

De la intimidad del ser a la tragedia de lo divino. Un intento de crítica a la interpretación heideggeriana de Hölderlin

Luis Sáez Rueda¹

Recibido: 8 de septiembre de 2020 / Aceptado: 15 de abril de 2021

Resumen. El presente ensayo pretende analizar críticamente la interpretación que Martin Heidegger hace de la obra de Hölderlin al establecer diversos paralelismos entre el ser y lo divino. El autor sostiene dos tesis: en primer lugar, que –en favor de Heidegger– se puede establecer una analogía entre la diferencia óntico-ontológica y el carácter diferencial de lo divino; en segundo lugar, que los elementos “excéntrico” y trágico de este último hacen implosionar –contra Heidegger– la intimidad “céntrica” del ser.

Palabras clave: Heidegger; Hölderlin; diferencia óntico-ontológica; dios venidero; tragedia.

[en] From the intimacy of being to the tragedy of the divine. An attempt to criticize Hölderlin’s Heideggerian interpretation

Abstract. This essay aims to critically analyze Heidegger’s interpretation of Hölderlin’s work when he establishes various parallelisms between the Being and the Divine. Two claims are hold in this regard. First, that –in Heidegger’s favor– an analogy can be established between the ontic-ontological difference and the differential character of the divine; secondly, that the “eccentric” and tragic elements of the latter implode –against Heidegger– the “centric” intimacy of being.

Keywords: Heidegger; Hölderlin; ontic-ontological difference; coming god; tragedy.

Sumario: 1. Introducción; 2. El decir pensante del ser: retroceder a la “intimidad” de la diferencia; 3. El nombrar poéticamente: retroceder a la intimidad sagrada de la diferencia; 4. La centricidad de lo divino-eterno en la nueva mitología de Hölderlin; 5. Excentricidad y tragedia en la relación con lo divino; 6. Reflexiones conclusivas; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Sáez Rueda, L. (2022): “De la intimidad del ser a la tragedia de lo divino. Un intento de crítica a la interpretación heideggeriana de Hölderlin”, en *Revista de Filosofía*, 47 (2), 437-454.

¹ Universidad de Granada
Isaez@ugr.es

1. Introducción

“El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado” (Heidegger 2000c, pp. 257-258). La sentencia, tantas veces destacada y citada, de Heidegger, enlaza y diferencia, a un tiempo, al pensar filosófico y la poesía esencial y, de modo paralelo, al ser y lo sagrado. Lo sagrado –o, lo que es lo mismo, lo divino (en lenguaje más habitual de Hölderlin)– se constituye a través de una específica y peculiar experiencia del ser, cuyo sentido quisiéramos analizar. Heidegger ha iniciado en el siglo XX un escenario de pensamiento en el que el ser es caracterizado esencialmente como diferencia, frente a lo que él mismo ha llamado, a lo largo de toda su obra, “metafísica de la presencia”, es decir, frente a un pensamiento que olvida la heterogeneidad entre ser y ente (presencia) y termina por identificarlos, haciendo, por consiguiente, de la identidad el rasgo fundamental de lo real.

Una de las cuestiones más delicadas del pensamiento de M. Heidegger que este contexto ontológico suscita radica en el nexo que traza, a pesar de su rechazo de todo pensamiento identitario, entre la comprensión del ser como diferencia, por un lado, y su caracterización como un tipo de *mismidad*, por otro. Si bien no puede ser interpretada esta última como una identidad en el sentido de la metafísica de la presencia, sí entraña una cierta interioridad que ha suscitado muchas críticas por parte de pensadores tan relevantes como E. Levinas, J. Derrida o G. Deleuze². En virtud de este nexo entre diferencia y mismidad puede Heidegger otorgar a la existencia, al ser del *Dasein*, el carácter central del *habitar*. Hemos realizado en otro lugar una crítica a esta conformación del pensamiento heideggeriano, intentando poner de manifiesto que es aporética, por cuanto limita la existencia a un habitar puramente “céntrico”, es decir, consumado en la pertenencia céntrica a un mundo de sentido que acoge al ser humano. Es aporética tal conformación porque reduce la dimensión de “excentricidad” del existir que, en el fondo, ella misma presupone al subrayar la facticidad, el ser-fuera de la ex-posición como tal “ec-sistencia”³. Nos adentramos aquí en la investigación de la inconsistencia del pensar heideggeriano –parcialmente aceptable, a nuestro entender– revisando la interpretación que realiza de la relación entre el ser y lo divino, tamizada en la obra de Hölderlin.

Heidegger asigna al poetizar esencial la capacidad para abrir un mundo de lo sagrado al que le es propio un carácter diferencial. Proyecta, sin embargo, la mismidad que afirma en el acontecer del ser al seno de esta sacralidad. Realiza esta proyección –a nuestro juicio– suponiendo un nexo entre mismidad e intimidad. Rastreamos primero este lazo entre mismidad e intimidad en la comprensión heideggeriana del ser (§ 1), para intentar mostrar cómo este mismo lazo es insertado en su interpretación de lo divino (§ 2). A continuación, examinamos esta textura de lo divino desde la obra de Hölderlin. En un primer momento, confirmando la dimensión céntrica (de intimidad) en la relación entre lo divino y el ser humano (§ 3). Finalmente,

² Levinas le reprocha a Heidegger reducir con ello la alteridad (cf. 2005, cap. 9). Derrida explora la intimidad de la diferencia (*die Innigkeit des Unter-Schiedes*) como lo que otorga inconsecuentemente una propiedad a la diáfora del sentido (cf. 1998, pp. 341 ss.). Deleuze ve en la conformación de la diferencia como lo Mismo un resabio del pensamiento identitario que reduce la diferencia a una relación, en el fondo, de semejanza (cf. 2002, pp. 433-446).

³ V. Sáez Rueda, L., 2009, caps. 3-5 y 2015, cap. 1, pp. 37-39. Sosteníamos que, “con Heidegger contra Heidegger”, la condición humana está atravesada por la tensión entre centricidad y excentricidad, lo cual permite calificarla de “errática” en un peculiar sentido.

intentamos hacer manifiesto que tal centricidad solo es comprensible, en la obra misma del poeta y contra Heidegger, en su relación tensional con una dimensión humana de excentricidad que abre la experiencia de lo trágico (§ 4).

