

El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*

**The Tragic Feature in Heidegger's Thought
and its Condensation in the Paradigm of *Antigone***

MARÍA GABRIELA REBOK

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Universidad Nacional de San Martín / Universidad del Salvador (San Miguel)
Argentina

Lo trágico como herida de la libertad y de la finitud, como *Unheimlichkeit*, como ser-para-la-muerte, se perfila ya en *Sein und Zeit*. Describe luego, en diálogo con Trakl, un arco que desemboca en la experiencia de dolor, del abandono-desprendimiento (*Abgeschiedenheit*), de la extrañeza, en *Unterwegs zur Sprache*. El "entre" ("*Zwischen*") está constituido por la presentación del paradigma de *Antígona*, en diálogo con Hölderlin. La *Einführung in die Metaphysik*, con dejos de influencia nietzscheana, pretende mostrar la *tragedia* de la metafísica en la que el hombre ejerce su violencia creadora contra la *physis*. En cambio, Hölderlins *Hymne "Der Ister"* aborda la manifestación de la verdad del ser a partir de la serenidad de la obra de arte y exhibe una trayectoria a través de lo extraño y pasmoso (*tò deinón*) hacia el devenir hogareño y patrio (*Heimischwerden*), nunca definitivo, pero condición de posibilidad de lo hospedante.

The *tragic* as a wound of liberty and finitude, as *Unheimlichkeit*, as being-towards-death, is already profiled in *Sein und Zeit*. Then, in a dialog with Trakl, Heidegger describes an arc that ends in the experience of pain, forlornness-loosening (*Abgeschiedenheit*), estrangement, in *Unterwegs zur Sprache*. The "between" ("*Zwischen*") is constituted by a presentation of *Antigone's* paradigm, in dialog with Hölderlin. *Einführung in die Metaphysik*, with a Nietzschean influence, attempts to show the tragedy of metaphysics as man's violence against *physis*. On the other hand, Hölderlins *Hymne "Der Ister"* approaches the manifestation of being's truth in the serenity of the work of art and exhibits a trajectory through the alien and astonishment (*tò deinón*) towards becoming homelike (*Heimischwerden*), albeit never definitively, yet as condition of possibility for hospitality.

Nos proponemos mostrar la persistencia del motivo trágico de la "inhospitalidad" (*Unheimlichkeit*) en M. Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*. Señalamos algunas marcas trágicas en el camino pensante de Heidegger, deteniéndonos especialmente en la consumación del giro (*Kehre*) a mediados de la década de los treinta. Fue entonces cuando Heidegger se centra en la localización de *lo trágico* en la tragedia *Antígona* de Sófocles y hace explícito su diálogo con Hölderlin. El poeta había abordado la cuestión en su breve ensayo *Das Tragische* (*Lo trágico*), pero también en *Der Tod des Empedokles* (*La muerte de Empédocles*), en sus traducciones –preferentemente de las partes corales– de las tragedias de Sófocles, del *Edipo en Colono*, *Áyax*, *Edipo Rey* y *Antígona* y en las valiosas notas, sobre todo, de las dos últimas obras citadas.

Con todo, no hemos de perder de vista la inscripción de Heidegger en la historia que comienza con el romanticismo y el idealismo tempranos y es protagonizada por pensadores trágicos contemporáneos, con quienes estaba familiarizado. Nos referimos a F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel, A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, G. Simmel, K. Jaspers, M. Scheler. En buena parte, la comprensión de *lo trágico* contemporáneo se separa de la producción del género *tragedia*, aunque algunos de los autores citados se ocupan de ambos fenómenos. Sin embargo, todos ellos se preocupan por marcar la diferencia epocal que nos distingue con respecto a la experiencia trágica griega. Heidegger destaca la relación entre la *Antígona* de Sófocles y el pensamiento de Parménides y Heráclito, mientras su propio pensar se fecunda en el diálogo con un poeta no menos trágico, como lo fue Hölderlin. En éste queda también asumido lo trágico sofocleo por vía de traducción y reinterpretación.

§ 1. En el comienzo era lo trágico

Desde muy temprano, entre 1910 y 1914, Heidegger experimentó el "terremoto"¹ del poetizar y de los ensayos trágicos de Hölderlin, pero su diálogo pensante con él no ocurre hasta dos décadas más tarde. Ya en 1919 introduce en sus lecciones la traducción hölderliniana de la *Antígona* de Sófocles, y en una carta a Hannah Arendt de 1925 le confiesa: "Vivo mucho con Hölderlin"². Entre tanto, nuestro pensador va afianzando su perfil propio, el cual lo habilita para el reconocimiento de una afinidad electiva con el poeta, que lo recorre como un río profundo. Elementos de la analítica existencial de *Ser y tiempo* muestran ya el núcleo trágico heideggeriano: la *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*). Nos referimos a su comprensión de la *angustia*³ en la que "uno se siente *desazonado*" (*unheimlich*), fuera del tiempo de sazón –explica Jorge E. Rivera– o –como traduce Gaos– se trata de una experiencia de *inhospitalidad*, el no ser albergado en su ser-en-el-mundo. Falto de suelo y de paradero, el *Dasein* padece el despojo del hogar (*Heim*), su expulsión de todo lugar. Ya en la conferencia *El concepto de tiempo*, pronunciada en 1924, durante su estadía en Marburg, y en el círculo de R. Bultmann, Heidegger exhibe otro rasgo trágico: el pensar la *muerte* como clave de acceso a la *temporalidad* según el "haber sido" y el consecuente transformarnos en indisponibles⁴. *Ser y tiempo* desrealiza nuestra concepción de la muerte. Desde su interpretación *ontológico-existencial*, "La muerte, como fin del *Dasein*, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal *indefinida*, e *insuperable* del *Dasein*"⁵. Si bien es la indiscutible posibilidad de nuestra imposibilidad, su anticipación en el cuidado (*Sorge*) tiene el efecto de rebote de poner a toda nuestra existencia bajo el signo de la posibilidad. Y sólo hay posibilidad para una *libertad* comprendida como *poder-ser*. El ser-para-la-muerte implica la experiencia de la *finitud* imantada por el *fin*, experimentada en despedidas y dispuesta a la entrega. Si tuviéramos que identificar el núcleo trágico, lo encontraríamos seguramente en la fórmula que expresa la *culpa existencial*, el *ser-deudor* (*Schuldigsein*): "*ser-fundamento de una nihilidad*"⁶.

¹ Cfr. Pöggeler, O., "'Die kürzeste Bahn'. Heideggers Weg zu Hölderlin", en: Trawny, Peter (ed.), "*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*". *Heidegger und Hölderlin*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000, p. 71.

² Cfr. *ibid.*, pp. 71 ss.

³ "El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón (*Unheimlichkeit*) del *Dasein*, y no al revés. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como un fenómeno más originario*" (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 211. En adelante, citado como ST). "Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden" (Heidegger, M., *Sein und Zeit*: Tübingen: Niemeyer, 1967, undécima edición, p. 189. En adelante, citado como SZ).

⁴ Cfr. Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, traducción de R. Gabás, Barcelona: Tusquets, 1997, p. 169.

⁵ ST, p. 279. "Der Tod als Ende des Daseins ist die eigentlichste, unbezüglliche, gewisse und als solchembestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins" (SZ, pp. 258 ss).

⁶ ST, pp. 302, 304. "Grundsein einer Nichtigkeit" (SZ, pp. 283, 285).

