

## Filosofía, modernidad, tradición e historia: analogías entre Martin Heidegger y T. S. Eliot

David Sánchez Usanos<sup>1</sup>

Recibido: 19 de mayo de 2018 / Aceptado: 10 de diciembre de 2018

**Resumen:** Este artículo muestra la relación entre algunos planteamientos de Martin Heidegger a propósito de la filosofía, la historia, el pasado y la tradición y propuestas análogas en el campo literario, principalmente a cargo a cargo del poeta y crítico T. S. Eliot. Nos centraremos fundamentalmente en cuatro aspectos: la reinención del canon, la reconsideración metodológica del pasado, la atención a la forma de presentación y el cuestionamiento de la propia disciplina.

**Palabras clave:** Heidegger; T. S. Eliot; modernismo; vanguardia; tradición; historia; destrucción; filosofía; literatura.

### [en] Philosophy, modernity, tradition and history: analogies between Martin Heidegger and T. S. Eliot

**Abstract:** This article considers the relationship between statements made by Martin Heidegger regarding Philosophy, history, past and tradition, and some analogous topics from the literary field propounded principally by the poet and critic, T. S. Eliot. We will focus on four themes: reinvention of the canon, methodological reconsideration of the past, attention to the form of presentation and questioning of one's own discipline.

**Keywords:** Heidegger; T. S. Eliot; modernism; avant-garde; tradition; history; destruction; philosophy; literature.

**Sumario:** 1. Reinención del canon; 2. Reconsideración metodológica de la idea de pasado y tradición; 3. Atención a la forma de presentación y a sus propios límites; 4. Cuestionamiento de la propia disciplina; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Sánchez Usanos, D. (2019): "Filosofía, modernidad, tradición e historia: analogías entre Martin Heidegger y T. S. Eliot", en *Revista de Filosofía* 44 (2), 263-278.

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Madrid  
david\_sanchez\_usanos@hotmail.com

En el presente artículo subrayaremos algunas coincidencias que a nuestro juicio existen entre la propuesta filosófica de Martin Heidegger y el proyecto poético–crítico de T. S. Eliot. Toda vez que ambos son figuras centrales en sus respectivas disciplinas, la existencia de analogías como las que señalamos invita a repensar la relación entre algunos planteamientos del filósofo alemán y lo que la teoría y la historia literaria angloamericana denominan *modernism*<sup>2</sup>. Emplearemos, por tanto, el término «modernismo» en el sentido en el que es usado en ese contexto, es decir, como una etiqueta que define la práctica literaria y artística de finales del siglo XIX y que se extiende hasta el final de la Segunda Guerra Mundial y que, en el campo literario, incluye a autores como James Joyce, William Faulkner o Virginia Woolf<sup>3</sup>. Con el mencionado objetivo de subrayar la proximidad entre lo que Martin Heidegger plantea y los procedimientos e ideales estéticos del modernismo encarnados en la figura de T. S. Eliot nos centraremos en algunos momentos programáticos presentes en la obra del pensador alemán. No obstante, como también mostraremos, consideramos que lo enfatizado a propósito de los textos seleccionados se mantiene vigente y operativo a lo largo de toda la trayectoria de Heidegger y que, en este sentido, esa afinidad con el modernismo no es una circunstancia episódica, sino algo que afecta a su manera de entender la práctica filosófica y al estatuto y a la demarcación de la misma filosofía.

## 1. Reinención del canon

A pesar de todos los matices que cabría establecer respecto al modernismo o a las vanguardias, podríamos decir que uno de sus rasgos distintivos consiste en la configuración de su propio canon, en la reformulación de la tradición que precede al autor y al género en el que éste se inscribe<sup>4</sup>. En el caso de Martin Heidegger podemos

<sup>2</sup> La indagación de este asunto viene marcada por la lectura del libro de Steiner (2001) y por las agudas observaciones de Fredric Jameson a lo largo de mi formación investigadora. Comencé a preparar este artículo con motivo de mi intervención en el Congreso Internacional «Heidegger, lector de la tradición» celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid en noviembre de 2016 y organizado por Alba Jiménez. Sobre Heidegger y el modernismo el lector interesado puede consultar las siguientes fuentes (que se mueven, no obstante, en unas coordenadas de interpretación distintas a las del presente artículo): Pippin (1999/1991), especialmente el capítulo 5, «The Age of Consummate Meaninglessness: Heidegger»; Blattner (2008) que «responde» a Pippin; Shmugliakov (2012) centrado en las consideraciones acerca de «arte» y «obra de arte» de Heidegger en «El origen de la obra de arte» (1935-1936). En cuanto a la relación de Martin Heidegger con T. S. Eliot recientemente hemos tenido noticia del trabajo de Griffiths (2012) que se ocupa de algunos motivos («autenticidad», «duelo» y «Ereignis») de la obra de Martin Heidegger y de su presencia –o su tratamiento– en ciertos poemas de Eliot; no obstante, dichos motivos no coinciden con la propuesta del presente artículo –más encaminado a valorar las concomitancias existentes entre la visión que Heidegger y Eliot tienen de sus respectivas disciplinas en relación con las ideas de «tradición», «historia», «canon» y «forma de presentación»–, pero, sin duda, suponen una valiosa aportación intelectual para pensar la afinidad existente entre ambos autores (algo a lo que nuestro texto también pretende contribuir).

<sup>3</sup> El lector interesado puede encontrar valiosas consideraciones tanto en Anderson (1998) como en Paz (2008). Este último sugiere la equivalencia entre «modernismo» así entendido y «vanguardia» tal y como es empleado este último término en el ámbito europeo continental.

