarrea una cantidad de representaciones que obstaculizan un entendimiento adecuado de lo que dice Hölderlin con su “*vaterländisch*”.

— ¡Pero en el alemán corriente “*vaterländisch*” se comprende espontáneamente como nuestra palabra “patriótico”! Hablando desde los confines de la Vendée⁴⁵, que el poeta atraviesa en el mes de mayo de 1802, subiendo desde Burdeos al Norte, la segunda carta a Böhlendorf evoca la gente de esa tierra [pays], “hombres y mujeres que han crecido en la angustia de la duda patriótica y del hambre”⁴⁶. Está, precisamente, escrito: *in der Angst des patriotischen Zweifels...*

— “*Patriotisch*”, ciertamente, es la palabra francesa, en reemplazo de la palabra alemana “*vaterländisch*”. Para mí, ese recurrir a nuestra lengua es un signo: como si usar la palabra francesa fuera tomar distancia respecto al sentido corriente de “*vaterländisch*”.

“*Vaterländisch*” es un adjetivo; como tal, designa todo lo que tiene un rasgo, o mejor, todo lo que tiene alguna relación con el *Vaterland*, el que se entiende habitualmente como: “tierra [pays] de los padres” —aun cuando *Vater* esté aquí en singular. En la conferencia de 1959, *Tierra y cielo de Hölderlin*, Heidegger se preocupa de precisar cómo, en Hölderlin, el vínculo entre *vaterländisch* y *Vaterland* debe entenderse de manera muy diferente. Podemos leer:

La manera en que Hölderlin habla de lo “patriótico” y de lo “nacional”, hace necesario que prestemos oído al sentido de lo que piensa —dicho de otro modo, liberarlo de nuestras representaciones corrientes y estrechas. Lo “patriótico” [das Vaterländische] intenta decir la relación de la tierra natal [pays] con el Padre, en tanto que Dios supremo; intenta decir

⁴⁴ *Mais comment <faire> à présent ? crois-tu / Qu’il faille que cela aille / Comme à ce moment-là? / C’est qu’ils ont voulu instituer / Un règne de l’art. Mais ce faisant / Le patriotique par eux fut / Chômé et lamentablement s’en alla / La Grèce, beauté suprême, par le fond.*

⁴⁵ Respecto de la Vendée y Hölderlin, véase, F. Fédier, “Vendée”; en “*Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*”, ed. cit., pp. 373 ss. .

⁴⁶ F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 129.

*esta “relación” vivificante en el seno de la cual el ser humano, en la medida en que tiene un destino, se mantiene*⁴⁷.

A propósito de Franz Kafka, Milena Jesenská ha escrito: “Era un hombre y un artista dotado de una conciencia tan aguda, que oía inclusive ahí donde los otros, los sordos, se sentían seguros”. Lo mismo ocurre con Hölderlin. No se puede decir realmente de qué se trata con la “duda patriótica” —de la que habla a propósitos de los vandeanos [habitantes de la Vendée], tras las atrocidades de las “columnas infernales”— contentándose con utilizar las representaciones “políticas” que nos son familiares. Lo que Hölderlin ve ahí es una tragedia completamente diferente.

Recuerda esta confidencia de Hölderlin:

Mein ist die Rede vom Vaterland. Das neide mir keiner.

- ¿Cómo vas a traducir?
- Por lo pronto, voy a dejar un espacio en blanco a propósito de la palabra *Vaterland*.

Es mi momento para hablar de X. Que nadie me envidie.

Que nadie me envidie porque es evidente que hablar de *esto* es correr riesgos que la mayor parte de la gente es incapaz de imaginar.

¿Cómo llegar a decir ahora lo que es *esto*? Dicho de otro modo, ¿cómo prestar oído a lo que entiende Hölderlin en la palabra *Vaterland*? Antes, has evocado la manera en que Marina Tsvietáieva escucha la palabra *Muttersprache*.

— Sí, señalaba que ella tomaba la locución al pie de la letra. Pero eso no es posible aquí.

— ¿Quieres decir que no es posible entender aquí *das Vaterland* como “la tierra [pays] Padre”? Supuesto que la maternidad de la lengua dé mucho que pensar, ¿por qué prever algo así como una “paternidad de la tierra” resultaría inviable desde la partida?

— En efecto. Y eso hace que me pregunte si no tendríamos, también en este caso, una de esas disimetrías típicas de la topología.

⁴⁷ “Hölderlins Erde und Himmel”; GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981, p. 159, en nota. / “Terre et ciel de Hölderlin”; en *Approche de Hölderlin*, Gallimard, París, 1974 (nouvelle édition augmentée), p. 205, en nota. Trad. de F. Fédier. / “El cielo y la tierra de Hölderlin”; en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ed. Ariel, Barcelona, 1983, p. 174, en nota. Trad. de José María Valverde. / “La tierra y el cielo de Hölderlin”; en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Ed. Alianza, Madrid, 2005, p. 176, en nota. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

— Esa sería entonces, sin duda, la razón por la que, me parece, Heidegger comprende *das Vaterland* a partir de *das Vaterländische*, y no a la inversa. En los antiguos Griegos, la palabra πατριώτης (patriota) designa, en efecto, lo que nosotros llamamos un compatriota. Basta con comprender la patria (*das Vaterland*) como la “tierra [pays] de los compatriotas” (y no como la “tierra-Padre”) para ser conducido inmediatamente a preguntarse sobre lo que da su fundamentación a una comunidad patriótica.

Partiendo de ahí es preciso hacer oír la palabra. ¿Cómo es que la comunidad de los compatriotas es “patria”? No lo es porque sería “la tierra de los padres”, sino más bien porque esa tierra [pays] es el lugar donde viven todos aquellos que comparten un mismo destino. Con el fin de determinar tan netamente como es posible la acepción totalmente singular del término *Vaterland* tal como lo emplea el poeta, es conveniente recordar la exhortación que se encuentra al comienzo de la undécima estrofa del quinto Canto hespérico, *Patmos* (en su segunda versión):

*Que sobre todo para nosotros
La patria no llegue a ser
Algún espacio chico*⁴⁸.

“Chico” es todo espacio que se mide solamente con un rasero humano. Para entender como es preciso *la Patria*, es imperativo salir del cuadro estrecho de las medidas únicamente humanas. Por eso Heidegger —en conformidad a lo que dice Hölderlin— evoca también “el Dios supremo”. Ese que Hölderlin nombra “*der eigentlichere Zeus*” (el Zeus que es más propiamente él mismo). La patria, tal como la entiende Hölderlin, es, justamente, una tierra habitada por hombres, pero una tierra que se extiende bajo un Cielo, de donde —solamente— puede venir la Medida.

— ¿Qué medida?

— ¡Toda medida! Recuerda: la segunda parte del poema *En adorable azulado* [*En bleuité adorable*]⁴⁹ comienza:

*¿Hay sobre la tierra una medida? No hay ninguna*⁵⁰.

Hacia el final de la primera parte de ese mismo poema se puede leer:

⁴⁸ *Que pour nous surtout / La patrie ne devienne pas / Quelque petit espace.*

⁴⁹ Véase, M. Heidegger, “...dichterisch wohnet der Mensch...”; en GA 7, ed. cit., p. 197 s. / “...L’homme habite en poète...”; en *Essais et conférences*, ed. cit., p. 232. / “...poéticamente habita el hombre...”; en *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 144. Trad. de Eustaquio Barjau.

⁵⁰ *Y a-t-il sur terre une mesure ? Il n’y en a aucune.* (“En amoroso azul...” ; en Breno Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria*, Ed. Be-uve-dráis, Santiago de Chile, 2002, pp. 128 s.).

*¿Es desconocido Dios? ¿Es manifiesto como el cielo?
Esto es lo que creo más bien. Tal es la medida
del hombre*⁵¹.

— “Manifiesto como el cielo”. De día, el cielo no es sino azulado. Superficie y profundidad insondablemente confundidas. Pero ese azul es, de hecho, el gran halo de que está rodeada la tierra, la tierra viviente. De noche, el cielo no es sino profunda oscuridad, inmensidad en el seno de la cual astros y constelaciones realizan sus recorridos. ¿Sería de *este* espaciamento de donde nos llega la Medida?

— **Este poema lo dice. ¿Somos capaces de oír? Quizás, para ayudarnos, sería preciso añadir algo al tema del destino.** Porque la palabra latina, decididamente, habla a contra-corriente de lo que habría que reconocer ahí. *Destinare* tiene la acepción de: fijar[fixer], atar [attacher], detener [arrêter]. Pero en Hölderlin (como en Heidegger⁵²), *das Schicksal*, *das Geschick* son, por así decirlo, lo contrario del “destino” romano. Si se llega a precisar la diferencia entre el destino de los Griegos y nuestro destino, tal como lo expone Hölderlin, es posible bosquejar en qué se diferencian. Para hacer esto, retomemos lo que el poeta escribe en la segunda carta a Böhlendorf.

— Es ahí donde Hölderlin distingue la “popularidad” de los Griegos de nuestra “popularidad”.

— Notemos cómo Hölderlin comprende la palabra “*Popularität*” (¡otra vez una de esas palabras que hablan a partir del francés!). En oposición a esa palabra, él añade: “su manera de acoger naturalezas extrañas y abrirse a ellas”⁵³.

— La popularidad de un pueblo no es aquello que aísla a ese pueblo, sino, por el contrario, lo coloca, lo instala en medio de otros pueblos.

— **No vayamos demasiado rápido. No se trata aquí de “cosmopolitismo”, o, como se dice hoy día, de “multiculturalismo”. Hölderlin habla aquí de la popularidad de los Griegos.**

— ¿Y nuestra popularidad? ¿Cómo saber quiénes somos “nosotros”? Me vienen a la memoria los tres versos:

*Nosotros somos un signo, con nada para darle sentido,
Sin dolor somos y casi hemos*

⁵¹ *Dieu est-il inconnu? Est-il apparent comme le ciel? C'est cela que je crois plutôt. Telle est la mesure de l'homme.* (Ibíd.).

⁵² Véase, por ejemplo, la Octava lección de *Der Satz vom Grund*; en GA 10, 1997, pp. 90 ss. / *Le principe de raison*, Gallimard, París, 1962, pp. 148 ss. Trad. de André Préau. Prefacio de Jean Beaufret. / *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 105 ss. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.

⁵³ F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 129

*Perdido la Palabra estando en el extranjero*⁵⁴.

— **Sí, precisamente partiendo de ahí se puede plantear la pregunta: ¿quiénes son esos seres que somos nosotros? — esto es: ¿quiénes somos nosotros?**

— Esperando ver quiénes somos nosotros, miremos la popularidad de los Griegos. Ella es —dice Hölderlin— *ternura* [*tendresse*]. La palabra alemana es (sin artículo): *Zärtlichkeit*. Confiando en la etimología popular he seleccionado, desde hace largo tiempo, el adjetivo *zart* (a partir del que se forma el sustantivo *Zärtlichkeit*) de la segunda sílaba del nombre de Mozart. Ese nombre, en efecto, pronunciado a la alemana, deja oír algo de los armónicos que configuran la ternura.

— **Conoces el brevísimo texto que Hölderlin redacta hacia 1799, que incluye la figura de Aquiles. El héroe griego es presentado ahí como sigue: *Er ist mein Liebling unter der Helden, so stark und so zart.***

— “Él es mi preferido entre los héroes, tan fuerte y tan tierno”⁵⁵. Que estén ahí las dos palabras merece ser subrayado. La verdadera fuerza no se manifiesta sino ahí donde reina la ternura...

— **... así como la verdadera ternura es reacia a toda forma de debilidad.**

— “Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας”. Vacilo en dar una traducción de este maravilloso aticismo.

— **Permíteme, pues, traducir: “Buscamos lo bello, siempre y cuando se haga con sencillez, y lo verdadero, siempre y cuando no nos debilite”⁵⁶.**

— Medido con el griego de Tucídides, es demasiado llano. Pero qué importa: intentamos comprender que Hölderlin habla de *ternura* para explicarse la popularidad de los Griegos. A veces me pregunto si no sería mejor traducir, aquí, *Zärtlichkeit* por “tendreté” [terneza, ternura]. Porque se trata, en efecto, de la capacidad de recibir un impacto externo.

— **Sin duda. Pero no olvides lo que se dice en la primera carta a Böhlendorf en relación con Homero: “este extraordinario ser que tenía suficiente alma para**

⁵⁴ *Nous sommes un signe, avec rien pour lui donner sens, / Sans douleur nous sommes et presque avons / Perdu la Parole en étant à l'étranger.* (“Mnemosyne”; en Breno Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria*, ed. cit., pp. 92 s. — Véase, M. Heidegger, GA 8 : *Was heißt denken?* 2002, pp. 11 s. y p. 20. / ¿Qué significa pensar? Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 21 y p. 80. Trad. de Raúl Gabás. / *Qu'appelle-t-on penser?* P.U.F., París, 1967, p. 28 y p. 92. Trad. de Aloys Becker y Gérard Granel).

⁵⁵ F. Hölderlin, “[Sobre Aquiles, 1]”.; En *Ensayos*, ed. cit., p. 36.

⁵⁶ “Nous sommes à la recherche du beau, tant que cela se fait avec simplicité, et du vrai pourvu que cela ne nous debilite pas”. Véase, Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (II, 40) Libros I- II, Ed. Gredos, Madrid, 1990, p. 453. Trad. de Juan José Torres Esbarranch.

apresar — en beneficio de su reino de Apolo — la occidental sobriedad junoniana, haciendo así verdaderamente suyo el elemento extraño”⁵⁷.

— Si te comprendo, ¿querrías evitar acentuar en demasía un aspecto *pasivo* de la ternura?

— **Por eso, justamente, he citado el fragmento consagrado a Aquiles. Pero en textos como esos, todo no deja de moverse [bouger]. Cuanto más se piensa en ello, más se capta lo que irradian: una impresión de completitud —pero una completitud extrañamente inaccesible. La *ternura*, hay que subrayarlo, es lo que marca únicamente la singularidad de los griegos como pueblo capaz de realizar su primera mutación.**

— ¿Se puede, por lo demás, hablar de “pueblo” *antes* que intervenga esta mutación?

