

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.02

[pp. 29-50]

Recibido: 26/04/2019

Aceptado: 25/06/2019

La alocución del lenguaje: el decir poético en Heidegger y el budismo zen; comparación y perspectiva

The addressing of language: poetic saying in Heidegger and zen Buddhism; comparison and perspective

Alberto Morán Roa

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen:

Siguiendo la estela de Byung-Chul Han, nos proponemos llevar a cabo una tarea que complemente los estudios acerca de la relación entre el pensamiento heideggeriano y Oriente. Así, sobre la base de un análisis acerca de la relación heideggeriana entre lenguaje, poesía y verdad, nos proponemos llevar a cabo un estudio sobre las implicaciones ontológicas, históricas y políticas de la poesía en Heidegger, para mostrar las incompatibilidades -así como los motivos de estas- con el poetizar oriental y, siguiendo la tesis de Lacoue-Labarthe, señalar el papel político de la noción heideggeriana de poesía, y cómo la naturaleza del poetizar oriental lo hace mucho menos compatible con la politización.

Palabras clave: Heidegger; poesía; budismo; ontología.

Abstract:

Following the trail of Byung-Chul Han, our goal is to carry out a task which complements the body of studies regarding the relation between Heideggerian and Eastern thoughts. To do so, on the grounds of an analysis regarding the Heideggerian relation between language, poetry and truth, we aim to study the ontological, historical and political implications of Heidegger's notion of poetry, in order to show the incompatibilities -as well as their reasons- with Eastern poetry and, following the thesis of Lacoue-Labarthe, point at the political role of poetry in Heidegger, as well as how the nature of Eastern poetry makes it far less compatible with politics.

Keywords: Heidegger;poetry; Buddhism; ontology.

1. Heidegger y la poesía de Hölderlin.

El propio lenguaje es poema en sentido esencial.
M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*

Algo es solamente cuando la palabra apropiada
lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal.
M. Heidegger, *La esencia del habla*

1.1. Verdad, logos, lenguaje

La cuestión que nos disponemos a abordar parte del énfasis heideggeriano, frente a la parcelación sujeto/objeto, en las relaciones de co-pertenencia entre los distintos ámbitos del Ser, así como en los nexos que articulan esta interrelación. En este marco, Heidegger atribuye al *logos* la conexión entre Ser, *Dasein* -en cuanto pura posibilidad abierta al Ser- y verdad. Esta última se concibe, en cuanto “estructura existencial del *Dasein* y modo del existir humano”¹, como desocultación, *aletheia*, que permite ver al ente en sí mismo. El ente se da en su condición de descubierto a través del *logos*; así, si el lenguaje fundamenta originariamente al Ser, si lo descubre y hace visible, corresponde a su testigo -el *Dasein*²-, la tarea y responsabilidad de testimoniar, entendida esta como manifestar y, a consecuencia de ello, “ser fiador en la manifestación, esto es, en el lenguaje, de lo manifestado”³. Media por tanto una responsabilidad, una tarea que sitúa al hombre en una encrucijada:

1 DE LA VEGA VISBAL, M.: “Heidegger: poesía, estética y verdad” en *Eidos* nº12, 2010, p.44.

2 HEIDEGGER, M. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos aires, Biblos, 2010, p.65.

3 HEIDEGGER, M.: “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, Vol. 11, nº 38, 1944, p.15

Se plantea la decisión de co-preguntar la pregunta sobre quiénes somos nosotros; si somos un diálogo o tan solo una habladuría, si nos insertamos en la historicidad originaria de nuestra existencia histórica, o le rehuimos, si tenemos verdadero saber de nuestro Ser y consecuentemente, y antes, del Ser como tal, o si solamente titubeamos en torno a modos de hablar⁴.

Conviene aclarar lo que Heidegger entiende por *logos*, ya que sería un error entenderlo como ligazón del entendimiento entre un sujeto y un objeto escindidos. Recordemos que Heidegger rechaza que sea el hombre quien posee el lenguaje: al contrario, “es el lenguaje el que nos tiene, en el mal y buen sentido”⁵; “(el lenguaje) tiene al hombre, de tal modo que ensambla y determina su *Dasein* en cuanto tal, desde el fundamento”⁶. Por otra parte, y como observa De la Vega, en Heidegger *logos* no es tanto *ratio* como *légein*, la nominación que trae al ente a la luz, fundándolo. Tiene por tanto un carácter ontológico, por cuanto “es la dimensión más originaria de la apertura del ser”⁷. Por último, el lenguaje en cuanto “primer elemento del cuidado (y) medio fundamental de proyección del *Dasein*, es decir, de esclarecimiento o manifestación del ser de todo lo existente, incluido el mismo *Dasein*”⁸, lo exhorta hacia esa verdad de la que es condición de posibilidad:

Mas, ¿de dónde tenemos nosotros, hombres, la orientación hacia la esencia del habitar y del poetizar? ¿Desde dónde toma el hombre, en suma, la apelación (*Anspruch*) de alcanzar la esencia de una cosa? El hombre sólo puede tomar esta apelación desde donde él la recibe. Él la recibe desde el requerimiento (*Zuspruch*) del lenguaje (*Sprache*)⁹. (...) Pues el lenguaje propiamente habla. El hombre tan sólo habla en cuanto corresponde al lenguaje, *oyendo su requerimiento*¹⁰.

4 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p.77.

5 Ib. p. 36.

6 Ib. p. 69.

7 DE LA VEGA VISBAL, M. op.cit. p.32.

8 GARCÍA LÓPEZ, J. “La concepción heideggeriana de la poesía” en *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, nº11, 1955, p.6

9 Kilian Lavernia, a quien agradecemos su imprescindible ayuda en esta y otras investigaciones, observa en una comunicación escrita cómo el *Anspruch* remite “a la tradición husserliana de interpelar al objeto, de acercarse a él con la palabra”, a la vez que propone “alocución” como traducción de *Zuspruch*, término complementario a “requerimiento” pero con un interesante matiz jerárquico.

10 HEIDEGGER, M. “Poéticamente habita el hombre” en *Revista de Filosofía*, 7(1-2), 2017, p. 79. Las cursivas son nuestras.

