



LA MITOLOGÍA EN LA TRADUCCIÓN

Mag. Jonathan Indo¹
Universidad de Chile, Chile

Resumen: En *Heidegger, la política del poema* de Philippe Lacoue-Labarthe, hay publicadas dos conferencias, *Il Faut* y *El valor de la poesía*, dedicadas a un análisis comparativo de las prerrogativas políticas y estéticas de W. Benjamin, aparentemente opuestas al pensamiento poético de Heidegger, que es regido por el habla (*Die Sprache*). La preocupación de estos trabajos es extraer las convergencias y divergencias terminológicas, conceptuales y/o interpretativas, que emanan de las nociones de poema y mito en estos autores. Este artículo busca superar estas diferencias, oponiéndose a lo expuesto por Lacoue-Labarthe, en favor de una comprensión de los conceptos de mito y poesía bajo un estatuto ontológico fundamental.

Descriptor: Mito · Poesía · Traducción · Lenguaje · Historia.

Abstract: In Philippe Lacoue-Labarthe's *Heidegger and the Politics of Poetry*, two conferences have been published: *Il Faut* and *The Courage of Poetry*. Both have been devoted to a comparative analysis of W. Benjamin's political and aesthetic prerogatives, which are likely opposed to Heidegger's poetical thought, which is governed by the Speech (*Die Sprache*). The aim of these works is to find those terminological convergences and divergences, either conceptual and/or interpretative that emanate from the notions of poem and myth that both authors maintain. This article attempts to overcome these differences by opposing to Lacoue-Labarthe's position an understanding of the concepts of myth and poetry under a fundamental ontological status.

Keywords: Myth · Poetry · Translation · Language · History.

Enviado: 12/07/2017 Aceptado: 27/10/2017

Tanto para M. Heidegger como para W. Benjamin el fenómeno de la traducción resulta ser una apuesta fundamental de la filosofía.² En ambos, la cuestión de ir en camino, en la experiencia del pensamiento, tiene una implicación esencial para aquello que se presenta como el desafío de la tarea del pensar en medio de la traducción. Benjamin (2010), p. 155, escribe:

¹ Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. E-mail: jonathanindo@hotmail.com

² El siguiente artículo es una versión mejorada de un capítulo de la tesis para optar al grado de magíster en filosofía en la Universidad de Chile. *Mito y Poesía: Hacia la problemática política ontológica en M. Heidegger y W. Benjamin*, 2013. Repositorio Universidad de Chile. Agradezco a los evaluadores de esta revista sus pertinentes sugerencias y comentarios.

“La traducción del lenguaje de las cosas vertida al lenguaje de los hombres no solamente es la traducción de lo mudo en lo sonoro, sino, al tiempo, también la traducción de lo innominado en el nombre. Esto es, por tanto, traducción de una lengua imperfecta a otra más perfecta; una que lo que hace es añadir algo más: el conocimiento. La objetividad de esta traducción se encuentra sin duda garantizada en Dios, dado que ha sido el creador de las cosas; la palabra creadora es en ella el germen del nombre conocedor, igual que al final dio nombre a cada cosa una vez creada.”

Comprende esta cuestión como una tarea (*Aufgabe*) que empuja con mayor fuerza a partir de la interpretación mitológica de su sentido. “Tal vez sea atrevido, pero no imposible, mencionar la segunda parte del versículo <Gen> 2:20 en este contexto (...)”. Se trata del Libro del *Génesis*, de ese pasaje adánico por medio del cual se explica la configuración divina del hombre en comunicación (*Mitteilung*)³ con Dios.

“Adán le da nombre a su mujer en cuanto la recibe (la llama *Varona* en el capítulo segundo; *Eva* en el tercero). Con la imposición de dichos nombres, los padres consagran sus hijos a Dios; entendido en sentido metafísico, pero no etimológico, al nombre que los padres así imponen no corresponde conocimiento alguno, al igual que los padres dan un nombre a los niños que acaban de nacer. Tomado *stricto sensu*, ninguna persona debería corresponder al nombre (conforme a su significado etimológico) dado que el nombre propio es palabra de Dios en sonidos humanos. Con él se garantiza a cada persona el hecho de que ha sido creada por Dios, y, en este sentido, el nombre es sin duda creador, según lo dice la sabiduría mitológica, junto con la idea (que no se encuentra pocas veces) de que el nombre ya es el destino de una persona.” (Benjamin, 2010, p. 154).