<sup>4</sup> Como por lo demás sucede a propósito de muchas etiquetas clasificatorias que se emplean en el ámbito de las humanidades, quizá no exista ningún rasgo exclusivo y privativo del modernismo, sino que es la confluencia de varias de esas características lo que posibilita hablar, con la debida cautela, de pertenencia de una obra o autor a una determinada categoría o movimiento. El modernismo –como las vanguardias– no es un movimiento homogéneo ni está exento de tensiones, muchas de ellas relacionadas con el ámbito de lo político cuyo estudio queda fuera de los límites de este artículo. En el caso de Martin Heidegger, su adscripción al nacionalsocialismo

constatar esa intervención en la historia de la filosofía que le precede si atendemos, por ejemplo, a la vindicación que realiza de los pensadores preplatónicos, a la altura de pensamiento que atribuye a los filósofos medievales o a la importancia que le concede a Friedrich Nietzsche<sup>5</sup> –que hasta ese momento no gozaba de demasiado prestigio en la academia–. En este sentido obsérvese la consideración que realiza a propósito de la cuestión de la esencia, de la realidad y de la existencia en su excepcional *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

Que la escolástica propusiera y discutiera estas cuestiones sólo de forma incompleta no es razón para dispensarnos del problema mismo. Su forma de plantear la cuestión ha de estimarse como muy superior a la insuperable ignorancia de este problema en la filosofía de hoy, que no se comporta como suficientemente metafísica<sup>6</sup>

Además de la rehabilitación e inclusión en su particular canon de autores olvidados, inéditos o denostados, también encontramos en Heidegger otra peculiaridad del modernismo artístico y literario: la reevaluación crítica de figuras centrales de la tradición, como en el caso de la filosofía son Platón o Descartes<sup>7</sup>. En efecto, parece que el conocido lema del modernismo, el *make it new (hazlo nuevo)* de Ezra Pound también implicaba desestabilizar el sistema de centro-periferia en función del cual se organiza la tradición de una disciplina y, de forma paralela a la revalorización de autores más o menos marginales, acabó resultando típico el cuestionar a las figuras más consagradas. Así, resulta conocida la poca consideración que Pound tenía respecto a Shakespeare<sup>8</sup> o las diatribas de Fernando Pessoa contra el dramaturgo inglés:

Los Dioses le concedieron todos los grandes dones excepto uno; el único que le negaron fue el poder de usar esos grandes dones con grandeza. Destaca como el mayor ejemplo de genio, genio puro, genio inmortal e inútil. [...] No es más que los fragmentos de sí mismo. [...] Shakespeare es el mayor fracaso de la literatura, y quizás no sea excesivo suponer que debió de ser, en gran medida, consciente de ello. Esa mente vigilante no podía haberse engañado a sí misma en cuanto a este hecho. La tragedia de su fracaso era tanto mayor por la mezcla con la comedia de su éxito<sup>9</sup>

---

ha sido ampliamente documentada –véase Farías (2017) o Faye (2005)–, e, indudablemente, esta circunstancia influyó de manera decisiva en la animadversión que suscitó su propuesta en autores como Walter Benjamin, Theodor W. Adorno o Bertolt Brecht. Para el lector interesado en la vertiente angloamericana y literaria de esta relación entre modernismo y política recomendamos también la lectura de Morrison (1996), Sherry (1993) y Jameson (1986).

<sup>5</sup> Condensada en el monumental Heidegger (2000a)

<sup>6</sup> Heidegger (2000b), p 123.

<sup>7</sup> La interpretación que Heidegger realiza de ambos autores resulta mucho más violenta que la reevaluación a la que son sometidos por parte de su maestro Edmund Husserl. La posición de Heidegger en relación con Platón es más compleja que la de la simple crítica –y desde luego excede los límites y el propósito del presente artículo–, pues al propio Heidegger podría imputársele, llegado el caso, cierta pervivencia de platonismo en una metafísica de la presencia que tal vez nunca llegó a superar y que se recodificaría, por ejemplo, en la institución de la diferencia ontológica que podría leerse como una versión en el plano inmanente de la escisión que Platón instaura en el plano transcendente. Véase también la nota 15.

<sup>8</sup> Véase Pound.(1934) y (1954).

<sup>9</sup> Pessoa (1987/1985), pp. 330-336.

La posición de Heidegger es aún más radical, pues su crítica a los autores mencionados se produce en el seno de un proyecto general de impugnación de la modernidad que busca dismantelar el sistema de pensamiento dominante de su tiempo. En este sentido, se trata de algo más que un cuestionamiento o minusvaloración de figuras destacadas dentro de la tradición disciplinar: es un implacable y sistemático intento de desmontaje de toda una herencia filosófica, política y cultural en la que Platón y Descartes habrían desempeñado un papel protagónico. Obsérvese a este respecto el alcance de su imputación a Descartes –más bien al cartesianismo, por tratar de ser más consecuentes con el propio planteamiento de Heidegger– a propósito de la centralidad que confiere al hombre como sujeto en su propuesta metafísica y de la repercusión que ello tiene en la configuración de un presente que Heidegger experimenta como extraño y desgajado:

En la esencia de la nueva posición metafísica del hombre como *subiectum* se halla el fundamento de que la ejecución del descubrimiento y de la conquista del mundo, así como las respectivas iniciativas en esa dirección, tienen que ser asumidas y llevadas a cabo por individuos eminentes. La concepción moderna del hombre como «genio» tiene como presupuesto metafísico la determinación de la esencia del hombre como sujeto. A la inversa, el culto del genio y de sus desviaciones no son, por lo tanto, lo esencial de la humanidad moderna, así como tampoco lo son el «liberalismo» y el autogobierno de los estados y las naciones en el sentido de las «democracias» modernas. Que los griegos hubieran pensado al hombre como «genio» es tan inimaginable como profundamente ahistórica la opinión de que Sófocles era un «hombre genial»<sup>10</sup>

No entraremos aquí en el detalle de cómo las lecturas que Heidegger realiza de la tradición a menudo constituyen una distorsión de los autores que aborda, pues hay abundante literatura al respecto y, sobre todo, porque, como mostraremos a continuación, es algo que forma parte explícita de su propia estrategia de lectura (lo cual, en cierto modo, le protege frente a esa posible crítica)

## 2. Reconsideración metodológica de la idea de pasado y tradición<sup>11</sup>

Los autores modernistas se caracterizan también por una toma de conciencia y de posición respecto al decurso histórico de la disciplina en la que se inscriben. Heidegger participa de esta misma circunstancia y lleva hasta el extremo la intervención en el canon y en la propia historia de la filosofía, planteándolo de un modo programático y violento en algunos de sus textos. Es algo que resulta evidente en *Ser y tiempo*, cuando, ya en su «Introducción», hay un apartado, el § 6, que lleva por título «La tarea de una destrucción de la historia de la ontología». La destrucción no es algo tangencial o accesorio en el proyecto intelectual de Martin Heidegger, sino algo íntimamente vinculado tanto al método como al objetivo que él atribuye a la filosofía:

<sup>10</sup> Heidegger (2000a), p. 658.

