

Ontología dinámica, tensión de opuestos y disposición afectiva.

Texturas románticas en el pensamiento heideggeriano

Dynamic Ontology, Tension of Opposites and Affective Attunement: Romantic Textures in Heideggerian Thought

*ALBERTO MORÁN ROA**

(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: En este artículo se explora la influencia del primer romanticismo, en particular de la figura de Schlegel, en el pensamiento heideggeriano. La indagación se concretará en tres apartados: la concepción de la filosofía como crítica de las propias condiciones originales de comprensión, una orientación crítica con el sustancialismo, el subjetivismo, y las perspectivas tanto idealistas como realistas, y el papel del enfoque afectivo en la experiencia. Este propósito llevará a exponer nociones relativas a la ontología, concebida de forma dinámica, la metafísica de opuestos, o el papel filosófico de la poesía. Si bien el proyecto heideggeriano desborda los parámetros de aquel romanticismo, el estudio argumenta que Schlegel lega a Heidegger una serie de nociones y conceptos fundamentales que contribuyen a comprender cómo se constituye su propia hermenéutica fenomenológica.

Palabras clave: Heidegger, Schlegel, romanticismo, hermenéutica

Abstract: This article explores the influence of early Romanticism, in particular the figure of Schlegel, on Heideggerian thought. The enquiry will be divided into three sections: the conception of philosophy as a critique of one's own original conditions of understanding, a critical orientation towards substantialism, subjectivism, and both idealist and realist perspectives, and the role of the affective approach to experience. This purpose will lead to the exposition of notions concerning ontology, conceived dynamically, the metaphysics of opposites, or the philosophical role of poetry. Although the Heideggerian project goes beyond the parameters of that romanticism, the study argues that Schlegel bequeaths to Heidegger a series of fundamental notions and concepts that contribute to understanding how his own phenomenological hermeneutics is constituted.

Key-words: Heidegger, Schlegel, romanticism, hermeneutics

* Alberto Morán Roa es Investigador posdoctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Este artículo se enmarca en la concesión de la «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref: REGAGE22e00042324649) por parte de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. El autor desempeña su labor investigadora y docente en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-100), del que Alba Jiménez Rodríguez es su Investigadora Principal.

*Poesía y pensamiento, sin embargo,
son modos del decir; aún más, son modos eminentes.
Martin Heidegger, La esencia del habla*

Introducción

La recepción académica acerca de la influencia del romanticismo en Heidegger se ha centrado especialmente en Hölderlin, en menor medida en Novalis, y de forma prácticamente marginal en Schlegel. Sin embargo, existen motivos para preguntarse qué influencia dejó en el pensador de Messkirch aquel romanticismo temprano cuyo rastro aún está por indagar. Moore resume adecuadamente los aspectos clave de este influjo al exponer cómo Heidegger habría adoptado varios de los rasgos del romanticismo temprano, incluyendo “el carácter precedente del ser sobre la conciencia, el rechazo de los primeros principios, el giro hacia la historia y la poesía, la naturaleza productiva de la interpretación, y el reconocimiento de la filosofía como una tarea inagotable” (2019, p. 280¹). Al fin y al cabo, Heidegger se familiarizó desde joven con el *Jenaer Frühromantik*: este contacto se habría producido a través de la literatura alemana, para profundizar en sus preceptos gracias a “figuras conectadas con la Escuela de Teología Católica de Tubinga y la *Görres-Gesellschaft* (“Sociedad Görres”), tales como Carl Braig (1853-1923) y Heinrich Finke (1855-1938)” (Moore, 2019, p. 283). Gracias a Braig, el joven Heidegger habría entrado en contacto con “el camino intermedio de Schlegel entre las opuestas falacias del idealismo y el realismo” (McGrath, 2014, p. 127); de Schlegel habría tomado también el concepto de “espíritu vivo” (Martínez-Castro, 2024, p. 121), que constituiría “la primera figura de lo que será el Dasein” (McGrath, 2014, p. 124). Pese a haber dejado su impronta en aspectos tan centrales de su pensamiento, Heidegger solo trabaja de forma expresa a Schlegel durante un breve periodo de tiempo, alrededor de la presentación de su tesis de habilitación, centrándose en las reflexiones del Schlegel tardío en torno a lo divino. Posteriormente, las referencias son escasas y fragmentarias.

Investigaciones como las de Pol Vandeveld (2009, 2013), Jure Zovko, Bärbel Frischmann (2008, 2014, 2018, 2022) e Ian Alexander Moore (2019), entre otros, han aspirado a cubrir este vacío en los estudios heideggerianos, apuntando en la presencia de su filosofía a rasgos con los que se pueden establecer paralelismos entre el primer romanticismo y, particularmente, el pensamiento de Schlegel. El grado de influencia de estos aspectos —o el ámbito en el que se centran, véase el ámbito literario por el que opta Vandeveld— varía en función de cada trabajo, aunque todos coinciden en asumir sin ambages las evidentes diferencias entre los dos programas filosóficos: no se trata de proponer una continuidad como de identificar aquellos aspectos que aparecen, como texturas, en la urdimbre del pensamiento heideggeriano; mimetizados a la mirada que capta una coherencia, que distingue el límite que fija una diferencia,

¹ La traducción, como de todos los textos en inglés, es mía.

pero que se muestran cuando esa misma urdimbre se palpa, buscando en sus costuras aquellos viejos hilos en torno a los cuales se tejó la pieza toda. La aportación de este texto, por lo tanto, queda lejos de ser original; aspira, más bien, a profundizar en el cartografiado de dichas texturas, y a ahondar en algunas de las observaciones ya planteadas por la literatura. Servirán como puntos de partida la tesis de Vandeveldel sobre la construcción de significados en el romanticismo como alternativa al realismo y al idealismo, así como los tres aspectos en los que Frischmann resume la tesis de Zovko, por la cual tanto Schlegel como Heidegger comparten (a) la noción de la filosofía como crítica de las propias condiciones originales de comprensión; (b) una orientación hermenéutica que pasa por la crítica a la metafísica «de la sustancia y el sujeto», en tanto perspectiva limitada y limitadora, y (c) la premisa de que lo más significativo de la experiencia posee un carácter oculto, y que el acceso a este depende de un «enfoque especial» (Frischmann, 2020, p. 139).