Encontramos fórmulas muy pregnantes de *lo trágico*, que siempre está al borde de lo indecible, en *¿Qué es metafísica?* de 1929. La clave de apertura es nuevamente la *angustia*. En ella "a uno le es inhóspito (*unheimlich*)", porque "la angustia revela (*offenbart*) la nada". Más aún: "Ser-ahí significa: ser-expuesto a la nada"⁷. Esto equivale a *trascender* el ente en su totalidad. En el epílogo del año 1943 aclara: "La nada como lo otro del ente es el velo del ser"⁸. En el temblor de la angustia, siempre latente, el hombre se convierte en "lugarteniente de la nada"⁹. La finitización (*Verendlichung*) socava hasta nuestra libertad y nos pone constantemente en cuestión. Sin embargo, en *Vom Wesen des Grundes*, la *libertad* comprendida como *trascendencia* es el "origen (*Ursprung*) <salto originario> del fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento". Puede adoptar los modos del erigir mundo, arraigar en el suelo y fundamentar (*Stiften, Boden-nehmen, Begründen*)¹⁰.

Si bien la *nihilidad* mencionada en *Ser y tiempo* es detectable en la triple estructura del *cuidado* (*Sorge*): facticidad (ser arrojado), existencia (proyecto) y caída, es sobre todo la condición del *Dasein* como *proyecto* la que exhibe la *libertad* como ese fundamento que temporaliza con privilegio del advenir. "El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente"¹¹. En otras palabras, acontece la dispensación de tiempo mientras hay futuro. Por eso afirma categóricamente Heidegger: "El fenómeno primario de la *temporeidad originaria y propia* es el futuro"¹². Esta primacía del futuro puede ser un criterio de distinción de nuestra experiencia contemporánea de *lo trágico* respecto del mito trágico griego que cobra prestigio en el haber-sido. Por otra parte, en la atmósfera contemporánea flota el silencio de Dios, cuando no es tematizada expresamente la "muerte de Dios". Esto provoca también la expectativa del "Dios venidero".

Hacia mediados de la década de los treinta, Heidegger radicaliza su búsqueda pensante y, simultáneamente, se produce el encuentro con Hölderlin. El poeta fue

⁷ "In der Angst (...) 'ist es einem unheimlich'", "Die Angst offenbart das Nichts", "Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts" (Heidegger, M., "Was ist Metaphysik?", en: *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967, pp. 9, 12. En adelante, citado como W). Sin embargo, a diferencia de *Sein und Zeit*, en *¿Qué es metafísica?* Heidegger recupera la "flexible ambigüedad" ya presente en la caracterización de la angustia en Kierkegaard. Nos habla de un retroceder junto a un "reposo fascinante" (*gebannte Ruhe*), de un rechazo-remisión (*Abweisung-Verweisen*), de la "noche clara" (*helle Nacht*) (*ibid.*, p. 11). Asimismo, cabe observar aquí el germen de lo que en *Einführung in die Metaphysik* aparece como la *tragedia de la metafísica*. La metafísica como el acontecimiento fundamental (*Grund-geschehen*) del *Dasein*, comparte su destino con este fundamento abisal y oscilante (*ibid.*, p. 18). En el epílogo surge otro motivo trágico, muy emparentado con *Antígona*, la *libertad para el sacrificio*, comprendiendo por *sacrificio* "la despedida del ente en camino hacia el resguardo del favor-gracia del ser" ("Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins" [Heidegger, M., "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'", en: W, p. 106]).

⁸ "Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins" (*ibid.*, p. 107).

⁹ Heidegger, M., "Was ist Metaphysik?", en: W, p. 15.

¹⁰ Heidegger, M., *Vom Wesen des Grundes*, en: W, pp. 60 ss. Cfr. Corona, Néstor, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires: Biblos, 2002, pp. 20-28.

¹¹ ST, p. 343 (SZ, p. 326).

¹² *Ibid.*, p. 346 (*ibid.*, p. 329).

decisivo para el ideario del romanticismo temprano (*Frühromantik*) y el temprano idealismo, ambos movimientos considerados como fundadores de nuestra época. A partir de su cruce con Hölderlin, Heidegger lo identifica como poeta destinal. Esto quiere decir que –al convocar al poeta a un diálogo presente– no se trata de interpretarlo al gusto actual, sino de reconocer en él lo que el Heidegger de los *Beiträge zur Philosophie* vislumbra: un nuevo comienzo. La poesía es, para el romanticismo, el ápice de las artes. Para Heidegger, la poesía de Hölderlin no sólo manifiesta el ser del ente, sino proyecta al ser sobre el tiempo, en una decisión epocal fundante del tiempo originario de los pueblos. Determina el presente (*Gegenwart*) del destino histórico de modo tal que se abre a lo sido (*Gewesenheit*) y a lo advenidero (*Zukunft*)¹³. Hölderlin nombra lo sido como la huida de los dioses y lo advenidero en el aún no de Dios. La "tormenta de Dios" lo anuncia y el poeta acoge éste, el más peligroso de los dones. Con la cabeza desnuda, el corazón puro y las manos inocentes, el poeta participa del sufrimiento de Dios y transmite al pueblo el rayo del Padre que ya no consume, sino consuma¹⁴. Vecindad y lejanía caracterizan el vínculo del poeta con el pensador, habitan próximos en las cumbres más lejanas. "El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado (*Heilige*)"¹⁵. Ambos son vigías de la morada del ser, que es el lenguaje, y que, a su vez, posibilita el habitar del hombre¹⁶. Hölderlin y Heidegger pertenecen al entre-tiempo de la "noche sagrada", y ambos sintieron la fascinación de Antígona, la figura-límite entre la vida y la muerte, entre el abandono de los dioses y una justicia venidera.

Por otra parte, el precedente filosófico más significativo en la interpretación de *Antígona* es sin duda Hegel¹⁷. Pero así como para Hegel el documento-base de relevamiento de la *eticidad* es esa *tragedia griega*, ella es también para Heidegger la llave de acceso tanto para la comprensión del *pensar fundacional* como para la *comprensión ontológica* del *hombre*. Dicho pensar fundacional crece en la vecindad esencial con lo que

¹³ Cfr. Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, *Gesamtausgabe*, vol. 39, edición de S. Ziegler, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1980, p. 51. Safranski nos recuerda que tanto Dilthey como Nietzsche trataron de difundir –pero sin éxito– a Hölderlin. Fue más tarde el círculo de George y el descubrimiento de la obra tardía de Hölderlin por parte de uno de sus miembros, N. von Hellingrath, quien logró imponerlo en las décadas de los veinte y los treinta. Heidegger se encontraría ya en esta atmósfera. Su primer curso sobre Hölderlin data de 1934-1935. *Hölderlin y la esencia de la poesía* es su conferencia en Roma (1936). Cfr. Safranski, R., *op. cit.*, pp. 331 ss. Cfr. Figal, Günter, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1996, segunda edición, pp. 135 ss. Sin embargo, si bien no es Heidegger el primer agente de la difusión del poeta, su interpretación tiene una profundidad sin precedentes y lo hace así difícilmente olvidable.

¹⁴ Cfr. Hölderlin, Friedrich, "Wie wenn am Feiertage...", en: *Gedichte. Sämtliche Werke*, edición de J. Schmidt, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, pp. 240 ss. Cfr. Heidegger, M., *Erläuterung zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M.: Klostermann, tercera edición, 1963.

¹⁵ Heidegger, M., "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'" en: W, p. 107.

¹⁶ Cfr. Heidegger, M., "Brief über den 'Humanismus'", en: W, p. 145.

¹⁷ Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, edición de J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1952, sexta edición, capítulo VI A, capítulo VII B; *Vorlesungen über die Ästhetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, quinta edición (*Lecciones sobre estética*, traducción de A. Brotóns Muñoz, Madrid: Akal, 1989).

instauran los *poetas*. Tal es la cercanía entre el pensar de Heráclito y Parménides con el poetizar de Sófocles o su propio pensar en diálogo con Hölderlin.

Si la lectura psicoanalítica –con la debida excepción de un Lacan, por ejemplo– prefirió entre las tragedias la de *Edipo Rey*, la lectura filosófica se sintió atraída por *Antígona*. Antígona quizás sea el símbolo más pertinente de ese núcleo soterrado, no dicho, pero que –poniéndolo todo en cuestión– da que pensar.

