

¿Regresar a casa? Heidegger y el primer estásimo de la *Antígona*¹

Guillermo Moreno Tirado²

Recibido: 13/06/2022 / Aceptado: 13/10/2022

Resumen. Este trabajo presenta una interpretación fenomenológico-hermenéutica de la lectura heideggeriana del primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles a través de su lectura de Hölderlin. Nos centraremos en uno de sus aspectos fundamentales que Heidegger expresa con la sentencia: *la esencia del hombre es lo inquietante o inhóspito* (*das Unheimliche*, traslación de Heidegger de la voz griega *tò deinón*). Este aspecto constituye el núcleo fenomenológico del problema del *Heimischwerden* (*el regreso a casa*). Nuestro objetivo será mostrar que el sentido de la sentencia solo es sostenible en nuestra situación histórica, de modo que no tiene alcance ahistórico o supra-histórico. Con ello pretendemos ofrecer una hermenéutica del aspecto fenomenológico expresado con la palabra *das Heimischwerden* que conduzca a pensar en qué consiste el irremediable vínculo con lo familiar, lo doméstico, cuando nuestro mundo histórico es el de la ausencia de contenidos de antemano vinculantes.

Palabras Clave: *das Heimischwerden*; *das Unheimliche*; Heidegger; primer estásimo de la *Antígona*; modernidad

[en] Homecoming? Heidegger and the first stasimon of the *Antigone*

Abstract. This paper presents a phenomenological-hermeneutic interpretation of Heidegger's reading of the first stasimon of Sophocles' *Antigone* through his reading of Hölderlin. I will focus on one of its fundamental aspects that Heidegger expresses with the sentence: the essence of man is the uncanny (*das Unheimliche*, Heidegger's translation of the Greek voice *tò deinón*). This aspect constitutes the phenomenological core of the problem of *das Heimischwerden* (the homecoming). My aim will be to show that the meaning of the sentence is only sustainable in our historical situation, so that it has no ahistorical or supra-historical scope. In doing so, I intend to offer a hermeneutic of the phenomenological aspect expressed by the word *das Heimischwerden*, which leads us to think about what the irremediable link with the familiar, the domestic, consists of when our historical world is that of the absence of binding contents beforehand.

Keywords: *das Heimischwerden*; *das Unheimliche*; Heidegger; first stasimon of the *Antigone*; modernity

Sumario: 1. Introducción. 2. Cuestiones generales sobre la tragedia y un aspecto particular de la *Antígona* desde Hölderlin. 3. De la lectura heideggeriana. 4. Un fondo opaco. 5. A modo de conclusión: que «la esencia del hombre es *das Unheimliche*» y el problema del *Heimischwerden* moderno. Bibliografía.

Cómo citar: Moreno Tirado, G.(2023): ¿Regresar a casa? Heidegger y el primer estásimo de la *Antígona*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 355-367.

1. Introducción³

El problema que se quiere plantear está condensado en una palabra de formación alemana a partir del verbo *werden* y el adjetivo *heimisch*: *das Heimischwerden*, que en Heidegger⁴ aparece usada marcando,

por un lado, su valor verbal y, por otro lado, su valor nominal. Por tanto, marcando la función lingüística que opera gramaticalmente como paradigma verbal (cruce de dimensiones morfemáticas, nexo para la construcción de oración, etc.), la semántica se convoca una vez opera la función verbal⁵. Heidegger la usa

¹ Agradezco al grupo de estudios del proyecto de la UIU *La ruta griega*, que recibieran en 2018, en la Universidad de Barcelona, una presentación en la que se trató parte de la idea central de este texto y, especialmente, a la Prof. Dra. Beatriz Bossi por la lectura atenta y las recomendaciones que sobre aquella comunicación tuvo a bien hacerme. Asimismo, quisiera expresar mi agradecimiento a la Prof. Dra. Marina Lucía Solís de Ovando por la lectura exhaustiva que realizó de una primera versión manuscrita de este trabajo y los comentarios y recomendaciones, así como apuntes y correcciones de términos griegos, que mejoraron con mucho la calidad de este. Finalmente, al Prof. Dr. Rubén C. Fasolino, por su apoyo en la redacción y las lecturas de los distintos manuscritos del trabajo en estos años.

² Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de La Frontera, Temuco – Chile
E-mail: guillermo.mrntrd@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0818-9253

³ Este escrito ha sido redactado en el marco del Proyecto Fondecyt Postdoctorado (ANID) N.º 3220048, titulado *La irreductibilidad de hablar una lengua. Una crítica de la lingüística general a partir de la filosofía de Heidegger*, del que el autor es el Investigador Responsable.

⁴ Para la citación de las obras de Martin Heidegger seguiremos siempre la edición de la Gesamtausgabe de la editorial Vittorio Klostermann, afincada en Frankfurt am Main, desde 1975 en adelante; siempre citaremos del tomo correspondiente y traduciremos nosotros; se indicará la abreviatura GA, seguida del número del tomo y la página de la edición.

⁵ GA 53, ver, por ejemplo, el parágrafo 9, pp. 61-62.

de este modo para dar cuenta fenomenológicamente de su interpretación de los poemas fluviales de Hölderlin y, en concreto, del «decurso de la corriente del río» que está siendo leída como tránsito histórico⁶. Con ello, Heidegger ofrece, a su vez, una hermenéutica del tránsito por lo griego por parte de Hölderlin y, especialmente, por las tragedias de Sófocles, concretamente por la *Antígona* y, específicamente, por su primer estásimo (versos: 332-375)⁷. La traducción convencional de *das Heimischwerden* sería: «regreso a casa»; pero podemos trasladar la expresión como «llegar a sentirse o a estar (ser) como en casa» y, en principio, en el texto de Heidegger se trata de un fenómeno que solo se capta si se atiende al tránsito por el pensar griego.

Nuestra intención es plantear la pregunta acerca de en qué consiste en nuestro tiempo *das Heimischwerden*. ¿Cómo cabe llegar a sentirse o estar como en casa para nosotros? ¿En qué medida ese «regreso» (*werden*), para que quepa todavía lo hogareño (*heimisch*), depende de un tránsito por lo griego en tanto que lo ajeno a nosotros? Para ello nos centraremos en analizar la interpretación de Heidegger de ese primer estásimo.

Este asunto pone en juego varias lecturas cruzadas: a) la lectura heideggeriana de Hölderlin, b) la lectura de la Grecia arcaica y clásica que se encuentra en los textos del Hölderlin a partir de 1801 (más

o menos), c) lectura heideggeriana de lo griego (sus límites y sus coordenadas: desde Nietzsche y Hölderlin, en confrontación con Hegel) y, finalmente, d) la interpretación de la *Antígona* de Sófocles y, concretamente, de su primer estásimo que realizan, cada uno a su modo, Heidegger y Hölderlin⁸. Al asumir este cruce de lecturas en la discusión que seguirá pretendemos incidir en los pilares de un proyecto de pensamiento de raigambre heideggeriana que, teniendo por asunto último dar cuenta de nuestro propio tiempo (que se expresa como el proyecto de asumir y dejar de ignorar la nihilidad⁹), consiste en una historia del pensamiento occidental que en Heidegger se encuentra formulada, a partir de los años 30' y 40' como *historia del ser*¹⁰.

A nuestro juicio, para esta *historia* puede ser interesante considerar el problema que encierra la expresión *das Heimischwerden* en nuestro tiempo, ya que este problema está conectado en los textos de Heidegger con la identificación de la *esencia del hombre* como *das Unheimliche*¹¹. La discusión que abordaremos en este punto, además de atender a la transición que hay entre ambos términos, será, por una parte, tratar de dilucidar lo que pueda querer decir esta identificación y, sobre todo, si esa «esencia» tiene estatuto trascendental y supra o ahistórico o si es *histórica* y, entonces, de qué situación concreta. Y, por otra parte, trataremos de poner de manifiesto si en

⁶ Dada la dedicación de Hölderlin a la poesía griega, en este caso, por lo que refiere a Píndaro, es posible leer los poemas fluviales y la intervención del *peregrino* y el *camino* en el sentido en el que aparece en las *odas* pindáricas, cf. Gentili, B. *Poesía e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 86.

⁷ Hemos empleado la edición crítica de H. Lloyd-Jones y N. G. Wilson para el texto griego (*Sophiclis Fabulae*. Oxford University Press, New York, 1990, pp. 196-198) y nos hemos apoyado en la traducción de Asela Alamillo (Sófocles. *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega, trad. Asela Alamillo, Editorial Gredos, Madrid, 2008, pp. 261-262; véase, asimismo, la Introducción, pp. 7-112). La bibliografía sobre Sófocles y este estásimo resulta inabarcable. Dado que nuestro interés no es filológico, no hemos pretendido hacer una revisión exhaustiva de la misma. Se ha tenido en cuenta, sin embargo, el trabajo general sobre literatura griega de Bruno Gentili (Op. Cit.), Marcel Detienne (*Les maître de la vérité dans la Grèce archaïque*. François Maspero, 1967; *L'invention de la mythologie*. Gallimard, Paris, 1981; *Dionysos mis à mort*. Gallimard, Paris, 1998) y con Vernant, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Flammarion, Paris, 1974), Jean-Pierre Vernant (*Les Origines de la pensée grecque*, Éditions de Press Universitaire de France, Paris, 1962; *Mythe et pensée chez les Grecs*. Éditions La découverte, 1988; y con Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Éditions Maspero, 1972; *Mythe et tragédie, II*, Éditions La Découverte, Paris, 1986), Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971), Herman Fränkel (*Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Visor, Madrid, 1993) y Erick R. Dodds (*The Greek and the Irrational*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1951). Para la tragedia, en particular, véase: Schadewaldt, W. *Die griechische Tragödie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991; Leski, A. *La tragedia griega*, trad. Juan Godó. Editorial Acantilado, Barcelona, 2001; en otra línea, véase Kaufmann, W.: *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1992; especialmente, pp. 195-241. Sobre Sófocles, en concreto, hemos empleado: Reinhardt, K. *Sophokles*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2014; Knox, B. M. W. *The Heroic Temper: studies in Sophoclean tragedy*. University of California Press, Berkeley, 1964; Lidea, M.^a R. *Introducción al teatro de Sófocles*, Paidós, Barcelona, 1983; Lasso de la Vega, *Sófocles*. Ediciones clásicas, Madrid, 1993. Por otro lado, hemos prestado especial atención a los trabajos sobre Antígona de Otto Pöggeler (*Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutung und Geschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004) y Georg Steiner (*Antigone. How the Antigone Legend has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, Yale University Press, New Haven and London, 1996).

