

Nombrando a los dioses: de Heidegger a Hölderlin¹

Leslie Hill

La relación exacta con el mundo es el rodeo, y ese rodeo no es exacto más que si se mantiene, en la separación y la distancia, como movimiento puro de desviarse.

Maurice Blanchot, *La risa de los dioses*

Las referencias a Heidegger son raramente explícitas en los textos de entreguerra de Blanchot para el “*Journals des débats*”, pero no por ello habría que desestimar su importancia. En “Mallarmé y el arte de novelar”², por ejemplo, publicado por primera vez el 27 de octubre de 1943, y cronológicamente el último de los artículos compilados en *Falsos Pasos*, Blanchot escribe lo siguiente:

El lenguaje es lo que funda la realidad humana y el universo. El hombre que se revela en un diálogo que considera como su acontecimiento fundamental; el mundo que se traduce en habla por un acto que es su propio origen, expresan la naturaleza y dignidad del lenguaje. El error es la creencia de que el lenguaje sea un instrumento del que el hombre dispone para actuar o manifestarse en el mundo; en realidad, es el lenguaje el que dispone del hombre, garantizándole la existencia del mundo y su existencia en el mundo. Nombrar a los dioses, hacer que el universo devenga discurso, sólo esto fundamenta el diálogo auténtico que es la realidad humana, formando la trama de ese mismo discurso, su brillante y misteriosa figura, su constelación, lejos de los vocablos y reglas en uso en la vida práctica.³

¹ Extracto del libro *Blanchot extreme contemporary*, Londres, Warwick Studies in European Philosophy, 1997.

² Blanchot, M., “Mallarmé y el arte de novelar”, en *Falsos pasos*, Pre-textos, España, 1977.

³ Blanchot, M., *Falsos Pasos*, Valencia, Pre-Textos, p. 179.

Del uso de la expresión “la réalité humaine” introducida en 1930 por Henry Corbin como una forma de traducir el “Dasein” heideggeriano al francés, se hace evidente que, en este pasaje y en el resto del libro *Falsos Pasos*, Blanchot está citando⁴. Lo hace, sin embargo, como es su costumbre, aproximada y anónimamente. Por suerte en este caso la fuente de la cita no es difícil de identificar: es la famosa lectura heideggeriana “Hölderlin y la esencia de la poesía”⁵, dictada en Roma en abril de 1936 y publicada por primera vez en francés en 1938; sin embargo, resulta claro que Blanchot lo leyó en su idioma original posteriormente⁶. En su lectura, Heidegger cita detenidamente un fragmento de Hölderlin generalmente atribuido a un borrador preliminar para el inacabado poema “Friedensfeier” (“Celebración de la paz”), el cual dice:

Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Un hören können voneinander⁷.

En la versión castellana:

El hombre ha experimentado mucho.
Nombrado a muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros⁸

Glosando las anteriores palabras, Heidegger explica el texto, cuyos términos permitirán a Blanchot darle un mayor énfasis al rol fundacional del lenguaje, respecto tanto del “Dasein” como de la apertura del mundo.

⁴ El prefacio de Corbin justificando este término se reproduce en Heidegger, M., *Questions I*, París, Gallimard, 1968, pp. 13-20. Jaques Derrida comenta las consecuencias filosóficas de esta –ahora abandonada– traducción del “Dasein” heideggeriano en “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

⁵ Heidegger, M., *Arte y poesía*, FCE, México, 2008. (N. de T.)

⁶ Heidegger, M., “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe*, vol. 4, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, pp. 33-48.

⁷ Véase Hölderlin, F., *Werke und Briefe*, Friedrich Beißner and Jochen Schmidt (eds), 3 vols, Frankfurt a.M., InselVerlag, 1969, I, 163.

⁸ Heidegger, M., *Arte y poesía*, *op. cit.*, p. 112.

Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo. Pero, una vez más, importa ver que la actualidad de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla, sino que son contemporáneos. Y tanto más cuanto que el diálogo, que somos nosotros mismos, consiste en el nombrar los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra.⁹

Luego, en 1943, encontramos a Blanchot parafraseando, de manera sostenida y deliberada, a Heidegger, quien, al mismo tiempo, parafrasea a Hölderlin¹⁰. Para comprender lo que está en juego, valdría aclarar el peso particular que, en 1943, poseían los nombres de Heidegger y Hölderlin para Blanchot. El primero le fue conocido desde fines de 1920 —gracias a Levinas—; y, en 1940, como atestigua el pasaje anteriormente citado, se convierte para Blanchot en el pensador que más profunda y resueltamente se había comprometido a articular, en términos filosóficos, la pregunta por la naturaleza fundacional del lenguaje en general, y del lenguaje poético en particular. Como así también en desafiar las estancadas presuposiciones de algunas teorías estéticas, tales como los conceptos de mimesis literaria o las tradicionales creencias que consideran la dualidad forma y contenido. Al superar estos temas, Heidegger se encontraba, para Blanchot, estableciendo la agenda para la literatura moderna y el arte en general. Específicamente por ello, al formular su propia perspectiva sobre el aspecto fundacional del lenguaje, Blanchot precisaba algo más que sólo verter al francés los argumentos centrales de Heidegger contenidos en la lectura de 1936: precisamente que “El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes”¹¹.

⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰ Existen numerosos ecos de la obra de Heidegger en los artículos de Blanchot de esa época; un pasaje muy similar al aquí citado aparece en “¿Es oscura la poesía de Mallarmé?”, en *Journal de Debats*, 24 de febrero de 1942; en este artículo resulta interesante que Blanchot haya borrado su referencia original a la fenomenología cuando revisaba el texto para su inclusión en *Falsos Pasos*. Así mismo eliminó también el nombre de Heidegger en su ensayo sobre Meister Eckhart publicado por primera vez en el “*Journal de Debats*” el 4 de noviembre de 1942.

¹¹ Heidegger, M., *Arte y poesía*, *op. cit.*, p. 111.

En su lectura, Heidegger produce una inversión en la jerarquía entre el lenguaje ordinario y el lenguaje poético, argumentando que el lenguaje poético –el cual Heidegger reformula como “Dichtung” dándole un giro, como aquello que necesariamente precede como origen común a las nociones derivadas de literatura y poesía– era lo que abría, no solamente la posibilidad misma del lenguaje cotidiano, sino la posibilidad de que advenga al pueblo –notablemente el German Volk (pueblo alemán)– el conocimiento de su destino histórico y sus tareas particulares dentro de la historia del Ser. “Dichtung”, según Heidegger, es la lengua originaria y fundacional del pueblo histórico:

[...] La poesía es el nombrar que instauro el Ser y la esencia de todas las cosas, no es un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico.¹²

Desplegando este argumento, Heidegger explica, a través de una referencia explícita a Hölderlin, que la tarea de la obra de arte, en virtud de la dimensión fundante del lenguaje poético, es la de articular para la comunidad histórica lo que él llama el “Entre” (das Zwischen); ese espacio o tiempo medio que separa y al mismo tiempo conecta a Dioses y hombres; la vocación de la poesía es, entonces, integrar como uno, en palabras de Heidegger, los signos que provienen del cielo y la voz del pueblo.

Fue Hölderlin, según Heidegger, quien más radicalmente dedicó su palabra poética a esta acción; describiendo en ella la tarea mediadora adjudicada al “Dichtung” y al mismo tiempo esforzándose por realizarla. Fue el poeta que más intensamente aspiró a comprender la necesidad de la poesía llevando a cabo su tarea en la época del tedio, que es la época de la modernidad. De este modo, Hölderlin en su obra, afirma Heidegger, “pone en la poesía la esencia de la poesía”. Esto es lo que le da, según la mirada heideggeriana, su crucial importancia para la filosofía. Su obra

¹² *Ibid.*, p. 118.

constituyó un momento decisivo en la historia de Occidente; momento que, como indica Heidegger, fue pasado por alto por Occidente mismo. De todas maneras, en su soledad o más aún, sin duda debido a esa soledad, Hölderlin permanece para Heidegger sencillamente como el poeta esencial (el poeta de los poetas, “der Dichter des Dichters”); y es esta frase justamente la que Blanchot cita en su momento cuando en 1946 escriba sobre René Char, amigo de Heidegger, que “su poesía es la revelación de la poesía, la poesía de la poesía y, como Heidegger dice más ó menos sobre Hölderlin, es la poesía de la esencia de la poesía”¹³.

Pero la importancia de Hölderlin para Heidegger no radicaba solamente en su aspecto filosófico o poetológico¹⁴, sino también en su aspecto político. Heidegger comienza su lectura de Hölderlin en el invierno de 1934, al poco tiempo de su renuncia, en abril, al puesto de rector de la Universidad de Friburgo, posición que, como es sabido, asumió en abril de 1933 como parte de una campaña coordinada para conquistar terreno en el sistema universitario alemán por parte del partido nacionalsocialista¹⁵. Con lo cual, el contexto en el cual Heidegger comienza a ocuparse de la obra de Hölderlin es crucial; y deja pocas dudas de que, en cierto sen-

¹³ Blanchot, M., *La parte del fuego*, Madrid, Arena, 2007, p. 95. En un fascinante recorrido sobre la relación entre Blanchot, Heidegger y Levinas, Paul Davies lee la frase “A peu Pres” (que significa “más o menos” pero que Davies y Charlotte Mandell traducen inadecuadamente en “La parte del fuego” como *casi* [almost]) como la medida exacta que separa y une el pensamiento de Heidegger y Blanchot en cuanto al tema de la poesía; véase “A Linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Levinas”, en Wood, D., (ed.), *Philosophers Poets*, London, Routledge, 1990, pp. 37-69 (59). En lo que sigue, quisiera sugerir que hay en la lectura blanchotiana de Heidegger suficiente evidencia sobre una ruptura más decisiva que la aludida en el argumento de Davies; ruptura que no es sólo poetológica sino filosófica y política también.

¹⁴ Vertimos al castellano con esta palabra el término inglés *poetological* orientado a la discusión sobre el análisis y estudio sobre lo poético dado que en el texto los términos *poetic* y *poetological* aparecen diferenciados. (N. de T.)

