

El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poética

**Destruction, Event and Hubris.
The Transformation of Hermeneutics in Heidegger's Thought**

*SOPHIE-JAN ARRIEN
(Université Laval, Québec)*

Traducción del francés a cargo de César Gómez Algarra

Resumen: En este artículo, examino la transformación del gesto hermenéutico de Heidegger respecto a los grandes textos de la filosofía occidental. Defiendo que, entre 1920 y 1939, Heidegger pasa de un trabajo de «destrucción fenomenológica», donde la interpretación se mide a partir de la experiencia de fenómenos positivos (la historia, el sí-mismo, la fe, la existencia) a un trabajo de «destrucción poética», dirigido hacia una historia «por venir», ligada a una «experiencia originaria» de la cual tan solo *el* poeta (Hölderlin) y *el* pensador (Heidegger) parecen tener la llave. Sin embargo, el pensar heideggeriano amenaza así con hundirse en una forma de *hybris* (o de desmedida), al sobrepasar la finitud constitutiva de toda hermenéutica digna de ese nombre.

Palabras clave: Heidegger, hermenéutica, fenomenología, metafísica, Hölderlin

Abstract: In this paper, I examine the transformation of the Heideggerian hermeneutical gesture in relation to the essential texts of the history of metaphysics. I argue that between 1920 and 1939, Heidegger moves from a work of «phenomenological destruction», where interpretation is measured by the experience of positive phenomena (history, self, faith, existence) to a work of «poietic destruction» turned towards a history «to come» and attached to an «original experience» of which only *the* poet (Hölderlin) and *the* thinker (Heidegger) seem to have the key. From then on, Heideggerian philosophy threatens to turn into a form of *hybris* (or excess) by overstepping the constitutive finitude of any worthy hermeneutics.

Key-words: Heidegger, hermeneutics, phenomenology, metaphysics, Hölderlin

En esta contribución¹, abordaré la hermenéutica en Heidegger, pero desde otro punto de vista al que se suele asociar este término en su pensamiento. Estrictamente hablando, en la obra del filósofo el término de «hermenéutica» es identificado esencialmente, primero, a la «hermenéutica de la vida fáctica (de la facticidad)» tal y como Heidegger la elabora entre 1919 y 1923, y que describe cómo la vida, en su movilidad inquieta, puede retomar su posibilidad de remontar a contracorriente, en un contra-movimiento (*Gegen-bewegung*), su tendencia espontánea a la ruina (*Ruinanz*); es decir, a extraviarse, a perderse en el mundo ambiente. Después, desde 1924 hasta *Ser y tiempo* (1927), el sentido inicial de esta hermenéutica se retoma en el horizonte de un cuestionamiento ontológico fundamental, donde la pregunta por el ser es elaborada al hilo de una «hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute» (*SuZ*, § 7, p. 38/p. 58)². Remontar hacia el sentido del ser en general a partir de una interpretación del sentido del ser del *Dasein* de la cotidianidad, tal es el sentido explícito que Heidegger confiere a la hermenéutica en *Ser y tiempo*, antes de que el término desaparezca casi por completo de su vocabulario.

Esta hermenéutica de la vida y de la existencia es crucial, no solo desde la perspectiva del formidable *opus* filosófico que representa *Ser y tiempo*, sino también para la historia más general de la hermenéutica. Y lo es en la medida en que tuvo como resultado, como han insistido Gadamer y Ricoeur en sus trabajos, el darle un giro ontológico a la disciplina hermenéutica, tradicionalmente consagrada a cuestiones metodológicas de la interpretación de textos o, con Dilthey, de las producciones culturales en su conjunto. Sin embargo, al referirme a la idea de hermenéutica, no pretendo abordar este problema en las páginas que siguen, sino más bien el trabajo interpretativo propio del pensar de Heidegger respecto a los textos de la tradición. Dicho con otras palabras, se tratará aquí de volver a un sentido pre-heideggeriano de la hermenéutica, es decir, a su sentido inicial como método interpretativo específicamente dirigido hacia los textos –método que existe en su obra, aunque no tenga precisamente el nombre de hermenéutica sino, más bien, el de «destrucción».

El núcleo de mi contribución reside en este concepto de «destrucción», en la medida en que designa al momento propiamente hermenéutico del pensar heideggeriano, en el sentido de una interpretación crítica de los textos. Aunque reconozco que la «destrucción» (de los textos y de los conceptos) y la «hermenéutica» (de la facticidad o de la existencia) están íntimamente ligados (en los años 1920), voy a separarlos voluntariamente, de tal manera que pueda identificarse mejor el gesto interpretativo transversal que caracteriza el trabajo de Heidegger, que va desde la destrucción fenomenológica de los años 1920, hasta lo que llamaré una «destrucción poética» en los años 1930. Por un lado, pondré de relieve los elementos de continuidad del trabajo interpretativo de Heidegger respecto a los textos de la tradición, trabajo que representa para mí el gesto fundamental de su pensamiento en su aspecto más original y que llega hasta el final de

¹ Este artículo es la versión traducida y ligeramente modificada de «De la destruction phénoménologique à la destruction poétique. Pensée de l'événement et transformation de l'herméneutique chez Heidegger», in S.-J. Arrien y C. Sommer (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, pp. 21-40. Una versión modificada está también disponible en portugués, bajo el título "Destinos Cruzados da fenomenologia e da hermenêutica em Heidegger", en *Revista Dois Pontos*, 20, 1, 2023.

