

Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

Universidad de Valencia

Paloma.Martinez@uv.es

Resumen: En continuidad con una investigación previa, este trabajo se propone mostrar la importancia del tema del silencio en la interpretación heideggeriana de la poesía de Hölderlin y analizar el sentido ontológico que en ella adquiere. Para ello se indaga sobre la íntima conexión que Heidegger establece entre el silencio y el decir poético de Hölderlin, en la problemática pretensión que le atribuye de decir el ser salvaguardando a un tiempo su carácter indecible. Comprender tal pretensión exigirá atender al descubrimiento del poeta de la simultánea alteridad y dependencia de la modernidad con respecto a Grecia, y estudiar el modo en que esta cuestión determina tanto su poetizar como los recursos que, a juicio de Heidegger, utiliza para hacer aparecer el ser en su palabra como lo no-dicho.

Palabras clave: lenguaje, lo indecible, ontología, Grecia, metafísica

Abstract: Following a previous research, the purpose of this paper is to highlight the importance of silence in the Heideggerian interpretation of Hölderlin's poetry, and to analyze the ontological nature that this topic acquires in it. In order to do so, it explores how intimately Heidegger connects the idea of silence and Hölderlin's poetical saying, to which he attributes the problematic endeavour of saying the Being whilst safeguarding its unsayable nature. To fully fathom this effort, special attention should be paid to the poet's discovery of the simultaneous alterity and dependence of modernity with regard to Greece, and to the study of the way in which this matter determines his poetry, as well as the poetical resources which, according to Heidegger, he uses in order to make the Being appear in his saying as the unsaid.

Key words: language, the unsayable, ontology, Greece, metaphysics

La impronta del singular diálogo que Martin Heidegger emprende con los inicios de la filosofía en Grecia se torna especialmente visible en la estrecha vinculación establecida en su pensamiento entre el ser y el lenguaje. Desde el comienzo de su dilatada trayectoria, su interrogación por el ser se remonta a la experiencia más antigua del decir para analizar en ella el significado del término *lógos* y descubrir así que la esencia del lenguaje se revela inicialmente a la luz del ser. O, lo que es lo mismo, que sólo porque el *légein* griego alude al dejar ser o aparecer de cada cosa como aquello que es, puede a la vez nombrar el decir que

acontece en el hablar humano.¹ Asumiendo el legado de esta experiencia temprana transmitida por el *lógos*, Heidegger concibe el lenguaje como el lugar mismo de la comparecencia o el haber de las cosas. Sin lenguaje que lo lleve a aparecer, subraya insistentemente en los años treinta, no hay presencia del ente ni tampoco patencia de su ser. De no encontrarse de antemano atravesado por la posibilidad del decir, el ser humano no se hallaría expuesto al ser ni se distinguiría de otros entes —la piedra, la planta, el animal— por su constitutiva referencia a él.² A la manera de una constante cada vez más acusada, el lenguaje se instituye en la obra de Heidegger en la dimensión donde arraiga y se vertebra la abertura al ser característica del ente que somos o ser-ahí (*Dasein*), abertura que lo define ontológicamente en su condición de espacio o “ahí” (*Da*) para la manifestación de todo cuanto es.³

Sin embargo, puede resultar de entrada contradictorio que, casi con idéntica constancia, la reflexión heideggeriana en torno al lenguaje como momento insoslayable del pensar sobre la cuestión del ser se ligue igualmente al asunto del silencio, del callar, de lo no-dicho y lo indecible, hasta el punto de llegar a la paradójica enunciación de que

¹ Esta atención al *lógos* en su ineludible imbricación con la dilucidación de la cuestión ontológica puede observarse ya en varios de los cursos impartidos antes de la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*, por ejemplo, en el del semestre de verano de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, o en el del semestre siguiente, *Platon: Sophistes*. Por otra parte, la común alusión al ser de *phýsis* y *lógos*, en correspondencia con la referencia del *lógos* al decir humano, se analiza con posterioridad, entre otros lugares, en las lecciones de 1935, *Einführung in die Metaphysik*, en los cursos sobre el pensamiento de Heráclito de mediados de los años cuarenta, *Heraklit: Logik. Heraklits Lehre vom Lógos*, y en la conferencia de 1951 “Lógos” (*Vorträge und Aufsätze*, pp. 199–121).

² En el primer curso dedicado al problema de la esencia del lenguaje en 1934, la relación entre éste y la abertura al ser definitoria del ser-ahí se describe en los siguientes términos: “En él [el lenguaje] acontece la exposición (*Ausgesetztheit*) al ente, en el lenguaje acontece la entrega al ser. Por medio del lenguaje y sólo por medio de él impera el mundo: *es lo ente*” (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, p. 168). Formulaciones análogas pueden encontrarse en diversos textos de estos años; por ejemplo, en las conferencias “Der Ursprung des Kunstwerkes” de 1935 (*Holzwege*, p. 60) y “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” de 1936 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 37–38).

³ Que ya en *Ser y tiempo* se afirma el carácter esencialmente lingüístico del ser del *Dasein* se aprecia en el hecho de que, de los tres elementos que configuran el *Da* o “ahí” de su ser, a saber, el comprender, el encontrarse y el habla, Heidegger considera que los dos primeros se hallan “cooriginariamente determinados por el habla” (*Sein und Zeit*, p. 133). Para un estudio más detallado de esta cuestión, *cf.* P. Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible”, pp. 115–122.

“el ser es lo más dicho y a la vez el silenciamiento (*Verschweigung*)”.⁴ Advirtamos por lo pronto que en *Ser y tiempo* la propiedad de la existencia, mediada por el estado de ánimo de la angustia, se inscribe en el necesario callar del ser-ahí ante el hundimiento de la significatividad del mundo y la percepción de la finitud de su ser.⁵ A partir de los años treinta la tematización directa de la esencia del lenguaje sitúa de manera reiterada su origen y fundamento en el silencio o el callar,⁶ postulado que culmina en la década de los cincuenta con la determinación de la esencia del habla como el *son del silencio*.⁷ En el transcurso de este periodo se observa cómo en diferentes contextos, y de forma también recurrente aunque más o menos explícita, el ser se presenta, en su relación con el hablar y el decir, con las designaciones de lo no-hablado (*das Ungesprochene*), lo no-dicho (*das Ungesagte*) o lo indecible (*das Unsagbare*).

Esta aparente incoherencia entre la atribución al lenguaje del lugar de mostración del ser y el entrelazamiento de este último con el silencio o su apelación en términos de lo indecible descansa en última instancia sobre la complejidad que, en su formulación heideggeriana, entraña la cuestión ontológica: la susceptibilidad del ser para devenir cuestión o problema no depende sino del pliegue, del doblez o la duplicidad que, para Heidegger, anida en el hecho de que “ser” signifique, por un lado, el ser de ésta y aquella cosa —la presencia de ésta y aquella cosa— y, a la vez, cierto entramado de remisiones o trasfondo de abertura oculto e irreductible en su ocultación que soporta y posibilita, quedando siempre atrás, ese ser de cada cosa.⁸ Sólo en virtud de ese pliegue o doblez contenido en el término “ser” resulta inteligible la asimismo paradójica

⁴ *Grundbegriffe*, p. 64.

⁵ Cfr. P. Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible”, pp. 122–133.

⁶ Cfr., entre otros textos, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 218.

⁷ Esta expresión aparece por vez primera en la conferencia de 1950 “Die Sprache”, donde el son del silencio como esencia del lenguaje es a su vez identificado con el acaecer de la diferencia entre mundo y cosa (cfr. *Unterwegs zur Sprache*, pp. 29–30).

⁸ Esa dualidad contenida en el ser se presenta en *Ser y tiempo* como la diferencia entre el tejido remisional constitutivo de la significatividad del mundo y los entes que en su seno aparecen, y se traduce posteriormente en la diferencia entre el mundo como cuaternidad y la cosa en la conferencia “Das Ding” de 1950 (cfr. *Vorträge und Aufsätze*, p. 172). No obstante, esa misma duplicidad es la que quiere expresarse con el término *Lichtung*: lejos de entenderse como una suerte de escenario previo en el que aconteciera la comparecencia del ente, el “claro” o “despejamiento” del ser alude al propio doblez por el cual el aparecer de las cosas resulta indesligable

afirmación de que la presencia en cuanto tal estriba en el fondo en un sustraerse: eso que los griegos dieron en llamar *eón* —forma arcaica del *ón*— se dispensa, en una suerte de movimiento de diferenciación que a la par conserva su unicidad, como distancia o quicio entre el ente y su ser, como hiato entre cada cosa que aparece y el ocultarse de aquello en lo que su aparecer consiste por no constituir presencia alguna.⁹ En definitiva, el *eón* se da como diferencia entre el mostrarse del ente a costa del hurtarse del ser, pero sin que ambos momentos se dejen pensar de manera separada, ya que es precisamente en ese juego unitario de mostración y encubrimiento, de comparecencia en la retracción, de abertura exhibida exclusivamente en su cierre y reserva, donde se perfila la problemática configuración del ser.

A propósito del señalado ensamblaje entre el ser y el lenguaje, pero considerando el encubrimiento intrínseco del primero, Heidegger sentencia que “al ser no sólo pertenecería el ocultamiento, sino que el ocultamiento tendría una referencia destacada respecto al ‘decir’ y ésta sería el *silenciamiento*. Entonces el ser sería el silenciamiento de su esencia.”¹⁰ Según se desprende de este texto, el silencio pretende dar razón de la forma en que la ocultación del ser se expresa en el marco del decir: a consecuencia de su específica retirada, es el ser mismo el que se silencia o acalla en el lenguaje. Esto vendría a justificar, al menos parcialmente, que desde la perspectiva del hablar humano y de su correspondencia a tal silenciamiento, al ser se arroge la condición de lo no-dicho y lo indecible. Pero si pese a ello y de acuerdo con la idea de que sólo en el lenguaje acaece su manifestación, el ser es *también* “lo más dicho, porque lo decible sólo puede ser dicho en el ser”,¹¹ se hace necesario plantear la cuestión acerca de cómo pueden llegar a articularse, en el seno del lenguaje, ese decir del ser y su silencio que implican tanto su mostración como su encubrimiento. Semejante pregunta equivaldría al intento de aclarar de qué manera en el lenguaje, en cuanto dimensión propia de aparición y presencia de las cosas que son, alcanza a hacerse patente el pliegue o doblez por el que tal ser únicamente se deja ver en su sustracción, tratando de despejar al mismo tiempo la incógnita del significado del silenciamiento o naturaleza indecible que en relación con dicha sustracción se le atribuye.

del encubrimiento de ese mismo aparecer. *Cfr.* Holzwege, pp. 41–42; véase también A. Leyte, Heidegger, pp. 273–274.

⁹ *Cfr.* Holzwege, pp. 317 y ss., *Vorträge und Aufsätze*, pp. 232 y ss. y *Was heißt Denken?*, pp. 141 y ss.

¹⁰ *Grundbegriffe*, p. 64.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

Ahora bien, ya en estos interrogantes, y en su voluntad de atenerse a la visión heideggeriana del lenguaje expuesta, queda sugerido que ese silenciamiento o no-decibilidad del ser no podrá apuntar a un más allá o afuera del discurso: lejos de aludir al silencio místico de lo ajeno al lenguaje, y de forma análoga a la concepción del callar como un modo de ser del habla en *Ser y tiempo*,¹² el silenciamiento o acallamiento del ser acontece dentro del propio terreno del decir.

En un estudio precedente¹³ concluí que la importancia que el tema del silencio cobra en los textos de Heidegger se extiende a tres ámbitos diferentes del lenguaje: el decir trivial —anudado de forma relevante al silencio en *Ser y tiempo* por medio del mencionado callar del ser—ahí en la modalidad existencial de la propiedad, de la que en última instancia será tributaria la elucidación del sentido de su ser—, el decir filosófico —en cuyo contexto Heidegger se enfrenta en su obra temprana a la imposibilidad de aprehender conceptualmente el ser sin objetivarlo ni convertirlo en ente a través del problema de la “indicación formal”—¹⁴ y, por último, el decir poético. La trascendencia de esta esfera del decir proviene del valor que se le asigna cuando, sobrepasado el carácter existenciarario del habla en *Ser y tiempo* en función del cambio de perspectiva o “giro” (*Kehre*) de su pensamiento, la cuestión del lenguaje se enfoca no ya desde el ser—ahí, sino desde el ser mismo para preguntar abiertamente por su esencia. En el curso que Heidegger dedica por entero a este problema en el verano de 1934, se declara que es en el poetizar —y no en el decir trivial o cotidiano, contemplado a partir de su uso diario como un mero instrumento de comunicación— donde tal esencia se exhibe, dado que en él el lenguaje “acontece como potencia creadora de mundo, es decir, [. . .] prefigura de antemano el ser del ente y lo lleva a articulación”.¹⁵ Frente al decir cotidiano, que encubre o deja pasar inadvertido el llevar a presencia que entraña, la peculiaridad del decir poético radica, entre otros aspectos que habrán de detallarse más adelante, en lograr poner de manifiesto el anclaje del aparecer de las

¹² Cfr. *Sein und Zeit*, p. 164.

¹³ Cfr. P. Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible”.

¹⁴ Aun cuando esta cuestión merecería un estudio aparte, no dejaré de mencionar que el problema que plantea al discurso filosófico la pretensión de hablar sobre el ser no se limita en la obra de Heidegger a su reflexión temprana sobre la condición “formalmente indicativa” de los conceptos ontológicos. Así, esta misma problemática reaparece, por ejemplo, en los escritos elaborados entre 1936 y 1938 editados con el título *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, donde Heidegger se pregunta expresamente si la verdad del ser se puede decir de manera inmediata cuando todo lenguaje es un lenguaje del ente (cfr. p. 78).