Hacer oídos sordos a la apelación del lenguaje es entenderlo como instrumento para desenvolverse en la relación puramente pragmática de la cotidianidad, como algo que se agota “la simple expresión, la que sólo se discute en lo que atañe a su corrección o incorrección”¹¹. Así como *Dasein* se ve abocado a la caída (o cadencia), el lenguaje se ve arrastrado de forma análoga a lo inauténtico, por cuanto “se ve perpetuamente forzado a revestir la apariencia que él mismo engendra y, por lo mismo, a comprometer lo que le es absolutamente propio: “decir” lo auténtico”¹². Es así como el lenguaje deviene charlatanería, en la que “no interesa lo que las cosas sean, sino lo que de ellas se dice. Se llega a una verdadera idolatría de las palabras”¹³.

“El lenguaje empieza y termina por hacernos señas de la esencia de una cosa”, resume Heidegger: “debemos comprender el hacer señas como el lenguaje de los dioses y, consecuentemente, la poesía como el hacer señas envuelto en la palabra”¹⁴. Este “llamado del lenguaje”, este “lenguaje de los dioses” debe responderse desde una disposición muy concreta que analizaremos más adelante, cuando abordemos el temple fundamental frente a la penuria por la ausencia de los dioses. Poetizar es, por lo tanto, responder desde el encontrarse en situación de abierto a esas señas, a esos requerimientos, a aquello que el lenguaje musita. El lenguaje insta al *Dasein*, le impele, le apremia, y la encrucijada entre los modos de existencia auténtico e inauténtico, tanto del lenguaje como del *Dasein*, se decide en la escucha¹⁵, y desde esta escucha se entiende el poetizar:

Hacer poesía, *dichten*, significa re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento. Antes de ser un decir (...) hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír¹⁶.

11 lb.

12 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p.16.

13 GARCÍA LÓPEZ, J.: op. cit. p.7. Resulta interesante la elección de términos de García López: lo que la iconoclastia reformista-milenarista alemana reprochaba a la iconodulia católica era el elevar las imágenes a objetos de adoración, latría, cuando lo único digno de semejante trato era aquello a lo que remitían: Dios. En la charlatanería se idolatran las palabras como, reprochaba el protestantismo, se idolatrabán las imágenes, olvidando que la tarea de estas es siempre remitir a algo más allá de sí mismas. Hay aquí un sutil influjo cristiano: las palabras en Heidegger siempre remiten a algo que está más allá de su mero uso; a la esencia, al desvelamiento, hacia lo que nos conminan a dirigirnos mediante las ya mencionadas señas.

14 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 43.

15 “La lucha por la poesía en el poema es la lucha contra nosotros mismos, en la medida en que, en la cotidianidad de la existencia, somos excluidos de la poesía”, lb. p. 36.

16 HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 1987, p. 65.

Es por esta relación entre oír y decir por lo que Heidegger afirma que “somos un diálogo”, que “nuestro Ser acontece como diálogo, en cuyo acontecer los dioses nos interpelan, nos ponen bajo su apelación, nos traen al lenguaje tal y como somos, cómo respondemos, a-sintiendo (*zu-sagen*) o rehusándoles (*versagen*) nuestro Ser”¹⁷. Estos dioses, que Heidegger extrae de la lectura de Hölderlin,

(...) no pueden venir en la palabra sino en cuanto ellos mismos nos interpelan y nos colocan bajo su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a esta interpelación¹⁸.

El decir auténtico, que responde a la interpelación divina, hace que estos “vengan en la palabra”; la inautenticidad, por el contrario, conduce y es al mismo tiempo producto de su ausencia.

1.2. Poesía: verdad y fundación

Poesía, en base a lo anterior, es “instauración, fundación efectiva de lo que permanece”, de modo que “el poeta es el que fundamenta el Ser (...) el Ser es instaurado en el *Dasein* histórico del pueblo”¹⁹; “instaura y funda un lugar del *Dasein* en el que aún no estamos, pero adonde el decir poético nos quiere forzar”²⁰. No es, por tanto, una herramienta de la subjetividad para fundar una objetividad enfrentada a ella o un simple embellecimiento del lenguaje²¹, como tampoco es un dominio gramático o estilístico del lenguaje²². Nombrar no es usar palabras sino, como apunta Heidegger, “llamar las cosas a la palabra”²³, por lo que poetizar constituye una manera de desvelar el ser y de hacerse cargo de lo real. Poetizar significa estar a la escucha paciente del lenguaje en cuanto despliegue del ser, de los dioses, para, mediante el decir poético, desocultar el ente y traer las interpelaciones del habla a la presencia, de modo que lo existente quede nombrado en lo que es. En suma, la relación entre poesía y verdad se presenta “como la intuición fenomenológica

17 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p.72.

18 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 8.

19 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 44.

20 Ib. p. 106.

21 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 18.

22 “Dominio” encierra el doble significado de “manejo hábil” por un lado y “sometimiento”, por otro: esto último hace imposible entender la poesía de este modo.

23 HEIDEGGER, M.: *De camino al habla*. cit. p. 19.

fundamental hecha por el lenguaje para captar la esencia del ser”²⁴. Hay, por tanto, una relación entre poesía y verdad dentro de la perenne relación en el segundo Heidegger entre estética y ontología.

Heidegger también encuentra en lo poético un modo de liberar el lenguaje del uso meramente funcional para “dejarle hablar”: es así como accedemos a su plena riqueza, a la verdad de su despliegue. Así lo entiende Bucher cuando afirma que la poesía “dice más que una sola palabra porque rehúsa reducir o abolir la infinita y vivaz riqueza de las cosas que nos hablan”²⁵. Se refuta por partida doble el gesto platónico: ni hay esencialismo ni se busca en un transmundo, ya que “la poesía es una forma que permanece siempre sumergida en su material sensible”²⁶. A este respecto señala Heidegger que del “poéticamente habita el hombre” de Hölderlin no debe extraerse que el habitar poético “(arranque) a los hombres precisamente de la tierra”, entendiendo lo poético como algo que “sobrepasa fantásticamente (*phantastisch*) lo real”²⁷. Con el matiz “sobre esta tierra” esquivo el poeta cualquier posible sesgo trascendental:

Esto ni sobrepasa ni va más allá de la tierra para abandonarla ni para flotar por encima de ella. Es el poetizar el que recién trae al hombre a la tierra, a ella, y trayéndolo así al habitar²⁸.