<sup>11</sup> Debido a las limitaciones de este artículo no podemos incorporar aquí las precisiones que cabría hacer respecto a los términos «pasado», «tradición» o «historia», sobre todo en lo que atañe al propio vocabulario de Martin Heidegger. Consideramos, no obstante, que el detalle y el aparato crítico y filológico del que por razones de espacio prescindimos está en consonancia con lo esencial de nuestro planteamiento. En todo caso remitimos al lector interesado a las observaciones que realiza Jesús Adrián Escudero a propósito de términos como *Geschichlichkeit*, *Geschichte* e *Historie* en su notable Escudero (2009).

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*; del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas<sup>12</sup>

Como también sucede en el caso de los autores modernistas, la empresa de Heidegger conlleva una intensa renovación léxica, de modo que el sentido que él da a «destrucción» no es el habitual –negativo–, sino que tiene que ver con una estrategia de lectura<sup>13</sup> e interpretación táctico-inmanente que busca destruir para purificar<sup>14</sup>:

Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al «hoy» y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta<sup>15</sup>

Como sabemos, el «método» de Martin Heidegger, el procedimiento y enfoque que consideraba adecuado para la filosofía, fue variando, al menos en lo que se refiere al nombre que el propio Heidegger le daba: en sus comienzos se reconoció como alumno de Husserl y su manera de hacer filosofía la situaba bajo el rótulo de «fenomenología». Relativamente pronto, no obstante, matiza esa orientación incluyendo el término «hermenéutica» y habla de su propuesta como «hermenéutica fenomenológica». Con el conocimiento que tenemos hoy de la influencia posterior de Martin Heidegger y de los traslados que se han hecho de sus hallazgos y recursos, quizá sería más exacto decir que lo que realmente hacía se parecía a una deconstrucción de la historia de la metafísica-ontología, pues pudiera suceder que, variaciones estilísticas aparte, su propuesta fuese esencialmente la misma a lo largo de toda su trayectoria y lo que le faltase fuese una denominación satisfactoria y convincente<sup>16</sup>. A pesar de que la dedicatoria de *Ser y tiempo* (1927) a un pensador en

<sup>12</sup> Heidegger (2000c), pp. 32-33.

<sup>13</sup> Empleamos de manera consciente y deliberada la expresión «estrategia de lectura» para subrayar el –por lo demás muy conocido– vínculo entre la propuesta de Heidegger y la de Jacques Derrida, pues «estrategia de lectura» es la fórmula que emplea Carmen González Marín para referirse a la deconstrucción en su traducción de *Márgenes de la filosofía* y creemos que describe con mucha precisión su funcionamiento. La influencia tanto explícita como tácita– de Martin Heidegger en general, y de las cuestiones relativas a la interpretación y a la destrucción en particular, está presente a lo largo de toda la trayectoria de Derrida, desde algunas de sus primeras obras como *De la grammatologie* (1967), el mencionado *Marges de la philosophie* (1972) hasta textos más tardíos como *El oído de Heidegger* (1993).

<sup>14</sup> Sobre la idea de «pureza» y «purificación» vinculada al lenguaje poético véase Heidegger (1990): «Todo gran poeta poetiza sólo desde un único Poema. La grandeza se mide por la amplitud con que se afianza a este único Poema y por hasta qué punto es capaz de mantener puro en él su decir poético» (p. 35).

Sobre el concepto de «pureza» en la tradición fenomenológica véase Adorno (2017).

<sup>15</sup> Heidegger (2000c), p. 33.

<sup>16</sup> Conviene recordar que en Martin Heidegger conviven aspectos de una radical innovación –sobre todo desde el punto de vista estilístico y metodológico– con el deseo de recuperar una experiencia y un lenguaje previos a la

muchos aspectos tan tradicional como Edmund Husserl podría invitar a pensar que la «deriva modernista» de Heidegger es posterior, creemos que hay razones suficientes para sostener que ya se da en el «joven Heidegger». Así, la reorganización del pasado –en última instancia su desmantelamiento– es «el asunto» de la filosofía ya desde el primer Heidegger, una tarea que vincula de un modo existencial con el presente y con la exhortación a vivir de un modo más auténtico presente en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922):

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación –y– esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción. La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento «histórico» en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros «hicieron» antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental<sup>17</sup>

Esa reestructuración y purificación del pasado con vistas a revigorar el presente es también una constante en las reflexiones críticas de los autores modernistas y de los artistas de vanguardia. A modo de ejemplo, atiéndase a la importancia que tenía el conocimiento de la historia y el tipo de aproximación a la disciplina que propugnaban algunos autores de la *Bauhaus*: Paul Klee en *Experimentos exactos en el dominio del arte* (1928) resume bien esta cuestión cuando dice:

Aquí se aprende a ver más allá de la fachada, a coger una cosa por la raíz. Se aprende a reconocer lo que discurre por debajo, se aprende la prehistoria de lo visible. Se aprende a cavar en la profundidad, a poner al descubierto, se aprende a cimentar, se aprende a analizar.

Se aprende a prestar poca atención a lo formalista y a evitar la aceptación de lo acabado. Se aprende el modo particular de progresar en dirección a una penetración crítica del pasado. En dirección al pasado sobre lo que crece el futuro. Se aprende a levantarse temprano para familiarizarse con el curso de la historia<sup>18</sup>

---

descorazonadora experiencia contemporánea; en este sentido podemos decir que hay en él algo de «antimoderno» (su vindicación de una experiencia griega posiblemente mitificada apunta en esta dirección, algo que también compartía con figuras del Romanticismo como Hölderlin). Es algo que podemos encontrar asimismo en T. S. Eliot: obsérvese si no la coexistencia que encontramos en sus textos de aspectos rupturistas (tanto en su dimensión poética como en la crítica) con elementos tradicionalistas y «antimodernos» (su adscripción al anglocatolicismo, por ejemplo).

