



Reconocimiento e Historia del ser. Heidegger y el poema lírico de Hölderlin¹

Guillermo Moreno Tirado²

Recibido: 24 de marzo de 2020 / Aceptado: 23 de septiembre de 2020

Resumen. Este trabajo pretende preguntarse si, a pesar del “silencio” de Heidegger ante la teoría de los géneros poéticos de Hölderlin, no es esta misma teoría, y especialmente el poema lírico que caracteriza a la modernidad, la cuestión en la cual se apoya Heidegger para fundamentar su “historia del ser”, de modo que la noción fuerte de *historia* que se maneja en su obra y finalmente el término marcado *das Ereignis* estaría en sintonía con los “trayectos poéticos” que Hölderlin teoriza.

Palabras claves: historia; historia del ser; poema lírico; Hölderlin; Heidegger.

[en] Recognition and History of Being. Heidegger and Hölderlin’s Lyric Poem

Abstract. This paper aims to wonder whether, despite Heidegger’s “silence” in the face of Hölderlin’s theory of poetic genres, it is not this theory, and especially the Lyrical Poem that characterizes Modernity, the question on which Heidegger relies to base his “history of being” (*Seinsgeschichte*). In this regard, the relevant notion of *history* that is handled in his work and finally the term marked *das Ereignis* would be in tune with the “poetic paths” theorized by Hölderlin.

Keywords: history; history of being; lyrical poem; Hölderlin; Heidegger.

Sumario: 1. Introducción; 2. La (no) posición de la *filosofía* y la noción fuerte de *historia*; 3. A propósito de los “ensayos” de Hölderlin; 4. *Tonos, géneros y poemas*; 5. A modo de conclusión: *das Ereignis* y el “libre uso de lo *propio*”; 6. Referencias Bibliográficas.

Cómo citar: Moreno Tirado, G. (2022): “Reconocimiento e Historia del ser. Heidegger y el poema lírico de Hölderlin”, en *Revista de Filosofía* 47 (1), 83-100.

¹ Una versión previa y reducida de este trabajo fue presentada como comunicación al VII Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea en la Universidad de Granada en septiembre de 2019. Lo que se presenta ahora es la revisión y ampliación de esa comunicación, la cual, sin embargo, verá la luz en otra publicación que está íntimamente conectada con esta.

² Universidad de Oviedo
guillermo.mrnrtd@gmail.com

1. Introducción

Dado que Heidegger se ocupa casi exclusivamente de los poemas de Hölderlin posteriores a 1800 y apenas hay referencia a textos anteriores, es relativamente sencillo contestar filológicamente a la pregunta de si Heidegger se ocupa de los textos teóricos de Hölderlin que se han catalogado como “ensayos”. Si hay referencia a ciertas traducciones de Sófocles y algunos comentarios a ellas y, por supuesto, cartas; pero incluso en esos casos hay una ausencia de confrontación (al menos desde un punto de vista estrictamente filológico) con los textos teóricos de Hölderlin. Junto a ello hay todavía dos observaciones preliminares más que hacer. La primera es que la dedicación a Hölderlin en la obra de Heidegger coincide con cierto momento del decurso de su pensamiento en el cual se fragua lo que más adelante aparecerá claramente como *historia del ser* y esa misma dedicación está relacionada con la relevancia que va a empezar a tener el vocablo alemán *das Ereignis*³. La segunda es que el surgimiento de estas fórmulas (*historia del ser* y *das Ereignis*) responde a una discusión con el Idealismo alemán o los proyectos dentro del mismo que representan Schelling y Hegel. Esta discusión estaría en la línea de cierto compromiso, por parte de Heidegger, con la *fenomenología hermenéutica* (al menos, en un sentido amplio de estos términos) y, por tanto, con una noción fuerte de *finitud*. Dicho con otras palabras, la discusión está trazada en la obra de Heidegger en torno a Kant, a quién o qué proyecto de pensamiento lo “gana” y es capaz de continuar lo que este inicia incluso allí donde Kant volcaría hacia el otro posible lado de la apuesta. El asunto sería, en este sentido (*fenomenológico-hermenéutico*), *ganar a Kant*, lo cual no quiere decir *ganarse* a Kant para la propia causa, sino dar cuenta de que la *causa* (tanto la de unos como la de otros) está en qué pasa con el pensamiento de Kant como representante o vértice de la modernidad.

Heidegger entiende esta pugna por Kant en dos niveles. Por un lado, en el nivel del análisis trascendental de aquello con lo que nos encontramos, donde la “propuesta” de Heidegger sería el análisis del *Dasein* emprendido desde *Ser y tiempo* y, por otro lado, en un nivel explícito de *crítica* (podemos decir, de enfrentamiento de o con la *Ilusión trascendental*⁴, de o con la construcción conceptual de una *totalidad*), donde la “apuesta” de Heidegger sería la *confrontación* no solo con Kant, sino con la historia de la filosofía, atendiendo a lo “oculto”, lo *no-pensado* o lo “olvidado” en ella y que consiste en no tratar de que haya “recuperación” de eso “oculto” (eso *no-pensado* u “olvidado”) ni proceso dialéctico (de *recogida-superación-supresión*) de ello, sino tan solo un ejercicio serio y sobrio de *reconocimiento* que en Heidegger se menciona como *repetición* (*Wiederholung*).

Estas dos observaciones, que son, en parte, tan filológicas como la primera, hacen sospechar que a pesar de la ausencia de referencias y dedicación explícita

³ A pesar de haber traducciones mejores que otras, para el caso, esto no es relevante, pues Heidegger marca tanto este vocablo, que no hay manera de leerlo salvo después de leer toda esa *marca*. Una vez se leyera (pero esta no será la intención de este trabajo), seguramente la traducción escogida tendría sentido, porque ella recogería, en definitiva, el sentir general de esa lectura dada. Por consiguiente, por cierto, no será una mera traducción, sino una *interpretación*, que es quizá la única *traducción* a ultranza posible en estos casos. Sobre traducción, véase, Jiménez Redondo (2015), pp. 83-104.

⁴ Este “enfrentarse” está aquí empleado al hilo de lo que Marcus Willaschek llama *Account*, dar cuenta, en la expresión *Rational Sources Account* referida a la dialéctica trascendental kantiana, es decir, a la *ilusión trascendental*; véase Willaschek (2018); esta cuestión se plantea ya en las páginas 3 a 6, pero atraviesa todo el texto en tanto que ejercicio de *accounting*.

de Heidegger a los textos teóricos de Hölderlin, esta atención la haya o, mejor dicho, que ciertos desarrollos de Heidegger quizá no se entiendan sin una atención explícita a estos lugares teóricos de Hölderlin. Es más, a mi juicio, la interpretación de los desarrollos teóricos de Heidegger que giran alrededor de la tarea de una *confrontación* con la historia del pensamiento, de la cual se pretende una *repetición* que saque a la luz lo *no-pensado* de lo *pensado* en ella, necesitan que uno haga el esfuerzo de recorrer esos lugares de Hölderlin, pues de lo contrario se corre el riesgo de encontrar demasiada novedad, o encontrar la novedad donde no la hay y perder de vista la cuestión que nos sigue trayendo la obra de Heidegger.

En este trabajo, a partir del tránsito por los textos teóricos de Hölderlin, leeremos esa tarea de *repetición* como tarea de reconocimiento, en el sentido de que, con ello se trataría siempre de traer a primer plano la irreductibilidad de cada autor o cada situación histórica. Este reconocimiento no sería, por tanto, aquel en el cual se pretende “ganar” la totalidad de lo sido (de uno mismo o de la historia), sino, más bien, aquel que pretende ser “testigo” (o “espectador”) de la propia *finitud* y, así, levantar acta de ello. Esto último no solo se formula como un reconocimiento de las distintas situaciones históricas en su irreductibilidad y discontinuidad, sino, al mismo tiempo –y precisamente porque el “trabajo” estaría en esa tarea interpretativa–, como el reconocimiento de nuestro propio tiempo.

Un último apunte previo. A pesar de la ausencia de referencias a estos desarrollos teóricos de Hölderlin, Heidegger sí insiste en que la comprensión de sus propios desarrollos depende de la atención a la confrontación que él mismo emprende con Hölderlin en los términos en los que la emprende. Esto puede leerse, ciertamente, en la línea de una autoreferencia algo megalómana, pero cabe leerlo también como una cierta pista orientativa acerca de “por dónde va la cosa” para Heidegger. Ello no implica necesariamente seguir al pie de la letra lo que diga aquí o allá sobre Hölderlin, sino en hacer, uno mismo, un camino a través de Hölderlin. Desde luego esta es la posición de lectura que se defiende aquí, lo cual no solo implica no creerse a pie juntillas la palabra de Heidegger sobre Hölderlin, sino sobre todo ir uno mismo a los textos de Hölderlin y emprender el tipo de ejercicio que, a pesar de todas las pegas que se le puedan poner, sí emprende Heidegger.