Así, este texto comenzará con un análisis de tres aspectos interrelacionados del romanticismo, con especial hincapié en la perspectiva schlegeliana: la ontología del devenir, la naturaleza del fragmento, y el papel del poetizar. Una vez descritos los aspectos clave de cada uno de estos apartados, se expondrán aquellos rasgos que pueden identificarse en el pensamiento heideggeriano, al mismo tiempo que se señalan las diferencias entre ambos proyectos. Así, en lo que respecta a la premisa del ser como devenir y su carácter dinámico, se subrayará la diferencia clave entre el dinamismo concebido por Schlegel y el planteado por Heidegger, que entronca en la diferencia ontológica: los trabajos de Carmen Segura contribuirán a arrojar luz sobre esta divergencia imprescindible. Aunque el carácter de ese dinamismo difiere entre los autores, el encuentro se produce en cómo pensar ese ser inaprehensible en los límites del concepto. Realizadas estas precisiones, se trabajará en primer lugar acerca de la relación con el mundo en clave de comprensión, interpretación y reflexión, y de cómo esta premisa conduce a la filosofía a una perspectiva crítica con las condiciones originales e inmediatas de comprensión, orientada hacia una hermenéutica que se asienta sobre una lógica de identidad y diferencia. En segundo lugar, se subrayará cómo esa lógica dialéctica de tensión se estructura en un marco de co-pertenencia, en el que los opuestos se constituyen mutuamente por el espacio intermedio del que son polos. En tercer lugar, y por último, se propondrá que el «enfoque especial» mencionado por Frischmann encaja en algunos aspectos clave con la noción heideggeriana de *Stimmung*.

1. La relación romántica con el mundo

1.1. Poetización y hermenéutica en un mundo dinámico

El romanticismo plantea como premisa ontológica que «los distintos aspectos de la realidad no son más que expresiones de una sustancia subyacente o Ser, que se concibe como un organismo dinámico y en devenir» (Elgat,

2020, p. 277). «Romantizar», por lo tanto, consiste en explicitar el vínculo de cada ente con lo absoluto, resaltando que esa conexión es lo que le confiere su particularidad. Frente a la univocidad que impondría el entendimiento, el romanticismo se relacionaría con esa totalidad dinámica y en devenir mediante una dialéctica en la que las oposiciones y la contradicción no son obstáculos que resolver, sino aspectos constituyentes de una modalidad de interpretación del mundo que se ajusta a la estructura ontológica del absoluto y asume el carácter inagotable de la relación del ser humano con este.

Poetizar, el gesto por excelencia del romanticismo, arraiga por lo tanto en premisas ontológicas. En este sentido, una de las tesis centrales de Vandevelde plantea cómo la manera en la que se concibe la noción de significado en el romanticismo del Círculo de Jena se erige en alternativa tanto del realismo, que lo entiende como algo autónomo de la mirada interpretadora, como del idealismo, que defiende que el intérprete construye o proyecta el significado sobre el objeto interpretado. Más allá del texto, cabe la reflexión acerca de la manera en la que se concibe el significado del objeto desde el poetizar como modalidad de construcción de significados². Poetizar se entiende aquí como «una actividad de configuración que tiene su propia *tecne*, entendida al mismo tiempo como arte y como conocimiento» (Vandevelde, 2013, p. 23).

Vandevelde (2013, p. 49) defiende cómo esta perspectiva, ni idealista ni realista, entiende que en la relación de interpretación tiene lugar una cierta yuxtaposición entre sujeto y objeto: el primero, desde un lenguaje que habita y sobre el cual nunca puede elevarse, despliega la potencia encerrada en el vínculo del objeto con la totalidad, que lo constituye en lo que es. El objeto, lejos de ser una pasividad bruta, conduce al poeta a través de su faceta plegada, oculta, negativa, a la verdad filosófica de la remisión de todo cuanto existe a la totalidad, pues solo en el reconocimiento de este vínculo se despliega su potencia y se muestra su peculiar quiddidad.

Por ello, el romantizar no debe entenderse como la acción unidireccional de un sujeto: tal como lo expone Cerezo Galán (2018), «el genio [entendido a la manea kantiana, como facultad espiritual innata] puede imitar la fuerza creadora de la naturaleza, en la medida en que participa de ella por su *ingenium*, y, en este sentido, se deja tomar o inspirar por ella como un *medium* de su revelación» (p. 122). El genio, como «la verdadera fuerza del hombre» (Schlegel, 2021, p. 197 [KA 16]; también en 2011, p. 93 [KA 2]) que posibilita lo poético, no resulta de un ejercicio voluntario o de una aptitud, sino de un «dejarse tomar o inspirar», lo que apunta a una disposición que no se

² En este sentido, si bien Vandevelde equipara *Dichtung* con *Poesie*, encontramos un pertinente apunte de la mano de Cerezo Galán cuando observa que la primera, en tanto composición poética, no es equivalente en el romanticismo a la segunda, que se entiende como «fuerza de inspiración creativa en general» (2018: 121); en este sentido, a partir de Schlegel, el filósofo español abunda en cómo la poesía romántica «se trata de un nuevo género poético [...] más allá de toda *Dichtung* concreta por ser la esencia misma de la poesía (*poiesis*)» (Id.: 127). La poesía se vehicularía a través de la *Dichtung* sin limitarse a ella, en tanto es su condición de posibilidad.

produce *por* o *desde* la subjetividad, sino que precisamente dispone la subjetividad de ese modo tal que la poetización es posible.

El sujeto que poetiza no es aquella razón capaz de traerlo todo a la luz: es, él mismo, parte de un lenguaje, «[sujeto] de un discurso» (Franco Souza, 2017, p. 9) entendido aquí en la acepción de *subjectum* como aquel que está sujeto, y también constituido, por un poder. El poeta no domina ni utiliza el lenguaje, sino que vehicula a través de sí ese medio en el que habita: «no enuncia desde su propio propósito comunicativo sino al modo de un inspirado, de alguien que se deja llevar por el lenguaje» (Alberti, 2019, p. 95). Esto aboca, por otro lado, a que la aprehensión del objeto por parte del lenguaje tiene lugar con arreglo a sus parámetros y límites, como la conceptualización en pares antitéticos. Pero allí donde el entendimiento impondría esta dicotomía como insalvable, el romanticismo aspira, mediante la metáfora y la poesía, a ir más allá de esta restricción, de modo que el lenguaje lleve a cabo «un infinito esfuerzo de redención, de *Versöhnung*, de reconciliación» (Hernández-Pacheco, 2010, p. 156; también, con otras palabras, en Frischmann, 2005, p. 186).