2. El decir pensante del ser: retroceder a la “intimidad” de la diferencia

Al despejar la pregunta fundamental de la metafísica –“¿Por qué el ser y no más bien la nada?”–, Heidegger apela a un *pensar esencial*, distinto del *pensar calculador*. Mientras el último queda encerrado en la referencia al ente y emprende el camino de disolverlo en lo presente, el primero permanece transido por la experiencia que es “maravilla de las maravillas”, la de *que* lo ente *es* (2000c, p. 254). Tal experiencia pone en relación ser y ente en cuanto diferencia óntico-ontológica. Esta diferencia consiste en la heterogeneidad, inmanente al ser, entre su acaecer, que solo puede tener lugar como sentido del ente, y este último, espacio de la presencia en el que el ser mismo se sustrae, retira u oculta, dado que no es, él mismo, un ente. El ser, en su sentido más originario, es, pues, esta hendidura diferencial, el intersticio o *entre* que articula las dimensiones óntica y ontológica de su acontecer.

Ahora bien, a esto hay que añadir que la brecha diferencial debe ser comprendida también –en la medida en que constituye, al unísono, una reunión– como una mismidad que vincula. En tal sentido, el *entre* de la diferencia es *lo Mismo* articulador. En una de las expresiones más complejas y completas de la diferencia óntico-ontológica, Heidegger da por supuesta esta reciprocidad entre diferencia y mismidad al considerarla condición de la copertenencia recíproca entre, por un lado, lo óntico –cuyo sentido presente, actual, abre el ser por mor de una “llegada” en la que se encubre–, y, por otro lado, el ser en su sentido estricto y ontológico, es decir, como su donarse o su *venir-a-presencia* por mor de sí mismo y de su riqueza, como “sobrevenida”:

El ser, en el sentido de la sobrevenida [Überkommnis] que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada [Ankunft] que se encubre, se muestran como diferentes gracias a *lo Mismo* [das Selbe], gracias a (...) ese Entre [Zwischen] dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen (1998a, pp. 139-141).

El acontecimiento del ser en tanto diferencia es, como se ve, un *entre* (*Zwischen*) o intersticio diferencial. En él acontece la mostración del ser (del ente) por el mismo acto en el que tiene lugar su ocultamiento o retiro. Pues bien, esta juntura de presencia y ausencia, de despejamiento y ocultamiento, constituye, al unísono, el ámbito de intimidad habitable al cual el pensador se entrega. El *entre* de la diferencia es, en efecto, albergue o morada que acoge al ser humano como existencia, *Dasein*. Y este carácter acogedor del ser tiene lugar en la medida en que el *Dasein*, por su parte, se abre a él participativamente, experimentándose en tal abrigo, es decir, habitando o dejándose interpelar como *ser-en-el-mundo*. Es por ello por lo que Heidegger caracteriza, en ciertas ocasiones, la relación resuelta o propia del *Dasein* con el ser en términos de una “*in-sistencia* (o *in-stantia*) abrigadora” (*bergende Inständigkeit*) que expresa tanto el advenir acogedor del ser como la inmersión del *Dasein*, posibilitante de tal advenir (2003, p. 242. V. Másmela 2011).

Cuando afirmamos que la relación del ser humano con el ser comporta, en la concepción heideggeriana, una intimidad nos referimos a esta textura entrañante, acogedora, que lo permea. Las expresiones “entre” (*Zwischen*) –o “pliegue” (*Zwiefalt*)–, cuyo envés es “lo Mismo” (*das Selbe*), apuntan a una “intimidad” (*Innigkeit*) del ser que acontece a pesar de su abismaticidad, pues la sustracción del ser actúa como “contraimpulso” (*Gegenschwung*) de su apertura, haciendo, así, que el *Dasein* pueda “ingresar” en él y devenir *sí mismo –Selbst–* (*id.*, p. 198). El ser humano es, de este modo, reivindicado o asignado como “guardián de la verdad del ser”. La ocultación forja una intimidad por mor de su contra-golpe o impulso a la contra; “no es el mero retiro y deducción, sino por el contrario: rehúso (*Verweigerung*) es intimidad (*Innigkeit*) de una asignación. Es a-signado en el estremecimiento el claro del ahí”. Pero así, “se aclara como lo más finito y rico lo más abismoso de su propia intimidad –*Innigkeit–*” (*id.*, p. 198).

Decir el ser solo es posible, se deduce, desde un pensar capaz de *dejarse ser* en tal intimidad y hacerse cargo de ella, de remansarse en el intersticio vinculador de la apertura descubridora-encubridora (también expresada en la noción de “claro”, *Lichtung*). Ésta “permite al ser y al pensar advenir a su presencia (...) uno a otro y uno para otro. El corazón en paz que es la *Lichtung*, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo” (1968, p. 146). El pensar y el ser alcanzan por este lazo una recíproca copertenencia. Tal acontecimiento es lo que Heidegger llama *Ereignis*.

La noción de *Ereignis*, este acontecimiento propio y apropiador en que se corresponden el hombre y el ser, plantea un problema crucial, a saber, que en lo que se refiere al ser mismo nos movemos en la ausencia de lenguaje designativo. No hay representación lingüística del ser, sino solo del ente. ¿Qué sentido, entonces, posee un decir pensante en este ámbito? Tal decir es práctico o performativo. Se trata, en efecto, de un “actuar”, porque implica un posicionamiento ontológico interrogante en virtud del cual “sacrifica” la referencia al ente, se retrae respecto a él, para, en este movimiento, mostrar al ser desde sí mismo, lo que equivale a *dejarlo ser* en su carácter más propio. “El sacrificio es la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación del favor del ser” (2000c, pp. 256-257). Desde el lado del pensar, este decir *deja ser* al ser, a través de esta retracción respecto a la referencialidad óptica, sin confundirlo con la presencia, es decir, *propiamente*. Desde el lado de lo pensado, tal retracción por parte del pensador se corresponde con la del mismo ser. Pues Este, en su sentido más propio, es ya un pregnante “decir-no” a su posible identificación con el ente (*cf.* 2000a, II, p. 203). El decir pensante que se retrae de lo óptico, por tanto, *dice* en la medida en que *libera* lo *abgründig* (lo sin-fundamento o abisal), es decir, la diferencia en cuanto tal, haciendo patente, así, lo que *in-siste* bajo lo presente-representable.

De las consideraciones anteriores se deduce –a nuestro entender– que al decir pensante le es propia una “centricidad” en su dinamismo. El pensar, en efecto, parte de una ex-centricidad respecto al ser, de una lejanía respecto a su fuero de intimidad (el lazo coligante de la diferencia). Tal lejanía consiste en su precipitada entrega a lo ya abierto, al ámbito de la presencia, en el que está ex-puesto y en el que se convierte en “instrumento de dominación sobre lo ente” (2000d, pp. 262-263). De ahí que el pensar que permite el *Ereignis* constituya, a contracorriente de esta propensión, una inmersión. Es, efectivamente, un “insistir en el existir”, es decir, un descender desde lo que es afuera (*ec-sistere*) a su intimidad profunda, a la in-stancia misma del ser (*cf.* 2000c, p. 257). Decir el ser es alcanzar esta intimidad de lo Mismo (*Das Selbe*).