⁸ Cf. Borges-Duarte, I. *Arte e técnica em Heidegger*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2019, pp. 99-123; en otra línea distinta, véase: Álvarez Gómez, M. «Antígona o el sentido de la *phrónesis*». En: Fernández García, E. (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, 11-29; Vittielo, V. «Nietzsche: la muerte de dios y el re-descubrimiento de lo sagrado». En: Fernández García, E. (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, 65-76.

⁹ Véase el texto *Sobre la cuestión del ser*: GA 9, pp. 385-426.

¹⁰ Véase, por ejemplo, como se formula en GA 65, p. 93 y cf. también como se presenta en *Meditación*: GA 66, pp. 83-103. A su vez, este es el proyecto general al que uno se adscribe y en el que se enmarca este trabajo. Creemos que es el proyecto en el que se puede enmarcar el trabajo de Gianni Vattimo, Irene Borges-Duarte, Arturo Leyte, Felipe Martínez Marzoa y también otros autores, como, por ejemplo, Carmen Segura, Paloma Martínez Matías, Aida Míguez Barciela, Guillermo Villaverde, Eulàlia Blay y Rubén C. Fasolino. Es posible que más autores estén comprendidos explícita o implícitamente en este proyecto (estamos convencidos de que podría extenderse bastante la lista). Sin embargo, esta es nuestra interpretación, y también es posible que algunos de los nombrados no se reconocieran en él. Asimismo, es posible que los autores señalados, u otros, matizaran, cada uno a su manera, el modo como están comprometidos y como entienden este proyecto. Las razones por las cuales pensamos que están en el proyecto, a pesar de todo, se desprenden de las lecturas de algunos de sus trabajos y de que se trata de un proyecto, a nuestro juicio, coherente con el pensamiento, no solo de Heidegger, sino de Marx, Nietzsche, Foucault, Deleuze, Lacan, Derrida, Ricoeur, etc. Por tanto, esta es, de todos modos, una interpretación que solo se le puede imputar a uno y que, por supuesto, uno mismo asume en disputa, a pesar de que en este trabajo no se vaya a discutir.

¹¹ Véase en GA 53, pp. 63-121.

Heidegger se puede leer lo uno o lo otro y si lo uno o lo otro es sostenible en cuanto tal y qué consecuencias podría tener.

Estas discusiones nos parecen relevantes para la tarea general de asunción de la nihilidad. Esta situación de nihilidad la entendemos como aquella en la cual hay una ausencia de contenidos de antemano vinculantes; en Heidegger lo encontramos formulado del siguiente modo:

Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivo ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda su fuerza vinculante y sobre todo capaz de despertar y construir, entonces no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por consiguiente pueda guiarse. Por eso se encuentra en el fragmento citado [de la *Gaya ciencia*, parágrafo 125] la pregunta: «¿No erramos a través de una nada infinita?». La fórmula «Dios ha muerto» comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí: ausencia de mundo suprasensible, vinculante. El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes», se encuentra ante la puerta.¹²

Pensamos que las discusiones que siguen pueden contribuir a entender cómo es posible que una situación histórica que consistente en la *ausencia de contenidos vinculantes de antemano* albergue, sin embargo, el irremediable *vínculo* que constituye *todavía y a pesar de todo lo familiar, la familia o lo hogareño*. Dejaremos sugerido que ese «todavía irremediable vínculo» está conectado con el vínculo concreto que en cada caso se establece con la lengua materna (ya sea una o varias)¹³.

2. Cuestiones generales sobre la tragedia y un aspecto particular de la *Antígona* desde Hölderlin

Recordemos, antes de nada, que nuestros tratados de métrica griega definen en términos prosódicos una entidad que denominan «período» atendiendo a ciertos fenómenos que ocurren solamente en el límite entre períodos, de modo que reconocen que un período puede estar o no constituido por la repetición de un metro y que la composición, a su vez, puede consistir o no en la repetición de un período. Si efectivamente ocurre que un período está constituido por la repetición de un metro y la composición a la que

pertenece se constituye por la repetición de ese período, entonces, nos encontramos ante el modelo métrico del *épos*, a saber, el que está caracterizado por el hexámetro dactílico. Si ocurre, por otra parte, que la composición no consiste en la repetición de un período, entonces (y siendo irrelevante para lo que aquí nos interesa si los períodos combinados están o no constituidos por repetición de metro), estamos ante el modelo *méllos*¹⁴. Como se sabe, ejemplo del primero es Homero y del segundo las odas pindáricas¹⁵.

Recordarlo nos sirve para atender al hecho de que las investigaciones lingüísticas contemporáneas y, por tanto, aquellas que ponen un juego un aparato lingüístico del que Hölderlin no disponía, coinciden con el espíritu de la «teoría de los géneros poéticos griegos» que este pergeñara en legajos¹⁶. Esta, ciertamente, toma pie, por ejemplo, en Aristóteles, pues está planteada en términos griegos y no modernos, y ello tiene una ventaja sustancial respecto a otras construcciones teóricas, ya que viene a demostrar que nuestras posibilidades de estudiar lo griego dependen de asumir la insalvable distancia que nos separa de ello y esto empieza por construir conscientemente las categorías que, de todos modos, nos son ajenas. La combinación de ambos recursos ha posibilitado a autores como Felipe Martínez Marzoa, Aida Míguez Barciela o Eulàlia Blay, una interpretación fuertemente marcada de la historia de los géneros poéticos griegos que refleja no una mera «historia de la literatura» (que, por otro lado, este proyecto cuestiona profundamente), sino una *historia* de situación de la Grecia arcaica y clásica en su conjunto. Además de estos dos recursos, en el fondo de esa lectura laten, a nuestro juicio, los aspectos más significativos del proyecto heideggeriano de la *historia del ser*¹⁷, proyecto que en esa lectura está asumido del modo más sobrio y cuerdo posible, es decir, que no se emplean los recursos expositivos heideggerianos para «emular» lo que este dice, sino que se asumen ciertas posiciones fundamentales y se camina, por así decir, por cuenta y riesgo de cada cual. Esta última circunstancia puede rastrearse, incluso, en autores que no tienen un conocimiento exhaustivo de Heidegger y que, sin embargo, demuestran tener presupuestos de lectura que pueden encontrar su justificación «filosófica» en Heidegger (a pesar de que lo criticasen)¹⁸.

Pues bien, en esta línea, recordemos, entonces también, que la tragedia ática está caracterizada desde el punto de vista de su construcción rítmica por

¹² GA 5, p. 217.

¹³ Para otras ocasiones queda justificar en detalle, en qué medida, esta lengua ya no es meramente el español, el francés o el ruso, sino la lengua correspondiente a una situación histórica concreta; la lengua, por tanto, moderna o, con palabras de Heidegger, la lengua técnica como instrumento o el inglés-americano o americanizado, etc.; cf. GA 81.2, pp. 1173-1196.

¹⁴ Para las determinaciones precisas, véase: Snell, B. *Griechische Metrik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.

¹⁵ Véase: Martínez Marzoa, F. *El saber de la comedia*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2005, pp. 13-31.

¹⁶ Sobre ello, véase: Martínez Marzoa, F. *De Kant a Hölderlin*. La Oficina, Madrid, 2018; Hölderlin y la *lógica hegeliana*, Viso, Madrid 1995; *Pe-núltimos*. Abada Editores, 2016, pp. 19-34; Blay, E. *Pindaro desde Hölderlin*. La Oficina, Madrid, 2018.

¹⁷ Puede confrontarse una defensa de ello en Moreno Tirado, G. «Reconocimiento e historia. Heidegger y el poema lírico de Hölderlin». *Revista de Filosofía*, 47 (1), 2022, pp. 83-100, DOI: <https://doi.org/10.5209/resf.80355>

¹⁸ Nos parece que las obras citadas de Marcel Detienne, en particular, son ejemplo de ello, pero pensamos también, de las antes citadas, en Pöggeler y Steiner.

hacer comparecer los dos modelos anteriores. E insistimos en que se trata de que comparezcan ambos y no de que simplemente se mezclen, pues la particularidad de este género de composición es que se nota la separación, la no síntesis entre ambos modelos. Por consiguiente, lo que caracteriza a la tragedia no es como tal un modo de composición rítmica distinto a los anteriores, sino la puesta en primer plano del *choris* entre ellos, de la ausencia de síntesis entre uno y otro modelo rítmico¹⁹. Así, pues, la tragedia pone de manifiesto el explícito desencuentro entre el modelo del *épos* y el modelo del *mélós*. Esto, en principio, pudiera parecer una mera cuestión de ritmo, pero dada la importancia que acabamos de recordar que tiene el tipo de composición rítmica para lo griego, el desencuentro es mucho más significativo, a saber, está tan cargado de significación como lo están las propias composiciones.