¹⁵ *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, p. 170.

cosas en el lenguaje. En otras palabras: el poema, en cuanto “relato del desocultamiento del ente”,¹⁶ es aquel decir que alcanza a sacar a la luz la rigurosa solidaridad existente entre su devenir presentes y la operación de decirlas; por eso en él se evidencia el esencial desocultar y hacer presente que provoca el lenguaje en cuanto tal.

No obstante, es sabido que la reflexión heideggeriana sobre el poetizar se entretije de forma indisoluble con su lectura de la obra de un poeta que ocupa una posición singular en la historia de la filosofía. Nos referimos obviamente a Hölderlin, cuya labor poética no se explica plenamente sin atender a su relación con el idealismo alemán y a la percepción que con ella gana de lo que la modernidad representa en su radical alteridad, pero también estricta dependencia con respecto a Grecia.¹⁷ Ya el primer curso de finales de 1934 sobre Hölderlin atestigua que el interés de Heidegger por su poesía emerge de la conciencia de que en ella, a partir de su descubrimiento de la distancia insuperable que nos separa del mundo griego, por primera vez se da respuesta al interrogante sobre quiénes somos en nuestra actualidad histórica.¹⁸ Heidegger parte así del reconocimiento de que en la obra de Hölderlin se desvela una verdad que exige del pensar prestar oído a su palabra,¹⁹ y que es probablemente decisiva en el surgimiento de

¹⁶ *Holzwege*, p. 60.

¹⁷ Ya que no es posible abordar en este ensayo el problema de la relación de Hölderlin con el idealismo alemán, me permito remitir para ello a los excelentes estudios de F. Martínez Marzoa *De Kant a Hölderlin y Hölderlin y la lógica hegeliana*. Por otra parte, M. Riedl ha llamado la atención sobre la importancia que, en su posterior dedicación a Hölderlin, tendrían las lecciones que Heidegger imparte entre 1929 y 1931 sobre el idealismo alemán y sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (cfr. “Seinserfahrung in der Dichtung. Heideggers Weg zu Hölderlin”, pp. 33 y ss., y 42 y ss.).

¹⁸ Cfr. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 77 y ss. El papel crucial para comprender nuestra actualidad histórica concedido por Heidegger al descubrimiento hölderliniano de la diferencia y a la vez indisoluble vinculación entre Grecia y la modernidad —y a pesar de que, como ha señalado acertadamente F. Martínez Marzoa (cfr. *Heidegger y su tiempo*, p. 43), Heidegger no siempre se mostraría consecuente con las implicaciones de tal descubrimiento—, se evidencia en el hecho de que todos los cursos que imparte sobre Hölderlin —junto al citado, el del semestre de invierno de 1941/1942 *Hölderlins Hymne “Andenken”* y el del semestre siguiente *Hölderlins Hymne “Der Ister”*— hacen referencia, según veremos más adelante, a la conocida carta que el poeta escribe a Böhlendorf el 4 de noviembre de 1801, y que es donde se expresa de manera más ostensible su conciencia de esta diferencia.

¹⁹ Cfr. *Beiträge zur Philosophie*, p. 422. Una interesante reflexión sobre la razón por la cual el pensar debe escuchar lo dicho en el poema, y que toma su punto

su propia concepción de la “historia del ser”:²⁰ si por ésta se entiende el acontecimiento unitario que define la historia de Occidente, cuyo “primer inicio” en Grecia debe ser asumido y apropiado en el “otro inicio”, los escritos privados elaborados a partir de la segunda mitad de los años treinta proclaman que la historicidad del tránsito entre uno y otro momento —tránsito que precisamente consistiría en esa conciencia de la diferencia frente a lo griego que posibilita la comprensión de nuestro presente histórico— habría sido ya decidida a través de la palabra de Hölderlin.²¹ Por este motivo, el pensar de la historia del ser prepara el tránsito hacia el otro inicio a partir de “un poetizar que ya ha sucedido, es decir, que se despliega inicialmente de manera auténtica en los himnos de Hölderlin”.²² Lejos de tratarse de un poeta más, Hölderlin es para Heidegger “el poeta del otro inicio de nuestra historia venidera”,²³ con cuya palabra debe entrar en diálogo todo pensar que aspire a hacerse cargo de la condición histórica del hombre occidental y del modo en que ésta determina su referencia al ser. Sin embargo, Hölderlin obtiene también el rango de poeta del otro inicio porque, en función de su estudio de los textos de Homero, Píndaro y Sófocles, se presenta en la perspectiva heideggeriana como el “poeta del poeta”: la obra de Hölderlin pretendería plasmar poéticamente la legalidad interna o ley lírica del poetizar de nuestro tiempo, delimi-

de partida en la relación establecida por Heidegger en el curso de 1951–1952 *Was heißt Denken?* entre el *légein* y el *noéin* griegos, se encuentra en F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no-pensado*, pp. 60–65.

²⁰ O. Pöggeler ha señalado a este respecto que los *Beiträge zur Philosophie*, donde comienza a exponerse ese “pensar de la historia del ser” (*seyngeschichtliches Denken*), se hallarían por completo determinados por su diálogo con Hölderlin (*cfr.* “Die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur”, pp. 27–28). Véase también S. Ziegler, *Zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Martin Heidegger*, pp. 16–20.

²¹ *Cfr.* *Über den Anfang*, p. 150. El conjunto de textos recopilados con este título, y que datan de 1941, resulta decisivo para entender la importancia que Heidegger atribuye a Hölderlin en el desarrollo de su propia trayectoria filosófica. Sin embargo, de la complejidad que desde su punto de vista entraña la relación entre el poetizar y el pensar, en la medida en que lo dicho por el poetizar sólo se puede vislumbrar y reconocer en el marco de un pensar ya de antemano abierto a su verdad, da cuenta el siguiente pasaje: “Hölderlin no puede ser el poeta que funda previamente, es esto sólo si en el otro inicio los pensadores, a partir de la fundamentación originaria de la cuestión del ser como cuestión de la verdad del ser, *piensan-de-antemano* (*vor-denken*) para este poeta único [...]. De lo contrario su palabra permanece inaudible” (*ibid.*, p. 159).

²² *Ibid.*, p. 156.

²³ *Besinnung*, p. 426; véase también *Über den Anfang*, pp. 159–160.

tando con ello su especificidad desde la imposibilidad del retorno a lo griego.²⁴

Dada la centralidad de Hölderlin en la interpretación de Heidegger del decir poético, este ensayo tendrá por objetivo fundamental analizar la envergadura y el sentido que la cuestión del silencio adquiere en la labor hermenéutica que emprende con su poesía. Se trata de una cuestión que, como veremos, Heidegger empieza a desarrollar a partir de la visión que Hölderlin ofrece en sus versos acerca de la misión que como poeta le compete.

1. *El decir poético: decir lo indecible como no-dicho*

Al comienzo del primer curso que imparte sobre la poesía de Hölderlin en el invierno de 1934–1935, Heidegger subraya que la articulación lingüística del himno *Germania* (*Germanien*) constituye una suerte de espiral que arrastra al lector hacia el lenguaje y, en concreto, hacia el decir que es en sí mismo el poema. El águila mencionada en la tercera estrofa se refiere más adelante al hablar solitario de la muchacha, representación de Germania, y la exhorta a seguir hablando al inicio de la última estrofa (“Oh, nombra tú hija”). Pero Heidegger repara asimismo en el verso final de la estrofa anterior, “pero también no-hablado [*ungesprochen*] [. . .] debe permanecer [lo verdadero]”, para resaltar que las figuras del himno “hablan sobre el lenguaje, que debe nombrar [hablar] y, sin embargo, *en el nombrar dejar no-hablado*”.²⁵ De igual manera, la invitación a que la muchacha hable de la última estrofa se interpreta como “un decir previo e indicativo de aquello que *sin ser dicho debe ser dicho* (*was ungesagt gesagt werden soll*)”.²⁶ Así pues, Heidegger lee en los versos de este himno cierto imperativo que Hölderlin impondría al quehacer poético, forzándolo a oscilar extrañamente entre el nombrar y el no-hablar, entre el decir y el acallar aquello que el poema debe decir. Y de él parece extraer en este curso su propia concepción del modo

²⁴ Para el sentido de esta designación, *cf.*, a modo de ejemplo, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 218–219 y *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 46–47. Cabe mencionar aquí que los ensayos poetológicos que Hölderlin escribe entre 1794 y 1804, a algunos de los cuales Heidegger remite explícitamente para la interpretación de su poesía, corroboran esa preocupación por fijar las reglas formales del proceder lírico del poeta moderno que, en la óptica heideggeriana, lo harían merecedor del título de “poeta del poeta” o “poeta que poetiza la esencia de la poesía”.

²⁵ *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 45; las cursivas son mías.

²⁶ *Ibid.*, p. 46; las cursivas son mías.

de proceder necesario del lenguaje poético al señalar que, examinado desde su actividad expresiva, este lenguaje “no debe precisamente expresar, sino más bien *dejar lo indecible (das Unsagbare) como no-dicho, y justamente en y a través de su decir*”.²⁷ Según esta consigna, la singularidad del decir poético estribaría en dirigirse hacia algo que, dotado del carácter de lo indecible, de lo que por naturaleza se sustrae al decir, ha de aparecer, paradójicamente, en el medio mismo del decir siendo dicho en su imposibilidad de ser dicho.

La línea de continuidad que este imperativo traza entre Hölderlin y el decir poético griego se descubre al hilo de la interpretación del himno *El Ister (Der Ister)* propuesta en el último curso de 1942. Allí Heidegger localiza la prescripción de Hölderlin a la forma de operar del decir poético tanto en el entramado compositivo de la tragedia griega como, según diversos comentarios, en el mundo griego en general.²⁸ Desde la premisa del constante resonar de la poesía de Píndaro y Sófocles en los himnos de Hölderlin, la comprensión de este poema se hace pasar por un análisis de la tragedia *Antígona*, que concluye con la afirmación de que su verdad “se oculta en aquello que lo inmediatamente dicho no sólo *deja no-dicho*, sino que poetiza a través de su decir únicamente *con respecto a lo no-dicho*”.²⁹ La lectura heideggeriana del primer estásimo revela en *Antígona* la figura que toma sobre sí la condición radicalmente inhóspita del ser humano, su desarraigo frente a lo familiar del ente

²⁷ *Ibid.*, p. 119; las cursivas son mías. También Riedl ha subrayado que así como la clave del proceder poético de Hölderlin se hallaría en su “decir alusivo” o en su “callar en el decir”, Heidegger la habría reconocido desde el primer momento “porque se asemeja al proceder hermenéutico del pensar de la indicación formal” (cfr. “Seinserfahrung in der Dichtung. Heideggers Weg zu Hölderlin”, p. 25). De igual modo, es de destacar que a lo largo de su reconocido estudio *Hölderlin und Heidegger*, B. Allemann incide especialmente en el interés de las interpretaciones de Heidegger por lo no-dicho en la poesía de Hölderlin para concluir que “todo lenguaje verdaderamente poético se despliega en el juego recíproco entre el decir y el callar” (p. 201).

²⁸ A propósito de lo que no dice el canto coral, Heidegger se pregunta en este curso: “Pero, ¿debe todo aquello que es dicho ser también pronunciado? ¿No debe quizá ser llamado aquello que realmente hay que decir? ¿De qué otra manera podría, sin embargo, ser llamado, sino en lo dicho? Si esto es así, entonces en la palabra pronunciada del canto coral se oculta algo otro. El ‘contenido’ de lo pronunciado no agota la verdad de lo dicho. [...] Que la verdad del canto coral *no* se agota de antemano en el ‘contenido’ que se deja ‘indicar’ en el medirse con la palabra pronunciada era para los griegos algo ‘natural’. [...] Los griegos tenían un oído ‘natural’ para lo no-dicho en lo dicho, y pensaban y hablaban desde lo no-dicho” (*Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 132–133).

²⁹ *Ibid.*, p. 148; las cursivas son mías.

si, desde la perspectiva de su configuración ontológica, no se trata de ente alguno, sino de la propia abertura en la que todo otro ente se da a ver. Pero, dado que hacerse cargo de esa no-onticidad de su ser y de su constitutivo no-ser-en-casa en medio del ente significa reconocer su fundamental pertenencia al ser, Heidegger sostiene que los versos finales de la segunda antístrofa lo *nombran sin decirlo* a través de la palabra “hogar” (*hestía*), para subrayar poco después que la ausencia de toda mención directa al ser obedece a que esta palabra, precisamente por aludir a él, “debe tener el carácter del callar”.³⁰

Sin embargo, tal apelación silenciosa al ser no se aplica sólo al poetizar griego. Antes bien, Heidegger sitúa en ella el rasgo esencial del decir poético en cuanto tal, pues “lo que se despliega esencialmente como el ser y nunca es un ente ni algo real, y por ello tiene siempre el aspecto de la nada, esto sólo puede ser dicho en el poetizar y pensado en el pensar”.³¹ Y a semejanza de la relación esbozada en Grecia entre la cuestión ontológica y el silencio de su decir poético, cifra en el ser aquello que el poetizar de Hölderlin, con el fin de resguardar su carácter indecible, debe nombrar y en tal nombrar dejar no-hablado. A él se remite en el curso de 1934–1935 con el arcaísmo *Sejn*,³² ocasionalmente asimilado a la expresión *die Natur* en referencia a la *phýsis* griega³³ e identificado a partir de los escritos teóricos de Hölderlin con el concepto de “intimidad” (*Innigkeit*):³⁴ comprendida como lo “armónicamente

³⁰ *Ibid.*, p. 136.