3. El nombrar poéticamente: retroceder a la intimidad *sagrada* de la diferencia

¿Cómo y qué “nombra”, por su parte, el poeta? Al intentar responder a esta pregunta nos topamos con la poesía de Hölderlin, a quien Heidegger considera el poeta esencial por excelencia, el “poeta del poeta” (1993b, pp. 56-57). Hölderlin, como se sabe, introduce continuamente en su obra una referencia simbólica a los dioses. Desde un principio, Heidegger identifica y diferencia, a un tiempo, los dioses y el ser. Al nombrar a los primeros, el poeta nombraría también originariamente al segundo. Mediante la creación de un mundo en el que aparecen dioses y mortales, estos últimos son convocados a reconocerse también como lo que son, seres finitos, logran el “testimonio de ser hombre” y, con ello, atestiguan su pertenencia a “lo que es en su totalidad”, es decir, al ser en cuanto lo que reúne a todas las cosas, las diferencia y las liga (*id.*, p. 61). Hölderlin expresaría, por tanto y ante todo, al ser, y –he aquí lo que subrayamos en nuestra pesquisa– invocando precisamente lo que en él *permanece*, separando y ligando a un tiempo: su “intimidad” –*Innigkeit*– (*id.*). Desde este punto de vista, el poeta se comportaría, de acuerdo con Heidegger, en analogía con el pensador, al aprehender al ser como esta mismidad coligante a la que le compete el rasgo esencial de lo íntimo. Ahora bien, ¿en qué radica su especificidad?

Para mostrar esta relación entre dioses y fondo sacro del ser habría que desvincular, ya de entrada, el significado de lo divino del ámbito teológico y de la fe. Lo divino cantado por el poeta esencial no debe confundirse, en efecto, con el Dios de la metafísica, que se presenta en cuanto *causa sui óptica*, determinando que el pensar devenga onto-teológico (*cf.* 1998a, pp. 123-133). El nombrar poético de los dioses no “fundamenta”, dando razón de lo ente (*Begründen*). Se dirige al alborear de la experiencia griega del ser, anterior a su deformación en la metafísica y se manifiesta, en ese sentido, como “fundación” (*Stiftung*) del ser” (1993b, p. 61): extrae al ser del olvido y procura que su acontecimiento abra un mundo de sentido, un hospedaje habitable. Es en este rendimiento ontológico de lo poético donde se abre el espacio para la experiencia de lo divino. Escenifica el poeta, en efecto, un espacio inédito de acciones y sucesos, un horizonte de sentido que altera la existencia misma de los hombres, que llegan a reconocerse como existentes en el seno del ser precisamente en su encuentro con los dioses. Y es que los mortales habitan lo abierto del ser, pero “le dan la espalda” a esta apertura al volverse sobre lo inmediato de la existencia y las relaciones ópticas de tal inmediatez. Nombrar a los dioses partiendo de tal olvido ontológico significa traer a presencia a los que, a diferencia de los seres humanos, ven el acontecimiento mismo del ser. Ellos son, en el *mýthos* griego, los que “miran adentro”, “hacia nosotros”, hacia el despejamiento o descubrimiento del ser en cuanto tal (*cf.* 1994a, pp. 200-208). Ante ellos, los hombres son llevados desde lo ordinario a la experiencia del carácter extraordinario de la existencia en lo abierto, que se yergue sobre el misterio. Pero en este punto se pone de manifiesto que dioses y hombres, colocados unos ante otros, aparecen igualmente como des-ocultos, cada uno con su peculiar modo de patencia, y que tal aparecer desocultante está vinculado, inexorablemente, al ocultamiento del ser, que se retrae en su misteriosa profundidad abisal. El nombrar poético a los dioses, por este camino, procura que los hombres se comprendan desde su pertenencia al fondo ocultante-desocultante del ser (*cf. id.*, pp. 205-6). Crea el mundo habitable por mor del cual es liberado y mostrado el pliegue (*Zwiefalt*) o entre (*Zwischen*) de la diferencia óptico-ontológica.

Ahora bien, este espacio intersticial de la diferencia que es invocado con el nombrar a los dioses –como con el decir del poeta– aparece, pensado con mayor rigor, como lo sagrado (*das Heilige*), pues este ocupa el lugar de lo que antecede, en cuanto su ser, a la presencia de los dioses y de los hombres por igual. Tal experiencia sacra –a la que Hölderlin, como hemos señalado, se refiere habitualmente con la idea de lo divino– es la que, propiamente, constituye un *analogon* poético de la pensante experiencia del ser, por lo que se nos presenta, al mismo tiempo, como el lugar propicio para precisar la heterogeneidad entre el decir filosófico y el nombrar poético.

Si lo sagrado remite al ser, a la diferencia óntico-ontológica, ¿en qué radica su especificidad? Lo sagrado –a nuestro juicio– es el ser trasladado en una experiencia-otra: es él en cuanto lo digno, no solo de admiración, sino, además, de devoción o veneración. Y es necesario, a este respecto, apresurarse a señalar que con “devoción” y “veneración” no nos referimos a la actitud o emoción que está ligada necesariamente a la fe religiosa. La devoción que emerge en lo sagrado-poético no es dependiente de la fe, porque toma asiento en la patencia del ser. Tal patencia está ligada –pensamos– a temples experienciales distintos en el pensar y en el poetizar. En el primer caso, el ser sería inaccesible –nos dice Heidegger– al margen de la posición ontológico-existencial de la admiración o del extrañamiento admirativo (*cf.* 1994a, pp. 192-193). Ahora bien, en el *pathos* poético el ser irrumpe en la esfera autoexperiencial humana a la luz de un estado anímico que, presuponiendo al admirativo filosófico, lo escenifica en el plexo de una experiencia mítico-poética: la de aquello que, siendo lo más elemental y subyacente y constituyendo, por ello, un límite experiencial, despierta un respeto sin fisuras. Desde el pensar, tal límite aparece como asunción de aquello a lo que ineludiblemente pertenecemos. “El ser ‘es’ él mismo”, constata Heidegger (2000d, p. 272). Solo puede ser dicho, pues, negativamente, en una *meontología*. Pero desde la experiencia poética de lo divino tal límite, no menos indecible, es aprehendido como lo más extremadamente alto, digno o noble, lo más estimable, lo indemne, lo invulnerable, lo inviolable, etc. De ese modo –como sostiene P. Cerezo (*cf.* pp. 455-456)– el camino que conduce del ser a lo sagrado y de estos los dioses no es ni de progresiva sustitución ni de derivación, sino un *camino de experiencia*, de experiencia –añadiríamos– divergente. Y si esta actitud no expresa una fe, puesto que nace de la previa experiencia del ser, el ser y lo sagrado son diferentes solo en su interna reciprocidad. Son, por un lado –nos atreveríamos a decir–, *lo mismo* en la medida en que remiten a la experiencia de lo Mismo (*das Selbe*), al claro de la diferencia óntico-ontológica. Son diferentes, por otro lado, porque se sitúan en territorios experienciales heterogéneos. El ser aparece traspuesto en lo divino dentro del horizonte de una experiencia mítico-poética. La interpretación heideggeriana también asigna a esta experiencia, como hizo con la primera, el carácter de una intimidad. Si lo divino es, como señalamos, la propia diferencia o el “entre” del descubrimiento y del encubrimiento como espacio posibilitador del encuentro entre dioses y hombres, el poeta, él mismo, aspira a residir en la mismidad de tal intersticio. Se sitúa, afirma Heidegger⁴, en el “entre” mismo de dioses y hombres, abriendo en sí la intimidad (*Innigkeit*) en la que ambos entran en relación.