La poesía, y aquí damos con otro concepto fundamental de nuestra indagación, es “fundación del ser por la palabra”²⁹. Fundar y habitar son dos términos relacionados entre ellos que desempeñan un papel clave en el análisis heideggeriano del decir poético. “Habitar”, en primer lugar, no es el mero estar. Del mismo modo que se establece una diferencia entre los entes y el Ser, habitar no es la mera adición de lo en ello contenido³⁰. ¿Qué es, por lo tanto, habitar poéticamente? Es “estar en presencia de los dioses y ser acometido por la proximidad esencial de las cosas”³¹, participando en la escucha que venimos describiendo, de modo que los dioses y los entes no son algo ausente o

24 URIARTE MONTERO, L. “Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad” en *A parte rei, revista de filosofía* nº 34:7, 2004, p.1

25 BUCHER, J. “Lenguaje y poesía en Heidegger (Fragmento)” en *Revista de estudios sociales* nº 12, 2002, p. 144.

26 Ib. p. 188.

27 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 81.

28 Ib.

29 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 9.

30 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 78.

31 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 9.

aislado, sino presente y próximo. La relación entre los dioses y el mundo es fundamental, afirmando Heidegger que

desde que el lenguaje se historializa auténticamente como diálogo, los dioses pasan a la palabra y aparece un mundo (...) La presencia de los dioses y la aparición del mundo, lejos de ser las simples consecuencias del advenimiento del lenguaje, son simultáneos con él³².

Por lo tanto, en la perspectiva heideggeriana la realidad humana como algo ordenado y estructurado, el mundo, “no es un mérito sino un don”³³, entendido en la acepción de dádiva o presente. El mundo no es un artificio del *Dasein* resultado de yuxtaponer lo efímero, por cuanto

el ser y la esencia de las cosas no pueden nunca resultar de un cálculo ni ser derivados de lo existente ya dado, es preciso que sean libremente creados, puestos y dados. Esta libre donación es fundación³⁴.

Fundar, por lo tanto, es “nombrar a los dioses, derramar la luz del ser sobre los existentes en bruto; es poner en claro y en orden lo que era tinieblas y confusión”³⁵. El lenguaje permite al *Dasein* “elevarse sobre el caos de los entes para ser lo que es y para hacer que los demás entes también lo sean”³⁶.

Se concluye que tanto la creación de mundo -en cuanto a estructura de sentido que vincula las cosas que permanecen- como su destrucción -vinculada con el alejamiento de los dioses-, nos sitúa en nuestro pertenecer a una intimidad esencial³⁷ asociada al habitar la tierra, a la realidad donada de un lenguaje historizado auténticamente como diálogo³⁸ entre sus silenciosas señas y el *Dasein*. La poesía, por tanto, poetiza desde la tradición, ese fundar vuelto al futuro en el que, como describe Heidegger, pensar en lo que va a venir supone pensar en lo que ya ha sido³⁹, produciendo así un vínculo entre los éxtasis de la temporalidad en una estructura de sentido⁴⁰. La poesía liga pasado con futuro, pues

32 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 18.

33 Ib. p. 10.

34 Ib. p. 19.

35 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 8.

36 DE LA VEGA VISBAL, M. op. cit. p.37.

37 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p.16.

38 Ib. p. 18.

39 HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 80.

40 Byung-Chul Han, siguiendo a Heidegger, ha dedicado buena parte de su producción filosófica a analizar las consecuencias de la atomización de esta estructura: cuando esta ligazón salta por

en su decir conserva un horizonte de expectativa y sitúa al *Dasein* ante la posibilidad de su recuperación, constituyendo ese “posible” que en Heidegger tiene siempre prioridad sobre lo real. Pasamos por tanto a otra noción de “fundar”: no solo en cuanto “crear (articulando)” o “constituir” uniendo lo deslavazado, sino como “fundamentar”, fijar un *Grund*. A esto es a lo que apela Heidegger cuando describe la tarea de fundar como un “mantener todo en pie y para sí”⁴¹, un “permanecer que se aproxima al origen y que permanece”⁴².

1.3. Poesía, pueblo y medida

El decir poético tiene una faceta ontológica e histórica; poesía es fundación “que asienta y asegura sobre su fundamento la existencia humana (...) el fundamento que soporta la Historia, y por esto no es sólo una manifestación de la cultura”⁴³. La cultura puede expresarse, y de hecho se expresa, a través de toda clase de entes, pasatiempos y otros objetos que Heidegger vincula siempre con la más profunda impropiedad: coches producidos en cadena, cifras industriales, etc⁴⁴. La poesía se define como el lenguaje original de un pueblo, la original nominación de los dioses:

La palabra poética no posee su fuerza nominativa, sino cuando son los dioses mismos los que nos impulsan a hablar. ¿Cómo hablan los dioses? El decir del poeta consiste para él en recoger estos signos, *para presentarlos después a su pueblo*. Esta captación de los signos es una recepción, pero al mismo tiempo también es un nuevo dar⁴⁵.

O como resume Lacoue-Labarthe, “todo signo (*Zeichen*) es un mostrar (*Zeigen*), es decir, un nombrar (*Nennen*) que, solo, hace ser”⁴⁶. La fundación del mundo habitado es el resultado, como vimos en el apartado dedicado al lenguaje, de responder a los llamados del lenguaje y los dioses: hay una recepción y un dar desde lo recibido, un “suavizar este lenguaje” divino hecho de tormenta y relámpago sin resistirlo, y ponerlo en el *Dasein* del

los aires se atomiza toda la estructura de sentido, narración y duración, abocando a los instantes desordenados y los no-lugares, al amontonamiento acumulativo y atropellado de entes, instantes y emociones.

41 HEIDEGGER, M. *Aclaraciones...* cit. p. 180.

42 Ib. p. 163.

43 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 20.

44 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 39.

45 Ib. p. 23 (Las cursivas son nuestras).

46 LACOUÉ-LABARTHE, P. *Heidegger, la política del poema*. Madrid, Trotta, 2007, p. 78.

pueblo⁴⁷. De este modo, los dioses instan al poeta al desocultamiento para que la poesía sea “la interpretación de la ‘voz del pueblo’”⁴⁸, pues ese lenguaje desde el que trabaja el poeta surge de la tradición, del *Dasein* histórico y el *Mitwelt*⁴⁹.