— **No nos ocupamos de eso. Lo que es claro, es que el pueblo griego llega a ser lo que es gracias a esta ternura. Ella le permite adquirir lo que nativamente le falta, gracias a lo que llega a ser el pueblo de la *Klarheit der Darstellung*.**

— Es imperativo traducir como conviene lo que dice aquí Hölderlin. La palabra “claridad” no da problemas: se dice de todo lo que resuena y suena firmemente en su exacta tonalidad. Es la palabra “*Darstellung*” la que requiere esclarecimiento. *Stellen* es “poner”; su acepción más altamente precisa es: poner verticalmente lo que se pone sobre su propia base. En cuanto al prefijo *dar-*, no se trata de nada diferente a la forma arcaica del vocablo *da*, el que nombra el lugar (¡y el momento!) donde tiene lugar esta manera de poner. Se puede intentar traducir *Darstellung* por “exposición”, por “expuesto”, o incluso por “presentación”. *Klarheit der Darstellung*: “claridad de lo expuesto” — “claridad de la exposición” — “claridad de la presentación”. Pero nunca hay que olvidar incluir en estas locuciones lo que intentan decir, a saber, la muy singular manera en que cualquier elemento del mundo griego se manifiesta, se trate de un ser humano, de una estatua, de un poema o, inclusive, de un filosofema. Por doquier, la singularidad de la manera griega, es la matriz con la que todo lo que se haga se ve *instalado en plena claridad*, en el momento mismo en que encuentra su lugar en el mundo [mondialement sa place]. ¿He sido suficientemente claro?

— **¡No podemos serlo suficientemente!**

— ¿Qué quieres decir?

— **Tocamos ahí, creo, el punto más sensible. Lo que emerge aquí es nada menos que la diferencia de destino que ya hemos evocado, y que ahora tenemos que enfrentar. Por fortuna, tengo entre mis manos el ejemplar de *Remarques sur***

⁵⁷ F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 126. Véase, F. Fédier, “La beauté sauvera le monde”; en *L’art en liberté*, ed. cit., pp. 322 ss. / “La belleza salvará al mundo”; en *Hermenéutica intercultural* N° 25, Santiago de Chile, 2016, pp. 190 s. Trad. de J. Acevedo.

Œdipe et sur Antigone [Observaciones sobre Edipo y sobre Antígona] que perteneció a Jean Beaufret. Este libro contiene anotaciones en casi todas sus páginas. En particular al principio, ahí donde comienza la primera carta a Böhlendorf, se puede leer (fecha en mayo de 1982) una anotación que precisa la diferencia entre los dos destinos. Esto es lo que dice:

Problema griego: salvar el entusiasmo agregándole la claridad.

Problema moderno: salvar la claridad agregándole el entusiasmo.

— Eso me parece de una concisión comparable a la del texto de Tucídides que cité anteriormente. Hablabas, a propósito de esto, si recuerdo bien, de una “completitud inaccesible”...

— ... **intentaba decir lo que me impacta en este tipo de formulaciones. Dan muy fuertemente la impresión de estar llenas de sentido, pero no se sabe cómo habérselas con ellas.**

— Probablemente, ¡convendría cambiar nuestra manera habitual de habérselas con ellas! En la segunda carta a Böhlendorf se puede leer un pasaje muy instructivo a propósito de esto. Se encuentra en el cuarto párrafo de la carta, en el que aparece la palabra “*Popularität*”:

Esto es lo que ha determinado su popularidad, su manera de acoger naturalezas extrañas y comunicarse con ellas⁵⁸; en esto poseen ellos realmente lo que les es peculiarmente particular, lo cual hace viviente aparición en la medida en que el entendimiento supremo es, en sentido griego, fuerza de reflexión; y esto nos llega a ser comprensible si nosotros comprendemos el cuerpo heroico de los Griegos; ella <esta popularidad> es ternura, como nuestra popularidad⁵⁹.

No hay un manuscrito original de esta carta. No ha sido transmitida sino por intermedio de una copia. Ahora bien, ya en 1913, Norbert von Hellingrath, quien había puesto en marcha la edición completa de los escritos de Hölderlin, señala esto: “después de *popularidad* — por inadvertencia de Hölderlin o bien del copista — falta, parece, una palabra que caracterizaría nuestra manera de ser occidental”.

Una vez que hemos visto la forma de escribir a la que Hölderlin ya no deja de conformarse — donde se trata, para obedecer al rigor de un principio inalcanzable, de mantener un equilibrio entre dos órdenes de realidad no coherentes — la pertinencia de esta observación llega a ser perceptible. ¿Cómo, pues, caracterizar “nuestra popularidad”?

— **En la primera carta Böhlendorf, la que he citado anteriormente, se encuentra la expresión “la occidental sobriedad junoniana” (*die abendländische Junonische***

⁵⁸ Anteriormente, más arriba, estas palabras fueron vertidas así: “su manera de acoger naturalezas extrañas y abrirse a ellas”.

⁵⁹ F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 129.

Nüchternheit). Estoy convencido que si fuéramos capaces de captar con toda claridad lo que Hölderlin intenta hacer entender a través de esta denominación...

— ... te interrumpo, discúlpame. Si hay algo que debemos aprender con Hölderlin es a no orientarnos ni a buscar nada que sea *definitivo*. Además, apliquémonos primero a escuchar lo que nos dice, en este momento, esta locución.

— ¡Acato! Mi primera observación se referirá, pues, al hecho de que Juno es una **divinidad romana y no griega**.

— ¿Y qué te enseña ese hecho?

— Que para Homero, “apresar —en beneficio de su reino de Apolo— la occidental sobriedad junoniana”, es encontrarse precisamente en el primer momento de la historia de que habla la dedicatoria a la princesa Augusta de Homburgo.

— Ese momento inicial en que el pueblo griego “desciende del Cielo de su infancia” (es decir, abandona su “naturaleza”) para entrar en la civilización, como has dicho. Lo que da a pensar Hölderlin es aproximadamente esto: para entrar en la civilización, el pueblo que se compromete en esta aventura debe apartarse deliberadamente de su naturaleza. Jean Beaufret resume la naturaleza griega en el término *entusiasmo* (que, evidentemente, conviene tomar en sentido estricto, como comportamiento que provoca la presencia en sí de lo divino)⁶⁰. En la primera carta a Böhlendorf, Hölderlin escribe: “para nosotros, la claridad de la presentación nos es originariamente tan natural como para los Griegos el fuego del cielo”⁶¹. La locución “fuego del cielo” es otra manera de decir “entusiasmo”.

— Para los Griegos, entrar en la cultura implica esa separación respecto de su naturaleza, esa separación que se abre gracias a su “popularidad”, es decir, gracias a su manera de constituirse como pueblo. Hölderlin caracteriza la popularidad griega con el término *ternura*. Así, se puede comprender esta palabra como designando la capacidad griega de liberarse de su propia naturaleza.

— Liberarse en el sentido estricto de dejar de depender exclusivamente de ella, es decir, depender de ella en detrimento de la propia libertad. Por eso Hölderlin escribe que la popularidad consiste en *adoptar* naturalezas extrañas (“*fremde Naturen anzunehmen*”). Pero esta locución exige ser tomada en un sentido preciso. Para los Griegos, nacidos bajo el fuego del cielo, lo único extraño en relación con el “reino de Apolo” es “la occidental sobriedad junoniana”.

⁶⁰ Véase, además, J. Beaufret, *Hölderlin et Sophocle* (édition revue et corrigée), Gerard Monfort éditeur, Collection Imago Mundi, Brionne, 1983, pp. 11 ss.

⁶¹ F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 125.

— Ahí hay algo que puede producir vértigo. Porque lo supremamente extraño para los griegos resulta ser, si se me permite decirlo, contemporáneo de algo futuro.

— ¿Por qué esa formulación barroca? Es mucho más simple constatar que nosotros nos encontramos frente a una situación en que aflora el verdadero tiempo. Los ekstasis temporales tienen lugar al mismo tiempo, dice Heidegger —son “contemporáneos”, habría podido decir Montaigne. Que nuestra concepción tradicional del tiempo ponga de relieve la sucesión es lo que hace, en efecto, casi imposible una aprehensión más originaria de la temporalidad, aprehensión que — personalmente estoy íntimamente persuadido de eso —, en el fondo, es compartida por doquier y en todo momento por todos los seres humanos. Aquí, en particular, Hölderlin detecta la sorprendente presencia de una deidad romana —seamos claros: una presencia que sólo se identificará en los Romanos en la figura de Juno— como viniendo a equilibrar saludablemente la “naturaleza pánica” de los Antiguos Griegos.

— Eso me trae a la memoria una anotación de Hölderlin, en la página 77 del Folio de Homburgo: “*Wir bringen aber die Zeiten untereinander*”.

— ¿Cómo traduces?

— Estoy tentado de sobrepasar lo que es permitido a un traductor...

— ¿Por qué?

— Porque “*untereinanderbringen*” es un verbo particularmente sugestivo, que evoca una idea de “revoltijo”, mientras que aquí se trata, me atrevo a decirlo, de lo opuesto mismo a un desorden. Por tanto, propongo más bien una interpretación: “En cuanto a nosotros, trastocamos el orden tradicional de los momentos del tiempo”.

— Tienes razón: no debe permitirse ese tipo de cosas. Es claro, sin embargo, que “*die Zeiten*” no puede ser traducido por “los tiempos”.

— Otra cosa me impacta en la formulación de Hölderlin. He traducido *Nüchternheit* por “sobriedad”. Es imposible traducir de otra manera, incluso si se parte de la significación primigenia de las palabras. *Sobrietas* es, en efecto, la condición de quien no está en estado de *ebriedad*. Pero la palabra “*Nüchternheit*” ha aparecido en el alemán medieval como derivado del latín *nocturnus*. Cuando uno recuerda la importancia de la *noche* en Hölderlin, uno se ve obligado a preguntarse acerca de lo que enlaza la sobriedad junoniana con la noche.

— Y, al mismo tiempo, uno se ve obligado a tener en cuenta — como síntoma de la situación en que ya nos encontramos en la actualidad— lo que surge con la fórmula ya corriente de “contaminación lumínica”, algo así como una premonición del tipo de catástrofe que aguarda al planeta si no se lo cuida.

— Me queda todavía una cosa que agregar concerniente al destino griego y a nuestro destino. Y no es la menos sorprendente. Has hablado antes, a propósito

de la escritura de Hölderlin, de la rara, si es que no, inclusive, única maestría que él manifiesta en el arte de exponer con toda claridad las características de dos órdenes heterogéneos. Eso es lo que, por mi parte, me gustaría poder exponer, con toda su temible dificultad.

Hölderlin reconoce el “fuego del cielo” como *naturaleza* de los Griegos, de la cual es imperativo para ellos separarse, adoptando lo que le es diametralmente opuesto, a saber, la “sobriedad junoniana”.

En lo que a nosotros concierne, nosotros los modernos (en Hölderlin, “alemán” debe ser entendido como sinónimo estricto de “moderno”). Si no se toma esto en serio, es imposible comprender las invectivas de Hiperión contra todos esos “Alemanes” que pretenden ser tales, preocupándose, como si fuera una mala suerte, de lo que eso podría requerir de ellos en cuanto al desempeño [accomplissement]) —en lo que nos concierne, pues, Hölderlin dice, como lo has recordado antes: “*para nosotros, la claridad de la presentación nos es originariamente tan natural como para los Griegos el fuego del cielo*”.

Pero la “claridad de la presentación”, en calidad de *naturaleza*, es otra cosa que la “claridad de la presentación” cuando ella no es naturaleza, sino, al contrario, lo que permite liberarse de la naturaleza. Esto implica que nosotros tenemos que liberarnos tanto de la claridad de la presentación como los Griegos del fuego del cielo. Los Griegos logran liberarse del fuego celeste gracias a la “claridad de la presentación”.

¿Cómo encontrar nuestra libertad en relación a la claridad de la presentación? En la primera carta a Böhlendorf, Hölderlin evoca “la bella pasión” —es decir, la figura occidental del “entusiasmo” de que habla Jean Beaufret. La relación de los dos destinos comienza así a poder ser bosquejada. Pero para esto, nos es preciso prestar mayor atención, y dar toda su importancia a los matices. Anteriormente, te invitaba a no estar atentos a ellos. Ahora, a todo lo contrario.

— Lo que me perturba es que nosotros tenemos de entrada, nosotros los modernos, relación con el mundo griego...

— ¡Cuidado! Aquí es precisamente donde se requiere la máxima precisión. Prestemos atención al hecho de que Hölderlin nunca deja de usar comparaciones cuando habla de los dos destinos. Esos comparativos son como índices formales que sirven en primer lugar para distinguir.

— ¿Distinguir qué?

— Distinguir por ejemplo la sobriedad como proeza cultural en los Griegos, y la sobriedad como prerrogativa [apanage] natural en nosotros.

— ¿Prerrogativa?

— Sí. Pues nosotros estamos dotados de ella por nuestro nacimiento. Los Griegos y los modernos difieren tanto por su naturaleza como por su cultura. Pero lo más difícil de exponer claramente es esto: lo natural de los griegos lleva

el mismo nombre de lo que en nosotros es cultural; y lo natural en nosotros se dice con el nombre de lo que es cultural en el mundo griego. El riesgo de confusión llega a ser extremo. Por eso, precisamente, Hölderlin le advierte a Böhlendorf: *“He estado trabajando en esto durante mucho tiempo, por lo que ahora sé que aparte de lo que, entre los Griegos y entre nosotros tiene que ser necesariamente lo más alto (...) no se nos permite tener nada “idéntico” con ellos”*⁶².

— Ese es, justamente, el punto crucial. Intentemos, pues, ver cómo se distinguen la sobriedad, que es adquirida en los Griegos, y nuestra sobriedad innata. Hölderlin señala, al igual que Aristóteles [*Retórica* 1365 a 29⁶³], que lo que es innato es más difícilmente *manejable* [*maîtrisable*] que lo que se adquiere.