¹⁵ Sobre la participación de Heidegger en el nazismo alemán véase el fidedigno libro de Ott, H., *Martin Heidegger: A Political Life*, London, Harper Collins, 1993. El primer curso seminario sobre Hölderlin aparece en vol. 39 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980; algunos elementos de ese curso son incorporados a “Hölderlin y la esencia de la poesía”.

tido, ese giro significó para Heidegger el poder redefinir y defender –filosófica y políticamente– su propia y desastrosa empresa política de 1933 y su compromiso con el nazismo (cuya verdad interior, nos es ahora claro, convenció a Heidegger durante varios años). Parte de estas acciones políticas de Heidegger le fueron, sin duda, conocidas a Blanchot desde comienzo de 1940¹⁶. En cualquier caso, la figura de Hölderlin tampoco era extraña a la controversia política. Durante algunos años, desde finales de la primera guerra mundial, el poeta había sido identificado por algunos intelectuales –entre ellos el ideólogo del nazismo alemán Alfred Rosenberg– como el poeta nacional de Alemania; caracterización que Heidegger apoya y cultiva a su manera en su lectura de 1936, dedicando ésta en memoria de Norbert Von Hellingshagen, el primer editor de Hölderlin, fallecido en las trincheras en 1916; y culminando en junio de 1943 con celebraciones alrededor del Reich, incluyendo París, en ocasión del centenario de la muerte del poeta, bajo el patronazgo de, entre otros, Josef Goebbels¹⁷.

En el diálogo entre Heidegger y Blanchot sobre los poemas de Hölderlin, por tanto, hay diferentes temas en común, entre ellos no se encuentran solamente las cuestiones referentes a la relación entre literatura y filosofía, entre la metafísica y sus Otros, entre poesía y ética, sino también el debate sobre el lenguaje, la comunidad, el nacionalismo, y el gran arte. Al mismo tiempo, sin embargo, es notable lo poco explícito que se encuentra su compromiso con Heidegger en el ensayo de 1940, el cual he tomado hasta el momento, aunque entonces Blanchot se conformaba simplemente con añadir la lectura heideggeriana de Hölderlin a la suya propia

¹⁶ El mayor rechazo de Blanchot al nazismo de Heidegger tal vez se esconda tras la depreciativa referencia a “la escoria producida por la filosofía alemana particularmente la de Heidegger” (“les produits de rebut de la philosophie allemande, en particulier celle de Heidegger”) aparecida en la reseña a “Penser avec les mains” de Denis de Rougemont publicada en *L'insurge*, 3, 27 de enero de 1937, 5. El comentario resulta curioso dado que en el libro de Rougemont ¡nunca aparece el nombre de Heidegger! En textos posteriores Blanchot se detiene con más extensión en las implicaciones políticas de Heidegger; véase por ejemplo la larga nota en *Diálogo inconcluso* a la que acabo de refirme, y la contribución de Blanchot al llamado Heidegger affair de 1988: “Penser l’apocalypse”, *le Nouvel Observateur*, 22, 8 de enero 1988, 77-9; y “N’oubliez pas”, *L’Arche*, mayo de 1988, 68-71.

¹⁷ Lernout, G., *The Poet as Thinker: Hölderlin in France*, Columbia, Camden House, 1994, p. 10.

sin demasiada reserva. No fue hasta tres años después, en 1946, que Blanchot comienza a articular explícitamente en sus publicaciones de trabajo crítico un esbozo más concienzudo de su relación con Heidegger. Esto lo realizó puntualmente en un ensayo titulado “El habla «sagrada» de Hölderlin”, publicado por primera vez en la revista *Critique* en diciembre de 1946, y compilado, con algunas modificaciones, en *La parte del fuego* tres años después¹⁸. El ensayo es, en efecto, un comentario detallado del texto de Heidegger de 1941 dedicado al famoso poema de Hölderlin sobre el rol del poeta, “Wie wenn am feiertage...” (“Como cuando en día de fiesta...”¹⁹). Fue escrito con una velocidad admirable. A finales de octubre, Blanchot le confiesa a Bataille en una carta, quien evidentemente le había sugerido revisar el comentario de Heidegger sobre el poema para la revista *Critique*, que aunque estaba tentado por la propuesta, no había leído el reciente número de la revista *Fontaine*, la cual contenía una traducción del texto de Heidegger. Para diciembre, sin embargo el artículo de Blanchot había sido enviado a publicar y se encontraba ya en las librerías. Esto indica que, aún antes de escribir su ensayo, Blanchot habría pasado un tiempo prudencial reconsiderando su relación con Heidegger y releendo a Hölderlin²⁰.

¹⁸ Blanchot, M., *La parte del fuego*, Madrid, Arena, 2007, pp. 107-122. (N. de T.)

¹⁹ Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 69-96. (N. de T.) Para una aproximación mayor al tema se puede ver Allemann, B., *Hölderlin und Heidegger*, Zurich y Freiburg. Br, Atlantis Verlag, 1954; De Man, P., *Blindness and Insight*, segundo capítulo, London, Routledge, 1983; Lacoue-Labarthe, P., *L'imitation des modernes y La Fiction du politique*; Warminski, A., *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; Fóti, V. M., *Heidegger and the Poets: Poésis/Sophia/Techné*, New Jersey and London, Humanities Press, 1992; Fynsk, C., *Heidegger: Thought and Historicity*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1993; y finalmente Froment-Meurice, M., *C'est à dire*, Paris, Galilée, 1996.