³¹ *Ibid.*, p. 150. Aun cuando pensar y poetizar tienen en común su referencia peculiar al ser, se podría decir que ambos lo ponen de manifiesto recorriendo en direcciones opuestas el pliegue que éste forma: así, mientras el decir poético —como veremos más adelante— es capaz de iluminar el ser manteniéndose en un decir las cosas, el pensar consiste en la tarea problemática de arrancarse de éstas para ponerse en camino hacia el ser. De ahí que Heidegger, para señalar la diferencia entre el poetizar y el pensar, asevere que: “La palabra del poeta habla en lo más familiar y enciende su fuego en éste. El decir pensante se arranca hacia lo que causa extrañeza y deja estar lo por saber en lo carente de impresión y efecto” (*Besinnung*, p. 51). Sobre esta cuestión, véase F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no-pensado*, pp. 60–65.

³² Se trata, por otra parte, del mismo arcaísmo que Heidegger utiliza en los escritos privados de la segunda mitad de los años treinta y principios de los cuarenta y que, como se ha comentado ya, parecerían situarse bajo la influencia directa de su lectura de la poesía de Hölderlin.

³³ *Cfr.* Hölderlin's *Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 257 y ss.

³⁴ *Ibid.*, p. 117. Este concepto ocupa un lugar destacado en el ensayo de Hölderlin “Fundamento para el *Empédocles*” (*cfr.* *Theoretische Schriften*, pp. 79–92; *Ensayos*, pp. 103–116; en adelante, y por la dificultad no sólo de comprensión sino también de traducción de los escritos poetológicos de Hölderlin, se citará entre corchetes la

contrapuesto” (*das Harmoniscentgegensetze*), en el sentido de lo que sólo en la oposición, en la disputa u hostilidad de los poderes contrarios posee su unidad originaria, la intimidad mienta para Heidegger el pliegue del ser, la diferencia o doblez entre el ser y el ente en cuanto disputa entre el aparecer y el escaparse, entre el emerger y el sustraerse que forja el haber de las cosas.³⁵

En el contexto de su interpretación de la poesía de Hölderlin, Heidegger no brinda aclaración alguna sobre esa condición indecible que justificaría el requerido callar sobre el ser del decir poético. No obstante, de ella vendrían a dar cuenta los análisis efectuados en *Ser y tiempo* sobre la naturaleza secundaria o derivada de la articulación apofántica del enunciado frente al atemático ocuparse del ser-ahí del ente y la abertura previa del mismo que involucra. En la medida en que, a diferencia del correspondiente a la articulación hermenéutica, el “algo como algo” de la articulación apofántica implica la determinación expresa de la cosa a partir del conjunto de propiedades puramente presentes en ella, el enunciar predicativo encubre el tejido remisional o trasfondo de abertura no explícito ni explicitable y únicamente manifiesto en su pérdida o hundimiento³⁶ —lo que allí forma el entramado significativo del “mundo”— que sustenta la aparición primaria o inmediata de todas las cosas. El enunciado no puede, pues, sino obviar aquello en lo que tal comparecencia del ente consiste, tanto por operar sobre la base de su haber tenido siempre ya lugar, como por su consustancial rehuir cualquier intento de tematización: el quicio que a la vez une y separa

página de esta versión española tras la del texto alemán), y Heidegger resalta cómo en el poema *El archipiélago* se llama a los griegos “el pueblo íntimo”.

³⁵ En los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger parece apropiarse de este concepto para nombrar el pliegue del ser cuando habla de la “intimidad” de mundo y tierra con el fin de referirse —como se desprende del uso de esta misma terminología en la conferencia “Der Ursprung des Kunstwerkes”— al ensamblaje de desocultamiento (mundo) y ocultamiento (tierra) que aquél comporta (*cfr.* p. 34), o también cuando identifica, subrayando la unidad en última instancia indiscernible de ambos momentos, la “intimidad” con el “despejamiento del ocultarse” (*Lichtung des Sich-verbergens*) que trata de describir la verdad del ser (*cfr.* p. 220). En la conferencia “Die Sprache”, perteneciente a la década de los cincuenta, volverá a utilizar este término para nombrar el “Entre” que diferencia y a la vez une al ser y al ente como “intimidad” entre mundo y cosa (*cfr. Unterwegs zur Sprache*, pp. 24 y ss).

³⁶ Esa pérdida o hundimiento que, paradójicamente, hace comparecer en su perderse el plexo referencial que posibilita la aparición de las cosas, se produce en *Ser y tiempo* en el estado de ánimo de la angustia, en el que la red significativa del mundo se ilumina repentinamente en su más pura insignificatividad (*Unbedeut-samkeit*). Sobre esta cuestión, véase P. Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible”, pp. 125–126.

el “algo como algo” subyacente al decir enunciativo equivale al propio pliegue del ser en cuanto espacio intermedio que de antemano articula la unidad de sujeto y predicado, y resulta por ello inapresable bajo su estructura.³⁷ Por otra parte, el modo de temporalización de la *presentación* que Heidegger asigna al lenguaje en el texto de 1927 corrobora asimismo la imposibilidad de someter el ser al orden del enunciado: si decir algo acerca de algo implica hacerlo presente por medio de la palabra, el pliegue del ser constituye, en su irreductible no-presencia, lo renuente a toda presentación, el presupuesto insoslayable y límite insuperable sobre el cual reposa todo decir predicativo, eludiendo en cada caso ser dicho y presentado por él.³⁸

Llegados a este punto se hace necesario responder a la cuestión acerca de cómo el decir poético que Heidegger ubica en los textos griegos, y en aparente continuidad con ellos prescrito por Hölderlin a su poetizar, consigue salvar ese límite insuperable por medio de un problemático decir el ser que no lo reduzca a lo por él dicho. De lo expuesto en la conferencia sobre el origen de la obra de arte se deduce que ese decir tendría lugar a través de una particular nominación del ente, de un especial decir las cosas que, sin designarlo expresamente, haría desaparecer en su decir las el fondo de abertura oculto que la estructura enunciativa deja invariablemente tras de sí en su presentación temática.³⁹ Y

³⁷ En el curso *Was heißt Denken?*, Heidegger se refiere a este carácter indecible del pliegue del ser, al que a su juicio apelaría la ambigüedad contenida en el término griego *eón*, con las siguientes palabras: “El *eón* nombra Aquello que está hablando en cada palabra del lenguaje, no sólo en cada palabra, sino, ante todo, en cada ensamblaje de palabras y, en consecuencia, precisamente en lo que constituye el quicio del lenguaje, que no llega propiamente a pronunciarse. El *eón* habla a través del lenguaje y lo mantiene en la posibilidad del decir” (p. 141). Esta misma idea aparece en el curso de 1939 *Vom Wesen der Sprache*, que apunta lo siguiente en relación con el “como” hermenéutico (*Als*) que articula la comparecencia de las cosas según la estructura del “algo como algo”: “El ‘como’: el abismo, callado y en esta palabra apenas captable, de la palabra” (p. 47).

³⁸ En el contexto del análisis de la temporalidad del *Dasein* efectuado en *Ser y tiempo*, Heidegger considera que ninguno de los modos específicos de temporalización que atribuye a los distintos componentes del *Da* o “ahí” de su ser puede excluirse del modo de ser del habla, puesto que en ella tiene lugar la articulación de tales elementos. No obstante, en la medida en que el habla se expresa por lo general por medio del lenguaje, y éste se dirige en primer término a las cosas de las que el *Dasein* se ocupa cotidianamente, Heidegger señala que en el lenguaje “el *presentar* (*Gegenwärtigen*) tiene una función constitutiva preferencial” (p. 349). Véase a este respecto P. Martínez Matías, “Hablar en silencio, decir lo indecible”, pp. 129–134.

³⁹ En “Der Ursprung des Kunstwerkes”, Heidegger explica que la fundación del

en lo que respecta al decir poético griego, a esa singular nominación del ente habría que asociar la mención del “hogar” que Heidegger destaca en el coro de la tragedia *Antígona*, o el decir del día y la noche, de la vida y la muerte, de la tierra y el cielo con que, a su juicio, el relato mítico griego, como “palabra desocultante-ocultante” (*entbergend-verbergendes Wort*), nombra sin decirla la íntima unidad del aparecer y el retraerse que entraña la presencia de cada cosa.⁴⁰ No obstante, en el curso de 1942 Heidegger enfatiza además la conexión inmediata que el término “hogar” guarda con el decir de Homero y Hesíodo sobre la diosa Hestia como primogénita de Cronos y Rea, y el de Píndaro como la más alta hermana de Zeus, para indicar que ese nombrar que deja comparecer el ser sin decirlo se produciría específicamente en Grecia, sin excluir otros recursos poéticos no abordados, por medio de la referencia a la diosa que resuena en la palabra que lo señala.⁴¹

Esta alusión del decir poético griego a los dioses como estrategia para remitir al ser, y sobre la cual Heidegger profundizará en el curso del semestre inmediatamente siguiente,⁴² parece quebrar la confluencia hasta aquí registrada entre el poetizar griego y el de Hölderlin en lo relativo a su común decir el ser sin decirlo. Quiebra que el propio Heidegger confirma al aseverar que si bien ambos poetizan “lo mismo”,

ser que tiene lugar en la obra de arte en general, y especialmente en el poema como forma destacada de la misma, se produce a través de una particular presentación de las cosas que las lleva a brillar, esto es, a hacer notar su belleza, poniendo de manifiesto la abertura que permite su presencia. En este sentido Heidegger afirma que: “Lo que despliega el poema en cuanto proyecto esclarecedor del desocultamiento, y que proyecta hacia adelante en el rasgo de la figura, es el espacio abierto al que hace acontecer, y de tal manera que es sólo ahora cuando el espacio abierto en medio de lo ente logra que lo ente brille y resuene” (*Holzwege*, p. 60).

⁴⁰ Cfr. *Parmenides*, pp. 89–104.

⁴¹ Cfr. *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 138. Sobre el sentido que, al margen de la referencia a la diosa adquiere en este curso la identificación del “hogar” con el ser, véase H. Schmid, “Geschick und Verhältnis des Lebendigen. Die griechische Sphäre zwischen Heidegger und Hölderlin”, pp. 167 y ss.

⁴² Se trata del curso *Parmenides* del semestre de invierno de 1942–1943. En él se menciona el libro de Walter F. Otto *Los dioses de Grecia (Die Götter Griechenlands)*, publicado en 1929) para apoyar la explicación sobre el sentido ontológico que, como veremos, Heidegger confiere al decir poético griego sobre los dioses (cfr. p. 181). No obstante, el hecho de que ya en el curso de 1934–1935 se mencione este mismo texto (cfr. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 190) avalaría la tesis de que la visión propuesta en él sobre el significado de la huida de los dioses en el contexto de la poesía de Hölderlin se fundamenta en la misma comprensión de lo divino que sólo años más tarde Heidegger haría explícita.

ello no implica en absoluto que poeticen de igual manera:⁴³ en coherencia con su ya mencionada percepción de la distancia irrecuperable que nos separa de Grecia, Hölderlin es para Heidegger el poeta que, frente al poetizar griego, funda de nuevo la esencia de la poesía abriendo nuestro tiempo histórico como el tiempo de la ausencia de los antiguos dioses o de los *dioses huidos*.⁴⁴ Y, ciertamente, ya las estrofas iniciales del himno *Germania* estudiado en el curso de 1934–1935 formulan una renuncia a llamar a los antiguos dioses que, según Heidegger, daría voz a lo que allí se denomina el “temple de fondo” del poema, emplazado en el “duelo sagrado” (*heiliger Trauer*) por su pérdida.

Puesto que ese duelo sagrado se hallará íntimamente ligado al nombrar el ser dejándolo a la vez no-hablado del poeta moderno, se hace preciso examinar con mayor detenimiento qué puede significar la cuestión de los dioses huidos como índice de la diferencia entre el tiempo de Hölderlin y el mundo griego. Para ello acudiremos brevemente a la dilucidación elaborada por Heidegger en el curso de 1942–1943 acerca del sentido del decir griego sobre los dioses.

2. *El decir de los dioses y el tiempo de los dioses huidos*

En Grecia, argumenta Heidegger, lo divino encarna al propio ser que brilla dentro del ente, esto es, que se hace notar en la presencia de cada cosa como el aparecer del sustraerse que funda esa misma presencia. En consecuencia, los dioses personifican lo “extra-ordinario” (*Un-geheures*) que por todas partes brilla en el ámbito de lo ordinario y sólo en él se muestra pero como algo constitutivamente distinto de éste, ya que si ostentan el carácter de lo no-ordinario es porque desbordan el familiar y trivial ocuparse de las cosas sin admitir explicación a partir de ellas. Tal institución de los dioses en Grecia como figuras del ser obedece, entre otras razones, a que la disputa existente entre los nuevos y los viejos dioses, entre los dioses olímpicos y la generación precedente sobre cuya retirada se establecen los primeros, reflejaría la propia disputa o *pólemos* entre el emerger y el ocultarse que determina el desplegarse del

⁴³ Cfr. Hölderlins Hymne “*Der Ister*”, p. 153.

⁴⁴ Por ello, marcando la diferencia entre el decir poético griego y el de Hölderlin, a la vez que incidiendo en el carácter central de este último para la comprensión de nuestra actualidad histórica, comenta Heidegger: “Podríamos suponer que los pensadores en el primer inicio tenían a *Homero* tras de sí como aquel que poetizó previamente más allá de ellos. Y de esta manera, para los pensadores venideros del otro inicio, *Hölderlin* sería ‘el’ poeta” (*Über den Anfang*, p. 159).

ser.⁴⁵ Y el hecho de que el dios alcance a descubrirse en la mirada del hombre atestigua para Heidegger la experiencia griega de la singular abertura al ser que lo distingue del resto de cosas.