Lo poético implica, igualmente, el ámbito temporal:

Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, pero ni mucho menos en el sentido de un concepto dotado de un valor intemporal. *Esta esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado*. No en absoluto que ella, simplemente sea conforme a este tiempo, como si este subsistiese ya antes que la poesía. Sino que, fundando de nuevo la esencia de la poesía, Hölderlin comienza por determinar así un nuevo tiempo. Es el tiempo de los dioses idos y del dios que va a venir. Es el tiempo de la indigencia, porque este tiempo está marcado por una doble falta. y una doble negación: el “no más” de los dioses que se fueron y el “no todavía” del dios que va a venir⁵⁰.

Al respecto de esta temporalidad de lo ido-que-aún-esencia y el por-venir, resulta de sumo interés la reflexión de Lacoue-Labarthe:

(En Heidegger) el inicio griego encierra una posibilidad que el desarrollo que le sucede, o del que proviene, no habría agotado y que, como tal, es decir, todavía intacto o indemne, permanece en espera de su manifestación y cumplimiento. Es por eso por lo que la obertura de la Historia, el (re)inicio, es la repetición, la *Wiederholung*, de lo aún-no-acontecido o iniciado en el inicio mismo, de su carencia de inicialidad⁵¹.

Para Heidegger, por cuanto nos encontramos en la época del olvido del ser, debemos sabernos desvinculados: experimentar la huida de los dioses, sabernos en ese gozne entre el tiempo de los dioses idos y los dioses por venir, debe empujar al *Dasein* al temple fundamental, caracterizado por la penuria por la falta de dioses⁵². Este temple fundamental de duelo, que nunca es un lamento individual sino que se asocia a la tierra patria (*Heimat*, entendida no como lugar de nacimiento sino como “poder de la tierra

47 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 43.

48 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 23.

49 Nótese que Heidegger apunta aquí a cómo la autenticidad se da siempre en el contexto de ese convivir con otros, del *Mitsein*: este, como hemos descrito en un trabajo anterior, es la precondition de a partir de la cual el *Dasein* resuelto se abre a su pura posibilidad.

50 Las cursivas son nuestras.

51 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p.19.

52 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 85.

sobre el cual el hombre, en cada caso según su *Dasein* histórico, habita poéticamente”⁵³) está caracterizado por la tríada, repetida a menudo por Heidegger, de “sagrada, doliente y dispuesta opresión”⁵⁴ que nos representa el tiempo intermedio en el que nos encontramos, de huida, ausencia y advenir.

Por último y a tenor del protagonismo que se concede a lo divino, afirma Heidegger que “el hombre en cuanto hombre (y, añade más adelante, el habitar humano) desde siempre se ha medido en y con algo celestial”⁵⁵, entendiendo por celestial algo que apela a lo divino y al mismo tiempo, a lo desconocido. Así,

la medida de lo humano, de la esencia humana, es tomada de la distancia entre el cielo y la tierra, y tiene por límite en ambos extremos lo desconocido y lo incognoscible, lo misterioso⁵⁶.

El ser humano se entiende y entiende su habitar entre dos misterios que confluyen en el horizonte, un “más-allá-del-aquí” -lo por-venir, lo diferente, el otro- y lo trascendente divino -lo eterno, la completa alteridad, lo otro-. Esto remite a la pregunta por Dios, que Heidegger aborda en su análisis del verso 29 de *En amoroso azul florece* de Hölderlin:

“¿Es Dios desconocido?” Evidentemente no. Pues si él lo fuera, ¿cómo podría él en cuanto desconocido ser la medida en cada caso? Sin embargo -y esto es menester ahora oírlo y sostenerlo- Dios es en cuanto el que Él es, desconocido para Hölderlin, y en cuanto es este desconocido, es precisamente la medida para el poeta. (...) No solamente esto, sino que el Dios desconocido que permanece, mostrándose, en cuanto el que Él es, debe aparecer como el que permanece desconocido. La patencia (*Offenbarkeit*) de Dios, y no Él mismo, es misteriosa⁵⁷.

Dios se hace patente en ese cielo que constituye uno de los extremos misteriosos que delimitan la medida del hombre y su habitar. El cielo, por tanto, permite desvelar lo que se oculta, lo desconocido, y este aparecer oculto, afirma Heidegger, “es la medida en la cual se mide el hombre”⁵⁸. Aquí damos con la tarea del poeta: este “clama en las miradas del cielo aquello que en el desvelarse deja aparecer precisamente lo que-se-oculta, a saber:

53 lb. p. 87.

54 lb. p. 106.

55 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 84.

56 URIARTE MONTERO, L. op. cit. p.2

57 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 85.

58 lb.

como lo que-se-oculta”, clama “lo extraño en las confiadas apariencias como aquello en lo cual se destina lo invisible para seguir siendo lo que es: desconocido”⁵⁹. Entre los extremos que acotan su medida habita el hombre, y a este respecto hace Heidegger una relevante observación que retoma varias de las cuestiones abordados hasta ahora:

Porque aquello que nombramos cuando decimos “sobre la tierra” solo persiste en cuanto el hombre habita-en (*bewohnt*) la tierra: y en el habitar deja a la tierra ser en cuanto tierra. El habitar, sin embargo, únicamente acontece cuando el poetizar se realiza y despliega su esencia (*wesst*). (...) El poetizar, en cuanto el propio medir-en-toda-su-extensión la dimensión del habitar, es el construir primigenio⁶⁰.

2. Han, el *haiku* y su relación con el zen

Hoy el rocío borrará lo escrito en mi sombrero.

M. Basho, *Sendas de Oku*

En un movimiento de desprendimiento oscilan las cosas
entre presencia y ausencia, entre ser y no ser.

Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo zen*

2.1. Qué es el *haiku*, su raíz budista y sus similitudes con el poetizar heideggeriano

El *haiku* oriental está íntimamente vinculado al concepto de *satori*, que podemos definir como contemplación entendida como exterioridad plena, en la que el acontecer se muestra tal cual es cuando dejamos en suspenso la mirada instrumentalizadora y parceladora de quien entiende el mundo como medio para un fin: la satisfacción del deseo. Esta actitud, que evoca la *Gelassenheit* heideggeriana, se plasma en lo recogido en el *haiku*, fruto de ese estar abierto y a la escucha a lo ya-siempre dado: es entonces cuando aparece, en el lenguaje del poeta que sabe escuchar, lo que de habitual permanece oculto. El ser como algo más que la acumulación de entes se capta en la experiencia directa, cuando se vive como una total interdependencia. Captar la realidad no en cuanto es, sino en cuanto esperamos de ella supone deformarla hasta transformarla a través de las “metamorfosis ilusorias” de las que advierte Bodhidharma. Es por ello por lo que el budismo señala a una actitud de abandono en la que se da la escucha silenciosa⁶¹ que deja ser al ser, que

59 Ib. p. 88.

60 Ib. p. 89.

61 “Silenciar en tanto no-decir no siempre es negativo, puede ser muy positivo, más decidor, puede incluso decir lo auténtico”. HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 73.

muestra al ente en cuanto ente en el habla. La coincidencia entre el *haiku* y el poetizar heideggeriano encuentra aquí su más claro punto de encuentro, y no nos extenderemos en ello⁶².