En dos lugares fecunda Heidegger su pensar con el aporte poético de la *Antígona* de Sófocles: uno se encuentra en la *Introducción a la metafísica*¹⁸, el otro reproduce lecciones de 1942 (publicadas póstumamente en 1984) con el nombre de *El himno de Hölderlin* “El Ister”. En esta última obra, la segunda parte lleva el título “La interpretación griega del hombre en la *Antígona* de Sófocles”¹⁹. Si bien Heidegger traduce la palabra trágica fundacional “*deinón*” por *unheimlich*, el acento que le confiere en la *Introducción a la metafísica* resalta la traducción más temprana de Hölderlin, la de 1801, en la que “*deinón*” es traducida como *das Gewaltige*, lo *prepotente-violento*; mientras que en *El himno de Hölderlin* “El Ister” evoca la traducción de 1804 en la que *deinón* es *das Ungeheure*, lo *descomunally inhóspito*. Esto obedece a las transformaciones del pensar de Heidegger en el que los filosofemas emparentados con la fuerza y el poder se serenan en las aguas de lo poético-creador.

Por su parte, la segunda obra, si bien mantiene la centralidad del primer *stásimon* de *Antígona*, tiene en cuenta otros pasajes de la tragedia estrechamente vinculados con ese texto matriz. Se trata del *párodos*, que más que un himno acerca de la victoria tebana es –para Heidegger– instauración alethológica propia de toda obra de arte. Asimismo entra en consideración el diálogo inicial entre Antígona e Ismena, y el diálogo posterior –que desencadena la *catástrofe*– entre Creón y Antígona.

§ 2. La tragedia en la metafísica

En *Introducción a la metafísica*, el *ser* se abre en el *preguntar* y de esta manera se da como acontecer histórico. En correspondencia con ello, el hombre asume –preguntando– su propio rol diferenciador. Así, “el hombre recién llega a sí mismo y es un sí mismo (*Selbst*) en cuanto ser histórico-interrogante”²⁰.

¹⁸ Cfr. Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1966. En adelante, citado como EM. (*Introducción a la metafísica*, traducción de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1972, tercera edición. En adelante, citado como IM). Se trata de lecciones de 1935, publicadas por primera vez en 1953. La referencia a la *Antígona* sofoclea aparece en el capítulo IV, titulado “Ser y pensar”. Para las modificaciones operadas con ocasión de su publicación; cfr. Breno Onetto, M., “El destino del hombre - Antígona y el otro helenismo”, en: *Psikeba*, n° 5, año 2 (2007), <http://www.psykeba.com.ar/numero/0005.htm> (septiembre de 2007).

¹⁹ Cfr. Heidegger, M., *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, *Gesamtausgabe*, vol. 53, editado por W. Biemel, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984. En adelante, citado como HHI.

²⁰ IM, p. 181 (EM, p. 110).

Pero a partir de aquí la *relación hombre-ser* se interpreta como *originaria lucha diferenciadora* (el *pólemos* heraclíteo así lo autoriza) y el hombre agudiza lo terrible-fascinante de esta prepotencia raigal (lo *deinón*) con su peculiar *violencia*. "A partir de la proposición, tantas veces mencionada de Heráclito, sabemos que sólo en el *pólemos*, en la posición-diferenciadora (del ser) acontece la separación de dioses y de hombres. Sólo esa lucha *édeixe, muestra*. Hace salir a los dioses y a los hombres en su ser". A esto responde a su vez el hombre con su propia posición-diferenciadora (*Auseinandersetzung*), "esto es: poetiza originariamente, fundamenta poéticamente"²¹.

La hermenéutica de la *Antígona* de Sófocles²² se limita, en la *Introducción a la metafísica*, al primer *stásimon*. Heidegger ensaya tres vías de aproximación al núcleo trágico "*deinón*", cuya verdad manifiesta el canto del coro.

2.1. La omnipresencia del "*deinón*" (*Unheimlichkeit*)

Los dos primeros versos del primer *stásimon* nos zambullen de pleno en la experiencia trágica del ser, propia de los griegos. El extensivo "*pollà tà deinà*" se intensifica en el "*deinóteron*" que apunta a la esencia del hombre. Heidegger traduce: "Vielfältig das Unheimliche, nichts doch/ über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt"²³.

Con ello, hemos tocado el nervio que recorre el coro entero, y nos habla de la relación del hombre con la *physis* y del lugar que le es propio: la *pólis*. Y en esta relación se manifiesta el hombre como el más pasmoso e inhóspito (*der Unheimlichste*). La palabra poética trata de conjurar esto terrible-fascinante. Abruptamente queda el hombre nombrado en su *finitud*, desde sus límites más extremos y los abismos de su ser. Puesto que los griegos carecían de la noción moderna de "personalidad", no puede considerarse lo dicho como una descripción de ella.

Ahora bien, la primera dificultad consiste en abordar la ambigüedad de la palabra "*deinón*". Ella refleja las tensiones propias del ser, desplegadas por sus diferencias mutuamente referentes.

Por un lado, *tò deinón* significa *lo terrible* (*Furchtbare*) en el sentido del imperar que subyuga (*überwältigendes Walten*) y que provoca la oscilación entre el terror pánico o la verdadera angustia y el callado respeto o recato (*Scheu*). Si bien este regir subyugante puede retener su violencia, no por eso resulta menos terrible y extraño. Al contrario, se agazapa cual sorda amenaza.

²¹ *Ibid.*

²² Cfr. Sófocles, *Antígona*, París: Les belles lettres, 1977, cuarta edición.

²³ EM, pp. 112, 114. "Muchas cosas son pavorosas <pasmosas>; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor" (IM, pp. 183, 185).

Por otro lado, *deinón* significa la actividad violenta (*Gewalt-tätigkeit*) del hombre, para quien la violencia es un rasgo fundamental (*Grundzug*) de su ser-ahí (*Da-sein*).

El primer sentido del *deinón* apunta al imperio subyugante del ente en total, que incluye también al hombre en su arriesgada relación con el ser. Pero, a su vez, el hombre es el *deinón* en el segundo sentido: es el que hace-violencia. Quiere decir que reúne lo que impera y permite su manifestación. Doblemente *deinón*, él es por tanto *tò deinótaton*, o sea, el que ejerce su poder violento contra lo superpotente que subyuga (*Überwältigende*).

En consecuencia, este incremento de lo pasmoso en el hombre fue recogido por Heidegger en su traducción de *deinón* por *unheimlich*, que es también su interpretación del ser del hombre. En este tercer sentido, lo *inhóspito* nos arroja siempre fuera de la casa, de lo hogareño, familiar, corriente e inofensivo. El hombre es el más inhóspito y pasmoso no sólo porque despliega su esencia en medio de la inhospitalidad del ente en total, sino porque transgrede incansablemente en tal dirección los límites de lo hogareño y propio (*des Heimischen*). En este círculo hermenéutico incluyó el griego su lucha esencial contra la apariencia (*Schein*)²⁴.

En suma, *deinón-deinótaton* mantienen abierta esa exposición a lo *terrible, violento e inhóspito*, siendo lo *inhóspito* el secreto, lo no-dicho, de la relación mutua entre lo *terrible* y lo *violento*.

En la mitad de la segunda estrofa (v. 360) encontramos lo *deinón-deinótaton* condensado en la tensión *pantopóros-áporos*²⁵. "En camino y viajando hacia todas partes, sin experiencia y sin salida llega a la nada"²⁶. *Póros* significa "travesía por", "traspaso a", trayectoria. "Por todas partes el hombre se abre camino; se atreve a enfrentar a todos los dominios del ente, del imperar que subyuga, y por eso es arrojado fuera de todo camino. (...) a él le llega la *áte*, la ruina, la desgracia, en cuanto está expulsado de cualquier relación con lo familiar, puesto que todos los caminos carecen de salida"²⁷.