Pero de igual modo que el hombre corriente sabe del ser sin reparar cotidianamente en él, los dioses son lo inaparente para el mirar que se atiende a la familiaridad del ente. Por este motivo, y a tenor de la identificación en Grecia entre el decir y el venir-a-presencia, Heidegger declara que la esfera de lo divino, inadvertida en ese andar trivial con las cosas, se ofrece inicialmente en el medio del decir poético, en el *mýthos*, cuya característica fundamental radica justamente en su pretensión de apuntar al ser nombrando a los dioses. De suerte que lo divino, escribe Heidegger, “es lo que tiene que ser dicho y es lo dicho en el relato mítico [*Sage*]. [. . .] Y es por eso por lo que el hombre y sólo él, determinado en su esencia y conforme a la esencia de la *alétheia*, es en la experiencia griega el que dice de los dioses [*Gottersager*]”.⁴⁶ El decir poético griego se identifica así con un decir del ser vehiculado por la nominación de los dioses: llevándolos a aparecer en su nombrarlos, lleva a aparecer el ser en su diferencia y a la vez inquebrantable unidad con respecto al ente. Por otra parte, ese decir de los dioses también se describe como el decir que se hallaría en la “gracia de la *cháris*” o de la belleza:⁴⁷ que el decir poético griego torne relevante el ser de las cosas, exhibiendo el aparecer y la ocultación subyacente a su presencia, se solapa con su virtualidad para hacer patente su belleza, equivalente en Grecia al ser por coincidir lo bello con lo ente en cuanto tal.⁴⁸ Cabría afirmar entonces que en Grecia cada cosa es bella porque su presencia, lejos de limitarse a la “mera presencia” de lo presente sin más, se percibe como el abrirse a partir de un fondo de ocultación que

⁴⁵ Sobre esta cuestión Heidegger afirma que lo que diferencia a la divinidad griega de cualquier otra forma de divinidad radica en que “los dioses griegos surgen de la ‘esencia’ y del ser ‘que se despliega esencialmente’, por lo que también la lucha entre los ‘nuevos’, es decir, los dioses olímpicos, y los ‘viejos’, es la disputa que, habitando en la esencia del ser, determina su propia irrupción en el emerger de su esencia” (*Parmenides*, pp. 163–164); F. Martínez Marzoa ha defendido la misma tesis en *El decir griego*, pp. 38–39.

⁴⁶ *Parmenides*, p. 166.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 115. Acerca del significado del término *cháris* y su traducción por belleza, *cfr.* F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, pp. 26–27 y 33–34.

⁴⁸ Heidegger abunda sobre esta identificación en Grecia entre el ser y la belleza, entre otros lugares, en *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 109 y ss., y en la conferencia “Hölderlins Erde und Himmel” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 161–162). La conexión que los dioses griegos guardan con la belleza se tematiza en el texto “Wie wenn am Feiertag” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 53–55).

delata su naturaleza esencialmente opaca, impenetrable o irreductible; naturaleza que el decir poético pone de relieve nombrando a los dioses tras ella que en su presencia cotidiana no se dejan ver.⁴⁹

La vinculación entre el decir poético griego de los dioses y la cuestión ontológica ilumina el sentido en que el tema de la divinidad se hace valer en la reflexión heideggeriana como exponente de la brecha que separa a Grecia, donde “todo está lleno de dioses”, del tiempo de los dioses huidos de Hölderlin. El decir griego sobre lo divino evidencia su habitar en la experiencia del doblez del ser, esto es, de la belleza, opacidad o irreductibilidad de cada cosa, sostenida en su presencia por ese trasfondo de abertura que se cierra tras su aparición. Pero para Heidegger tal experiencia resulta indesligable de la pretensión acontecida en Grecia, primero en la manera incipiente y esquiva del decir poético, y más tarde en el tipo de discurso que retrospectivamente recibiría el rótulo de filosofía, de aludir a esa abertura oculta haciendo tema de ella. Tratándose, sin embargo, de la pretensión de tematizar y fijar conceptualmente lo que por principio rechaza toda objetivación y aprehensión en conceptos, ello no podía sino traer consigo su liquidación y consecuente deriva en la concepción moderna del ente. En contraposición a Grecia, la huida de los dioses característica del tiempo de Hölderlin define la época de la ausencia de la cuestión ontológica, del olvido del ser o de la metafísica, en la medida en que esta época surge de la cancelación de esa dimensión inobjetivable imperante en el mostrarse de las cosas y, a raíz de ella, de la desaparición inadvertida del pliegue del ser en el aplanamiento del ente.⁵⁰ Pues con la doble ocultación que supone el encubrimiento del sustraerse que anida en

⁴⁹ A partir de su lectura de la obra de Heidegger, F. Martínez Marzoa ha destacado esta irreductibilidad de las cosas en Grecia, idéntica a su belleza frente al carácter reductible o suprimible del ente en la modernidad, comprendido desde el horizonte del continuo ilimitado resultante del aplanamiento del pliegue del ser y que exige de toda presencia óptica válida la compatibilidad con la descualificación de ese continuo (cfr. *El decir griego*, pp. 23–27 y *Heidegger y su tiempo*, pp. 20–28). Sobre la equivalencia que se da en el decir poético griego entre el hacer notar la belleza de cada cosa y la nominación de los dioses, cfr., igualmente, F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, pp. 26–27 y 33–34.

⁵⁰ Acerca de la identificación que Heidegger establece entre la experiencia de Hölderlin de la huida de los dioses y el aplanamiento del pliegue del ser conducente a la moderna comprensión del ente, leemos en un texto recogido en *Über den Anfang*: “Pero podría ser que, desde la propia esencia del ser, surgiera en la historia del ser la necesidad de recordar a un poeta, y no a uno cualquiera. [...] Si esto fuera así, lo sería cuando un poeta hubiera tenido que decir alguna vez en su palabra el preludio para la verdad del ser, porque el ente estuviera abandonado por el ser y hubiera llegado a ser volátil en lo más ente dentro del ente, en los dioses” (p. 161).

toda presencia, ésta queda convertida en “mera presencia” sin fondo o pura actualidad: propio de la modernidad es que las cosas hayan dejado de ser bellas y divinas, opacas e impenetrables desde la ocultación que soporta su aparecer, para verse reducidas a la condición de representaciones, de objetos calculables, disponibles, producibles y suprimibles, de mercancías intercambiables sin consistencia propia ni resto potencial alguno de oscuridad.⁵¹

No obstante, ya se ha señalado que el ponerse de manifiesto de ese doblez o duplicidad entre el mostrarse de las cosas y el hurtarse del fondo de abertura que permite su comparecencia es, según Heidegger, estrictamente tributario del decir griego que conduciría a su pérdida. En este sentido, la metafísica representa el tiempo histórico erigido sobre el rehusarse de aquello que, a causa de su esencial ocultarse e inherente resistencia a todo intento de tematización, tan sólo en esa sustracción podía revelarse, a saber, dando lugar al horizonte de la modernidad dentro del cual todo ente deviene susceptible de plena presentación. De ahí que la reducción del doblez del ser al aparecer de lo meramente presente determinante de la metafísica coincida en rigor —y por paradójico que resulte— con el acaecer más genuino de tal pliegue o doblez: lejos de suponer su abolición definitiva, la transformación metafísica del ser en ente que implica la disolución del pliegue del ser instauro el *modo mismo en que éste se dispensa históricamente*, inaugurando la com-

Más explícitamente, el curso de 1942–1943 señala la correspondencia entre la ausencia de la divinidad y el olvido del ser constitutivo de la metafísica con estas palabras: “¿No debería ser el olvido del ser, si la divinidad inicial se abre desde la esencia del ser, la razón por la cual, desde el momento en que el inicio de la verdad del ser se ha sustraído en el ocultamiento, ningún dios que se abra desde el ser mismo puede ya aparecer? El ‘a-teísmo’, correctamente entendido como la ausencia de los dioses, es el olvido del ser que desde el ocaso de Grecia domina la historia de Occidente” (*Parmenides*, p. 166). Se trata, por otra parte, de la idea que constituye el núcleo central del estudio de B. Allemann sobre la relación entre Hölderlin y Heidegger, tal y como se desprende de este pasaje: “Pero la experiencia pensante del olvido del ser pertenece al mismo destino que la experiencia poetizante de la clausura de lo sagrado. A partir de aquí resulta comprensible la tan citada sentencia de que el diálogo con Hölderlin emerge de una necesidad del pensar, pues Hölderlin es, en efecto, en un sentido destacado, el poeta de lo sagrado, no porque en su poesía aparezcan nombres sagrados, sino porque tiene experiencia de la falta del dios” (*Hölderlin und Heidegger*, pp. 120–121).

⁵¹ Esta concepción moderna del ente como lo puramente representable y calculable se desarrolla en la conferencia de 1938 “Die Zeit des Weltbildes” (*Holzwege*, pp. 75–113), y se despliega posteriormente en los escritos donde Heidegger reflexiona sobre la esencia de la técnica y el dominio del modo de abertura del ente que ésta conlleva en cuanto culminación de la metafísica.

preensión del ente en cuyo seno el ser se muestra bajo la única forma en que le es dado aparecer, y que no es otra que la de su ausencia.⁵² El llamado olvido del ser se traduce así en la falta de percepción del pliegue o duplicidad que no sólo delimita el origen de la metafísica, sino que abre y circunscribe en su retirada las condiciones históricas de su constitutivo operar y proceder con las cosas.⁵³

Que Hölderlin trascienda este marco en calidad de poeta que funda de nuevo la esencia de la poesía responde a que, en el enfoque heideggeriano, su poetizar no admite ya la calificación de metafísico.⁵⁴ Por el contrario, en él encuentra el primer vislumbre de que la pérdida de la experiencia griega del ser supone el acontecimiento, hasta entonces inobservado, que marca en su totalidad el despliegue de la historia de Occidente como lo radicalmente “otro” de Grecia y a la vez derivación consustancial y consecuencia necesaria de su desaparición. Por ello, que la poesía de Hölderlin acuse la ausencia de los antiguos dioses significa, para Heidegger, el reconocimiento del carácter secundario o no-originario de nuestra actualidad histórica en relación con el fenómeno originario —el del pliegue del ser en que habitaban los griegos—⁵⁵ que en su inevitable rehusarse la configura estructuralmen-

⁵² De ahí que Heidegger, a propósito de la sombra invisible de lo incalculable que subrepticamente rodea el pleno sometimiento al cálculo del ente en la modernidad, pregunte retóricamente en la conferencia “Die Zeit des Weltbildes”: “¿Qué ocurriría si el rehusamiento hubiera de ser la más elevada y sólida manifestación del ser?” (*Holzwege*, p. 112.)

⁵³ Respecto de esta cuestión, se dice en el texto “Moira”: “En los comienzos del pensar occidental acontece la pérdida no advertida del pliegue. Pero no se puede decir que esa pérdida no sea nada. La pérdida incluso depara al pensar griego el modo de su comienzo: el hecho de que el despejamiento (*Lichtung*) del ser del ente se oculte como despejamiento. El ocultamiento de la caída del pliegue impera tan esencialmente como aquello hacia donde el pliegue escapa. Y, ¿a dónde escapa el pliegue? Hacia el olvido.” (*Vorträge und Aufsätze*, pp. 232–233.)

⁵⁴ Cfr. *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 63; *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 30; *Über den Anfang*, p. 156.

⁵⁵ Debe advertirse aquí que el hecho de que los griegos tuvieran experiencia de o habitaran en ese pliegue del ser no significa en absoluto que hicieran de él *tema de su pensamiento*, como tampoco *pensaron* lo que, a juicio de Heidegger, se contiene en términos como *alétheia*, *lógos* o *phýsis* en su alusión al ser. Que habitaran en ese pliegue del ser es solidario de que utilizaran tales palabras por la simple razón de que hablaban griego. Sin embargo, de no haber tenido lugar en Grecia la pretensión de poner de manifiesto, a través de esas palabras, aquello en lo que, a diferencia del mero haber o ser de las cosas, ese mismo ser consiste, y de no haber conducido además tal pretensión a la pérdida de Grecia y al surgimiento de la modernidad, tampoco tendría mayor interés para nosotros la lengua griega. Para un análisis más

te. Hasta el extremo de que, a su juicio, no otra cosa que dicho reconocimiento fundamenta la visión hölderliniana del poetizar: hacerlo efectivo exige enfrentarse al problema de traer a la luz ese pliegue del ser, sobre cuyo aplanamiento inadvertido se alza la subjetividad moderna, por medio de un decir que haga justicia a su *denegarse a ser dicho*. A partir de esta idea Heidegger interpreta los versos “Un enigma es lo brotado puro. Tampoco / el canto puede apenas desvelarlo”, pertenecientes al himno *El Rin (Der Rhein)*, de la manera siguiente: el misterio (*Geheimnis*) que se alberga en la intimidad o duplicidad entre el ser y el ente, equivalente en su manifestación histórica a la duplicidad entre el origen inaccesible que es Grecia y el desenvolvimiento de Occidente sobre el suelo de su irrevocable haber quedado atrás,⁵⁶ requiere un canto que “apenas” lo desvele, esto es que, con el propósito de preservar su ocultamiento, lo diga poéticamente en su escaparse a ese mismo decir.⁵⁷

Como habremos de ver más adelante, el específico callar o no-decir el ser que Heidegger detecta en el poetizar de Hölderlin se distinguirá del no-decir griego que habla sobre los dioses por adoptar la forma de un “nombrar lo sagrado” (*das Heilige nennen*). Pero para aclarar el sentido de este nombrar debemos antes explorar de qué forma entiende Heidegger la intuición hölderliniana de lo que distancia y a la vez vincula al poeta moderno con el modo de proceder poético griego.

detallado de esta cuestión, véase F. Martínez Marzoa, *El sentido y lo no-pensado*, pp. 40–41 y “Heidegger y la filosofía griega”, p. 231.