⁴ V. el estudio sobre el poema de Hölderlin “El Rin”, en el que Heidegger ofrece una bella interpretación, jugando con la analogía que realiza el poeta entre el pliegue del ser y el propio cauce del río (2010, pp. 166 ss.). Sobre lo referido a esta intimidad en el estudio heideggeriano de este poema, v. Sánchez Gómez 2019, pp. 502-508.

A continuación exploramos esta experiencia en la obra de Hölderlin, precisando la interpretación heideggeriana como certera parcialmente, en la medida en que el poeta alemán comprende la remisión a lo sagrado-divino como una tensión céntrico-excéntrica.

4. La centricidad de lo divino-eterno en la *nueva mitología* de Hölderlin

En sintonía –por el momento– con la interpretación heideggeriana, Hölderlin parte, en su escrito “juicio y ser”, de una comprensión del ser, al que tematiza como el todo o absoluto, *totalidad de lo viviente* subyacente a la separación que el entendimiento realiza entre el yo y el objeto. Y, ciertamente, no como una pura síntesis identitaria de ambos, sino como un fondo diferenciador: es, él mismo, diferencia, articulación: “la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto” (1976a, p. 26). Muy pronto hace clara, sin embargo, la unidad entre el ser y lo divino. En su importante ensayo “Sobre la religión” se refiere a la relación con este fondo liminar como lo que sitúa al hombre “por encima de la necesidad física y moral”, proporcionándole una “vida humana más alta”; trátase de “una más alta *conexión*” con lo infinito, que es para los hombres “lo más sagrado”. Es el fondo en el que los seres humanos alcanzan conjuntamente su ser, pues en él “se sienten reunidos ellos mismos y su mundo y todo lo que ellos tienen y son” (*id.*, p. 90). Manifiesto queda también que la relación con semejante totalidad divina y fontanal no puede ser meramente pensada; las vinculaciones con ella “el pensamiento no las agota” (*id.*, p. 91), pues es solo intuible y porque, fundiéndose con lo bello, genera una “pasión” y “exaltada ilusión” que, más allá del mero conocimiento, arranca devoción (*cf. id.*, pp. 49 y s.).

Solo sobre este “venerable” e ilimitable fondo de lo divino, suelo inefable del ser digno de devoción, pueden ser *nombrados* los dioses, en cuanto aquello en lo que encuentra limitación y expresión concreta. Lo divino es, desde este comienzo, el ser absoluto traspuesto en la experiencia de lo venerable y lo más alto –como venimos sosteniendo– y no Dios como *causa sui* óntica. Tampoco puede ser entendido, a nuestro juicio, como experiencia fenomenológica inespecífica de lo trascendente, pues se refiere al ser inmanente del todo. Ahora bien, los seres humanos habitan una vida más alta cuando se reúnen en torno a un *nombre* de lo divino, de una divinidad específica que da rostro a lo divino y lo encarna. Lo divino inasible cobra forma en una pluralidad de dioses a través de los mitos y las prácticas religiosas. No porque el nombrar poético o el habitar poetizante hayan de prolongarse y completarse en una religión, sino porque lo religioso en cuanto tal es esta experiencia sagrada del ser y de su concreción que solo la poesía puede captar (*cf. id.*, p. 96).

La insistencia de Hölderlin en el simbolismo de lo divino-sagrado surge en un contexto de racionalización que es atribuido a la dinámica de la modernidad y, sobre todo, a los efectos, en ese marco, de la Ilustración. Como ha mostrado M. Weber (*cf. p.* 229), el devenir moderno de la idea de “razón” ha conducido a la conversión de ésta en una racionalidad estratégica o teleológica, que no se ocupa ya de los valores considerados en sí mismos, sino de los medios racionalizables que organizan las acciones. Lo que Hölderlin ha llamado “conexión más alta”, la vinculación sagrada a lo infinito, ya no puede proporcionar, según este proceso, un substrato de vida a la comunidad; solo la reciprocidad de las acciones racional-teleológicas se ofrece como

garante del nexo comunitario. De ahí que el “proceso de racionalización” coincida con uno de “desencantamiento del mundo”. Hölderlin se reconoce, en sintonía con ello, en un “tiempo de penuria” (*Not*) marcado por la “huida de los dioses”. Rastrea las huellas del paso de un dios inicial y anhela su regreso en la forma del “dios venidero” (*der kommende Got*). Nuestro tiempo es el interregno baldío en el que “llegamos demasiado tarde” respecto al primero y, como completó Heidegger, “demasiado pronto para el ser” (2014, p. 7). El poema “Pan y vino” es una de las más expresivas y bellas obras al respecto⁵.