² *N.d.T.*: Menos para *Ser y tiempo* y para homogeneizar las referencias, hemos traducido las citas de Heidegger basándonos en la versión original y en la traducción al francés que ofrece la Prof. S.-J. Arrien (la suya propia o la de otros autores), aunque también hemos consultado las traducciones al español disponibles.

su obra. Por otro lado, recordaré las diferencias esenciales en términos de intenciones y de implicaciones, tal y como intervienen a partir de los años 1920 en este trabajo de destrucción. Mi objetivo será, más precisamente, identificar qué es lo que se pierde del gesto propio de la destrucción fenomenológica (de los años 1920) en el paso a la destrucción poiética (de los años 1930), condenando así al pensar heideggeriano a un tipo de *hybris* o de desmedida donde la idea misma de hermenéutica pierde su sentido. Concretamente, abordaré primero el sentido y el «cómo» de la destrucción fenomenológica de los años 1920, después, la especificidad de la intención y de aquello que está en juego en la «destrucción poiética» a lo largo de los años 1930 y, finalmente, la *hybris* en la que se hunde ese gesto filosófico, a partir del momento en el que se ha separado de los fenómenos como «positividades», por retomar aquí la expresión de Ricoeur (2017, p. 24).

1. Destrucción fenomenológica

La idea de destrucción nos es familiar, al menos desde *Ser y tiempo*, donde Heidegger introduce el término para indicar la tarea de la segunda parte de la obra, la de «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» (*SuZ*, § 6, p. 22/p. 33). La destrucción, dirigida específicamente en este apartado hacia la historia de la ontología y en vistas a recuperar el sentido originario (es decir, temporal) de la pregunta por el ser, es sin embargo tematizada por Heidegger antes de *Ser y tiempo*, antes incluso de dar, a partir de 1924, una orientación ontológica fundamental a su pensamiento. El término aparece ya en el curso de invierno 1919-1920 (*Problemas fundamentales de la fenomenología*³) y, al mismo tiempo, en la recensión crítica dedicada al libro de Karl Jaspers sobre la psicología de las visiones del mundo, donde Heidegger afirma que la destrucción fenomenológico-crítica consiste en «la explicación de las situaciones originarias que dan las motivaciones a partir de las cuales surgieron las experiencias filosóficas originarias [... así como] sus formas teóricas» (GA 9, pp. 3-4)⁴.

En este texto dedicado a Jaspers, Heidegger busca un método filosófico riguroso (es decir, más riguroso que en el que se basa el libro de Jaspers) para describir los fenómenos originarios constitutivos de toda experiencia fáctica, como lo son los fenómenos de la vida y de las vivencias, del sujeto y del sí-mismo, del mundo y de la historia, etc. Para Heidegger, con ello no se trata nunca de la «invención» de un nuevo programa filosófico, sino de un preguntar radical, orientado hacia los fenómenos mismos. Ahora bien, estos fenómenos distan mucho de ser puros objetos de pensamiento, sino que nos son accesibles conceptualmente, en su positividad, a través de una historia que exige ser tenida en cuenta de una manera propiamente filosófica. Tales fenómenos exigen pues que, primero, sean sacados del caparazón teórico tradicional dentro del cual nos fueron transmitidos, al hilo de la historia de los conceptos. Es aquí donde interviene realmente la idea de destrucción: consiste en reconducir esos conceptos a la experiencia concreta

³ Véase GA 58, p. 139, 150, 153, 162, 164, 240, 248, 255, 257.

⁴ Esta cita, de principios de los años veinte y a la que hace eco el pasaje citado más arriba del § 6 de *Ser y tiempo*, no es más que la primera de numerosas ocasiones donde será explicitada la intención de la destrucción fenomenológico-crítica a título de hermenéutica, realmente filosófica, del archivo metafísico.

de los fenómenos que los han motivado; y esto, no de manera puramente filológica o historicista, sino mediante un trabajo de (sobre)interpretación crítica de los textos filosóficos donde se despliega esta conceptualización. Este trabajo interpretativo, en sí mismo inventivo y productivo, las más de las veces es concomitante en Heidegger de un trabajo de traducción sobre-determinado o de «sobre-traducción» (Sommer, 2005). Mediante este gesto, a la vez sobre-interpretativo y sobre-traductor, la destrucción implica cada vez una repetición (*Wiederholung*), la cual representa para Heidegger una necesidad y «un principio hermenéutico general» (*ein allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*) cuando se trata de «aclarar aquello que ya no está allí» (*die Herausstellung dessen, was nicht mehr da steht*) (GA 18, p. 270)⁵. No se trata, ciertamente, de una repetición idéntica, sino más bien de una reiteración donde, precisamente en la interpretación crítica, está en juego una renovación que es también una mutación de las posibilidades latentes del texto con respecto a lo que guía la destrucción fenomenológica y la preserva de lo arbitrario, es decir, al propio fenómeno en cuanto tal.

Con esta referencia al fenómeno no se trata, evidentemente, de transformar al primer Heidegger en un fenomenólogo en sentido husserliano, lo que *stricto sensu* jamás fue, aunque sea por el simple hecho de que su retorno a la cosa misma siempre ha estado mediatizado por los textos y por el reconocimiento de la historicidad de los conceptos. Semejante mediación, desconocida para Husserl, lejos de constituir un simple relevo hacia la cosa misma en Heidegger, es al contrario aquello que permite, justamente gracias al carácter a la vez reiterativo y (sobre)interpretativo de la destrucción, liberar las nuevas posibilidades de apropiación del fenómeno⁶. Asistimos así, en la obra del joven Heidegger, a la destrucción de Aristóteles y de su concepto de *phronèsis*, la cual implica el fenómeno de la vida activa y su movilidad propia (GA 61); asistimos también a la destrucción de los textos de San Pablo y de San Agustín, que busca extraer el sentido propio de la experiencia de sí a partir de la experiencia paradigmática de la vida religiosa del cristianismo primitivo (GA 60); o a la interpretación crítica del concepto de vivencia en Natorp y Dilthey, para dar cuenta del anclaje preteorético y fáctico del conocimiento teórico (GA 56/57 y GA 59). El objetivo de este gesto crítico nunca es destituir una doctrina para reemplazarla por otra, más adecuada, sino desarrollar las posibilidades latentes de estos textos para hacer visible de nuevo, en su mutabilidad propia, el fenómeno inicial.