El marco ontológico y estético del budismo zen hace que la totalidad del mundo aparezca en cada uno de los entes que se vivencian de esta manera contemplativa: a través de cada objeto se ofrece un retrato del mundo “manifiesto por completo en la patencia de las cosas entre cielo y tierra (donde) nada permanece ‘oculto’, nada se retira a lo desconocido”⁶³. No hay un retirarse a lo desconocido por cuanto lo ignoto no es un espacio trascendente sino la ceguera en la que incurre el hombre al arrojar sobre el mundo una mirada estrecha: en la clarividencia del poema se trae a la luz aquello que de habitual permanece oculto. Pero ¿qué es lo que aparece en la verdad del poema? Lo que Han describe como una modalidad afable de relación⁶⁴. Es por ello por lo que

el *haiku* revela su “sentido” por completo. Por así decirlo, no tiene nada que esconder. No está vuelto hacia dentro. No habita en él ningún “sentido profundo”. Y precisamente esta ausencia de “sentido profundo” constituye la “profundidad” del *haiku*⁶⁵.

Esto es así porque, en el marco ontológico budista, la vecindad y co-pertenencia de todo cuanto existe es expresión de la ausencia de toda instancia fundadora, entendiendo por ello “creadora” y “fundamento”. En el budismo zen, la realidad se asienta sobre una vacuidad (*sunyata*) que es preciso diferenciar de la nada como nihilidad:

No es una simple negación del ente, tampoco ninguna fórmula del nihilismo o del escepticismo. Constituye, más bien, una afirmación suprema del ser. Lo negado es solamente la delimitación substancial, que engendra tensiones opuestas⁶⁶.

62 Han trabajado en los ámbitos de la relación de Heidegger con la poesía y el pensamiento oriental CRESPO VARGAS, N. *Heidegger: el ser es lo sencillo. Hacia una pedagogía del habitar*. Bogotá: Ediciones Universidad Santo Tomás, 2018; SAVIANI, C. *El oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder Editorial, 1998; MARTÍN MORILLAS, A. M. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa (tesis doctoral)*. Granada, Universidad de Granada, 2003; ALBANO, S.: *Heidegger, Hölderlin y el zen*. Buenos Aires, Quadrata, 2007; WATTS, M. *The philosophy of Heidegger*. Durham, Acumen Publishing, 2011; CHEN, E. M. “How taoist is Heidegger?” en *International Philosophical Quarterly* 45(1), 2005, pp. 5-19.

63 HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona, Herder, 2015, p. 32.

64 Ib. p. 106.

65 Ib. p. 107.

66 Ib. p. 68-69.

“Vacuidad” es la expresión de la desinteriorización total, la ausencia de toda esencia substancialista, elemento que Han sí identifica en la manera en la que Heidegger entiende las cosas: a partir de la substancia, defiende Han, el pensador de Messkirch “esculpe en ella una interioridad que la aísla monádicamente”⁶⁷. Así, mientras la interioridad y la identidad provocaría relaciones de positividad/negatividad, que pueden derivar en lo agonal y lo dialéctico, la vacuidad budista sería el fundamento de una relación de vecindad. Mientras la cosa heideggeriana, argumenta Han, carecería de ventanas, la cosa entendida desde la perspectiva zen sería parte del espejo de Dogen, que se mire desde donde se mire refleja la totalidad. Es por esto por lo que Han rechaza que en el zen se dé una separación estricta entre positividad y negatividad, entre la apariencia conocida que se nos da de forma inmediata y lo oculto, lo no hollado. El filósofo coreano lo resume del siguiente modo:

el misterio (lo escondido) sería lo manifiesto. No hay ningún nivel superior de ser que se anteponga a la aparición de lo fenoménico. Su nada habita el mismo plano de ser que las cosas inmersas en la aparición⁶⁸.

A este respecto, podría añadirse que encontramos esa misma ausencia de nivel superior en Heidegger: recordemos cómo explicita que “(poetizar) ni sobrepasa ni va más allá de la tierra para abandonarla ni para flotar por encima de ella” y que “la poesía es una forma que permanece siempre sumergida en su material sensible”; trascendencia y sacralidad acontecen en el mundo. Como en el zen, todo está contenido en la tierra: lo no hollado está siempre ahí, a la espera de que la escucha paciente lo desvele. Por otra parte, señala Han, en el budismo zen se rechaza que los *haikus* sean “expresión” del alma⁶⁹. En esto se da una plena coincidencia con Heidegger: para el alemán no puede haber punto de vista más errado e impropio de la poesía que entenderla como “expresión” -recordemos su rechazo, al que reserva no pocos dardos, a la noción de la poesía como “expresión de la cultura”. La relación del poeta con la poesía, en ambos casos, se da en la exterioridad, y jamás se entiende como la comunicación de un estado interno.

Por último, el *haiku* tiene su propio tiempo, un tiempo cotidiano que se alcanza “cuando en cada caso se hace ‘una demora’ en la mirada de lo usual”⁷⁰. Hay un claro paralelismo entre la escucha serena de Heidegger y esa demora en la mirada del quehacer cotidiano que deja ser al ser. En ambos casos se interrumpe el desenvolverse pragmático, el uso de las palabras con arreglo a un fin, para quedar abierto a lo oculto y desvelar

67 lb. p. 73.

68 lb. p. 31.

69 lb. p. 103.