Esta encrucijada es el motivo que condujo, ya tempranamente, a Hölderlin a expresar la necesidad de una *nueva mitología*, de una *mitología de la razón*, en “El más antiguo programa de sistema del idealismo”, que recogía ideas concordantes también de Schelling y de Hegel. No se trata de mitologizar a la poesía y las ideas, sometiéndolas a contenidos supersticiosos, sino de poner la mitología al servicio de estas. Es en el contexto de tal demanda donde lo divino es emparentado con lo bello, que habría de servir para superar la racionalización moderna e ilustrada. La poesía, “maestra de la humanidad”, tendría que procurar, así, una “*religión sensible*. No solo la muchedumbre, también el filósofo –decía Hölderlin– tiene esa necesidad. Monoteísmo de la Razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, ¡esto es lo que necesitamos!”⁶. Es cierto que las dos formas religiosas occidentales fundamentales, la griega y la judeo-cristiana, son incorporadas a esta *nueva mitología*, en particular con la que se refiere a Dionisos, al que se vincula con el “primer dios”, y con la que está ligada a Jesucristo, interpretado como el que anuncia el “último dios”⁷. Pero, como ha mostrado M. Frank, estas referencias están al servicio, no de una religión efectiva, sino de un “simbolismo universal” por el cual se patentiza la encarnación histórica de lo Infinito en lo finito de manera mítico-poética. La nueva mitología promueve, entonces, la recuperación, mediante el poder poético, de la función sintética del ser, representando lo dionisiaco la unidad “sensible-espiritual”, que es conducida, en la figura simbólica de Jesucristo, no al polo de la unidad telúrica, sino al de una unidad espiritual ideal (*cf.* pp. 21-29). En el campo filosófico sistemático es Schelling quien, sobre esta base, conecta la mitología griega y la cristiana como materialista e idealista, respectivamente, caracterizando a la nueva mitología como el suelo de una superación simbólica de la separación entre sensibilidad y razón, materia y forma (*cf.* 1989, p. 159; 1999, pp. 100-124), tal y como había pretendido desde un principio Hölderlin. La filosofía, en Hölderlin, necesita de la poesía, y de su función mito-*poiética*, para ofrecer a lo que solo es pensable –las Ideas de la razón en un sentido kantiano– una materialidad sensible de la que habían quedado desligadas e injertarla, al mismo tiempo, en el espíritu colectivo como articuladoras de un mundo de la vida habitable, ya no racionalizado. Pero la idea que totaliza a las demás es la de la belleza, lo cual, por un lado, hace de la filosofía más alta una “filosofía estética” y requiere, por otro, del lenguaje poético, capaz de vincular lo infinito-bello con expresiones mitológicas concretas. La nueva mitología es la síntesis de ambas (*cf.* 1976a, pp. 28-29).

⁵ “¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses / aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo / (...) / Vendrán como truenos. Entretanto, a veces se me ocurre / que es mejor dormir que vivir sin compañeros / y en constante espera. ¿Qué hacer hasta ese día futuro? / ¿Qué decir? No lo sé. ¿Para qué poetas en estos tiempos de miseria?” (1977, pp. 313-328).

⁶ El texto se publicó en los *Ensayos* con un título breve: “Proyecto” (1976a, pp. 27-30; *id.* 28).

⁷ Especialmente en “Pan y vino”. “El pan es el fruto de la tierra, pero la luz lo bendice, / y al dios del trueno debemos la dicha del vino” (1977, versos 8 y 15-16).

Es en este contexto donde alcanzamos el vínculo más estrecho entre Heidegger y Hölderlin. El tiempo de penuria es, para Heidegger, coincidente con la época de la técnica, que ha extremado el olvido del ser. La totalidad del ente, en esta época, se presenta en la forma de aquello que Heidegger designa con el término *existencias* (*Bestände*), es decir, como lo que resulta completamente disponible para el sujeto. Con ello asoma el *máximo peligro*, el del olvido del olvido mismo. Y ese peligro, en su extremo, es lo que salva. En este sentido, el pensar se encomienda a lo salvo (*Heil*), que resuena en lo sacro –*Heilig*– (cf. Heidegger 1998b, pp. 271-273). Heidegger no está –insistimos aquí de nuevo en ello– suscitando la necesidad de una religión futura. La “salvación” no proviene de una esfera distinta a la del ser mismo, pues de lo que Heidegger está convencido es de que solo una nueva “disposición” en el ser humano, la de la escucha atenta al ser, puede hacer fermentar, en el advenir, la experiencia de su acontecer (cf. 1968, p. 137). La experiencia del dios venidero, en este contexto, sigue siendo –a nuestro parecer– la del ser, pero envuelta en lo que el puro pensar no puede ya aportar: el anhelo de que lo más venerable se abra paso desde sí y otorgue a los seres humanos un nuevo modo de festejar o llorar, de rendir homenaje, de ritualizar el misterio, de cantar a la profundidad de la vida como aquello que ofrece lo más alto.

Intimidad del ser e invocación de su advenir llegan, así, a vincularse estrechamente. Le es consubstancial a nuestra época estar en la lejanía del ser, en el desarraigo. Recobrar la relación de intimidad con él exige retroceder a su pasado auroral y, en su envés, “llamar” a un dios venidero. Desde el lado heideggeriano, este doble movimiento coincide con el de una rememoración (*Andenken*) de lo acontecido en la metafísica, de manera que pueda ser experimentado lo *impensado* por ella (cf. 1994c, pp. 67-99) y, por efecto de un contragolpe, la apertura a un advenir. Se trata, en su unidad, de un “paso atrás” (*Schritt zurück*) que pro-pulsa hacia adelante indicando lo que está aún por pensar (cf. 1998a, p. 115). Análoga estructura posee el constante viaje poético hölderliniano a un mundo anterior a la racionalización moderna de la vida. A través de sus poemas retorna Hölderlin una y otra vez, desde su presente –tiempo de “huida de los dioses”– al mundo griego anterior a la primera ilustración socrática con el anhelo de dotar a esa sacralidad inicial de un advenir. Y así, por ejemplo, al mismo tiempo que pregunta al “dios enlutado” “¿dónde está Atenas?”, hace nacer la visión de un rico futuro a partir de la contemplación misma de sus ruinas⁸. Al volver a ellas, el poeta nombra lo divino en cuanto lo señalado en la relación intersticial entre dioses y hombres. Situados como mortales ante los inmortales, como vimos, son empujados estos a hacerse cargo de sí mismos en su finitud y, así, en su pertenencia al ser, anticipando al unísono el surgimiento de un nuevo inicio. El recuerdo del ocaso, la rememoración, por tanto, es un acontecimiento ontológico que convierte al origen en fundación del advenir. De ahí la importancia tan decisiva que Heidegger concede al poema “Andenken”. Las palabras finales, “Pero lo que permanece / lo fundan los poetas”, articularía el sentido entero de toda la evocación. Y lo permanente es el tránsito mismo entre el vislumbre de lo entrañable olvidado –el acontecimiento del “ser saludado por lo sagrado”– y el “empezar a aprender a estar

⁸ “Di ¿dónde está Atenas? Tu ciudad amada, / oh dios enlutado. ¿Convertida en polvo / se hundió con las urnas funerarias de los Maestros / en tus misteriosas orillas sagradas? / (...) / ¡Pero floreced jardines de Jonia, hasta que nuestros frutos se formen / y vosotros, encantadores jardines que atravesando las ruinas de Atenas / veláis este luto a la luz que los contempla!” (1989, p. 13).

en casa la condición humana” (“Andenken”, en 1993a, pp. 159-161; v. Bertorello, pp. 15-36).