Nos encontramos así con los mimbres de una hermenéutica, un proceso inagotable en el que toda mereología se plantea desde la tensión y alternancia entre presencia y alteridad, identidad y diferencia, religación y disgregación; que parte de una incomprensión original que es, al mismo tiempo, su condición de posibilidad; que entiende la relación con el mundo en clave de interpretación, contemplando una multiplicidad de modalidades que no implican la imposición de uno de los polos de la relación sobre el otro, ni del sujeto sobre el objeto, ni viceversa. Es esta perspectiva la que hace posible «la revelación de lo eterno en el tiempo y de lo absoluto en lo finito y contingente» (Cerezo Galán, 2018, p. 124). Los dos movimientos señalados por Vandeveldel —irénico y polémico— giran en torno a esta relación original de incomprensión, punto de partida del encuentro con lo interpretado: el primero aspira a resolver esta incomprensión, mientras que el segundo hace de esta

la actitud epistémica que lleva a cabo aquellas operaciones sobre un objeto, como un texto, para solicitarle —en la noción latina de *solicitare*: agitarlo hasta la raíz— para que el texto pueda reconstruirse no según sus parámetros originales, sino con arreglo a una nueva estructura que realiza toda la potencia del texto (2013, p. 23)³.

Si el despliegue de la potencia implica relacionar identidad con diferencia, entonces se concluye que la potenciación es vinculación (Cfr. Garrido,

³ Es bueno enriquecer esta aportación con la de Garrido (2021: 29) acerca del papel hermenéutico de la incomprensión, en tanto “aquello que permite apreciar la particularidad de un texto. Si pudiera llegar a cumplirse el ideal de un lenguaje racional capaz de volver transparente el sentido de cualquier obra, se perdería al instante lo que la distingue entre todas las de su clase. La incomprensibilidad equivale por tanto al punto de partidas que propicia cualquier aproximación al texto en lo que este tiene de único”.

2021, p. 17). La potenciación cualitativa, aquella *qualitative Potenzirung* a la que alude Novalis, implica relacionar la presencia con la alteridad, con lo oculto, con lo negativo. El romanticismo aspira, en suma, a desplegar la potencia de cada objeto mostrando su relación con la totalidad; de ahí que cada ente se entienda al mismo tiempo como parte-de y, al mismo tiempo, como autónomo y propio, constituyéndose así la imprescindible noción de fragmento.

1.2. Ontología del fragmento

Como se ha podido ver en el apartado anterior, desde la perspectiva romántica la estricta descripción positiva siempre se deja algo en el tinte ontológico de la cosa, constituida por lo manifiesto en co-determinación con un espacio de alteridad, una remisión a lo que no es; solo a resultas de esta tensión entre lo positivo y lo negativo, entre identidad y diferencia, se definen los parámetros de la quiddidad. Sobre este retrato de la insuficiencia de lo dado se asentaría la tesis por la cual el arte europeo en clave romántica pone de manifiesto «la naturaleza deficitaria de la realidad misma», apoyándose por ello «en la idea de *fragmentariedad* para desarrollar a partir de ella su comprensión de la poesía y del arte, y en última instancia del hombre y la realidad» (Hernández-Pacheco, 2010, p. 152; las cursivas son mías). Si todo remite a una totalidad de la que es parte —pero ese ser parte, lejos de privarle de significado o de anular su singularidad, es lo que le hace ser lo que es, lo que le insufla ese potencial a la espera de ser desplegado—, todo se concibe en clave de fragmento: la quiddidad de aquellas meras cosas con las que, afirma Novalis, nos encontramos en nuestra aspiración a lo absoluto (Cfr. 2007, p. 199 [HKA 2]) está constituida por la doble faceta de su distinción con respecto de la totalidad; por un lado, son lo que son por estar escindidas, por otro, son lo que son por permanecer vinculadas al todo.

Para Schlegel, observa Garrido, la tensión —añado, dialéctica— del fragmento («entre lo individual y lo absoluto, lo limitado y lo ilimitado», Garrido, 2021, p. 32) se adecúa a los parámetros de la literatura romántica: no la reconciliación, ni la resolución, ni la religación; la tensión entre opuestos. De ahí que el fragmento sea presente y, al mismo tiempo, «morada de lo ausente» (Molpeceres Arnáiz, 2015, p. 84), de modo tal que la presencia remite a la ausencia, y la ausencia hace que la presencia sea lo que es en cada caso. La ruina remite al pasado perdido del que una vez formó parte, y aquel pasado es lo que hace que la ruina sea *esa*-ruina, y no mero escombros. Pero el carácter dinámico de la poetización impide encerrar esa alteridad en una tematización concreta y acabada: los infinitos atributos que pueden predicarse de la totalidad desbordan cualquier intento de acotarlos en una única fórmula, por lo que la interpretación romántica no acota, ni describe, ni clausura, sino que se entiende como una actividad en constante devenir.

En este sentido, conviene atender a la definición ofrecida por Schlegel en el fragmento 206 del *Athenaeum* (2009, p. 105 [KA 2]), donde afirma que este debe estar aislado del mundo, perfecto, acabado. ¿No implicaría esto su aislamiento con respecto de la totalidad? Lacoue-Labarthe y Nancy se hacen cargo de este pasaje al apuntar que «el fragmento funciona simultáneamente como resto de individualidad y como individualidad, lo que explica también que nunca sea definido, o que sus intentos de definición puedan ser contradictorios» (2012, p. 86). Así, el fragmento tendría valor por sí mismo, por haberse desprendido de lo que se ha desprendido. Volvamos al ejemplo de la ruina: precisamente porque está aislada de su mundo, de su contexto original, es por lo que posee su carácter de remisión, por lo que adquiere esa negatividad peculiar que la hace ser lo que es, y en ese «ser lo que es» consiste su acabamiento, su constitución. El fragmento, por lo tanto «mantiene una relación de exclusión y atracción respecto a la totalidad» (Garrido, 2021, p. 25). De nuevo, una dialéctica inagotable: entre fase irénica y polémica, entre lo explícito y lo ausente; entre las facetas del fragmento y la relación de este con la totalidad, entre fragmentos, sean estos aquellas cosas con las que nos encontramos o ese fragmento que somos nosotros mismos.