De ahí la idea, en sentido heideggeriano, de una destrucción crítica propiamente *fenomenológica*. El carácter «positivo» de esta destrucción aparece cada vez en la posibilidad de apropiarse de manera renovada el fenómeno dado en su positividad. No se trata de encontrar la esencia inmutable como se encuentra un tesoro enterrado. No se trata tampoco de aspirar a una presentación conceptual o históricamente «más pura», sino de extraer al respecto, a partir del texto mismo, indicaciones formales (retomando el vocabulario del joven Heidegger) cuyo sentido, contrariamente al contenido fijado de los conceptos de

⁵ Es «un principio hermenéutico general el que toda interpretación no ocurra realmente más que en la repetición (*jede Interpretation erst eigentlich ist in der Wiederholung*). Solo así logra iluminar lo que ya no está ahí».

⁶ GA 24, p. 31: «La construcción filosófica es necesariamente destrucción (*Destruktion*), es decir de-construcción (*Abbau*), realizada a través de un retorno histórico a la tradición, de lo que es transmitido; esto en ningún caso significa la negación de la tradición ni condena alguna que tilde a ésta de nulidad, sino al contrario apropiación positiva de esta tradición». En la misma página: «La interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir la construcción reductora del ser, implica necesariamente una *destrucción* (*Destruktion*); dicho de otra manera, una de-construcción (*Abbau*) crítica de los conceptos recibidos, que están necesariamente en uso, para remontar a las fuentes de donde fueron tomados. [...] Porque la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, al mismo tiempo y según su esencia, conocimiento histórico en un sentido determinado».

la tradición, podrá y deberá ser re-efectuado, reactivado y reapropiado fácticamente en sus potencialidades inéditas por el intérprete mismo, en función de su *propia situación hermenéutica*, necesariamente nueva.

Nos acercamos con esta última dimensión a un punto esencial de la destrucción fenomenológica; a saber, que el texto, para Heidegger, debe interpretarse siempre a la luz de la situación hermenéutica del lector-intérprete. Es decir, a la luz de las posibilidades de comprensión, de interpretación y de apropiación inherente a su situación concreta frente al texto. No son solo las posibilidades latentes de un texto lo que la destrucción busca extraer, sino también y por esta vía, las del fenómeno y las del propio lector-intérprete. El texto mismo, ya sea el de Aristóteles, el de San Pablo o el de San Agustín, es un lugar en el que algo del fenómeno está en juego, algo que tan solo puede ser alcanzado en la medida en que un lector se presta a ello y se mide con el texto. Hay así un círculo hermenéutico entre el texto y el intérprete, en el que este último sobre-determina al texto por su interpretación, al mismo tiempo que deja que aquello que surge del texto se inscriba en su propia situación presente y la modifique.

Heidegger piensa siempre el texto filosófico, tanto sus propios textos como los de la tradición, prestando atención al hecho de que estos textos *llaman e incluyen* a un lector. En una palabra, todo texto verdaderamente filosófico debe encontrar su eficacia, su punto de impacto, en la dimensión de un «hacer» o de una performatividad, en la que lo que debe ser pensado en la destrucción emerge, a la medida de la situación fáctica de aquél que interpreta el texto. Esta dimensión, que he llamado, en mi libro sobre el joven Heidegger, la dimensión práxica y performativa de la filosofía, es una constante en la relación hermenéutica de Heidegger con los textos de la metafísica⁷. A ella se le añade, a partir de los años 1930, y volveré sobre este punto, una dimensión propiamente poética o creadora. De manera concreta, para el primer Heidegger, en *Ser y tiempo* y antes, se trata de exhortar al estudiante o al *Dasein*-lector a la vida auténtica, a saber, a la vida filosófica –la filosofía siendo ella misma concebida por él, en su reiteración de Aristóteles, como la praxis por excelencia (*Ibid.*, pp. 342–354)– no como teoría, sino como práctica de la vida en su posibilidad de apropiación auténtica y de remontar a contracorriente su tendencia a la ruina (como Heidegger afirma en sus interpretaciones de Aristóteles en 1921 y 1922), o a la inautenticidad (por utilizar el vocabulario de *Ser y tiempo*).

Hasta donde sé, es durante su curso de 1928, dedicado a la destrucción de la doctrina del juicio de Leibniz con el fin de extraer el fondo metafísico de la lógica, cuando Heidegger procede por última vez, explícitamente, a una destrucción fenomenológica crítica, recurriendo a ella como a un concepto metodológico propiamente operativo (GA 28). Después, el uso temático y programático del concepto de destrucción se interrumpe –lo que no impide a Heidegger proceder *de facto*, en 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*), a una destrucción del texto kantiano (GA 3), y de nuevo en 1930 (*De la esencia de la libertad humana*), donde reafirma que «toda interpretación filosófica es en sí una destrucción, un debate y una radicalización, lo que no es escepticismo. O si no lo es, no es nada, y se convierte en el simple balbuceo que se limita a repetir de manera más circunstanciada lo que el propio autor había expresado mejor y más simplemente»; y un poco más adelante, en el mismo curso: «*El debate filosófico es interpretación como destrucción*» (GA 31, p. 168 y p. 292). Pero, de forma general, podemos afirmar que, después de 1928, el término de «destrucción» no reaparece más que puntualmente⁸. No

⁷ Cf. Arrien, 2014, p. 11-12, 22, 51, 60, 104, 171, 217, 269, 341-342, 354, 359-361. Existe traducción al italiano: *L'inquietudine del pensiero: L'ermeneutica della vita del giovane Heidegger (1919-1923)*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2021.