70 lb. p. 52.

la verdad que habita en lo sensible. En el tiempo del *haiku* no hay sitio para el deseo o la apetencia, que forcejea siempre con el tiempo -ya sea evadiéndose del presente para refugiarse en un pasado más confortable, o apremiando presente a transcurrir para desembocar en el anhelado futuro-, y en él surge aquello que Han define como una duración “en medio del tiempo, (...) una manifestación de aquella finitud que descansa en sí, se soporta a sí misma, que no codicia lo ‘infinito’, que en cierto modo se ha olvidado de sí misma”⁷¹. Esta relajada ausencia de deseo, este olvido de uno mismo, es uno de los pilares fundamentales del pensamiento haniano. Por un lado, el tiempo intermedio del *haiku* se asocia al ámbito intermedio que Han describe como un tiempo y un espacio determinados y que, apoyándose en referencias al *Ensayo sobre el cansancio* de Handke, describe del siguiente modo:

En el tiempo intermedio sin “proyecto” ni “preocupación” el tiempo de algún modo deja sitio al espacio. (...) El afable ámbito intermedio es el espacio que se vuelve accesible al cansancio que confía en el mundo. En una singular sintonización conjuntada o intermedia las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras. En el cansancio fundamental las cosas pierden su autorreferencia, que las individualiza y aísla⁷².

Por otro, la desinteriorización, el olvido de sí, es la piedra angular sobre la que Han erige su propuesta ética, basada en la desaturación de un yo hipertrofiado característico de las sociedades contemporáneas. El tiempo y el espacio del *haiku* son intermedios en cuanto tiempos y espacios duraderos, de instantes vinculados, con sentido.

2.2. Diferencias entre la poesía zen y el poetizar heideggeriano

Como hemos visto, para Heidegger el hombre habita en el lenguaje y este puede escuchar sus indicaciones o perderse en la cotidianidad. Comencemos con una matización: la exaltación budista de lo habitual no significa que el perderse en los quehaceres, de modo que el mundo queda dividido entre lo que es útil y lo que no es en absoluto, sea en absoluto deseable. Escribe Basho en *La posada del río Suga*: “Sobre el tejado, flores de castaño. El vulgo las ignora”. El ir de acá para allá, precipitándose de un acontecimiento a otro, de un no-lugar al siguiente, nos hace ciegos a la belleza de la flor de castaño y sordos a los murmullos callados del ser. El tiempo de la duración y el espacio de la plenitud exigen

71 lb. p. 92.

72 HAN, B.-C. *Muerte y alteridad*. Barcelona, Herder, 2018, p. 135.

contemplación, como Han reitera en varios de sus ensayos⁷³. Pero si hay un elemento común tan claro entre ambas perspectivas, ¿dónde se da la discrepancia? En que este llamado provenga del lenguaje.

Por cuanto entiende la realidad como vecindad e interdependencia, el budismo zen arroja una mirada escéptica sobre la posibilidad de acotarla en el lenguaje funcionalista. En este gesto, que pone precisamente en valor el decir poético por abrirse a la pluralidad de significados y a la riqueza del ser, provoca al mismo tiempo que no se conciba que sea el lenguaje el que empuje al hombre hacia el desvelamiento, como sí entiende Heidegger. En el zen, la expresión plena de las cosas acontece en un marco más allá de lo lingüístico, y su significado esencial no se entiende como en y mediante la palabra, mucho menos como una interpelación: aquí el hombre no habita en el lenguaje. Pero que no sea así no quiere decir que la noción heideggeriana deba ser rechazada de plano: hemos comprobado que el poetizar de Heidegger nunca tiene lugar en un ámbito abstracto e intelectual, como si de una ascensión platónica a la idea se tratase, sino que emana siempre de lo sensible y lo en él oculto, tal como se describe en el zen. Los dioses y el mundo acontecen simultáneamente en oriente y occidente, en ambos casos pueden los dioses ausentarse y quedar escindido el hombre de su intimidad esencial. La diferencia fundamental radica en la vinculación necesaria entre lenguaje y mundo.

Continuando con la cuestión del lenguaje, frente al poeta del pueblo heideggeriano, el poeta del *haiku* es un hablante completamente anónimo, que “como si no fuera nadie, habla en nombre del otro, de lo totalmente distinto”⁷⁴. “Pueblo” es para el zen un concepto parcelador, al igual que “patria”: no hay en el mundo distinción alguna entre un ser humano y otro, del mismo modo que, si se avanza lo suficiente en sus preceptos, no la hay entre un ser humano y cualquiera de las otras cosas. Por lo tanto, conceptos como “pueblo” o “*Dasein* histórico” se circunscriben estrictamente a la ideación humana. El poeta zen es siempre anónimo, un nadie que en su carencia de identidad podría ser cualquiera, y el *haiku* se puede leer como “el punto de vista de un nadie”⁷⁵. Pero que esta matización, como vemos muy sutil, no nos empuje a entender que la poesía heideggeriana surge de la interioridad subjetiva del poeta: ya hemos visto en el apartado anterior que no es así. La diferencia aquí no se da, como defendería el enfoque clásico de la divergencia oriente/

73 A destacar *La sociedad del cansancio* (Barcelona, Herder, 2013), *Psicopolítica* (Barcelona, Herder, 2014), *Topología de la violencia* (Barcelona, Herder, 2015), *La expulsión de lo distinto* (Barcelona, Herder, 2017).

74 HAN, B.-C.: *La expulsión de lo distinto*. cit. p. 99.

75 HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. cit. p. 103.

occidente, en el ámbito de la interioridad *versus* exterioridad, sino en a través de qué se configura dicha exterioridad, y si el lenguaje es uno de esos elementos constituyentes.

Afirma Han que el abandono del plano substancial del ser en el que incurren los poetas zen como Dogen disipa cualquier posible discurso que distinga “propio” e “impropio”⁷⁶, distinción que como hemos visto desempeña un importante papel en la noción heideggeriana del poetizar. Como hemos ido desgranando, el hombre de Heidegger puede responder de dos maneras diferenciadas a las invocaciones del lenguaje: escapando a la impropia cotidianidad o respondiendo a sus señas, apertura que conduce a una senda poblada de dioses y que culmina en la fundación y el habitar. Frente a la categoría de trascendente proyecto que adquiere el poema en la filosofía heideggeriana, frente a las “altas apuestas” y lo mucho que está en juego en el ámbito descrito en la primera parte, el *haiku* se presenta como algo mucho más modesto y humilde. Su propósito es que lo vivido por el poeta, ese nadie que deja ser al ser, comunique de modo que el lenguaje a través del que se articula la experiencia comunique lo desvelado. Han menciona tanto en *Filosofía del budismo zen* como en *Buen entretenimiento*⁷⁷ cómo esta ausencia de expectativas hace del zen algo popular -el único “pueblo” que entiende el zen-, con un elemento de juego que Heidegger rechaza de plano⁷⁸.