Debemos también recordar que este exceso de significación no es un añadido del aspecto «poético» (visto desde nuestras categorías modernas en contraposición, digamos, a la prosa narrativa o tética), sino que es la propia significación de la *poiesis*, tanto por lo que respecta a que la palabra griega hace referencia a cualquier cualificado hacer u obrar, como porque también refiere al más cualificado hacer, a saber, el que nosotros podemos traducir como “decir excelente en su condición de decir” y que, ciertamente, llega a emparentarse con la palabra griega *lógos* (o, en su forma verbal, *légein*), pero que también aparece con otras tan cargadas como esta, como, por ejemplo, *múthos*, *épos*, *nómos* e incluso *historie*²⁰. Por ello, la *historia de los géneros poéticos griegos* no es en ningún caso una mera «historia de la literatura antigua», sino siempre una averiguación filosófica del sentido que nosotros somos (o debíamos ser) todavía capaces de leer en Grecia y, por consiguiente, los rasgos que distinguen cada género no son prerrogativas «poéticas» de los «autores», sino aspectos que nos permiten leer ese sentido de Grecia para nosotros. Esos aspectos empiezan por el ritmo porque la ocurrencia de vocal larga o breve en griego no es una mera variación sino una unidad funcional, esto es, fonemas explícitamente diferenciados para el griego que nosotros, sin embargo, ya solamente podemos percibir mediante el cálculo de las mediciones métricas desde recursos lingüísticos. Pero no se quedan ahí; tan perteneciente a esos rasgos es el modo de moverse sobre un escenario, la vestimenta, la propia escenografía, la melodía que acompaña, el momento concreto en el que se procede (a saber, eso que nosotros llamamos «representación» y que Bruno Gentili llama *performance*²¹), etc., y todo eso no es separable

de lo que nosotros llamamos el «mensaje» transmitido por un «texto», sino que allí todo ello es una sola unidad que, además solo está teniendo lugar cuando se la está ejecutando y no «en la mente» del «autor» o de algo así como un «lector».

Pues bien, en la medida en que la tragedia surge como un género (un *génos*) de *poiesis*, es decir, inscrita en lo que nosotros podemos llamar *historia de los géneros poéticos griegos*, su rasgo diferenciador, es decir, el modo como en este caso tiene lugar la *poiesis* misma, pivota sobre el ejercicio de hacer explícita la no complementariedad, la separación o la distancia entre el *épos* y el *mélós*. En este sentido, decimos que la tragedia ática levanta acta de ese desencuentro también en lo que nosotros entendemos como el «contenido narrativo», pero ello solo es así porque esa distancia está expresada, en primer lugar, métricamente y porque el desencuentro, la separación, la ruptura se lleva siempre a cabo con todas las consecuencias, es decir, en ningún momento hay síntesis, sino que la tragedia siempre termina en la ruina de quien la padece que no es sino reflejo de la ruina del ritmo de la composición. Y he ahí donde la tragedia encuentra su sentido, su «contenido», en llevar hasta el final el *choris*.

Esto suele tener expresión en la constitución de dos lugares que estructuralmente desempeñan: a) un decir que si bien viene de antiguo, de tiempos pasados y se ajusta a la tradición para los implicados en la propia narración, se impone dejando todo eso atrás, digamos, atemáticamente, y en ello tiene *fuerteza*, esto es, se impone de suyo; b) otro decir que tiene lugar en el seno de esa *fuerteza*, como ruptura y separación de ella (y, por consiguiente, contrapuesto en toda su constitución) que pone de manifiesto lo dejado atrás y, por consiguiente, no se impone, sino que «sufre» la imposición. Este decir es, por tanto, *débil* y es precisamente en su *debilidad* y como *débil* como podría acabar «imponiéndose» frente al *fuerte*. Ahora bien, los dos lugares no son intercambiables, sino que cada uno debe mantener lo que lo hace propio, a saber, el *fuerte* conserva toda su *fuerteza* y el *débil* solo se expresa en su *debilidad*, es decir, no hay síntesis entre ellos, sino *ruptura*, *diferencia* y, por consiguiente, *ruina*. Por ello, es ruina lo que la tragedia dice, esto es, la *ruina de la fuerteza débil* que lleva la *debilidad de su decir* hasta las últimas consecuencias (a saber, la muerte, el cierre de la figura) en la medida en que el *fuerte se arruina* al llevar la *fuerteza de su decir* hasta sus últimas consecuencias (a saber, la imposición violenta como ley atemática).

Sin embargo, en la *Antígona* nos encontramos un modo peculiar de expresión de esta ruptura pues

¹⁹ Martínez Marzoa, F. «La diferencia como forma poética de la tragedia ática». En: Fernández García, E. (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, 31-36.

²⁰ Además de los autores ya mencionados, en los cursos de Heidegger *Parménides* (GA 54) y los cursos recogidos en GA 55 bajo el título *Heráclito*, dan cuenta de esta lectura, la cual no está exenta de discusión a nivel filológico. Esta lectura no asume, ciertamente, una «evolución» que vaya desde un fondo tradicional a una racionalidad porque entiende, como punto de partida, que esas categorías son tan inherentes a nuestra situación histórica que más que alumbrar otra como la griega, la ensombrecen y nos dificulta tanto para interpretar aquella como la nuestra.

²¹ Véase, *Poesía en ella Grecia antigua*. Op. Cit., especialmente, los primeros capítulos de la primera parte: pp. 5-82.

los dos lugares, los dos *decires*, a saber, Antígona y Creonte, son *débiles*. Para ambos, el desencuentro se presenta porque uno (Creonte) ha decretado no enterrar a quien pertenece a la comunidad, ya que luchó contra ella, mientras que la otra (Antígona) quiere hacer valer no un *nómos*, que para ella es necesariamente el de Creonte, sino cierta *dikía* a la que no renuncia, pues su legitimidad se reclama como anterior a Zeus, de modo que por lazo sanguíneo emprende las honras fúnebres contra el mismo rey (Creonte), con quien también tiene lazos sanguíneos. Para el *decir* de Creonte, Antígona es un *decir* «de tiempos pasados» que se le impone como un *decir fuerte*, mientras que para el de Antígona, asimismo es el de Creonte, ya que él es el rey, el que puede *decir el nómos*, el que se impone como *fuerte*. Esta situación especular pone en escena una doble pérdida; pues la muerte de Antígona es, efectiva pérdida para Antígona, porque se impone el *decir fuerte*, pero también para Creonte, ante quien se impone asimismo el *decir fuerte*, en la admisión que él hace de su culpa. El carácter *débil* de ambos *decires* viene a poner de manifiesto que tampoco la paridad en el carácter del *decir* genera síntesis; el intento de mantener *la fuerza de la debilidad* de cada uno de los *decires* lleva, en definitiva, a la *ruina*.

El primer estásimo anticipa la cuestión, pues nos pone los términos que vendrían a dirimir algo que la tragedia muestra como irresoluble; no se puede decidir quién (si Creonte o Antígona) ha sido *hypsípolis* (señalado o ennoblecido en la *pólis*) y quién *ápolis* (carente o privado de *pólis*), para quién la *tólma* (el atrevimiento, la impertinencia, pero en el sentido del valor o el coraje excesivo para realizar cierta acción) ha derivado en ruina para la *pólis* o en éxito y, por consiguiente, ni uno ni otro serán invitados al *érdoi* (al fuego del hogar)²².

3. De la lectura heideggeriana

Pues bien, esta lectura general de la tragedia y de *Antígona* en particular es coherente con la sostenida por la lectura de Heidegger, aunque no sea «todo» lo que podría leerse en Heidegger. En este sentido,

uno admite explícitamente que cabe criticar lo que Heidegger dice aquí o allá sobre la tragedia griega o sobre Grecia y el «mundo griego» (*Griechentum*) en general, y algo diremos más adelante en este sentido. Pero, de momento hemos presentado aquello que de esa lectura se admite en general, pues creemos que, aunque esta lectura no se presenta como negando otras, sí ofrece ciertos límites para aquellas lecturas filosóficamente posibles.

Hay dos lugares en la obra de Heidegger donde aparece con extensión suficiente la interpretación en cuestión. Uno es el curso de 1935 *Introducción a la metafísica*²³ y el otro es el curso de 1942 *El himno de Hölderlin «El Ister»*²⁴; de estos dos, voy a centrarme especialmente en el segundo por razones de extensión y de precisión²⁵. Allí podemos leer una suerte de caleidoscopio interpretativo para esta cuestión que nos dirige hacia el *Heimischwerden* moderno. Este caleidoscopio consiste, por un lado, en emplear como centro de la interpretación del estásimo una *traducción* que Heidegger reconoce como «filológica o lingüísticamente incorrecta», pero interpretativamente (esto es, hermenéuticamente) más precisa de la voz griega *tà deiná* del verso 332, o sea, del «término» *tò deinón*, por *das Unheimliche*. Esa traducción se confronta con la tradicional traducción alemana de esta voz: *Gewaltig* y con la traducción de Hölderlin: *Ungeheure*; y este es el asunto que principalmente nos interesa de su interpretación ya que él mismo nos dice que esta es la palabra interpretativa clave del estásimo, de *Antígona*, de la tragedia en general y del mundo griego en su conjunto.

Dado que este término en alemán es, incluso para el germanoparlante, una voz peculiar y, a su vez, Heidegger emprende un recorrido interpretativo por otras voces alemanas que, aunque tengan traducciones muy corrientes al español, arrastran el problema que explora fenomenológicamente su semántica, es decir, que Heidegger usa esas otras voces para explorar esta, nos vamos a ver en la tesisura, a partir de este punto, de dejar muchas palabras en alemán. La *traducción* no se estará, por ello, evitando (toda vez que, además, se estará ofreciendo constantemente), sino precisamente cumpliendo en el sentido que el mismo Heidegger está ensayando en este texto²⁶. Apuntemos

²² En el apartado 4 daremos una explicación algo más detallada de estos términos en el contexto del primer estásimo desde el cual los leemos.