2. La (no) posición de la *filosofía* y la noción fuerte de *historia*

Quizá sea pertinente seguir con otro apunte en cierto modo previo a propósito de la posición de la *filosofía* y el modo como la *historia* se involucra con su tarea en el pensamiento de Heidegger. Adviértase, de momento, que se está manejando una noción fuerte de “historia”, digamos, una noción que se encuentra en Heidegger introducida por una distinción que la lengua alemana puede hacer entre la germanización de un término latino y el uso de uno germano⁵. Esto no es relevante por sí mismo en este contexto; lo relevante es la significación que le da Heidegger al mecanismo diferenciador. La diferenciación que Heidegger introduce entre *die Geschichte* y *die Historie* está, por un lado, motivada por el tipo de posición que él mismo adopta,

⁵ La distinción se encuentra desde *Ser y tiempo*; Heidegger (1967), pero el texto en el que más nos moveremos será *Aportes a la filosofía*, Heidegger (1989) y *Meditación*, Heidegger (1997); véase Callejo Hernanz (1993) y (1998). A propósito de la palabra, véase Koselleck (1994), pp. 593-717.

y que es la que aquí reconocemos como posición de la *filosofía* (aunque él, para sí mismo, la llamaría del *pensar*), y, por otro lado, por la circunstancia de que el término germano da una semántica a la cual el término latino germanizado no llega del mismo modo; la palabra *die Geschichte* significa algo así como los acontecimientos narrados y narrables, lo sucedido, su narración y la reflexión teórica sobre ellos, y es el primer sentido dado, el de acontecimientos y sucesos, el que Heidegger marca, de modo que puede empezar a vislumbrarse la ausencia de casualidad que hay en el hecho de que termine por tomar el vocablo *das Ereignis* como palabra guía de su pensamiento; palabra que, a pesar de que no la traduzcamos, a un alemán le suena como el acontecimiento del cual puede llegar a apropiarse, el acontecimiento que puede hacer *suyo*, que no queda cristalizado como algo externo, sino en el cual él mismo se ve involucrado, hasta el punto de que cabe que quede *expropiado* de él (cabe un *Enteignis*), pues nombra el encontrarnos siempre ya *cabe...*, digamos, *cabe esto o aquello* y tal que es ese *cabe* mismo lo que estaría tratando de nombrar. Y esto es lo que Heidegger intenta *pensar*.

Para aclarar esa posición voy a emplear la semántica de la palabra griega θεωρός. No la tomo meramente porque Heidegger la emplee a veces para referirse a esta cuestión⁶, sino porque con ella se adjetiva a alguien que tiene una posición particular con respecto al resto –por de pronto, se trata de la posición de “extranjero” e incluso de “espectador”– y porque es una palabra que designa una actividad similar a la del ἵστορ⁷. Para aclarar esto atendamos al hecho de que esta palabra, antes de ser elevada a concepto técnico, se emplea para calificar a aquel que, llegando desde fuera de la πόλις (ya sea *motu proprio* o porque sea enviado en calidad de tal), asiste a cierto “acontecer” perteneciente a ella, el cual, en la medida en que, sea como fuere, se encuentra en ese momento en la πόλις, le afecta, pero en el cual no tiene “ni voz, ni voto”. El que no participe, pero se vea afectado, lo coloca en una suerte de “filo de la navaja” desde donde puede observar eso que anda ocurriendo de tal manera que puede estar capacitado para tematizarlo, o sea, para *decirlo*, precisamente porque su posición está afectada por la explícita *distancia*⁸.

Tematizar es algo que si, por ejemplo, hablamos de una ofrenda o un sacrificio, el sacerdote no podría llevar a cabo, pero tampoco, en principio, ningún otro miembro de la *comunidad* en cuestión. Estos simplemente andarán en ello, pues para que alguno de ellos pudiera tematizarlo tendría que comportarse como si viniera desde fuera, es decir, tendría que adoptar la posición de θεωρός. El θεωρός es, entonces, el que se encuentra al mismo tiempo envuelto en el juego y a la suficiente *distancia*

⁶ Heidegger suele hacer, más bien, aclaraciones al sustantivo θεωρία: véase Heidegger (2000a), pp. 45-49; y al verbo θεωρεῖν: véase Heidegger (1992), pp. 62-63 y 125-135.

⁷ “La θεωρία es aquella consideración que antepone a toda ἀλληγορία los hechos históricos tal y como son; la θεωρία se identifica con la ἱστορία.” Heidegger (1992), p. 63; véase también Martínez Marzoa (1983), especialmente, pp. 193-200, (1995b), p. 16 y, en general, (2009b); asimismo, sobre los presupuestos interpretativos generales de la Grecia antigua aquí asumidos, véase: Détienne (1967) y Vernant et Vidal-Naquet (2004) y (2005).

⁸ “A entender esta connotación puede ayudarnos también una expresión que Heródoto [I, 29-30] en pocas líneas emplea hasta tras veces (una de ellas poniéndola en boca de Cresos) para significar en cierto modo el motivo y en cierto modo el pretexto del peregrinaje de Solón, a quien por cierto da en el mismo pasaje el tratamiento de *sophistés*; la expresión repetida es el sustantivo *theorie*, es decir: Solón peregrina como *theorós*, y esta es la palabra en cuya diversidad de usos el elemento semántico común es que alguien toma parte en un juego viniendo de fuera, esto es, estando a la vez fuera de él, no en parte otra alguna, sino, por así decir en la distancia misma.” Martínez Marzoa (2006), p. 72-73.

como para que la *regla* (o el “reparto”, el νόμος) por la cual cada cosa es lo que es se le presente “a la vista”. El θεωρός es quien se encuentra en la suficiente “suspensión del juicio o de sus prejuicios” (por tanto “ejerciendo” σκέψις o ἐποχή) como para que ese “juego” mismo pueda tematizarse⁹. Quien se encuentra en esa posición puede, en este sentido, *intentar decir* no meramente unas u otras cosas, sino, más bien, el “de qué va la cosa” en general. Esto lo coloca ante cierta incomodidad para con la πόλις, pues, si bien el proyecto πόλις consiste precisamente en tratar de poner de manifiesto el νόμος (o la ἰσονομία) que la funda y que constituye el contenido de su vínculo, es esa misma manifestación la que amenaza con hundirla¹⁰. Por consiguiente, el reto (o el problema) es tratar de que todos lleguemos a ver la liebre sin levantarla, se trata de *decir* el contenido del vínculo sin que este se disuelva o “reviente”¹¹.

Heidegger asume esta posición, por de pronto, cuando pretende preguntar por el “ser”, es decir, por el fondo del asunto en el que él mismo anda envuelto, por el juego al que siempre ya se está jugando y que él mismo tiene que andar jugando, con la consecuente incomodidad de asumir una *distancia* insalvable que pone en aprietos tanto al juego mismo como a la pregunta. Antes de atender brevemente a lo que se acaba de decir, nos interesa señalar que, si hay una vocación de filósofo, hay la pretensión de esta *distancia*, porque de lo que se trata es de la tematización, de la θεωρία. Y ello mismo comporta la paradoja de que ese apartamiento (que también lo es de lo teórico como espacio y tiempo de una comodidad ganada *académicamente*), en la medida en que no se hace con respecto a un solo asunto, sino con respecto a todo asunto, corre el riesgo de sacarnos completamente del juego, borrando, entonces, también la *distancia*. La exigencia es mantenerse en ese “filo de la navaja” (en esa σκέψις o ἐποχή), no porque se trate de no alterar nada, sino porque la cuestión es dejar que sea la “cosa misma” (el juego que se observa como viniendo desde fuera) la que se muestre *en cuanto tal*. Ahora bien, la situación en la que Heidegger se encuentra, que es la misma en la que nos encontramos nosotros, y que él llega a “observar” precisamente porque hace el esfuerzo (y corre el riesgo) de mantenerse en la *distancia*, es aquella en la cual lo que impera es la ausencia de cualquier contenido

⁹ “La palabra *sképsis* significa el acto o la actitud de mirar, observar, considerar. Tal actitud o acto comporta una distancia; no se puede «ver» si se está lisa y llanamente dentro, si sin más se «pertenece a». A la vez, sin embargo, sólo se «ve» aquello a lo que de alguna manera se pertenece. Parece seguirse de todo esto que el ver tiene en todo caso el carácter de una ruptura o suspensión; ruptura o suspensión de la familiaridad, del obvio habérselas-con. Ello admite una interpretación relativamente trivial cuando la distancia lo es con respecto a algún ámbito o juego determinado; el que reconozcamos las reglas del juego implica entonces, en efecto, que nuestro ser no se agota en ser jugadores de ese juego. Más grave es el que quizá pueda o incluso deba en algún caso tratarse del juego al que siempre ya se está jugando, (...), la *sképsis* importante, la verdaderamente problemática, es esa de la que acabamos de decir que tiene que ver con la relevancia del juego que ya siempre se está jugando.” Martínez Marzoa (2009a), pp. 101-102 y cf. el uso hasta el final del texto; puede verse la conexión con la palabra *ἐποχή* en Martínez Marzoa, (1995b), p. 165; y el uso puede también leerse en Martínez Marzoa (2011), pp. 60 y 65, (2013), pp. 110, 112, 117, 130-131 y, especialmente, en (2015), pp. 33-36 y ss.