Por lo que respecta a Heidegger, por el momento nos quedaremos solamente junto a sus consideraciones de la traducción; el vínculo que establece con lo divino se irá develando a lo largo de la exposición.

En *La sentencia de Anaximandro*, Heidegger (1998), inicia la traducción de lo que viene a ser la frase filosófica más antigua del pensamiento occidental. El diálogo esencial que se establece con esta sentencia dice relación con lo que Heidegger considera la esencia originaria del lenguaje. “La sentencia del pensar sólo se puede traducir en diálogo del pensar con lo dicho por él” (Heidegger, 1998, p. 244). Y en *Germania* agrega: “Somos un diálogo, ¿cómo se relaciona mutuamente

³ Una aclaración respecto del término que elige Benjamin, *Mitteilung*. Este término es distinto a *Kommunikation* y, sin embargo, parece que la traducción castellana lo pasa por alto. No se trata de un diálogo con Dios, sino más bien de la expresión de Dios en la palabra, vale decir, del nombre del hombre que permite la resolución espiritual *de lo que es* a partir del lenguaje que se expresa de forma divina. Cuando Benjamin escribe: “im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit”, “en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica (expresa) con Dios”, estaría refiriéndose a esto.



diálogo (*Gespräch*) y lenguaje (*Sprache*)? En el diálogo acontece el lenguaje, y este acontecer es propiamente el Ser.” (Heidegger, 2010).

El camino del pensar transita en el “claro” (*Lichtung*) de una extática constitución, consumada como historia original del ser. Allí donde el *Dasein* es claridad, y consecuente ocultamiento, acontece la verdad de este ente en medio del lenguaje “poético”. La poesía hace las veces de puente, de camino de una proximidad, que permite al pensamiento situarse en el pliegue del lenguaje original: “la poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico” (Heidegger, 1958, p. 109). La poesía es el “desgarro del tiempo” que acontece allí donde la verdad del ser se da como un “diálogo histórico”. Se trata de una correspondencia (*Entsprechen*), en cuya diferencia fundacional (*Unterschied*) acontece, se apropia (*Ereignis*), la verdad del ser del ente en el habla.

Para Lacoue-Labarthe la relación diferencial entre mito y poema debe jugarse en la estética pura kantiana, una concesión hecha a Heidegger respecto a su comprensión de Kant, interiorizada por medio de la convergencia y síntesis que proyecta la imaginación trascendental,⁴ y esto en sintonía con la apreciación estética benjaminiana. Heidegger (1954), p. 68, se repliega en el gesto conformador que se lee a partir de la noción de imaginación trascendental como temporalidad, mientras que Benjamin la concibe en la unidad sintética y esquemática de intuición y espíritu. El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro ni únicamente la intuición que carece de ‘objeto’, para Heidegger, el tiempo, como intuición pura es, a la vez, la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo.

El tiempo brinda la posibilidad de poder conceptualizar, esquematizar, en función de la unidad que caracteriza al fenómeno del entendimiento. No existe nada más allá que el original categorizar de la intuición, y a ella se subordina el pensamiento. De este modo, el tiempo es la trascendencia del objeto aprehendido en la captación representativa que lo rebasa desde el horizonte de su donación esquemática. El tiempo se muestra como la emergencia de la representación en éxtasis, cuyo imagen-esquema, es un fenómeno que se desprende a partir de su relación temporal: “los esquemas de las nociones, introduciéndose a modo de reglas en el tiempo como aspecto puro, se proporcionan su imagen desde el tiempo, y

⁴ “La primera es precisamente la que acaba de adelantar Benjamin: en general, dice, el dictamen es ‘unidad sintética de dos órdenes’ el orden del espíritu y el de la intuición. Este léxico, evidentemente proviene del léxico kantiano, sobre el modelo de las derivaciones llevadas a cabo por el romanticismo de Jena (por ejemplo ‘espíritu’ de ‘entendimiento’). Esta proposición insiste de nuevo en que *dictamen* es el *esquema trascendental* del poema. El *dichten* es el ‘poetizar’, se refiere a la imaginación trascendental, a ese ‘arte oculto en las profundidades del alma humana’; o bien, se trata de una categoría que utilizó recordando la comunicación que Heidegger ensaya entre el *Kantbuch* y las conferencias sobre *El origen de la obra de arte* – se refiere a una *techné* originaria, fundadora de un mundo, porque es configuración (*Gestaltung*), arcaica o principadora, del mundo” (Lacoue-Labarthe, 2007, p. 85).

articulan así la única posibilidad de aspecto puro en una multiplicidad de imágenes puras.” (Heidegger, 1954, p. 60). La singularidad intuitiva *a priori* del tiempo da lugar al concepto en tanto donación pura del tiempo como imagen-esquema, en un horizonte trascendental que debe caracterizar a la sensibilidad pura.