El verso 370 introduce otra determinación tensa: *hypsípolis-ápolis*. *Pólis* realza de todas las trayectorias el fundamento (*Grund*) y el lugar (*Ort*) del ser-ahí como cruce de esos caminos. Ni Estado, ni ciudad-estado, es más bien el sitio (*Stätte*), el ahí (*Da*) del ser-ahí histórico. En él, *desde él y para él* acontece historia. A este sitio histórico (*Geschichtsstätte*) pertenecen "los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los

²⁴ IM, pp. 187 ss.; EM, pp. 115 ss.

²⁵ Helmut Flashar advierte acerca de la cuestión filológica descuidada por Heidegger, al seguir a Hölderlin, quien leyó a Sófocles en la edición Juntina (Venecia, 1555). En ella los errores de puntuación llegan al punto de afirmar lo contrario de Sófocles, para quien *pantopóros* es la conclusión de lo que antecede y va seguido de un punto. La frase siguiente comienza con *áporos* y, en forma de doble negación, afirma lo mismo que la anterior (cfr. Breno Onetto, M., *op.cit.*).

²⁶ "Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg kommt er zum Nichts" (EM, p. 116).

²⁷ "Überallhin schafft der Mensch sich Bahn, in alle Bereiche des Seienden, des überwältigenden Waltens wagt er sich vor und wird gerade hierbei aus aller Bahn geschleudert. (...) sofern er jetzt als der auf allen Wegen Auswegslose aus jedem Bezug zum Heimischen herausgeworfen wird und die *áte*, der Verderb, das Unheil über ihn kommt" (EM, p. 116).

poetas, los pensadores, los gobernantes, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el poder de combate, los barcos”, y cada uno ejerce esa su pertenencia en la medida en que es lo que es²⁸. Son los que se destacan en el ejercicio de la violencia y son los creadores en medio del ser histórico. Los que pretenden situarse por encima del lugar histórico de la *pólis*, devienen *ápolis*: “(...) sin ciudad ni sitio, a-islados (*Ein-same*), pavorosos <inhóspitos>, sin salida en medio del ente en su totalidad y, a la vez, sin posición <*Satzung*: ley, constitución> ni límite, sin casa (*Bau*) <organización> ni orden (*Fug*), porque los hombres, en *cuanto* creadores, tienen que fundar todo esto”²⁹.

2.2. El despliegue del ser “*deinótaton*”

Siguiendo a Sófocles, Heidegger muestra el despliegue del ser *deinótaton* del hombre: primero en lo superpotente (*deinón*, *Übergewaltigende*) del mar, la tierra y el animal (primera estrofa)³⁰, y luego, tal como emerge en el lenguaje (*Sprache*), la comprensión (*Verstehen*), la disposición de ánimo (*Stimmung*), la pasión (*Leidenschaft*) y el construir (*Bauen*)³¹.

En la concepción trágica, el *mar* reabsorbe su tormentoso oleaje invernal en su abisal profundidad, abandona la tierra firme en beneficio de lo sin fondo (*Grundlose*). El decir poético abandona el lugar y se atreve a penetrar en “la superpotencia del flujo del mar sin sitios”³². Y no menos inquietante es la irrupción de la *tierra*, la suprema de las divinidades. Ella no se identifica con lo salvaje; por el contrario, sin descanso e inagotable, dispensa con calma una riqueza madurada. En este imperar irrumpe violentamente el hombre, roturándola con el arado y contagiándole su desasosiego. En suma, el hombre viene a *romper* las olas del mar y a *desgarrar* la tierra. En la antistrofa se expone la relación del hombre con los animales: los *sojuzga* y *encierra*.

Lejos de una mera descripción del quehacer del hombre, se trata de un “proyecto poético de su ser a partir de sus posibilidades y límites más extremos”³³. Tampoco narra una supuesta evolución del hombre a partir de lo primitivo. “El comienzo es lo más inhóspito <pasmoso> y poderoso. (...) irrumpe desde una demasía en lo superpotente que ha de ser dominado”³⁴. El misterio de esa protohistoria sólo cabe en una *mitología*.

²⁸ EM, p. 117.

²⁹ IM, p. 189. “(...) ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie *als* Schaffende dies alles je erst gründen müssen” (EM, p. 117).

³⁰ Cfr. EM, pp. 117-119.

³¹ Cfr. EM, pp. 119-123.

³² Cfr. IM, p. 190 (EM, p. 118).

³³ “(...) um den dichterischen Entwurf seines Seins aus den äussersten Möglichkeiten und Grenzen” (EM, p. 119).

³⁴ IM, p. 192. “Der Anfang ist das Unheimlichste und Gewaltigste. (...) in dem alles zumal aus einem Übermass in das Überwältigende, Zubewältigende ausbricht” (EM, p. 119).

Por otro lado, está difundida la tendencia de considerar al lenguaje, la comprensión, el *páthos* y el construir como invenciones propias del hombre en lugar de imputarlos al poder subyugante del *ser-physis*, al que nada escapa, tampoco lo más íntimo del hombre. Este malentendido refuerza la no-verdad del existir cotidiano, que termina siendo extraño a sí mismo e incapaz de saltar fuera de la cárcel sin salida de lo supuestamente familiar, en la que él mismo se encadena. De esta manera, la inhospitalidad más bien se acrecienta.

En cambio, es la actividad violenta –en forma de ruptura, quiebra, encierro, sometimiento– la que traza sus caminos en relación con lo superpotente mismo, de modo tal que se abra el ente en su ser: *como mar, como tierra, como animal*. Tal acontece en el “decir poético, el proyecto noético <pensante>, las configuraciones constructivas, el obrar político”³⁵.

Es propio del hombre trágico restituir la posibilidad de una relación auténtica con la *muerte*, siendo habitante del *límite* oscilante entre la vida y la muerte y su entretiem po, cuyo paradigma es *Antígona*. La *nada*, como el abismo en los márgenes del fundamento, es lo inhóspito que nos sustrae, sin atenuantes, lo hogareño (*das Heimische*). Es el fracaso de nuestro poder y actividad violenta, un definitivo sin salida y sin recursos. La muerte “transfinaliza todo acabamiento, extra-limita todo límite”³⁶, es –como dijera Heidegger en *Sein und Zeit*– la irreb asable “posibilidad de la radical imposibilidad del existir (*Daseinsunmöglichkeit*)”, el “relicario de la nada”³⁷, que resguarda el ser³⁸. Nos permea desde nuestra concepción y es la clave de nuestra trascendencia respecto de todo ente, incluidos nosotros mismos, y la posibilidad de nuestra relación con el ser.

El final del coro (primer *stásimon*) reúne en una unidad fundamental la relación recíproca entre los dos sentidos del *deinón*.

– El poder violento dentro del cual se lleva a cabo la actividad violenta del hombre es el ámbito de la maquinación (*Machenschaft, tò makhanóen*). Es lo que revela la palabra griega *tékhnē* en tanto es un *saber (Wissen)* más allá del ente meramente ante la mano (*Vorhanden*). Es un poner-en-obra el ser del ente. Por eso el *arte* es, para los griegos, *tékhnē* en el sentido más propio. E-fectúa (*er-wirkt*) el brotar imperante (*physis*) en la obra. Y éste podría ser el sentido más genuino de la *mímesis*. Permite el acceso comprensivo al ser del ente que aparece en la obra de arte. “La pasión del saber es el preguntar”³⁹. Y éste procede de la genuina experiencia del *deinón*.

³⁵ IM, p. 193 (EM, p. 120).

³⁶ “Er <der Tod> über-endet alle Vollendung, er über-grenzt alle Grenzen” (EM, p. 121).

³⁷ ST, p. 271. “Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit” (SZ, p. 250).

³⁸ “Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins” (Heidegger, M., “Bauen Wohnen Denken”, en: *Vorträge und Aufsätze* II, Pfullingen: Neske, 1967, tercera edición, p. 51).

³⁹ IM, p. 196. “Die Leidenschaft des Wissens ist das Fragen” (EM, p. 122).