— Así, pues, nuestra sobriedad (a diferencia de “la occidental sobriedad junoniana”) es, justamente, menos... estoy buscando la palabra...

— ¿“Soberana” te convendría?

— Es un poco demasiado. Digamos, simplemente: ella es menos libre.

— Creo que no es prudente hablar de “libertad” sin haber precisado la acepción en la que esta palabra debe ser entendida.

— Hölderlin dice con todas sus letras: *“el libre uso de lo que nos es propio, eso es lo más difícil”*. “Propio” (*das Eigene*) es lo que has nombrado, anteriormente, lo innato. La razón por la cual esto es así, es preciso buscarla, creo, del lado de lo que dice un comentario de Hölderlin a propósito de un fragmento de Píndaro: *“Lo inmediato, tomado estrictamente, es para los mortales imposible, como para los inmortales”*⁶⁴. No tenemos ningún medio para acceder directamente a lo que nos ha tocado por nacimiento, a lo que, en este sentido, nos es “natural”. Por eso se impone el rodeo por la adquisición de lo que nos es extraño.

Para los Griegos, lo extraño es la sobriedad junoniana. Ahora bien, nuestra sobriedad no es esa.

— Y sin embargo, no es posible decir que las dos sobriedades son simples homónimos. Ellas tienen algo en común. Creo, incluso, que es ahí donde se encuentra el acceso que buscamos, el que podría conducirnos a la relación real entre los dos destinos.

— Tu formulación me hace pensar que sabes más que yo.

— No creo eso. Me gustaría, simplemente, que examines conmigo lo que extraigo de mis reflexiones a propósito de esos textos que, si recuerdo bien, has calificado de herméticos...

⁶² F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 126.

⁶³ En el original hay una errata. Dice 1365 a 23, debiendo decir 1365 a 29.

⁶⁴ F. Hölderlin, *Ensayos*, ed. cit., p. 159.

— **Los considero, efectivamente, como los únicos textos realmente herméticos de toda nuestra literatura.**

— ¡Que esto sea más bien un aliciente que un obstáculo! Pero esta vez subrayando algo que, de acuerdo a mi conocimiento, Hölderlin apenas menciona, a saber, el hecho de que por la sobriedad —a través de ella— nosotros somos los herederos de Grecia.

— **Extraños herederos, cuya herencia no es precedida por ningún testamento.**

— La herencia, en este caso, es todo lo contrario de una bendición [aubaine]. Llega como una fatalidad. ¿Qué se necesita para que haya herencia —por tanto, destino— a pesar de todo?

— **Es necesario que la herencia sea reconocida por el heredero como siéndole realmente destinada.**

— Dicho de otro modo —para tomarle el peso a la situación donde eso nos coloca— es preciso que aprendamos qué tiene que ver nuestra sobriedad con la sobriedad junoniana de los Griegos. ¿Es eso posible? Y, sobre todo: ¿bajo qué condición?

— **A primera vista, eso parece claro: para que eso sea posible basta con que la continuidad entre los Griegos y los modernos (es decir, los que nosotros tenemos que llegar a ser), no haya sido interrumpida en modo alguno. Ahora bien, eso es lo que aparentemente constatamos. Si se cree la opinión que reina en todas partes, nuestra civilización procede notoriamente de la civilización griega —esta forma de ver tuvo la generosidad, por lo demás, de considerarnos como herederos de todo lo que nos ha precedido...**

— ... de tal suerte que la noción misma de herencia [héritage] pierde su sentido y no puede ya disociarse de una concepción pura y simplemente material, la de herencia genética [héredité].

— **En realidad, pues, debemos llegar a pensar que nosotros somos los verdaderos herederos de esos Griegos de los que Hölderlin percibe que han dejado escapar lo que les era más propio (recuerda la cuarta estrofa de *Colón*), que ellos no han sabido —retomo las palabras de Jean Beaufret— “salvar el entusiasmo agregándole la claridad”, lo que ha causado la ruina del mundo griego, pese a ello lleno de belleza.**

Nuestra manera de ser herederos de los Griegos cambia, así, radicalmente de sentido. Nuestra sobriedad no tiene demasiado que ver con la proeza homérica a través de la cual el tránsito de los Griegos a la civilización ha sido hecho posible.

— En otras palabras, no tenemos ningún mérito en encontrarnos “herederos de los griegos”. Nuestra sobriedad no es algo que hayamos adquirido con gran esfuerzo. Por eso no hay una medida común entre las dos sobriedades: los griegos nos superan hasta tal punto que ni siquiera podemos esperar unirnos a ellos donde ellos sobresalen.

— Pero todo cambia, sin embargo, si consideramos lo que tenemos que adquirir para salir del “cielo de nuestra infancia” y entrar, por nuestra parte, en la “tierra [pays] de la cultura”. Pues se trata entonces de dominar el entusiasmo, que Hölderlin evoca también bajo el nombre de “bella pasión”. Contrariamente a la sobriedad nativa, la *bella pasión* es para nosotros la capacidad de ser alcanzado, de ser tocado, emocionado, de ser “conmocionado”, como te gusta decir; en suma, la pasión implica la posibilidad de un cambio [bouleversement]. Se recordará que la palabra *Leidenschaft* dice explícitamente el sufrimiento — *leiden*, dicho de otro modo: sufrir [subir], soportar [supporter], perdurar [endurer], mientras que entre nosotros, la acepción corriente de la palabra “pasión” ya no se refiere directamente a la idea de padecer [pâtir].

— Esa es, sin duda, la razón por la que Hölderlin se preocupa de calificar la pasión de “bella”. La sobriedad de los Griegos conduce espontáneamente hacia la belleza; nuestra sobriedad nativa tiene, por el contrario, algo de estrecho, de seco y de frío —de donde la urgencia en que estamos de compensar esta carencia.

Ahora bien, Hölderlin insiste sobre este punto: si los Griegos han realizado perfectamente el primer paso —consistente en abandonar la tierra [pays] de su infancia— y si este primer paso les ha permitido alcanzar una belleza plena, el segundo paso, desafortunadamente, ha sido “lamentablemente” desperdiciado [manqué] por ellos (has traducido por “lamentablemente” el adverbio *erbärmlich* — que deriva del verbo *erbarmen*, el verbo alemán por el que se traduce el *Kyrie eleison*, “Señor, ten piedad”).

— “Lamentablemente” debe entenderse en sentido fuerte, al igual que, por lo demás, la totalidad de lo que habla aquí Hölderlin. Jean Beaufret propone “chômé” [perdido, desaprovechado] por *versäumet* (que has traducido, por tu parte, por “manqué” [“desperdiciado”]). Pero con esta traducción el aspecto catastrófico de este fracaso [manquement] no se destaca suficientemente. Querer “instituir un reinado del arte” (en el momento en que se iba a imponer a ellos la urgencia de establecer un reino de la naturaleza), era, para los Griegos, eludir su destino.

— Una palabra, antes de continuar, a propósito de la traducción. “Instituir un reinado del arte” —¿es así, no es cierto, como piensas traducir “*ein Reich der Kunst stiften*”?

— Sí. ¿Por que traducir “*Reich*” por reinado [règne], más bien que por reino [royaume]? Porque “reinado” me parece más temporal. ¿Ves lo que quiero decir? Cuando, por el contrario, Hölderlin habla de Homero apresando la occidental sobriedad junoniana “*für sein Apollonsreich*”, se puede traducir, creo, “en beneficio de su reino de Apolo”. Lo que da a entender esta manera de hablar es que no se trata solamente de algo específicamente “periódico” (en el sentido que ha sido evocado anteriormente).

— No es tanto sobre la traducción de “Reich” que te preguntaba, sino sobre la del verbo *stiften*. Tú mismo lo has traducido en otras ocasiones por nuestro verbo “fundar”. Todo el mundo se acuerda, al menos, de un verso, el último del poema *Memoria*:

Was bleibet aber stiften die Dichter.

Gustave Roud traduce:

*Pero los poetas solamente fundan lo que permanece*⁶⁵.

¿Propondrías, más bien: *Pero los poetas solamente instituyen lo que permanece?*

— Preferiría: “Lo que debe permanecer, por tanto, son los poetas que lo instituyen” —sé bien que esta traducción no es del todo satisfactoria. Y, por lo pronto, porque *stiften* designa una manera particular de “fundar”, que consiste en adelantar [anticipar] los recursos [avancer les fonds] gracias a los cuales una institución —que puede también llevar el nombre de “fundación” [“fondation”]— podrá existir de manera sostenida. Esto no debe ser confundido con “fundar” [“fonder”], en el sentido de instalar sobre fundamentos sólidos. Llamo la atención sobre el instructivo pasaje de la tercera sección de *Vom Wesen des Grundes* (traducido primeramente, mal que bien, por *Ce qui fait l'êtr-essentiel d'un fondement ou "raison"*⁶⁶). Heidegger distingue cuidadosamente tres acepciones de “fundar”. La primera, escribe él, es *Gründen als Stiften* [fundar en tanto que adelantar [anticipar] los recursos]; la segunda es *Gründen als Boden-nehmen* [fundar en tanto que asentarse en un suelo]; la tercera es *Gründen als Begründen* [fundar en tanto que fundamentar].

Stiften es únicamente el hecho de adelantar [anticipar] los recursos que van a hacer posible emprender un trabajo de largo aliento. En la lengua alemana, *stiften* tiene esta única acepción. En francés, los verbos *commanditer* [auspiciar], *parrainer* [apadrinar], *patronner* [patrocinar] cubren, aproximadamente, esta significación. Una fundación —como la Fundación Thiers, por ejemplo— es lo que se dice en alemán: *ein Stift*. La institución en que (de 1788 a 1793) Hölderlin hizo sus estudios lleva todavía hoy el nombre de *Tübinger Stift*.

Mi reserva en cuanto a la traducción, en Hölderlin, del término “*stiften*” por “fundar”, resulta de que nuestro verbo “fundar” es demasiado polisémico. De ahí proviene el riesgo de no entender exactamente lo que el poeta oye decir

⁶⁵ *Mais les poètes seuls fondent ce qui demeure.* (“Remembranza”; en Breno Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria*, ed. cit., p. 120 s.).

⁶⁶ GA 9, ed. cit., p. 165 ss./*Questions I*, ed. cit., pp. 144 ss. Trad. de Henry Corbin. / “De la esencia del fundamento”; en *Hitos*, ed. cit., pp. 141 ss.

cuando él habla de *stiften*. “Instituir”, si no es perfectamente claro (es decir, si no orienta la atención de los lectores sobre la idea de *abrir lo posible*, inclusive de *proyectar lo posible*), tiene el mérito, al menos, de no ir en la dirección de la fundamentación. Solamente así se puede reconocer plenamente la idea que se hace Hölderlin de la poesía. Muy particularmente aquí, donde se menciona el estado inacabado de la aventura griega.

— Dime si te comprendo bien: Hölderlin explica que el tránsito de la infancia (natural) a la mayoría de edad (cultural) de los Griegos fue hecha posible por la institución poética, de la que Homero ha sido el maestro constructor. Homero, en tanto poeta, es incuestionablemente el institutor de Grecia. Es él el que ha hecho posible el desarrollo [essor] incomparable de la cultura griega. A esta última, Hölderlin la saluda con el superlativo “*das Schönste*” (lo que ha habido de más bello en el mundo). Hasta aquí, no hay nada que sorprenda. Pero posteriormente, todo cambia. El milagro vira hacia el desastre. Los Griegos, por así decirlo, enceguecidos por la belleza, olvidan el segundo momento del peri-odo, ese momento que debe también ser hecho realidad por un poeta que instituyera la nueva manera de permanecer que debe ser el retorno a la naturaleza —pero un retorno en que nada de lo conquistado en el primer momento es abandonado. (En cuanto a eso, Henri Matisse dice: “*Es preciso evidentemente tener toda su cuenta saldada detrás de sí*”. Escribe precisamente *acquit*, con una “t” y no con una “s”, porque no se trata de lo que se adquiere, sino de aquello cuya cuenta ha sido saldada [ce dont on s’acquitte]⁶⁷.

— (momento de silencio; después, con mucha vacilación). ¿Puedo decirte lo que pienso de este resumen como corresponde?

— Te lo ruego; entre nosotros, nada de formalidades.

— Todo lo que has dicho es exacto. Y sin embargo falta algo. Hablas de “desastre”, pero no se siente temblar el suelo bajo tus pies. ¡No es necesario aquí fingir! Todo lo que escribe Hölderlin es sacudido por un cataclismo. La catástrofe continúa teniendo lugar en este mismo momento. Si no se insiste en esto no se está suficientemente en claro en relación con lo que dice Hölderlin.

— Veo bien lo que dices. Pero no sé, aquí y ahora, cómo hablar de una manera distinta a la que he empleado.

— ¿No crees que lo más simple sería, justamente, ver cómo estamos incluidos nosotros en lo que expone Hölderlin?

— ¿Cómo verlo?

⁶⁷ Al respecto, véase, F. Fédier, “Henri Matisse. Notes d’un peintre (1908)”, en *L’art en liberté*, ed. cit., pp. 229 ss. / “Henri Matisse. Apuntes de un pintor”; en *Alpha* N° 46, Osorno (Chile), 2018, pp. 297 s. Trad. de J. Acevedo.

— No estoy en modo alguno seguro de lo que veo. Pero una cosa me llama la atención, y desde hace bastante tiempo me intriga: lo que es cultural en el mundo griego es en nosotros natural. Dicho de otro modo: somos *naturalmente* lo que los Griegos son *culturalmente*. Pero si se dice esto de esta manera no se está todavía delante de lo que pasa. Porque lo que (según Hölderlin) es *naturaleza* para nosotros y para los Griegos *cultura*, eso no es idéntico sino por el nombre. Dicho de otro modo: la sobriedad griega y nuestra sobriedad son en cada caso únicas. La sobriedad griega se despliega sobre el fondo [fond] del entusiasmo. La nuestra es nuestro fondo. Pero es ahí, mira, donde quedo desconcertado: lo que acabo de llamar nuestro fondo *resulta* —si puedo decirlo así— de la catástrofe que ha sido para los Griegos el hecho de no seguir hasta el final de su peri-odo.