<sup>17</sup> Heidegger (2002), pp. 51-52 (traducción y edición de Jesús Adrián Escudero). Recomendamos al lector interesado las esclarecedoras notas (28 y 29 de la edición citada) del propio Escudero respecto a la fórmula *abbauender Rückgang* y a la tríada *Destruktion, Abbau, Kritik*.

<sup>18</sup> Klee (2009/1999), p. 385.

La afinidad entre estas consideraciones y algunas de las líneas fundamentales del proyecto hermenéutico-histórico de Heidegger ya expuestas nos parece inequívoca; con la misma intención de que el lector valore la conformidad entre la propuesta de Heidegger y el modo de relacionarse con el lenguaje y con el pasado característico del modernismo, nos ocuparemos a continuación del conocido ensayo de T. S. Eliot *Tradición y talento individual* (1920), un texto que en cierto modo funciona como un manifiesto estético, como un «programa para el oficio de poeta»<sup>19</sup>. En este texto se habla de las cualidades que ha de reunir el verdadero poeta: exigencia, esfuerzo... y un ciertamente heideggeriano «sentido histórico» (*historical sense*), una cualidad que trabaja precisamente en la dirección de integrar pasado y presente para intensificar la relación con este último: convertirse en verdaderamente contemporáneo requiere hacerse cargo de la tradición.

[Ello] Exige ante todo sentido histórico, algo que podemos considerar casi indispensable para cualquiera que desee seguir siendo poeta después de los veinticinco años; y el sentido histórico implica que se percibe el pasado, no solo como algo pasado, sino como presente; y el sentido histórico obliga a un hombre a escribir no solo integrando a su propia generación en los propios huesos, sino con el sentimiento de que toda la literatura de Europa, desde Homero y dentro de ella, el conjunto de la literatura de su propio país, posee una existencia simultánea y constituye un orden simultáneo. Este sentido histórico –que es un sentido de lo intemporal y de lo temporal, así como de lo temporal unido a lo intemporal– es lo que hace tradicional a un escritor. Y es a la vez lo que hace a un escritor ser más agudamente consciente del lugar que ocupa en el tiempo y en su contemporaneidad<sup>20</sup>

Para Eliot, la tradición tiene que ver con una aguda toma de conciencia por parte del poeta de su historicidad y de su temporalidad; el poeta se inscribe en un orden, el de la poesía, que va más allá de su personalidad y de su singularidad, y atiende a los mecanismos y tendencias que, procedentes del pasado, puede poner al servicio de la captación de su propio tiempo, distanciándose de sí mismo y encomendándose a una tarea que le trasciende: «El progreso de un artista es un constante autosacrificio, una continua extinción de su personalidad»<sup>21</sup>. En efecto, T. S. Eliot dirige su «programa» al poeta, pero el ideal de la poesía es una completa despersonalización, algo que termina por significar que T. S. Eliot está hablando no en nombre del poeta, sino de la poesía misma (de modo análogo a como Heidegger no habla ni de sí mismo ni para el filósofo, sino de la tarea que aguarda a la propia filosofía): «Es en esta despersonalización en la que el arte puede decirse que se aproxima a la condición de ciencia»<sup>22</sup>.

Un Heidegger juvenil, todavía bajo el hechizo de la fenomenología de Husserl, podría perfectamente haber suscrito esta afirmación por lo que respecta a la filosofía, pero, como sabemos, posteriormente abjuraría del carácter científico de la filosofía/fenomenología y denunciaría la ideología contemporánea consistente en conferir a la ciencia el monopolio del rigor. En cualquier caso, ese proceso de despersonalización

<sup>19</sup> «My programme for the *métier* of poetry» en Eliot, T. S. (2004), pp. 225-227; seguimos la traducción de Ignacio Rey Agudo para la mencionada edición (bilingüe).

<sup>20</sup> Eliot, *op. cit.*, p. 221.

<sup>21</sup> Eliot (2004), p. 221.

<sup>22</sup> Eliot (2004), p. 227.

afecta decididamente no sólo a la producción de arte o de filosofía sino a algo que estamos viendo que resulta inseparable de ella: la interpretación. Una interpretación que, como en el caso de Eliot, tiene que ver con la rectitud de la mirada, con la correcta apreciación y reorganización del pasado y de la influencia que ejerce sobre el presente: «La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente»<sup>23</sup>. Para estos autores, dedicarse a la filosofía –o a la poesía en el caso de Eliot– implica un modo particular de hacer historia, de hacerse cargo de la tradición de la propia disciplina, que es inseparable de su práctica y del modo de vivir el presente y estar en el mundo:

Por consiguiente, la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y sólo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a *cuestiones dignas de ser pensadas* en su simplicidad; de esta manera, lejos de desviar la comprensión del presente con el único fin de enriquecer el conocimiento, la historia de la filosofía fuerza al presente a replegarse sobre sí mismo con el propósito de aumentar su capacidad de interrogabilidad<sup>24</sup>

Esta «impersonalidad» del proceso creativo-interpretativo explica también otra concomitancia entre T. S. Eliot y Martin Heidegger o, al menos, entre los movimientos críticos a los que dieron lugar, pensamos tanto en el *New criticism* como en la deconstrucción, tendencias caracterizadas por una lectura atenta (*close reading*) de los textos que no se entrega ni a factores biográfico-contextuales ni a ejercicios de atribución de intenciones del presunto autor. No obstante, en el campo de la interpretación, «impersonalidad» no es equivalente a la ingenua «objetividad (positivista)», ni para Eliot ni desde luego para Heidegger:

Todas las interpretaciones que se mueven tanto en el terreno de la historia de la filosofía como en el de otros ámbitos del saber y que, frente a las «construcciones» de la historia de los problemas, sostienen que no introducen nada en los textos se ven obligadas a admitir que ellas también proyectan un sentido, aunque con la diferencia de que carecen de orientación y de que operan con unos medios conceptuales cuya procedencia es de lo más dispar e incontrolable. Se considera que no preocuparse por lo que uno «hace verdaderamente» y desconocer los medios conceptuales empleados para ello equivale a poner entre paréntesis cualquier tipo de subjetividad<sup>25</sup>

En *Tradición y talento individual* T. S. Eliot habla del poeta como un «catalizador»<sup>26</sup>, una especie de mediador entre pasado y presente, una herramienta al servicio de la poesía que trabaja con el repertorio que proporciona la tradición y que con cada obra de arte la modifica; un papel que cabría conjeturar que Heidegger estaría dispuesto a atribuirse a sí mismo en relación con la filosofía, cuya historia quiere purificar y redimir del olvido del ser y para lo cual ese «orden simultáneo» del que hablaba Eliot parece avenirse muy bien. Esa reactualización del canon –recordemos lo mencionado a propósito de los preplatónicos o el valor y la importancia como

<sup>23</sup> Heidegger (2002), p. 30.