¹⁰ Véase Martínez Marzoa (2005) y (2006).

¹¹ Hay una seriedad evidente en este ejercicio, pero se trata, al mismo tiempo, de ver su carácter tremendamente cómico, en la medida en que el intento constituye un absurdo. No solo porque el ejercicio puede traer la risa a unos u otros –a pesar de que el riesgo de perder o “reventar” la situación en la que se está tenga un carácter tremendamente inquietante–, sino porque solo en la medida en que esta seriedad sea llevada a cabo con *mucho humor* (y léase aquí toda la problemática de la *Stimmung* y la fuerte discusión que se ha levantado en los últimos años a propósito de los afectos y la afectividad), ella misma será lo suficientemente *formal* y, por tanto, *distante, diferida*, como para que la cosa “reviente” *sin “reventar” del todo*, o sin que ese “reventar” suponga la instauración de la barbarie, de algo así como a lo que se puede asistir en la película *Le temp du loup* de Michel Haneke.

que vincule de antemano, pues lo que hace ya mucho tiempo que se hundió es el proyecto πόλις (el que haya *comunidad*). Digamos que, hace ya mucho tiempo que asistimos a los “efectos” del θεωρός, tanto que quizá para nosotros lo difícil sea notar siquiera esos “efectos”.

Adviértase que Heidegger no formula esto así, sino que él dice, más bien, que estamos instalados en el “olvido del ser”, en el “olvido de la diferencia ontológica”, en la época de la técnica moderna, instalados en el *Ge-stell* o, utilizando las palabras de Hölderlin, en el “tiempo de los dioses huidos”, o utilizando las de Nietzsche, en el nihilismo, en la noche del mundo, en el tiempo más largo, cuando Dios ha muerto, etc.

No es tan relevante cómo se lo nombre, sino lo que implica y, en primer lugar, implica que para nosotros la *forma* (en sentido kantiano, pero quizá Heidegger también diría que en el sentido aristotélico de μορφή, voz que late *perdida* en la noción de *Gestalt*¹²) de la *ciencia* (y del *derecho*, aunque Heidegger apenas hable de ello) nos es consustancial, lo cual supone, por una parte, que la *forma ciencia* sea siempre asunto de quien pretende la posición del θεωρός, pero también, que sea la *ciencia* (el discurso normativo, el que ostenta la validez) la que determina qué es o qué no es esto o aquello. Esta cuestión tendría un desarrollo mucho más amplio del que se abordará aquí, pero en la medida en que quien pretende esa posición hace el esfuerzo por atender a la *ciencia* como su asunto, este mismo llegará a concluir que precisamente porque este discurso normativo nos dice qué es y qué no es esto o aquello, lo que nunca nos dice es en qué consiste eso de que esto o aquello *sea*. Esta pregunta no pertenece al discurso normativo porque ella misma *rompe o pone en crisis, en quiebra o en fuga la normatividad de ese discurso*.

Pues bien, dado que la *ciencia* no puede preguntar por el “es” de eso que ella misma determina, ella misma cierra el camino para la tematización de ese “es” como un “algo”, lo cual deja a quien pretende posicionarse como θεωρός sin suelo que pisar, sin “algo” del que hablar. Ahora bien, como hace ya tiempo que la πόλις (y también la *comunidad*) se ha perdido, la cuestión de la posición de la *filosofía* o del *pensar* se ha desplazado, de modo que el asunto ahora ya no es un “algo”, sino, por así decir, el *vuelco* mismo, la *distancia* del “algo de algo”, esto es, el *tener lugar* de eso que la tradición terminó llamando “ser”; tradición que ha resultado ser en la que nos encontramos precisamente porque la atención al *vuelco* surge justamente en el seno de la πόλις y como consecuencia de su propio hundimiento interno.

En coherencia con lo anterior, el discurso normativo tampoco puede *fundamentar* en qué sentido es en este discurso donde se determina lo que es o no es; expresado de otro modo, a pesar de que todos los predicados de la *ciencia* puedan contemplarse tanto desde el proceder *extensional* como desde el *intensional* (todos sus *conceptos* pueden contemplarse como “conjuntos no ordenados de notas” o como “conjuntos de notas ordenadas”, es decir, “reglas para la construcción de figuras”) la teoría (de conjuntos o, por así decir, de *conceptos* o de *predicados*) se fundamenta en el carácter *extensional*, a saber, en cuánto abarca lo que construye, en la pregunta acerca de en cuántos casos se cumple este o aquel *predicado*. En otras palabras, la *ciencia* presupone que es la *extensión* (los casos en los que se satisface el predicado) lo que da la identidad del *predicado*. Solo el proceder filosófico (ejemplarmente en Kant, el proceder de la analítica trascendental) logra demostrar que es la *intensión*

¹² Véase Borges-Duarte (2019), pp. 147-185.

la que permite “deducir” o “abstraer” la *extensión* y que la pregunta interesante no es cuánto abarca un concepto o un predicado, sino porque es necesario que haya siempre algún concepto o predicado.

Dado que la *ciencia* tiene que ver con que siempre haya en juego algún predicado, esto mismo, en definitiva, demuestra que es derivada, que su carácter es *secundario*, que no “nos” *fundamenta* ni es posición *originaria* alguna, pues ni ella ni *desde* ella se puede responder (casi apenas plantear) la pregunta acerca de por qué siempre tiene que haber algún predicado (algún concepto) o acerca de qué quiere decir que, en efecto, siempre lo haya. Pero, al mismo tiempo, esto demuestra (o la apuesta por la *finitud* pretendería defender que demuestra) que tampoco hay ya para nosotros otro proceder que pueda ocupar esa posición *originaria*, que no habría, para nosotros, otra manera de saber si algo es o no es y qué es ese algo, que no sea aquella que nos ofrece el discurso científico¹³. Es más, el carácter *secundario* del discurso normativo demuestra que el esfuerzo de la tradición por pretender *decir* eso *originario* no puede sino haber comportado su *fracaso*, pues eso mismo no comparece, no cabe como juicio válido. Esta situación genera que quien ostenta *ahora* (en el tiempo de Heidegger, que es también el nuestro) una vocación de filósofo tampoco pueda emprender un ejercicio de una nueva “construcción teórica de lo que es”, pues para esto ya está la ciencia; su ejercicio *teórico* tendrá que ser otro.

A consecuencia de ello, tampoco puede tratar inocentemente a la tradición, digamos, no puede discutir sin asumir todo lo que implica que sea la *ciencia* la que determina lo que es y lo que no es, sin asumir todo lo que implica que el punto de partida sea la ausencia de contenidos de antemano vinculantes. Y, sin embargo, su tarea tiene que seguir siendo dejar que se muestre lo que hay, lo que anda ocurriendo; su tarea tiene que seguir siendo eminentemente *teórica*¹⁴.

Pues bien, el “mostrarse” de lo que anda ocurriendo es lo que señala el término *Geschichte* frente al término *Historie*, el cual se reserva para la “historiografía”, es decir, para la labor que nosotros entenderíamos que es el asunto del historiador académico. Evidentemente, hay implícito cierto reproche, pero eso no es lo más interesante, sino el que, de todas formas, Heidegger tenga que hacer un enorme esfuerzo para caracterizar esta *historia* que no es sino el *acontecer* de eso por lo que se pregunta, a saber, el “ser”, el juego al que ya siempre se está jugando, etc. *Historia* refiere ahora a aquello que, en la medida en que uno está envuelto en ello mismo, se *sustraе*, no *comparece*, se *olvida*, etc. Esto es ahora *historia* precisamente porque con ello, con los intentos de *decir* lo que no se puede *decir*, de mostrar lo que consiste en *no comparecer*, no se discute inocentemente, sino que se hace el esfuerzo de dejar que “resuene” o, dicho de otro modo, se hace el esfuerzo de dejar que lo que se *sustraе* acontezca en su *sustraerse* o, como lo dice Heidegger, *se da un paso atrás para pensar lo no-pensado del pensar*. A esto lo llama Heidegger *historia del ser* y el *paso atrás* no es más que el ejercicio por ganar la *distancia* que posibilita *dejar que resuene* en lo *dicho* lo *no-dicho*, lo que no cabe en un *decir normativizado*. Ya que el hundimiento de la *πόλις* implica también el hundimiento del *θεωρός*, la *distancia* es ahora la *no-posición*, la *no-teoría* (en el sentido de la no pretensión de

¹³ Insisto en que esta es la apuesta, por decirlo así, *fenomenológica*. Habría otra que, entonces, cabría llamar *dialéctica* o *Idealista*, la cual, justamente, si apostaría por cierta *originariedad* del discurso filosófico hasta colocarlo como *el verdadero y real discurso del saber*, como el *saber verdadero y realmente saber* y, por tanto, como la *verdadera y realmente ciencia*.