²³ GA 40, pp. 153-183.

²⁴ GA 53, pp. 63-171 (pero lo que sigue en este curso se comprende solo en función de estas páginas).

²⁵ El curso de *Introducción a la metafísica* es, si se quiere, más amplio en cuanto al tratamiento de pasajes, nociones y nombres de la Grecia antigua, que además se conectan con otros modernos. Dado que nuestra intención es atender al estásimo, hemos preferido el curso sobre *El Ister*, pero, evidentemente, ha sido imprescindible considerar también el curso de 1935, así como el curso sobre *Germania* y *El Rin* (GA 39), el curso sobre *Andenken* (GA 52), los textos recogidos en el volumen 75 *Sobre Hölderlin. Viaje a Grecia* (GA 75), los volúmenes 4 *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (GA 4), 5 *Caminos de Bosque* (GA 5), especialmente los textos: *El origen de la obra de arte y La sentencia de Anaximandro*, y 7 *Conferencias y Artículos* (GA 7), especialmente, los textos de la tercera sección: *Logos (Fragmento 50 de Heráclito)*, *Moirá (Fragmento VIII, 34-41 de Parménides)* y *Aletheia (Fragmento 16 de Heráclito)*. El asunto de estos textos está ya en consideración en 1935 (véase GA 40, pp. 105-215); por otro lado, para la cuestión griega en general, son imprescindibles los volúmenes *Parménides* (GA 54) y *Heráclito* (GA 55); para todo ello, considérese, especialmente, Alleman, B. *Heidegger und Hölderlin*. Atlantis Verlag, Zürich, 1954; para una exposición de la interpretación heideggeriana de los griegos, véase De Gennaro, I. «Heidegger und die Griechen». *Heidegger Studien*, 6, 2000, 87-113 y, del mismo: *Logos – Heidegger liest Heraklit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.* Dunker & Humblot, Berlin, 2001.

²⁶ GA 53, pp. 74-83; véase Sylla, B. J. «Übersetzung als Gewalt-tätigkeit. Untersuchungen zu Heideggers Übersetzungsbegriff». *RUNA* 27, 1998, pp. 61-73; a propósito de la traducción en Heidegger, véase, al menos, Sallis, J. *On translation*. Indiana University Press, Bloomington, 2002.

que, el que sea el alemán la lengua que «traducimos» al castellano no es lo relevante, o no lo es más que en el sentido de que será a cuestiones lingüísticas de esas lenguas a las que habremos recurrido implícita o explícitamente en el análisis y en la elección de unas u otras voces. Lo relevante es en qué sentido el «alemán de Heidegger» está cumpliendo con el problema de que en modernidad se hable *moderno* y no una u otra lengua vernácula, porque lo vernáculo ha sido hace mucho tiempo *allanado* (nivelado, homologado²⁷) a un solo espacio en el cual el presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística opera a pleno rendimiento²⁸. Por consiguiente, independientemente de qué lengua y a qué lengua estemos «traduciendo», allí donde la *traducción* tenga el mismo carácter que la que ensaya Heidegger entre el griego y el alemán, estará siendo desde un *decir* o un *hablar* que pretende irreductibilidad (para Heidegger, el griego; pero, para nosotros, en este caso, el alemán de Heidegger) a un «discurso» que pretende homologación: para nosotros, el español «estándar»; para Heidegger, el alemán «estándar». El reto, por tanto, siempre es que sea visible lo problemático de esa «estandarización» cuando parte desde la irreductibilidad (aunque sea pretendida, como en el caso del alemán de Heidegger) de un *decir* o *hablar* concreto.

Pues bien, la elección del término alemán *das Unheimliche* en Heidegger, a nuestro juicio, está motivada por el análisis previo que Heidegger ya ha hecho a la cuestión de la *Heimat* (patria o terruño), del *Heimkunft* (vuelta al hogar), del *heimischen* (hogareño) y, en esa línea, de la *Unheimlichkeit* (inhospitalidad) y, por consiguiente, del *nicht-zu-Haus-sein* (no estar en casa), la *Gewöhnlichkeit* (el carácter de aquello a lo que uno está acostumbrado, de lo habitual) y la *Ungewöhnlichkeit* (la privación de lo habitual, el carácter de lo insólito). Estos antecedentes, digamos, son los que, a nuestro juicio, motivan el uso de *Heimischwerden*, el cual está íntimamente ligado a su lectura del *Wanderschaft* (la peregrinación) en los poemas «fluviales» de Hölderlin y cómo esa *Wanderschaft* coincide con el curso y la corriente del río que baña las tierras *familiares*, pues el curso de esos ríos, a saber, las posibilidades de los «destinos históricos» consisten en este *llegar a sentirse como en casa*. De esos «destinos» cabe al menos decir que, aunque el texto que estamos leyendo no sea explícito en este sentido, aquí no se lo está leyendo como mesianismo de ningún tipo, predestinación o predeterminación de ninguna clase. Se trata de la experiencia fenomenológica de que la situación *histórica* de uno le toca precisamente a uno, le ha sido «destinada» o «enviada»

como una carta o una postal (sería la lectura general del conjunto de textos de Derrida, *La carte postale: de Sócrates à Freud et au-delà*) a uno (que tiene que poder ser cualquiera) como tarea o, al menos, como «escenario». Pensar la situación histórica como el paisaje de uno, como la escena que le toca y de la que le toca hacerse cargo, puede ser descrito como «destino histórico», como el «camino» o el «decurso» que a uno se le ha abierto o se le ha «enviado», siempre que ninguna de estas fórmulas quede simplemente fijada como término técnico, sino que se mantengan, todas y cada una de ellas, como «recursos descriptivos» más o menos huidizos y quebradizos en cada caso, de modo que, a lo máximo que lleguen sea a constituirse como conceptos hermenéuticos²⁹.

Volviendo a nuestro asunto, el problema que Heidegger rescata con la palabra *das Unheimliche*, por consiguiente, no se centra en un análisis de la peculiaridad semántica de la voz alemana en su forma adjetiva *heimlich* (como, paradigmáticamente ocurre en el texto de Freud, *Das Unheimliche* de 1919), análisis que revela que, al mismo tiempo, esta palabra tiene en su campo semántico un aspecto de sentido, digamos, «en positivo» (lo familiar, lo hogareño, aquello que constituye un remanso de paz y de tranquilidad) y su contrario, esto es, «la privación» de eso mismo (lo siniestro, lo inquietante, lo que genera pavor y anula la paz, la tranquilidad y, a su modo, por tanto, priva del hogar), sino en algo que se deja entrever en la propia operatividad de la palabra en la lengua.

Ahora bien, Heidegger sí es consciente y sí utiliza lo que muestra la formación del adjetivo empleando un prefijo de privación sobre el lexema de esta palabra, ya que, como se puede ver en otros textos, el recorrido siempre transita por el «no-estar-en-casa», de la peregrinación que, por así decir, siempre viene desde el «país extranjero» al «propio» (a la «patria», como aparece en el comentario de Heidegger al *Heimkunft* de Hölderlin³⁰). Por consiguiente, la construcción de lo fenomenológico del *Heimischwerden* sí está motivada por lo nombrado con el adjetivo *unheimlich*, a pesar de que Heidegger no se haya ocupado expresamente de la curiosa circunstancia lingüística o morfológica (de la circunstancia semántica sí se ha ocupado) de que la lengua alemana (y, aquí, de nuevo, lo de menos es que sea alemán y no, por ejemplo, portugués, inglés o rumano) haya dado lugar a esta palabra que no hace sino marcar por privación lo que otra, a saber, aquella a la que «priva», ya nombraba.

Este apunte es interesante para notar la fuerza que la lengua tiene incluso en alguien tan aveza-

²⁷ Pasolini es uno de los poetas que con más fuerza ha intentado decir esto, al menos si uno lee, a la luz de toda su obra, sus apuntes al cuarto canto de su *Divina Mimesis*; Pasolini, P. P. *Romanzi e Raconti. Volumen secondo. 1962-1975*. A cura di Walter Siti e Silvia De Laude. Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1998, pp. 1097-1108.

²⁸ Cf. Moreno Tirado, G. «Lenguaje y Técnica desde Heidegger: el presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística». *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, V. 44: Edição Especial - Dossier "Filosofia e fenomenologia da técnica", 2021, pp. 75-96; DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.05.p75>

²⁹ Moreno Tirado, G. «El "concepto hermenéutico". Una interpretación heideggeriana del juicio estético puro». *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 12, 2020, pp. 454-477, DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4304120>

³⁰ GA 4, pp. 13-31.

do en introducirse en ella como Heidegger, por un lado, y, por otro, para preguntarnos si acaso cuando Heidegger piensa que *la esencia del hombre es das Unheimliche*, lo dice para *cualquier hombre* o solo para el de una u otra situación histórica concreta. La interpretación que, a nuestro juicio, es más ajustada al texto es que esta cuestión no está decidida y, por tanto, uno puede tomar la una o la otra, o bien, hacerse con su ambigüedad. Creemos que esto último, reconocer la ambigüedad, ayuda a dos problemas. El primero refiere a no conceder a Heidegger más razón que la que el propio texto es capaz de dar(le), pues Heidegger sigue a caballo para nosotros entre ser un autor de la historia del pensamiento a la que él mismo se dedicó y, por consiguiente, que merece hermenéutica autónoma y, por otro lado, ser un autor que, precisamente porque su obra consistió en abrir este trabajo de *historia*, es alguien con quien discutir, digamos, «de igual a igual». El segundo refiere a plantear la cuestión de si uno apuesta por la pretensión de decir esa esencia transcendental supra o ahistórica del hombre y, por consiguiente, apuesta por decir lo transcendental y con ello, «decirlo todo», esto es, *el todo* y, así, proceder ante la aporía moderna de Hölderlin³¹, o bien, si uno apuesta más bien por detenerse, por tratar de atender a lo fenomenológico de la propia aporía y poder ver el fracaso inherente a tratar de «decirlo todo» o *el todo*. Esto último implica explícitamente estar dispuesto a asumir la posición teórica que solo se permitirá decir algo de situaciones históricas concretas y determinadas, por muy transcendental o fenomenológico que ello sea en los límites de esa situación histórica.