²⁰ En la datación del artículo, puede verse la carta de Blanchot a Bataille del 17 de octubre (1946), BN, MSS, N. a. fr. 15853/232, en la cual Blanchot escribe: “De todas maneras estoy tentado por tu propuesta sobre Hölderlin, bien que todavía no he visto la totalidad de *Fontaine* y a pesar de que la poesía me susurra discretamente en el oído que yo la fatigo”. De manera totalmente diferente los años que siguieron a la finalización de la guerra fueron cruciales para Heidegger también. Como Hugo Ott describe, Heidegger pudo recuperarse filosóficamente en ese momento sólo como resultado del interés mostrado por los franceses sobre su trabajo; de hecho en el mismo mes que aparecía el ensayo de Blanchot,

Como en el resto de su obra, en el ensayo “El habla «sagrada» de Hölderlin”, Blanchot procede indirectamente. Escribe en gran parte junto a Heidegger, lo que quiere decir con Heidegger, pero también, simultáneamente, contra él. Esta es una estrategia bastante común en Blanchot quien, en todos sus escritos, antes que acordar u oponerse a un argumento filosófico, tiende a acompañarlo a través de sus diferentes giros e inversiones con la intención de valorarlo, haciéndolo confrontar con los límites de sus propias posibilidades. Al leer el artículo de Blanchot sobre Heidegger, por consiguiente, resulta menos importante centrarse en la exposición de los conceptos, muchos de los cuales se los puede rastrear en Heidegger mismo, que examinar el particular, a veces paradójico, tratamiento al cual Blanchot somete a algunas de esas formulaciones. Mientras el ensayo comienza con una serie de críticas discretas atendiendo a la legitimidad del estilo heideggeriano de comentario, incluyendo su prosaica desatención del ritmo poético de Hölderlin y su dependencia a la etimología como modo de argumentación, la mayoría de los lectores del artículo han declarado que el texto de Blanchot en referencia a la lectura heideggeriana de Hölderlin, es demasiado fiel al mismo Heidegger; tanto es así que Herman Rapaport, por ejemplo, en un debate sobre la relación entre Heidegger y Derrida le da el crédito a Blanchot –de una forma irónica, dadas las circunstancias– de no ser más que un astuto y prudente “mediador de Heidegger”²¹.

Heidegger fue relevado de su puesto en Friburgo y le fue prohibido continuar enseñando en cualquier universidad alemana. Asimismo en Francia, la aparición del artículo de Blanchot también coincide con una vigorosa discusión sobre la política en Heidegger, con la intención, por parte de algunos, de separar su pensamiento de las decisiones políticas con las cuales se identificó antes de 1945, intención que, tal vez sorpresivamente, encontró una audiencia obsecuente en la izquierda intelectual, notablemente en *Les Temps modernes* de Sartre. Véase Gandillac, M., “Entretien avec Martin Heidegger”, y Towarnicki, A., “Visite à Martin Heidegger”, *Les Temps modernes*, enero de 1946, 7 13-24; una refutación de estos intentos de defender a Heidegger de su nazismo anterior continuó luego, el mismo año, en Löwith, K., “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger”, *Les Temps modernes*, noviembre de 1946, pp. 43-60.

²¹ Rapaport, H., *Heidegger and Derrida, Reflections on Time and Language*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p. 112. De hecho los motivos que aduce Rapaport como resultado de una anticipación intuitiva por parte de Blanchot del trabajo posterior de Heidegger se los pueden rastrear en las dos conferencias sobre Hölderlin de 1936 y 1941.

Si uno lee el texto de Blanchot con una mayor atención a los detalles, hay algunos signos, no obstante, de un desacuerdo más profundo. Esto se confirma si se presta atención a las modificaciones menores que Blanchot incorporó en su ensayo mientras era revisado para su inclusión en *La parte del fuego*, como así también otras subsecuentes observaciones hechas por el autor sobre el comentario de Heidegger²². Admitimos que, en lo que concierne al artículo de 1946, la evidencia de un alejamiento de la lectura heideggeriana es por momentos muy difusa. Esto no la hace, de todas formas, menos real. De hecho, para ilustrar su punto de vista, Blanchot ofrece, en un momento, una astuta reflexión de manera elíptica, como es su estilo. Heidegger comenta, en el texto de 1941, el uso que realiza Hölderlin de la palabra “Natur” (naturaleza) y cita las siguientes líneas del poema “Am Quell der Donau” (“En la fuente del Danubio”)

Wir nennen Dich, heiliggenöthiget, nennen
Natur! Dich wir, und neu, wie dem Bad entsteigt
Dir alles Göttlichgeborne.

(Te nombramos, sagradamente obligados, te nombramos
A ti ¡Naturaleza!, y nueva, como del baño surge
De ti lo divinamente nacido.)²³

Heidegger comenta que, en el manuscrito, estas líneas se encontraban tachadas; de allí deduce el argumento de que el término latino Naturaleza (Natura) ya no es suficiente al propósito de Hölderlin, pero que silenciosamente comienza a dar testimonio del griego *physis* en su capacidad original de palabra fundamental ó *Grundwort* (“Esa superación –dice Heidegger– es la consecuencia y el signo de un decir que arranca más al

²² Blanchot vuelve sobre este debate, verdad que indirectamente, en varias ocasiones posteriores; véase por ejemplo, “La folie par excellence”, *Critique*, 45 febrero de 1951, 99-118; “El itinerario de Hölderlin” en *El espacio literario*, España, Paidós, 1992, p. 257; *El libro que vendrá*, Venezuela, Monte Avila, 1992, p. 251; y “El gran rechazo” en *El diálogo inconcluso*, Venezuela, Monte Avila, 1970, p. 73.