– Si un sentido del *deinón* referido a la acción violenta se dice en griego con la palabra fundamental (*Grundwort*) "*tékhnē*", el otro sentido del *deinón* como lo superpotente, lo subyugante, es *dike*. Heidegger la traduce al alemán como *Fug*: ensamble, juntura, disposición (*Fügung*) e indicación que procede del regir de lo superpotente y obliga a insertarse en su orden. Según Hegel, la *dike*, herida por la trasgresión, se convierte en *destino*. Ahora es la *tékhnē* que irrumpe contra la *dike*. No se trata de la "justicia" jurídico-moral, sino de un justo ensamble ontológico.

Sin embargo, la experiencia griega del *ser* se expresa en la trinidad articulada de *physis-logos-dike*. "El ser, la *physis*, entendida como imperar, es totalidad originaria y reunida: *logos*; es juntura que articula: *dike*"⁴⁰. Esta trilogía soporta la triple modalidad del *deinón*: *terrible-violento-inhospito*. La *tékhnē* es un especial tipo de *logos* que manifiesta-oculta el abismo de lo inhospito.

- "El carácter fundamental del *deinótaton* reside en la relación mutua (*Wechselbezug*) del *deinón* de doble sentido"⁴¹. El saber propio de la *tékhnē* arrastra al ser hacia el ente, sin poder dominarlo nunca. Así el hombre es arrojado *entre* el orden justo y el desorden, *entre* lo malo y lo noble. Triunfo y derrota están amenazados de ruina (*Verderb*). "El que obra violentamente, el creador, que ingresa en lo no-dicho, irrumpe en lo no-pensado, provoca lo no-acontecido y hace aparecer lo no-visto, éste está siempre en riesgo (*tólma* v. 371)"⁴². Sufre en todo momento el embate del no-ser. Para los griegos, la cumbre de la *felicidad* precede al desencadenamiento de la *catástrofe*. Para Heidegger, se es precipitado desde una altura histórica hacia el abismo de lo no-histórico, el despojo de todo lugar (*das Unheimische*).

2.3. El hombre: un in-cidente (Zwischenfall) entre el hundimiento trágico y la restitución poética

Es propio de la *dike* volver a juntar lo que la *tékhnē* ha separado: "la *tékhnē* irrumpe contra la *dike*, la cual, a su vez, entendida como juntura (*Fug*), dispone de toda *tékhnē*"⁴³. Entonces, "Lo *deinótaton* del *deinón*, lo más pasmoso de lo inhospito (*das Unheimlichste des Unheimlichen*), reside en la mutua <contro-vertida> relación de *dike* y *tékhnē*"⁴⁴.

⁴⁰ IM, p. 197. "Das Sein, die *physis*, ist als Walten ursprüngliche Gesammeltheit: *logos*, ist fügender *Fug*: *dike*" (EM, p. 123).

⁴¹ "Der Grundzug des *deinótaton* liegt in dem Wechselbezug des doppelsinnigen *deinón*" (EM, p. 123).

⁴² "Der *Gewalt-tätige*, der Schaffende, der in das Un-gesagte ausbrückt, in das Un-gedachte einbricht, der das Un-geschehene erzwingt und das Ungeschaute erscheinen macht, dieser *Gewalt-tätige* steht jederzeit im Wagnis (*tólma* v. 371)" (EM, p. 123).

⁴³ IM, p. 197 (EM, p. 123).

⁴⁴ IM, p. 198. "Das *deinótaton* des *deinón*, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwendigen Bezug von *dike* und *tekhne*" (EM, p. 124).

La *tékhnē* y su *violencia* no pueden sino provocar la *quiebra trágica*, la *ruina* (*Verderb*), ante la prepotencia del ser como *physis*. Porque la actividad violenta no puede sino quebrarse "frente a la supremacía del ser, cuando éste impera como lo que esencializa, como *physis*, como imperar que brota"⁴⁵.

Aunque el *Da-sein* es *necesitado* por el ser, como lugar de su patencia, él es también la brecha que se quiebra contra el ser en tanto poderosa *physis*. "El ser-ahí, propio del hombre histórico, significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la supremacía del ser, para que esa brecha misma se quiebre en el ser"⁴⁶. La brecha es una perforación de lo familiar y hogareño, por la cual el ser (*physis*) arroja y arrastra al hombre hacia su propia órbita, que queda impresa en la obra para manifestar el ente en total.

Ser creador implica ejercer la "voluntad de lo inaudito", el quebrarse y sucumbir en su propia obra, para dejar ser a lo superpotente en su reunión ensambladora (*Fug*). En consecuencia, el *Dasein* histórico es sólo un incidente (*Zwischenfall*) único, que, en un instante, es invadido por las potencias del ser, que ingresan como acontecimiento histórico en la obra. Así se le manifestó el ser a los griegos en la ya mencionada trilogía: *physis-logos-dike*.

No fue la desmesura (*hybris*) ni la audacia la responsable de la magnitud histórico-fundacional de los griegos. Más bien ellos no eludieron, sino que incrementaron el poder violento (*Gewalt*) que los provocaba, restituyendo poéticamente al hombre a su más profunda y misteriosa esencia⁴⁷.

Heidegger interpreta que el final del primer *stásimon* de *Antígona* retorna al comienzo y confirma el carácter no habitual, extra-ordinario del hombre *deinótaton* (el más pasmoso), ese trasgresor expulsado de la acogedora lumbre del hogar. Convalece (*verwindet*) así de su caída en la cotidianidad.

§ 3. Lo trágico como experiencia transmetafísica y poética

El segundo documento, el texto de "La interpretación griega del hombre en la *Antígona* de Sófocles", de El *himno de Hölderlin* "El Ister", profundiza aún más esta relación entre lo trágico y la esencia del hombre.

La diferencia entre los dos textos heideggerianos –*Introducción a la metafísica* y El *himno de Hölderlin* "El Ister"– en lo referente a la interpretación de la *Antígona* de Sófocles y a la palabra fundacional (*Grundwort*) "*tò deinón*" ("lo pasmoso")– estriba en que la *Introducción* comprende el paradigma en el contexto del *primer comienzo*, gestado en Grecia, y el segundo texto se sitúa históricamente en el *otro comienzo* destinado –Hölderlin

⁴⁵ IM, p. 199 (EM, p. 124).

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. IM, p. 200 (EM, p. 125).

mediante— a nosotros los contemporáneos. Ya no se trata sólo de nuestra fundación pasada, sino de lo que nos diferencia y permite nuestro propio futuro.

Bajo la advocación del *Ister*, antiguo nombre del Danubio, se destaca la *localidad* (*Ortschaft*) y el *encaminamiento* o *peregrinaje* (*Wanderschaft*) del *destino histórico* del hombre. En cierto modo, aparece restringido a lo *occidental*⁴⁸.

En este escrito se reconoce al *coro* como el corazón del *poetizar trágico*, pero eso no sólo por ser histórico-evolutivamente (*entwicklungsgeschichtlich*) el origen de la *tragedia*, sino porque en la perspectiva histórico-esencial (*wesensgeschichtlich*) reúne lo poético y lo poetizable. El diálogo con el poeta Hölderlin y el de éste con Sófocles muestra la profundización de la *Kehre* que se está operando. La *diferencia ontológica* entre ser y ente deja entrever a partir de aquí su destino último en la diferencia entre lo *sagrado* y el *dios*. En medio de la falta de dios, exclama Hölderlin "que lo sagrado sea mi palabra"⁴⁹. Esto supone, para Heidegger, el previo giro en la comprensión del ser, escrito ahora en su forma originaria "*Seyn*"⁵⁰.

La historicidad (*Geschichtlichkeit*) es un "obrar en lo esencial a partir del poder esperar la destinación (*Zu-Schickung*) de lo propio"⁵¹. La concepción heideggeriana del destino (*Geschick*) es el envío dispensado a partir del *Er-eignis* (*acontecimiento-propiador*)⁵². Lejos de toda fatalidad, se inscribe más bien en un régimen de donación.