¿Producción de imagen-esquema en qué sentido? En un sentido poético. La *techné* cifrada en el origen de la obra de arte es un producir desocultante de la verdad del ser. Lo dis-puesto (*Gestell*) de la destinación del aparecer de lo constante u obstante (*Gegenstand*) es condición de pensar un sujeto. De esta forma, el objeto de la representación histórica, concebido desde la noción de “imaginación trascendental”, debe explicitarse en relación a esta conformación original. La verdad del ser acontece en virtud del proceso sintético, histórico de la imaginación, intuición y entendimiento puro, como un producir (*Poiesis*) esencial. “¿Qué fue el arte? ¿Quizás sólo por breve pero elevado tiempo? ¿Por qué llevaron el sencillo nombre *techné*? Porque fue un desocultar que aportaba y producía y por eso pertenecía a la *poiesis*. Este nombre recibió en último lugar y como nombre propio, aquel desocultar que impera a todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.” (Heidegger, 2003, p. 147).

Según Heidegger, lo poético y lo mítico adquieren un orden de importancia equivalente bajo el estatuto de verdad: “La esencia del *Mythos* es determinada, por consiguiente, a partir de la *Aletheia*” (Heidegger, 2005a, p. 91). Lenguaje y poesía, por lo tanto, poseen una regulación que nivela su constitución como verdad mítica en la traducción y diálogo del pensar. Por eso mitología, antes que el estudio de los mitos de una tradición o el estudio de su sentido y articulación, se entiende como la fabricación de los mitos que no pueden comprenderse fuera de su contexto “epocal” y, al mismo tiempo, el acontecimiento del ser como su verdad.

¿Qué es lo que motiva la reflexión de Benjamin cuando se empeña en el análisis e interpretación del versículo de *Génesis 2:20* del *Antiguo Testamento* en clave de “*traductología*”? ¿Corresponderá a un eventual estatuto mítico-poético de su pensamiento como caída del lenguaje en su configuración histórica? Lo que en Benjamin está operando como modelo estrictamente mitológico obedece al traspaso del lenguaje mudo de la naturaleza hacia la apropiación sonora del lenguaje, característica unívoca del mito en su configuración tradicionalmente oral. La traducción se da entonces en el orden del tránsito de la oralidad, a eso que vuelve nombre el lenguaje del hombre, el *lógos*.

Según Benjamin (2010), p. 156, esta comprensión de la traducción no tendría otra garantía que cierta comunidad mágica preestablecida con la materia:

“Pero esta sería irresoluble si el lenguaje de nombres propios del ser humano y el lenguaje sin nombre de las cosas no estuvieran ambos emparentados en Dios, si no procedieran de la misma palabra creadora, que en las cosas se convierte



en comunicación de la materia en comunidad mágica, y en el ser humano se convierte en el lenguaje del conocimiento y del nombre en el espíritu dichoso”.

El ser del lenguaje sería esa *physis* constitutiva, imperativa del *lógos*, si comprendemos *physis* como aquel modo del establecerse en la palabra, tal como Heidegger (2000), p. 161:

“(…) Por tanto, en un modo, la *physis* es llamada así: es lo primero disponible que subyace de antemano en el fundamento de cada posible cosa singular para los entes que tienen en sí mismos la disposición de partida sobre la movilidad y, por ende, sobre el cambio; por el contrario, en otro modo, la *physis* es llamada el establecerse en la forma, lo que quiere decir en el aspecto (ése, en concreto) que se muestra cuando se “interpela””.

La interpelación es la forma propia de la escucha en el *lógos*. “Cuando el oír propio es como *homologeín*, entonces acaece propiamente ‘lo bien dispuesto’ (conforme al sino), entonces el *legeín* mortal se destina al *lógos* (el estar llamado para) cuando los mortales cumplimentan el oír propio.” (Heidegger, 2000, p. 161)

Para Benjamin (2010), p. 155, naturaleza y hombre deben mantenerse en su nominación sagrada; ello guarda, de alguna manera, lo innominado de su creación. Esta palabra del hombre contiene así lo insonoro de lo nombrado por ella.