Esta última es la posición con la cual nos comprometemos nosotros y lo hacemos, a nuestro juicio, motivados por lo que se muestra, esto es, por el darse de la cosa misma. Creemos, además, que eso es lo que hay en el texto de Heidegger, a pesar de que cupieran otras lecturas. Así pues, de la lectura de Heidegger nos quedamos con lo siguiente sin pretender que sea la última palabra que haya que decir sobre este texto.

La voz *tà deiná* del primer verso del estásimo es tomada como clave interpretativa del *hombre griego* y, en general, de lo que se juega en la situación griega; por ello, estos primeros versos solo se entienden con el final del estásimo y ello porque este mismo estásimo está dando cuenta de lo que la propia Antígona dice de sí en el verso 96 como lo que le dice el Guardián a Creonte en el verso 323. Podría pensarse que esto es en algún sentido gratuito, de modo que, antes de nada, trataremos de justificarlo.

Recordemos que, siguiendo la interpretación de la situación griega de los autores ya citados en el apartado 2, esta situación se caracteriza por el intento de hacer comparecer aquello que siempre ya está supuesto y que esta caracterización se sustenta en que el punto de partida para el griego es la irreductibilidad de cada cosa, o sea, que el contenido de cada cosa tiene fuerza vinculante de antemano, sin que haga falta demostrar que, efectivamente, es una cosa o algo relevante. Así, pues, el intento mencionado nunca se logra, ya que, si se lograra, habríamos dado con algo que todas las cosas tendrían en común, implicando con ello la pérdida de la irreductibilidad, es decir, la pérdida de aquello en lo que consisten las cosas. Por tanto, que haya esta o aquella cosa, para la situación griega, implica que en el intento de decirlas con todas las consecuencias fracase (pues cualquier intento implica tratar de decir el fondo siempre ya supuesto), y solo fracasando en este intento tienen lugar tal y como son, esto es, en el carácter irreductible de cada una (pero, siempre solamente de cada una, nunca de una para todas). Con la interpretación referida podemos decir, además, que el fracaso del intento debe tener lugar cada vez que se emprenda³². Decir que cada intento es un fracaso, pero que es este fracaso el que, de todas formas, pone en pie el «haber las cosas» para la situación griega, es coherente con el filosofema heideggeriano del «rehusar comparecer del ser». Para este filosofema «el ser» es «lo siempre ya supuesto» y la fenomenología de Heidegger muestra que lo siempre ya supuesto solo comparece como rehusar, como no comparecer. De estos dos apuntes podemos decir, entonces, que es coherente leer que una caracterización del «hombre griego» sea una caracterización del «mundo griego» sin que ello sea una afirmación gratuita.

Pues bien, pasemos ahora a lo siguiente para notar cómo la no ignorancia de Heidegger de la parte no explicitada del análisis de la palabra alemana *das Unheimliche* toma protagonismo en dos niveles en su propio texto al traducir la expresión griega que da ese carácter del «mundo griego». Por una parte, por lo que esta palabra es capaz de reunir en alemán y, por otra, porque condensa lo que todo el estásimo nos va a ir diciendo en sus distintas estrofas. Eso que el estásimo nos va a ir diciendo aparece en la lectura de Heidegger con una suerte de neologismo alemán, a saber, *das Gegenwendige*, lo que tiene el carácter de lo contrario y respectivo³³. La voz *tò deinón* consistiría en nombrar aquello que tiene el carácter de lo contrario y respectivo, y aquello que originariamente (fenomenológicamente) es el hombre o, con más precisión, aquello que el hombre *más* es. Pues es «en él» donde «todo» se ordena, por un lado,

³¹ Martínez Marzoa, F. *Penúltimos. Cit.*, pp. 19-34.

³² A este respecto resulta paradigmático que cada *diálogo* de Platón sea un ejemplar de intento fracasado en el sentido en el que lo estamos resumiendo aquí. Cf. Martínez Marzoa, F. *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Itsmo, Madrid, 1996; aunque nos referimos a todo el texto, véase, especialmente, las «observaciones finales» en pp. 145-152. Para otra lectura en la misma línea, puede verse: Pardo, J. L. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

³³ La cuestión tiene una larga tradición de estudio en la filología, no explícitamente bajo esta forma, sino en la problemática del papel y el alcance de la parataxis de las composiciones; cf. Gentili, B. *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Cit.*, pp. 55-64.

como *Gegenwendige* y, por otro lado, es el hombre el que en cada caso se erige desde un fondo para el cual lo que hay es *tò deinón*. Por lo tanto, el hombre, en tanto que aquel que se erige sobre ese fondo, es *tò deinótaton*³⁴. Insistiremos más en esta cuestión, pero adelantemos que el erigirse del hombre es la construcción de un espacio que se salvaguarde de *tò deinón* mismo, un lugar que puede nombrarse como el *hogar*. Veremos que el problema es que «erigir hogar» es *tò deinón*.

Ahora bien, por lo que respecta a lo que esta voz griega puede decir en alemán, la pretensión es, en este nivel, condensar varias semánticas que la voz convoca para el griego. En este sentido, Heidegger anda buscando una palabra que diga para un alemán varios aspectos; aspectos que están siendo nombrados, insisto, de una para el griego con la voz *tò deinón* y que se constituyen por pares de contrarios-respectivos que se articulan en la medida en que, *tò deinón* puede reservarse para nombrar el fondo siempre opaco que rehúsa comparecer. Heidegger señala tres: *das Furchtbare*, lo temible, *das Gewaltig*, lo poderoso, *das Ungewöhnliche*, lo insólito; estas tres palabras tendrían para cada una su respectivo-contrario que, a su vez, refiere al siguiente par en la forma de un caleidoscopio. Así, lo temible no se dirige al horror del terror que nos lleva a huir o a caer en la cobardía, sino al asombro y la timidez ante lo profundamente sobrecogedor, aquello ante lo cual uno hace una reverencia, lo venera y lo homenaja, como ante Zeus, Poseidón o el mismo mar y, por tanto, se trata más bien de lo respetable y venerable.

La entrada del diccionario nos da que *δεινόν* significa lo temible [*Furchtbare*] y por tanto lo aterrador [*Furchterregende*]. El temor [*Furcht*] no tiene por qué ser, sin embargo, el miedo y el terror habituales, que fácilmente desciende a la evasión y el temblor de la cobardía. El temor que lo *δεινόν* despierta también puede ser asombro o profundo respeto [*Ehrfurcht*] y timidez [*Scheu*]. Lo *δεινόν* como lo temible [*Furchtbare*] no es entonces lo terrible o terrorífico [*Fürchterliche*], sino aquello del ámbito de lo profundamente respetable y determinado desde ese profundo respeto: lo venerable [*das Ehrwürdige*]. El temor de la reverencia o lo profundamente respetable no es evasión ni huida, sino el cariño de la atención y de lo imponente, la timidez de la veneración o adoración [*Vehierung*], la firmeza en el reconocimiento, apreciación y homenaje [*Würdigung*] de aquello que despierta temor.³⁵

Así, *tò deinón* es lo temible y lo venerable, y por ello, aquello que tiene el modo de las muchas posibilidades (*Vielvermögenden*), esto es, que puede, digamos, muchas más cosas de lo normal. Esto mismo es

lo poderoso, que o bien «puede ser lo extraordinario [*Überrangende*] y entonces se acerca a lo venerable», o bien «puede ser también lo violento [*das Gewalttätige*] y entonces se acerca a lo temible». Por su parte, lo violento siempre va más allá en su fuerza y capacidades de lo habitual y lo corriente, por ello, «lo *δεινόν* es igualmente lo insólito [*Ungewöhnliche*]». Esto insólito, aunque quede referido a lo externo de lo habitual (*das Außerlgewöhnliche*), no tiene porqué caer «fuera». «Fuera» de la habitual cae, efectivamente, lo monstruoso (*das Ungeheure*), en cuyo carácter está precisamente el ir más allá de lo habitual. Por su parte, lo insólito sí se mantiene en lo habitual, pero en la forma de aquello que se dirige hacia todo lo habitual de un modo, por así decir, excelente y, en ese sentido «extra» o «por fuera de» lo ordinario. El manejo extraordinario en algo, el que se reconoce en un experto en la materia (por ejemplo, en un lutier), resulta insólito en este sentido. Ahora bien, siguiendo esta línea, podemos entender que el manejo experto en algo no alcanza del todo a lo extraordinario. Para que lo alcanzase debería tratarse de un experto que lo fuese en todo; lo «extra-ordinario» (*das Außerlgewöhnliche*) es algo así como «ser experto en todo» (*das in allem Geschickte*). Pero para el griego, este «todo» del que puede uno ser experto es lo que pertenece al ámbito en el cual cabe algo así como el «ser experto en esto o lo otro», a saber, en el que cabe «saber manejárselas con unas u otras cosas». Para el griego antiguo este es el ámbito concreto de la *pólis*. La *pólis* no es meramente un lugar geográfico, sino, algo así como la posibilidad de que aparezca algo así como «un lugar» para la determinación frente a la indeterminación o la imposibilidad de decir si se está en uno u otro lugar, si el límite está aquí o allí. Por ello, la *pólis* es el ámbito en el cual cabe que tenga lugar cualquier maestría, cualquier «saber» dónde están los límites de esto o aquello. Por tanto, decir de alguien que es experto «en todo», en definitiva, sería decir que es experto en la *pólis* misma, que es donde caben «todas las cosas» en las que ser experto³⁶. Ahora bien, este «ser experto» ya no sería de «un saber», de una «técnica» que fuese para cualquier cosa, pues esta, simplemente, no sería «técnica» alguna. Más bien, el «ser experto en todo» sería el tener lugar del carácter del «ser experto» (*die Geschicklichkeit*) en cuanto tal, y nombrar ese carácter consiste en decir que ello mismo está «por fuera de» lo ordinario, que es «extra-ordinario» «porque no deja nada más allá de su propia capacidad [*als sie nichts zulässt, was über ihr Vermögen hinausgeht*]».