⁸ Por ejemplo, en los *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), GA 65, p. 221: «Lo que se despliega en *Ser*

reaparece para ser rehabilitado o reactualizado; es decir, no vuelve a su puesto de trabajo, sino que tan solo vuelve para recordar que la destrucción (tal como había sido practicada por Heidegger en *Ser y tiempo*) es el único gesto interpretativo válido respecto al corpus de la metafísica, en cuanto consideramos a esta última como *el* almacén por excelencia de los problemas fundamentales de la filosofía. ¿Qué pasa entonces con el gesto transversal o con la continuidad en la destrucción, que evoqué al principio y que legitima la conservación del término para caracterizar el tipo de hermenéutica que funda la filosofía heideggeriana? A mi entender, esta continuidad es triple:

1. Se basa en la mediación a través del archivo filosófico occidental, sobre el cual el pensamiento heideggeriano se sigue sosteniendo sobremanera en los años 1930, ya se trate de los griegos (presocráticos, Parménides, Platón, etc.) o de pensadores alemanes (Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Nietzsche, etc.).

2. Se basa en la dimensión radicalmente inventiva o creativa de la (sobre)interpretación, que produce constantemente un excedente del texto respecto a la pregunta que está en juego, aunque sea de un modo diferente respecto a cómo se llevaba a cabo en los años 1920.

3. Se basa en la performatividad del gesto interpretativo, que cobra su sentido en su lugar de impacto, que es el lector o el oyente. (El hecho es particularmente chocante en los cursos de la mitad de los años 1930, donde los estudiantes son frecuentemente interpelados *in situ* y exhortados a una decisión, véase a una resolución histórica a la que invita tal o cual texto de Hölderlin) (GA 39, p. 41 y p. 56–58; GA 38, p. 63 y p. 72–76).

Sin embargo, el gesto de la destrucción a partir de los años 1930 se distingue radicalmente del gesto de los años 1920 por el abandono de su intención propiamente fenomenológica. Si se puede seguir hablando, como lo acabo de recordar, de destrucción para caracterizar el trabajo hermenéutico realizado por Heidegger respecto al archivo metafísico, ya no se puede seguir hablando de destrucción *fenomenológica*, sino más bien, en un sentido que me gustaría clarificar ahora, de «destrucción *poiética*». Dicho brevemente: mi objetivo es comprender, una vez hemos admitido que en los años 1930 hay una continuidad del gesto hermenéutico y destructivo en relación a los textos de la tradición, en qué consiste ese gesto si no se trata ya de una destrucción *fenomenológica*. Es bien sabido que, en los años 1930, el horizonte del pensamiento heideggeriano lo representa la idea de una superación de la metafísica y ya no tanto el des-cubrimiento de sus experiencias originarias. La legitimidad de esta concepción omnienglobante como historia del ser ha sido largamente debatida, por no decir rebatida. Mi propósito no es volver a ella, sino comprender qué es lo que aún se busca a través de esta interpretación de los textos de la tradición, si no se trata ya de un descubrimiento fenomenológico. En este punto interviene la dimensión de lo poético.

y tiempo como “Destrucción” (*Destruktion*) no significa una de-construcción (*Abbau*) como demolición (*Zerstörung*), sino la purificación (*Reinigung*) en vistas a la exposición de las posiciones metafísicas fundamentales»; en *Besinnung* (1938-39), GA 66, p. 66: «La destrucción no es aquí destructora en el sentido de que destruiría por el simple placer de destruir; al contrario, entiende “poner en libertad” (*Freilegung*) el comienzo para restituirle su carácter de primer comienzo (*erste Anfänglichkeit*) en una plenitud indemne y un maravillarse apenas experimentado aún». Incluso más tarde, en «Was ist das – die Philosophie?» (1956) GA 11, p. 20: «Destrucción no significa eliminación, sino despejar y dejar de lado los enunciados puramente historiográficos (*historischen*) sobre la historia de la filosofía»; y en «Zeit und Sein» (1962), GA 14, p. 13: «Solo la de-construcción de estos recubrimientos –es lo que significa la “destrucción”– da al pensar un primer anticipo de lo que se revela entonces como el destino del ser».