Profundizando nuestras consideraciones anteriores sobre Heidegger, hay que deducir que lo aprehendido en la rememoración es, en el universo de Este, el acontecer de la mismidad del ser. No, por supuesto, un lugar (óntico) pasado que invita a otro por venir, pero sí –a nuestro juicio– lo Mismo en acto, teniendo lugar o germinando. Pues estees, justamente, lo permanente en el devenir del ser, es decir, el entre o pliegue de la diferencia en su persistir, su intimidad. De ahí que el paso de uno a otro, del ser propio, al cual conduce el recuerdo, hacia el ser propio invocado –o de la rememoración del primer dios al vislumbre del venidero– se produzca en el instante. El dios por venir se presenta “haciendo señas” en la instantaneidad de su paso y permite experimentar lo esperado como “el sitio instantáneo de la decisión” y el “más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento” (Heidegger 2010, p. 327). Por medio de la rememoración y de la invocación, a ella ligada, del advenir, es anunciado el instante en el que la existencia humana desarraigada experimenta un giro (*Kehre*) hacia un nuevo comienzo en el que el hombre se vuelve hacia ese centro intersticial que permite poner en relación a dioses y hombres: el ser como lo divino. Y este aparece entonces como belleza, que “es el puro fulgir de la patencia de toda la pertenencia infinita, junto con el centro. Pero el centro lo es en cuanto articula y dispone (*fügende und Verfügende*) centrado” (1993a, p. 191).

Como queríamos mostrar, Heidegger piensa la relación del hombre con el ser como centricidad. En este contexto, como un centramiento en lo íntimo de lo que, en su acontecer acogedor, se mantiene incólume y eterno. Pero no como un *apax*, de una vez para siempre, ni de un tránsito a una dimensión supratemporal, como aclara Pedro Cerezo. La eternidad (*Ewigkeit*), señala Pöggeler, “no es *aeternitas* (recoger en un orden permanente lo temporal disperso). Tampoco es *sempiternitas* (infinito avanzar). Es más bien el paso fugaz, plenificado en cada caso y abruptamente en el instante” (Pöggeler, 477).

La remisión a lo divino tiene esta estructura de inmersión en la –solo aparentemente aporética– eternidad de lo ausente-venidero. El ser mismo es, en Heidegger, este pasar constante o duradero. Pues lo Mismo no consiste solo en el pliegue entrañante de la diferencia óntico-ontológica, que hemos analizado hasta el momento. Aparece ahora también como lo que permanece eterno en el pasar del ser, lo in-sistente en el devenir múltiple y variable de sus manifestaciones (*cf.* 1994b, pp. 110-111). Y es ese paso eterno lo que aparece como un rayo en la experiencia anamnético-anticipadora de lo divino.

Visto desde el propio Hölderlin, la eternidad de lo sagrado en sus especificaciones tiene –por el momento– análoga textura. El ser absoluto, en efecto, posee para el poeta el tejido de una “unidad infinita” y “viviente” que es ya diferencial en sí misma, “escisión de lo unitario en cuanto unitario”. Como tal unidad en la escisión, se concreta en una multiplicidad “singular”, sin fundirse y desaparecer en ella. Y es esta “actualización de lo infinito” en lo finito lo que, desde el punto de vista de Hölderlin, se expresa instantáneamente como “momento divino” (1976, pp. 65-66) en el alma que, en la penuria generada por la huida de los dioses, recuerda con añoranza y presagia con emoción invocadora. Esto presupone que lo divino es siempre lo infinito inespecífico que pugna por su encarnación en la especificidad de una riqueza variable de manifestaciones mítico-poéticas, modos de nombrarlo, es decir, de presentarlo cada vez bajo el rostro de un dios o unos dioses concretos. Y

esta presentación que el poeta anhela reinstaurar tendría lugar sin que, por ello, lo infinito-sagrado perdiera su ser pleno e ilimitado. No pudiendo dejar de desbordar a todas y cada una de esas presentaciones, es lo que permite el paso de unas a otras. Desde este punto de vista, el *hen kai pan* o Uno-Todo de Hölderlin establece, en sintonía con la diferencia óntico-ontológica de Heidegger, una relación de unidad y diferencia entre lo infinito y sus expresiones. La unidad *infinita*, punto de escisión de lo unitario como unitario, pero también punto de unión de lo unitario como contrapuesto, y finalmente también ambas cosas a la vez, es lo que el espíritu poético se esfuerza por aprehender. El poeta, pues, aspira a situarse en la intimidad de ese quicio diferenciador y unificador:

Mediante este contraste entre la presentación de lo infinito en el conflictivo esfuerzo de progresión hacia el punto y su concordar en el punto, es reparada la simultánea intimidad (*Innigkeit*) y distinción de la sensación armónicamente contrapuesta, viviente, que yace en el fondo, y, a la vez, esa intimidad y distinción es presentada de modo más claro por la libre conciencia, y de modo más formado, más universal, como mundo propio según la forma, como mundo en el mundo y, así, como voz de lo eterno a lo eterno (1976a, p. 64; cf. pp. 62-68).

5. Excentricidad y tragedia en la relación con lo divino

Lo divino, emergente en esta juntura o “entre” litigioso, se nos muestra como una intimidad-en-la-distinción y ésta como lo eterno que se encarna (se hace mundo) y se expresa en la voz del poeta. Ahora bien, la instantaneidad de lo eterno divino está atravesada por un desgarramiento tensional. Semejante tensión aparecía ya en el pensamiento de Schiller, que fue fermento matricial del camino hölderliniano. Si Hegel integra lo infinito y lo finito en un Absoluto racional que progresa objetivándose a lo largo del tiempo hasta alcanzar su plenitud, el nexo pensado por Schiller es, más bien, de lo Infinito como permanencia de lo eterno in-sistente en la variabilidad de sus expresiones. El ser humano encarnado en la existencia es, en su caso, una unidad tensional entre la “persona” (o “impulso formal”), infinito racional en hondura, por un lado, y “estado” (o “impulso material”), por otro, al que le pertenece la finitud, el devenir y la variación. Los media el *impulso de juego*, que reúne la “vida” material y la “figura” infinita en la *figura viva*, identificada con la belleza. Lo infinito es, así, la virtualidad in-sistente de lo humano racional que se actualiza en variaciones (Schiller 1990, p. 151), ofreciéndose, como el rayo, en momentos de plenitud: instantes del “momento pleno” (*id.*, p. 142). Ahora bien, exceptuando estos instantes de exaltación o gozo, Schiller hace finalmente de la reunión algo imposible, diferido sin remedio en el sentimiento, en el que aparece como “disposición hacia la divinidad” (*id.*, p. 137). En el hombre se da lo divino-absoluto como infinito anhelado. Hölderlin desplaza la tensión ahí pensada confiriéndole una nueva figura. Tal desplazamiento implica dos consideraciones. La primera consiste en trascender la esfera de la subjetividad en la que todavía se encontraba Schiller al contraponer la persona infinita a su estado finito. La unidad última no se realiza en el ámbito del sujeto: es ser infinito, totalidad de lo divino –más allá de la separación sujeto-objeto, como vimos– en la que mora el hombre. La segunda consiste en recuperar la subjetividad y, por tanto,

la escisión entre sujeto y objeto en otro escenario⁹, entendiéndola como dimensión ineludible del ser humano en cuanto conciencia, debido a lo cual estese reconoce integrado en el ser y separado de él inexorablemente. El Todo-Uno es la reunión de ambos momentos, contraposición armónica, como veíamos, de lo unitario como unitario y de lo unitario como contrapuesto. Pues bien, si hemos ligado esta figura de pensamiento anteriormente solo a la intimidad del ser, encontrando una analogía con la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, es porque aún no habíamos explicitado otro sentido de la contraposición de la que habla Hölderlin que se torna esencial en el presente contexto: la que confronta al ser humano con lo infinito desde el punto de vista del principio de individuación.