Sin embargo, el ingreso histórico en lo propio acontece, según Hölderlin, siempre a partir de lo *extraño* que es procedencia (*Herkunft*) y es lo griego⁵³. Es la señal de la esencia del hombre como *Wesen der Ferne* (ente de lejanía), traspasando toda realidad según sus aladas posibilidades⁵⁴.

Del diálogo entre Hölderlin y Sófocles resulta esa referencia mutua entre lo *hogareño-patrio* (*Heimische*) y lo inhóspito (*Unheimische*) de la humanidad occidental. El dolor del sacrificio trágico integra la maduración para lo que comienza ahora como propio. Entonces *Antígona* se yergue —eternizada por Sófocles, a quien Delia llama "el sol de las atenienses"— como la "más espléndida naturaleza de las doncellas" ("*der Jungfrau herrlichste Natur*")⁵⁵.

⁴⁸ Cfr. Biemel, W., *op. cit.*, pp. 110 ss.

⁴⁹ "Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort" (Hölderlin, Friederich, "Wie wenn am Feiertage", en: *Gedichte. Sämtliche Werke und Briefe*, tomo 1, p. 239).

⁵⁰ HHI, p. 148. Cfr. Greisch, J., "Hölderlin et le chemin vers le sacré", en: Haar, M (ed.), *Martin Heidegger*, Paris: Éditions de l'Herne, 1983, pp. 403 ss.

⁵¹ HHI, p. 68.

⁵² Traducimos "*Ereignis*" como "acontecimiento-propiador", instancia de donación (*Gabe*) de ser y tiempo, para diferenciar sus dos posibilidades: el movimiento de a-propiación que es también trans-propiación (*Zueignen*, *Übereignen* y *Vereignung*) y el igualmente esencial movimiento de ex-propiación (*Enteignis*). Cfr. Heidegger, M., "Zeit und Sein" y "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", en: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, vol. 14, Tübingen: Niemeyer, 1969, pp. 21, 24, 23, 46.

⁵³ Éste es también un *Leitmotiv* detectable tanto en el poema "Andenken" como en "Heimkunft". Cfr. Hölderlin, Friederich, *Gedichte. Sämtliche Werke und Briefe*, tomo 1, pp. 360-362 y 291-295. Cfr. Heidegger, M., HHI, p. 67.

⁵⁴ Cfr. Heidegger, M., "Vom Wesen des Grundes", en: W, p. 71.

⁵⁵ Cfr. Hölderlin, F., "Der Tod des Empedokles", en: *Gedichte. Sämtliche Werke und Briefe*, tomo 2, p. 283.

Nuevamente la interpretación se focaliza en el primer *stásimon*. Heidegger opera primero una ligera retorsión a la traducción de 1804 de Hölderlin. Lleva *das Ungeheure* (lo *descomunal*) hasta *das Unheimliche* (lo *inhóspito*), fiel a su propio *leitmotiv*. El coro expone de entrada la *diferencia-matriz* y a partir de ella se configuran las otras tres, a saber:

1.– Muchas cosas son *deiná* (pasmosas, fascinantes-tremendas, descomunales-inhóspitas); sin embargo, nada más pasmoso, fascinante-tremendo, descomunal-inhóspito (*deinóteron*) que el hombre.

2.– Se configura la diferencia *pantopóros-áporos* por la que el hombre se presenta viajando en toda dirección y, en consecuencia, experimentado y lleno de recursos; pero a la vez sin salida y sin atajo (*Ausweg*) llega a la *nada*.

3.– La tensión '*ypsípolis-ápolis* denota al hombre que sobresale por encima de la *pólis* y por eso mismo la *pierde*, porque su atrevimiento lo lleva a considerar al no ser como ser.

4.– La diferencia de lo *hospedante-inhóspito* deberá ser experimentada por el agonista del atrevimiento, por lo cual será expulsado del centro de luz y calor que es el hogar y del saber unido a él.

Al retomar cada una de las diferencias, el texto se vuelve más sutil, diferenciado y tenso que el de la *Introducción a la metafísica*:

1.– El *deinón* es destacado como la palabra fundamental (*Grundwort*) de la tragedia y de lo griego en cuanto tal. Abre una constelación de tensiones, que diseña el espacio de las posibilidades históricas. Tiene por lo menos tres acepciones igualmente esenciales, cada una de las cuales incide sobre la otra:

1.1.– lo tremendo (*Furchtbare*) como lo *terrible* (*Fürchterliche*) y, a la vez, lo *venerable* y digno de honor (*Ehrwürdige*) y de *respeto* y recato (*Scheu*);

1.2.– lo *potente* (*Gewaltige*) como lo *sobresaliente* (*Überragende*) y lo *violento* (*Gewalttätige*) y coercitivo⁵⁶;

1.3.– lo *extraordinario* (*Ungewöhnliche*) como lo *descomunal* (*Ungeheure*) y lo *destinado* (*Geschickte*) en todo.

⁵⁶ Cfr. HHI, pp. 78, 82.

Se impone aquí un saber-escuchar el lenguaje de los poetas y pensadores esenciales para descubrir en él nuestro propio destino histórico.

Pero lo más tremendo-fascinante e inhóspito (*Unheimlichste*) se revela como fundamento (*Grund*) abisal del *hombre*. Lo *pasmoso* en él es único, insuperable. El cuidado poético de Hölderlin se dispone a preparar lo *hogareño* y *propio* (*Heimischwerden*), pero de tal manera que permita llegar a la presencia (*anwesen*) al mismo tiempo lo *inhóspito*. Lo usual y común (*Geheure*) es lo familiar (*Vertraute*), lo confiable y lo *hogareño-patrio* (*Heimische*). Sufre constantemente el embate de lo descomunal (*Un-geheure*) y lo inhóspito (*Un-heimische*)⁵⁷.

Un rasgo de extrañeza atraviesa toda la existencia del hombre y, por eso, se orientará su cuidado (*Sorge*) hacia el devenir propio, hogareño-patrio (*Heimischwerden*), hacia un estar-en-casa. Es un surgir, encontrando su lugar (*pélein*). Etimológicamente está emparentado con el vecino, presencia que mora junto a mi hogar. También con "*pélagos*" o mar, que perdura en el vaivén de su devenir. La devastación del tiempo, el sacudimiento de la necesidad y la errancia son aquietados en el silencio y la hondura del mar⁵⁸.

Lo *deinón*, *das Unheimliche*, lo inhóspito, lo pasmoso, lo tremendo-fascinante no es provocado por el hombre, sino que se dice en él desde el silencio y la quietud raigales, de modo tal que emerge como un intercambio de presencia y ausencia (*Anwesen-Abwesen*). Tampoco es una impresión que experimenta el hombre, sino un rasgo fundamental de su esencia. Lo propio y familiar (*Heimische*) es buscado y nunca hallado en la violenta travesía por mar y tierra. De esta manera, se topa con la *nada*, el núcleo inhóspito. Dicha *nada* posibilita todo emerger y mostrarse, sin que éstos la agoten⁵⁹.

Cabe, no obstante, caer en la desmesura con su respectiva ahistoricidad. Un ejemplo de ello son el gigantismo y la maquinación desplegados tanto por la cultura americana como por su derivado bolchevique⁶⁰.

Por el contrario, la concepción *trágica* enrostra un no-estar-en-casa, siendo al mismo tiempo una búsqueda de lo *propio* y *familiar*, expuesta al peligro y coraje, siempre en camino (*unterwegs*).

2.– Otra configuración del *deinón* es la diferencia *pantopóros-áporos*. La inhospitalidad llega a la presencia según la índole de la ausencia, es una nada que acusa. Lleno de recursos (*pantopóros*), el hombre se dirige a todas partes, a fin de someter y conocerlo todo. Amplía desmesuradamente su poderío, pero queda sin experiencia (*áporos*), desemboca en la nada. Ninguna habilidad, ninguna dominación, ningún arte lo defienden

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 83, 86.