2. Destrucción poiética: Hölderlin y el otro comienzo

Sabemos que el término «poiético» reconduce, a través de su etimología griega (*poiein, poiësis*) a la idea de un producir, de un crear y, de forma general, de un hacer que, de entrada, hay que distinguir del hacer (*Machen*) de la fabricación» (*Machenschaft*) y de la técnica –que Heidegger critica sobremanera. Respecto al sintagma de «destrucción poiética», pese a que no aparezca en ningún lado en Heidegger, me parece el más apto para traducir el registro en el que se inscribe su pensamiento en los años 1930. Más precisamente, el sintagma traduce cómo Hölderlin, el «poeta de los poetas», se convierte a partir de los cursos de 1934-1935 en su interlocutor privilegiado, con el que de ahora en adelante medirá su propia palabra cuando se trate de interpretar el texto de la metafísica (GA 39, p. 30). Si, más precisamente, el decir de Hölderlin representa para Heidegger el texto que debe ser interpretado, es porque en él se despliega la esencia de la lengua originaria (GA 38, p. 170). Este despliegue va a proporcionar a Heidegger la *medida* de la interpretación o de la destrucción de los textos que el filósofo comenta. Ahora bien, esta lengua, dice Heidegger en el curso de 1934, «acontece [precisamente] como facultad productora de mundo (*weltbildende Macht*), es decir, [que ella] preforma (*vorbildet*) ya de entrada al ser del ente y lo lleva al orden (*Gefüge*). La lengua originaria (*ursprüngliche Sprache*) es la lengua del poema (*Sprache der Dichtung*)» (*Ibid.*)⁹.

Este pasaje indica la naturaleza eminentemente poiética de la lengua originaria: esta es en efecto cosmo-poiética¹⁰, en la medida en que la lengua es creadora de mundo (*eine weltbildende Macht*) y es onto-poiética (en la medida en que la lengua, de antemano, preforma al ser). Esta doble medida poiética es a la que Heidegger, a partir de ahora, referirá el conjunto de todo su trabajo. Trabajo del pensamiento que, por otro lado, puede ser llevado a cabo tanto por el poeta como por el filósofo, si es cierto que «el pensador, [...] se aparenta al poeta en lo que tiene de más íntimo» (GA 39, p. 30). Sin que poetizar (*dichten*) y pensar (*denken*) sean confundidos como una sola y misma cosa, deben sin embargo ser pensados en su proximidad. Pues, «lo que pasa con el decir poético corresponde –sin serle idéntico– a lo que pasa con el decir del pensamiento filosófico» (*Ibid.*, p. 41)¹¹. Esta correspondencia entre lo que poeta y pensador tienen en común como lo «más íntimo», concierne aquí a la dimensión inventiva y creativa, poiética justamente, en su decir pensante relativo al ente.

Es pues un decir propiamente creador el que deberá realizar el pensamiento del ser. En los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger habla constantemente en este sentido de la necesidad de un «pensar inventivo y creativo respecto al ser» (*das Erdenken des Seins*), que, de nuevo, concierne tanto a la poesía como a la filosofía misma, pues esta última encarna el «saber *esencial*» (el subrayado es mío) de este pensar inventivo del ser (GA 65, p. 71)¹². Heidegger precisa que tal saber «se sostiene únicamente de manera creativa en la verdad (*nur als schaffendes in der Wahrheit steht*). La creación (*Schaffen*) –en el sentido amplio del término– significa aquí todo abrigo de la verdad en el ser» (*Ibid.*, p. 24)¹³. Desde esta perspectiva poiética, no es pues anodino que Heidegger

⁹ *Ibid.* Cito este pasaje retomando la traducción (ligeramente modificada) que propone Christian Sommer en 2017, p. 77.

¹⁰ Tomo prestado el término de «cosmo-poiético» a Christian Sommer, y más adelante, el de «teio-poético» (2017, p. 77 y 86).

¹¹ Sobre la proximidad esencial y la no-identidad del pensar filosófico (*das philosophische Denken*) y de la dimensión poiética (*das Poetische*), véase también GA 44, p. 77.

¹² [N.d.T.: Traducimos *Sein/être* por ser, y *Seyn/estre* por Ser, con mayúscula].

¹³ «[...] Algo se sostiene en la lejanía de lo no-decidible respecto a la huida o a la llegada del dios –cuya

califique al pensador (poeta o filósofo) sobre todo como «creador» (*Schaffender*): «La pregunta por el ser es *el* salto en el Ser, salto que el ser humano efectúa como buscador del Ser, siempre y cuando sea un creador *pensante* (*sofern er ein denkerisch Schaffender ist*). Buscador del Ser, el poeta lo es, él que “instituye” (*stiftet*) al Ser en el exceso más propio de su poder de buscar» (GA 65, p. 11). Remito también al curso de 1934-1935 sobre Hölderlin, donde Heidegger afirma que: «los creadores, y por tanto también los poetas, saben que para ellos no hay objeto, que primero deben *instituir* al Ser (*sie müssen das Seyn erst stiften*)» (GA 39, p. 251)¹⁴.

Si nos tomamos en serio esta necesidad de instituir el Ser, hay que reconocer que, en su despliegue, el verdadero pensamiento pensante (*das denkerische Denken*) o la «meditación pensante» (*die denkerische Besinnung*) que, desplegándose como «decir pensante» (*das denkerische Sagen*), incluye el trabajo de interpretación de los textos filosóficos y poéticos, lo es precisamente (verdaderamente pensante) porque es *poiético*¹⁵. No solamente onto-poiético en tanto que instituye el ser, ni solamente cosmo-poiético en tanto que productor de mundo, sino también teio-poiético pues le corresponde instituir la vinculación (*Rückbindung*) de nuevos dioses al pueblo, dimensión que aquí dejaré de lado¹⁶.