¹⁴ Véase, Martínez Marzoa (1990), (1996) y (2008).

construcción teórica nueva), sino la atención seria, sobria y rigurosa de lo que fue, de lo que *pasó*¹⁵.

Puede decirse que Heidegger supone el momento a partir del cual esto se pone sobre la mesa como la *tarea* de la *filosofía*. Digámoslo así: esta es la “única posición” de Heidegger, a saber, una *no-posición* que pone en juego toda la *historia del pensamiento* como aquel *decurso* en el cual tiene lugar *lo que no se muestra de lo que se muestra* en cada situación empíricamente dada. Desde esta *no-posición*, “lo que fue” ya no es algo *pasado*, sino *futuro, por venir*, esto es, por *mostrarse* (y este es el sentido fenomenológico que se conserva en el proyecto de la *historia del ser*) en el ejercicio de ganar *distancia* que posibilita escuchar cada una de las voces de ese *acontecer* en su irreductibilidad.

Falta un elemento más por lo que respecta a Heidegger, a saber, qué matiz añade el empleo marcado de la noción *das Ereignis*. Para esto hay que dar ahora ese *paso atrás* hacia Hölderlin¹⁶. Sin embargo, lo que se ha pretendido en este primer apartado ha sido mostrar los elementos básicos del proyecto de la *historia del ser* para que puede verse, con lo que sigue, en qué sentido defendemos que estos responden a los textos teóricos de Hölderlin y no solo a los textos poéticos explícitamente analizados por Heidegger. El argumento más firme para sostener esto es que los poemas tardíos de Hölderlin guardan una fuerte coherencia con su propio trayecto teórico; y esto es lo que vamos a tratar de mostrar en los dos próximos apartados.

3. A propósito de los “ensayos” de Hölderlin

Ciertamente, puede leerse en Hölderlin una vocación de filósofo que *fracasa*, no porque tuviese (como filósofo) menos redaños que Hegel o Schelling, sino porque, en cierto modo, tuvo, si no más, los mismos o, dicho de otro modo, porque los que tuvo, los tuvo hasta las últimas consecuencias¹⁷. Por ello, no es un “filósofo fracasado”, sino que allí donde (o cuando) tuvo la vocación, esta misma, por su propia coherencia interna, *fracasó*; y es a resultas de que su vocación *fracasa*, que hay *cuestión filosófica* a la que atender en los breves textos que no tienen carácter de “poema” y que suelen, más bien, catalogarse como “ensayos”¹⁸.

¹⁵ Pero ¡cuidado!, esta atención seria y sobria está asentada sobre un *gesto* sumamente *cómico* y *risible*; no se tratará nunca de una reverencia escolástica al texto o al autor. Esto quizá no debiera haberse hecho explícito, como uno no explica el chiste que cuenta. Sin embargo, lo hago explícito porque merece la pena notar (y reírse de) qué “serio” y “sobrio” deba ser el estilo humorístico de quien ostente esta posición. Y debe ser *estilo* en la medida en que funcione como “clave de lectura”: *leer allí donde nos haga gracia*. Casi cabría formularlo como un axioma: donde *más humor* encontraremos será donde *más seriedad* y *sobriedad* haya y, por consiguiente, *más templados* (recuérdese que estamos pensando en *die Stimmung*) estaremos para entender la *seriedad* y *sobriedad* de esa *risa*.

¹⁶ Los textos de Heidegger considerados para la lectura de Hölderlin, además de los contenidos en el tomo 7, Heidegger (2000a), pp. 127-143 y pp. 189-208, y el 13 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger (1983), pp. 213-220 y pp. 231-235, son los que componen el tomo 4: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Heidegger (1981); el 39: correspondiente al curso sobre los himnos de Hölderlin *Germania* y *El Rin*, Heidegger (1980); el 52 y el 53: correspondientes a los cursos sobre los himnos *Recuerdo* y *El Ister*, Heidegger (1982) y (1984); y el tomo 75, compuesto de otros textos sobre Hölderlin y los textos del primer y segundo viaje a Grecia de Heidegger, Heidegger (2000b). Asimismo, me he apoyado en Alleman (1954), en los trabajos de Martínez Matias (2012), (2014) y (2017) y en el recopilatorio de Marrades y Vázquez (2001).

¹⁷ Véase, Martínez Marzosa (2018), (1995a).

¹⁸ Hölderlin (1976); la edición crítica de referencia para las obras de Hölderlin es la *Sämtliche Werke* “Frankfurter

Pues bien, en uno de esos textos, el que se suele titular como “El más antiguo programa de idealismo alemán”¹⁹, se hace explícita cierta voluntad de “sentar aquí [en ese texto] los principios para una *historia de la humanidad*, y desnudar hasta la piel toda la mísera obra humana de Estado, Constitución, Gobierno, Legislación”²⁰. El asunto de esta filosofía debe estar regido por la máxima de que hay: “Absoluta libertad de todos los espíritus, [de modo] que portan en sí el mundo intelectual y que [por consiguiente] no deben buscar *fuera de sí* ni Dios ni inmortalidad”²¹. Aclaremos brevemente esto segundo.

A esta misma época pertenece el texto que se ha titulado “Sobre la ley de la libertad”²², donde *libertad*, junto a *ley moral*, debe ser leída a tenor kantiano y, por consiguiente, la noción hace referencia a la *escisión* entre *juicio de conocimiento* o ámbito de validez cognoscitiva y *juicio práctico* o ámbito de validez práctica²³; por consiguiente, “libertad” es otra manera de nombrar a la *finitud* misma en la pretendida posibilidad que ella tendría de transitar a lo *infinito*²⁴. Es debido a esta *apuesta* por la *finitud* y su tránsito a lo *infinito* por lo que no hay que “buscar *fuera de sí* ni Dios ni inmortalidad”, sino que lo coherente es “desnudar hasta la piel toda mísera obra humana de Estado, Constitución, Gobierno, Legislación”, o sea, implementar un proyecto de *historia*, un proyecto que diga *el acontecer*. Esto último concierne con una exclamación que ya se había hecho notar más arriba en ese texto: “¡Tenemos, pues, que ir también más allá del Estado!”²⁵; y que es la que nos permite decir que la pretensión misma de la vocación de filósofo constituye su propio *fracaso*. La razón de ese *fracaso* es que si bien uno puede empeñarse en eso de *desnudar las*

Ausgabe”, Historisch-kritische Ausgabe herausgegeben von D. E. Sattler, que se terminó de editar en 2007. Para evitar confusiones, se referirá primero a la traducción y luego esta obra como Hölderlin-FA, seguido del número del tomo, y siempre se citará el *Konstruierter Text* correspondiente.

¹⁹ Hölderlin-FA 14 (1979), pp. 14-17; no vamos a entrar en la discusión acerca de la autoría del texto; asumimos, simplemente, que Hölderlin lo defendería por aquella época; para la discusión, véase: Hasen (1989).

²⁰ Hölderlin (1976), p. 28, Hölderlin-FA 14 (1979), p. 14.

²¹ Ídem.

²² Hölderlin-FA 17 (1999), pp. 134-135.

²³ Dado que en este trabajo no se pretende analizar pormenorizadamente todos los “ensayos” de Hölderlin, no se hará un excursus, el cual, sin embargo, tiene mucha importancia, sobre el texto *Juicio y ser*, donde la cuestión de la *escisión* es llevada a través de una lectura de la tercera *Crítica* kantiana; lectura que justifica la introducción de la noción “partición originaria” (*Ur-Teilung*; véase la nota 2 de Martínez Marzoa, Hölderlin (1976), p. 25) y que el término *poesía* (*Dichtung*) tenga la importancia que tiene en Hölderlin. De esta importancia, al menos, sí hay que decir que resulta del hecho de que la pretensión del *Dichter* o *Dichtende* (el poeta o el que compone), en cierto modo, es colocarse en esa misma “partición originaria”, esto es, tratar de que sea esa misma *partición* (*Urteilung*) la que sea “objeto” del *decir*. La cuestión es que esto no puede sino fracasar, mostrando que en efecto es en esa “partición originaria” donde se coloca el *poeta* y, al mismo tiempo, haciendo notar que lo fundamental de su *decir* está en lo *no-dicho*.