“Así pues, en el nombre, la palabra divina ya no sigue creando; concibe parcialmente, pero sólo al lenguaje. De manera que esta concepción se dirige al lenguaje de las cosas, a partir de las cuales la palabra divina resplandece en la magia muda de la naturaleza. Para la conexión de la concepción y espontaneidad, que de esta única manera sólo tiene lugar en el seno del ámbito lingüístico, el lenguaje tiene su propia palabra, y esta misma palabra también vale para la concepción de lo innominado en el nombre. Se trata por tanto de la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje propio del hombre.”

En concordancia con esto, en un poema tardío de Stefan George, Heidegger transcribe el siguiente verso: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”.⁵ La palabra se presenta aquí como lo inevitable, con el carácter impositivo del “sea”, que implica a su vez un mandato, una sentencia, un dogma o *dichtum* del poema. Pero también viene a nombrar una falta, en cuanto que todo lo que *es*, no es sino en la palabra. El

⁵ “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”. Surge la tentación de convertir el verso final en un enunciado del contenido. Ninguna cosa es donde falta la palabra. Allí donde falta algo hay una carencia, un quitar. Quitarle algo a algo significa retirarle, hacerle carecer de algo. Carecer significa: faltar. Allí donde falta la palabra ninguna cosa es. Solamente la palabra disponible concede ser a la cosa”. (Heidegger, 2002, p. 166).

habla del decir en el poema describe, por lo tanto, dos momentos: el del retraimiento del decir y el del no decir por medio de la inflexión de la palabra en alusión a lo que *es*. Así convive el des-velamiento, una figuración dual que da lugar al lucimiento de todo lo que es. De esta manera se explica el tránsito del camino, del estar en camino del habla en el decir poético que escucha en la confianza y confidencia del dejar ser: “(...) es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como algo.” (Heidegger, 2002, p. 68).

En este sentido, incorporamos una cita que Benjamin (2010), p. 156, hace de los versos de J.G. Hamann: “Todo lo que el ser humano oyó al principio, cuanto había visto con sus ojos (...) así cuanto tocó con sus manos era (...) palabra viva; porque Dios era la palabra. Y con ella en la boca y el corazón, el origen del lenguaje fue tan natural, algo tan sencillo y tan cercano como un juego de niños.”⁶ Y de F. Müller, donde señala la estrofa: “Hombre de tierra, ¡acércate, mejórate mediante la visión, mejórate mediante la palabra!”⁷

Es esta condición y sus determinaciones lo que nos conduce aquí a la cuestión del mito y el poema. Lo que Lacoue-Labarthe nota en este pasaje en torno a la cuestión del poema –que nosotros entendemos desde la elaboración de la concepción de traducción, en uno y otro autor– es la intención de establecer una diferencia fundamental y programática a partir de una demarcación crítica entre los rendimientos teórico-prácticos del mito (i.e., rendimientos políticos) y del poema separadamente. Se trata de una apertura a la polémica del “nombre propio”. Por un lado, un Heidegger llamando a la remitologización bajo el imperativo “Es fehlen heilige Namen” (“Faltan los nombres sagrados”), y por otro, un Lacoue-Labarthe en sintonía con Benjamin exhortando a la desmitologización (*Entmythologisierung*, más adelante *Entkunstung*), exigido a partir de la situación poemática y política de Benjamin leyendo a Hölderlin.

II

Si mito y poema, el decir en la modalidad de lo mito-lógico en un sentido procedimental, son aquí la cuestión de la asunción, entonces la emergencia del lenguaje en su apropiación hermenéutica se da sólo si existe la tarea del pensamiento en la traducción, comprendida de un modo fundamentalmente ontológico.

Para Benjamin, en el mito adánico en torno al génesis, el árbol del conocimiento permite el discernimiento entre el bien y el mal. Los primeros hombres, en concomitancia con lo divino, caen en la imitación “in-creada” de lo que es la palabra creadora. El espíritu lingüístico sale de su ensimismamiento y entiende

⁶ Hamann (1772).

⁷ Maler (Friedrich) Müller (1778), p. 49.



su capacidad ahora transformadora y juzgadora. Pero esta apertura determinante en medio del lenguaje sólo puede adquirir sentido en virtud de aquel que pregunta y conoce. De ese que se dirige al ser en cualidad de *inter-rogación*.⁸ El pecado original consiste en la imposibilidad de la perfección del lenguaje humano que sabe ahora la distinción entre el bien y del mal, en el cálculo distanciado del conocer y su caída. Conocimiento inútil en el estado paradisiaco del lenguaje y que abre ahora la infinita búsqueda de la perfectibilidad de la traducción, al tiempo que funda la charlatanería y el uso intrumental del lenguaje.