En el *haiku* nada se dirige al hombre, no hay un llamado al que responder para abandonar la senda de lo impropio, no hay un proyecto que fundar sobre el lenguaje, no hay un mensaje que transmitir al pueblo para su posterior interpretación, no hay una divinidad a partir de la cual adquirir la medida propia. Regresamos a la cuestión primordial del zen: “nada”. El hombre no está en ninguna encrucijada en la que están en juego los dioses, el ser y él mismo, ni en un tiempo de penuria atravesado por una *vía doloris*. Aunque el vulgo de Basho ignore las flores de castaño, esto no constituye una modalidad existencial, mucho menos una que -pese a la insistencia heideggeriana- tiene una connotación negativa. No hay una medida que tomar con la divinidad, como tampoco hay una interpelación del pasado a través del lenguaje ni una tradición: no hay, por tanto, una instancia más allá del propio poema. Así, frente a la grave tarea heideggeriana, el poema zen provoca una carcajada:

La risa fuerte del poema es la máxima expresión del “ser libre”. Apunta a un desprendimiento del espíritu. (...) Yaeschán se ríe de todo deseo, de toda aspiración, de toda adherencia, de toda rigidez y de toda obstinación, se

76 lb. p. 61

77 HAN, B.-C. *Buen entretenimiento*. Barcelona, Herder, 2018.

78 “Poesía: ningún juego”, afirma sucinto y tajante Heidegger en *Los himnos...* cit. p. 21.

libera para una apertura sin barreras, que no está limitada o impedida por nada⁷⁹.

Al respecto de todas las liberaciones en las que incurre el *haiku*, Han observa cómo “la coacción teológica de Heidegger, su aferrarse a Dios” sería un elemento mediador en su relación con las cosas que impondría una mirada estrecha sobre este. Si bien la expresión “coacción teológica” resulta exagerada, un recurso estilístico para reafirmar su posición -como hemos podido comprobar en el apartado correspondiente, difícilmente puede llamarse “coacción” a la interpelación de los dioses o al “tomar la medida” en base a la divinidad, por mucho que puedan matizarse estos planteamientos-, es cierto que Heidegger se apoya con frecuencia en una trascendencia que no se da en el budismo zen que sirve de sustrato al *haiku*. Desde esta perspectiva, el anhelo de trascendencia de cualquier tipo⁸⁰, de un “más allá” que nos apela no sería sino el reflejo de distintos afanes, expresiones del deseo, parcelación del ser. Será esta estrechez de la mirada la que Han reprochará a Heidegger en textos como *Filosofía del budismo zen* o *Muerte y alteridad*: frente a la severa tarea heideggeriana en la encrucijada de existir, el mundo del *haiku*, defiende Han, “está más lleno y es más amistoso que el mundo de Heidegger, pues no solo se halla libertado del *antrophos* sino también del *theos*”⁸¹.

3. Lacoue-Labarthe y la política del poema

Nuestra investigación desemboca así en las ideas planteadas por Philippe Lacoue-Labarthe en *Heidegger, la política del poema*, que giran en torno a las implicaciones políticas de la noción heideggeriana de poema, o la tarea que Heidegger asigna en torno al decir poético, que lejos de agotarse en su propio contenido juega siempre un papel en la encrucijada en la que ya-siempre se sitúan el *Dasein* y el *Dasein* historial⁸², cuando no la nación (“Para

79 HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. cit. p.44-45.

80 A este respecto, si bien hay una relación clave que vincula a Eckhart con Heidegger en el anteriormente mencionado concepto de *Gelassenheit*, argumenta Han que “la mística de Eckhart se orienta por una trascendencia que, en su negatividad, en una negatividad que rechaza todo predicado positivo en la trascendencia, ciertamente la diluye en una nada, pero la condensa en una substancia extraordinaria más allá del mundo predicativo. En contraposición a la ‘nada’ de su mística, la nada del budismo zen es un fenómeno de la immanencia”. lb. p. 35.

81 lb. p. 32-33.

82 Emplearemos este término, frente a “*Dasein* histórico” siguiendo el criterio del traductor José Francisco Megías Flórez, que defiende que, la política del poema que “la diferencia entre historial e histórico reproduce la que existe en alemán entre *Geschichte*, historia como destino, e *Historie*, que remite al sentido más común de historia como acontecer” en LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 16.

(el advenimiento de los nuevos dioses que presionan por surgir), Germania tiene una misión especial⁸³, es el contenido del himno de Hölderlin). Que la tarea poética pasa por la política es algo que confirma el propio Heidegger:

Escuchamos ya que el *Dasein* histórico de los pueblos, su ascensión, apogeo y ocaso, surge de la poesía y de esta, el auténtico saber en el sentido de la filosofía; y de ambas, la realización del *Dasein* de un pueblo en cuanto pueblo, a través del estado: la Política⁸⁴.

El templo fundamental, y esto significa la verdad del *Dasein* de un pueblo, es originariamente instaurado por el poeta. (...) El ser así concebido llega a ser situado (...) en la verdad históricamente determinada, para que el pueblo se traiga a sí mismo como pueblo. Esto acontece mediante la creación del Estado, a-cordada en su esencia por el creador del Estado⁸⁵.

En Heidegger, señala el francés, el arte se entiende, por cuanto es en esencia *Dichtung*, como misión de inicialidad⁸⁶. Así lo confirma el propio Heidegger, al afirmar que

el origen de la obra de arte, esto es, también el origen de los creadores y cuidadores (*der Bewahrenden*), el *Dasein* histórico de un pueblo, es el arte. Esto es así porque el arte es en su esencia un origen⁸⁷.

Este inicio, siendo auténtico, es siempre y al mismo tiempo

un salto (*Sprung*) (y) un salto previo (*Vorsprung*) en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás en el salto, aunque sea como algo velado. El inicio ya contiene de modo oculto el final⁸⁸.

La labor de desocultamiento del decir poético, su tarea ontológica, está íntimamente vinculada a una proyección, una tarea. La interpelación del lenguaje siempre va más allá: nunca concluye en el desocultamiento de lo ente, sino que lleva ínsita la tarea de comunicarlo al pueblo, de fundar, de acuñar “a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, esto es, en su pertenencia a la Historia del mundo”⁸⁹.