²³ Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Editorial Ariel 1981, p. 80. (N. de T.)

comienzo²⁴). Esto es, por supuesto, en el pensamiento heideggeriano, una estrategia recurrente que consiste en la re-traducción de las palabras fundantes a su fuente griega²⁵. La réplica de Blanchot a este movimiento es la de repetir, al mismo tiempo, que invertir la sentencia: “Que la naturaleza (...) —escribe— deba a lo Sagrado lo más esencial que tiene (...) eso es lo que afirman los versos de ‘En la fuente del Danubio’ que, aunque más tarde eliminados, no han dejado de ser formulados”²⁶.

Este punto es algo más que una mera sutileza filológica. Dado que Blanchot continúa su comentario con la afirmación, la cual se encuentra en el centro de su disputa, que interpretando lo sagrado como caos, incluso el caos debidamente redefinido como una apertura originaria y el abrirse o despertarse de la naturaleza misma hacia la luz, Heidegger cae preso de una engañosa mirada tradicional del poeta²⁷. La oscuridad de la noche original, objeto Blanchot, lamentada por el poeta mientras es iluminado por el despertar de la naturaleza, no tiene lugar en la experiencia de Hölderlin. (En todo el escrito el énfasis puesto a la “experiencia” de Hölderlin es un rasgo significativo de su lectura, al tiempo que pone al ensayo en el contexto de un intercambio no sólo con Heidegger sino también con Bataille). Para Blanchot, paradójicamente, es en el preciso momento en el cual Heidegger comienza a leer a Hölderlin, como si su texto estuviera escrito en un lenguaje cercano a los orígenes pre-metafísicos del pensamiento occidental, que sucumbe a una malinterpretación que no hace justicia a la originalidad del poeta. Este punto puede parecer trivial pero se trata más de un problema que de una cuestión de interpretación poética, ya que Heidegger y Blanchot concuerdan en que lo sagrado precede tanto a lo humano como a lo divino, como su espacio común de posibilidad; pero difieren profundamente en la relación del lenguaje poético con su inaccesible e incommunicable origen.

²⁴ *Ibid.*, p. 80.

²⁵ Este gesto es, por supuesto, crucial para la explicación de Heidegger sobre la obra de arte; compárese, por ejemplo, las observaciones en la traducción del griego al latín en la sección que abre “El origen de la obra de arte” en “Arte y Poesía”, Méjico, EFE, 2008 P 35.

²⁶ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 114.

²⁷ “En este punto, parece que el comentarista haya sido más bien sensible a la tradición que a la experiencia de Hölderlin.” Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 114.

Para Heidegger lo sagrado, visto tanto como el Caos original o como la esencia misma de la naturaleza, marca el abrirse del ente hacia sí mismo. Para el poeta es un momento de despertar que, como la naturaleza —*physis*— que es su total y presente compañera, lo transporta hacia la luz del mundo y del trabajo. Hölderlin, de esta manera, aparece en Heidegger como el poeta que, fuera de la oscuridad, recibe la visión de la luz clarificada, transfiurada y mediada a través de la forma de la poesía; es el primer poeta, como escribe en el postfacio de 1943 a “¿Qué es metafísica?”, en nombrar lo sagrado, cumpliendo la misma tarea que el pensador que habla del “Ser”²⁸. La imagen es la del poeta como mediador: sin embargo, para la lectura de Blanchot la importancia de ese rol, en al menos algunos poemas de Hölderlin, es limitada. Para Blanchot, Hölderlin no es el poeta del origen pujante, pero sí el poeta del origen disperso; no es el poeta de la iluminación del Ser, sino de la luz que precede a la luz. En Hölderlin —escribe Blanchot— “noche y caos terminan siempre por certificar la ley, la forma y la luz”, y continúa como sigue:

Lo Sagrado es el día: no ese día que se opone a la noche, ni esa luz que irradia desde arriba, ni la llama que Empédocles va a buscar abajo. Es el día, pero anterior al día, y siempre anterior a sí, es un antes-del-día, una claridad anterior a la claridad y de la que estamos muy cerca, cuando atrapamos el despertar, lo lejano infinitamente alejado del despuntar del día, que es también lo que nos es más íntimo, más interior que cualquier interioridad.²⁹

En su versión de lo Sagrado, Heidegger (y después Blanchot) citan un comentario en prosa de Hölderlin sobre la traducción de un fragmento de Píndaro. El texto, el cual Hölderlin titula “Das Höstche” (y que en un trabajo de esa misma época, Blanchot sugiere que debería traducirse al francés como “Les três-Haut”, “Lo supremo”), busca formular la dico-

²⁸ “El pensador habla del Ser. El poeta nombra lo sagrado” (*Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige*), Heidegger, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe*, 9, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, p. 312.