⁵⁶ En torno al enigma que lo “brotado puro” representa en este verso de Hölderlin, Heidegger subraya no sólo la duplicidad, sino también la hostilidad existente entre los dos momentos que en él se contienen, a saber, por un lado, el origen como aquello desde donde surge lo que brota y, por otro, lo originado a partir de él, representativos de la unidad contradictoria del pliegue del ser o del binomio Grecia-modernidad (cfr. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 240). Sobre esta misma cuestión se dice en la conferencia “Recuerdo” (*Andenken*): “Pero lo más próximo al emerger es lo que de él ha brotado. El origen lo deja salir fuera desde sí, pero de tal modo que él mismo no se muestra en lo que ha brotado, sino que se oculta y sustrae tras su aparición” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 92), en clara referencia al ocultarse del ser en la manifestación del ente, idéntico al sólo mostrarse de Grecia en su sustraerse en lo otro de sí que es la modernidad.

⁵⁷ Por ello, la fundación del ser que Heidegger atribuye a la poesía y que concibe como una “abertura fundadora de la intimidad” se hace equivaler al apenas-poder-desvelar el misterio de lo brotado puro: “poesía es esencialmente el apenas-poder-desvelar el misterio. [...] esta tarea del apenas-poder-desvelar el misterio de lo brotado puro es la tarea poética sin más, la única” (*Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 251).

3. *El “fuego del cielo” y la “claridad de la presentación”:
callar en el libre uso de lo propio*

Los tres cursos de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin hacen referencia expresa a la carta de éste a Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801,⁵⁸ considerada uno de los documentos más importantes para comprender su concepción estética y, en estrecha unidad con ella, la diferenciación allí instituida entre los dos ámbitos históricos que representan Grecia y la modernidad.⁵⁹ Tal distinción se establece mediante dos conceptos que delinean dos trayectorias contrarias, pero coincidentes en el hecho de que ambas se producen a la manera de un tránsito o movimiento desde lo nacional, lo natural o lo propio, hacia un término opuesto descrito como lo extraño, ajeno o impropio. El “fuego del cielo” (*Feuer vom Himmel*) o el “*pathos* sagrado” serían lo propio o natural de los griegos, quienes, dirigiéndose hacia lo ajeno, habrían conquistado la “claridad de la presentación” (*Klarheit der Darstellung*) o la “sobriedad junoniana”. En esa “claridad de la presentación”, punto de llegada para los griegos, se ubica el punto de partida, lo propio o nativo de los modernos o hesperios, y lo ajeno o la dirección del tránsito en la “bella pasión” (*schöne Leidenschaft*).

Al hilo de tales conceptos, Hölderlin plantea que los griegos nos son imprescindibles porque el libre uso de lo propio es lo más difícil. Puesto que en ese tránsito o “camino de formación” hacia lo ajeno, lo propio suele descuidarse —y en ello percibe la razón del hundimiento de Grecia—,⁶⁰ los griegos se convierten en maestros de la “claridad de la presentación” para ellos extraña, a su vez lo propio o innato de los modernos; por lo tanto, que los modernos logren el uso libre de lo que les es propio dependerá de que aprendan de los griegos la “claridad de la presentación”, allí encontrada como el elemento extraño que éstos no sólo conquistan, sino en el que han alcanzado una maestría nunca superable por los hesperios. Sin embargo, el principio de imitación de lo griego queda tajantemente excluido si, como Hölderlin sentencia, “no

⁵⁸ F. Hölderlin, *Ensayos*, pp. 125–128. Esta carta de Hölderlin a Böhlendorf también se menciona en la conferencia “Recuerdo” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 87).

⁵⁹ Cfr. P. Szondi, *Estudios sobre Hölderlin*, pp. 127 y ss.

⁶⁰ Así lo atestiguan los versos de Hölderlin “Pues ellos querían fundar / un reino del arte. Pero en ello / se les perdió lo patrio y por desgracia / Grecia, la bella, se hundió” que Heidegger recoge en *Hölderlins Hymne “Andenken”* (p. 123) para señalar, siguiendo lo expuesto en la carta a Böhlendorf, que lo propio es lo más fácilmente obviado o malinterpretado por valorarse como lo de por sí evidente.

nos es lícito en absoluto tener algo *igual* con ellos”:⁶¹ aun cuando lo común a ambas trayectorias reside en la “claridad de la presentación”, para los griegos se trata de lo ajeno, del lugar al que naturalmente conduce su camino de formación, frente a la mayor dificultad que implica para el hesperio por ser lo suyo propio. De aquí se deriva la ausencia de solapamiento entre el punto de llegada de la trayectoria hesperia y el punto de partida de la griega, patente en la terminología distinta utilizada por Hölderlin, que habla para aquélla de la “bella pasión” y del “fuego del cielo” para lo natal griego.

Por pensar lo occidental en relación con el primer inicio en Grecia, Heidegger considera que esta carta de Hölderlin a Böhlendorf plasma “la esencia transformada de la historia, que en este tiempo se le ha abierto al poeta”.⁶² Tomando como núcleo central de su lectura la consigna hölderliniana de la mayor dificultad que envuelve el libre uso de lo propio, Heidegger asume las diferentes trayectorias griega y hesperia para subrayar que, hallándose lo propio en cada caso intrínsecamente referido a lo ajeno, el “fuego del cielo” requiere la “claridad de la presentación” para su apropiación, así como ésta reclama el “fuego del cielo” como “lo que hay que presentar”.⁶³ Desde esta premisa se explica no sólo la necesidad del tránsito hacia lo ajeno, concretado para el poeta hesperio en el camino hacia Grecia y el diálogo con ella, sino también la tesis de Heidegger de que semejante tránsito quedaría, al menos para éste, al servicio del regreso a lo propio a fin de llevar a cabo su verdadera apropiación o reconquista: la alteridad de lo propio y lo ajeno para griegos y hesperios marca su divergencia en el aprendizaje del libre uso de lo propio, y con ello la exigencia del retorno tras el viaje a Grecia que, según lo expuesto por Hölderlin, niega su posible imitación o renacimiento.⁶⁴ Para el poeta hesperio, aprender el libre uso de lo propio quiere decir, pues, “aprender a desplegar la excelencia del don de la presentación”⁶⁵ conquistada por los griegos y únicamente reconocida como propia en el camino a Grecia en virtud de la señalada tendencia al descuido de lo natal.⁶⁶ Por otra parte, de acuerdo con lo dicho sobre la imposibilidad de identificar la “bella pasión” como elemento ajeno

⁶¹ *Ensayos*, p. 126.

⁶² *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 69.

⁶³ *Cfr. ibid.*, p. 131.

⁶⁴ *Cfr. ibid.*, p. 129.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁶ Sobre la necesidad del viaje a Grecia para el reconocimiento de la “claridad de la presentación” propia de los hesperios comenta Heidegger: “La estancia en lo ajeno y el extrañamiento en lo ajeno deben darse para que lo propio comience a

al hesperio con el “fuego del cielo” del que parten los griegos, según Heidegger el imperativo del retorno a lo propio permite ver la distancia existente entre lo natal griego y aquello que la “claridad de la presentación” innata al hesperio debe aprender a presentar para su apropiación: el “fuego del cielo” hallado en Grecia se habría transformado en el viaje de regreso.⁶⁷

Sobre el supuesto de que el poetizar poetiza invariablemente el ser, Heidegger interpreta en clave ontológica esta dinámica entre lo propio y lo ajeno que sirve para diferenciar entre Grecia y la modernidad. El “fuego del cielo” propio de los griegos se asimila a la cercanía de los dioses, convertida en su conquista del “don de la presentación” en el “callado brillar de los dioses”,⁶⁸ esto es, en el decir silencioso del ser por medio de su nominación. Heidegger apunta a este respecto que a los griegos, en su tránsito hacia lo ajeno, les fue encomendada “la articulación del ser en el quicio de la obra”.⁶⁹ En lo relativo a los hesperios, se remite implícitamente al concepto del “captarse” (*sich fassen*), que Hölderlin introduce en las “Notas sobre Antígona” en correspondencia con la “claridad de la presentación” de la que parte la trayectoria hesperia,⁷⁰ para afirmar que “nosotros” lograremos lo más alto, es decir,

brillar en lo ajeno. Este iluminar lejano despierta en la distancia la inclinación hacia lo propio” (*ibid.*, p. 175).

⁶⁷ En este sentido, en la conferencia “Recuerdo” se apunta que lo extraño “se debe aprender a fin de que, durante la vuelta a casa, se consume la apropiación de lo propio en la presentación de eso extraño que se ha traído de vuelta y por ello se ha *transfigurado*” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 142; las cursivas son mías).

⁶⁸ *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, pp. 172–173.

⁶⁹ *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 293.

⁷⁰ En referencia a la consigna de que “nuestra poesía ha de ser patria”, Hölderlin marca en estas notas la diferencia entre lo griego y lo hesperio señalando que la tendencia principal de los primeros “es poder captarse, porque en ello residía su debilidad, mientras que la tendencia principal de los modos de representación de nuestro tiempo es poder alcanzar algo, porque la ausencia de destino [...] es nuestra debilidad” (*Theoretische Schriften*, p. 106 [p. 148]). Sobre ambos conceptos explica B. Allemann que, por ser los griegos oriundos del “fuego del cielo”, su camino de formación pasa por el “poder captarse”, es decir, por la tendencia hacia la individuación desde su sentimiento originario de comunidad, para así llegar a alcanzar la sobriedad o “claridad de la presentación” que les permita diferenciar hombres y cosas. Por el contrario, porque los hesperios provienen de la falta de comunidad, del aislamiento y la soledad, el “poder captarse” no les ofrece dificultad alguna. Antes bien, la dolorosa conciencia de esta capacidad para captarse como individuos los impulsa a alejarse de lo propio hacia la unidad total o la indiferenciación del “fuego del cielo”. En este sentido, nuestra tarea, que, como habrá de

el libre uso de lo propio, cuando pongamos a la obra el poder-captar (*Fassenkönnen*) que nos es innato “de tal modo, que este captar se vincule, determine y articule al quicio del ser, cuando el poder-captar no se convierta en fin en sí mismo ni se extravíe en su propia capacidad”.⁷¹ Este requisito también se enuncia con la aseveración de que lo propio de los hesperios no será propiamente suyo “hasta que este poder-captar no sea llevado a la necesidad de captar lo no-captable y de captarse a sí mismo en vistas a lo no-captable”.⁷²

De la contemplación conjunta de ambas formulaciones se desprende que la articulación del “poder-captar” o de la “claridad de la presentación” al quicio o pliegue del ser demandaría del poeta hesperio una suerte de ejercicio de captación o aprehensión poética del ser que acabara reconociendo y haciendo patente, en la propia expresividad del poema, su naturaleza no-captable o su rechazo a someterse a la “claridad de la presentación”. Ello implicaría una especie de ajuste, de conformidad de esa “claridad de la presentación” que le es innata al rehusarse del doblez del ser, que se traduciría en que aquélla, *en su mismo presentar*, lograra poner de relieve la condición no-presentable de ese doblez, su carácter no-decible o no reductible a la presentación que todo lenguaje opera. En esta misma línea, Heidegger lee el verso del poema fragmentario de Hölderlin que proclama “de lo más alto quiero callar”: lejos de limitarse a sólo permanecer en silencio, ese callar sobre lo más alto comporta “decir lo que hay que decir de tal modo que ello sea vislumbrado *como lo callado*”.⁷³ Y puesto que, para dar expresión a ese callar elocuente, “la palabra debe ser captada y dicha”,⁷⁴ se comprueba cómo el callar se inserta en el núcleo mismo del que emerge la obligación de decir. En encontrar el modo de ese decir que calla, asociado por Heidegger al uso libre de la palabra propia, residiría la mayor dificultad del poeta moderno.

Cabe colegir de estas observaciones que, frente al callar “natural” del poetizar griego alojado en la experiencia de la oscuridad que atraviesa el haber de las cosas y, sin embargo, conducente en su evolución hacia

verse, consistirá para Hölderlin en el libre uso de lo propio, se cifra en “alcanzar algo”, esto es, en aprender a diferenciar a los hombres de los dioses y a atenarnos a las cosas de esta tierra (*cfr. Hölderlin und Heidegger*, pp. 34–35). *Cfr.* igualmente F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, pp. 122–123.

⁷¹ Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, p. 293.

⁷² Hölderlins Hymne “Der Ister”, p. 169.

⁷³ Hölderlins Hymne “Andenken”, p. 136; las cursivas son mías.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 135.

el decir filosófico al aplanamiento del pliegue del ser,⁷⁵ el no-decir de Hölderlin es tarea, cometido u objetivo por alcanzar mediante su decir poético: porque habita en el tiempo de los dioses huidos, esto es, de la falta de toda noción acerca del trasfondo de abertura oculto sobre el que reposa la validez de la “mera presencia”, el poetizar de Hölderlin se erige sobre el propósito de decir el pliegue del ser a fin de sacar a la luz aquello que, en su específico sustraerse, forjó esa presencia moderna de las cosas. No obstante, como se ha visto, su decir debe presentarlo en su paradójica renuencia a ser presentado, de suerte que en su palabra se muestre su condición indecible y su retirada irrevocable. En este sentido, el empeño de Hölderlin por arrancar al ser del olvido que puso en marcha el despliegue de la metafísica no debe confundirse con la voluntad de sacarlo de su retirada, operación de todo punto inviable sin recaer de nuevo en la lógica de aquélla: su poetizar no aspira a rehabilitación alguna del pliegue del ser, sino al reconocimiento de su desaparición como figura actual y más positiva de su comparecencia. Y, por tanto, tampoco se afana nostálgicamente por la restitución quimérica de los antiguos dioses: reconquistar la “claridad de la presentación” propia de los modernos pasa por aprender a decir su ausencia, aprendiendo con ella la renuncia a nombrar la belleza evaporada de las cosas que, fruto del aplanamiento del pliegue del ser, delata la no-originariedad de la concepción moderna del ente y la imposibilidad del regreso al origen.⁷⁶ La llamada “ley de la historicidad”, que impele al

⁷⁵ Según se ha planteado, el silencio que Heidegger atribuye al decir poético griego no excluye que éste forme parte de la pretensión griega de aludir al ser que daría lugar a su pérdida, y ello por más que, frente al decir de Parménides o de Heráclito, semejante alusión no suponga su fijación en una palabra determinada, tal y como sucede en los fragmentos que de ellos nos han llegado con términos como *alétheia*, *phýsis* o *lógos*. De ahí que pueda decirse que ya el decir poético griego es insolencia, impertinencia o desmesura frente al carácter no decible del ser, pese a que su insolencia aún persiga resguardar tal condición indecible no mencionándolo expresamente. Sobre la relación de esta cuestión con los distintos géneros poéticos griegos, véase F. Martínez Marzoa, *El saber de la comedia*, pp. 13–31.