— ¿Quieres decir que para Hölderlin la aventura griega termina en algo que se parece a un aborto?

— Sin ninguna duda. Pero ¡cuidado! Por lo pronto, no hay que olvidar ni por un instante que la aventura griega —si bien resulta un aborto— permanece como lo que ha habido de más bello, *das Schönste*; y enseguida, no minimizar el hecho que nosotros, llegados después de los Griegos, heredamos directamente lo que los ha conducido a esta catástrofe.

— Lo que escribe Hölderlin es, decididamente, de una complejidad abrumadora. Comienzo a vislumbrar concretamente lo que dices cuando hablas, a propósito de esto, del colmo del hermetismo.

— Cuando digo “hermetismo” no es tanto a la acepción corriente del término a la que aludo. Porque no hay, en Hölderlin, la menor voluntad de mantener oculto lo que sea. Sucede todo lo contrario: lo que intenta decir es tan difícil de delimitar que en cada instante el riesgo de atascarse es máximo.

¿Cómo mantener nuestra sangre fría? Una cosa es segura: no puede ocurrir desviando la mirada de lo que tememos.

— Has recordado antes lo que dice Milena a propósito de la vigilancia de Kafka.

— “oía inclusive ahí donde los otros, los sordos, se sentían seguros”⁶⁸.

— ¿Y si este tipo de vigilancia fuera lo que demanda nuestro destino? ¿Si ella llegara a ser capaz de oír lo que nadie es aún capaz de reconocer como el peligro de los peligros?

— ¿A qué llamas “peligro de los peligros”?

— Sin todo lo que acabas de decir, no habría sido capaz aún de formularlo así. Pero ahora, me parece que algo se ha abierto, o más bien desatado: un nudo —ese que enlaza, precisamente, lo que Hölderlin nombra *nuestro* destino y el destino *griego*.

⁶⁸ “Artículo necrológico de Milena sobre Franz Kafka”; en Franz Kafka, *Cartas a Milena*, Ed. Alianza, Madrid, 2015. Trad. de Carmen Gauger.

Has insistido sobre la palabra “resulta”; has dicho que nuestra naturaleza —con nosotros, que venimos después de ellos— es el resultado de la catástrofe que ha hecho caer el mundo griego. Ahora bien, ¿por qué esta catástrofe tuvo lugar sino porque los Griegos no tuvieron la capacidad, como dice Jean Beaufret, de “salvar el entusiasmo agregándole la claridad”? Queriendo instituir un reino del arte, ellos han renegado [manqué] de su naturaleza.

Pero lo que era cultura para los Griegos, pasa a ser, en nosotros, nuestra naturaleza. Nuestra naturaleza, como la cultura de los Griegos, es gobernada por la “sobriedad” (a la que Hölderlin apunta a veces también hablando de “claridad de la presentación”). Así, el imperativo de nuestro destino puede formularse, en palabras de Jean Beaufret: “salvar la claridad agregándole el entusiasmo”.

¿Cómo es que es hay como una necesidad para cada pueblo de salvar su naturaleza cada vez? Es que la naturaleza sola no basta para que haya una humanidad. Esta última requiere la institución de una cultura —es decir, la obra de arte, en otros términos: la gran obra [chef-d’œuvre]. Pero, de nuevo, la sola cultura es incapaz de mantener en vida una humanidad. Es preciso que la humanidad, una vez instituida, sea además *fundamentada*.

El peligro de los peligros es para nosotros completamente diferente que para los Griegos. Los Griegos han caído [sombré] por no haber sabido —en el momento supremo de su historia— instituir nada más que un reino del arte.

— **Momento en que habrían debido instituir un reino de la naturaleza...**

— ... precisemos: el reino de *su* naturaleza —siendo su naturaleza “fuego del cielo”, o “entusiasmo”, o “pasión pánica”, o bien como se quiera nombrarla. En nosotros, es muy diferente. Nuestra naturaleza es la “sobriedad”, o la “claridad de lo expuesto” —que nosotros abandonamos para entrar en la cultura, la cual, en nosotros, despliega todos los fuegos de artificio de un entusiasmo, un entusiasmo que es tanto más pánico cuanto más se aleja de la claridad. Volver a la claridad, sin abandonar la adquisición de la pasión —pero Jean Beaufret lo dice aún mejor: “*Salvar la claridad agregándole el entusiasmo*” — es para nosotros instituir el reino de la naturaleza.

— **Dicho de otra manera: así es cómo respaldar [entériner] nuestro peri-odo, hacerlo íntegro [entière], es decir, conducir nuestra historia para que se complete sin catástrofe. Esta historia —que no es en nada la de los historiadores—, es la historia de que habla Heidegger, y que termina por nombrar *die Seynsgeschichte*, la historia-destinada del ser [l’histoire-destinée de l’estre] (como nos invita a traducir nuestro amigo Alexandre Schild)⁶⁹.**

⁶⁹ Véase, F. Fédier, “Avant-propos du traducteur”; en M. Heidegger, *Réflexions II-VI – Cahiers noirs* (1931-1938), Gallimard, París, 2014, p. 9.

— Tiene mucha razón, nuestro amigo Alexandre. Se trata para nosotros de aprender en qué sentido esa historia se destina como nuestro destino.

— **Ciertamente, eso no es demasiado difícil. Porque lo que hemos presenciado desde hace varios siglos, a saber, la uniformidad cada vez mayor de toda la diversidad humana, que ahora se impone en todas partes sin restricciones, puede considerarse como una prefiguración —pero ciertamente una extraña prefiguración, ya que sólo es visible, todavía, sólo como una fatalidad lo que, por el contrario, debe venir imperativamente como destino a liberarnos.**

— Así, el destino ya no se toma, de ahora en adelante, como aquello que nos domina desde su constreñimiento; y si somos capaces de verlo y comprenderlo en tanto nos es destinado, se abre para nosotros la posibilidad de cumplirlo.

— **Ahora bien, verlo como tal, y así comprenderlo, demanda —¿no es verdad?— que tomemos muy en serio lo que dicen tanto Hölderlin como Heidegger.**

— ¿Dicen ellos lo mismo? Estamos delante de la difícil cuestión: ¿qué es exactamente *decir*? Ya nos topamos con esta pregunta cuando nos percatamos de que el verbo alemán *sagen* no hablaba en modo alguno en el sentido de nuestro verbo “decir”.

— **Heidegger mismo responde tu pregunta. Eso se encuentra en la última página del epílogo a la conferencia *¿Qué es metafísica?* Significativamente, distingue dos maneras de hablar. Cito primero en alemán —a causa de la dificultad que hay para traducir en francés el verbo *sagen*: “*Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige*”⁷⁰. Has dicho antes que *sagen* era el nombre para cierta manera de hablar.**

— En efecto, para esa manera de hablar que consiste en relatar [raconter] (si al menos se consiente en tomar “raconter” como equivalente de “relater” [“relatar”, “contar”, “narrar”], es decir: informar [rapporter] lo que es relativo a aquello de que se habla). Las dos frases de Heidegger son de una precisión ejemplar. Cada palabra habla en su acepción plenaria.

Der Denker, el pensador —el que, en cada ocasión, en la historia-destinada, vuelve a dar sentido al vocablo “ser”. La palabra que articula en cada ocasión este pensador (siguiendo la huella que le es dado percibir) es: ser.

Der Dichter, el poeta, o más bien el *decidor* [*dicteur*] —aquel cuya dicción es tal que ella vuelve a dar a la palabra su potencialidad [virtualité] eminente de *canto*. Su palabra nombra lo Salvo [Sauf]: *der Dichter nennt das Heilige*.

— **¿Puedes volver a decirme por qué te aferras en este punto a no traducir *das Heilige* por “lo sagrado”?**

⁷⁰ “Nachwort zu: ‘Was ist Metaphysik?’”. GA 9, ed. cit., p. 312. / “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”; en *Hitos*, ed. cit., pp. 257 s. / “Postface à ‘Qu’est-ce que la métaphysique?’”; en *Questions I*, ed. cit., p. 83. Trad. de Roger Munier.

— Con gusto. La razón es la misma que para la elección de “decidor” en lugar de poeta.

No somos nosotros los que damos su acepción a las palabras. En el comienzo del primer texto de *De camino al habla* (el último libro que publicó Heidegger) se puede leer: “Es la Palabra la que habla”⁷¹.

Quiérase o no, *sagrado* es una palabra romana. Su acepción estricta es la de lo intocable (a la vez: lo que no se debe ni se puede tocar —a lo que no está permitido aproximarse, o bien a lo que uno se aproxima poniendo en peligro la vida). Ahora bien, *das Heilige* sugiere mucho más que eso. Lo que habla en esta palabra es, ante todo, la plenitud, la completud de lo que es entero [entier], en una sola palabra: la “integridad” [“entèrieté”⁷²]. No sé si, en nuestra lengua, *salvo* puede ir en esa dirección, pero lo que es seguro es que *sagrado* no va hacia allá.

Salvus es también una palabra romana; pero (como lo señalan Ernout y Meillet) se vincula al sánscrito *sáruab*: “entero”, “intacto”, “todo”; así como al griego ὅλος (ὅλος), el que se vuelve a encontrar en inglés, tanto en *whole* (entero, sano y salvo) como en *holy* (santo). En alemán, el masculino o el femenino (*der Heilige* y *die Heilige*) designa un santo o una santa. El hecho de que la palabra “salvo” no evoque en nosotros nada *conmocionante*, ese hecho indiscutible no es nada más —pero también nada menos— que un índice de la gravedad de nuestra situación.

— **Eso me recuerda una vez más los tres versos que citabas anteriormente:**

*Nosotros somos un signo, con nada para darle sentido,
Sin dolor somos y casi hemos
Perdido la Palabra estando en el extranjero*⁷³.

— A los que añadiría con gusto el verso de la elegía *Retorno*:

*A menudo debemos guardar silencio; faltan los nombres saludables*⁷⁴.

⁷¹ “Die Sprache”. GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, 1985, p. 10. / “La parole”; en *Acheminement vers la parole*, Gallimard, París, 1976, p. 15. Trad. de F. Fédier. / “El habla”; en *De camino al habla*, Eds. del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 1990, p. 12. Trad. de Yves Zimmermann. Véase, además, “El habla”; en Ricardo Silva-Santisteban, *Antología general de la traducción en el Perú*, Vol. IX, Universidad Ricardo Palma-Ed. Universitaria, Lima, 2016, p. 607. Trad. de Federico Camino.

⁷² Entièrement: 1. Intégralité, totalité, état d’une chose qui est dans son entier. 2. Intégrité, état d’une chose qui ne souffre d’aucune restriction (DMF : *Dictionnaire du Moyen Français* (DMF 2015), <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Université de Lorraine). Véase, F. Fédier, “La beauté sauvera le monde”; en *L’art en liberté*, ed. cit., pp. 319 ss. / “La belleza salvará al mundo”; en *Hermenéutica Intercultural* N° 25, ed. cit., pp. 187 ss. Véase, también, F. Fédier, *Totalitarismo e nihilismo*, Ibis, Como-Pavia, 2003, pp. 69 s., *passim*. Edición y trad. de Maurizio Borghi.

⁷³ *Nous sommes un signe, avec rien pour lui donner sens, / Sans douleur nous sommes, et presque avons / Perdu la Parole en vivant à l’étranger.* (“Mnemosyne”; en Breno Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria*, ed., cit., pp. 92 s.)

Hölderlin escribe: *es fehlen die heiligen Nahmen* (Hölderlin escribe Name con una h). Esta vez traduzco *heilig* por “saludable” [“salutaire”].

— **¿Por qué saludable, según tú, es mejor que sagrado?**

— Porque así se sugiere que ahí se trata primeramente y ante todo de salud. Saludable, en consecuencia, debe ser tomado en el sentido más fuerte posible —y no como más o menos equivalente de “salubre”. Cuando faltan los nombres saludables, se hace imposible tanto nombrar de manera plena y entera lo que está en cuestión, como saludarlo como debe ser, es decir, teniendo a su respecto la actitud de reverencia que le corresponde.

— **Dicho de otra manera, en *saludable* como en *salvo*, lo que te parece primordial es la preponderancia de lo entero.**

— Sí —y, para el poeta, la primacía de la nominación plenaria, de la Palabra que, cuando se trata de lo que importa realmente, llega a nombrar todo junto de un solo golpe. En un cuarteto de la segunda vida del poeta, escrito en abril de 1812, este pensamiento de la integridad se destaca aún más claramente. Este es el poema:

*Las líneas de la vida son definitivamente diversas,
Como lo son los caminos, las cumbres de las colinas.
¿Lo que está aquí, allá un Dios lo hace entero
De armonías, gracia y felicidad que derrama para siempre?*⁷⁵

Entérine traduce el verbo “*ergänzen*” (“hacer entero”, “devolver a la integridad”). Los dos últimos versos terminan aquí con un signo de interrogación. En el original⁷⁶, la *eventualidad* de este pasaje a lo entero es formulada como siempre posible.

Lo que es “saludable” es lo que salva —en la acepción más simple pero también la más plena que se pueda concebir, es decir: para lo que está en peligro, el hecho de poder escapar, lisa y llanamente, de la situación donde se encuentra.

Lo que he designado antes bajo la denominación “peligro de los peligros” no es diferente a la situación en que se encuentra la humanidad hoy día: en necesidad

⁷⁴ *Souvent nous devons faire silence ; ils font défaut les noms salutaires.* (“Retorno al país. A los míos”; en *Poesía completa*, Tomo II, Ediciones 29, Colección Río Nuevo, Barcelona, 1984, pp. 48 s. Trad. de Federico Gorbea).