1.3. Contradicción, ironía, poesía

Si, como afirma Schlegel, «todo sistema surge solo de fragmentos» (2021, p. 96 [KA 16]), entonces los propios sistemas replican el carácter parcial de sus elementos constituyentes, por lo que ellos mismos son «imperfectos, incompletos, fragmentarios» (Frischmann, 2014, p. 14). ¿Cómo describir lo infinito mediante lo finito, especialmente cuando se articula mediante binomios antitéticos? ¿Cómo se vinculan la presencia con la ausencia, la parte-que-es-un-todo con el todo? El instrumento capaz de desenvolverse, por lo tanto, en este juego de identidad y diferencia, debe ser aquel que asuma el carácter ambivalente de los conceptos y el texto, lo quimérico de aspirar a un método infalible, el reto de hacerse cargo del carácter dinámico del mundo. Fundamentado sobre un escepticismo hacia las pretensiones últimas de verdad y los métodos cerrados⁴, sobre la oposición romántica hacia «la pureza y la sistematicidad del discurso clásico» (Asensi, 1991, p. 44), ese instrumento es la ironía.

La ironía, «el análisis de la tesis y la antítesis» (Schlegel, 2021, p. 122 [KA 16]), tejería una «red semántica» que incluye términos como «alegoría» o «escepticismo» (Frischmann, 2008, p. 81), de entre los cuales tres de ellos resultan particularmente interesantes en el marco de este análisis:

⁴ Advierte Schlegel contra toda clausura: “La ironía perfecta absoluta deja de ser ironía y se vuelve seria” (2021: 113 [KA 2]). La ironía es “*meenstrum universale*”, el disolvente universal. La ironía es necesaria porque tiene correspondencia ontológica, en tanto “clara consciencia de la eterna agilidad, de la infinita plenitud del caos” (2009: 204 [KA 2]).

«fragmento», «dialéctica», y «[espacio] intermedio» (*Zwischen*)⁵. El papel del fragmento ha sido tratado en el apartado anterior: tanto a nivel ontológico como en el nivel literario, «el concepto de ironía aparece así como inseparable del fragmento, y el fragmento mismo es la expresión irónica de lo que había en juego en el proyecto romántico» (Serrano, 2015, p. 291). En cuanto a la dialéctica, esta se concibe como una estructura de tensión, sin que se plantee una subsunción de lo negativo a lo positivo. El espacio intermedio, por último, definiría aquel ámbito constituido por y, al mismo tiempo, constituyente de los pares conceptuales en oposición, de modo que cada uno de estos quedaría determinado por su relación inextricable con el otro. «Las relaciones de estructuración de conceptos», explica Frischmann, «representan relaciones tensas y dinámicas entre diferentes lados o polos en un proceso inagotable. Así, los conceptos permanecen semánticamente inconclusos» (2014, p. 14).

Estos tres conceptos emanan, por tanto, de una forma de filosofía en la que lo contradictorio no aboca al enfrentamiento agonístico sino a la dialéctica del espacio intermedio, dentro de una concepción del lenguaje «siempre hermenéutica [...], un intento relativo, individual e histórico de interpretarlo y conferirle un sentido» (Frischmann, 2008, p. 87). La ironía en clave schlegeliana tendría a su vez otras implicaciones: el principio de no contradicción perdería su condición de absoluto, de modo que la ironía no buscaría resolver la contradicción sino presentarla (Mirzakhani, 2020); esto abre la puerta de par en par a la acogida de una lógica dialeteísta, como ha observado y desarrollado Schick (2020). Por otra parte, la ironía romántica incurriría en un rechazo explícito de «la definición clásica de la verdad como correspondencia entre sujeto y objeto, o entre concepto y objeto» (Frischmann, 2008, p. 86). Por último, apuntaría a una tensión entre comprensibilidad e incomprensibilidad, de modo que la segunda no es un problema que desterrar, sino aquella tozuda y recurrente negatividad que moviliza el esfuerzo comprensivo y posibilita la comunicación.

La poesía, por lo tanto, no presenta las cosas como lo que son ni les confiere el concepto apropiado: muestra cómo las cosas se relacionan, las facetas y la potencia que se despliegan cuando se atiende a su alteridad. La poesía no es descripción sino «reivindicación: de la grandeza de lo pequeño, de la belleza de lo deforme, del derecho de lo vejado, de la salud de lo dañado» (Hernández-Pacheco, 2010, p. 160). En enlace con la totalidad no hace de menos al objeto concreto, sino que le confiere su carácter único e inagotable. Concluye Hernández-Pacheco que la poesía es «eso que Platón llamaba Eros [...] Y en ella consiste la esencia, tanto del arte como de la realidad representada» (2010, p. 159): no es un mero recurso estético, sino que se mueve en lo metafísico y tanto sus fundamentos como sus implicaciones son de carácter ontológico. Muestra desplegando, exhibiendo la relación de cada cosa particular con el todo.

⁵ Frischmann (2018: 175) también habla de «determinación recíproca» (*Wechselbestimmung*), que también podríamos denominar «co-determinación».

¿Adónde lleva, por tanto, el Eros? Si atendemos al papel que le confiere Martin Heidegger, sus aleteos conducen hacia lo esencial: hacia la negatividad, lo distinto, hacia «camino explorados» (BA I.2). Pero no basta con estar vuelto hacia lo negativo: se puede estar orientado hacia él con intención de utilizarlo, de explotarlo, de diseccionarlo, incluso de erradicarlo. Hay varias disposiciones que, como se ha mencionado, constituyen la subjetividad: la disposición romántica por excelencia es el Eros, el amor, que aquí no es una pulsión que se dirige al objeto para darle una forma adecuada, sino una modalidad de relación en la que se escucha la alocución de lo oculto, de lo negativo, y que dispone a emprender ese esfuerzo infinito por desentrañar los lazos del fragmento con la totalidad. Solo mediante el amor vamos más allá de la presencia y entran en juego el genio, la ironía, el poetizar. «El hombre», afirmará Schlegel, «se hace hombre solo gracias al amor y a la conciencia del amor» (2011, p. 110 [KA 2]).

2. Convergencias y divergencias entre Schlegel y Heidegger

2.1. El ser como devenir

Como observa Frischmann, la concepción schlegeliana de las relaciones entre el ser humano y el mundo tiene lugar en clave dinámica (Cfr. 2022, p. 144). Como un ejercicio de interpretación y de reflexión acerca de las premisas desde las que se articula la comprensión, se plantea a partir de y con arreglo a una ontología que concibe el mundo como en un constante devenir. Vandevelde, por su parte, afirma que Heidegger habría partido de esta premisa romántica e idealista para llegar a articular una nueva ontología «que enmarca la cuestión ya no en un “qué” por el cual los seres son lo que son, sino en cómo devienen las cosas» (2013, p. 175), hasta constituir lo que denomina una «ontología fluida» (Id., p. 142). La premisa del mundo como devenir establecería sendos marcos de comprensión (la ironía de Schlegel y la fenomenología hermenéutica de Heidegger) que asumen y dan respuesta a ese dinamismo.