²⁹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, *op. cit.*, pp. 114-115.

tomía entre lo que Hölderlin llama “lo inmediato” o “lo incommunicable” (“das Unmittelbare”, aquello que no puede ser mediado) y la ley de la rigurosa comunicabilidad (die strenge Mittelbarkeit). Mientras que el primero, sostiene Hölderlin, es imposible para Dioses y mortales, dado que ambos se encuentran sujetos a la necesidad de hacer distinciones (contrastes y oposiciones) con la finalidad de juzgar y saber, el segundo impone a ambos, por la más elevada de las leyes, la rigurosa obligación de comunicar o mediar entre los dos reinos, del cielo y la tierra. Las palabras de Hölderlin son elípticas y enigmáticas lo cual produce complejos problemas de interpretación. Por su parte, Heidegger lo resuelve alineando la distinción de Hölderlin a su concepción de la diferencia ontológica, esto es, la distinción entre “Ser” (das Sein) y “ente” (das Seinde) que es el centro de su pensamiento. En esta lectura, la paradoja de lo comunicable y lo incommunicable puede ser reformulada en los términos que refieren al “Ser” como diferente del “ente”; para Heidegger, es justamente esto lo que resiste a toda mediación o comunicación, dado que es precisamente lo que impide que cualquier comunicación o mediación pueda tener lugar. Y es este reino, lógicamente anterior, el que no es en sí mismo una entidad sino la condición de existencia de todos los posibles entes, los cuales, en la mirada heideggeriana, constituyen la esencia de la *physis* que la palabra “Sagrado” en Hölderlin trata de sostener. Como lo explica Heidegger:

La inmediata omnipresencia es la mediadora para todo lo mediatizado, esto es, para lo mediato. Lo inmediato mismo nunca es algo mediable; por el contrario, lo inmediato, estrictamente tomado, es la mediación, esto es, la mediabilidad de lo mediato que todo mediatiza, es “la ley”.³⁰

En su propio texto Blanchot, se concentra inicialmente en la misma perspectiva y acorde a ello cita a Heidegger: “¿Qué es lo Sagrado? —se pregunta— Es lo inmediato, dice Heidegger, inspirándose en un comentario en prosa de Hölderlin, lo inmediato que no es nunca comunicado, sino que es el principio de toda posibilidad de comunicar”³¹.

³⁰ Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 83.

³¹ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 114.

Luego de esto continúan algunas dificultades. Dado que si lo Sagrado es aquello que por esencia no puede devenir objeto de comunicación o mediación, y si es sin embargo el objeto del “Dichtung”, de nombrar a lo Sagrado, ¿cómo es posible el poema? ¿No convierte, en un acto fatal de orgullo desmedido, a lo Sagrado en un objeto, en el reverso de sí mismo? Este peligro existe, Heidegger mismo lo concede, y la ley de lo Sagrado se ve, no obstante, amenazada por ello. Pero en última instancia, Heidegger reargumenta, aquello que es derivado del origen es inofensivo contra ese origen. (“So Verlag das dem Ursprung Entsprungene nichos gegen den Ursprung”). Lo Sagrado *-physis* ó Ser— es lo que hace del acto poético algo posible; la poesía, quien debe su existencia a lo Sagrado, no puede cambiar a lo Sagrado en lo que no es, a no ser que lo Sagrado ya incluya dentro de sí su propio opuesto. Aunque el poeta pueda sufrir en manos de lo Sagrado, él pertenece a su apertura y a su donación; por esa apertura se encuentra obligado a hablar desde su constancia y fervor y subsumirse a su ley. El lugar del poeta, para Heidegger, corresponde a una especie de fervor originario, y su “estar” es el silencio en el ensimismamiento profético, en la omnipresencia del ser. Cualquiera que sea la angustia que el Caos originario represente por la incomunicabilidad de lo Sagrado, el poeta, en la sumisión heideggeriana, es capaz de domesticarla en su silencio y transmutarla en la benignidad que caracteriza la revelación de la apertura poética. Como escribe Heidegger en un famoso pasaje:

La agitación del Caos, que no ofrece ningún apoyo, el espanto de lo inmediato, que malogra todo impulso, lo Sagrado, queda transformado en la benignidad de la palabra mediata y mediadora, a través de la calma del poeta puesto en cobijo.³²

Para Heidegger, entonces, el poema es posible en los términos de Hölderlin a condición de que la incommensurabilidad o la discontinuidad que existe entre la demanda de la comunicación poética y la naturaleza elusiva de lo incomunicable, puedan transformarse en una relación que admi-

³² Heidegger, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, op. cit., pp. 90-91.

ta cierta mediación; mediación cuya pureza es concedida por el sufrimiento del poeta y la intensidad de su silencio.

A pesar de las apariencias, Blanchot rechaza este momento de reconciliación entre el “Dichtung” y el “Ser”. Blanchot insiste, con un compromiso más radical que el de Heidegger, en la inconmensurabilidad de la relación –relación sin relación– que une la necesidad de la comunicación poética con la incomunicabilidad de lo Sagrado y viceversa. El poema de Hölderlin, argumenta, es el lugar de lo que solamente puede ser descrito como una aporía fundamental, una posibilidad imposible. Así pregunta Blanchot a Heidegger: ¿cómo puede lo Sagrado, que es “incomunicable”, “incognoscible”, que es aquello que se abre con la sola condición de que no se da a conocer, que revela porque es lo no revelado, caer en el discurso, dejarse alienar por el devenir, aquello que es pura interioridad, en la exterioridad del cántico? En verdad esto no es posible, es la imposibilidad misma. Mientras que en Heidegger se desvanece la inconmensurabilidad entre lo comunicable y lo incomunicable para descubrir en esa relación un movimiento de benigna mediación, Blanchot insiste, por su parte, en la imposibilidad de esa mediación. El poema para Blanchot continúa siendo el lugar de una irresoluble tensión; tensión que no puede ser unificada bajo ningún tipo de dialéctica o bajo el abrazo totalizante del Ser heideggeriano. En lugar del Ser interpretado, como lo es por Heidegger, como un acto inaugural de fundación histórica u ontológica, lo que el poema de Hölderlin afirma, para Blanchot, es el irresoluble dilema que impone en la poesía la obligación de escribir confrontándola permanentemente con la imposibilidad de escribir. El texto de Hölderlin es leído por Blanchot como una dramatización de esta aporía. Así, por ejemplo, plantea la vana circularidad que empuja el proyecto poético de Hölderlin a nombrar la totalidad de la naturaleza; totalidad que viene al Ser sólo por el acto poético de nombrar que la constituye, pero que no puede venir al Ser porque, al tener que constituir un poeta que se ocupe de esa tarea, el acto de nombrar ya necesita haberse llevado a cabo. El poeta es el producto del trabajo poético, el cual le confiere su existencia. Por lo tanto, antes de que la obra se encuentre escrita, el poeta no posee una existencia propiamente dicha; pero si esto es así, ninguna obra podría en realidad producirse, con el resultado de que el