²⁴ Hölderlin se ocupa de las nociones de *finito* e *infinito* y su relación en “Las Cartas a Jacobi sobre la Doctrina de Spinoza”, Hölderlin (1976), pp. 15-18, Hölderlin-FA 17 (1999), pp. 108-110; allí, Hölderlin cita a Lessing, quien entiende (y podemos decir que lo entiende bien) que de la Doctrina de Spinoza sobre las causas se sigue que “a la facultad pensante sólo le queda, en toda la naturaleza, el ser espectador”; Hölderlin (1976), p. 16, Hölderlin-FA 17 (1999), p. 109; y justamente, de esto se tratará. Antes, Hölderlin había escrito: “Spinoza encontraba que, tomado esto [*a nihilo nihil fit*] en el sentido más abstracto, por cada surgir en lo finito, por cada cambio en ello, es puesto un *algo a partir de la nada*. En consecuencia, rechazó todo *tránsito* de lo infinito a lo finito”; Hölderlin (1976), p. 15, Hölderlin-FA 17 (1999), p. 108. De todas formas, la Doctrina de Spinoza sigue siendo todavía la cuestión en pugna, es decir, en la vocación de filósofo de Hölderlin está que sí haya el *tránsito* inverso, de lo *finito* a lo *infinito*, pero que lo haya sin necesidad de exterior alguno. Todo se juega en que Hölderlin sí quiere mantenerse como “espectador” y por ello su crítica a Fichte (la que hay en *Juicio y ser* con respecto a la necesidad de decir dos veces lo mismo para afirmar la identidad) es tremendamente efectiva.

²⁵ Hölderlin (1976), p. 27, Hölderlin-FA 14 (1979), p. 14.

obras humanas, no puede uno “ir más allá” de ellas, pues su *desnudar* depende de pertenecer a esas *obras*; en otras palabras, ese tránsito *real* a lo *infinito* no se revela como una *posibilidad real* de la *finitud*, sino como una pretensión que, por tanto, no cabe en ningún *juicio válido* (*práctico*²⁶ o *cognoscitivo*), sino tan solo en una *ilusión* (o *dialéctica de la razón*, que diría Kant). El *fracaso* se encuentra, por tanto, en ese siempre *denodado esfuerzo* de “ir más allá” en el *desnudar* “toda mísera obra humana”²⁷. Conste que este “denodado esfuerzo por ir más allá” corre siempre el riesgo de abandonar el compromiso de *desnudar* y apostar todo a ese “ir más allá”. Hölderlin, sin embargo, lo apuesta todo al “denodado esfuerzo”, a mantenerse como “espectador” en el “filo de la navaja”, es decir, mientras el “ir más allá” solo fuese (que *no lo es*) un “resultado” de la *seria y sobria interpretación, lectura* o *desnudado* de “toda mísera obra humana” –he aquí el *humor* de *desnudar seriamente, lo ridículo de una escena de alcoba que pretendiera ser sobria*–.

Ante la imposibilidad de ese tránsito y, al mismo tiempo, debido al compromiso dicho, Hölderlin se decide por otro camino (Hegel y Schelling intentarían mantenerse al pie del cañón de aquel *Absoluto* e *ir más allá*, sin que esto quiera decir que por ello son “menos”) cuya primera parada es *Hyperion*. A esa época pertenece también el texto *El punto de vista desde el cual tenemos que contemplar la antigüedad*, gracias al cual sabemos que ya desde aquella vocación fracasada de filósofo, Hölderlin tiene muy claro que las *miseras obras humanas* que había que desnudar eran, por de pronto, muy recientes, pues lo que fuese la Antigüedad debía acontecer como otra cosa:

Lo más difícil en esto parece ser el hecho de que la Antigüedad parece estar en contra de nuestro originario impulso, el cual se encamina a formar lo no-formado, a perfeccionar lo natural originario, de modo que el hombre nacido para el arte, de manera natural, prefiere lo crudo, no instruido, infantil, antes que un material formado, en el que, para quien quiera dar forma, hay ya elaboración previa.²⁸

La cuestión de “lo más difícil” y que la Antigüedad sea otra cosa (lo extraño, lo ajeno, etc.), que aquí solo aparece de modo implícito y por oposición a cómo es nuestro tiempo (o, explícitamente, el de Hölderlin: la modernidad a pleno rendimiento), volverá a aparecer mucho después cuando incluso el poeta haya demostrado que

²⁶ La *libertad* no puede ser tampoco el efectivo tránsito a lo *infinito* desde lo *finito*, sino tan solo (pero es muchísimo) el garante de que cabe otro orden de validez que no se rija por lo fisicomatemático, sino por el reconocimiento de esa misma *libertad*, es decir, por el reconocimiento de la imputabilidad de la acción. En otras palabras, se trataría de un ámbito de validez regido por el reconocimiento de que la *decisión* de la *máxima* de mi conducta, si bien siempre comporta una conducta fisicomatemáticamente constatable, nunca es consecuencia de algo fisicomatemáticamente constatable, sino que, en todo caso, el que cambien las circunstancias constatables solo revelará cuál *era verdaderamente* mi *máxima*. Por consiguiente, de la *libertad* cabe *auto-enjuiciamiento* (ética autónoma) –y, por tanto, pertenece a la *finitud*–, pero no *paso real* a lo *infinito*, sino *posibilidad* (*pensabilidad*) de ello en lo *finito*.

²⁷ Pues, en definitiva, sí hay que concederle a la Doctrina de Spinoza que “producir un concepto antes de su objeto, tener una voluntad determinada antes de que haya algo a lo cual pueda referirse, es absurdo”; Hölderlin (1976), p. 15-16, Hölderlin-FA 17 (1999), p. 108; ahora bien, y este sería el corolario, “absurdo” en tanto que se pretendiese que ese “concepto producido antes del objeto” o “voluntad determinada antes de referente” fuese, a su vez, *saber, ciencia*; si eso mismo lo pretende el *poema*, entonces, no hay absurdo, porque el *poema* ni *conoce objeto*, ni *enjuicia la voluntad*, sino que, en todo caso, pretende *seriedad y sobriedad* (y, por tanto, *risa y distancia*).

²⁸ Hölderlin (1976), p. 33; Hölderlin-FA 14 (1999), p. 95.

fracaso es, asimismo, el suyo (en la famosa carta a Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801²⁹), a saber, el *fracaso* implícito en tratar de *decir* lo que no se puede *decir*. Pero incluso en esta etapa de “ensayos”, que está marcada por cierta nostalgia de Grecia y una alabanza a ella (que nos puede dar a entender que a ella se quisiera regresar), puede notarse que, de todas formas, la cuestión se juega en la *distancia* entre Hélade y Hesperia o entre Grecia y la Modernidad; una *distancia* que en estos textos (por ejemplo, en los que están dedicados a la *Ilíada*³⁰) se nota concretamente en el *tono* del poema épico. Notar esto último nos permite introducirnos en la cuestión de los *tonos*, los *géneros* y los *trayectos* o *poemas*.

Esos *tonos* no han venido meramente como consecuencia del interés por lo griego, sino por el ya previo interés por aquello de *desnudar* y, por consiguiente, están en la estela de los principios para una *historia de la humanidad*. Evidentemente, ya no se trata de que ello se vaya a llevar a cabo en la vocación del filósofo, sino en la del poeta, la cual se encuentra en el “subir y bajar” del entusiasmo³¹, esto es, en un *decir* que asume que no puede ir “más allá” y, por consiguiente, *dice* en lo que *no dice* (*dice poéticamente*); pero sigue estando en el horizonte como la tarea, insisto, “desnudar hasta la piel toda mísera obra humana”. El cambio de coordenadas, por así decir, se percibe, de todas formas, en que ahora esto se va a llevar a cabo atendiendo a aquella “obra humana” que no se la reconoce como mísera, los *poemas* (los más grandes *poemas* de la humanidad, a saber, en principio, los de Homero) y no directamente para los *principios* de una historia, sino para la *composición* de otro *poema*, el cual, por más señas, será *trágico*, pero al mismo tiempo debe ser una *oda*; este es el *Empédocles*. Como se sabe, este proyecto *fracasa*. Su *fracaso* es tan relevante que revela cuál es el punto de partida de Hesperia con respecto a Grecia³² y que termina por “convencer”, por así decir, a Hölderlin de que sus *poemas* serán los *himnos*. Veamos lo que está implicado en esto último con más detenimiento³³.

4. *Tonos, géneros y poemas*

A pesar de que los rótulos que Hölderlin utiliza para hablar de los *géneros poéticos griegos* son los que corresponden a las tres composiciones métricas que los tratados de métrica griega contemporáneos³⁴ son capaces de diferenciar como las principales, en él la cuestión no es la medida o el cálculo de la variación de las unidades funcionales de la lengua griega antigua (nunca de nuestras lenguas) vocal *larga* y vocal *breve*,

²⁹ Hölderlin-FA 19 (2007), pp. 492-493.