Sin embargo, conviene señalar que hay diferencias insalvables entre el dinamismo que Schlegel ve en el mundo y el que Heidegger atribuye al ser, que simultáneamente se manifiesta a través del ente y, en este manifestarse, se oculta. En este sentido, resultan muy esclarecedoras las aportaciones de Carmen Segura, que expone cómo Heidegger entiende la *kínēsis* no como pura presencia sino como acto imperfecto (Cfr. Segura, 2018, p. 137); el propio Heidegger planteará que «el movimiento es definido como un estar presente (*Gegenwärtigsein*) que tiene el carácter de lo *atelés*, de lo que no ha llegado a su término»⁶. El movimiento, por tanto, se entiende como «*enérgeia atelés* y a la vez *alétheia*, puesto que se trata de un mostrarse incompleto del

⁶ Tanto la cita (GA 18, 321) como su traducción corresponden a Carmen Segura (2018: 137).

ser» (Segura, 2015, p. 245), de lo que se concluye que Heidegger elabora una «ontología de la llegada/salida de la presencia (*Anwesenheit/Abwesenheit*)» (Segura, 2018, p. 137). El dinamismo del mundo no se agota en aquella lectura banal de Heráclito por la cual no puede haber dos experiencias idénticas de un mundo en constante tránsito, sino que apunta a la doble faceta de ocultamiento y desocultamiento del ser: el dinamismo no se da sobre o desde un fundamento, sino que el dinamismo es el rasgo esencial de un ser sin fundamento⁷.

Se ha subrayado que para Schlegel y el primer romanticismo la poetización no tiene un final, sino que se dirige siempre hacia un horizonte de reconciliación sin poder alcanzarlo jamás. Huelga decir que aquí se produce, así como una confluencia, una divergencia con Heidegger. Si bien para el filósofo de Messkirch no hay ni síntesis final ni tematización definitiva, no se aspira a una reconciliación con lo absoluto: en este punto brilla particularmente una de las principales impugnaciones de Heidegger al romanticismo, al que presenta como modalidad del idealismo y, por lo tanto, aún inserto en la onto-teo-logía que entiende al ser como ente supremo⁸.

2.2. Tensión de opuestos entre identidad y diferencia

Así como el romanticismo se erige en respuesta a las aspiraciones epistémicas ilustradas, Heidegger se levanta frente a un paradigma, la ontoteología, que habría resultado en un marco hegemónico que olvida la diferencia ontológica, aplanando el mundo a su faceta presente. El desarrollo heideggeriano sobre la esencia moderna de la técnica remite a cómo cierta *tecne*, cierto modo de traer el fenómeno a presencia, habría resultado en un mundo ordenado de acuerdo con los parámetros de *Gestell*, del (re)producir, del (re)poner a disposición, entendiéndose la Naturaleza como depósito de recursos. Los planteamientos heideggerianos posteriores a la *Kehre* abundan en cómo las derivas tecnocientíficas de la contemporaneidad serían el resultado de un fundamento metafísico cuyo desarrollo habría derivado en el predominio de la perspectiva calculadora, antropocéntrica e instrumentalista.

Es fácil encontrar en este planteamiento de Heidegger ecos de aquel romanticismo que advierte cómo la mirada que limita su corresponder a la pura presencia priva al objeto de ese ámbito de negatividad al que remite y

⁷ «El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamental. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido» (Esperón, 2019: 56).

⁸ Con todo, resulta pertinente señalar la deuda del propio Heidegger con el idealismo, particularmente en lo referido a la ontología: como observa Lome Hurtado, «la ausencia de fundamento [*Abgrund*] de Hegel y la reflexión acerca del infundamento [*Urgrund*] o del “imprensable ser” [*unvordenkliche Seyn*] de Schelling [figuran] como antecedentes e influencias de la noción heideggeriana de abismo [*Abgrund*] del ser» (Lome Hurtado, 2024, pp.14-15).

que se despliega en el lenguaje poético. Ciertas maneras de relación con el objeto serían incapaces de volverse hacia aquella diferencia que permanece oculta, a la espera, invitando a aquella modalidad de relación que reconoce su negatividad, su papel constituyente en la quiddidad del objeto y su carácter de fragmento. Desde esta premisa se construirían tanto la tesis del desencantamiento del mundo como la respuesta romántica a aquella comprensión en la que el potencial del objeto se malogra mientras su alocución no encuentra quien le escuche. El valor de cada objeto solo se daría en su contraparte negativa y el modo en que esta lo relaciona con la totalidad; sin ello, solo habría fenómenos traídos a presencia en función de criterios como el cálculo o la disponibilidad.

Lo positivo y lo negativo, identidad y diferencia, están por lo tanto relacionados, co-relacionados, y tanto para Schlegel como para Heidegger el lenguaje poético se haría cargo de esa mutua relación. En ambos casos se trata de un proceder que va más allá de lo epistémico, más allá de lo estético, y que toca en lo ontológico, aunque con las diferencias que ya se han señalado: en Schlegel y el romanticismo, lo negativo remite a la totalidad; en Heidegger, el poetizar consiste en la manifestación del propio ocultamiento.

El poeta, si es poeta, no describe el mero aparecer del cielo y de la tierra. El poeta, en los aspectos del cielo, llama a Aquello que, en el desvelarse, hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: en tanto que lo que se oculta. El poeta, en los fenómenos familiares, llama a lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido (2014, p. 151).

Hay, por lo tanto, una relación de pertenencia mutua entre lo manifiesto y lo oculto. El anti-fundacionalismo heideggeriano se asienta en esta noción, oponiéndose a la idea de que algo más allá de los polos en relación constituya el espacio intermedio mediante el cual se unen y determinan mutuamente:

El poetizar y el pensar solo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia. Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. *En cambio lo mismo es la copertenencia (Zusammengehören) de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia.* Lo Mismo solo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse solo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unidad originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno solo por ser uniforme. Hölderlin, a su modo, supo ver estas relaciones. (Id., p. 143; las cursivas son mías)

Hölderlin supo ver esas relaciones. ¿Y Schlegel? Frischmann reivindica que en su ironía se puede identificar no solo aquella lógica dialéctica a la que venimos apuntando, sino a la relación de los conceptos en contradicción en clave de tensión y de relación por un espacio intermedio constitutivo

(Frischmann, 2022, pp. 143-146⁹). La aspiración romántica de superar los binomios conceptuales iría en esta misma dirección, pues la noción es un espacio intermedio constitutivo diluye la idea de dos términos aislados en mutua oposición, estrictamente agonísticos. Pero mientras en Schlegel se trata de uno de los elementos en el camino siempre inalcanzable del encuentro con la totalidad, en Heidegger se concibe que este espacio intermedio es el ser mismo. Tal como lo describe Byung-Chul Han, en el pensamiento heideggeriano «el ser se piensa como un espacio intermedio que separa y aproxima y al que no precede ningún término sustancial que únicamente remita a sí mismo. El ser describe una referencia relacional» (Han, 2021, p. 134).