A menudo expresa Hölderlin la relación entre el Todo-Uno y el ser humano como la que existe entre lo ilimitado y lo individual. La totalidad es comprendida muchas veces, en efecto, desde el punto de vista de aquello que el saber, incluso el más ideal y absoluto, sería incapaz de perfilar, porque lo infinito no es reductible a lo limitable¹⁰; otras veces es el todo lo universal que se limita a sí mismo en multitud de “temperamentos” individuales, pero no tal y como lo universal formal se especifica en lo particular, sino en la forma de lo infinito material corporeizándose en lo individual (cf. 1976a, pp. 61-64). Lo infinito, la “totalidad de lo viviente”, aparece desde esta óptica –y a nuestro juicio– como medio ilimitado o ápeiron que deviene principio de individuación. En tal sentido no puede tomarse más que como una tesis muy acertada la de M. Frank: las identificaciones que realiza Hölderlin entre el “primer dios” con Dionisos y el venidero con el anunciado por Jesucristo cumplen la función de incorporar este principio en lo infinito divino a través de un simbolismo poético (cf. pp. 15-50).

Ahora bien, comprendido así el ser es impedida, al mismo tiempo, la idea de que entre él y el ser humano pueda darse una filiación de *intimidad* sobre el substrato de su recíproca copertenencia, como interpreta Heidegger. Más bien ocurre lo contrario. La individuación materializa lo infinito en una pluralidad de singularidades humanas y simultáneamente las confronta sin remisión: la unidad cabal de lo ilimitado y su encarnación singular tendría que cobrarse trágicamente el precio de la disolución de lo individuado, es decir, de la muerte. Este litigio a vida o muerte es expuesto por Hölderlin tanto en forma ensayística como a través de la potencia poética. Cobra especial luminosidad en los análisis sobre la tragedia griega, en los que con frecuencia presenta al héroe como una individualidad en la que lo infinito se conforma, dándose un “ser-ahí propio, una realidad efectiva” (1976a, p. 44; cf. pp. 41-45), y permaneciendo en tensión con tal conformación singular.

Uno de los aportes más penetrantes de la tragedia es –pone en claro Hölderlin– haber mostrado esta textura tensional irredimible entre lo ilimitado y lo individuado, y el de haberla esclarecido en términos de potencia o de realidad intensiva. La tensión, en efecto, tiene lugar, dice Hölderlin, entre lo *aórgico*, potencia de desagregación

⁹ En la correspondencia con Immanuel Niethammer ya había Hölderlin expresado esta intención, concibiendo incluso rectificar en su propia obra la concepción schelliniana de las *Cartas sobre la educación estética* (cf. 1990, p. 289).

¹⁰ La pretensión contraria la posee lo que llama “quietismo científico”. Así, por ejemplo, en carta a Schiller del 20 de junio de 1997, dice: “no quiero recurrir, como hacen normalmente los débiles, a adoptar el camino de los matemáticos y mediante una reducción infinita, hacer igual y semejante lo infinito a lo limitado. Aunque uno pudiera perdonarse la infamia que comete con lo mejor, el consuelo no deja de ser bien triste: $0 = 0$ ” (1990, p. 21; v. tb. 1976a, p. 21).

o disolución, es decir, el infinito como informe y caótico, y lo *orgánico*, fuerza sensible y organizadora, tanto en el conjunto de la naturaleza como en la singularidad humana¹¹. En lo trágico-heroico se expresa tanto la unidad del hombre con “todo lo que vive” –dada la “imposibilidad de una absoluta separación”–, como la “separación efectivamente real, y con ella todo lo efectivamente material y perecedero”, es decir, “lo objetivo como tal e igualmente lo subjetivo”. Y ello implica un “salir de sí” por parte del todo en cuanto aórgico, junto a una “detención” en la diversidad orgánica de lo singular, lo cual impide al ser “permanecer siempre el mismo” (1976a, p. 81). La mismidad del ser es descoyuntada –a nuestro juicio– en este segundo polo inevitable de la separación o del desgarramiento. El “entre” o lazo coligante ya no puede aparecer –al modo heideggeriano– como una acogedora diferencia ser-ente –lo ilimitado infinito y lo individuado, desde esta perspectiva–; no es susceptible de ser experimentada esta diferencia como lo Mismo (*das Selbe*), como mismidad que permite el íntimo albergue en el ser. Y esto es así –nos parece– a pesar del uso que Hölderlin sigue haciendo de las nociones de “reconciliación” y de “intimidad madura”. Se refiere con ellos a la interpenetración entre estas dos potencias a través del ser humano. Este, a través de la cultura y el arte, eleva la naturaleza ilimitada y aórgica a formas espirituales diversas que la distinguen y clarifican y, así, a una organicidad más sutil y rica que la que encuentra en lo meramente material. Por su parte, el hombre parte de su subjetividad individuada, orgánica, y, en virtud del arte, avanza hacia el sentimiento de lo más universal y espiritual, haciéndose más aórgico en consecuencia. Este paso de lo aórgico a lo orgánico y de lo orgánico a lo aórgico es “la más alta reconciliación” (*Versöhnung*) en la que la primera separación entre lo aórgico y lo orgánico encuentra una “intimidad pura (*reine Innigkeit*)” (*cf. id.*, pp. 106-108).