Más bien, lo importante es insistir sobre el hecho de que, en todos estos registros de lo poiético, está en juego, en y por el pensar y el decir pensante, la posibilidad de un hacer-advenir, de un hacer-posible lo totalmente Otro (*das ganze Andere*), que para Heidegger se anuncia a menudo en la idea, sobre todo en los *Cuadernos negros*, de «otro comienzo de posibilidades para nuestra historia que nadie puede medir» (GA 94, p. 314). Aquí, la idea de otro comienzo de la historia es fundamental, puesto que indica el régimen temporal propio del registro poiético (respecto al que comenzamos a percibir su desmedida ambición); a saber, el régimen de lo que está por-venir y del que nadie, como ocurre con una obra de arte, puede anticipar conceptualmente su llegada. Pero, a falta de poder ser anticipada, esta llegada de otra historia y cuya medida misma se nos escapa, puede al menos ser preparada. Es en ese sentido que, por muy rememorante y meditante que sea, el pensar poiético también debe ser un pensar adelantado a su tiempo (*ein Vordenken*) que prepara y concierne al acontecer histórico del ser.

De hecho, es en esta preparación que reside —o que residirá— la eventual eficacia del pensar poiético, ya tenga a la vista el evento apropiador (*Ereignis*) del ser o también, en el registro metapolítico que caracteriza a los años 1930, el acceso del pueblo a su existencia histórica propia: «la existencia histórica del pueblo, su camino, su altura y su decadencia, nace de la poesía y a partir de esta nace el saber verdadero en el sentido de la filosofía. Es a partir de los dos [poesía y filosofía] como se realiza la existencia de un pueblo como pueblo a través del Estado —la política» (GA 39, p. 51). Es decir, que la existencia del pueblo, su capacidad de estar a la altura de sus posibilidades históricas y por tanto a la altura de una conmoción en el ser, todo esto depende *también* de

esenciación (*Wesung*), sin embargo, viene de la manera más íntima a la experiencia, para un saber que, por supuesto, se sostiene únicamente de manera creadora en la verdad (*nur als schaffende in der Wahrheit steht*). La creación (*Schaffen*) —en el sentido amplio del término— mienta aquí todo abrigo (*Bergung*) de la verdad en el ente».

¹⁴ A lo que Heidegger añade (*Ibid.*): «De ahí que la pregunta por saber lo que realmente es el objeto del arte, de la poesía, de la filosofía ya es, en su principio, una pregunta retorcida y fuente de confusiones sin fin».

¹⁵ Cf. GA 65, p. 4, 7, 19, 128, 242, 415; GA 66, p. 24, 41, 55, 62, 97, 208, 272, 348; *Das Ereignis* (1941-42), GA 71, p. 43, 44, 255, 327, 341, etc.

¹⁶ Sobre este problema, véase Christian Sommer, 2017.

una preparación que surge de la relación con el decir originario de los poetas y de los pensadores sobre los textos, textos de los que la destrucción poética extrae las indicaciones en vistas a un «saber verdadero»¹⁷. Ya no se trata tanto, como era el caso en los años 1920, de hacer surgir, a partir de una nueva situación hermenéutica, las posibilidades latentes de estos textos frente al fenómeno en juego, de la «cosa misma», sino de excederlos poéticamente en vistas a nuevos posibles aún por venir, posibles imposibles, por decirlo con Derrida, y respecto de los que la medida ya no es la positividad del fenómeno, sino el decir (poético) del propio Hölderlin.

3. La *hybris* de Heidegger: el olvido del fenómeno

Pese a ser generales e indicativas, estas consideraciones, destinadas a precisar el carácter propiamente poético del gesto interpretativo heideggeriano en los años 1930, son suficientes para manifestar la naturaleza de *la oposición* entre destrucción fenomenológica y destrucción poética. En vista de lo que acabo de recordar, queda claro que es *porque* debe instituir al ser, es decir ser histórica, creadora y adelantar a su tiempo, que la destrucción poética *ya no es*, por su propia esencia, fenomenológica.

Recordemos que, en los años 1920, el objeto de la destrucción interpretativa está claro: se trata de fenómenos (vida, vivencia, historia, existencia, mundo del sí-mismo) respecto de los cuales el trabajo de destrucción debe recuperar la experiencia originaria, a través de los estratos de conceptualización de la metafísica, para liberar así, para nosotros lectores, las posibilidades renovadas de efectuación y de apropiación. Concretamente, cuando el joven Heidegger lee los textos de Aristóteles sobre las virtudes intelectuales, la deliberación y la decisión de la *phronèsis*, o incluso las epístolas de San Pablo sobre la experiencia de la fe de los cristianos primitivos, o las *Confesiones* de San Agustín que analizan las dificultades de una existencia dirigida hacia Dios en el mundo, lo hace como fenomenólogo. Esto implica que lo que encuentra e interpreta en Aristóteles, San Pablo o San Agustín no reconduce a posiciones teóricas o dogmáticas, sino a descripciones de vivencias, las de la vida práctica o de la vida religiosa, y los fenómenos que les corresponden, los de la deliberación y de la decisión o los de la vida y de la vida religiosa. Lo que extrae, tanto en términos de categorías auto-interpretativas de la existencia como en términos de categorías interpretativas filosóficas, es decir el excedente que produce la destrucción en relación con el fenómeno originario que es la vida fáctica, todo eso pretende ser lo más concreto posible, siempre que el trabajo de la interpretación se inscriba de manera inmediata en la propia facticidad del intérprete. Aquí es donde la destrucción adquiere su significación y su impacto. Aquí es donde se atestiguan, en su apropiación eventual, las posibilidades renovadas de los textos, y esto ocurre tanto para Heidegger como para sus lectores y oyentes.