Cabe observar un punto de confluencia adicional: afirmar lo inagotable de la dialéctica que estamos describiendo aboca, al mismo tiempo, a hacer imposible una comprensión total del mundo o su pleno acotamiento dentro de los márgenes del concepto. Como señala Grassi (2019, p. 29), la palabra metafórica se maneja en esta lógica de identidad y diferencia, sabiendo que lidia con una imposibilidad de cierre conceptual. En un lenguaje apropiadamente poético, Byung-Chul Han plantea cómo «el mundo sería una ausencia abisal de significado que se dirige a toda palabra y la padece como metáfora», de modo que «el lenguaje describe el mundo indescriptible metaforizándolo con imágenes no figurativas. Cada palabra susurra una nada, rumia un abismo» (Han, 2021, p. 95).

2.3. Disposición afectiva

El papel de la afectividad es clave en la filosofía de Heidegger, que desde *Ser y tiempo* presenta el encontrarse de la disposición afectiva y el comprender como modos co-constitutivos y co-originales: así, el comprender se da siempre «afectivamente templado» (*Verstehen ist immer gestimmtes*); lo afectivo, por tanto, rebasa los ámbitos psicológico y epistémico, en tanto «conciene siempre a la plena aperturidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo» (GA 2: 146). Asimismo, al otro lado de la *Kehre*, esta preeminencia de lo afectivo se coliga con la atribución de un papel ontológico al arte, particularmente del poetizar: así, en las páginas de *Acerca del evento*, Heidegger discute el papel de disposiciones afectivas como la retención (*Verhaltenheit*) o el temor (*Scheu*) a la hora de predisponer, entonar o afinar al *Dasein* al Ser (*Seyn*), al mismo tiempo que presenta el poetizar como una vía de lo fundante que rebasa los parámetros de la representación.

La relación entre lo oculto y lo presente sustenta la exposición heideggeriana de una disposición afectiva que posibilita la superación del modo de

⁹ La siguiente cita, de la página 146, merece figurar aquí: «Todo cuanto es específicamente humano, pensar, escribir y decir, pertenece por lo tanto a lo comprensible-incomprensible, que solo puede girar en torno a figuras hermenéuticas abiertas a la interpretación. Es la exploración de esta diferencia llena de tensión entre aspectos, estructuras y ámbitos interrelacionados que sustenta la descripción del ser humano y su relación con el mundo».

estar en el mundo impuesto por lo que denomina «la maquinación», caracterizado por «el abandono del ser se oculta en la creciente validez del cálculo, de la velocidad y de la exigencia de lo masivo» (GA 65: 120), un fenómeno que entronca con una tendencia hacia el vaciamiento y la trivialización de lo ente (GA 65: 392). Tanto el cálculo como la sobreproducción de lo mismo remiten a la cuestión, recurrente en los *Vorträge*, de comprender del ser como algo a ser administrado y explotado, que a su vez entronca con el primado de la metafísica de la presencia¹⁰. Al erigir un dominio total sobre lo ente, la maquinación encubre el no ente bajo la apariencia del ente, posibilitando lo que Heidegger describe como la «planeada conducibilidad y exactitud del seguro curso y del “total” dominio» (GA 65: 406).

En lo que respecta a su superación, Heidegger plantea una importante observación: la maquinación no es un fenómeno histórico superficial, sino «el esenciarse de la entidad», que «da una primera seña de la verdad del ser [Seyn] mismo» (GA 65: 127). La “superación”, por tanto, no debe entenderse en términos lineales (dejar atrás lo superado, etcétera), sino como integración en una comprensión más completa de la verdad del ser, que acoge la simultaneidad de presentación y ocultamiento. Pues bien: ese “acoger” lo oculto se da en una peculiar disposición afectiva, antepredicativa y originaria, que Heidegger denomina retención o reserva, «el rasgo fundamental de la disposición fundamental» (GA 65: 17) que permite al Dasein estar «puesto ante el ocultarse, [...] estar permanentemente en su abierto» (GA 65: 341). Tanto la reserva como el temor o recato aparecen relacionados con un carácter de abierto que recoge, acoge, y de hecho necesita de lo negativo en tanto lo no presente, lo otro de lo manifiesto: así ocurre con el silencio, que Heidegger concibe como «el predisponente dejar esenciarse del ser [Seyn] como evento» (GA 65: 16). De este modo, la superación de la maquinación se alcanza a través de una disposición que sostiene y permite la manifestación de lo originario: en esta apertura, el ser-ahí no domina, sino que acoge, en la línea de la serenidad (*Gelassenheit*) o la noción de libertad como «dejar ser al ser» en *De la esencia de la verdad*. Esta apertura al no ente, al ocultarse, al silencio, que constituye el ámbito predisponente del evento, pasa por una disposición afectiva que no puede prepararse y apenas puede acotarse en un concepto (como Heidegger reitera a lo largo de *Acerca del evento*).

Tanto el amor romántico como la disposición afectiva expresada como reserva apuntan a una determinada sensibilidad, a una apertura a la interpelación de lo negativo. En tanto disposiciones especiales remiten a una capacidad receptiva, a una vulnerabilidad radical «de nuestro estar en el mundo» que, como plantea Xolocotzi, expresa «el carácter yecto o arrojado de toda comprensión de posibilidades proyectadas al existir» (2022, p. 408). La reserva heideggeriana no proporciona una capacidad interventora, un afán creativo, o un talento. Tampoco es un capricho del sujeto: «qué

¹⁰ De ahí que Heidegger abogue por «introducir la superación del platonismo a través de un saber más originario acerca de su esencia» (GA 65: 220).

temple de ánimo fundamental escojamos», plantea Heidegger, «no queda sin embargo a nuestro arbitrio. Aunque en cierto sentido escogemos y en ello somos libres, sin embargo, el sentido más profundo, estamos vinculados y obligados» (GA 29/30: §44, 269). Tampoco implica un movimiento del sujeto hacia el fenómeno, sino que sitúa de modo tal al Dasein que lo torna permeable a lo negativo. Si aquí se ha optado por la traducción de *Stimmung* como temple es porque toda la descripción heideggeriana de la red semántica tejida alrededor de este concepto se mueve en lo tonal y lo acústico: el temple nos permite estar afinados, co-rresponder a una interpelación y darle respuesta. En esto radica la frase de Heidegger cuando plantea que «si somos un diálogo (*Gespräch*)» (GA 39: §7, 77). Si somos un diálogo, podemos ser lo bastante vulnerables para percibir y co-rresponder a la diferencia, a la alocución del ser. La idea de un mundo mudo, que figuras actuales como Byung-Chul Han o Hartmut Rosa han empleado para ilustrar sus propuestas, remite al carácter tonal que describe Heidegger.