Ahora bien, este «colmarlo todo», «el insólito ser capaz de cualquier *saber*, *habilidad* o *pericia* [*das Ungewöhnlich der Allgeschicklichkeit*]», que no es de un hombre concreto sino del carácter-hombre (o el

³⁴ Superlativo de *tò deinón*. En lo que sigue usaremos el superlativo a pesar de que en el estásimo aparezca el comparativo. Lo hacemos así ya que, por un lado, también lo hace Heidegger y, por otro, porque lo que se puede interpretar, en general, del estásimo es que el hombre no solo es *más deinón* que esto o lo otro, sino el *más deinón*.

³⁵ GA 53, p. 77. En lo que sigue nos mantenemos en esta misma página del texto.

³⁶ Para un estudio detallado, véase: Míguez Barciela, A. *El llanto y la pólis*, La Oficina, Madrid, 2019.

ser-hombre) del hombre, es precisamente lo que menciona *tò deinón* y, por ello, en el hombre se encuentra *tò deinótaton*. Esto es temible y poderoso porque consiste en implantar una nivelación inflexible, a saber, el que «nada» escape a la posibilidad de su pericia. Por consiguiente, lo insólito, en tanto que lo «por fuera de lo ordinario» del ser capaz de cualquier saber, habilidad o pericia es «la inexorabilidad de la nivelación [*die Unbeugsamkeit der Nivellierung*]» que pone en riesgo la inherente irreductibilidad de cada cosa, a saber, el propio fondo opaco que *tò deinón* puede nombrar. Este «poner en riesgo» ese fondo opaco es, al mismo tiempo, lo que se está generando al intentar traducir el vocablo griego a una lengua moderna, aunque sea a través de un análisis fenomenológico, es decir, aunque dicha traducción no pretenda ser inocente sino *seria hermenéutica* del asunto.

Así podemos delimitar a grandes rasgos el campo semántico de *δεινόν*: significa la triple [unión de]: lo temible, lo poderoso, lo inhabitual. Cada vez, su semántica es determinada de forma opuesta: lo temible como lo terrible o terrorífico y como lo venerable, lo poderoso como lo extraordinario y lo meramente violento; lo insólito como lo monstruoso y como lo hábil en todo. Sin embargo, en su esencia, lo *δεινόν* no es solamente lo temible, ni solamente lo poderoso, ni tampoco solamente lo insólito, pues en cada caso estas son solamente una de sus caras; lo *δεινόν* tampoco es meramente todo esto aglutinado. El carácter esencial de la esencia de lo *δεινόν* se oculta en la originaria unidad de lo temible, lo poderoso y lo insólito. El carácter esencial de toda esencia es siempre único. La esencia completa de *δεινόν* solo puede abrirse en una unicidad. Hemos expresado la traducción de *τὰ δεινά* a través de «lo inquietante» [*Wir haben in der Übersetzung τὰ δεινά wiedergegeben durch »das Unheimliche«*]. Esta palabra no pretende indicar una semántica adicional a las mencionadas, sino nombrarlas todas juntas y no meramente mediante una acumulación externa a ellas, lo que sería lingüísticamente imposible y absurdo, sino de tal manera que por «lo inquietante», tal como debe entenderse en lo que sigue, se pueda comprender el fundamento oculto de la unidad de los múltiples significados de *δεινόν*, y estos así en su significado oculto. En esto radica el reconocimiento de que la traducción de *δεινόν* por «inquietante» va más allá de lo expresado en el griego en cuanto al grado de explicitación. También podemos decir que la traducción es incorrecta. Pero tal vez por ello sea precisamente más verdadera que la traducción por «temible», «poderoso» o «insólito».³⁷

4. Un fondo opaco

El estásimo expresa el *fondo opaco* que, para nosotros, condensa el término *das Unheimliche*, procu-

rando traerlo a primer plano y transparentarlo. Dado que se trata del *fondo* sobre el cual siempre ya se pisa y de la *opacidad* que debe acompañar a lo que siempre ya debe quedar *atrás* (*de fondo*), para transparentarlo y traerlo a primer plano, debe haber «algún asunto». Por tanto, hay que poner alguna presencia en juego. El estásimo procede de este modo oblicuo y el «asunto» que pone en juego es el propio hombre, es decir, es aquello que cumple expresamente (como aquello que *más lo cumple*) la condición de *tò deinón*. Esta condición nombra el carácter de quien consiste en «erguirse sobre» el *fondo opaco* y erigiendo sobre ello algo que salvaguarde de ese mismo fondo, por consiguiente, «portarlo consigo» (como *das Unheimlich* porta consigo *das Heim*, el hogar, lo doméstico, pero también, lo clandestino, lo secreto, etc.). Pues bien, el hombre es, en lo que sigue, el algo del cual se dice que es el que (y traducimos ahora más o menos el resto de la primera estrofa):

es capaz de ir –porque puede comprender cómo, esto es, porque logra la pericia para [todo ello, condensado en el verbo *khoreîn*]– con el tempestuoso *nóto* (viento del sur) más allá o al otro lado del blanco mar atravesando bajo las rugientes olas, del mismo modo que a la más poderosa de las diosas, la inmortal e inagotable *Gea*, trabaja sin descanso girando el arado año tras año, labrándola con la familia de los caballos (los mulos, etc.) (v. 334-341).

Además de hacerse valer que el mar es el mar por lo mismo que la tierra es la tierra (que Heidegger describe con el neologismo: *das Gegenwendige*), la referencia a ellos es relevante por cuanto ambos son elementos indómitos, por cuanto cabe, mediante transgresión de lo que ellos mismos son, domesticarlos, a saber, acotar un espacio en la tierra, en el bosque salvaje, para la labranza y un camino a través de «lo sin-camino», o sea, navegar el mar. Ambos ejercicios son algo así como «abrir un claro en medio del bosque», de tal modo que lo que caracteriza al bosque (ser una opacidad siempre de fondo) queda atrás, perdiéndose para que quepa el hogar³⁸. Este es el ejercicio explícito de poner en primer plano el *fondo opaco* al tiempo que se reconoce que esa misma *opacidad* debe quedar *de fondo*. Ahora bien, esto no quita que la pérdida, el tener que dejar algo atrás, sea consustancial al propio proyecto por el cual cabe surcar el mar y preparar el terreno para que sustente (para que dé el sustento, el alimento) el hogar, el cual tiene que ser, entonces, la *opacidad de fondo*. Así, pues, la pérdida que es inherente a la situación misma no proviene de nada externo a ella, sino de su propio tener lugar, pues el hogar, que venía para salvaguardar de la opacidad, de lo indiferenciado, termina siendo el fondo opaco que alberga lo *deinón* como su contenido irreductible al que se está vinculado. Por ello, el contenido vin-

³⁷ Ibid., p. 78.

³⁸ Remitimos al lector, para un tratamiento exhaustivo de la cuestión, al trabajo de Míguez Barciela, A. *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensar griego antiguo*. La Oficina, Madrid, 2017.

culante de las cosas (su opacidad última) todavía se hace valer y de ahí que para este «fundar» haya que reconocer la irreductibilidad de cada cosa, es decir, ceñirse a sus ritmos, al tempestuoso viento del sur y a las rugientes olas, al ritmo de las estaciones año tras año en el cual se gira el arado, etc.³⁹.

El mismo esquema, caracterizado por el neologismo heideggeriano, se repite en el resto del estásimo; la primera antístrofa, en la cual el eje es la caza frente-y-respectivamente-referida a la domesticación del animal, así como la segunda estrofa y antístrofa, continúan en la línea de ese «navegar los mares», «labrar la tierra», «cazar a unos animales y domesticar otros», etc. Sin embargo, lo que ahora *se abre* es el hombre mismo, es decir, el ámbito que ya se ha instalado en la medida en que se labra la tierra, se navega el mar, se caza y se domestican animales, a saber, el ámbito en el que habita el hombre⁴⁰. Lo que ya se ha instalado, por tanto, es ese *fondo opaco* que puede nombrarse como *tò deinón*. Se ha instalado como hogar del hombre, como hogar en general, esto es, como *pólis*. Veamos cómo.