poeta solo podría sobrevivir en un fantasmagórico futuro supuesto, separado de sí mismo, sin necesidades, confrontado con la aporía de una tarea que no puede realizar y que es llamado a cumplir.

Este tipo de aporías, insiste Blanchot, constituyen tanto el precio como la condición de la poesía misma; así, como la obra poética de Hölderlin atestigua, de alguna manera, a pesar de todo, que la poesía es posible. Pero esta posibilidad descansa sobre su propia y necesaria imposibilidad; y es en este punto en el cual el ensayo de Blanchot presenta ciertas objeciones al comentario de Heidegger: la cuestión de la imposibilidad de la posibilidad de la poesía. (En textos posteriores, junto con Levinas, Blanchot va a plantear a Heidegger una discusión similar, ya no respecto al “Dichtung”, sino en relación a un celebrado pasaje de *Ser y tiempo* en el cual Heidegger señala la cuestión de la “constitución fundamental” del Dasein, la posibilidad de su imposibilidad, es decir, la cuestión de la muerte)³³. Para llamar la atención sobre este punto, Blanchot cita una vez más a Heidegger ofreciendo su versión del pasaje comentado más arriba de “Wie wenn am Feiertage”. Escribe Blanchot:

Lo sagrado no puede ser captado directamente, menos aún convertirse en habla, pero, merced el silencio del poeta, este se dejaría apaciguar supuestamente [*il se laisserait apaiser*]³⁴, transformar y finalmente transportar hasta el habla del canto (...). Admitámoslo, pero ¿en qué se ha convertido el problema? Ha adquirido otra forma, pero sigue siendo todavía problema, o más bien hay ahora un doble enigma: ¿por qué y cómo “el estremecimiento del caos que no ofrece ningún punto de apoyo ni detención, el terror de lo inmediato que hecha por tierra toda aprensión directa, lo Sagrado”, puede dejarse transformar y atrapar por el silencio? Y a continuación, ¿por qué y cómo el silencio se deja atrapar por el habla?³⁵

³³ Véase “Ser y tiempo” Méjico, FCE, 1998, Cap. 50-3.

³⁴ Estoy citando, aquí, de la versión revisada del ensayo, compilada en *La parte del Fuego*; en el original de 1946, en lugar de “il se laisserait apaiser”, Blanchot ha escrito: “Il se laisse apaiser” (Véase “El habla «sagrada» de Hölderlin”, *Critique*, 7 diciembre de 1946, 579-96; el subrayado es mío). Este giro desde el indicativo al condicional, el cual posee un eco en todo el resto del texto, denota un endurecimiento de la postura crítica frente a Heidegger.

³⁵ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 199.

Aquí, de manera crucial, Blanchot incorpora a su propio texto esta descripción del acto poético, al mismo tiempo que trunca e interrumpe la sentencia heideggeriana³⁶. La estrategia es emblemática dado que mientras realiza la crítica, Blanchot señala el momento decisivo de su propia intervención en el discurso heideggeriano; momento en el cual éste encuentra como fundamento lo imposible y fracasa en hacerle justicia. Es importante dejar en claro que la diferencia con Heidegger se sostiene no sólo en un aspecto poetológico sino también ético. Una cuestión crucial en la divergencia de Blanchot con Heidegger es el tema de “la ley”, de lo que Hölderlin llama, en su comentario a Píndaro, “das Höschte”, “Lo supremo”. Para Heidegger la cuestión de “la ley” es sencilla ya que lo que está en juego en el “Dichtung”, es la ley misma del “Ser”. Es esto, por supuesto, lo que le permite tratar a la poesía como promulgación de un gesto de fundación política susurrándoles a las personas históricas la verdad sobre su destinación. (Vale la pena citar aquí el llamado heideggeriano realizado en “El origen de la obra de arte” de 1936, que, en relación a la verdad, la poesía acontece junto con otros momentos, incluyendo los actos que fundan el estado y los sacrificios esenciales)³⁷. Pero para Blanchot, de todas formas, la cuestión de “la ley” no es tan sencilla; siempre es doble, siempre implica tener que responder más allá de la posibilidad de la ley a la imposibilidad que la funda y excede: la ley detrás de la ley que, por así decirlo, más allá del ser, formula una demanda que no puede nunca satisfacerse. Como escribe Blanchot dando su propia versión de “das Höschte”: “Hay que hablar, eso, sólo eso es lo que conviene. Y, sin embargo, hablar es imposible” (PF, p 120).