¿Qué rendimiento se barrunta del pecado original desde el punto de vista histórico y en qué medida es el mito el articulador de este rendimiento teórico? El pecado original tiene a lo menos un triple sentido en lo que hace a la esencia del lenguaje.

Primero, dado que el hombre, al ser expulsado de esa comunión divina con lenguaje puro, que es propio del nombre, hace del lenguaje un instrumento (y ello para un conocimiento no inauténtico de él) se obtiene como consecuencia el empleo del lenguaje en parte como un mero *signo* y como efecto subsiguiente la pluralidad de las lenguas y su polisemia. Segundo, a partir del pecado original y en calidad de restitución de la inmediatez del nombre en él lesionada, surge una “magia nueva”, la magia del juicio, una que no reposa ya feliz en la armonía de un en sí mismo como antes, y que ahora presenta un carácter inevitable en donde conocer y culpa aparecen como fuerzas protagonistas de este nuevo escenario. En cuanto al tercer significado, podemos conjeturar, sería el origen de la abstracción (en cuanto que facultad del espíritu de la lengua) radicado en la culpa y el juicio como manifestación concreta del pecado original y su origen.

Es necesario enfatizar que estas aclaraciones no se refieren tanto al mito como al efecto dinámico del mito bajo su configuración paradigmática e histórica. La grilla poética que Heidegger nota e iguala con las configuraciones míticas de la historia no se aparta de la recuperación categorial que el mismo Lacoue-Labarthe realiza a partir de Benjamin.

Queremos decir, entonces, que el Benjamin desmitologizador de la historia es un Benjamin que está pensando en clave poética, y en el mismo sentido que lo hace Heidegger, y que esa desmitologización poética de la historia no es tal, por lo menos no en los términos en que Lacoue-Labarthe intenta desmarcarlo del acontecimiento mítico de la historia.

⁸ La importancia del fenómeno de la pregunta queda señalada por la *Seinsfrage* de *Ser y tiempo*: “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica de ser”. (Heidegger, 2005b, p. 25). El fracaso de la pregunta y su viraje a otra forma de pensar proviene justamente de caer en una versión óptica del proyecto de una ontología fundamental.



Siendo el conocimiento del bien y del mal algo innecesario en el paisaje paradisíaco del nombre creador, pero presente en la magia de la comunicabilidad entre los entes y los hombres, viene ahora a ser determinante en la realidad del juicio:

“El árbol del conocimiento no se encontraba en el jardín de Dios debido a las informaciones sobre el bien y el mal que como tal era capaz de dar, sino como marca del juicio sobre el que pregunta. Y esta auténtica ironía es el auténtico rasgo distintivo del origen mítico del derecho.” (Benjamin, 2007, p. 157).

Será más adelante donde abordaremos la cuestión de la culpa y destino en relación con el derecho. Por ahora importa señalar que vuelve a ser el mito aquel fenómeno de entrecruzamiento fundamental entre lenguaje, traducción y, ahora, destino del ser del hombre. Nuevamente, ¿tendrá para Benjamin composición histórica en un sentido positivo dicha caída de la traducibilidad? Para Heidegger, claramente sí; lenguaje e historia conviven en el acontecimiento de ser (*Ereignis*). Este diálogo es el título del verso “poéticamente habita / el hombre sobre esta tierra” (Heidegger, 2010, p. 61). Su ser-aquí (*Da-sein*) en tanto histórico tiene, en la poesía, su firme fundamento. ¿Qué es aquello que esgrimen los poemas entonces? Lacoue-Labarthe está preocupado de dejar en claro que el poema no debe ser explicitado en su referencia histórica-mítica. Habría más bien un deslinde de la poesía moderna insalvable para una comprensión histórica original (*Ur-geschichte*). “estoy cada vez más persuadido que Heidegger está preocupado más por el mitema que por el poema” (Lacoue-Labarthe, 2007, p. 53).

Lo poético en su configuración mitológica debe darse como un envío histórico. Para nuestra época, según las elaboraciones heideggerianas, tiene su precedente en la noción de imaginación trascendental, que termina siendo el reducto de la temporalidad originaria. La recepción espontánea del diálogo histórico del lenguaje debe darse como destinación *epocal* del mito, en su estatuto poético guardado por los poetas. Heidegger (2005c), p. 57, cita el poema de Hölderlin “Como cuando en día de fiesta”:

“Y por eso beben ahora fuego celeste
los hijos de la tierra sin peligro.
Pero a nosotros nos toca, a nosotros, poetas,
permanecer bajo la tormenta de dios con la cabeza desnuda,
apresar con nuestra propia mano el rayo del padre
y alcanzarle al pueblo, envuelto en canto,
el don celestial”.⁹

⁹ Cf. Hölderlin (2014).