Estos últimos, ciertamente guiados por Heidegger, pueden y deben, a su vez, apropiarse del excedente de la destrucción y experimentar el impacto en su propia existencia. La dimensión performativa de la destrucción es así activada potencialmente por cada individuo que se compromete y que entonces *puede medir a partir de su propia existencia, de su propia experiencia*, el impacto de su confrontación con los textos de la tradición y con las experiencias originarias que las han motivado. Dicho de otro modo, la destrucción fenomenológica tiene su límite en la *cosa misma*, en el fenómeno cuyo sentido se encuentra liberado en sus posibilidades de efectuación y de apropiación por

¹⁷ Cf. GA 65, p. 22, 368; GA 94, p. 33, 99; GA 95, p. 409; GA 76, p. 81, 82, 134, 256.

una interpretación indicativa formal. O, mejor dicho, habría que hablar aquí de dos límites que marcan la finitud intrínseca de la interpretación: por una parte, el *fenómeno* y, por otra parte, el *intérprete*, cuyos propios recursos interpretativos son tributarios de su situación fáctica.

Pero en los años 1930, como hemos visto, las cosas se complican. En un sentido, si se define el gesto de la destrucción como un gesto de (sobre)interpretación, inventivo y «productor», sin duda podemos considerar que el gesto continúa siendo operativo en los años 1930, particularmente en los textos de Parménides, Nietzsche o Hölderlin. Pero, ¿podemos decir que el principio de un retorno a la cosa misma sigue operando, incluso de manera mínima? Y, si así fuera el caso, ¿cuál sería entonces la «cosa misma» que la sobre-interpretación de Parménides, de Hölderlin o de Nietzsche debería poder recuperar y desarrollar? ¿Se tratará del comienzo griego, al que Heidegger interroga sobre su no-pensado? ¿Se tratará de la llegada de nuevos dioses, de los cuales el filósofo, interpretando al poeta, se alza en heraldo? No, pues las promesas que contienen tanto aquello no-pensado de los griegos como la eventual llegada de nuevos dioses no aparecen más que a través de la aclaración retroactiva del otro comienzo –un otro comienzo que, siendo inaccesible a toda experiencia, queda aún por pensar. Para ir directamente a lo esencial del asunto, este otro comienzo concierne antes de nada al pueblo (alemán) y depende del régimen histórico del *por-venir*; concierne a un evento apropiador (*Ereignis*) o a una convulsión en el ser, que no se puede anticipar ni concebir por adelantado, ni se puede provocar ni mucho menos reactivar por la interpretación. Tan solo se puede, a lo sumo, presentir (*ahnen*) y preparar poiéticamente por un pensar «adelantado a su tiempo»¹⁸. Así, parece que, en los años 1930, queda desacreditada la positividad misma de la experiencia y del fenómeno como límites de la destrucción.

Por el contrario, en el joven Heidegger la cosa misma sometida a la destrucción era la vida o la existencia en su movilidad, en su mutabilidad (*Bewegtheit*) y en su inquietud nativa (*Unruhe*). Es a esta movilidad inquieta a la que las categorías de la hermenéutica de la facticidad, extraídas a partir de una traducción sobre-interpretativa de Aristóteles, de San Pablo y de San Agustín, intentaban ser fieles. Había ahí un fondo fenomenológico, es decir un suelo de experiencia del que se trataba de dar razón y que *cada uno podía de una manera o de otra extraer y hacer suyo a partir de su propia vida*. En los años 1930, donde está en juego la mutabilidad del *ser* como acontecimiento no acontecido e historia por venir, ¿qué fenómeno positivo podrá guiar a la destrucción y en vistas a qué experiencia? En su interpretación de Hölderlin, Heidegger invoca, por ejemplo, «la experiencia unitaria original» de una vinculación (*Rückbindung*) del pueblo alemán con sus dioses (GA 39, p. 147). Pero, ¿de qué naturaleza es esta experiencia? O, más bien, ¿qué es lo que actúa como suelo de experiencia para su interpretación, sino únicamente la «escucha» de la poesía de Hölderlin? Para Heidegger interpretando a Hölderlin, la vinculación con los dioses sería la experiencia propia y original del pueblo alemán para que este último pueda acceder a su verdad histórica. Pero un «pueblo», un «nosotros»¹⁹, ¿acaso estos pueden conquistar una experiencia original y propia? No solamente Heidegger reconoce que el «pueblo» no podría iniciar semejante

¹⁸ Así es como cobra forma lo que podemos llamar, prudentemente, el pensar del evento en Heidegger. Prudentemente, pues justamente no se trata de hablar de un «evento» por muy destacado que sea, sino de preparar y anticipar las condiciones del despliegue de lo totalmente Otro (*das ganz Andere*), a partir del cual toda llegada (del ente en el ser) será reconfigurada. Véase especialmente GA 65, p. 28, 34, 51, 73, 229, etc.; GA 94, p. 322, 324, 333, 352, 423, etc.

¹⁹ Pero, ¿«quién es el pueblo», «Quiénes somos nosotros»? Esta es la pregunta primera e inevitable que Heidegger se hace en 1934-1935. Cf. GA 39, § 5-6.

experiencia, sino que no queda claro que pudiera mantenerse en la *Grundstimmung* (temple fundamental) que esta experiencia presupone. ¿Por qué? Porque primero, esta *Grundstimmung* debe ser nombrada y despertada a partir de la experiencia solitaria e instauradora del poeta, o de algunos pocos individuos (*die Wenigen*), singularizados por su potencia poiética: los creadores (*die Schaffenden*) (*Ibid.*, p. 144)²⁰.