<sup>24</sup> Heidegger (2002), p. 33.

<sup>25</sup> Heidegger (2002), pp. 30-31.

<sup>26</sup> Eliot (2004), pp. 227-229.

«pensadores» que Heidegger concede a Hölderlin o a Trakl— puede que forme parte inseparable de un modo de leer modernista-vanguardista, de una «hermenéutica salvaje» ciertamente contemporánea pero que, en el caso de la filosofía, se remonta al momento autoconsciente y crítico por excelencia: la *Crítica de la Razón Pura* (1781, 1787). Allí Kant, a propósito del término «idea» y de la diferencia respecto al alcance y significado que tiene esa palabra en Platón, dice lo siguiente:

No quiero embarcarme ahora en una investigación literaria para dilucidar el sentido que el gran filósofo daba a esta palabra. Me limitaré a observar que no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio objetivo<sup>27</sup>

También la interpretación que Martin Heidegger efectúa respecto a la tradición metafísica y onto-teológica está guiada por una intensificación de esa idea de que un autor no es el mejor intérprete de sí mismo y que puede hablar y pensar «de forma contraria a su propio objetivo»<sup>28</sup>; precisamente a esclarecer ese objetivo y, en última instancia, el sentido (o destino) del ser va encaminada la hermenéutica heideggeriana que, como hemos visto, tiene en la destrucción su emblema. Esta labor de lectura y (re)interpretación de la historia de la filosofía atendiendo al devenir de la propia disciplina y de su asunto primordial y no tanto a los avatares histórico-biográficos de sus protagonistas le acerca a la idea de crítica literaria que sostenía T. S. Eliot; así, en el siguiente párrafo de *Función de la poesía y función de la crítica* (1933) encontramos reflexiones que resultan análogas a las que Heidegger realiza respecto a la hermenéutica fenomenológica y a la historia de la filosofía:

Me limito a sugerir que podemos aprender mucho sobre crítica y poesía si contemplamos la historia de la crítica como algo más que un simple catálogo de sucesivas nociones sobre la poesía: como un proceso de reajuste entre la poesía y el mundo en el cual y para el cual se produce. Podemos aprender algo sobre poesía mediante la mera consideración de lo que sobre ella han pensado las distintas épocas, sin llegar a la entontecedora conclusión de que no hay más que decir sino que las opiniones cambian. Acaso el estudio de la crítica como un proceso de readaptación, y no como una serie de azarosas conjeturas, nos ayude a extraer alguna conclusión acerca de lo que es permanente en poesía y lo que es expresión del espíritu de una época, y descubriendo lo que cambia, y cómo cambia y por qué acaso lleguemos a aprehender lo que no cambia.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Kant, *KrV* circa A314; seguimos la traducción de Pedro Ribas: Kant (2005/1998), p. 310.

<sup>28</sup> Las citas concretas que apoyarían esta afirmación serían innumerables pues, en nuestra opinión, se trata de algo consustancial a la propia estrategia de lectura que adopta Heidegger. Atiéndase, no obstante, a modo de ejemplo, a la interpretación en clave metafísica que realiza del pensamiento de Nietzsche en Heidegger, M. (2008) a propósito de la fórmula «Dios ha muerto»: «La justicia pensada por Nietzsche es la verdad de lo ente, que es al modo de la voluntad de poder. Lo que pasa es que ni ha pensado la justicia expresamente en cuanto esencia de la verdad de lo ente, ni ha llevado al lenguaje la metafísica de la subjetividad consumada a partir de ese pensamiento. Con todo, la justicia es la verdad de lo ente determinada por el propio ser. En cuanto dicha verdad es la propia metafísica en su consumación moderna. En la metafísica como tal se esconde el fundamento por el que, si bien Nietzsche puede experimentar el nihilismo de manera metafísica como historia de la instauración de valores sin embargo no puede pensar la esencia del mismo» (p. 184).

<sup>29</sup> Eliot (1999), pp. 56-57.

### 3. Atención a la forma de presentación y a sus propios límites

Otro de los aspectos que conectan la propuesta de Heidegger con el modernismo tiene que ver con la atención que presta a la forma de presentación, al lenguaje con el que expone sus planteamientos. Es algo que va más allá del valor intelectual que confiere a la poesía, de su generosa apreciación de determinadas obras de Hölderlin, Trakl o Celan, y que entronca con lo fundamental de su proyecto filosófico, que no se deja reducir a una colección de definiciones precisas ni a unas conclusiones que quepa separar del propio trayecto especulativo –cuestión, por lo demás, ya planteada con rotundidad por Hegel en su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* (1807)–. La búsqueda del impacto mediante la forma de presentación fue una constante en la práctica artística del modernismo: la aguda conciencia de su historicidad, la exigencia autoimpuesta de la novedad y el imperativo de ser absolutamente modernos –según la conocida fórmula de Arthur Rimbaud– desembocó en un esfuerzo consciente y sostenido por vincular contenido y forma y porque ésta fuese lo más chocante posible. Se trata de un procedimiento captado y descrito con acierto por Walter Benjamin cuando se ocupa de Charles Baudelaire y de la relación de su poética con el modo de producción capitalista:

Se anuncia de este modo la pregunta de en qué forma podría la poesía lírica fundarse en una experiencia para la cual la vivencia del *shock* se ha convertido en norma. De esta poesía, como tal, debería esperarse por lo tanto un grado elevado de conciencia; así despertaría la idea de un plan que en el proceso de su elaboración ya estuviera en la obra. Y esto es aplicable totalmente a la poesía de Baudelaire, cosa que, además, lo liga a Poe precisamente entre sus predecesores, y, justamente, lo ligará de nuevo a Valéry<sup>30</sup>