⁷⁶ Heidegger deriva la imposibilidad de que el nombrar lo sagrado resultante de asumir la pérdida de Grecia, pérdida equivalente a la de la comprensión del ente como lo bello en cuanto tal, se rija por el criterio estético de la belleza, de los versos “Ellos, / como pintores, reúnen toda / la belleza de la tierra” del poema *Recuerdo*. A propósito de ellos afirma: “Los poetas que aún están en el viaje por mar y junto a las costas ajenas componen lo bello (el ser) como pintores. Pero es obvio que los poetas que han vuelto a casa, que deben cantar lo sagrado de la patria, ya no pueden poetizar de esta manera.” (*Hölderlins Hymne “Andenken”*, pp. 182–183.) H. Schmid ha puesto en conexión esta renuncia a la belleza del poetizar moderno con lo señalado por Hölderlin en la carta a Böhlendorf acerca de la imposibilidad

camino a Grecia para descubrir en el retorno nuestra estricta dependencia de un pasado irrestituible e inasimilable, exhorta al “llegar a ser-en-casa de un no-ser-en-casa” (*Heimischwerden eines Unheimischseins*)⁷⁷ al revelarnos en esa retracción del origen como extraños o extranjeros en lo propio nuestro.⁷⁸

Se entiende así que el poetizar de la época fundada sobre el olvido del ser no pueda ya consistir en la presentación del “fuego del cielo”. Una vez aprendida ésta en el camino a Grecia, el viaje de regreso a lo propio conlleva, según se anticipó, una transformación del “fuego del cielo” por la cual el poeta que asume la huida de los dioses debe nombrar lo sagrado.⁷⁹ En este término de la poesía de Hölderlin, Heidegger descifra el problemático nombre poético del pliegue del ser como sustrato oculto e irreductible en su retirada de la historia de Occidente: lo sagrado alude al “Entre” (*Zwischen*), es decir, al espacio o distancia que separa y a la vez vincula esencialmente a Grecia con la modernidad, no siendo esta última sino el lugar en el que aquélla y sus dioses aparecen en la forma de su ausencia; o, en otras palabras, al “Entre” que configura el pliegue del ser como despliegue histórico entre el hurtarse del origen y su velada manifestación en lo por él desplegado. En consonancia con esta idea, Heidegger aclara que, lejos de referirse sin más al ámbito de lo divino, lo sagrado nombra el espacio que, hallándose por encima de dioses y hombres,⁸⁰ revela la simultánea relación y diferencia entre el ocultarse del ser y el mostrarse del ente como los dos lados indiscernibles del pliegue único o doblez simple del ser. Por lo demás,

de que los hesperios tengan algo igual con los griegos (cfr. “Geschick und Verhältnis des Lebendigen. Die griechische Sphäre zwischen Heidegger und Hölderlin”, p. 170).

⁷⁷ Hölderlins Hymne “Der Ister”, p. 171.

⁷⁸ Cfr. B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, pp. 174–179; cfr. también M. Barrios, “Hölderlin: la revuelta del poeta”, pp. 16–18.

⁷⁹ Acerca de la diferencia entre la presentación del “fuego del cielo” en Grecia y el nombrar lo sagrado del poeta moderno se dice en *Hölderlins Hymne “Der Ister”*: “Este poeta alemán debe aprender a decir el ‘fuego’, para entonces tener experiencia de qué es aquello que debe ser la palabra de su poesía. ¿Qué es lo por-poetizar (*das Zu-Dichtende*) de esta poesía? Hölderlin lo llama ‘lo sagrado’” (p. 173). No obstante, debe tenerse en cuenta que lo sagrado no es, según Heidegger, sino uno de los nombres poéticos que, entre otros, Hölderlin utiliza para remitir al “Entre” o el pliegue del ser. En este sentido, considera que el primer nombre para ese “Entre” se hallaría en la expresión *die Natur*, sustituida posteriormente por “lo sagrado”, y ya en su poesía más tardía carecería de nombre alguno para ser sólo aludido indirectamente (cfr. *Über den Anfang*, p. 157).

⁸⁰ Cfr. Hölderlins Hymne “Der Ister”, p. 173.

nada distinto a lo sagrado designa “lo más alto”, que debe llegar a la palabra que calla en la poesía del poeta moderno.

4. *Negación y fracaso: el silencio del proceder poético de Hölderlin*

Puestos a indagar sobre la manera en que ese nombrar lo sagrado ligado al silencio se concreta en la letra de Hölderlin, es preciso advertir de entrada que no cabe encontrar en los textos de Heidegger una tematización detallada ni tampoco una exposición sistemática ni unitaria de los recursos poéticos aplicados por Hölderlin para llevarlo a término. Sin embargo, al hilo de la interpretación de sus poemas sí es posible rastrear diferentes indicaciones, elaboradas con mayor detenimiento o simplemente sugeridas, acerca de cuáles serían esos recursos o estrategias poéticas que producirían un decir capaz de iluminar por medio de la palabra lo en él silenciado.

El recurso más claro se propone en el juego de oposición entre lo que Heidegger denomina el “temple de fondo” (*Grundstimmung*) y las “imágenes” o la “presentación de imágenes sensibles” (*sinnbildlicher Darstellung*) del poema, basado en la teoría sobre la estructura del poema que Hölderlin expone en sus ensayos poetológicos.⁸¹ Muy brevemente puede decirse que en ellos la unidad del poema se concibe como un conflicto entre dos instancias que reciben diferentes nomenclaturas según la época de los escritos y que, además, se hallan en estrecha conexión con los dos elementos que en la carta a Böhlendorf marcan la distinción entre el modo de proceder poético griego y el hesperio: por un lado, lo allí definido como lo propio o innato representa en la articulación del poema el “tono de fondo” (*Grundton*), también llamado “significación” (*Bedeutung*), “temple o temperamento de fondo” (*Grundstimmung*) o “tono propio”; por otro, la trayectoria fijada en la carta desde lo propio hacia lo ajeno u opuesto refleja el tránsito desde el “tono de fondo” hacia el “carácter artístico” (*Kunstcharakter*), “expresión” (*Ausdruck*) o “apariencia” (*Schein*) del poema en cuanto “tono

⁸¹ Heidegger se remite expresamente o cita algunos de estos ensayos en los cursos que imparte sobre Hölderlin, y fundamentalmente en *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. En este curso se recogen fragmentos del “Fundamento para el Empédocles”, de los ensayos que posteriormente se han dado en llamar “El devenir en el perecer” (“Das untergehende Vaterland. . .”) y “Sobre el modo de proceder del espíritu poético” (“Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist. . .”) —los dos primeros son citados igualmente en *Hölderlins Hymne “Andenken”*—, y también de las “Notas sobre Antígona” y las “Notas sobre Edipo”, todos ellos recogidos en el volumen F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*.

aparente” o “impropio”.⁸² El conflicto entre ambas instancias se debe a la relación de contrariedad u oposición que las determina recíprocamente: el tono de fondo se identifica con un fundamento subjetivo, temple o temperamento (*Stimmung*) que contiene ya dentro de sí su propio opuesto como tendencia inmanente que lo impulsa a la expresión u objetivación en la materia, es decir, a la presentación por medio del lenguaje que acaece en el carácter artístico del poema.⁸³ Puesto que el tono de fondo no deviene captable o sensible de otra forma, su objetivación en el tránsito hacia el carácter artístico o tono aparente que se le opone establece en la unidad contradictoria de ambos momentos la verdad del poema: para expresarse, el tono de fondo necesita de la apariencia; solidariamente, el tono aparente deviene lo realmente expresado o hablado del poema sólo como expresión fundada, esto es, como expresión cuyo sentido procede de la remisión al tono de fondo al cual torna sensible y cognoscible.⁸⁴

Uno de los últimos escritos poetológicos, el “Fundamento para el *Empédocles*”, se centra en el tránsito trágico, que para el Hölderlin más tardío cabría considerar representativo del conflicto característico de la estructura misma del poema en cuanto tal.⁸⁵ En este texto la relación de oposición o unidad antinómica entre tono de fondo y apariencia se traduce, respectivamente, en la referencia recíproca entre la “sensación” (*Empfindung*) y la “imagen” (*Bild*) o “presentación” (*Darstellung*) del poema. La identificación del elemento de fondo expresado a través de la imagen con la “intimidad más profunda” justifica que Hölderlin hable de una “sensación íntima”, asimilada a su vez al sentir del poe-

⁸² Cfr. F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, pp. 113 y ss. Un excelente estudio en profundidad de la teoría poetológica de Hölderlin aplicada a la interpretación de su obra se encuentra en el libro de L. Ryan *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*. Para los diferentes términos utilizados por Hölderlin con el fin de definir la estructura del poema, véase *ibid.* p. 49.

⁸³ Hölderlin apunta en este sentido que la fundamentación subjetiva del poema, como temperamento capaz de adquirir diversos modos que se expresan en los caracteres artísticos correspondientes a los diferentes géneros poéticos, “exige y determina una fundamentación objetiva y la prepara” (*Theoretische Schriften*, p. 45 [p. 61]). Cfr. L. Ryan, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, pp. 38–48, y P. Szondi, *Estudios sobre Hölderlin*, pp. 155 y ss.

⁸⁴ Cfr. L. Ryan, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, p. 46.

⁸⁵ Esta tesis ha sido planteada por L. Ryan, quien al referirse en términos de la “paradoja” trágica al conflicto entre el “tono de fondo” y el “carácter artístico” del poema, defiende que “para el último Hölderlin el lenguaje poético como tal —también el lenguaje de la lírica— se encuentra marcado por la ‘paradoja’ trágica” (“Hölderlins Antigone”, p. 115).

ta de “lo divino”. Ahora bien, precisamente por consistir el fondo en tal intimidad, Hölderlin señala que el poema trágico la “oculta” en la presentación dejándola aparecer sólo y específicamente por medio de su “negación” (*Verleugnung*): la imagen del poema “niega y tiene que negar más por todas partes su fondo último”, puesto que “cuanto más infinita, cuanto más inexpresable, cuanto más próxima al *nefas* es la intimidad [. . .], tanto menos puede la imagen expresar inmediatamente la sensación, tiene que negarla tanto según la forma como según el material”.⁸⁶ La unidad del poema se construye entonces por el “apartamento” o alejamiento de la imagen respecto del fondo, por la negación de éste en la figura o imagen extraña, si bien es paradójicamente tal apartamento o negación lo que, según Hölderlin, hace “visible” la intimidad que yace al fondo de la imagen, a la par que la preserva y guarda en ella “como en un vaso”. Si, por otra parte, de aquí se desprende que la sensación íntima del fondo únicamente tiene lugar en el poema expresándose en aquello que la oculta y la niega, Hölderlin afirma que la imagen o figura extraña que, negándola, trasluce dicha sensación, debe adoptar el carácter de la “distinción”, la “contraposición” o la “separación”.⁸⁷

En analogía con lo expuesto a partir de los escritos poetológicos de Hölderlin, en el curso de 1934–1935 Heidegger caracteriza el poema como una estructura de oscilación o sintonización (*Schwingungsgefüge*) de antemano determinada por un “temple de fondo” (*Grundstimmung*) —hecho equivaler expresamente al concepto de “sensación” que Hölderlin incorpora en el “Fundamento para el *Empédocles*” y otros escritos teóricos—⁸⁸ cuya expresión formal se produce en el conjunto del poe-

⁸⁶ *Theoretische Schriften*, p. 80 [pp. 104–105]. En continuidad con lo indicado en la cita anterior, L. Ryan sostiene que es el lenguaje poético en cuanto tal, y no sólo el género trágico, el que “se constituye a través de la negación de sí mismo, a través de la constante presentación de aquella discrepancia, en última instancia indisoluble, entre el lenguaje y su fundamento (entre el carácter artístico y el tono fundamental), que desde los primeros tiempos de Homburg condiciona la concepción de Hölderlin del lenguaje poético y cada vez es tematizada con más claridad.” (“Hölderlins Antigone”, p. 115).

⁸⁷ Así, Hölderlin afirma que cuanto más íntima es la sensación y más debe ser negada por la imagen, “la forma tiene que portar más el carácter de la contraposición (*Entgegensetzung*) y la separación (*Trennung*)”, pues a lo íntimo no le es lícito “expresarse de otra manera que mediante un grado de la distinción (*des Unterscheidens*) tanto mayor cuanto más íntima es la sensación que yace en el fondo” (*Theoretische Schriften*, pp. 80–81 [pp. 104–105]).