Así pues, incluso si la interpretación poiética de Hölderlin libera el *saber* de una experiencia unitaria original de vinculación de su pueblo con sus dioses, esta experiencia como tal no será percibida o mejor, presentida, ya que no ha acontecido aún; a lo sumo, será nombrada y mediatizada por algunos individuos respecto a los que la «singularización [...] en la soledad puede tener eficacia de manera única (*einzigartiger Weise*) sobre la totalidad [del pueblo]» (GA 38, p. 157). Dicho de otro modo, a diferencia, por ejemplo, de la experiencia originaria de la vida fáctica, que cada uno puede retomar remontando a contra-corriente de su tendencia a la ruina, la experiencia eventual de la vinculación del pueblo alemán a sus dioses no podrá conquistarse, por su parte, más que por la mediación de algunos pocos elegidos o representantes, a saber, los pocos creadores pensantes verdaderos (*eigentliche Schaffender, denkerisch Schaffender*), al nombre de los cuales debemos contar a Hölderlin y al propio Heidegger, por no mencionar, hasta la mitad de los años treinta, a Hitler, el *Staatschöpfer*²¹.

Queda claro entonces que la intención fenomenológica operativa en la destrucción de los años 1920 no puede serlo más en los años 1930. Más bien, a esta intención se sustituye una intención onto-(teio)-poiética cuyo papel, incluso en su dimensión metapolítica, está dirigido hacia la preparación, a partir del fondo propio del decir poiético de Hölderlin, de algo que aún no ha ocurrido y que es algo que aún no es pensable, de una historia totalmente otra y de otro comienzo totalmente diferente, prescindiendo así del retorno a la positividad de un suelo de experiencia fenomenológica. Por ello, me parece que el problema radica en que el pensar surgido de la destrucción poiética parece escapar a toda medida, es ajeno a toda medida, no solo a la del concepto tradicional, a la que la destrucción fenomenológica de los años 1920 ya quería sustraer el pensamiento filosófico, sino también y en lo sucesivo, a la medida de la cosa misma.

Si Heidegger, en 1920, podía anunciar la voluntad de, hacer «explotar el conjunto del sistema tradicional de las categorías», en 1934, en *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, habla más bien de «hacer temblar la lógica como tal desde su comienzo y a partir de su fundamento», es decir a partir de la lengua (alemana) en su despliegue poiético esencial (GA 60, p. 54 y GA 38, p. 8)²². Se trata entonces de *crear* la lógica, de «despertarla a título de tarea originaria y tangible», para un pensar totalmente otro: «solo el alemán puede poetizar y decir de nuevo el ser –solo él reconquistará la esencia de la *theoria*, y *creará* (*schaffen*) por fin la *lógica*» (GA 38, p. 8 y GA 94, p. 27). Con esto, debemos entender que ya no basta, para Heidegger, con hacer explotar la antigua lógica, sino que, de manera más radical, se trata de dejar que surja una lógica nueva, inaudita, la única a la medida del nuevo decir del ser y de la historia por venir, y que ninguna experiencia puede, por definición, alcanzar, encontrar o atestiguar. Allí donde, con su

²⁰ «El temple fundamental, es decir la verdad del *Dasein* de un pueblo, es instaurado originalmente por el poeta».

²¹ Cf. GA 39, p. 41: «Este tiempo original e histórico de los pueblos es por tanto la época del poeta del pensador y del creador de Estado (*Dichter, Denker und Staatsschöpfer*), es decir aquellos que fundan (*gründen*) y justifican (*begründen*) realmente la existencia histórica de un pueblo. Son los verdaderos creadores (*Sie sind die eigentlich Schaffenden*). Cf. También *ibid.*, p. 144.

²² GA 38, p. 8: «Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern, eine ursprüngliche Aufgabe unter dieser Titel erwecken und greifbar machen».

«pensar del evento», Heidegger inscribe su gesto poético en un registro decididamente post-metafísico, lo hace separándose simultáneamente de la positividad de los fenómenos que, en los años 1920, aún vinculaba a la destrucción con la doble finitud del pensar y del pensador. Esta es, a mi entender, la expresión más directa de la *hybris* o desmedida que afecta al gesto filosófico de Heidegger, puesto que para salir de la metafísica y de su historia, la destrucción, transformada en poética y dirigida hacia una historia por venir, sobrepasa el principio de finitud, constitutivo de toda hermenéutica digna de ese nombre.

Referencias

- ARRIEN, Sophie-Jan (2014). *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie facticielle chez le jeune Heidegger (1919-1923)*, París: PUF.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tubinga, Niemeyer; tr. esp. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991; tr. esp. G. Ibschen Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924). Ed. M. Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975; tr. esp. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. J. J. García Norro. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930). Ed. H. Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934). Ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998; tr. esp. V. Fariás, *Logica*. Barcelona; Anthropos, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (1934-1935). Ed. S. Ziegler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980; tr. esp. A. C. Merino Riofrío, *Los himnos de Hölderlin*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, GA 44, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937). Ed. M. Heinz. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-2020). Ed. H.-H.

- Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992; tr. esp. F. de Lara, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. Madrid: Alianza, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920). Ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21). Ed. M. Jung, T. Regehly y C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1922). Ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009; tr. esp. D. V. Picotti, *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.
- HEIDEGGER, Martin, GA 76, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros 1931-1938)*. Madrid: Trotta, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017.
- PRADELLE, Dominique (2019). «Remarques sur la traduction de certains termes heideggeriens. En marge du tome 76 de la Gesamtausgabe», en *Philosophie*, 140, vol. 1, pp. 73-92.
- RICOEUR, Paul (2017). *Philosophie, éthique et politique*, Paris: Seuil.
- SOMMER, Christian (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris: PUF.
- SOMMER, Christian (2005). «Traduire la lingua heideggeriana. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d'une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985», en *Studia Phaenomenologica*, 5, pp. 305-316.