Consideras las diferencias entre ambas propuestas, cabe observar este rasgo compartido: lo que posibilita el poetizar heideggeriano, pero también la romantización del mundo, es el poder dar respuesta a la alocución de la diferencia como elemento co-constituyente del fenómeno, de modo que se despliegue (en un esfuerzo dinámico y nunca concluido) la quiddidad peculiar de este. Para Heidegger, el poetizar es un construir en el que el hombre «habla, antes que nada y solamente, cuando co-rresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de este. [Es entonces cuando se articula] aquel decir que habla en el elemento del poetizar» (GA 7: 184). Se menciona explícitamente, por tanto, que debe haber una disposición especial, tal como la expresa Frischmann (2022): el poetizar, en tanto una de las «vías esenciales del ser-ahí fundante» (GA 65: 96) alternativa a la mera representación (GA 65: 256), queda supeditado a unos determinados modos de encontrarse, a una cierta disposición afectiva. No puede haber poesía desde una modalidad de apertura por la que los fenómenos emergen reducidos a su carácter de herramienta.

Para Schlegel y los románticos, esta disposición especial no es la reserva sino el amor, no como emoción particular dirigida del sujeto al objeto, sino en tanto estar y hacer en el mundo. Anteriormente mencionamos cómo para Heidegger el Eros está vuelto hacia lo distinto: amar es ir más allá de la presencia, acoger el componente oculto del fenómeno como una parte de lo que es. En el romanticismo y en Heidegger, la negatividad de la diferencia adquiere un papel imprescindible, pero las similitudes no concluyen aquí: lo negativo no recibe su importancia de un mandato estético, sino de una premisa ontológica; si se le atribuye un papel constitutivo que nunca puede subsumirse, ni a lo positivo ni a una síntesis que resuelva la contradicción entre ambos, es porque un mundo plurívoco no puede entenderse desde una perspectiva unívoca de comprenderlo, lo cual tiene profundas implicaciones con respecto al propio filosofar; por último, ser vulnerables a este ámbito de negatividad requiere de una disposición peculiar que va más allá de esta u

otra orientación de la subjetividad. No se puede reformular el mundo, poetizándolo, a partir de una determinada modalidad de comprensión de los fenómenos y del propio mundo. Poetizar, con todo lo que implica de reivindicación, requiere de vulnerabilidad.

Conclusión

Es sabido que Heidegger se muestra reacio a explicitar sus influencias y referentes, pero esta tendencia se acentúa en el caso del romanticismo. Valga un ejemplo: Massó observa cómo, pese a no mencionarlo explícitamente, el romanticismo “sin duda alguna es lo que sobrevuela una reflexión de su ensayo de 1964”¹¹, destacando “la preeminencia de la poesía sobre las demás [artes]”, herencia que Heidegger habría recibido “sin cuestionarse” (Massó, 2016, p.30). Pese a tratarse de una idea de tal calado, y a aceptarla sin más problematización, Heidegger no explicita el origen de la tesis que adopta. Pero las indagaciones en torno al primer romanticismo y su influencia en Heidegger muestran que, si bien las diferencias entre ambos proyectos son claras hasta el punto de ser innecesario desarrollarlas aquí, este movimiento legó en Heidegger algo más que unos intereses e inquietudes, unas áreas de estudio o unos problemas como el de la identidad alemana (Bey, 2020, p. 50): proporcionó unos mimbres genuinamente filosóficos en forma de nociones clave y premisas que posteriormente Heidegger desarrollaría hasta el punto de rebasar los márgenes originales. Esta herencia ha sido objeto de estudio de los trabajos ya mencionados y de prometedoras indagaciones en el ámbito angloparlante sobre la influencia del romanticismo en la hermenéutica, como los de Masson (2016) o Rush (2019): este joven ámbito de estudio, al que el presente trabajo aspira a contribuir, argumenta a favor de la dimensión filosófica del romanticismo y su papel en desarrollos posteriores, particularmente en la hermenéutica fenomenológica heideggeriana. Que en este texto se hayan enfatizado aspectos como el carácter dinámico de la ontología, conceptos el espacio intermedio y la tensión entre opuestos, o el carácter de la afectividad como condición originaria de comprensión, obedece a este esfuerzo por defender que Schlegel y el romanticismo temprano hicieron algo más que señalar en prometedoras direcciones o invitar a nuevos modos de entender la estética: hay en sus páginas reflexiones acerca de cuestiones fundamentales como lo verdadero, la constitución del ser, o el carácter de nuestra relación con el mundo. Que Heidegger excediese aquellas premisas recibidas y no explicitase su posible influencia no debería ser óbice para tantear las fibras de la ontología fundamental en busca de aquellas texturas que den cuenta de los mimbres heredados y las guías con las que orientaron, aun para su propia superación, el pensamiento.

¹¹ Massó se refiere a “El arte y el espacio”, traducido al español Mercedes Sarabia para la edición de la Universidad Pública de Navarra (última edición 2003).