⁷⁵ *Les lignes de la vie sont bel et bien diverses, / Comme sont les chemins, les crêtes des collines. / Ce qu'on est ici, là-bas un Dieu l'entérine / D'harmonies, grâce et bonheur qu'à jamais il verse?* (“A Zimmer”; en *Himnos tardíos. Otros poemas*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972, pp. 192 s. Trad. de Norberto Silvetti Paz. / “Las líneas de la vida”; en *Poesía completa II*, ed. cit., pp. 192 s.).

⁷⁶ *Die Linie des Lebens sind verschieden,
Wie Wege sind und wie der Berge Grenzen.
Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen
Mit Harmonien und ewigen Lohn und Frieden.* (Nota del autor).

urgente de salvación, siendo heredera de la civilización romana y de la cultura helenística —ambas procedentes de una cultura helénica, aún no reconocida, a pesar de lo que dice Hölderlin, como una *catástrofe*.

— **Pero Hölderlin se preocupa de indicar que Grecia es, sin embargo, lo que ha habido de más bello.**

— Justamente por eso todo esto es tan difícil de entender. Esta capacidad de tener en cuenta por igual dos realidades tan contradictorias distingue a Hölderlin entre todos los otros poetas. Ahora bien, no es admisible minimizar ni la primera ni la segunda de estas realidades.

— **Quieres decir: el fracaso que constituye el completo derrumbe de la cultura propiamente helénica es un hecho no menos patente que la indiscutible perfección de las grandes obras que debemos a los grandes creadores griegos.**

— No. No hay ahí nada patente —salvo para Hölderlin y Heidegger.

— **Y para Heidegger...**

— Para Heidegger también, y es preciso, incluso, agregar: ¡independientemente de Hölderlin!

— **¿Por qué es tan importante agregarlo?**

— Porque desde el centro [cœur] de su propio trabajo Heidegger ha sido conducido a reconocer lo que Hölderlin había revelado meditando la poesía de los Griegos. El documento más elocuente, a mis ojos, del descubrimiento que ha hecho Heidegger a este respecto se encuentra en la página 100 de *Ser y tiempo*, bajo la sugestiva forma, emblemática, de la pregunta:

¿Por qué en el comienzo mismo de la tradición ontológica que para nosotros es decisiva —y explícitamente en Parménides— se ha saltado el fenómeno del mundo?⁷⁷

“Saltar el fenómeno del mundo” —como se salta una página hojeando demasiado rápido un libro.

— **Pero saltarse el fenómeno del mundo, al contrario de una negligencia anodina, ¿no es precisamente el extravío [fourvoiement] inicial que afecta desde el origen al pensamiento occidental, es decir, al pensamiento filosófico? ¿No es así? Porque la presencia [présence], o más exactamente la precedencia [préséance] del mundo se inscribe, Heidegger insiste en ello, como rasgo constitutivo, en el núcleo [cœur] de la manera de ser propia de la humanidad como tal; dicho de otra manera, es un *existencial* —o sea, según los términos del filósofo, “un carácter <que da tanto su tono [ton] como su tonificación [tonus] a**

⁷⁷ *Warum wurde im Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition —bei Parmenides explizit— das Phänomen der Welt übersprungen?* (Nota del autor). [En el original hay una errata: falta la palabra *ontologischen*. GA 2: *Sein und Zeit*, 1977, p. 134. / *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 126. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga].

la manera> de ser el ahí <que es la manera de ser propia de los humanos — que tenemos que ser>”.

— La tradición ontológica para nosotros decisiva no es otra que la historia entera del pensamiento filosófico, que se extiende desde pensadores anteriores a Sócrates hasta Nietzsche. Este periodo, en Heidegger, es lo que debemos llegar a captar como siendo la *Historia*. Dicho de otra manera: más bien que tomar por fenómeno histórico cualquier sucesión de acontecimientos, Heidegger —para ser fiel a lo que demanda el pensamiento crítico, y sea cual sea el efecto de completa extrañeza que suscite su acto— propone limitar rigurosamente la acepción propia del término “Historia” poniendo este término directamente en relación con la “tradición ontológica”.

— **La pregunta que planteabas antes, “¿Heidegger y Hölderlin dicen la misma cosa?”, si se la mira a partir de ahí, no puede sino recibir una respuesta negativa. En ninguna parte, en Hölderlin, hay alguna pregunta de la tradición ontológica.**

— ¡Mi pregunta no hay que tomarla del todo en ese sentido! Porque si miras en otra dirección, no es la divergencia de orientaciones lo que percibirás.

— **¿En qué otra dirección mirar?**

— En la de aquella que has nombrado el extravío. El extravío en Heidegger, y la catástrofe en Hölderlin, en ese terreno no aparece ya una heterogeneidad.

— **Sin duda. Pero el hecho sigue siendo que los dos no son la misma cosa. Ya hemos examinado cómo llega la catástrofe: se deriva de un incumplimiento, de una omisión. El verbo alemán que dice esta deficiencia es *versäumen*.**

No es inoportuno mirar de nuevo, y aún más atentamente, cómo habla esta palabra. Es preciso destacar el matiz del destiempo [contre-temps]. *Versäumen* es dejar escapar el momento en que habría sido posible hacer lo que era necesario hacer. Se adivina por qué Hölderlin habla así de la catástrofe que hundió al mundo helénico. Pero mi pregunta, ahora, es la siguiente: ¿por qué el pensamiento original de los Griegos se saltó el fenómeno del mundo?

— Heidegger nunca cambió su respuesta: porque los primeros pensadores griegos, si bien han pensado a partir de la experiencia de la ἀλήθεια, nunca pensaron la ἀλήθεια misma⁷⁸.

— **¿Te das cuenta que esta respuesta es inteligible solamente para quienes estén familiarizados con el pensamiento de Heidegger?**

— Pero, en mi opinión, es del todo posible hacer entender lo que se dice ahí. Porque esto no demanda, en el fondo, sino estar atento, y por lo pronto prestar

⁷⁸ Véase, por ejemplo, M. Heidegger, GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, 1984, §§ 27 ss. / *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, Ed. Comares, Granada, 2008. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. / *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas “escogidos” de la “lógica”*. Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2006. Traducción de Pablo Sandoval Villarroel. Prólogo y edición de J. Acevedo.

atención a la palabra ἀλήθεια. Así es como se nombra en griego la “verdad”. Los primeros pensadores griegos, subraya Heidegger, pensaron a partir de la experiencia que ellos hicieron de la verdad. ¿Qué quiere decir esto? La palabra nos pone sobre la pista, porque la palabra misma es elocuente. Ἀλήθεια es el estatuto, el estado de lo que es ἀληθής. Para traducir lo que se cree que es la acepción de la palabra, se recurre habitualmente a la perífrasis: “lo que no está oculto”. Haciendo esto se está, lamentablemente, irremediablemente desconectado del mundo griego. El sustantivo λήθη (que habla en ἀ-ληθής) no es el “olvido”. El verbo radical de estas palabras, λανθάνω, dice (como lo señalan los buenos helenistas) el hecho de *escapar al conocimiento*. Podemos aproximarnos a este fenómeno singular pensando en lo que tiene lugar cuando buscamos acordarnos, por ejemplo, del nombre de algo —un nombre “que tenemos en la punta de la lengua”, pero que no deja de escapársenos. La experiencia de la ἀλήθεια, a la inversa, es: tener el vivo sentimiento interno que eso ya se nos escapa.

— ¿Eso? ¿Qué?

— Lo que buscas, lo que es “en realidad”. La escapada ya no tiene lugar, es suspendida, al menos por un tiempo. Jean Beaufret, para traducir ἀλήθεια, propone: lo abierto sin retirada [l’ouvert sans retrait]⁷⁹. Es en la dimensión de lo abierto sin retirada donde se presenta lo que es. La corriente de la retirada, por lo demás permanentemente en acción, ya no lo retira de ahí.

— **A propósito de ἀλήθεια, hablas de “dimensión”, de “estado”, de “estatuto”, como si no encontraras la palabra adecuada.**

— Sí, es exactamente lo que ocurre. No se puede sino estar en entredicho ante tal carencia. Que no encuentre la palabra para decir lo que es la ἀλήθεια no es, de hecho, sino una consecuencia de lo que menciona Heidegger: los primeros pensadores griegos no la han *pensado*. ¿Qué quiere decir esto?

— **“Pensar”, en Heidegger, no es concebido a partir de la actividad de las células del “aparato nervioso central”. Lo que tiene por consecuencia que su manera de pensar el pensamiento parezca incomprensible.**

— No lo es de ninguna manera, desde el momento en que nos distanciamos algo de las representaciones dominantes. Por ejemplo, cuando se escucha la palabra “pensar”, no se tarda en estar en alguna parte donde nos esperan fascinantes descubrimientos. *Pensar* (en sus sabrosos *Propos [Comentarios]*, Alain lo recuerda con gusto) es *pesar*. Para empezar, no “pesar el pro y el contra”, sino: poner sobre uno de los platos de la balanza la exacta cantidad de carga que va a equilibrar el peso de lo que se encuentra en el otro plato. En este sentido, pesar es, precisamente, poner peso para que los dos platos se equilibren. ¿Y pensar?

⁷⁹ Por ejemplo, en “Le ‘Dialogue avec le marxisme’ et La ‘Question de la technique’”; en *Dialogue avec Heidegger*, II: Philosophie moderne, Les Éditions de Minuit, París, 1973, p. 180.

— Comencemos, más bien, por “compensar”. Para que la palabra llegue a ser elocuente, debo esforzarme en ir a su encuentro, en escucharla realmente, pesando bien lo que dice. Para esto, me hace falta, efectivamente, compensar lo que hay que compensar; dicho de otro modo: debo saber lo que dice aquí el prefijo “com-”. Siempre te he oído decir que el *cum* latino dice mas bien “conjunto” [“ensemble”] que simplemente “con” [“avec”]. Compensar sería, pues, pesar conjuntamente [ensemble] para que lo que es pesado y el peso que lo compensa estén en equilibrio. Y si pensar es, de alguna manera, compensar, eso significaría que pensar implica algo así como una búsqueda del equilibrio. La pregunta, entonces, es: ¿equilibrio entre qué y qué?

— Recuerda eso de que hemos hablado antes. La distinción entre las palabras y las cosas, que hemos terminado por reconocer como siendo demasiado rígida para ser verdaderamente consistente. En Parménides, en el verso 34 del Fragmento VIII, hay una distinción mucho más firme entre “el hecho de pensar y eso por <el amor de> que hay pensamiento” (entre “νοεῖν y οὐνεκεν ἔστι νόημα”)⁸⁰.

Fuerzo la traducción con la finalidad de subrayar que aquí no se trata en absoluto de preguntarse sobre el “por qué” del pensamiento. La declaración apunta únicamente a lo que el pensamiento *intenciona* [intentionne]. Νόημα, el “noema”, es precisamente lo que el pensamiento piensa (así como el “poema” no es nada más que aquello que produce la *poiesis*). “Por el amor de...” debe entenderse en la acepción del francés antiguo —de la que se encuentra el equivalente exacto en alemán en la expresión “*um Gottes willen*” (“por el amor de Dios”). Este giro, “*um etwas willen*” (construido con el genitivo) corresponde completamente al οὐνεκεν griego. Pierre Chantraine menciona la posibilidad según la cual “el segundo término [de la forma normal ἐνεκα, o sea φεκα] sería derivado del radical (φ)εκών [= “queriendo”]”. Si no se da al verbo “querer” la acepción que termina por tener al cabo de la historia de la metafísica, se puede presentir algo a propósito del giro de que hace uso Parménides.

— Este participio presente, ἐκών, se vuelve a encontrar en la famosa profesión de fe de Sócrates: ἐπί γε τὰ κακά οὐδεις ἐκὼν ἔρχεται —“a lo que es malo, nadie va por decisión propia”⁸¹. “Por decisión propia” es mucho más expresivo que “voluntariamente”. El matiz es el movimiento por el cual se va

⁸⁰ Véase, *Le poème de Parménide*, présenté par Jean Beaufret. P.U.F., París, 1955, pp. 86 s. (hay reediciones de esta obra en 1984 y 2013). / Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Parte II, Ed. Gredos, Madrid, 2ª ed., pp. 55 s. Trad. de Jesús García Fernández.

⁸¹ Véase, Platón, *Protágoras*, 358 c. Pentalfa Ediciones (versión bilingüe), Oviedo, 1980, pp. 218 s. Trad. de Julián Velarde; <http://www.bod.pernes.net/bgk/848542203.pdf> También, en *Diálogos I*, Ed. Gredos (Biblioteca Básica), Madrid, 2000, p. 448. Trad. de C. García Gual. / *Protágoras*, 358 c. / En *Œuvres complètes I*, Bibliothèque de la Pléiade, 1966, p. 141. Trad. de León Robin con la colaboración de M.-J. Moreau.

espontáneamente hacia algo que se tiene a la vista. Ese es el tipo de *intención* [visée] del que se trata en el verso del Poema de Parménides que citabas recién. Allí son distinguidos el hecho de pensar y *aquello a propósito de lo cual hay pensamiento*.

— Es preciso comenzar por subrayar que esto, a propósito de lo cual hay pensamiento (¡digo bien “a propósito de que!”), es diferente al pensamiento mismo.

Ahora bien, Parménides declara que (en ese mismo verso 34 del Frag. VIII) que: pensamiento y aquello a propósito de lo cual hay pensamiento es ταὐτὸν, lo mismo.

No estamos aquí frente a una especie de punto de no retorno, pero ¡cuidado! no ese del cual habla por sí mismo Heidegger en el texto que mencioné antes de que empezáramos a hablar.

— **Tienes razón de pedir la mayor atención. Porque si se lo mira de cerca, lo que se produce ahí es menos el tránsito de un punto de no retorno como la imposibilidad de acceder a lo que todavía es ineludible [incontournable].**

— Dicho de otro modo, ¡lo que hemos determinado antes como acepción plena y entera de la aporía!