⁵⁸ Cfr. Hölderlin, F., "Archipelagus", en: *Gedichte. Sämtliche Werke und Brief*, tomo I, pp. 253-263.

⁵⁹ Cfr. HHI, p. 90.

⁶⁰ Cfr. HHI, p. 86. En *Einführung in die Metaphysik*, p. 29, Heidegger se refiere críticamente tanto al marxismo como al positivismo y al racismo. Cfr. Safranski, R., *op. cit.*, p. 338.

de la muerte. "El ser del hombre en sí mismo se dirige hacia la muerte"⁶¹. "*Sein zum Tode*", decía el Heidegger de *Sein und Zeit*⁶². El acontecimiento de *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*) ha de fundarse desde el comienzo como *Da-sein*, confrontado con lo otro de sí, su remoción hacia lo oculto, ausente, en definitiva, su ser-separado/apartado (*Weg-sein*). El destino del hombre es sufrir en su *ahí* (*Da*), fundador de historia y resguardo de la verdad del ser, las más extremas sustracciones (*Entrückungen*). "Al ahí pertenece como su extremo esa ocultación en su abierto más propio, lo *ausente*, como permanente *posibilidad*, el estar (*sein*) <ser>-*ausente*; el hombre lo conoce en las diferentes figuras de la muerte"⁶³. La muerte lleva a cabo la más extrema y entrañable *transmutación ontológica*. "Cuanto más originariamente es experimentado el ser en su verdad, tanto más profundamente está (*ist*) <es> la nada como abismo al borde del fundamento"⁶⁴.

Sin embargo, el hombre intenta aferrarse al ente y a su efectividad, sin alcanzar al ser. Embargado por el olvido y abandono del ser, todo su trajinar lo aboca a la nada. Esa nada (*oudén*) lo excluye del ser. No obstante, sólo cabe un olvido del ser, porque de una manera igualmente esencial hay una previa comprensión del ser⁶⁵.

Pantopóros y *áporos* se provocan mutuamente. *Póros* es una salida que, atravesada, conduce simultáneamente a algo y a nada. Es justamente en el afán por lo familiar y lo propio que irrumpe lo inhóspito. En consecuencia, el abrirse camino del hombre se desenmascara como errático, sin lugar fijo.

Así como en el texto de *Introducción a la metafísica* se detectaba en ese momento la *ruina* (*Verderb*) trágica, aquí prefiere hablar Heidegger de la *catástrofe*. Y asevera que el hombre es la única *katastrophé*, punto de giro ya en la *Poética* de Aristóteles y, para Heidegger, una inversión y conversión en medio del ente. Lo que da vuelta, lo controvertido (*Gegenwendige*) es el ser mismo, en torno a la bisagra de la nada. Desde allí hay que interpretar también la esencia de lo negativo, de modo tal que toda negación abreve en lo anonadante (*Nichthaften*) como su condición de posibilidad.

3.– Lo *deinón* asume otra diferencia: la que se da entre *ypsípolis* y *ápolis*. La *pólis* es el lugar (*Stätte*) de su despliegue. Ella es un ámbito especial del *póros* o recurso y posibilita el trazado de las rutas de la experiencia. Sin embargo, ella es también lo siempre cuestionado desde lo inalcanzable y que, como tal, exige nuevas decisiones.

⁶¹ HHI, p. 92.

⁶² SZ, segunda sección, capítulo I.

⁶³ Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de D. V. Picotti C., Buenos Aires: Almagesto/Biblos, 2003, p. 263. "Zum Da gehört als sein Äusserstes jene Verborgenheit in seinem eigensten Offenen, das Weg, als ständige Möglichkeit das Weg-sein; der Mensch kennt es in den verschiedenen Gestalten des Todes" (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*, *Gesamtausgabe*, vol. 65, edición de F.-W. von Herrmann, Frankfurt, a. M.: Klostermann, 1989, p. 324).

⁶⁴ *Ibid.* "Je ursprünglicher das Sein in seiner Wahrheit erfahren wird, um so tiefer ist das Nichts als der Abgrund am Rande des Grundes" (*ibid.*, p. 325).

⁶⁵ HHI, p. 94.

No le hacemos justicia con una comprensión meramente "política". Porque la *pólis* es el *polo*, el torbellino en el que todo se mueve, mejor aún es lo siempre polarizante. En ella, el hombre busca su paradero (*Stand*), "*status*" y, en definitiva, al Estado (*Staat*). Decir que la *pólis* es una ciudad-estado nada explica, porque tanto la ciudad como el Estado tienen su origen en la *pólis* y son comprensibles sólo a partir de ella y su polaridad. *Staat* (Estado) y *Stadt* (ciudad) suponen "*die Staat*" como "el lugar (*Stätte*) de la estancia humano-histórica del hombre en medio del ente", o sea, su ser-hogareño/patrio (*Heimischsein*). De ella surge lo permitido (*was gestattet ist*) y lo prohibido, lo destinal y lo que no lo es. Es la vertebración del envío histórico-destinal⁶⁶.

Pertenecen a la *pólis* los dioses y sus templos, las fiestas y los juegos, los gobernantes y el consejo de ancianos, la asamblea popular y las fuerzas combativas, y, *last but not least*, los poetas y los pensadores. Ella rige todas las actitudes y el obrar humano, pero como lo siempre digno de ser cuestionado.

La caracterización más adecuada de la *pólis* es como "*relación de las relaciones*" (*Verhältnis der Verhältnisse*). Esto quiere decir que es el lugar abierto del y para el envío de todas las posibles referencias. Es la manifestación del ente en su totalidad en la medida en que determina la esencia del hombre y así posibilita la interpelación de su ser.

En suma, la *pólis* se determina desde la *esencia* del *hombre* y ésta desde la *verdad del ser* y, por lo tanto, no es determinable "políticamente".

4.– La última diferencia aludida por el coro en cuestión –de lo *hogareño-inhospito* (*Heimisch-Unheimische*)– opera el retorno a la primera contenida en el *deinón* y es su clave oculta. Por ella se concreta la *expulsión* del hombre en tanto inhospito y pasmoso. Escribe Sofocles: "que no comparta mi hogar ni mi saber"⁶⁷.

Pero Antígona misma, ¿no está acaso, en virtud de su inocencia y acción santa, al margen de la expulsión por lo tremendo y fascinante? Ciertamente, es el diálogo introductorio con su hermana Ismena el que elimina esta piadosa duda. Se trata de "*páthein* en la esencia propia lo *deinón*"⁶⁸, lo inhospito-hogareño, el morir que pertenece al ser. El *páthein* suele ser malentendido como pasividad, cuando por el contrario se trata de un sufrir que asume nada menos que la determinación esencial. La *esencia de Antígona* consiste en este paradigmático sufrir-asumir lo pasmoso de lo inhospito-hogareño, es "*pathein tò deinón*"⁶⁹. El origen de su esencia es lo irrealizable, lo imposible que aligera toda existencia, pero también la tensa.

Ahora bien, el *páthos* del héroe trágico coincide con su *destino*. Lejos de la *fatalidad* oriental, el *destino*, para los griegos, implica necesidad (*ananké*), *moira* o la parte que le

⁶⁶ HHI, pp. 100 ss.

⁶⁷ Sófocles, *op. cit.*, v. 373-375, p. 86.

⁶⁸ HHI, p. 127.

⁶⁹ Sófocles, *op. cit.*, v. 96, p. 75.

toca a cada uno y *tykhhé* o la fortuna (la buena o mala suerte)⁷⁰. En *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Heidegger destaca tres características en el destino (*Schicksal*): "1.– El destino como poder imperante, 2.– como una manera de ser, 3.– como un ente determinado de la especie de este ser que está sometido a aquel poder"⁷¹. "Contiene la significación de lo 'descomunal (*Ungeheuren*) de la adjudicación (*Zuteilung*) y determinación (*Bestimmung*) que pone límites'. Pertenece al destino la experiencia de la muerte"⁷². Cabe recordar también que el destino como *Geschick* es el envío histórico-destinal y comunitario, en él se da y se rehúsa la *verdad del ser*⁷³.