Toda revolución en algún campo de conocimiento implica también una transformación lingüística; el caso de la filosofía no es ajeno a ello y, en este sentido, se puede decir que todo gran filósofo inventa su propio lenguaje. Una invención, no obstante, controlada por el registro particular en el que se mueve el discurso filosófico que, en general, no puede dejar de recurrir a términos y giros propios del lenguaje popular (aunque normalmente con un sentido y alcance distintos). Esta circunstancia se intensifica en el período del modernismo y las vanguardias hasta el punto de que, como acabamos de ver, uno de los objetivos del lenguaje artístico y poético es precisamente la provocación: busca impactar a su audiencia mediante su extrañeza y su novedad, desafiando al orden cotidiano (del que por lo demás se nutre). Este pretendido impacto muchas veces está en conexión con una voluntad de precisión y rigor que, para los autores modernistas, convierten esa extrañeza y esa dificultad de su discurso, de su forma de presentación, en algo inevitable. Heidegger es muy consciente de estos problemas y deja constancia de ello con rotundidad en diversos momentos, uno de los más significativos es el último párrafo del §7 de su «Introducción» a *Ser y tiempo*:

Con respecto a la pesadez y «falta de belleza» de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este último cometido, con

<sup>30</sup> Benjamin (2008), p. 216.

frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la «gramática». Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto de un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del *Parménides* de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos. Y donde las fuerzas son esencialmente menores y el dominio de ser que se intenta abrir, ontológicamente mucho más arduo que el propuesto a los griegos, se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y la dureza en la expresión<sup>31</sup>

El carácter esencialmente lingüístico de su tarea y las limitaciones y dificultades que ello conlleva se irán haciendo cada vez más patentes en la obra de Heidegger que, como es sabido, acabará afectando a la propia grafía de *Sein* [«Ser»], que terminó escribiendo tachado con una X. Pero, además, disciplinariamente le llevará a dudar de la filosofía y a decretar su final: una suerte de colapso análogo al que James Joyce con su *Finnegan's wake* o Samuel Beckett con sus últimas propuestas llevan a la propia literatura.

#### 4. Cuestionamiento de la propia disciplina

La *Carta sobre el humanismo* (1947) es uno de los textos más célebres de Martin Heidegger. Lo es también una triple fórmula que aparece al comienzo: «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada»<sup>32</sup>, con ella Heidegger ratifica al lenguaje como centro de su propuesta filosófica, lo vincula con el ser y su sentido y con el hombre (*Dasein* en *Ser y tiempo*), pero, además, certifica la pérdida de un monopolio: el que ejercía la filosofía sobre la tarea del pensar. En efecto, se observa que, en la metáfora arquitectónica de Heidegger, los encargados de custodiar ese espacio en el que confluyen ser, lenguaje y hombre ya no son los filósofos sino «los pensadores y poetas». La intrusión de la poesía hubiera resultado inaceptable para una tradición que, de Hegel a Husserl y Adorno, se esfuerza en una tarea de demarcación de la filosofía respecto a lo lírico-literario; pero, además, observamos que los que acompañan a los poetas en esa tarea antes privativa de la filosofía ni siquiera son «los filósofos», sino «los pensadores». A lo largo del texto Heidegger plantea –curiosamente como Platón– sus dudas respecto a la escritura en relación con el pensamiento, denuncia el sometimiento

<sup>31</sup> Heidegger (2000c), p. 48.

<sup>32</sup> Seguimos la traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte: Heidegger (2001/2000), p. 11. A propósito de esta tarea de salvaguarda de los poetas respecto al lenguaje observamos una nueva coincidencia con los planteamientos de T. S. Eliot. En un texto casi contemporáneo de la *Carta sobre el humanismo*, *La función social de la poesía* (1943), Eliot dice: «Diremos que el deber del poeta en tanto que poeta tiene que ver sólo indirectamente con su gente: su principal deber es para con su lenguaje, primero para preservarlo y, segundo, para extenderlo y mejorarlo» (Eliot 2009/1943, p. 9); traducción nuestra, la cursiva es del autor, el original dice: «We may say that the duty of the poet, as poet, is only indirectly to his people: his direct duty is to his language, first to preserve, and second to extend and improve». Se trata de un texto, por lo demás, en el que se aborda la función de la poesía y no tanto del poeta, que, de nuevo, aparece como una especie de mediador en interlocución directa con el lenguaje, que se presenta como instancia superior; todo ello redundando en la «despersonalización» / «impersonalidad» de la que hablábamos más arriba y que también cabe aplicar a Heidegger en relación con la filosofía y con su propio quehacer como filósofo.

de la filosofía a un mercado intelectual que necesita etiquetas y clasificaciones, cuestiona el lenguaje que emplea y la imitación tácita que a menudo hace de la jerga y los procedimientos «científicos». Esa desconexión entre filosofía y pensamiento se consuma al final de la carta cuando dice: «Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra»<sup>33</sup>. Además de trazar el paralelismo entre filosofía y literatura y cuestionar la vigencia de aquélla, justo antes ha relacionado ese languidecer con la historia, con el pasado y con la tradición. Heidegger es consciente de la tiranía que impone «lo nuevo» y «la novedad» y, como los teóricos que analizaban el modernismo y daban paso a la postmodernidad, certifica su agotamiento<sup>34</sup> y plantea de nuevo el carácter histórico del pensamiento<sup>35</sup>:

El ser es en cuanto destino del pensar. Pero el destino es en sí mismo histórico. Su historia ya ha llegado al lenguaje en el decir de los pensadores. El único asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre. Por eso, los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales<sup>36</sup>

Heidegger en cierto modo se despide de la filosofía, pero no del pensamiento. Y, además, como estamos viendo, mantiene también la relación que planteaba respecto a la historia y a la tradición: la tarea del pensador –y del pensar– sigue siendo restaurar la potencia contenida en los orígenes de la tradición, algo que, insistimos, encontramos una y otra vez en T. S. Eliot: «El gran poeta es, entre otras cosas, aquel que no solamente restaura una tradición olvidada sino que entreteje en su poesía cuantos cabos sueltos de tradición sea posible»<sup>37</sup>.