De esta diferencia ética entre Blanchot y Heidegger se desprenden todos los demás puntos de divergencia que toca Blanchot en su artículo: el énfasis en la resistencia poética —como ritmo poético— a los designios totalizantes de

³⁶ Sorprendentemente, Blanchot trata esta sentencia heideggeriana de esta manera cada vez que la cita, lo que hace por lo menos dos veces en su trabajo. Véase “La folie par excellence”, *Critique*, 45 Febrero 1951, 106; y “El Gran Rechazo” en *El diálogo inconcluso*, Venezuela, Monte Avila, 1970, p. 73. En este último texto Blanchot cita evidentemente de memoria o de su propio texto.

³⁷ Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, p. 48.

la filosofía; la confianza al método de la etimología; la obstinación en la especificidad de la experiencia poética de Hölderlin; la cautelosa insistencia, contra Heidegger, que cualquier acto poético se encuentra confrontado desde su inicio con la imposibilidad de comenzar, y que la poesía no puede servir para establecer fundación ética o política alguna. Y que, finalmente, la repetida afirmación, tal como Blanchot escribe en “El gran rechazo”, de que mientras la poesía puede nombrar lo posible, su tarea es responder a lo imposible; y que, con el disfraz de lo inmediato, lo que la poesía de Hölderlin está en proceso continuo de encontrar no es el “Ser” sino, como lo formula Blanchot en 1969 en un trabajado y realizado pasaje de *El diálogo inconcluso*, “la infinita presencia de lo que permanece radicalmente ausente, presencia infinitamente otra en su presencia, presencia de lo otro en su alteridad: no presencia”³⁸. La poesía de Hölderlin, para Blanchot, no funda ninguna comunidad homogénea que posea en sí misma la verdad de su destino futuro. Contrariamente a los usos implícitos y explícitos que realiza Heidegger de la obra de Hölderlin de 1934 en adelante, la comunidad que instala la poesía, para Blanchot, es una comunidad que existe por fuera de la verdad, en la interrupción de la historia, en su exposición a la *des-obra*³⁹ del afuera.

Blanchot culmina “El habla «sagrada» en Hölderlin” con una referencia a la posibilidad del imposible y una última cita:

Imposible, la reconciliación de lo Sagrado y del habla le ha exigido a la existencia del poeta que se aproxime lo más posible a la inexistencia. Entonces es cuando ella misma, durante un momento, ha aparecido como posible, cuando, antes de zozobrar, ha consentido en afirmarse en el canto, venido de un cuerpo ya silencioso, pronunciado por una voz muerta, de modo que el único himno digno de la esencia del día ha ascendido desde el fondo del día desaparecido, de modo que también el espíritu ha sido glorificado por el extravío, y eso no porque lo más alto sea tinieblas, ni porque al final el espíritu deba estar ligado a su pérdida, sino porque el Todo se ha hecho lenguaje para decir: quien quiera encontrar lo oscuro debe buscarlo en el día, mirar el día, convertirse en día para sí:

³⁸ Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, op. cit., p. 80.

³⁹ Utilizamos para la traducción de la palabra *desouvrement* (la cual Leslie Hill vierte al inglés como *worklessness*) la palabra *de-sobra* utilizada en otras traducciones. (N.de T).

*Enigma es el puro brotar de lo que brota
Profundidad que todo lo sacude, la venida del día.*⁴⁰

Estas dos líneas citadas de Hölderlin con las cuales Blanchot culmina su artículo, nos revelan tres motivos claves de su postura: la afirmación poética de la imposibilidad de su propia posibilidad, la ausencia de fundamento que todo cuestiona, el arribo siempre anticipado de la luz. Sin embargo, a pesar de que las apariencias muestren lo contrario, estos dos últimos versos no son de Hölderlin o, más precisamente, se encuentra en Blanchot aproximadamente como una cita⁴¹. En realidad sólo la primera línea es de Hölderlin del poema “der Rhein”, en el cual se lee “Ein Rätsel ist Reinentsprungenes”. El segundo verso que reproduce Blanchot no es el que sigue en el poema, tampoco es posible de localizar en el resto de la obra publicada de Hölderlin. Se puede leer, en todo caso, como el sumario y la antología, ambos apócrifos, realizado por Blanchot de dos motivos hölderianos recurrentes: el abismo profundo, la llegada de la luz.

¿Qué se podría pensar de esto? ¿Negligencia? ¿El resultado de escribir demasiado rápido? ¿O una pobre memoria? Todo esto sin duda. Pero también la afirmación implícita de Blanchot que los filósofos –como Heidegger– se han esforzado durante demasiado tiempo en interpretar los poemas de Hölderlin; el desafío actual es reescribirlos⁴².

Traducción: Juan Manuel Conforte

⁴⁰ Blanchot, M., *La parte del fuego*, op. cit., p. 122.

⁴¹ Blanchot, citando de su trabajo anterior, atribuye estas dos líneas a Hölderlin por segunda vez en “Énigme”.

⁴² El gesto es el mismo que, en 1959, cuando Blanchot invitado a contribuir a una Festschrift para Heidegger, suplió un fragmento de lo que luego se convertiría en *L'Attente L'Oubli*, véase “L'Attente”, Heidegger M., *zum siebzigsten Geburtstag*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1959, pp. 217-224.