— **Sí. Saltar a pies juntillas por encima del fenómeno del mundo es, precisamente, si no me equivoco, no seguir la única vía posible para, como dice Kant, “seguir el seguro camino del saber fundamentado”⁸².**

— Así podría haber hablado el mismo Heidegger en el momento en que escribía *Ser y tiempo*.

— **Y también algunos años más tarde, por ejemplo, en el momento en que redactada los *Aportes a la filosofía*⁸³. Pero vuelvo a la aporía. Es por lo menos intrigante que justo en el comienzo de la filosofía que nos es destinada, se produzca un acontecimiento que legítimamente podemos mirar como comprometiendo irreversiblemente en una dirección completamente diferente que esa en la que el único paso [passage] es posible.**

— Irreversiblemente es, sin duda, excesivo. No olvides lo que nos dijo Heidegger una de las últimas veces que lo vimos: para caracterizar mejor el verdadero curso de nuestra historia, es decir, lo que es preferible llamar historia-destinada, él proponía la locución “eine freie Folge” —“una libre continuación”. Había

⁸² Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la segunda edición (B XIV), Ediciones Alfaguara, Madrid, 1978, p. 19. Trad. de Pedro Ribas.

⁸³ GA 65: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, 1989./ *Apports à la philosophie*. De l’avenance, ed. cit. / *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, Ed. RIL, Santiago de Chile, 2002. Trad. de Breno Onetto. / *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Ed. Almagesto, Ed. Biblos, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2003. Trad. de Dina Picotti.

agregado —lo que no ha dejado de sorprendernos: “Habría sido posible escribir *Ser y tiempo* en la época de Parménides”.

— **Me acuerdo de eso. Desde entonces, he sido capaz de ver más claramente; y como tantas veces, la clarificación ha hecho las cosas mucho más simples. No se trata del libro *Ser y tiempo* tal como disponemos de él, sino del proyecto de pensar la existencia humana siguiendo el hilo conductor del *estar en el mundo* [être au monde]. Esto es lo que, en verdad, era posible en cualquier momento de la historia.**

— ¡Que era, y por tanto que es, una y otra vez!

— **Pero, ciertamente, no bajo cualquier condición.**

— Por tanto, la primera es, precisamente, que no se pase por alto el estar en el mundo, es decir, que no se salte este fenómeno primordial.

— **Lo que implica que se indague cómo pudo ser que este fenómeno haya sido saltado. Cómo —es decir, ¿mediante qué procedimientos?, y naturalmente también, ¿a qué precio? Es el único medio que tenemos para medir lo que ha estado en juego ahí; de vislumbrar que este acontecimiento continúa gravitando sobre nuestra historia; y de presentir, eventualmente, que ya no será lícito por más tiempo no tomarlo explícitamente en cuenta.**

— Si te entiendo bien, ¿estás muy cerca de conciliar el adagio de Parménides y lo que Hölderlin designa como el extravío de la cultura propiamente helénica?

— **Correcto, algo por el estilo. ¿Y por qué esto? Porque, de cualquiera manera en que se aborde este acontecimiento (con la mirada puesta en la filosofía, o bien en la poesía), gravita sobre nosotros e inclusive amenaza terminar por aplastarnos. Nos encontramos pues de nuevo enfrentados a la abrumadora pregunta: ¿cómo no esquivar lo *ineludible inaccesible*?**

Ahora bien, desde ya algún tiempo, creo captar mejor lo que dicen dos pasajes de la “Carta sobre el humanismo” que se refieren directamente a esta pregunta. El primero está en la página 335⁸⁴ del volumen 9 de la Edición integral (que lleva el elocuente título de *Wegmarken* —que propones, con razón, traducir por la locución: *Para jalonar el camino*). Tratándose del “hay” [“il y a”: se da (*es gibt*)] que se encuentra en el fragmento VI del *Poema* de Parménides, Heidegger escribe: “Pero sobre este ‘hay’ no se puede especular sin más [tout de go] y sin punto de anclaje”. En alemán se lee: “nicht geradezu und ohne Anhalt spekulieren”. La expresión “ohne Anhalt” me ha dado mucho que hacer. Traducir “punto de anclaje” no me parece ir en dirección equivocada.

⁸⁴ “Brief über den ‘Humanismus’”. GA 9, ed. cit., p. 335. / “Lettre sur l’humanisme”; en *Questions III*, ed. cit., 108. Trad. de Roger Munier. / “Carta sobre el ‘Humanismo’”; en *Hitos*, ed. cit., p. 275. [En el original hay una errata: dice 336 debiendo decir 335].

— Eso no va en dirección equivocada; ¡pero, sin embargo, así no se puede ver lo que es dicho con toda precisión! En efecto, lo importante es la indicación del prefijo *An*⁸⁵, delante de *halt*. *An* es siempre un indicador de movimiento, y sobre todo del movimiento de acercarse algo. *Anhalt*, más bien que ahí donde se detiene el movimiento, dice hacia dónde va el movimiento. *Halten*, el verbo, corresponde — incluso en cuanto a la polisemia— a nuestro “tenir” [“sostener”, “mantener”,...]. *Anhalt* es, pues, más bien: adonde se tiende para sostenerse. Cuando trabajaba en transcribir los prodigiosos *Carnets de trabajo* de Jean Beaufret, le dije un día a un amigo, para darle una idea de lo que son, que me hacían pensar en el trabajo de esos guías de montaña que, para “allanar el camino” [“ouvrir une voie”] sobre una pared invencible, clavan pivotes en los que los alpinistas podrán llegar a engancharse para ganar las cumbres. Agregaba que lo maravilloso a lo largo de este trabajo era ver cómo el mismo Jean Beaufret llegaba a pasar cada vez más fácilmente —cada vez más ligeramente [aériennement]— de pivote en pivote, es decir, de dificultad en dificultad.

Para *ohne Anhalt spekulieren*, diría, por tanto, más bien: “especular sin nada donde se pueda ir a sostenerse [aller se tenir]”. Pero hablabas de dos pasajes. ¿Cuál es el otro?

— Antes de hablar del segundo, una palabra aún a propósito de “sostenerse” [“se tenir”]. Señalas, con gran acierto, la facilidad cada vez más fluida con la que Jean Beaufret se mueve en el ámbito del pensamiento de Heidegger. Para continuar con tu imagen, y quedándome en el alpinista que escala una pared, llamo la atención sobre el hecho de que para “sostenerse” en un borde de una roca, es muy recomendable disponer, como en el caso de los gimnastas, de ese polvo de magnesio que permite asegurar el agarre eliminando el riesgo de caerse. En efecto, “sostener” implica la duración. Ya el latín entendía así *tenere*. Ernout y Meillet observan en el artículo *teneo*: “De la misma raíz *ten-, como en *tendo*. A este último le ha sido reservado el sentido de ‘tender’ [‘tendre’]; en tanto que *teneo* (...) era usado en el sentido de ‘sostener’ [‘tenir’] (con la idea de continuidad), y en el sentido literal de los términos, ‘durar’, ‘persistir’ o ‘mantenerse en una posición’ (lenguaje militar)”.

En nuestra lengua antigua, “tenir” mantiene muy presente este matiz temporal. En el siglo XIII, se puede leer, en la Elegía Rutebeuf:

*¿Qué han llegado a ser mis amigos
Que he tenido [tenu] tan cerca
Y tanto amé?*

⁸⁵ Fédier se refiere a este prefijo en “*L’humanisme en question*. Pour aborder la lecture de la *Lettre sur l’humanisme* de Martin Heidegger”, Les Éditions du CERF, París, 2012, p. 191.

Este “tenir” es aquí cercano de “tener”, que en español es la manera en que se dice lo que nosotros decimos con el verbo “avoir” [“tener”, “haber”].

— Lo que me reafirma en la idea de que nuestro “avoir” debería entenderse de manera mucho más intensa y compleja que como lo hacemos habitualmente. *Tener* [avoir] lo que se tiene, tenerlo verdaderamente, eso exige que se mantenga [tienne] lo que se tiene. Y que *teniéndolo* [l’ayant], de alguna manera, aceptarlo y respetarlo [y tienne et s’y tienne].

— Por eso no puedo sino suscribir enteramente lo que propones como traducción. Digamos, pues: “Pero sobre este ‘hay’ no se puede especular sin más, sin nada donde se pueda ir a sostenerse”. Este “hay” se encuentra escrito en el primer verso del fragmento VI⁸⁶:

ἔστι γὰρ εἶναι

(literalmente: *hay ser, no cabe ninguna duda*).

Heidegger va hasta traducir ἔστι en francés por “il y a” [“hay”] (porque él se preocupa [il tient] de que su lector pueda seguir lo que intenta decir). En alemán, es la locución *es gibt* [se da], tan corriente como entre nosotros “il y a”.

A propósito de este “hay”, dice Heidegger, no se trata de “especular”. Especular supone que el pensamiento sea anterior [première] (en todas las acepciones del término) respecto de lo que piensa. En Heidegger, por el contrario, el único pensamiento que vale es aquel que se atiene a lo que se da a pensar. Atenerse a eso, sin embargo, entraña una contención de espíritu de un orden bien específico —todo lo contrario de la pasividad.

— Pero sin ser ya una actividad. ¿Cómo decir esta actitud, o más bien este estilo [allure]? Ni pasivo ni activo, pide sin embargo lo que acertadamente has nombrado como contención, es decir, una tensión extrema, pero sin la menor rigidez, como cuando las cuerdas de una guitarra o de un violoncelo, están bien afinadas; en breve, una postura que podría tener en ella algo de la firmeza [fermesse]. ¿Te acuerdas de nuestra alegría cuando hallamos el título del libro de homenaje a Jean Beaufret por sus sesenta años?

— Sí. La alegría de haber dado en el blanco: *L’endurance de la pensée*⁸⁷ [La perduración del pensar].

Para cada uno de los que intentan pensar, es lo único necesario. Sostener [tenir]. Llegar hasta el final [tenir la distance]. Y para eso, consolidar [entretenir] el nivel [tenue]. Nunca aflojar la tensión. Nunca renunciar o ceder. Ahora bien, no se tiene verdaderamente sino aquello que se mantiene [entretient]. Mantener

⁸⁶ *Le poème de Parménide*, ed. cit., pp. 80 s.

⁸⁷ Éditions Plon, París, 1968.

[entretenir]: seguir regresando a lo mismo; volver a comenzar para, en cada ocasión, ser más avezado [mieux s’y prendre]. Precisamente de esto habla el segundo pasaje de la carta, en la antepenúltima página, ahí donde Heidegger se refiere explícitamente a la segunda pregunta que le había planteado Jean Beaufret (Edición integral, tomo 9 [*Para jalonar el camino*], p. 363):

Sucede que pensar es precisamente *una aventura* [*une aventure*] (en francés en el original) —y no únicamente en cuanto investigación y cuestionamiento que van fuera hasta lo impensado. En la manera de pensar que requiere el pensamiento del ser, pensar se ve dirigir la palabra por el ser. Pensar está estrechamente ligado al ser en tanto que viniendo al pensamiento (*avenant* [en francés]). Pensar, en tanto que tal, se liga a la venida [venue] del ser, se liga al ser que no es algo diferente a esta avenencia [venance]. El ser se ha ya dirigido [adressé: destinado] al pensamiento. El ser *es* en cuanto destino dirigido [adressé] al pensamiento. La unidad de esta dirección [adresse] <lo que se dice “destino”> es cada vez en sí historial. Su historia ya ha encontrado cómo decirse en la Palabra de los pensadores⁸⁸.

Palabra toma aquí una mayúscula; no porque gozaría de no se qué privilegio suplementario, sino únicamente para señalar la singularidad del verbo *sagen*, que no debe confundirse con nuestro verbo “dire” [“decir”].

— Tienes razón. Si no se distingue “decir” de este otro hablar propio de esta *Palabra*, no se puede acceder a lo que escribe aquí Heidegger. *Sagen* —no se dejará de repetirlo— no tiene correspondencia directa en francés. Es imposible, pues, “traducir” *sagen* palabra por palabra. Estamos, contra toda esperanza, en la situación más propicia para responder a lo que se nos demanda.

— **¿No fuerzas un poco demasiado las cosas hablando como lo haces?**

— ¡No lo creo! Hablando así insisto sobre el hecho de que estamos frente a una aporía que es *nuestra* —la imposibilidad de acceder a un ineludible que nos concierne.

— **“Ineludible nuestro” —quieres decir con eso: ¿algo que nosotros no podemos y, sobre todo, no debemos esquivar en la situación en que estamos?**

— ¡Sí! que debemos enfrentar a toda costa —pero que es inaccesible para nosotros hasta que lo veamos de frente. Así que es, en primer lugar, una cuestión de postura. Y ya que estamos entre nosotros, no vacilemos: es la postura que hemos reconocido como siendo la *firmeza* [*fermesse*].

— **Firmeza —antes incluso que hubiéramos comenzado a conversar, habías aproximado la firmeza con la “fidelidad a sí”...**

— ... insistiendo sobre el hecho de no entender esta locución en la vertiente de su acepción corriente. “Fidelidad a sí [soi]”, corrientemente, se entiende como

⁸⁸ “Brief über den ‘Humanismus’”; en GA 9, ed. cit., p. 362. / “Lettre sur l’humanisme”; en *Questions III*, ed. cit., p. 152. / “Carta sobre el ‘Humanismo’”; en *Hitos*, ed. cit., p. 296.

indicando en un individuo el cuidado —legítimo— de perseverar en su manera de ser. No es en absoluto en este sentido en que la tomo. Todo depende, evidentemente, de la manera en que se interprete el “sí” [“soi”]. En otras ocasiones, me agradaba usar dos maneras de decir para hacer entender una divergencia de acepción para el “sí”. Esta es la primera: “Yo miro la Montaña Santa Victoria”. Y ahora la segunda: “La Montaña Santa Victoria se ve en mí”.

— **El segundo enunciado es completamente inhabitual.**

— Ciertamente. Pero, ¿carece de sentido? ¿No describe el fenómeno en cuestión mucho más fielmente?