La búsqueda de la pureza del pensamiento –la atención a un pensar más originario, más fiel a las preguntas primigenias– llevará a Heidegger a determinar el acabamiento de la filosofía, su carácter anacrónico («El pensar futuro ya no es filosofía» dice un poco más adelante en la *Carta sobre el humanismo*<sup>38</sup>) de modo análogo a cómo ciertos teóricos dictaminan la desaparición de la literatura; quizá el más sugerente sea Marice Blanchot –también por los vínculos que podrían trazarse a propósito de la cuestión de la nada en relación con Martin Heidegger– cuando, una década después, afirmaba al comienzo de *El libro por venir* (1959): «la literatura se encamina hacia sí misma, hacia su esencia, que es la desaparición».

Poco después el propio Heidegger hablaba con parecida rotundidad del final de la

<sup>33</sup> Heidegger (2001), p. 90.

<sup>34</sup> La referencia es, naturalmente, Barth (1967). Sobre la cuestión de la novedad, el modernismo y el postmodernismo véase Rosenberg (1959) y Hughes (1981).

<sup>35</sup> En seguida nos ocuparemos de «El final de la filosofía y la tarea del pensar», texto donde se observa esa continuidad a propósito de la idea de historia y de tradición en relación con el pensamiento, así: «[la tarea del pensar] se ve, además, precisada a pensar la historicidad de aquello que da a la Filosofía la posibilidad de una Historia», (Heidegger 2016, p. 100).

<sup>36</sup> Heidegger (2001), p. 89.

<sup>37</sup> Eliot (1999b), p. 121.

<sup>38</sup> Es prácticamente el final del texto, pues es el comienzo del último párrafo, la frase completa reza: «El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa» (Heidegger 2001, p. 90).

filosofía; precisamente así se titula un texto de 1966: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*<sup>39</sup>, una alocución en la que se señala que el acabamiento de la filosofía viene determinado por su fragmentación en diversas ciencias y por el dominio que ejerce la cibernética sobre el lenguaje, el mundo y el hombre:

No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética.

Ésta corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano. La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias. Las Artes se convierten en instrumentos de información manipulados y manipuladores<sup>40</sup>

Esta hostilidad respecto al presente, esta reacción a la uniformidad que propicia la tecnociencia contemporánea (para otros pensadores el «modo de producción capitalista») es otro de los puntos de contacto con el modernismo y las vanguardias, que también se caracterizaron por su crítica y su recelo frente a esa siniestra modernidad. Al desfundamiento del presente le corresponde entonces la insuficiencia de la disciplina (filosofía, literatura), un presente que Heidegger describe recurriendo casi al término «globalización»:

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. «Final» de la filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental<sup>41</sup>

Al hilo de esto último cabría apuntar otro vínculo más entre las consideraciones de Heidegger respecto a la filosofía y momentos análogos propios de la teoría y los estudios literarios: precisamente el que relaciona la globalización con el acabamiento de una disciplina. En concreto pensamos en la concordancia que existe entre esa «civilización mundial» –reverberación de la «estructura del emplazamiento» o «montaje», *Gestell*, de la que Heidegger hablaba en *La pregunta por la técnica* (1953)– y el término «literatura mundial» (*Weltliteratur*) acuñado por Goethe en 1827 y retomado por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* (1848) a propósito de la globalización de las necesidades y la transformación del mundo en un mercado mundial:

La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita. Entre los lamentos de los reaccionarios destruye los cimientos nacionales de la industria. Las viejas industrias nacionales se vienen a tierra, arrolladas por otras nuevas, cuya instauración es problema vital para todas las naciones civilizadas; por industrias que ya no transforman como antes las materias primas del país, sino las traídas de los climas más lejanos y cuyos productos encuentran salida no sólo dentro de las fronteras, sino en todas las partes del mundo. Brotan necesidades nuevas

<sup>39</sup> Véase nota 35.

<sup>40</sup> Heidegger (2016), p. 98.

<sup>41</sup> Heidegger (2016), p. 99.

que ya no bastan a satisfacer, como en otro tiempo, los frutos del país, sino que reclaman para su satisfacción los productos de tierras remotas. Ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de fuera; ahora, la red del comercio es universal y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu. Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal [*Weltliteratur*]<sup>42</sup>

Ni Goethe ni Marx ni Engels hablan de la muerte o la desaparición de la literatura a propósito de esa globalización, pero sí de una suerte de disolución. Tampoco está justificado establecer ninguna relación causal entre la asunción de estar viviendo en un mundo «global» y el final de la literatura, pero sí es cierto que a partir de la fecha de publicación de la *Carta sobre el humanismo* (1947) cabe hablar de cierto momento tardío o terminal en lo literario. En efecto, a partir de ese momento proliferan las intervenciones que registran la «muerte» del autor, de la novela y de la propia literatura; además, este tipo de «manifestos» muchas veces se producen en el seno de corrientes teóricas, caso del postestructuralismo y la deconstrucción, donde la influencia del pensamiento de Martin Heidegger resulta notoria, como hemos visto. Entre ellos cabe mencionar el texto del propio Heidegger que comentábamos más arriba, *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1966), en el que, como ya hiciera en la *Carta sobre el humanismo*, vuelve a plantear la necesidad de una restricción, de un retraimiento que escape del frenesí que caracteriza a la (post)modernidad: «Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética»<sup>43</sup>. Un «paso atrás» que también puede encontrarse en las consideraciones teóricas de numerosos autores modernistas y que, en cierto modo, marca su final. En efecto, parece que el colapso de la apuesta teórico-poética sólo podía superarse mediante dos estrategias: la ironía manierista del postmodernismo o el silencio:

Pero llega el momento en que la vanguardia (lo moderno) no puede ir más allá, porque ya ha producido un metalenguaje que habla de sus imposibles textos (arte conceptual). La respuesta posmoderna a lo moderno consiste en reconocer que, puesto que el pasado no puede destruirse —su destrucción conduce al silencio—, lo que hay que hacer es volver a visitarlo; con ironía, sin ingenuidad<sup>44</sup>

No parece aventurado afirmar que el silencio fue la opción adoptada por Samuel Beckett o Martin Heidegger, a quien también podría convenirle el lema con el que Anthony Cronin subtítulo su monumental biografía del autor irlandés: «el último modernista»<sup>45</sup>.