³⁰ Véase, en concreto, *Brieffragmente über den Charakter Achills, Ein Wort über die Iliade y Über die verschiedenen Arten, zu dichten*, Hölderlin-FA 14 (1979), p. 81, p. 120 y pp. 129-133, respectivamente.

³¹ Véase *Sieben Maximen*, Hölderlin-FA 14 (1979), pp. 69-71, concretamente en la primera máxima, en la página 69.

³² Veladamente se ha apuntado a ello en el primer apartado; allí donde en Grecia hay un contenido al que se está vinculado, la *πόλις*, en la Modernidad se está vinculado a la ausencia de contenidos de antemano vinculantes, el *estado moderno*, lo *civil*, el *orden jurídico constitucional*, etc.

³³ Para lo que resta, se han seguido muy de cerca los trabajos de Martínez Marzoa (2018), (1995a), (2016), pp. 19-34 y Blay (2018). Por otro lado, los textos que recogen lo que puede reconstruirse como la *teoría de los géneros poéticos griegos* y a los que haremos referencia en lo que sigue, además del ya citado *Sieben Maximen* y los referentes a Aquiles y la *Ilíada*, son los que aparecen en Hölderlin-FA 14 (1979), pp. 174-178, pp. 303-322, pp. 325-327, pp. 340-342 y pp. 369-372.

³⁴ Véase Snell (1962).

sino más bien el modo como en cada una de estas composiciones *cambia el tono*. Aun así, es muy relevante que la implementación de las mediciones lingüísticas no contradiga la teoría de Hölderlin, sino que le dé más alcance, pues lo que con ello se pone de manifiesto es que Hölderlin había empezado a leer muy bien a los griegos, es decir, a *leerlos* en toda la profundidad que esto implicaría (entre ello, traducciones y notas a traducciones).

Cada poema se ordena por dos categorías, el *temperamento fundamental* (*Grundstimmung*) y el *carácter artístico* (*Kunstcharakter*), siendo el primero el fondo del poema, aquello de lo que se parte, en el sentido de lo que resulta obvio que anda ocurriendo de modo que, precisamente por ello, no se aprecia que ocurre, se lo da, por así decir, por supuesto; y el segundo, el aspecto, el modo como se manifiesta, es decir, aquello hacia lo que ello mismo transita. Según qué *tono* ocupe qué lugar o, lo que es lo mismo, según qué trayecto haya, estamos ante un poema u otro, teniendo en cuenta que el *tránsito* siempre es hacia lo opuesto y esto por la *regla del cambio de tono*. Cada uno de los *tonos*, por tanto, se caracteriza por el apartamiento del anterior, de modo que ellos mismos constituyen un círculo, son el *heroico*, que está caracterizado por marcar la *disonancia*, la *ruptura*, lo que no tiene comparación; el *naif*, que al apartarse del *heroico* se caracteriza por un cierto apego a lo real, al carácter presente de cada cosa, marcando, así, la claridad de su presentación, pero ocultando o dejando atrás la *ruptura* y primando, entonces, la rica diversidad; y, finalmente, el *tono ideal*, el cual, apartándose de lo *naif*, consiste en poner de relieve lo común, resolviendo la diversidad en la constitución de una unidad en la cual las diferencias se borran; por esto, el *tono heroico* está caracterizado por el apartamiento del *ideal* de tal modo que el círculo se cierra.

En cualquier caso, tanto los tonos como los *géneros* y la *estructura* para definirlos, no pretenden ser la base para una imitación o recuperación de lo griego, sino que es la manera que tiene Hölderlin de *decir* la *distancia* entre la Grecia antigua y la Modernidad; por consiguiente, se trata de ver en qué sentido hay dos *trayectorias*, dos *poemas* que caracterizan *el acontecer* griego y *el acontecer* moderno³⁵. La trayectoria griega es equiparada en esta teorización al recorrido del poema épico, el cual tiene como fondo, como punto de partida, la *ruptura* (con lo “aórgico”), es decir, lo *heroico*; transitando hacia su opuesto, desemboca en la claridad de la presentación, en lo *naif*, en la presentación de cada cosa. La trayectoria moderna es equiparada con la del poema *lírico*, el cual tiene como punto de partida justo el opuesto al poema épico, su fondo es *naif*, pero no va hacia lo *heroico*, sino hacia lo *ideal*, hacia la disolución y homologación de las *diferencias*, siendo este el trayecto que la Modernidad realiza, digamos, sin esfuerzo. Esta trayectoria es precisamente la que habría que desnudar, pues en ella surge “Estado, Constitución, Gobierno, Legislación” y, por supuesto, ciencia moderna.

Ahora bien, los *tonos opuestos* están en *conflicto*, en *disputa*, en *tensión*, una

³⁵ Diríamos que esta palabra, “acontecer”, sería *geschehen*. El trayecto teórico que estamos recorriendo tiene que ver con que la palabra que se nos termine imponiendo tenga una semántica todavía más marcada que esta; una cuya marca indica que eso “acontecido” está siendo *re-apropiado* o *apropiado* en un *repetición* de aquello, esto es, en un *pensarla rememorativamente* (*Andenken*, *recordar*), que revela que eso que *pasó* siempre es lo que *está por venir*. Este tránsito es lo que nos lleva al “pensar del *Ereignis*”; un pensar que trata de hacerse con y hacerse cargo del acontecer al cual le pertenece, por ser *propio*, porque estamos imbricados en él, que sea una *apropiación* o una *expropiación*; el acontecer que estando por venir, viene o, dicho de otro modo, *decidimos* estar dispuestos a que venga.

tensión que es la misma que se sufre en el “filo de la navaja” o, dicho como se ha ido formulando aquí, están en la incomodidad de la posición del *θεωρός*. De hecho, el *poema dice* de modo relevante el juego al que se está jugando, y lo *dice* precisamente allí donde *calla*, esto es, dejando atrás su *temperamento fundamental* a favor de su *apariencia* o *carácter artístico*. Esto quiere decir que el *poema* pone el énfasis en aquello que se oculta, y que lo hace marcando o siguiendo la *dirección* opuesta. Pues bien, esto deja lugar para otro *tono* en el cual el poema se *mantiene* o *persiste*; a ello lo llama Hölderlin el *espíritu* (que es en lo que el *poeta* sabe *mantenerse* y *persistir*). El *espíritu* del poema épico es el *tono ideal*, mientras que el *lírico* se mantiene en el *tono heroico*, y con estos dos se cierra el círculo de los *tonos*, pero también se deja ver cómo se cierran las trayectorias.

El trayecto griego transita desde lo *heroico* a la *naif* (*poema épico*), luego de lo *naif* a lo *ideal* (*poema lírico*) y finalmente desemboca en el tercer *género* del que todavía no hemos hablado, la *tragedia*, que tiene como *temperamento fundamental* a lo *ideal* y como *carácter artístico* a lo *heroico*. Pero en Grecia no termina por imponerse el fondo *heroico* de nuevo, sino que el camino se frustra. La *tragedia*, que consiste en poner de manifiesto la *no-síntesis* entre las otras dos composiciones, es también el final de Grecia, después de ella no vuelve lo épico, sino que se suceden “géneros menores” que, sin embargo, cabe decir que han marcado de un modo sorprendente lo que siguió a Grecia; me estoy refiriendo a las composiciones de la *comedia* y el *diálogo* o la *διαλεκτική*.

Ahora bien, en el trayecto moderno, el lugar de la *tragedia* no es el final, sino que es, por así decir, el lugar *otro* (opuesto a lo *lírico*) por el que hay que transitar para ganar lo épico y volver de nuevo a establecer el fondo que queda atrás en su *poema*, el *poema lírico*. Entonces, la tarea no será componer *una tragedia moderna*, sino atender a la griega, que es lo otro, lo opuesto, con lo que se guarda la *distancia*. El *poema lírico* es el trayecto moderno porque recoge lo que deja el épico, el trayecto griego, confrontándose con el hundimiento de ese trayecto, la *tragedia*; es, por tanto, el trayecto de nuestro reconocimiento que, partiendo de lo *naif*, despega hacia lo *ideal*, transita por la *ruptura* (lo *heroico* en la *tragedia* griega) para volver, de nuevo, a lo *naif*, a la presencia de cada cosa³⁶.