— **¡Diciendo “inhabitual”, no insinúo que sea “incomprensible”! La segunda manera de decir me parece más bien, incluso, que va en el sentido de lo que invocabas antes: un “caminar [allure] ni activo ni pasivo”. Con este caminar se está —me parece— en las inmediaciones de los “límites del lenguaje”, de los que hablaba alguna vez C. F. Ramuz.**

Por lo que concierne a “sí”, usar del giro que propones, “la montaña Santa Victoria se ve en mí”, es evidentemente des-centrar nuestra manera corriente de hablar.

— ¿Des-centrar?

— **Sí, no comprender ya “sí” a partir del centro que constituiría el “yo” [“moi”]**

— **como si hablar de “sí” fuera siempre y necesariamente hablar del individuo particular que nos encontramos siendo.**

— ¿Cómo hacer entender la otra acepción, en la que “sí” no es ya la pantalla del “yo”, sino algo distinto?; y ¿cómo abordar ese “algo distinto”?

— **Partiendo de lo que dice la frase —de lo que indica tu frase, ¡incluso de aquello de que ella es índice! En esta frase, “yo” no es ya un polo en torno al cual todo se ordena. ¿No te he oído, a propósito de esto, hablar a veces de “reflexividad absoluta”?**

— No diría las cosas así hoy día. Me parece que “reflexividad libre” es más elocuente. Cuando se dice, por ejemplo: “Eso se da a ver a simple vista [à l’œil nu]”, ¿no es *libre* el reflexivo? —es decir, ¿no es algo no referido a un polo-sujeto entendido como fuente de sentido? Imaginar que la fuente de sentido pueda residir en otras partes que en un sujeto, ¿eso estaría como prohibido?

— **Lo que es seguro, es que se encuentran formulaciones extrañamente “reflexivas” en la poesía de Hölderlin. Para no tomar, por lo pronto, sino un único ejemplo, esto es lo que se puede leer, en los versos 112 a 115 del poema que lleva ahora el título *La decisión / Al príncipe*, ateniéndonos al volumen “Hesperische Gesänge” [“Cantos hespéricos”], publicado por Dietrich-Eberhard Sattler (ISBN 3-926683-31-7):**

¡oh! mi corazón deviene

Infalible
Cristal, en el cual
La luz se prueba

oh! mon cœur devient
Infaisible
Cristal, auquel
*La lumière s'éprouve*⁸⁹

— Citas la traducción de este texto que hice antes de conocer a Dietrich-Eberhard Sattler. Gracias a él, los *Cantos hespéricos* de Hölderlin han sido reconstituidos. Digo bien: gracias a él. Nunca podremos estar bastante agradecidos del trabajo que ha realizado durante los veinticinco años en que ha editado el conjunto de lo que escribió Hölderlin.

— **La Edición de Fráncfort, de la que él fue el cerebro —más bien, el corazón vivo— es un modelo. Repito, siempre que puedo, lo que una vez escribió de las palabras de Hölderlin: “Quien quiera oírlos debe poder aprender a leer de nuevo: despacio, siempre desde el principio, cuidando de cuestionar cada palabra como si fuera pronunciada por primera vez. Mejor aún: aprendiendo todos los poemas para poder decirlos de memoria”.**

— Tienes razón en recordar esa declaración, porque la guardo fielmente. Por eso, mirando mi vieja traducción, sólo puedo notar sus debilidades. En primer lugar, la primera palabra: ¡oh! Es la exclamación de sorpresa que se apodera del poeta al ver en qué se convierte su corazón. Por lo tanto, es necesario separar, y traducir

¡oh! —mi corazón deviene

oh! — mon cœur devient

enseguida viene el adjetivo “*üntrugbar*”. Había puesto “infalible” —pero esto es casi un contrasentido, porque “infalible” significa ante todo “que no puede estar equivocado” —y solamente a continuación “que no puede cometer una mala acción”. Ahora bien, la palabra alemana no admite equívoco: “que no podría engañar”. Para guardar el orden estricto de los versos del original, sería necesario poder disponer de un adjetivo simple, que llevara claramente esta acepción unívoca...

— **digamos, ya que estamos en confianza, ¡“sin engaños”! [“non-trompeur”!]**

⁸⁹ *o mein Herz wird*

Untrügbarer

Krystall an dem

Das Licht sich prüfet (Nota del autor).

— Me conformo con “sin engaños”. Pero así, abandonamos toda pretensión de proponer una traducción. Somos nosotros los que nos traducimos ahora ante el poema, con la finalidad de presentir, como decía un día un poeta de visita, el aliento que pasa por ahí:

*¡oh! — mi corazón deviene
sin engaños
cristal, en el cual
la luz se pone a prueba*

*oh! — mon cœur devient
non-trompeur
cristal, auquel
la lumière se met à l'essai*

El último verbo, “*sich prüfet*” [“ponerse a prueba”], tiene exactamente la acepción que tiene en Montaigne el verbo “*essayer*”: examinar lo que va a permitir establecer si lo que se intenta [*essaie*] coincide con lo que se presume que es su naturaleza o su función. Así, la piedra de toque permitía *poner a prueba* [*essayer*] al oro, es decir, determinar su calidad.

El corazón, que ha devenido cristal incapaz de engaño: es ahí donde la luz se pone a prueba [se met a l'essai]. El corazón “*no es ya más que*” el lugar donde esta puesta a prueba [*essai*] tiene lugar. Más exactamente aún, si se pone atención a lo que se ha traducido por “*en el cual*” [“*auquel*”], es decir, el giro “*an dem*”, donde se vuelve a encontrar la palabra *an* (aquí preposición; anteriormente, partícula separable), cuyo sentido es dondequiera ese movimiento de aproximación que se ha mencionado — más exactamente, pues, es preciso llegar incluso a decir: la luz llega hasta el corazón para ponerlo a prueba. ¿Se dirá que en esta operación el corazón es “pasivo”? No ser capaz de engañar, ¿eso sería pasividad?

— Hölderlin se aventura aquí precisamente hasta los límites. Pero esto se efectúa de manera aún poco perceptible. En los últimos poemas, gana una entera libertad respecto de la lengua. Los dos últimos poemas que han sido conservados (el sobrino y ahijado de Hölderlin, Fritz Breunlin, de Blaubeuren, se preocupó de constatar que fueron escritos “poco tiempo antes de su muerte”, dicho de otra manera, antes del 7 de junio de 1843), incluyendo cada uno de ellos lo que a ojos de un gramático riguroso es una típica incorrección. El tercer verso del primero — por lo demás, perfecto en cuanto a la métrica — se lee:

Die Zierde der Natur erscheint sich dem Gemüthe

o sea:

La gloria de la Naturaleza se aparece al corazón

[*La gloire de la Nature s'apparaît au cœur*]

Donde no debo ocultar que traducir *Gemüt* por el “corazón” no es sino abordar esto a prisa. *Gemüt*, en efecto, es tanto el alma como el corazón...

— Incluso, podrías decir: el corazón del alma, o el alma del corazón —en breve, la profundidad misma de lo que hay de más íntimo en el ser humano. Pero también es difícil la traducción de *Zierde*. Heidegger llega a convertirla en la palabra *die Zier* —de la que deriva *die Zierde*—, en griego ó κόσμος (en su acepción original, que dice todo lo que está dispuesto espléndidamente). Propones “gloria”; preferiría “resplandor” [“*éclat*”].

Dicho esto, el verdadero problema *aquí* es ese *erscheint sich* reflexivo, seguido del dativo: la gloria, la belleza o el resplandor de la Naturaleza “se aparece” *para* el alma, para la parte más íntima del ser humano.

— **La Naturaleza se muestra y se destina a quien es capaz, gracias a lo que vibra en lo más profundo de sí, de verla en su resplandor.**

La formulación del último poema, *La vista panorámica* [*La vue au dehors*], es aún más enigmática. Estos son los dos primeros versos:

*Quando en la lejanía va la vida habitante de los hombres,
Donde, en la lejanía, se brilla la estación de los sarmientos*

*Quand au loin va des hommes l'habitant vie,
Où, au loin, se flamboie la saison des sarments*

Digo deliberadamente “enigmático”. La insistencia sobre el alejamiento, en efecto, aumenta aún más lo que tiene de raro el reflexivo “*sich erglänzt*” [“*se brilla*”, “*se resplandece*”]. La vida habitante es, ciertamente, la vida poética. Vivir poéticamente, en lo sucesivo, implica irse a la lejanía —donde la profusión de la Naturaleza ya no tiene lugar sino mediante sí y a favor de sí.

— ¿Qué decir de ese “sí”? Después de todo, me doy cuenta de que intentar hablar con el vocabulario de la reflexividad es un callejón sin salida. *Sí* [*soi*] y *se* [*se*] son cosas mucho más profundas que esto. Hemos evocado anteriormente la duplicidad, o más bien lo dúplice —el orden de aquello que se duplica. Sería bueno ir a buscar por ese lado.

Erglänzen es “brillar” [“flamboyer”], “resplandecer” [“resplendir”]. Has dicho que Hölderlin se aventura hasta los límites del lenguaje. ¿Cómo oyes hablar lo que dice en ese verso?

— **Oigo de la manera más simple del mundo. Este poema se titula *La vista panorámica* [*La vue au dehors*] —en alemán “*Die Aussicht*” (en esta palabra se evoca ante todo una vasta extensión de espacio). A lo lejos se ve el brillo**

[flamboiemment] de todos los colores de una viña en el otoño: ese brillo tiene lugar aun cuando ninguna mirada lo vea.

En el poema precedente, que se titula *La primavera* [*Le printemps*], el resplandor, el esplendor de la naturaleza aparece al corazón. Pero, ante todo, este esplendor se aparece —y no puedo decir que se aparece “para sí”, considerando que esta locución es el sello, desde Hegel, de lo que es preciso llamar el acto por excelencia de la consciencia. Dietrich-Eberhard Sattler se ocupa de consignar todos los testimonios en que se ve a Hölderlin (declarado “loco” —¿te recuerdas de nuestro profesor de alemán, el señor Peyraube?; sé ahora su nombre de pila: Jacques Peyraube. En el Liceo, hacia 1948, un día memorable, lo hemos oído hablar de Hölderlin...

— sí. Ha dicho, lo recuerdo como si fuera ayer: “Se dice que Hölderlin se volvió loco. Pero no se sabe, lisa y llanamente, lo que eso, correctamente, puede querer decir, un ser como Hölderlin vuelto ‘loco’.”) —pero retoma lo que estabas en proceso de decir...

— ¡Bueno! Dietrich-Eberhard Sattler insiste sobre el hecho de que en Tübingen, en la torre, cada vez que se mencionaba a Hegel, Hölderlin se enfurecía gruñendo: “¡el Absoluto! ¡el Absoluto!”.

¿Vislumbras lo que me gustaría poder decir? El esplendor de la naturaleza aparece al corazón no en la medida en que este es un sujeto, sino porque la naturaleza, primeramente, se aparece; y porque, solamente en seguida, este corazón, él también, de alguna manera no puede darse sin tener parte de ello en sí mismo [sans avoir part à soi: sin tener un papel que desempeñar]. Sí [soi] es siempre primero. Dicho de otra manera: es lo que hay de más cercano. Pero, como dicen los dos primeros versos de *Patmos*⁹⁰:

*Nah ist
Und schwer zu fassen...*

Lo que es cercano es difícil de asir. Aún más difícil de mantener.

[Ce qui est proche est difficile à saisir. Encore plus difficile à tenir.]

— De ahí la necesidad del mantenimiento [entretien]. Mantener [entretenir] ha tenido como acepción, primeramente, “retener” [“retenir”]. Pero, dada la riqueza de su prefijo, designa sobre todo el hecho de sostener [tenir] firmemente. Ahora bien, sostener firmemente es hacer que lo que se mantiene sostenga en conjunto [tienne ensemble]. Una palabra que hoy día ha desaparecido — “entretienement” — designa a la vez la conservación [conservation] y la conversación [conversation]. Como nuestra “entretien” [“conservación”, “conversación”, ...]. Me gusta mucho esta última palabra. Encuentro que traduce

⁹⁰ F. Hölderlin, “*Patmos*”; en Breno Onetto, *Hölderlin. Revolución y memoria*, ed. cit., pp. 100 s.

bien en nuestra lengua (con nuestros armónicos, que no son los del alemán) la palabra *das Gespräch*, habitualmente traducida por diálogo. ¿Por qué prefiero “entretien” [“conversación”] para “*Gespräch*”? Simplemente, porque “diálogo” (διάλογος) dice con toda precisión el hecho de conducir *de extremo a extremo* (διά) un λόγος —lo que no es necesariamente el estilo de una conversación⁹¹. Como sabes, la palabra *Gespräch* se encuentra en el bosquejo preparatorio de *Fiesta de la paz* [*Fête de la paix*], editado con el título *Conciliador, en quien nadie ha creído nunca* [*Conciliateur, en qui nul jamais n’a cru*], al comienzo de la octava estrofa. Traduzco, casi literalmente, los tres primeros versos:

*Mucho ha, desde la mañana,
Desde que somos una conversación y podemos oírnos los unos a los otros,
Aprendido experimentándolo el ser humano*⁹²;

*Beaucoup a, dès le matin,
Depuis que nous sommes un entretien et pouvons entendre les uns des autres,
Appris en l’éprouvant l’être humain*⁹³;

Gespräch —esta palabra es en sí misma elocuente. Dice la unidad formada por un conjunto de palabras que *conversan conjuntamente* [*s’entretiennent ensemble*] en pos de una unidad de sentido. Y la esencia de la conversación aparece con lo que agrega Hölderlin —a saber, que es la escucha de lo que se dicen los unos a los otros lo que hace posible la conversación.

— **Ahora bien, la escucha está orientada de antemano hacia lo que se va a decir.**
— Es precisamente lo que dice Heidegger. En la conversación con un Japonés, en *De camino al habla* [*Acheminement vers la Parole*], se puede leer:

*Cada uno está cada vez en conversación con sus ancestros —más todavía, quizás, y más invisiblemente, con sus descendientes*⁹⁴.