Creemos, en fin, haber mostrado de un modo suficiente —aunque nunca exhaustivo— las concomitancias existentes entre determinadas reflexiones de Martin Heidegger y

<sup>42</sup> Marx-Engels (1848). Sobre la noción de *Weltliteratur* véase Guillén (2005) y Cuesta Abad (2008).

<sup>43</sup> Heidegger (2016), p. 112.

<sup>44</sup> Eco (2000/1985), pp. 28-29.

<sup>45</sup> Cronin (1997).

ciertos planteamientos teóricos y literarios de una de las figuras más representativas de la vanguardia y del modernismo literario como es T. S. Eliot. En este sentido consideramos que, con las debidas precauciones, cabría empezar a situar al pensador alemán en un contexto cultural más amplio que atienda a las relaciones entre filosofía y literatura y contribuya a futuras investigaciones en esta línea.

## 5. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2017): «Pureza y carácter inmediato del ser», en *Ontología y dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, pp. 367-382.
- Anderson, P. (1998): *The Origins of Postmodernity*, Londres y Nueva York, Verso
- Barth, J. (1967): «The Literature of Exhaustion», en *The Atlantic Monthly*, agosto de 1967, vol. 220, n° 2, pp. 29-34
- Benjamin, W. (2008): «Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo» en *Obras*, libro I, vol.2, Madrid, Abada, pp. 87-302
- Blanchot, M. (2005): *El libro por venir*, Madrid, Trotta.
- Blattner, W. D. (2008): «Heidegger and Philosophical Modernism», en *Inquiry*, 38:3, pp.: 257-276
- Cronin, A. (2012): *Samuel Beckett. El último modernista*, Segovia, La Uña Rota.
- Cuesta Abad, J. M. (2008): «Literatura europea y cosmopolitismo», *Trabalho da teoria. Colóquio em homenagem a V. Aguiar e Silva*, Universidade dos Açores/F. Calouste Gulbenkian, pp. 121-132
- Derrida, J. (1967): *De la grammatologie*, París, Éditions de Minuit. [Trad. esp. *De la gramatología*, México, Siglo XXI].
- Derrida, J. (1972): *Marges de la philosophie*, París, Éditions de Minuit. [Trad. esp. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra].
- Derrida, J. (1993): «Heidegger's Ear: Philopolemology» (Geschlecht IV), en Sallis, J. (ed.), *Reading Heidegger: Commemorations*, Bloomington, Indiana University Press., pp. 163-218
- Eco, U. (2000/1985): *Apostillas a «El nombre de la rosa» y traducción de los textos latinos*, Lumen, Barcelona.
- Eliot, T. S. (1999): *Función de la poesía y función de la crítica*, Barcelona, Tusquets.
- Eliot, T. S. (1999b): «La época de Dryden» (1932), en Eliot, T. S., *Función de la poesía y función de la crítica*, Barcelona, Tusquets, pp. 85-121.
- Eliot, T. S. (2004): «La tradición y el talento individual», en Eliot, T. S., *El bosque sagrado*, Madrid, Langre, pp. 217-240.
- Eliot, T. S. (2009/1943): «The social function of poetry», en Eliot, T. S., *On poetry and poets*, Nueva York, Farrar, Strauns and Giroux, pp. 3-16.
- Escudero, J. A. (2009): *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder.
- Fariás, V. (2017): *Heidegger y el nazismo: edición corregida y aumentada*, Palma de Mallorca, Leonard Muntaner Editor.
- Faye, E. (2005), *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Albin Michel.
- Griffiths, D. (2012): *'A Raid on the Inarticulate': Exploring Authenticity, Ereignis and Dwelling in Martin Heidegger and T.S. Eliot*, The University of Auckland.

- Guillén, C. (2005): «6. *Weltliteratur*», en Guillén, C., *Entre lo uno y lo diverso*, Barcelona, Tusquets, pp. 61-70.
- Heidegger, M. (1990): «El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl», en Heidegger, M., *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 33-76.
- Heidegger, M. (2000a): *Nietzsche*, Barcelona, Destino.
- Heidegger, M. (2000b): *Las cuestiones fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2000c): *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2001/2000): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica). [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2008/1995): «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, pp. 157-198.
- Heidegger, M. (2016/1999): «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid, pp. 95-114.
- Hughes, R. (1981): *The Shock of the New*, Nueva York, Knopf.
- Jameson, F. (1986): *Fables of aggression: Wyndham Lewis, the modernist as fascist*, University of California Press, Berkeley.
- Kant, I. (2005/1998): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Santillana.
- Klee, P. (2009/1999): «Experimentos exactos en el dominio del arte», *Bauhaus [Dessau] II*, 2/3 [1928], en González García, A., Calvo Serraller, F. y Marchán Fiz, S. (eds.), *Escritos de arte de vanguardia 1900/1945*, Madrid, Akal, pp. 384-386.
- Marx, K., Engels, F. (1848): *Manifiesto del partido comunista*, versión digitalizada para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998 y vuelta a transcribir para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999 según figura en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>.
- Morrison, P. (1996): *The Poetics of Fascism: Ezra Pound, T.S. Eliot, Paul de Man*, Oxford University Press, Nueva York.
- Paz, O. (2008): *Los hijos del limo: del Romanticismo a la vanguardia*, Santiago de Chile, Tajamar.
- Pessoa, F. (1987/1985): *Sobre literatura y arte*, Madrid, Alianza.
- Pippin, R. (1999/1991): *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford, Blackwell.
- Pound, E. (1934): *ABC of Reading*, Londres, Routledge.
- Pound, E. (1954): *Literary essays*, Londres, Faber and Faber.
- Rosenberg, H. (1959): *The tradition of the new*, Nueva York, Horizon Press.
- Sherry, V. (1993): *Ezra Pound, Wyndham Lewis, and Radical Modernism*, Oxford University Press, Nueva York.
- Shmugliakov, P. (2012): «Heidegger's Modernism: What Does the Overcoming of Aesthetics Really Amount to?» en *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 4, pp. 459-471.
- Steiner, G. (2001): *Heidegger*, Madrid, FCE.