⁸⁸ Para atestiguar el uso de Hölderlin del concepto de sensación, Heidegger ape-

ma.⁸⁹ Aunque Heidegger no explica la naturaleza de este temple de fondo ni alude a su significado en la obra de Hölderlin, su indicación de que “abre el mundo que en el decir poético recibe el cuño del ser”⁹⁰ evidencia su utilización de este concepto en un sentido similar al de las disposiciones o tonalidades afectivas (*Stimmungen*) que en *Ser y tiempo* constituyen el modo de ser fundamental del “encontrarse” (*Be-findlichkeit*), cuya conjunción con el comprender y el habla vertebrada la abertura al ser del ser-ahí. No obstante, el hecho de que el temple de fondo tanto del himno *Germania* como de *Recuerdo* (*Andenken*) se localice en el “duelo sagrado”, atestigua la vigencia en este contexto del carácter epocal que tales tonalidades afectivas, vinculadas por Heidegger a partir de 1936 al desarrollo del pensar de la historia del ser,⁹¹ cobran en torno a 1929:⁹² si tal duelo sagrado refleja la experiencia de la huida de los antiguos dioses, a la vez que la decisión de renunciar a ellos como forma de guardar su divinidad perdida sopor-tando con firmeza el dolor que tal huida conlleva,⁹³ con este temple de fondo se franquea por primera vez en el poetizar de Hölderlin la percepción del ente emergente de la desaparición del pliegue del ser y determinante desde la modernidad de nuestro tiempo histórico.⁹⁴ Tal experiencia se remite asimismo a lo que Hölderlin concibe con la noción de intimidad, y que, según se dijo anteriormente, Heidegger entiende como designación de ese mismo pliegue del ser en tanto contraposición

la tanto a este ensayo como a “Sobre el modo de proceder del espíritu poético” (*Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, respectivamente, pp. 188 y 84).

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 14–15.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁹¹ Para una exposición más detallada de esta cuestión, principalmente centrada en el papel que cobran tales tonalidades afectivas en los *Beiträge zur Philosophie*, véase H.-H. Gander, “Grund- und Leitstimmungen in Heideggers *Beiträge zur Philosophie*”.

⁹² Nos referimos específicamente al curso de 1929–1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en el que la tonalidad afectiva fundamental del aburrimiento profundo será interpretada desde una perspectiva epocal como experiencia de la constitución básica de nuestra actualidad histórica.

⁹³ Cfr. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 95.

⁹⁴ De ahí que Heidegger señale que el temple de fondo del duelo sagrado que determina los himnos de Hölderlin “abre el ente en total *de otra manera* y de un modo esencial. Aquí hay que pensar lo siguiente: el temple como temple deja acontecer la patencia del ente” (*ibid.*, p. 82; las cursivas son mías). Esa “otra manera” de abrir el ente en total sería la correspondiente a la huida de los dioses, que a su vez se traduce en la de la pérdida de la belleza, impenetrabilidad o irreductibilidad que marcaba la experiencia griega del ser.

armónica entre la retirada del ser y la manifestación del ente que lo oculta.

Al hilo de estas cuestiones, Heidegger recoge del ensayo de Hölderlin sobre el *Empédocles* la idea de que las “imágenes” del poema no pueden expresar de forma inmediata el “temple de fondo” o “sensación” por referir ésta a tal intimidad. En este sentido, como advierte a partir del escrito de Hölderlin, la aparente ausencia de conexión entre ambas instancias del poema responde a que la preservación de la intimidad del temple de fondo, representativa de aquello que el poema debe propiamente decir, exige que dicho temple de fondo sea “negado” (*verleugnet*) por la totalidad del entramado de sucesos mostrado en las imágenes, que deben ocultarlo antes que desvelarlo, que tienen que alejarnos antes que acercarnos a él.⁹⁵ Se observa así cómo Heidegger sigue fielmente el texto de Hölderlin al describir en términos de negación, ocultación y alejamiento la relación entre el temple de fondo que el poema ha de decir, y sus imágenes como expresión mediata y veladora del mismo. Sin embargo, su objetivo no es otro que *emplazar en tal negación el no-decir o callar que atribuye al poema*, destinado a decir, sin decirlo expresamente, el pliegue indecible del ser al que apela la intimidad del temple de fondo: si la intimidad constituye el “misterio” del ser, para serlo efectivamente tal misterio debe hacerse patente en

⁹⁵ En el curso de 1934–1935, Heidegger cita textualmente el siguiente pasaje de este ensayo de Hölderlin: “pues la más íntima sensación está expuesta a la caducidad precisamente en el grado en que no niega las relaciones temporales y sensibles verdaderas (y por ello es también ley lírica, cuando lo íntimo es allí menos muerto, y por tanto más fácil de mantener, negar la conexión física e intelectual)” (*Theoretische Schriften*, p. 81 [p. 105]), y comenta al respecto: “el temple de fondo, en la unidad originaria de su conflicto, debe ser negado, precisamente para preservar la ‘más íntima sensación’, el temple de fondo, de la caducidad, del abuso precipitado y del aplanamiento [. . .]. La interpretación del poema está puesta entonces ante una tarea realmente singular: en primer lugar captar, en sí mismo, en su propio contenido intuitivo, el entramado de sucesos mostrado a través de las imágenes, pero después tomar este todo como negación y alejamiento de lo que propiamente hay que decir” (*Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 119–120). La misma idea reaparece en el curso de 1941–1942, donde se señala que Hölderlin “sabe claramente que lo invisible y sensiblemente inaccesible, cuando más puramente descansa en su esencia, tanto más exige lo totalmente extraño como forma de su aparecer. [. . .] Hölderlin ha reconocido ahora que en cierta forma de la poesía la ‘imagen’, es decir, lo intuitivo de la representación, se opone de tal modo a la verdad que hay que representar, que ésta debe ser separada de aquella de tal manera que lo representado niegue lo que hay que representar. En la ‘imagen’ no se deja captar inmediatamente la ‘sensación’, es decir, el temple de fondo correspondiente a la verdad” (*Hölderlins Hymne “Andenken”*, pp. 81–82).

su falta de accesibilidad y poder velador, en el encubrimiento e invisibilidad que lo envuelven, *por medio de la negación a través de la cual el poema lo exhibe como no-dicho*.⁹⁶ Por ello, Heidegger concluye que “el decir poético del misterio es la *negación*”,⁹⁷ ya que gracias a ésta el poema muestra en el terreno de la palabra aquello que se oculta y al mismo tiempo resguarda su ocultación.

Para comprender de qué forma tendría lugar esa negación en el nombrar lo sagrado que Heidegger atribuye a la poesía de Hölderlin, debemos atenernos a lo apuntado en el “Fundamento para el *Empédocles*”: según vimos, en ese texto se dice que la presentación o imagen del poema oculta y niega la intimidad expresándola bajo la forma de la distinción, la contraposición o la separación. A ello parecería referirse justamente la afirmación heideggeriana de que la negación de la intimidad del temple de fondo “debe dejar surgir unitariamente los extremos más opuestos”.⁹⁸ De la interpretación que, desde la perspectiva de tales indicaciones, realiza del himno *El Rin* se deduce que tales opuestos, en cuya confrontación lo sagrado aparece nombrado en su negación, son los que representan el dominio de los dioses frente a la esfera de los mortales: su lectura de este poema subraya su intención de pensar al semidiós, que se sitúa “entre” los dioses y los hombres para separar y distinguir con claridad sus respectivos ámbitos, iluminando a la vez su recíproca dependencia. En ese “Entre” no-dicho que encarnan los semidioses se hallaría la mención poética del pliegue del ser o la

⁹⁶ Sobre el misterio que representa la intimidad, Heidegger señala que se trata de un misterio no por resultar inexplicable desde alguna perspectiva, sino porque tal intimidad se despliega esencialmente en sí misma como misterio, esto es, como aquello que rechaza toda posible explicación. Por ello, el hacer manifiesto ese misterio que el decir poético lleva a cabo al nombrarlo o decirlo se funda en una comprensión del mismo que, lejos de pasar por desenscriptarlo o sacar a la luz lo que en él se oculta, supone, por el contrario, el reconocimiento de su impenetrabilidad. De ahí que la posición del canto poético se identifique con un “no-querer-explicar”, solidario de su comprensión del misterio de la intimidad como “el ocultamiento que se oculta a sí mismo” (cfr. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 246–250). Esta percepción de Heidegger del misterio del ser desmiente tajantemente la interpretación que W.H. Rey propone de su filosofía cuando, analizando sus textos sobre Trakl, señala que los esfuerzos del pensar heideggeriano tendrían por objetivo “librar al ser, que se sustrajo del cuestionamiento de la filosofía occidental y permaneció no-dicho en su decir, del desocultamiento, llevarlo al lenguaje desde su falta de expresión y con ello hacerlo accesible de nuevo a los contemporáneos caídos en la objetividad del ente” (“Heidegger-Trakl: Einstimmiges Zwiegespräch”, p. 97).

⁹⁷ *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, p. 119.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 117.

intimidad, pues interrogar por la esencia de los semidioses “es el preguntar decisivo-separador (*ent-scheidende*) en el sentido estricto de la palabra, porque en él se pone en cuestión la diferencia (*Unterscheidung*) entre hombres y dioses, y *el pensar pone por vez primera un pie en la diferencia como tal*”.⁹⁹ Por una parte, el semidiós, que osa y se obstina contra los dioses y desprecia los senderos humanos, personifica la hostilidad entre ambas esferas. Pero, instaurando su separación, los semidioses ponen también de relieve su forzosa vinculación: por su excesiva falta de indignancia, que les cierra el acceso al ente, los dioses necesitan a los hombres para sentirse a sí mismos y así poder abrirse a aquél.¹⁰⁰ En consecuencia, marcar tanto la distancia como la unidad contradictoria entre inmortales y mortales significa mantener la distinción entre el ser y el ente —o, lo que es lo mismo, entre el fondo de abertura oculto que soporta toda presencia reflejado por los primeros, y lo manifiesto dentro de ese mismo ámbito como dominio de lo humano— e, igualmente, señalar la imposibilidad de que uno y otro se den de forma aislada: de la misma manera que los dioses necesitan a los hombres, el ser necesita del ente para comparecer ocultándose en su presencia.¹⁰¹

A lo largo de su análisis hermenéutico de la obra de Hölderlin, Heidegger insistirá en que el poeta se instala en ese “Entre” que diferencia a dioses y hombres, y en especial el poeta moderno si su tarea radica en sacar a la luz el pliegue cuya pérdida y exposición encubierta bajo el rostro de la metafísica ésta no reconoce tras de sí.¹⁰² Pero puesto

⁹⁹ *Ibid.*, p. 167; las cursivas son mías.

¹⁰⁰ Heidegger propone tal relación entre hombres y dioses al tenor de los versos que dan comienzo a la estrofa octava del himno *El Rin*, que dicen: “Pero los dioses se bastan a sí mismos / en su inmortalidad y sólo necesitan / los celestes de una cosa: / los héroes y hombres / los mortales, en fin. Porque como ellos / los bienaventurados, no se sienten a sí mismos, / se impone (si decirlo se permite) / que en nombre de los dioses / se compadezca y sienta otra persona; a ésta la necesitan” (*cfr. ibid.*, pp. 268–272). Sobre ella vuelve al hilo de la interpretación del himno *El Ister*, donde, remitiendo de nuevo a *El Rin*, explica: “Para que los dioses ‘se sientan con calidez unos a otros’ (*El Ister*, v. 56), deben poder sentir algo. Pero ‘por sí mismos no sienten nada’. Los dioses ‘carecen de sentir’, ‘desde sí’, esto es, persistiendo en su propia esencia jamás pueden habérselas con el ente. Para ello es preciso una referencia al ser (esto es, a lo ‘sagrado’, que está ‘por encima’ de ellos) que les sea mostrada a través del otro que es el signo” (*Hölderlins Hymne “Der Ister”*, p. 194). Este otro que es signo es el poeta, que ocupa la posición intersticial del semidiós.

¹⁰¹ *Cfr.* S. Ziegler, *Zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Martin Heidegger*, p. 19.

¹⁰² La idea de que el poeta se sitúa en ese “Entre” o pliegue del ser aparece

que, como ya sabemos, ese “Entre” constituye asimismo la distancia que separa y conecta esencialmente a Grecia y la modernidad, Heidegger afirma que el “Entre” se torna patente sin ser dicho en el tránsito de la segunda a la tercera estrofa del poema *Recuerdo*, cuyas dos primeras estrofas retratan el mundo griego para desde allí transitar calladamente al tiempo de Hölderlin.¹⁰³ La experiencia de la desaparición de los antiguos dioses adquirida en el retorno de Grecia ha permitido a Hölderlin descubrir en la concepción moderna del ente el inevitable ocultarse del ser, y con ello el “Entre” o pliegue al que la distancia entre lo griego y lo moderno remite.¹⁰⁴ Sin embargo, percibir esa distancia equivale a asumir la pérdida irrecuperable de Grecia, que exige mantener firmemente la diferencia entre uno y otro momento histórico sin disolver el abismo que los separa.¹⁰⁵ De ahí que el poeta moderno deba renunciar a llamar a los antiguos dioses para nombrar en silencio lo sagrado —ese “Entre” por el que Grecia únicamente se da a ver en su alteridad moderna— como huella de su ausencia.¹⁰⁶

recurrentemente en los cursos y conferencias de Heidegger sobre Hölderlin. Por ejemplo, en la conferencia de 1936, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, se afirma: “El poeta mismo está entre aquellos —los dioses, y éste— el pueblo. Es alguien que ha sido arrojado fuera —fuera a ese Entre que se halla entre los dioses y los hombres. Pero ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. [. . .] Hölderlin ha consagrado su palabra poética a ese ámbito intermedio o Entre” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 47). F. Martínez Marzoa aborda esta misma cuestión de la ubicación del poeta en el “Entre” o pliegue del ser en relación con el poetizar en general en *Heidegger y su tiempo*, pp. 31 y 42–43. Para un estudio más detallado de la asimilación del poeta a la figura del semidiós en el curso *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, dada su común posición en ese espacio intermedio entre dioses y hombres, véase W. Biemel, “Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger”, pp. 114–119, y también S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia*, pp. 47–50.

¹⁰³ Cfr. *Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 136.