5. A modo de conclusión: *das Ereignis* y el “libre uso de lo propio”

Sin ahondar más en las razones por las cuales Hölderlin abandona su proyecto de tragedia moderna (el *Empédocles*), hay que recordar que este abandono coincide con la dedicación a Sófocles; lo cual conlleva el reconocimiento de la *distancia* entre Grecia y la Modernidad, como ya se ha señalado. A esta época pertenece la carta a su amigo Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801 en la que se lee precisamente ese reconocimiento. Para entonces los términos ya no son tres, sino dos: lo propio de lo griego, a saber, “el fuego sagrado” y lo propio nuestro, “la claridad de la presentación”. El trayecto griego tiene que transitar por “la claridad de la presentación”, lo ajeno,

³⁶ Ahora, este presentarse de cada cosa deberá despertarnos una *seria* y *sobria risotada*, pues en ello se juega el *gesto de distanciarnos*, incluso, del lugar demasiado pretencioso de “nuevas teorías” en el discurso filosófico. Se nos juega tanto en *reinos seriamente* que si, por así decir, nos falta “*sentido del humor*” (si nos empeñamos en componer “nuevas teorías”), lo que estará ocurriendo es que no estaremos prestando atención al *reconocimiento*. El “peligro” o lo alarmante de ello es que perdemos la *distancia*, la *no-posición* del discurso filosófico.

mientras que el moderno debe hacerlo por “el fuego sagrado”. Pero para ambos, lo más difícil es “el *libre* uso de lo *propio*”³⁷.

Más arriba, con otras palabras, quedó dicho que la *tarea filosófica* que nos corresponde es la *historia*. El trayecto que recorreremos de manera, por así decir, fácil, es desde la lo *naif* de la historiografía hacia lo *ideal* del *acontecer* (que además, termina llamándose *histórico*), el cual deja, por así decir, poco margen a la *comedia*, pues todo en él es seria autorealización y autodesarrollo de lo *Absoluto*, despliegue del *espíritu*, etc. El carácter *naif* de la historiografía es lo que para nosotros queda atrás, pero lo *ideal* del *acontecer* no es todavía “el *libre* uso de lo *propio*” pues, en cierto modo, discute inocentemente con la tradición, la piensa por épocas y como etapas que se transitan para ser superadas e integradas en la que ahora se vive y de la cual, en el fondo, siempre se está tratando de dar cuenta³⁸.

Ahora bien, el trayecto difícil, el que aboga por “aprender el *libre* uso de lo *propio*”, nos pone en camino hacia *das Ereignis*. Lo que *das Ereignis* añade a lo que ya podía pensarse con *die Geschichte* (término que quedará reservado para el sintagma *historia del ser*) es precisamente la introducción de la cuestión del reconocimiento de ese “*libre* uso de lo *propio*”. Dicho a través de lo ganado por el paso por Hölderlin, encaminarse hacia *das Ereignis* consistiría en tratar de hacerse con lo *propio* a través de lo ajeno (aquello a *interpretar*), esto es, yendo hacia lo opuesto y dejándolo como tal opuesto, lo cual implica que la discusión inocente con la tradición quede atrás, digámoslo así, definitivamente. No es nuestra intención aquí interpretar a fondo la cuestión de *das Ereignis* (que en Heidegger *dice* aquello en lo que consiste el *lenguaje*³⁹ y que es otro nombre para hablar del *proyecto* que siempre ya somos⁴⁰), pero sí atender al añadido del *reconocimiento* en tanto que modo de lectura de la *repetición* que hay implicada en ese *pensar*.

Se *reconoce*, por una parte, la irreductibilidad de cada situación histórica (digamos que, ejemplarmente, de la griega) y, por otra parte, la “claridad de la presentación” como aquello que nos pertenece (de nuevo, ejemplarmente, la *historia* como cuestión o *tarea filosófica*). Aquí no se trata de que lo griego sea expresable modernamente, o de que una situación histórica pueda ser llevada a otra, o que una lengua puede ser sin más traída como otra (*traducida*), sino de que lo griego sea *dejado ser* como griego, lo moderno como moderno, que una lengua sea traída como esa lengua (*traducida* en tanto que *interpretada*) y no como otra o en los parámetros de otra; este reconocimiento nos detiene, no produce nada (no da nuevo saber), pero deja que la cosa sea lo que es y, en este sentido, nos enseña a “usar” *libremente* la “claridad de la presentación”.

En este sentido, efectivamente, para nosotros lo ajeno es todo eso *pasado*. No solo Grecia, sino cada situación histórica en su propia voz; la suya, nunca la nuestra, a pesar de que, al resonar, ya solo resuena para nuestros oídos y, por tanto, siempre es con *nuestras voces* (con palabras de esta situación histórica, esto es, en nuestras lenguas) con las cuales *resuena* cada situación histórica *pasada*. Todas ellas solo son *pasadas* en la medida en que *están por venir*, esto es, por *resonar*, por *sonar de*

³⁷ Véase, Hölderlin (1976), pp. 126-128, Hölderlin (2007), pp. 492-493.

³⁸ Se trata de la crítica a la interpretación hegeliana de los griegos que puede encontrarse en Heidegger después del tránsito por Hölderlin y Nietzsche, véase, por ejemplo, *Hegel und die Griechen*, Heidegger (1976), pp. 427-444

³⁹ “El lenguaje no es una herramienta de la que se pueda disponer, sino ese *Ereignis* que dispone de la más alta disponibilidad del hombre”; Heidegger (1981), p. 38.

⁴⁰ Véase, Sheehan, (2011a), especialmente, pp. 19-20 (2011b) y (2015).

nuevo precisamente como el *pasado* que son, como el *pasado* que ha de *acontecer* tal que en cada una quedemos imbricados, esto es, tal que en su *acontecer* nos sean “propias” en o como lo que son, a saber, *ajenas*, radicalmente *otras*, es decir, no integrables, no recuperables, no retornables, etc., en o para la nuestra. Este ejercicio (esta *repetición*), en este sentido, es efectivamente *histórico*, pero no consiste meramente en dar la colección de datos, sino en “pensar lo no-pensado”, es decir, en dejar que vuelvan a sonar las voces; un “sonar” que es siempre *lenguaje* o en “el” *lenguaje*: “El’ lenguaje es ‘nuestro’ lenguaje; ‘nuestro’ no sólo como la lengua materna, sino como el de nuestra historia”; y esta *historia* (contando con lo recorrido hasta aquí), “no como el transcurso historiográficamente conocido de nuestros destinos y producciones, sino nosotros mismos en el instante de nuestra referencia al ser [*Sein*]”⁴¹.

Heidegger llama a este pensar, a esta tarea que le queda a la filosofía, “el pensar transitorio o del tránsito”, *das übergängliche Denken* o “el pensar en tránsito o en el tránsito”, *das Denken im Übergang*, que es el pensar que queda cuando “El tiempo de los ‘sistemas’ ha pasado” y “el tiempo de la edificación [*Erbauung*] de la forma esencial del ente a partir de la verdad del Ser [*Sein*] todavía no ha llegado”⁴². Este, que es nuestro tiempo, es un tiempo “en tránsito hacia el otro comienzo”; pues bien:

El otro comienzo del pensar es llamado así, no solo porque sea de otra forma que cualquier otra filosofía vigente, sino porque tiene que ser el único otro en referencia al único [*einzig ein*] y primer comienzo. Asimismo, a partir de esta asignación recíproca del uno y el otro comienzo está ya determinada la manera de la meditación pensante en tránsito. El pensar en transitorio produce el proyecto fundamental de la verdad del Ser [*Sein*] como meditación *histórica*. La historia [*Geschichte*] no es aquí el objeto y ámbito de una consideración, sino aquello que la pregunta pensante suscita [o: despierta] y logra [u: obtiene] primeramente como el lugar de sus decisiones. El pensar tránsito pone en el diálogo [*in die Zweisprache*; literalmente: en las dos lenguas o hablas] lo primero sido del Ser [*das erste Gewesene des Seyns*] de la verdad y lo expreso del futuro de la verdad del Ser [*Sein*] y lleva en ello la hasta ahora incuestionada esencia del Ser [*Sein*] a la palabra.⁴³

Esto no quiere decir que la filosofía deba desprenderse de la historiografía, pero sí que no debemos tomarla ingenuamente. Recuérdese que, para nosotros, lo ingenuo, lo *naif*, es aquello a lo que hay que volver, pues lo “nuestro” y, por consiguiente, aquello que hay que aprender a usar *libremente*, es la “claridad de la presentación”. Esto quiere decir que la filosofía no solo no puede prescindir de la historiografía, sino que deberá hacerse cargo de ella junto al elenco de “saberes” o “disciplinas científicas” que la asisten y la componen. Esto tampoco quiere decir que el filósofo deba hacer historiografía, sino que en su horizonte estará haber sido *cuidadoso* con ella (entre otras cosas, *cuidadoso* en no *caer* en ella al pretender *filosofía*) y tenerla presente cuando ande en estos o aquellos asuntos, es decir, allí donde su labor sea (y lo será siempre) *histórica*.

Con ello, lo *naif*, la *presentación clara*, al volver, nos *hará gracia* –y aquí debemos leer la palabra “gracia” en toda su equívocidad–, dejándonos estar, así, en la *distancia*,

⁴¹ Heidegger (1989), p. 501.