¿Qué imagina Hölderlin cuando extiende al pueblo el don celestial? Nosotros los poetas y *nosotros* el pueblo. Si bien hay una figura privilegiada, el *Dasein* de cada uno es el ser, el *Dasein* del pueblo, y el *Dasein* del poeta. Con Hölderlin se trata del hombre habitante poético. Mas estas indicaciones hacen referencia a la particular configuración de un ser histórico. El nosotros y el cada uno adquieren con ello un sentido aunado. ¿Qué nos puede decir una traducción en diálogo histórico del pensar teniendo en cuenta que la poesía es el fundamento del lenguaje?

III

A partir de *Germania* de Hölderlin, Heidegger concluye que los dioses nos exhortan y nos traen a lenguaje en la interpelación. Respondemos a-sintiendo (*zu-sagen*) o rehusándoles (*versagen*) nuestro ser. De esta manera, traemos a palabra el lenguaje del ser del ente, nos abrimos a cómo es y a lo que es. Ahí ocurre el des-velamiento de lo ente en donde, de alguna manera, prima la apariencia y la habladoría (*Gerede*). El lenguaje adviene como el más peligroso de todos los bienes en uso, pues originariamente fundamenta al ser, al mismo tiempo que la caída mediatizada, instrumental del mismo, nos potencia en un doble riesgo:

“La peligrosidad del lenguaje es así esencialmente doble, en sí –de nuevo–, diametralmente opuesta: por un lado, el peligro de la suprema cercanía de los dioses y, con ello, la desmesurada aniquilación por parte de ellos, pero a la vez, el peligro del más banal desvío y atolladero en la desgastada charlatanería y su apariencia. La íntima coexistencia de estos dos peligros antagónicos, el peligro de la esencia difícil de soportar y el peligro de la caprichosa contraesencia, eleva al máximo la peligrosidad del lenguaje. La peligrosidad del lenguaje es su *determinación esencial más originaria*. Su esencia más pura se despliega inicialmente en la poesía”. (Heidegger, 2010, p. 67)

Para Benjamin, el problema de la “caída” del lenguaje pasa por el ejercicio de la violencia del derecho bajo su investidura mítica. La extrapolación es significativa. La pureza del nombre en comunión con Dios sufre una caída que presenta lo mítico como fundación escatológica, residual. La charlatanería del bien y del mal como caída de la justicia a partir del juicio que afirma el des-ajuste de lo presente a través de la pregunta que entrega al conocimiento ahora político.

La naturaleza original se aleja y se muestra disponible por el acceso del entendimiento que busca explicar por la palabra aquello que originalmente no puede ser explicado, aquello que no puede ser conocido tras la caída babélica del lenguaje. Lo que Benjamin denomina *el origen mítico del derecho* corresponde a la fisura de un tiempo originario, su desgarramiento. Lo mítico representa la caída en tanto en

cuanto se transforma en una respuesta inmóvil a la relación sujeto-objeto, poniendo de manifiesto la circularidad y la disponibilidad para el ejercicio legitimado de la violencia. De ahí el peligro.

Cuando Benjamin realiza la distinción entre violencia mítica y violencia divina precisa lo siguiente: “la instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder (*medios y fines*) y, por tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia. Y siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder en cambio es el principio propio de toda mítica instauración del derecho” (Benjamin, 2007, p. 183).

Pero debemos decir que junto al mito ocurre su temporalización. El lenguaje se vuelve histórico y, al parecer, Benjamin busca conmovir el estancamiento de la fuerza mítica del discurso mientras el lenguaje se vuelve un operador técnico. ¿Es legítimo interpretarlo de esta manera allí donde el peligro acontece precisamente en el lenguaje histórico de un pueblo que insiste efectivamente en lo mito-lógico de su conformación? Es aquí donde se desentiende terminológicamente de un concepto clave de la tradición occidental. Benjamin apela a este mismo modelo de pensamiento bajo el imperativo de la superación dialéctica de una negación constitutiva.