¹⁰⁴ Por este motivo, Heidegger plantea que el pensar de los semidioses, como habitantes de ese “Entre” que únicamente podía ponerse de manifiesto con la pérdida del pliegue del ser, sólo es posible desde el temple de fondo del duelo sagrado (cfr. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, pp. 182 y 185–186).

¹⁰⁵ Sobre este mantenerse en el “Entre” del poeta moderno para establecer la diferencia entre Grecia y la modernidad, Heidegger apunta en su interpretación del poema *Recuerdo*: “El poeta que ha vuelto a casa no ha rechazado a los poetas y a los compañeros de la tierra extraña; sólo que para él ahora está clara y decididamente separado, como todo lo inicial, lo propio de lo ajeno y lo propio de lo natal” (*Hölderlins Hymne “Andenken”*, p. 192). También F. Martínez Marzoa ha defendido esta tesis en su interpretación de este poema (cfr. *De Kant a Hölderlin*, pp. 123–125).

¹⁰⁶ En la conferencia “Wozu Dichter”, Heidegger profundiza sobre esta cuestión

No obstante, esta callada nominación de lo sagrado que lo niega a través de la distinción y separación de los opuestos debe ser puesta en relación con lo que Heidegger considera el “fracaso” del poema, concepto que emerge fugazmente en el curso de la interpretación del himno *El Rin* en referencia al apenas-poder-desvelar el enigma de lo brotado puro del canto poético. Ya que la tarea del canto reside en desvelar tal misterio, Heidegger plantea lo siguiente: “Pero si el poetizar es grande y auténtico, entonces fracasará en ello necesariamente. Pero precisamente de esta manera, en la más alta pasión del más estricto querer decir, llega a topar abruptamente con lo indecible.”¹⁰⁷ A partir de estas líneas cabría aventurar la hipótesis de que el recurso de la negación no conduciría, a juicio de Heidegger, sino al choque frontal de la pretensión de Hölderlin de nombrar lo sagrado con la inviabilidad de su ejecución. Ahora bien, justamente esa pretensión fallida evidenciaría el escaparse reiteradamente al decir o condición indecible de aquello que el poema debe nombrar.

Pese a que Heidegger no llega a aclarar el significado de este fracaso, varios aspectos de la poesía de Hölderlin mencionados con idéntica fugacidad en sus textos podrían arrojar algo de luz sobre él. Por lo pronto, Heidegger llama la atención sobre el carácter inconcluso del himno *El Ister* —similar al de otros poemas tardíos de Hölderlin—, cuyo abandono parecería querer atestiguar de forma extrema el hecho de que Hölderlin actúe como un signo que muestra ocultando, esto es, que dice y al mismo tiempo calla sobre lo que ha de decir.¹⁰⁸ Pues en ese faltarle la palabra que impone la interrupción y la fragmentariedad del poema se haría manifiesto el reconocimiento del poeta del denegar-

para declarar que “ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es, en el lenguaje de Hölderlin, la noche sagrada” (*Holzwege*, p. 251). Esa época de la noche del mundo o noche sagrada no se refiere sino al despliegue de la historia de Occidente a partir de la pérdida de Grecia y de sus antiguos dioses. Para la relación entre la ausencia de los dioses y el nombrar lo sagrado del poeta moderno, véase R. Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger’s History of Being*, p. 44.

¹⁰⁷ Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, p. 235.

¹⁰⁸ Cfr. Hölderlins Hymne “Der Ister”, p. 202. Como síntoma de ese fracaso que Heidegger atribuye al poetizar de Hölderlin se podría citar el abandono del proyecto de la tragedia *La muerte de Empédocles*, que Hölderlin renuncia a terminar al percatarse de que su muerte ya no sirve para representar, frente a la tragedia griega, la no-presencia del trasfondo oculto que escapa a la comprensión moderna de lo presente. Véase al respecto F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, pp. 105–106, y B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, pp. 20–27.

se del ser dicho.¹⁰⁹ Además, es preciso tener en cuenta que Hölderlin habla expresamente de la carencia de nombres sagrados que obliga al poeta a callar en el poema *Regreso al hogar* (*Heimkunft*). Sobre ella reflexiona Heidegger en la conferencia que le dedica y en la titulada “El poema”:¹¹⁰ si el nombrar del poeta supone un llevar a aparecer aquello que nombra, el poeta moderno, alojado en el tiempo de la huida de los antiguos dioses, se encuentra frente al poetizar griego en la indigencia de no poder nombrarlos. En este sentido, acusar la falta de nombres sagrados implicaría dejar constancia de su ausencia en el fracaso de todo intento de hacerlos comparecer por medio de la palabra. Por eso Heidegger habla asimismo, a propósito de esta falta de nombres sagrados, de la necesidad experimentada por Hölderlin de utilizar nombres “oscuros” que articularían un decir críptico, que exhibe tanto como vela y encubre, encaminado a preservar la actual lejanía de los dioses.¹¹¹ Y quizá en el marco de ese nombrar oscuro mencionado por Hölderlin cabría situar la vinculación que Heidegger apunta entre la negación de lo poetizado, el callar y la introducción de ciertas expresiones de cariz prosaico, cortante o “impoético” (*undichterisch*) que aprecia en sus versos:¹¹² la ruptura con el imperativo tradicionalmente asociado al decir poético de producir un efecto bello, destacada por múltiples intérpretes en los poemas más tardíos de Hölderlin, no respondería sino al objetivo de hacer notar la moderna ausencia de belleza de las cosas, espejo de

¹⁰⁹ Ya en 1939 Heidegger analiza el poema de Stefan George *La palabra*, sobre el que versarán años más tarde las conferencias “Das Wesen der Sprache” y “Das Wort” (cfr. *Unterwegs zur Sprache*), para señalar a propósito de los versos “Así aprendí la triste renuncia: / Ninguna cosa sea donde falta la palabra”: “Si falta la palabra —se deniega el *ser* (*seyn*). Pero en este denegarse se manifiesta el ser en su rehusarse —como silencio, como ‘Entre’, como ahí. Ahora por vez primera cercanía a la esencia —y ninguna ‘renuncia’” (*Vom Wesen der Sprache*, p. 72).

¹¹⁰ Se trata, en concreto, del verso que aparece en la estrofa final de este poema y que reza: “A menudo debemos callar; pues faltan nombres sagrados”. Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 27 y ss., y 188 y ss., respectivamente.

¹¹¹ De forma análoga a lo que se afirma sobre el callar de Hölderlin en el curso *Hölderlins Hymne “Andenken”*, se dice en la conferencia “El poema”: “Callar; ¿significa esto solamente no decir, permanecer mudos? ¿O sólo puede verdaderamente callar quien tiene algo que decir? En este caso callaría en suprema medida quien fuera capaz de dejar aparecer en su decir lo no-dicho, y únicamente mediante éste y precisamente en cuanto tal” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 189).

¹¹² Tanto en *Hölderlins Hymne “Andenken”* (pp. 81–82) como en la conferencia “Recuerdo” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 108), Heidegger relaciona este uso de la palabra “impoética” con la ya señalada relación de extrañeza o extrañamiento que las imágenes del poema deben guardar con el temple de fondo como recurso para mostrar lo no-dicho en él.

esa lejanía de los dioses, a través de la extrañeza de su propia palabra impoética.¹¹³ Una extrañeza que volvería especialmente palpable el inevitable fracaso de la voluntad poética de crear belleza en la época en que los dioses ya no se ocultan tras la desfondada presencia de las cosas.

Sin ánimo de agotar el espectro de posibilidades hermenéuticas que alberga este tema, he pretendido aglutinar bajo las categorías de negación y fracaso la constelación de factores con los que Heidegger aspira a elucidar el modo en que, con el fin de abrir el ser al decir guardando a la vez fidelidad a su carácter indecible, el proceder poético de Hölderlin se anuda al silencio. Sin duda sus explicaciones pueden resultar insuficientes comparadas con la importancia que concede a esta cuestión en la interpretación de su obra. Pero concluiré este trabajo planteando que tal vez esa insuficiencia obedezca a la doble convicción heideggeriana del propio fracaso del pensar en el acceso a sus poemas —a su juicio, sólo genuino en el “siempre querer desesperarse”¹¹⁴ por su aclaración—, y de su necesaria retirada ante el puro alzarse ahí delante del poema: únicamente ese paso atrás del pensar soslayaría el peligro de acabar convirtiendo en tema el ámbito inobjetivable que en él se poetiza.¹¹⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th.W., “Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins”, *Noten zur Literatur III*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1974, pp. 447–491.
- Alleman, B., *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Friburgo, 1954.
- Barrios, M., “Hölderlin: la revuelta del poeta”, en J. Marrades y M. Vázquez (comps.), *Hölderlin. Pensamiento y poesía*, Pre-Textos, Valencia, 2001, pp. 9–31.
- Bernasconi, R., *The Question of Language in Heidegger’s History of Being*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1985.
- Biemel, W., “Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger”, en P. Trawny (comp.), *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch*

¹¹³ En este sentido, la utilización por parte de Hölderlin del tipo de composición que se ha dado en llamar paratáctica y que Norbert von Hellingrath designaría como la “armonía dura” (*harte Fügung*) se ha interpretado como un recurso poético de los himnos tardíos destinado a hacer patente la imposibilidad de la experiencia moderna de la belleza de las cosas (cfr. C. Kalász, *Hölderlin. Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*, pp. 159–177).

¹¹⁴ Cfr. Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, p. 237.

¹¹⁵ Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, prólogo a la segunda edición, p. 8.

- auf dieser Erde*". Heidegger und Hölderlin, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 105–122.
- Gaier, U., *Hölderlin*, Francke, Tubinga/Basilea, 1993.
- Gander, H.-H., "Grund- und Leitstimmungen in Heideggers *Beiträge zur Philosophie*", *Heidegger Studien*, vol. 10, 1994, pp. 15–31.
- Greisch, J., *La Parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchêne, París, 1987.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994.
- , *Besinnung* (GA 66), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1997.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30), 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- , *Einführung in die Metaphysik*, 6a. ed., Niemeyer, Tubinga, 1998.
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 6a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1996.
- , *Grundbegriffe* (GA 51), 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1991.
- , *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Klostermann, Fráncfort del Meno, 2002.
- , *Heraklit: Logik. Heraklits Lehre vom Lógos* (GA 55), 3a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994.
- , *Hölderlins Hymne "Andenken"* (GA 52), 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- , *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993.
- , *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39), 3a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999.
- , *Holzwege*, 7a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994.
- , *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1998.
- , *Parmenides* (GA 54), 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- , *Platon: Sophistes* (GA 19), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- , *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976* (GA 16), Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000.
- , *Sein und Zeit*, 17a. ed., Niemeyer, Tubinga, 1993.
- , *Über den Anfang* (GA 70), Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005.
- , *Unterwegs zur Sprache*, 12a. ed., Neske, Stuttgart, 2001.
- , *Vom Wesen der Sprache (Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache")* (GA 85), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999.
- , *Vorträge und Aufsätze*, 9a. ed., Neske, Stuttgart, 2000.
- , *Was heißt Denken?*, 5a. ed., Niemeyer, Tubinga, 1997.
- Hölderlin, F., *Correspondencia completa*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Hiperión, Madrid, 1990.
- , *Ensayos*, 3a. ed., trad. F. Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1990.

- Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, ed. F. Beißner, Kohlhammer, Stuttgart, 1943–1985.
- , *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, ed. D.E. Sattler, Stroemfeld, Fráncfort del Meno, 1975–2008.
- , *Theoretische Schriften*, Meiner, Hamburgo, 1998.
- Kalász, C., *Hölderlin. Die poetische Kritik instrumenteller Rationalität*, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Fráncfort del Meno, 1984.
- Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- Martínez Marzoa, F., *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990.
- , *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid, 1992.
- , *El decir griego*, A. Machado, Madrid, 2006.
- , *El saber de la comedia*, A. Machado, Madrid, 2005.
- , *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Universidad de Murcia, Murcia, 1985.
- , “Heidegger y la filosofía griega”, en M. Pellecín e I. Reguera (comps.), *Wittgenstein-Heidegger*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1990, pp. 227–239.
- , *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.
- , *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Visor, Madrid, 1995.
- Martínez Matías, P., “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”, *Diánoia*, vol. 53, no. 61, 2008, pp. 111–147.
- Otto, W.F., *Los dioses de Grecia*, trad. R. Berge y A. Murguía, Siruela, Madrid, 2003.
- Pöggeler, O., “Die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur”, en C. Jamme y O. Pöggeler (comps.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806)*, Bouvier, Bonn, 1988, pp. 9–52.
- Rey, W.H., “Heidegger-Trakl: Einstimmiges Zwiegespräch”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, no. 30, 1956, pp. 89–136.
- Riedl, M., “Seinserfahrung in der Dichtung. Heideggers Weg zu Hölderlin”, en P. Trawny (comp.), *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde. Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 19–49.
- Ryan, L.J., “Hölderlins Antigone”, en C. Jamme y O. Pöggeler (comps.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806)*, Bouvier, Bonn, 1988, pp. 103–121.
- , *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960.
- Schadewaldt, W., “Hölderlins Weg zu den Göttern”, en E. Zinn (comp.), *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur*, vol. II, Artemis, Zúrich/Stuttgart, 1960, pp. 167–175.
- Schmid, H., “Geschick und Verhältnis des Lebendigen. Die griechische Sphäre zwischen Heidegger und Hölderlin”, en P. Trawny (comp.), *Voll Verdienst*,

- doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde". Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 163–179.
- Szondi, P., *Estudios sobre Hölderlin*, trad. J.L. Verma, Destino, Barcelona, 1992.
- Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, París, 1990.
- Ziegler, S., *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia*, Duncker und Humblot, Berlín, 1991.
- , *Zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Martin Heidegger*, Attempto, Tubinga, 1988.

Recibido el 1 de octubre de 2011; aceptado el 15 de diciembre de 2011.