83 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p.31.

84 Ib. p. 58.

85 Ib. p. 129.

86 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 22.

87 HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 56.

88 Ib. p. 55.

89 Ib. p. 53.

Es decir, lo que Lacoue-Labarthe entiende por “peligro ontológico” -entender el ente desde la mirada funcionalista y calculadora, perdido en la cotidianidad, reducir el lenguaje a charlatanería, incurrir en el olvido del ser- es al mismo tiempo “peligro historial” por el cual al pueblo, perdidos esos conceptos de su esencia, le es negada su pertenencia a la Historia. Lacoue-Labarthe coincide con Han en señalar el marcado carácter teológico de la poesía en Heidegger: es a esta naturaleza teológica a lo que atribuye que, para Heidegger, el poema sea XXXmitema, “incluso cuando no tiene otra cosa que decir sino el ausentamiento de lo divino”⁹⁰. En este ámbito

lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, solo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad⁹¹.

Así,

ligado a lo teológico-poético, bajo las condiciones que se han visto, lo teológico-político asigna a la poesía una tarea, en el sentido más banal que ese término asumió después de los románticos;⁹²

se plantea por tanto una doble responsabilidad: a la propia poesía y al pensamiento que de ella responde, una responsabilidad que “podemos denominarla trascendental, en la medida en que de ella sola depende que un pueblo tenga una historia”⁹³.

Es precisamente en la sobredeterminación del romanticismo especulativo en la noción heideggeriana de poesía donde Lacoue-Labarthe sitúa el origen de aquella perspectiva por la cual

la poesía (*Dichtung*) se define en esencia como la lengua, *die Sprache* -o la lengua, lo que viene a ser lo mismo, como la poesía original (*Urdichtung*) de un pueblo-, y que ésta a su vez se define en esencia como *die Sage, ho mythos*⁹⁴.

90 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 24.

91 lb. p. 46.

92 lb. p. 79.

93 lb. p. 80.

94 lb. p.78.

¿Dónde encontramos este prejuicio?⁹⁵ El francés se hace eco de la interpretación heideggeriana de *Andenken* de 1943, analizada por Adorno⁹⁶ y por él mismo, y en el que tanto el pensador de la Escuela de Frankfurt como Lacoue-Labarthe encuentran uno de los análisis más imprecisos y sesgados de Heidegger. La poesía de Hölderlin en este poema -y en esta etapa- estaría caracterizada por “su precisión extrema, su limpidez desarmada, por donde aflora lo que Benjamin llamaba ‘la roca desnuda del lenguaje’ (...) precisión casi fotográfica”⁹⁷ que, del mismo modo que no se presta a la sobrepoetización, tampoco a las trascendentes tareas onto-teológicas que Heidegger sí extrae de himnos como *Germania* o *El Rin*. ¿Y no recuerda ese lenguaje parco, límpido, preciso y sin aspiraciones al empleado en el *haiku*?

De todo lo anterior, Lacoue-Labarthe concluye lo siguiente:

El prerequisite del poema (su condición de posibilidad) es, por tanto, la tarea del poema en cada ocasión singular; es decir, aquello de lo que el poema, en cada ocasión, da testimonio. (...) Tarea, testimonio: ambos términos, en su misma unidad (la tarea es el testimonio) constituyen, por tanto, el prerequisite del poema⁹⁸.

Es aquí donde encontramos la principal diferencia con el *haiku* oriental. El poema oriental no fuerza en ninguna dirección, no invita a añorar ni instaura un por-venir, no apremia, no funda, y carece por completo de vínculos con conceptos como “pueblo” o “patria”; carece, por tanto, de todo uso y toda vocación política. Lo que podría entenderse, a nuestro entender de manera errada, como una pobreza del *haiku* frente a la complejidad y los entresijos del poetizar heideggeriano, en realidad apunta a un nihilismo amable que no se deja transformar en proyecto político, a una forma de reflejar el ser que no puede ponerse al servicio de ninguna tarea histórica.

Bibliografía

ADORNO, Th. W. *Notas sobre literatura* (Obra completa, 11). Madrid, Akal, 2003.

ALBANO, S. *Heidegger, Hölderlin y el zen*. Buenos Aires, Quadrata, 2007.

⁹⁵ Lo decimos aquí en la acepción gadameriana, como cuestión pre-interpretativa.

⁹⁶ ADORNO, Th. W.: *Notas sobre literatura*. Madrid, Akal. 2003. pp. 429-472.

⁹⁷ LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 55.

⁹⁸ Ib. p. 83.

- BUCHER, J. "Lenguaje y poesía en Heidegger (Fragmento)" en *Revista de estudios sociales* 12, 2002. pp. 120-130.
- CHEN, E. M. "How taoist is Heidegger?" en *International Philosophical Quarterly* 45(1), 2005. pp. 5-19.
- CRESPO VARGAS, N. *Heidegger: el ser es lo sencillo. Hacia una pedagogía del habitar*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2018.
- DE LA VEGA VISBAL, M. "Heidegger: poesía, estética y verdad" en *Eidos* 12, 2010. pp. 28-46.
- GARCÍA LÓPEZ, J. "La concepción heideggeriana de la poesía" en *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 11, 1955, pp. 4-10.
- HAN, B.-C. *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2013.
- HAN, B.-C. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.
- HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona, Herder, 2015.
- HAN, B.-C. *Topología de la violencia*. Barcelona, Herder, 2015.
- HAN, B.-C. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona, Herder, 2017.
- HAN, B.-C. *Muerte y alteridad*. Barcelona, Herder, 2018.
- HAN, B.-C. *Buen entretenimiento*. Barcelona, Herder, 2018.
- HEIDEGGER, M. "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, Vol. 11, nº 38, 1944, pp. 13-25.
- HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Buenos aires, Biblos, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- HEIDEGGER, M. "Poéticamente habita el hombre" en *Revista de Filosofía*, 7(1-2), 2017, pp. 77-91.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. *Heidegger, la política del poema*. Madrid, Trotta, 2007.
- MARTÍN MORILLAS, A. M. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa (tesis doctoral)*. Granada, Universidad de Granada, 2003.
- SAVIANI, C. *El oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder, 1998.

URIARTE MONTERO, L. "Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad" en *A parte rei, revista de filosofía* 34:7, 2004.

WATTS, M. *The philosophy of Heidegger*. Durham, Acumen Publishing, 2011.