A esto respondería Heidegger (2003), p. 143, apuntando que la tarea de la traducción es también, de todas formas, una tarea ‘*histórica-mitológica*’ y no de otra forma:

“No es un defecto o un fracaso de nuestro conocimiento de la historia el que este comienzo sea inexplicable. En la comprensión del carácter misterioso de este comienzo residen más bien la autenticidad y grandeza del conocimiento histórico. El saber acerca de una protohistoria (*Wissen von einer Ur-Geschichte*) no consiste en el pedante rastreo que busca lo primitivo o en el coleccionar huesos. No es ni mediana ni enteramente ciencia natural, sino que, de ser realmente algo, es mitología (*Mythologie*)”.

Lacoue-Labarthe (2002), p. 56, sostendrá que existe una condición trágica de la historia, una temporalización que expone la “herida” (nuevamente el “desgarro” como tiempo), del hombre en la “infidelidad” figurativa de lo mito-lógico:

“En la tragedia, pero también en la historia, de la que la tragedia es más que emblemática (ella es en realidad su matriz estructural o, si se prefiere, la Ley trágica es la historicidad misma), la ley de la finitud adquiere la forma del desvío ‘categórico’ del Dios, que hace imperativo para el hombre el tener que volverse a la tierra. Momento de la separación ilimitada pues, que cesura al Dios y al hombre, los cuales desde entonces, <con el fin de que el curso del mundo no tenga lagunas y que la memoria de los Celestes no se pierda, se comunican en la forma olvidadiza de la infidelidad; puesto que la infidelidad divina es lo que se retiene <(behalten: guardar en la memoria)>. Y de hecho es la Ley misma”.



Y más abajo, en (2002), p. 57, agrega:

“En este límite, el hombre se olvida de sí porque está por completo en el interior del momento; el Dios, porque no es nada más que tiempo; y los dos son infieles: el Tiempo porque en un momento así se vuelve categóricamente y porque en él el comienzo y el fin ya no se dejan sencillamente rimar, el hombre, porque en el interior de ese momento tiene que seguir el desvío categórico y así, en la continuación, ya no podrá igualarse a la situación inicial”.

Recordemos que el mito es la fuente original de la tragedia, su relato fundacional.¹⁰ La conformación de la poesía trágica obedece a la articulación comprensiva de una convergencia que reúne a sus protagonistas con la fuerza del destino y el genio del héroe. De esta manera la composición trágica marca una particular visión de la situación del hombre en la Tierra. La connivencia entre dioses y mortales es el mapa de ruta de la auténtica experiencia histórica de un pueblo, en este caso del griego, porque es su concepto.

IV

¿De qué manera el mito o la mitología en un plano esencial siguen operando tanto en Benjamin como en Heidegger en sus consideraciones fundamentales del lenguaje? Escribe Heidegger (2005), p. 92:

“Cuando nosotros empleamos la expresión “mítico”, la pensaremos en el sentido delimitado ahora: “lo mítico -el Mythos-lógico- es el desocultar y ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como la esencia fundamental del ser mismo. Los términos muerte, noche, día, tierra bóveda celeste nombran modos esenciales de la desocultación y la ocultación”.

Sin embargo, Lacoue-Labarthe está preocupado de dejar en claro que el poema no debe ser explicitado en su referencia ‘*histórica-mítica*’, ni menos con extracciones al mundo griego. Habría más bien un deslinde radical de la poesía moderna, insalvable para una comprensión histórica original (*Ur-geschichte*).

El francés traslada la propuesta mítico-histórica de Heidegger al banquillo condenatorio de la onto-teo-logía propia de la metafísica tradicional. El apofatismo fascista, en sintonía, por lo menos lexical, con los líderes políticos de su tiempo

¹⁰ “No deja de llamar la atención que Aristóteles, en su *Poética*, emplee la palabra en dos sentidos: como relato tradicional y como argumento dramático. (Recordemos que los argumentos trágicos eran «relatos heredados», (*mythoi paradedoménoi*). Para uno y otro siguieron los latinos empleando una misma palabra: fábula”. García Gual (2004), p. 16.

biográfico, acabaría con la figura del fracaso en un pensador santo “desilusionado” y a la espera de los dioses.

Pero el estatuto de lo divino debe ser entendido en todo su carácter programático. Además Heidegger fue consciente del peligro que conllevaba nuestra época, la de la representación. Sólo así se puede entender la distinción realizada en épocas del destino del ser. Por esto no podemos dejarnos conducir tan livianamente por el torrente de las condenas morales que con justa razón se abalanzan sobre los protagonistas de ese tiempo aterrador. Escribe Lacoue-Labarthe (2006), p. 58:

“Heidegger, que maneja bien el concepto de poemático o de dictamen, lo ignora todo con respecto a la compleja relación (dialéctica, en el sentido de Adorno) existente entre forma, contenido y tenor de verdad (Wahrheitsgehalt: el concepto de Benjamin) y no comprende qué es lo ‘específicamente poético’. En consecuencia, sólo se refiere al momento gnómico, a las sentencias”.