Por otro lado, interpreta Heidegger los versículos finales del primer *stásimon* en los siguientes términos: el *hogar* (*Herd*) es propiamente el *ser*, que, a su vez, está relacionado con un peculiar *saber* (*phronein*). El supuesto de la expulsión del *hogar-ser* es ese cierto *saber* de él y de la originaria *pertenencia* y *vinculación* con él. El pensar del *origen* requiere lo *poético-mitológico*. Así, según Hesíodo (*Teogonía*, 454), Hestia, la diosa del fuego hogareño, es la hija de Kronos y de Rea. También para Píndaro (*Oda XI*) es la hermana de Zeus.

Pero el fuego hogareño no es sino la *physis* como eje que reúne en torno a sí, el lugar del retorno de todo ente al ser. En esto consiste también el atrevimiento del *poetizar* y *pensar*: re-unir en lo familiar y hogareño-patrio lo pasmoso rechazado.

Así la trinidad *hogar* (Hestia)-*ser-physis* como lo que acoge y hospeda (*Heimische*) constituye la más honda determinación de Antígona en la medida en que ella supo atravesar con *páthos* la experiencia terrible-fascinante de lo *inhóspito* (*Unheimliche*). El *deinón*, en la interpretación de Heidegger, es así lo *fundacional* y está configurado de una manera muy singular en el paradigma de *Antígona*: "Ella es el puro poema mismo"⁷⁴. Su núcleo es lo *oculto* en tanto lo *no dicho*, raíz de todo decir y dicha. Ella enseña a poetizar de tal modo que se señale en la dirección de lo siempre excesivo y no dicho, porque se está acosado por ello.

Si se habla del *hogar* (*Herd*) como *ser*, no se trata de nada real-efectivo, sino del *poder-ser* (*Seinkönnen*). Es vivir en la confrontación raigal, la del *ser-inhóspito* (*Unheimischsein*) y el *devenir hogareño-patrio* (*Heimischwerden*), experimentar la pertenencia al *ser* sin esquivar la *muerte*. Ese "poder-ser del hombre en la relación con el ser es poético"⁷⁵. O sea, lo poético se ejerce a contramuerte. En cambio, el que está atascado en la familiaridad del ente y no se deja cuestionar y no se pone en peligro por lo terrible-fascinante de lo *inhóspito* será expulsado de la trinidad *hogar-ser-physis*.

⁷⁰ Cfr. Pinkler, Leandro, "El *Edipo Rey* de Sófocles", en: Juliá, Victoria (comp.), *La tragedia griega*, Buenos Aires: Plus Ultra, 1993, pp. 83 ss.

⁷¹ "1. Schicksal als herrschende Macht, 2. als eine Weise des Seins, 3. als bestimmt Seiendes von der Art dieses Seyns, das unter jener Macht steht" (Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, p. 166).

⁷² Biemel, W., "Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins bei Heidegger", en: Trawny, Peter (ed.), *op. cit.*, p. 115.

⁷³ Heidegger, M., "Brief über den 'Humanismus'", en: W, p. 166.

⁷⁴ HHI, p. 149.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 150.

"*Antígona* misma es el poema del devenir de lo hogareño en el ser inhóspito. *Antígona* es el poema del más elevado y propio ser inhóspito"⁷⁶. Se trata de la más digna *decisión poética* del inhóspito-hogareño ser del hombre, lumbre de todo *pensar originario*.

Como se desprende del diálogo de *Antígona* con Creonte, ella tiene clara su pertenencia a las "leyes no escritas", a algo que está por encima de los dioses de arriba y de los dioses de abajo. Para los griegos se trata del *destino*; para Heidegger, del *ser* mismo como tensión de lo hogareño-inhóspito⁷⁷. En medio del ente es la más inhóspita e inquietante, y lo es en la exacta medida en que se relaciona de manera hogareña con el ser. Así deviene condición de posibilidad de todo lo profundamente hospedante, capaz de acoger la alteridad extrema. Para ello ha madurado en el dolor del sacrificio (*durch den Schmerz des Opfers*)⁷⁸ que habilita el comienzo de lo más propio de cada uno.

§ 4. Consideraciones finales

Como todo arte, cumple la *tragedia* en Heidegger con su destinación de ser la puesta en obra de la verdad como *alétheia*. El *párodos* de la *Antígona* de Sófocles sería su escenificación. Es el reconocimiento de lo oscuro y oculto a partir del espacio que la luz auroral le concede a la manifestación. También nuestro aciago tiempo de la "noche cósmica" tiene un vórtice trágico: la devastación nihilista de la tierra, la masificación del hombre y la tormenta de Dios.

La *tragedia* se muestra como un complejo de tensiones, sustentadas y alimentadas por la reciprocidad tensa entre lo *deinón* (*Unheimliche*), lo inhóspito y lo hogareño/patrio que re-úne lo separado y expulsado. Es la experiencia del ser mismo a partir de su sustracción y olvido en el extrañamiento. El gigantismo de la civilización técnica representa esa extrema expulsión, pero también la suscitación del individuo trágico que encarna la *katastrophé*, giro de la conversión. Hölderlin ha sido el poeta que nos encaminó hacia tal viraje, apoyándose también él en la *verdad trágica*, una verdad que es nuestro comienzo destinal. Se trata de un surgir y encontrar su lugar a partir del rasgo de extrañeza que atraviesa la existencia del hombre y orienta, por eso, su cuidado (*Sorge*) hacia el devenir histórico propio y hogareño/patrio (*Heimischwerden*).

La persistencia del *leitmotiv* de la *Unheimlichkeit* desde las obras tempranas hasta las interpretaciones de la poesía de Trakl en *Unterwegs zur Sprache* permite al mismo tiempo rastrear los cambios en el camino pensante de Heidegger. Así, en las dos obras que nos ocuparon en este escrito (EM, HHI) se percibe la transformación que va desde los filosofemas ligados a la fuerza y potencia, propios de la técnica (EM), a la trágica y

⁷⁶ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁷ HHI, pp. 144 ss.

⁷⁸ *Cfr. ibid.*, p. 68.

salvadora poeticidad del existir (HHI). De la *tragedia de la metafísica* pasamos a la asunción destinal de la potencia creadora, surgida de la custodia de la verdad del ser particularmente en el arte. Con ello, en nuestra diferencia de mortales podremos nuevamente acoger, nombrando, lo sagrado.

No asombra el recurso de Heidegger a la figura de Antígona, ya que implica un claro testimonio de *libertad* para la muerte. Al igual que Patočka⁷⁹, Heidegger enfatiza el carácter *sacrificial* de la muerte de Antígona, pero se diferencia de aquel porque no tiene en cuenta que esta libertad para la muerte está motivada por el *amor* al hermano (Polinices). Esto parece explicar también por qué, de las dos autopresentaciones de Antígona, Heidegger considera sólo la de "*pathein tò deinón*"⁸⁰, y no tiene en cuenta la de "No he nacido para el odio, sino para amar-con" (*symphilein*)⁸¹. Esta otra forma de *páthos* atestigua una Antígona no sólo buena para *morir*, sino también capaz de *vivir* trágicamente los vínculos, custodiando el misterio terrible-fascinante de la diferencia y la apremiante cercanía de lo sagrado.

⁷⁹ Cfr. Patočka, Jan, "Noch eine Antigone und Antigone noch einmal", en: K. Nellen y I. Srubar (eds.), *Kunst und Zeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987, p. 122.

⁸⁰ Sófocles, *op. cit.*, v. 96.

⁸¹ *Ibid.*, v. 523.