⁹¹ Respecto de “diálogo”, véase, Christos Clairis/François Fédier, “Séminaire sur le *Sophiste*” (Université Paris Descartes), Ediciones de la Escuela de Arquitectura y Diseño de la Universidad Católica de Valparaíso (ed. bilingüe), Viña del Mar, 2009, p. 16. Trad. de Miguel Eyquem y Pablo Ortúzar.

⁹² Cfr., F. Hölderlin, *Fiesta de la paz*, El Áncora Editores, Bogotá, 1994, pp. 54 s. Trad. y prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot. Véase, también, M. Heidegger, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”; en GA 4, ed. cit., p. 38 ss. / “Hölderlin et l’essence de la poésie”; en *Approche de Hölderlin*, ed. cit., pp. 48 ss. Trad. de Henry Corbin. / “Hölderlin y la esencia de la poesía”; en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, ed. cit., pp. 59 ss.

⁹³ *Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander
Erfahren der Mensch*; (Nota del autor).

— Evocabas hace un instante lo que hemos llamado “lo dúplice”. En este momento me ha rozado una idea que ahora te propongo. Esto dúplice, esta duplicación ¿no sería mejor determinado por la palabra *reciprocidad*? La palabra latina *reciprocus* designa “lo que va tanto hacia atrás como hacia delante [en arrière qu'en avant]”. Y los latinistas nos han enseñado que *reciprocus* ha servido de traducción para el griego *παλίντονος* —el *παλίντονος* de la *παλίντονος* *ἀρμονίη* del fragmento 51 de Heráclito⁹⁵.

— Ricardo Walzer, el filólogo italiano que ha editado a Heráclito, traduce, en efecto, “armonia recíprocamente tesa” —armonía en tensión a la vez en las dos direcciones que se oponen.

— ¿Recuerdas? Me has mostrado hace mucho tiempo lo que habías anotado en un cuaderno y que no he olvidado: “Es necesario cuidar el ojo nocturno para ver la luz”.

Esa frase fue escrita alrededor de la primavera de 1970. En ese momento, no sabía aún que la palabra alemana para lo que nosotros nombramos en francés “la sobriedad” [“la sobriedad”] —*die Nüchternheit*— se deriva directamente de la palabra latina *nocturnus*. Los filólogos explican que esta procedencia surge de la institución, en la vida monástica, de los “oficios nocturnos”, a los que, de acuerdo con la regla, se asiste *en ayunas*. Ahora bien, en la acepción que tiene hoy día la palabra *Nüchternheit*, ningún alemán percibe ya la referencia a lo nocturno —así como en nosotros *ebriedad* [é**br**ieté] no se oye en *sobriedad*.

Por el contrario, en Hölderlin, la palabra *Nüchternheit*, que nombra nuestra popularidad (es decir, lo que imprime su sello, o más bien lo que hace, en la etapa del mundo en que encontramos, del pueblo que formamos todos juntos, ese “pueblo” que ya —pero sin que lo sepamos— somos), esta palabra, pues, habla de manera más amplia y plena. Está aquí como saturada de significado; a través de esta saturación, es el nombre mismo de la noche (νύξ) que triunfa —y no lo que es hoy día para nosotros, el periodo que sigue a la desaparición del día.

⁹⁴ GA 12, ed. cit., p. 117. / “De un diálogo del habla”; en *De camino al habla*, ed. cit., p. 112. / “D’un entretien de la parole”; en *Acheminement vers la Parole*, ed. cit. p. 116. Véase, también, F. Fédiér, *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, ed. cit., pp. 21 ss.

⁹⁵ Véase, Giorgio Colli, *La sabiduría griega. III. Heráclito*, Ed. Trotta, Madrid, 2010, pp. 20 s. [A 4], y p. 206. Trad. de Dionisio Mínguez. / *Los filósofos presocráticos I*, Ed. Gredos, Madrid, 1986, p. 386 [759 (22 B 51)]. Trad. de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.

Por lo tanto, un fenómeno completamente diferente aflora, del que podemos tener un presentimiento recordando que para los seres humanos de la antigüedad, lo que llamamos jornada comenzaba con la llegada de la noche; duraba, luego, hasta el día siguiente, para terminar en la nueva puesta de sol⁹⁶. La lengua inglesa mantiene una huella de esta manera de ver la jornada en la expresión “fortnight” —que designa una *quincena* (y no una duración de *catorce noches*). Todavía hoy día, el Shabbat comienza, siguiendo la tradición hebrea, el viernes por la tarde, en el crepúsculo, para durar hasta la próxima puesta de sol.

Hölderlin asocia a la palabra *Nüchternheit* dos adjetivos. Escribe: *die abendländische Junonische Nüchternheit* —“la occidental sobriedad junoniana”. La sobriedad es así doblemente calificada. Por una parte, remite al mundo de las divinidades (no olvidemos que Virgilio designa a Juno como “reina de los Dioses” —*dium regina*). Pero la sobriedad concierne también a la parte de los hombres —y desde el mundo griego tiene por oficio aportar y hacer eficaz lo que es capaz de equilibrar todo exceso de entusiasmo y de comportamiento pánico.

La decimocuarta y antepenúltima estrofa del poema *El Rin*⁹⁷ señala lo que es esta sobriedad:

*Es pesado portar
La desgracia, pero más pesada aún la felicidad.
Un sabio sin embargo ha sido capaz,
Del mediodía hasta la medianoche,
Y hasta que el sol resplandeciera,
En el banquete de permanecer lúcido.*

*C'est que lourd est à porter
Le malheur, mais plus lourd encore le bonheur.
Un sage pourtant a été capable,
De midi jusqu'à la minuit,
Et jusqu'à ce que le jour resplendisse,
Au banquet de rester lucide.*

La última palabra, “lúcido”, es en alemán la palabra *hell*. *Hell bleiben* sirve hoy día aún para nombrar el hecho de no dejarse arrastrar a la embriaguez. Hölderlin evoca al Sócrates del *Banquete*, el cual no es en absoluto un abstemio, sino por el contrario, alguien que simplemente no es capturado por la embriaguez. ¿Por qué? Porque está habitado por “la occidental sobriedad junoniana”, aquella que (como dice Hölderlin) Homero ha conquistado para, así, hacer suyo verdaderamente el elemento extranjero [étranger].

⁹⁶ En los antiguos habitantes de Germania, como lo señala Tácito (en el cap. XI): *Nox ducere diem videtur* (“Se ve la noche preceder y comandar al día”). (Nota del autor).

⁹⁷ F. Hölderlin, *Poesía completa*, Tomo II, ed. cit., pp. 122 s.

La sobriedad de los griegos no es nuestra sobriedad. Para nosotros, la sobriedad es nuestro origen natural. En ellos, es la adquisición cultural por excelencia. En cuanto naturaleza, nuestra sobriedad no nos es directamente accesible —o, como dice Hölderlin, no tenemos inmediatamente el “libre uso” de ella. Por esta razón, los Griegos siguen siendo, en materia de sobriedad, nuestros maestros.

En general, para todo aquello que concierne a la relación entre los modernos y los Griegos, tal como es abordada por Hölderlin, es bueno comenzar por comprender que no hay, entre ambos, una simple simetría. La manera en que Hölderlin escribe merece toda nuestra atención. Notable es, así, el hecho de que una única y misma palabra designa lo que, en los Griegos como en los modernos, caracteriza en ambas ocasiones, por una parte la naturaleza, y por otra parte la cultura. Hölderlin nombra lo que es natural para los Griegos “lo nacional”, o bien “lo propio”, o incluso “innato”. Lo natural de los griegos es designado por ejemplo como *Fuego del cielo*, o *pathos saludable*. Lo que, por el contrario, adquieren culturalmente, es llamado a veces *occidental sobriedad junoniana*, y a veces *claridad de la presentación*. Estas variaciones no son, sin embargo, el indicio de una vacilación. Por el contrario, Hölderlin domina lo que descubre, y cada variación en los términos debe ser comprendida como un matiz cuyo sentido es determinar *con toda claridad* aquello que distingue —precisamente— lo que es de incumbencia de nuestro mundo, en su diferencia con el mundo griego.

En cualquier caso, como esta diferencia es de una importancia clave para entender la situación historial que tenemos que implementar, y como los textos de Hölderlin conciernen ante todo a esta diferencia, no puede ser eludida una pregunta. Es aquella que se refiere a la manera en que es necesario abordar lo que dice Hölderlin. Aquí no hay escapatoria posible: es claro que para acceder a ello, debemos imperativamente *adaptarnos a* [*nous approprier à*] lo que él dice, es decir, negarnos a continuar haciendo lo que habitualmente hacemos: *apropiarnos de lo* [*nous approprier ce*] que él dice.

Esto demanda algo, a primera vista, máximamente difícil. Sin embargo, no es nada diferente a lo que Rimbaud presentó como el sello del *vidente*: a saber, el hecho de que ¡“alcanza lo *desconocido*”!⁹⁸ Ahora bien, ¿qué es alcanzar lo desconocido sino dejar de reducir lo desconocido a lo conocido? Dejar de hacer eso es dedicarse, por el contrario, a la operación inversa, ciertamente, sin embargo, no menos difícil: volver constantemente de lo conocido a lo desconocido.

Este movimiento de vaivén —de eso nos damos cuenta pronto— va en contra de todos nuestros hábitos. Es la razón por la que es conveniente ejercitarse con perseverancia en practicarlo. Veamos, pues, esto con un ejemplo muy simple.

⁹⁸ Véase, *Segunda carta* de Arthur Rimbaud a Paul Demeny (Charleville, 15 mayo 1871).

Cada uno de nosotros cree saber lo que quiere decir “querer” [“vouloir”]. Ahora bien, nada más que un vistazo en la lengua latina nos va a hacer más cautos.

Los filólogos nos enseñan que el verbo *volo* [quiero] —entre otras irregularidades— forma la segunda persona del presente singular (*uis*) desde otro radical que **wel-*, a saber, *ui-*, el que se vuelve a encontrar en *inuitus*⁹⁹ (que designa “aquel que actúa *contra su voluntad*”). En *inuitus*, Ernout y Meillet destacan un adjetivo **uitus* en sentido activo, cercano a formas sánscritas tales como *vitáh* “que agrada” [“qui plaît”], o *vitih* “disfrute” [“jouissance”]. La segunda persona del presente singular del verbo *uolo*, “quiero” [“je veux”], no dice “quieres” [“tu veux”], sino más bien “anhelas” [“tu souhaitez”], “aspiras a” [“tu aspire à...”].

Otra irregularidad del verbo latino es no tener imperativo. En francés, queda como un vestigio de esa carencia: el imperativo toma entre nosotros una forma peculiar, *veuillez* [quered, quieran] —que entendemos espontáneamente como una invitación, y no como un mandato. (En “invitación” se vuelve a encontrar el radical *ui-* de *inuitus*, pero esta vez no con el prefijo *in-* defensivo, sino con el *in-* inductor del movimiento de llegar a... [aller jusqu’à]).

En el meollo de la manera misma de hablar del “querer” [“vouloir”], vemos así bosquejarse, apenas perceptibles, matices que van en otra dirección que la que es reconocida hasta ahora como el único tropismo metafísico de la voluntad.

En nuestra lengua, es también el caso de la palabra “bienveillance” [“benevolencia”, “buena voluntad”]. El participio presente de “vouloir” [“querer”] se decía antes “voillant” [“queriendo”] (pronúnciese como “voyant”), y después “veillant” (no se confunda con el participio presente de *veiller* [velar]). Se produjo aquí algo parecido a lo que pasó con el surgimiento en francés del imperativo (ausente, recordémoslo, del latín). El imperativo “veuillez” [“quered”, “quieran”] se oye tan poco *imperativamente* que sirve asimismo como fórmula de cortesía¹⁰⁰. Así, se puede intentar interpretar la “veillance” de la “bienveillance” (a semejanza de la “volence” de la “bénévolence”) no como un querer, en el sentido estricto en el que se lo representa nuestra tradición de pensamiento, sino, por el contrario, como una forma de “veillance”¹⁰¹: dicho de otra manera, como una invitación [invitation], un anhelo [souhait], un deseo [vœu].

Esto podría conducir a vislumbrar que la verdadera voluntad, la *buena* voluntad, quizás tiene mucho que ver con la benevolencia [bienveillance], al menos si se entiende esta palabra en la acepción que tiene en la nota que agregó Hölderlin para presentar su gran poema *Fiesta de la Paz*:

⁹⁹ “... *ab Urbe dimisit invitam inuitus*”, se lee a propósito de Tito en Suetonio: “la envió lejos de Roma a pesar de él y a pesar de ella” [“il la renvoya de Rome malgré lui et malgré elle”]. (Nota del autor).

¹⁰⁰ “Veuillez” significa también “por favor”, “sírvase”.

¹⁰¹ Respecto de “veillance” —volonté [voluntad], vouloir [querer], désir [desear]— véase el *Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*. Dirección electrónica: <http://www.atilf.fr/dmf/>

Ruego leer esta hoja con benevolencia [bienveillance]. Así, no será, probablemente, incomprensible, y menos aún, chocante. Sin embargo, si algunos hallasen tal lengua demasiado poco convencional, debo confesarles: no puedo hacer otra cosa. Un buen día casi cualquier modo de canto se dejará oír, y la Naturaleza —de donde procede— terminará además por recuperarlo.

El autor tiene previsto presentar al público toda una colección de hojas parecidas; que esta sea como una muestra¹⁰².

¹⁰² *Prière de ne lire cette feuille qu'avec bienveillance. Ainsi elle ne sera sûrement pas incompréhensible, et encore moins choquante. Si pourtant certains devaient trouver une telle langue trop peu conventionnelle, je dois leur confesser: je ne puis faire autrement. Un beau jour presque tout mode de chant se laisse, et la Nature —d'où il est issu— finit aussi par le reprendre. / L'auteur compte soumettre au public tout un recueil de pareilles feuilles; que celle-ci en soit comme un échantillon. Véase, F. Hölderlin, *Fiesta de la paz*, ed. cit., pp. 36 ss.*