¿Qué sería lo específicamente poético según Lacoue-Labarthe?. Respuesta: la “anti-representación”. El acto poético consiste en percibir, no en representar. Por eso escribe (Lacoue-Labarthe, 2006, p. 77):

“(…) lo que está ‘en proceso de aparecer’ no se representa, o habrá que determinar un sentido distinto para la representación. (...) la representación se organiza a partir de lo que podría denominarse la comparación óptica (comparación de la ya-presente con la ya-presente) de la que surgen las figuras y las imágenes: las metáforas y demás tropos”.

La poesía tomaría, así, su medida de la imposibilidad de un lenguaje sin imágenes, de la imposibilidad de lo que Benjamin llamaba el “puro lenguaje”, es decir, el lenguaje de nombres. Pero más adelante Lacoue-Labarthe (2006), p. 78, vuelve sobre sus propias palabras:

“En el sentido, si cabe más riguroso, que tiene este término para Heidegger, la poesía sería así, la ‘deconstrucción’ de lo ‘poético’: por un lado de aquello que se reconoce como tal (lo que pasa por un riguroso enfrentamiento con la tradición poética) y, por otro, de la poeticidad espontánea del lenguaje (lo que conlleva el más estricto trabajo sobre éste)”.

Finalmente Lacoue-Labarthe (2006), p. 89, se pregunta si será este encuentro de la poesía una plegaria:

“Estaba pensando aún en lo siguiente: el hecho de que un poema mantenga de esta manera –en su límite extremo, es verdad– la posibilidad de la plegaria ¿no



será una señal de que existe una ligazón, posiblemente necesaria, entre plegaria y poesía? ¿No será la poesía, en esencia, plegaria; y toda plegaria, a la inversa, no será poema?”.

Es un cariz de la pregunta que hemos tratado de dilucidar en este artículo, pero junto con ello, hemos tratado de hacer visible cómo la noción de poesía, que en Heidegger tiene un papel, un gesto, una intención creadora fundamental, en cuanto a la estrategia y trabajo de producción respecto a Benjamin, presenta una similitud que aleja la tesis de Lacoue-Labarthe en cuanto a que en Benjamin, a pesar de su pretensiones, se rehúye de una elaboración figurativa del mito en relación a su filosofía del lenguaje y a su concepción filosófica de la historia. Resulta que en ambos, la fenomenología poética es, si no igual en sus intenciones, la misma en sus efectos.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (2007). *Destino y carácter* (Trad. Jorge Navarro Pérez), en: *Obras Completas*, II, 1, pp. 175-182, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, (Trad. Jorge Navarro Pérez), en: *Obras Completas* II, 1, pp. 144-160. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (1991). “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, in *Gesammelte Schriften*, vol. II-1, pp. 140-157, Frankfurt a.M. 1991: Suhrkamp.
- García Gual, C. (2004). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza
- Hamann, J.G. (1772). *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*. Johann Georg Hamann *Werke*. Josef Nadler (ed.). Dritter Band, *Schriften 1772-1788*. Wien 1951, pp. 25-28: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Heidegger, M. (1958). *Arte y Poesía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1954). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *De la esencia de la verdad*. (Trad. H. Cortés y A. Leyte). En *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2003). *La pregunta por la técnica*. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (2005a). *Parménides*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. 2010. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rhin”*. (Trad. de Ana Carolina Merino). Buenos Aires: Biblos.



- Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Madrid: Eds. Serbal.
- Heidegger, M. (2005b). *Ser y Tiempo*. (Trad. J.E. Rivera). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005c). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. (Trad. H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Alianza.
- Hölderlin, F. (2014): *Poemas*. (Trad. E. Gil Bera). Barcelona: Lumen.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (2006). *La poesía como experiencia*. (Trad. J. Megías). Madrid: Arena Libros.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (2007). *Heidegger. La política del poema*. (Trad. J. Megías). Madrid: Trotta.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (2002). *La ficción de lo político*. (Trad. M. Lancho). Madrid: Arena Libros.
- Müller, Friedrich (Maler). (1778). *Adams erstes Erwachen und erste heilige Nächte*. Mannheim: Schwan.