Referencias

- ALBERTI, Miguel (2019). “Novalis ante lo indecible: el tránsito de la filosofía al discurso literario en el Monólogo”. *Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna Rosario*, pp. 88-97.
- ASENSI, Manuel (1991). *La teoría fragmentaria del círculo de Jena: Friedrich Schlegel*. Barcelona: Amós Belinchón Editor.
- BEY, Facundo (2020). “Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger. La lectura de Philippe Lacoue-Labarthe”. En Molina, E. (Coord.). *IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional de Estudios Heideggerianos*. San Martín: Sociedad Internacional de Estudios Heideggerianos.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2018). “Poesía y Filosofía en el Romanticismo: Apuntes sobre Hölderlin y Friedrich Schlegel”. *Studia Hegeliana*, nº 4, pp. 119-136. <https://doi.org/10.24310/stheg.4.2018.11383>
- ELGAT, Guy (2020). “The Role of the Fragment in German Romantic Philosophy and Nietzsche”. En Millán-Zaibert, E. (Ed.). *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. Berlín: Springer, pp. 271-296.
- ESPERÓN, Juan Pablo (2019). “La comprensión del Zwischen en cuanto a su tensividad en la filosofía de Martin Heidegger”. *Themata. Revista de filosofía*, nº 59, pp. 47-62. <https://doi.org/10.12795/themata.2019.i59.03>
- FRANCO SOUZA, Cláudia (2017). “A filosofia do primeiro romantismo alemão: a questão do fragmento”. *Simbiótica. Revista Eletrônica*, nº 4(2), pp. 1-10. <https://doi.org/10.47456/simbitica.v4i2.19606>
- FRISCHMANN, Barbel (2008). “Was ist ironistische Philosophie?”. En Frischmann, B. y Millán-Zaibert, E. (Eds.). *Das neue Licht der Frühromantik*. Leiden: Verlag Ferdinand Schöningh, pp. 80-93.
- FRISCHMANN, Barbel (2014). “Ironie in der Philosophie und philosophische Ironie”. En Frischmann, B. (Ed.) *Ironie in Philosophie, Literatur und Recht*. Würzburg: Königshausen & Neuman, pp. 9-36.
- FRISCHMANN, Barbel (2018). “The Philosophical Relevance of Romantic Irony”. En Millán-Brußlan, E. y Norman, J. (Eds.). *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*. Leiden: Brill, pp. 173-194.
- FRISCHMANN, Barbel (2022). “Ironische Hermeneutik bei Friedrich Schlegel und Martin Heidegger”. En Agazzi, E., Arndt, A. y Grosshans, H.-P. (Eds.). *Interpretationen einer gemeinsamen Welt. Von der Antike bis zur Moderne. Festschrift für Jure Zovko*. Münster: LIT Verlag, pp. 149-159.
- GALÁN, Iliá (2015). “Novalis o la estética del todo a través del fragmento”. *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, nº 14, pp. 1-9.
- GARRIDO, Germán (2021). “Introducción”. En Schlegel, F. *Cuadernos literarios*. Tres Cantos: Akal.
- GRASSI, Ernesto (2019). *La preeminencia de la palabra metafórica*. Barcelona: Anthropos.
- HAN, Byung-Chul (2021). *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo» de Martin Heidegger*. Barcelona: Herder.

- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit* (1927), ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), ed. Mark Michalski, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3ª edición revisada, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Wintersemester 1934/35), ed. Susanne Ziegler, 3ª edición revisada, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. F.-W. von Herrmann, 1989.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier (2010). "El Círculo de Jena o la filosofía romántica". *Fedro: revista de estética y teoría de las artes*, nº 9, pp. 15-29.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y NANCY, Jean-Luc (2012). *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LOME HURTADO, Luis Ángel (2024). *Evento y absoluto. La confrontación de Martin Heidegger con el idealismo alemán (Hegel-Schelling) entre 1936-194*. Málaga: UMA Editorial.
- MARTÍNEZ-CASTRO, Andrés Felipe (2024). "Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger". *Estudios de Filosofía*, nº 69, pp. 115-136.
- MASSÓ CASTILLA, Jordi (2016). "Un cuerpo llena la inmensidad: la palabra y el espacio en la escultura de Jaume Plensa". *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, nº 26, pp. 29-41.
- MASSON, Scott (2004). *Romanticism, hermeneutics, and the crisis of the human sciences*. Londres-Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.1353/utq.2006.0108>
- MIRZAKHAN, Karolin (2020). "Romantic Irony". En Millán-Zaibert, E. (Ed.). *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. Berlín: Springer, pp. 255-269. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-53567-4>
- MOLPECERES ARNÁIZ, Sara (2015). "Una hermenéutica fragmentaria: formas breves, símbolo e ironía en el Romanticismo alemán". *Monteagudo. Revista de Literatura Española, Hispanoamericana y Teoría de la Literatura*, nº 18, pp. 79-93.
- MOORE, Ian Alexander (2019). "Homesickness, Interdisciplinarity, and the Absolute: Heidegger's Relation to Schlegel and Novalis". En Millán Brusslan, E. y Norman, J. (Eds.). *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*. Leiden: Brill, pp. 280-310. https://doi.org/10.1163/9789004388239_014
- NOVALIS (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Tres Cantos: Akal.
- PÉREZ, Dante (2006). "Hegel y la estética del primer romanticismo". *AdVersus Revista de Semiótica*, Año III, - nº 6-7, pp. 1-15.
- RUSH, Fred (2019). "Hermeneutics and Romanticism". En Foster, M.N. (Ed). *The Cambridge Companion to Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-86. <https://doi.org/10.1017/9781316888582>

- SCHLEGEL, Friedrich (2009). *Fragmentos*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- SCHLEGEL, Friedrich (2011). *Ideas – con las anotaciones de Novalis*. Valencia: Pre-Textos.
- SCHLEGEL, Friedrich (2021). *Cuadernos literarios*. Tres Cantos: Akal.
- SEGURA, Carmen (2015). “Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, nº 2, pp. 231-249. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v20i2.2326>
- SEGURA, Carmen (2018). “Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la *kínēsis*. Hacia una ontología dinámica y aleteiológica”. *Discusiones Filosóficas*, año 19, nº 32, pp. 135-150. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.9>
- SERRANO, Vicente (2015). “Estética e ironía. La recepción de la filosofía de Fichte por Friedrich Schlegel en el período de Jena”. *Anuario Filosófico*, nº 48(2), pp. 281-298. <https://doi.org/10.15581/009.48.2756>
- SCHICK, Stefan (2020). “Dialetheism as Romanticism and the Hegelian Critique of True Contradictions”. *Symphilosophie: International Journal of Philosophical Romanticism*, nº 2, pp. 273-295.
- VANDEVELDE, Pol (2009). “Translation as Potentialization: Heidegger’s Reformulation of Schlegel’s and Novalis’ Romantic Project”. *Heidegger Circle Proceedings*, nº 43, pp. 52-68. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2009435>
- VANDEVELDE, Pol (2013). *Heidegger and the romantics: The literary invention of meaning*. Londres: Routledge.
- XOLOCOTZI, Ángel (2022). “Heidegger y el carácter afectivo de la metafísica”. *Ekstasis: revista de hermenéutica y fenomenología*, vol.11, nº 2, pp. 403-414. <https://doi.org/10.12957/ek.2022.71129>