⁴² *Ibid.*, p. 5

⁴³ *Ibid.*, p. 5-6.

en la *no-posición*, para asumir nuestra pertenencia a este tiempo. Esa *pertenencia*, en la medida en que se ande asumiendo, comportará tratar de pensar *das Ereignis*, y dado que esta *distancia* o *no-posición* es intrínsecamente inestable (no se *sostiene* o toda su *gracia* está en aprender a *sostenerse* y *sostenerla*, a *persistir en ella*), uno solo permanece en ella el tiempo que dura el esfuerzo por conquistarla, digamos, el tiempo que dura el *chiste*, el tiempo que dura la *gracia* y el *humor* o el *temple* –Heidegger diría lo *espantoso*⁴⁴– del ejercicio; en esta *distancia* no hay posibilidad de instaurar nuevos suelos, sino tan solo de dar cuenta del *abismo* (*Abgrund*) o *falta de suelo* que *fundamenta* (*gründet*) nuestro tiempo; “lo que fue surgimiento y como ocaso permanece por delante [o: de antemano] de toda historia [en el sentido fuerte ahora ganado] del Ser [*Geschichte des Seyns*], tiene que experimentarse como *acontecer-propiador del abismo* [*als Ereignis des Abgrundes*]⁴⁵, como *reconocimiento de nuestro trayecto finito*, de nuestro *poema lírico*.

Los textos de Heidegger posibilitan interpretarlos de este modo, pero solo al pasar por los textos teóricos de Hölderlin se evita una lectura de ellos que plantea el establecimiento de “nuevas posiciones” en filosofía. Insisto, si bien la interpretación ofrecida aquí podría alcanzarse siguiendo solamente los textos de Heidegger que interpretan los poemas de Hölderlin, esa misma lectura exclusiva no evita que uno haga interpretaciones que no guardan coherencia con la cosa misma y quizá (aunque esto quedaría para otras ocasiones) con el conjunto de la obra de Heidegger⁴⁶; pero desde el momento en que uno hace el ejercicio que de hecho pide Heidegger, a saber, confrontarse uno mismo con Hölderlin (pero no solo con lo que Heidegger comenta) –petición que Heidegger suele hacer con respecto a cualquier autor que él mismo lea–, esas lecturas resultan, en muchos de sus puntos, insostenibles. En otras palabras, resulta cuando menos difícil de sostener que eso sea con lo que haya que quedarse de Heidegger.

6. Referencias Bibliográficas

- Alleman, B. (1954): *Heidegger und Hölderlin*, Zürich, Atlantis Verlag.
- Blay, E. (2018): *Pindaro desde Hölderlin*, La Oficina, Madrid.
- Borges-Duarte, I. (2019): *Arte e técnica em Heidegger*, Rio de Janeiro, Via Verita.
- Callejo Hernanz, M.^a J. (1993): “Heidegger y la otra historia de occidente. Notas kantianas para una lectura de los *Beiträge zur Philosophie*”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, 59-109.
- Callejo Hernanz, M.^a J. (1998): “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de los ‘límites de la sensibilidad’ (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, 197-249.
- Détienne, M. (1967): *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero.
- Hasen, F.-P. (1989): „*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*“.

⁴⁴ Creemos que este *espanto* es, sin embargo, el *espanto cómico*, el *espanto* del “no dejar títere con cabeza” de la broma.

⁴⁵ Heidegger (1997), p. 96.

⁴⁶ Una lectura paradigmática en este sentido puede leerse en Sommer (2017). A pesar de que este estudio es, posiblemente, uno de los más completos y documentados, las conclusiones y los planteamientos, todos ellos viables leyendo solamente los textos de Heidegger, encuentran cierta incoherencia con la cosa misma y con cómo Heidegger la aborda en otros lugares.

- Rezeptionsgeschichte und Interpretation. Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 23*, Hrsg. v. Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland. Walter Gruyter, Berlin – New York.
- Heidegger, M. (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1976): *Gesamtausgabe, Bd. 9, Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1980): *Gesamtausgabe, Bd. 39, Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, hrsg. v. Susanne Ziegler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981): *Gesamtausgabe, Bd. 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982): *Gesamtausgabe, Bd. 52, Hölderlins Hymne "Andenken"*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/42, hrsg. v. Curd Ochwad, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983): *Gesamtausgabe, Bd. 13, Aus der Erfahrung des Denkens, 1910-1976*, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984): *Gesamtausgabe, Bd. 53, Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942, hrsg. v. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989): *Gesamtausgabe, Bd. 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992): *Gesamtausgabe, Bd. 19, Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, hrsg. Ingebor Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997): *Gesamtausgabe, Bd. 66, Besinnung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a): *Gesamtausgabe, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b): *Gesamtausgabe, Bd. 75, Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, hrsg. v. Curd Ochwad, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (1976): *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Editorial Ayuso.
- Hölderlin, F. (1979): *Sämtliche Werke "Frankfurter Ausgabe", Historisch-kritische Ausgabe herausgegeben von D. E. Sattler; Band 14, Entwürfe zur Poetik*, hrsg. v. Wolfram Groddeck und D. E. Sattler, Frankfurt am Main, Stroemfeld Verlag.
- Hölderlin, F. (1999): *Sämtliche Werke "Frankfurter Ausgabe", Historisch-kritische Ausgabe herausgegeben von D. E. Sattler; Band 17, Frühe Aufsätze und Übersetzungen*, hrsg. v. Michael Franz, Hans Gerhard Steimer und D. E. Sattler, Frankfurt am Main, Stroemfeld Verlag, 2. Auflage (photomechanischer Nachdruck).
- Hölderlin, F. (2007): *Sämtliche Werke "Frankfurter Ausgabe", Historisch-kritische Ausgabe herausgegeben von D. E. Sattler; Band 19, Stammbuchblätter, Widmungen und Briefe II*, hrsg. v. D. E. Sattler und Anja Ross, Frankfurt am Main, Stroemfeld Verlag.
- Jiménez Redondo, M. (2015): "Mis experiencias como traductor de Fichte, Hegel, Heidegger y Habermas", en A. Domínguez Rey y A. Alonso Martos (eds.): *O sonho transparente da lingua*. A Coruña, Espiral Maior, pp. 83-104.
- Koselleck, R. (1994): "Geschichte – Historie", en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 3. Aufl.

- Marrades, J. y Vázquez, M. E. (eds.) (2001): *Hölderlin. Poesía y pensamiento*, Valencia, Pre-Textos.
- Martínez Marzoa, F. (1983): “En torno al nacimiento del título «Filosofía»”, *Anales de filosofía*, 1, pp. 187-204.
- Martínez Marzoa, F. (1990): “Heidegger y la Historia de la Filosofía”, *Taula*, 13-14, pp. 99-111.
- Martínez Marzoa, F. (1995a): *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor.
- Martínez Marzoa, F. (1995b): *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal.
- Martínez Marzoa, F. (1996): *Heidegger y su tiempo*. Madrid, Akal.
- Martínez Marzoa, F. (2005): *El saber de la comedia*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Martínez Marzoa, F. (2006): *El decir griego*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Martínez Marzoa, F. (2008): “El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea”, en F. Duque (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, Círculo de Bellas Artes / UAM Ediciones, pp. 67-81.
- Martínez Marzoa, F. (2009a): *Pasión tranquila. (Ensayo sobre la filosofía de Hume)*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Martínez Marzoa, F. (2009b): *La cosa y el relato: a propósito de Tucídides*, Madrid, Abada Editores.
- Martínez Marzoa, F. (2011): *Distancia*, Madrid, Abada Editores.
- Martínez Marzoa, F. (2013): *Interpretaciones*, Madrid, Abada Editores.
- Martínez Marzoa, F. (2015): *No-Retornos*, Madrid, Abada Editores.
- Martínez Marzoa, F. (2016): *Penúltimos*, Madrid, Abada Editores.
- Martínez Marzoa, F. (2018): *De Kant a Hölderlin*, Madrid, La Oficina.
- Martínez Matías, P. (2012): “Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía”, *Dianoia*, LVII, 69, pp. 31-69.
- Martínez Matías, P. (2014): “Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31, 1, pp. 155-176.
- Martínez Matías, P. (2017): “Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser”, en A. Leyte (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid, La Oficina, pp. 176-193.
- Snell, B. (1962): *Griechische Metrik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sheehan, Th. (2011a): “Astonishing ¡Things Make Sens!””, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1, pp. 1-25 [disponible en línea: <http://heidegger-circle.org/gatherings.html>; última consulta 01/02/2020].
- Sheehan, Th. (2011b): “Facticity and Ereignis”, en D. O. Dahlstrom (ed.): *Interpreting Heidegger: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-68.
- Sheehan, Th. (2015): *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, London – New York, Rowman & Littlefield International.
- Sommer, Ch. (2017): *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, Epiméthée.
- Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet, P. (2004): *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - II*, Paris, La Découverte.
- Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet, P. (2005): *Mythe et tragédie en Grèce ancienne - I*, Paris, La Découverte.
- Willaschek, M. (2018): *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.