Lo primero del constituirse de ese ámbito, o sea, del constatar la apertura, son el «sonido articulado», es decir, aquellos sonidos que además de ser «sonido» (para nosotros, fisicomatemáticamente constatable), significan, esto es, tienen sentido para otro, y el «ligero o ágil discurrir»: aquello que puede aparecer solo para uno mismo y no necesariamente para otros. Con ello se cumple de nuevo la estructura de los contrarios; el sonido articulado o significativo solo es si es el «discurrir» por cuanto lo que solo comparece para uno solo *es* por «lo mismo» por lo que *es* lo que solo comparece para otro o en la medida en que haya otros. Ese ámbito se abre en tanto que el hombre *aprende* (el verbo aquí es *edidáxato*, voz media de *didáskein*: enseñar) y se da a sí mismo el *astynómos*, a saber, el lugar en el que se hace valer un cierto *comportamiento* para con los otros. A este *abrirse* o *aprenderse* le corresponde, a su vez, el que en ese ámbito el hombre sea *pantopóros* (algo así como pleno en recursos) frente a las inclemencias y que nada del porvenir lo haga *áporos*, librándose, así, incluso de enfermedades. Este es el ámbito propio del hombre, donde de lo único que no podrá escapar es de terminar en el Hades, es decir, de morir.

La segunda antístrofa nombra el carácter de aquello en lo que consiste que el hombre «labre la tierra», «navegue el mar», «cace y domestique al animal», *aprenda* su *astynómos*, etc. Eso mismo es también por lo que el hombre es el *deinóteron*, a saber, por tener el carácter de *sophón*, el que sabe habérselas con las cosas, y, en este sentido, ser ingenioso, capaz de empresas que implican *pericia* (por tanto, que tiene el carácter del «ser experto»; *die Geschicklichkeit*). La antístrofa no menciona unas u otras pericias, sino eso mismo en cuanto tal, *el saber habérselas* en general, *el ser exper-*

to en general. El que no se especifique una pericia, sino *la* pericia misma, *el ser experto* mismo, supone ya la impertinencia de hacer comparecer el *fondo opaco* sobre el cual siempre ya se está. Por ello, esto, el carácter de experto es un estar conduciendo la pericia misma (*tékhmas*) por encima de lo esperable, de tal modo que, siempre es excesivo, impertinente, trasgresor. Precisamente por ello, alguien así, unas veces se conduce o conduce esta pericia hacia lo malo o lo ruinoso y otras veces hacia lo noble o bueno, esto es, hacia lo divino. Ahora bien, sea como sea, siempre es trasgresión, exceso, impertinencia; la misma trasgresión e impertinencia que requiere «abrir un claro en el bosque», por ello, en efecto, el que hace esto es el *deinótaton*.

En la medida en que se conduzca la trasgresión hacia lo noble, ese experto será *hypsípolis* (señalado o ennoblecido en la *pólis*), mientras que, si se conduce hacia lo ruinoso, entonces, será *ápolis* (carente de *pólis*). Ambos, siguiendo el carácter de los contrarios respectivos, se pertenecen, pues ambos son consecuencia del *astynómos*. El intento de darse las reglas de comportamiento de unos con otros comporta tanto lo noble o lo divino de lograrlo como la miseria, el fracasar y la propia ruina que conlleva esa misma pericia por ser trasgresora, por romper el *fondo opaco* del que intenta salvaguardar.

Por ello, solo puede ser que, como trasgresión e impertinencia irrenunciable, ello mismo comporte que uno sea altamente considerado en ese ámbito o que sea apartado del mismo, privado de él. El que la conducción de *eso* en lo que consiste el «abrir un claro en el bosque» suponga estar arriba, en lo alto de ese ámbito abierto o estar privado de él quiere decir que todavía en esta situación se nota el hacer comparecer eso que siempre está supuesto como un contenido efectivo. Ese contenido es lo que el *nómos* nombra o dice y lo que marca que *tólma*, osadía, solo se reconoce en el que «no obra bien». Esto último no es sino la otra cara de que quepa estar en lo alto de este lugar y, por consiguiente, que el *hypsípolis* también haya obrado, a pesar de todo, según *tólma*. La última palabra de la segunda antístrofa es *érdoi*, literalmente, horno, pero la traducción más correcta para este verso sería quizá «hogar». Se trata, en definitiva, de que, a pesar de todo, todavía hay contenido al que vincularse, *fondo opaco* que se pretende poner en primer plano y transparentar como la *opacidad de fondo*; es decir, tanto la acción de Antígona como la de Creonte son ruina porque hay el hogar, porque todavía hay contenidos que vinculan de antemano.

Sin embargo, la presencia de esos contenidos es la de algo que se está perdiendo, que se está dejando atrás a cada paso. Conforme se camina en dirección al establecimiento del *nómos* y, por tanto, a la «apertura del claro en el bosque», de la *pólis*, esos contenidos se dejan atrás⁴¹. Y esto no solo ocurre en la medida

³⁹ Como nota la no complementariedad, el *choris* de los ritmos del *épos* y el *mélos*.

⁴⁰ Sobre cómo esto se puede leer en la *Odisea*, cf. Míguez Barciela, A. *La visión de la Odisea*. La Oficina, Madrid, 2016.

⁴¹ Véase: Míguez Barciela, A. «Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno *pólis*». *Isegoría*, 40, 2009, pp. 203–219. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.655>

en que se parte de que la obviedad son esos contenidos, sino que ocurre porque lo que se quiere erigir son los contenidos mismos, los límites de las cosas, el *hogar*. Es la misma construcción del *hogar*, dado que ella desata la osadía de decir los límites, la que lo hace aparecer como *fondo opaco*. Porque lo obvio es el contenido de las cosas, el que cada una tiene su límite y tener límites implica que en cada cosa hay una *opacidad* irreductible que no se deja desvelar, la construcción del *hogar* y la delimitación de con quién se comporte y con quién no implica que, en su erigirse se pierde: al tratar de desvelar su *opacidad*, queda atrás como la *opacidad* irreductible que es. Lo que le queda al griego, al trayecto que emprende la situación griega es *tragedia*, ruina; el desastre de su propio hundimiento por la misma naturaleza interna de su empresa.

5. A modo de conclusión: que «la esencia del hombre es *das Unheimliche*» y el problema del *Heimischwerden* moderno

El trayecto griego, el que pertenece a lo que dice el estésimo comentado, no termina o, mejor dicho, termina más o menos aquí, en la constatación de que quien obre según *tólma* no será bien recibido en el *hogar* (no lo sentiremos junto a nuestro *érdoi*) porque, en definitiva, lo habrá arruinado. Que termine aquí también quiere decir que para el griego no se cumple el *Heimischwerden*. No hay, para lo griego, el *regreso a casa*, el *llegar a sentirse como en casa* porque su *estar en casa*, su *constitución del hogar* (abrir un claro en el bosque), o sea, *regresar*, es irremediablemente *ruptura*, *ruina* y *pérdida* del hogar. Por eso, al menos si lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que «la esencia del hombre es *das Unheimliche*» es que la esencia del hombre griego es *tò deinón*, entonces, estamos entendiendo justamente esto que se acaba de decir (en los límites en los que se ha dicho y tras el recorrido anterior). Pero si con esta afirmación queremos tratar de entender que la *esencia de todo hombre* (el heleno, el medieval, el bizantino, el indú, el maya, el renacentista, el boro-roo, etc.) es *das Unheimliche*, quizá haya que argüir el recorrido anterior precisamente para decir que, por de pronto, el griego solo es *das Unheimliche* en la pretensión de que esta palabra sea «traducción» de *tò deinón*. Eso, *tò deinón* sí lo es el griego, pero por eso (por lo que llevamos dicho hasta aquí), podemos decir que, por de pronto, la *esencia* del hombre moderno (nosotros, y nos quedaremos ya solo en nosotros) no es *tò deinón*, sino *das Unheimliche*.

Ahora sí, *das Unheimliche* no como la «traducción» de *tò deinón*, sino como lo que queda cuando lo que ya no hay (ni puede haber) es *tò deinón*, porque

no hay la situación que esa palabra *describe*. Lo que sí hay ahora es la situación que describe la palabra *das Unheimliche*, lo fenoménico que nombra el término. Descripción que no nos habla de un intento por abrir un claro en el bosque, sino que nos habla de que, en ausencia ya de bosque (pues hace mucho tiempo que se arruinó la *pólis*), cuando no hay ya contenido de antemano vinculante, todavía se «erige» una *opacidad* que nos recuerda mucho al bosque o al indómito mar, a pesar de que no podamos reconocerlo ya de este modo, digamos, como hacía el griego.

A modo de conclusión esbozaremos un esfuerzo por apuntar cómo podría todavía reconocerse esa *opacidad* y qué tarea filosófica cabe ante ello. Este esfuerzo está íntimamente ligado a mucho de lo que uno ha podido ir publicando aquí o allá de modo que a ello remitimos. Por otro lado, todavía tiene un estatuto demasiado incipiente como para presentarlo acabado y, por consiguiente, sigue aún en una tonalidad ciertamente especulativa que difícilmente constituye *teoría*. Pero creemos, sinceramente, que es una apuesta que vale la pena ir anunciando, aunque sea solo a modo de conclusión, tras los esfuerzos anteriores, para *allanar* poco a poco el terreno. Con ello respondemos a las dos preguntas que nos hacíamos en la introducción y cerramos este trabajo.

La *opacidad* a la que nos referimos es lo *familiar*, lo *hogareño*, lo cual ya no es para nosotros lo que queda tras abrir un claro en el bosque, sino aquello que hay que dejar atrás para encontrar algo después de que haya desaparecido el bosque; a saber, cuando lo que nos queda es tratar de levantar lo *civil* (el vínculo no a un contenido sino a la forma de un contenido)⁴². Pues bien, esa *opacidad* de lo *familiar* es para nosotros siempre ya la *ausencia de lo familiar* en el *seno de lo familiar*; esa es su *opacidad* y a esto lo llamamos *das Unheimliche*.

Nuestro *Heimischwerden*, por tanto, que depende de haber transitado por lo *ajeno* (el recorrido hasta el punto anterior), está caracterizado porque aquello a lo que se llega, el *llegar a sentirse como en casa*, no es sino *intemperie*. Nosotros, a diferencia del griego, partimos de la ingenuidad de concebir que hay el *hogar* para que tras nuestra *peregrinación* se nos haga notorio que ese *hogar* del que partimos no era sino *ruina* (como *arruinado* queda para el griego el intento de erigirlo) y, por consiguiente, nuestro regreso a casa consiste en *llegar a sentirnos como en casa en la intemperie*, en lo *inhóspito* de nuestro propio *hogar*⁴³.

Ahora bien, esta ingenuidad no es ignorancia, pues que haya *hogar* quiere decir que, en medio de la nihilidad, todavía hay un resto de contenido de antemano vinculante; un resto o una marca arbitraria, pero indeleble que se inscribe en nosotros. ¿Desde dónde o cómo se da esa inscripción? Ya no puede ser un problema de quiénes son tus parientes (o de si

⁴² Para el desarrollo de esta cuestión, véase: Martínez Marzoa, F. *El concepto de lo civil*, La Oficina, Madrid, 2018, pp. 119-126.

⁴³ Sea como sea que lleguemos, si es un «sentirse como en casa», no será ya «casas» alguna, pues todos los *érdoi* hace tiempo que no son sino cenizas apagadas, incluso fosilizadas. Nuestra «morada» habrá que instalarla en la intemperie y, como mucho, darnos la mano en nuestra pequeña cabaña, como en el final de la película de Lars Von Tiers, y esperar a que Melancolía colisione.

quien «te cría» es este o aquel), dónde está tu terruño, etc. Todo esto es, más o menos, homologable en último término. Lo que no se puede intercambiar del todo, porque no se deja homologar, o lo que mantiene cierto contenido vinculante que solo de manera muy problemática se reduce a otra cosa es la *lengua materna* (sean una o varias)⁴⁴.

A pesar de que uno pudiera trasladarse a otra lengua, la *lengua materna* sí parece dejar marcas arbitrarias indelebiles, a saber, *palabras* que, sin dejar de ser sintagmas de una lengua, arrastran para cada cual más de lo que arrastran cualesquiera otras. Esas *palabras* no son unas determinadas, sino determinadas para cada cual de manera arbitraria. Lo constante es solamente que algunas quedan marcadas. Estas imponen su propia «ley», sus propios «destinos» a los que quedamos anclados, a pesar de que ni esas «leyes» sean observaciones de regularidades, ni establecimiento de normas coactivas, ni

los «destinos» sean legibles en ningún designio con la suficiente claridad como para confiar en lo que nadie nos llegara a decir para resolverlos o aclararlos. Esas *palabras*, huérfanas tanto por haber sido señaladas irremediabilmente sobre su propia homologación en la lengua (y, por tanto, haber quedado *por fuera* del sistema de la lengua) como porque su *significado* no se encuentra más que en fantasmagorías (ya que de ellas solo nos queda el *significante*)⁴⁵ que no se imponen salvo para nosotros, quedan como tarea, como asunto del que ocuparse. A esta tarea se enfrenta la hermenéutica (siempre fenomenológica) que, en último término, no será de unas u otras *palabras* concretas, sino de la forma que las marca y de la ley que les imprime. Creemos que un rótulo para esta forma sería el de *pulsión*; rótulo que habría que construir desde una hermenéutica de la obra de Freud y que, creemos, constituiría la tarea del *Heimischwerden moderno*⁴⁶.

Bibliografía

- Alleman, B. *Heidegger und Hölderlin*. Atlantis Verlag, Zürich, 1954.
- Álvarez Gómez, M. «Antígona o el sentido de la *prónesis*». En: Fernández García, E. (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, 11-29.
- Blay, E. *Píndaro desde Hölderlin*. La Oficina, Madrid, 2018.
- Borges-Duarte, I. *Arte e técnica em Heidegger*. Via Verita, Rio de Janeiro, 2019.
- Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*. Gallimard, Paris, 1996.
- Detienne, M. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. François Maspero, 1967.
- Detienne, M. *L'invention de la mythologie*. Gallimard, Paris, 1981.
- Detienne, M. *Dionysos mis à mort*. Gallimard, Paris, 1998.
- Detienne, M. y Vernant, J.-P. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Flammarion, Paris, 1974.
- Dodds, E. R. *The Greek and the Irrational*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1951.
- De Gennaro, I. «Heidegger und die Griechen». *Heidegger Studien*, 6, 2000, pp. 87-113.
- De Gennaro, I. *Logos – Heidegger liest Heraklit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.* Dunker & Humblot, Berlin, 2001.
- Fasolino, R. «Aclaraciones hermenéuticas a la noción de “significante” en Lacan». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 51-67. <https://doi.org/10.5209/asem.65852>
- Fasolino, R. «¿Qué implica la posibilidad de una “estética freudiana”? Aportes para la historia de la filosofía». *Revista de Filosofía*, 46(1), 2021, pp. 191-212. <https://doi.org/10.5209/resf.75766>
- Fränkel, H. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Visor, Madrid, 1993.
- Gentili, B. *Poesía e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 5. Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 55. Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklit Lehre vom Logos*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 39. Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 4. Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 52. Hölderlins Hymne »Andenken«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 54. Parmenides*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 40. Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 53. Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

⁴⁴ Para un desarrollo de cómo la *lengua materna* tiene este carácter, véase: Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*. Gallimard, Paris, 1996.

⁴⁵ Nos estamos refiriendo a la noción de *significante* en la obra de J. Lacan; véase: Fasolino, R. «Aclaraciones hermenéuticas a la noción de “significante” en Lacan». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 2019, pp. 51-67. <https://doi.org/10.5209/asem.65852>.

⁴⁶ Véase: Fasolino, R. «¿Qué implica la posibilidad de una “estética freudiana”? Aportes para la historia de la filosofía». *Revista de Filosofía*, 46(1), 2021, pp. 191-212. <https://doi.org/10.5209/resf.75766>

- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 75. Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.
- Kaufmann, W. *Tragedy and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Knox, B. M. W. *The Heroic Temper: studies in Sophoclean tragedy*. University of California Press, Berkeley, 1964.
- Lasso de la Vega, Sófocles. Ediciones clásicas, Madrid, 1993.
- Leski, A. *La tragedia griega*, trad. Juan Godó. Editorial Acantilado, Barcelona, 2001.
- Lidia, M.^a R. *Introducción al teatro de Sófocles*, Paidós, Barcelona, 1983.
- Lloyd-Jones, H. y Wilson, N. G. (ed.). *Sophiclis Fabulae*. Oxford University Press, New York, 1990.
- Martínez Marzoa, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Viso, Madrid, 1995.
- Martínez Marzoa, F. *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Itsmo, Madrid, 1996.
- Martínez Marzoa, F. *El saber de la comedia*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2005.
- Martínez Marzoa, F. «La diferencia como forma poética de la tragedia ática». En: Fernández García, E. (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, 31-36.
- Martínez Marzoa, F. *Penúltimos*. Abada Editores, 2016.
- Martínez Marzoa, F. *De Kant a Hölderlin*. La Oficina, Madrid, 2018.
- Martínez Marzoa, F. El concepto de lo civil, La Oficina, Madrid, 2018.
- Míguez Barciela, A. «Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno pólís». *Isegoría*, 40, 2009, pp. 203–219. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.655>
- Míguez Barciela, A. *La visión de la Odisea*. La Oficina, Madrid, 2016.
- Míguez Barciela, A. *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensar griego antiguo*. La Oficina, Madrid, 2017.
- Míguez Barciela, A. *El llanto y la pólís*, La Oficina, Madrid, 2019.
- Moreno Tirado, G. «El “concepto hermenéutico”. Una interpretación heideggeriana del juicio estético puro». *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 12, 2020, pp. 454-477, DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4304120>
- Moreno Tirado, G. «Lenguaje y Técnica desde Heidegger: el presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística». *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, V. 44: Edição Especial - Dossier “Filosofia e fenomenologia da técnica”*, 2021, pp. 75-96; DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.05.p75>
- Moreno Tirado, G. «Reconocimiento e historia. Heidegger y el poema lírico de Hölderlin». *Revista de Filosofia*, 47 (1), 2022, pp. 83-100, DOI: <https://doi.org/10.5209/resf.80355>
- Pardo, J. L. *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia de Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- Pasolini, P. P. *Romanzi e Racconti. Volumen secondo. 1962-1975*. A cura di Walter Siti e Silvia De Laude. Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1998.
- Pöggeler, O. *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutung und Geschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.
- Reinhardt, K. *Sophokles*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- Sallis, J. *On translation*. Indiana University Press, Bloomington, 2002.
- Schadewaldt, W. *Die griechische Tragödie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.
- Snell, B. *Griechische Metrik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.
- Sófocles. *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega, trad. Assela Alamillo, Editorial Gredos, Madrid, 2008.
- Steiner, G. *Antigone. How the Antigone Legend has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, Yale University Press, New Haven and London, 1996.
- Sylla, B. J. «Übersetzung als Gewalt-tätigkeit. Untersuchungen zu Heideggers Übersetzungsbegriff». *RUNA* 27, 1998, pp. 61-73.
- Vittiello, V. «Nietzsche: la muerte de dios y el re-descubrimiento de lo sagrado». En: Fernández García, E. (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, 65-76.
- Vernant, J.-P. *Les Origines de la pensée grecque*, Éditions de Press Universitaire de France, Paris, 1962.
- Vernant, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Éditions La découverte, 1988.
- Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Éditions Maspero, 1972.
- Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P. *Mythe et tragédie, II*, Éditions La Découverte, Paris, 1986.