Es cierto que Hölderlin sigue fiel a la noción de un Todo-Uno de “contrapuesta armonía” y la intensifica, como se ha señalado a menudo¹². Ahora bien, lo relevante en nuestro contexto de reflexión radica en discernir si tal unidad armónica está conformada en la forma de una mismidad capaz de procurar a la relación entre el ser y el hombre una intimidad habitable en el sentido de albergante, cobijo y abrigo, como pretende Heidegger. Y esto no se cumple –insistimos–, debido al carácter trágico que la atraviesa. Y es que esta “más alta reconciliación” supone que el sujeto, al ensanchar su espíritu hacia la aprehensión del todo y “por cuanto expresa la intimidad más profunda, niega por completo su persona, su subjetividad, incluso el objeto presente a él”, con lo cual lo orgánico y lo aórgico se vinculan justo en el punto de la “más alta hostilidad”, en el punto en el que la individuación orgánica del hombre ha de disolverse a sí misma, conducirse “al extremo de lo aórgico, de lo inconcebible, de lo no-sentible, de lo ilimitado”; “*esta desmesura real de la intimidad procede de la hostilidad y de la más alta discordia*”. La proximidad completa al ser solo sería posible en la más extrema de las lejanías (1976a, pp. 105, 107, 109), en la autocancelación y la muerte, tal y como Antígona, que entra en intimidad con las leyes divinas contra la ley de la ciudad, las hace valer solo al precio de perder la vida. Tanto en ese caso como en el destierro de Edipo, se puede decir también –mirando

¹¹ Lugares privilegiados en los que se expresa esta tensión son las “Notas sobre *Edipo* y sobre *Antígona*” y “Fundamento para el *Empédocles*” (ambos en 1976a) y *La muerte de Empédocles* (1974).

¹² Una armonía en la que se cifraría, según Jaime Cardo Llorente –con quien no podemos, por tanto, estar de acuerdo–, “habitar poéticamente en el seno de lo aórgico” (Cardo Llorente, p. 195). Escorándose más hacia la tensión rupturista, V. Alvarado Archilla.

ahora desde otro ángulo— que el héroe se concilia con el infinito, pero entrando en contradicción con el destino que le envían los dioses y siendo sacrificado por Este: entonces “lo monstruoso, como el-dios-y-el-hombre, se aparea, y, sin límite, el poder de la naturaleza y lo íntimo (*Innigkeit*) del hombre se hacen uno en la saña” (*id.*, p. 121). En la experiencia del ser, pensado heideggerianamente, el hombre se aproxima a lo más lejano y lo habita como lo más próximo. Pero esa aporía no es trágica y permite la intimidad. En el universo poético de Hölderlin, en cambio, el “entre” o “pliegue” del ser liga trágicamente, impidiendo la mismidad en la medida en que promete lo imposible: el logro de la más alta intimidad por mor del anonadamiento. Es inherente a lo trágico esa mismidad ausente y esa intimidad imposible, pues, como sentenció K. Jaspers, el héroe triunfa en el fracaso:

La victoria no es del que asegura la existencia, sino del que sucumbe. El derrotado *triunfa en el fracaso*. El que triunfa, que logra una victoria efímera y meramente aparente, es el mediocre. (...) *Lo que triunfa es lo universal*, el orden cósmico, el orden moral, la vida universal, lo intemporal. Pero en el acatamiento de lo universal se esconde al mismo tiempo un rechazo. Lo universal reviste un carácter tal que hace necesario el fracaso de la grandeza humana que le hace frente (Jaspers, p. 64).

Se podría decir, a la vista de esta deriva del problema aquí tratado, que el pliegue de la diferencia pensado por Hölderlin (*mutatis mutandis*) liga, no en la medida en que genera un ámbito de mismidad y de intimidad, sino en la medida en que lo niega. Lo niega y lo desplaza al dios venidero invocado. El dios venidero, como símbolo de una totalidad de vida en la que el hombre podría refugiarse, sería el imposible necesario —a nuestro juicio— que permite escapar a la muerte inmediata (como la de Antígona o la de Empédocles). Abre la alternativa de lo que Remo Bodei ha llamado *muerte silenciosa y lenta* (*cf.* pp. 68-78), que no posee el tétrico sentido de una desaparición dolorosa prolongada, sino más bien el de un dejar infinitamente diferido el instante de la vinculación con lo aórgico, poniendo en juego el “entusiasmo excéntrico”, aunque conteniendo sus posibles excesos. Es la solución del exiliado (Edipo), que se des-centra de todo estático hogar y que rinde homenaje al devenir creativo. Esta excentricidad rompe trágicamente con una inmoración en la mismidad, lo que queda reflejado en las alusiones de Hölderlin a la actividad errante. “Todos los ríos errantes (*irrenden Ströme*) de la actividad humana desembocan en el océano de la naturaleza, tanto como de él se separan”. Tal vez habría que seguir así, pero no ciegamente, sino “con los ojos abiertos y con alegría y nobleza” (1990, p. 432; SWgSA, vol. 6, p. 329).

6. Reflexiones conclusivas

El carácter errante de la vida humana se justificaría, en el universo de Hölderlin, en la afirmación de la tensión trágica entre el ser y el hombre en términos de tensión céntrico-excéntrica. Esta caracterización de la diferencia o del quicio de lo ilimitado infinito y del hombre en cuanto individualizado ha estado supuesta en todas las consideraciones anteriores. Si la mencionamos en estas reflexiones conclusivas (que no concluyentes) es porque, a nuestro juicio, puede contribuir a glosar la distancia entre Heidegger y Hölderlin bajo una luz más clara. Habíamos intentado mostrar que

la comprensión heideggeriana del vínculo humano con el acontecimiento del ser es de carácter *céntrico*. Que la diferencia esté asistida por la mismidad y que ello permita el habitar humano en intimidad con el ser presupone que la actividad más propia del hombre consiste en re-centrarse desde la mera relación con los entes a la mencionada unidad de la diferencia y su mismidad. En este retroceso habíamos cifrado lo más importante del *decir pensante del ser*, así como del *nombrar poético de lo divino* en la interpretación heideggeriana. La relación trágica que hemos desbrozado en la visión de Hölderlin implica todo lo contrario. Céntricamente está el hombre respecto a lo infinito divino o la totalidad de lo viviente, en la medida en que, como hemos visto, este último fondo es lo eterno viviente que se encarna en lo sensible, así como lo eterno simbólico de lo divino que se expresa en variaciones mítico-poéticas. Excéntricamente, sin embargo, está el hombre al mismo tiempo, porque, como se ha visto, está separado del ser. De este modo, la armonía-en-la-contradicción, es decir, la situación extrema de una intimidad con el ser (entendido como lo ilimitado y aórgico), solo podría producirse a costa de la consunción de la individuación singular de lo humano, una disolución que puede ser, no obstante, diferida al infinito (mediante la invocación del dios venidero). La ineludible separación es lo que Hölderlin ha llamado en multitud de ocasiones “excentricidad”. Y esa condición es la que es puesta en marcha o ejecutada en la errancia. En el fragmento *Thalia* de Hiperión señala que hay dos ideales esenciales para nuestra existencia: el de la extrema simplicidad, que se encuentra inmersa en la mera organización natural, y el de la “órbita excéntrica”, que conduce desde tal simplicidad a las direcciones que nacen de nuestra propia organización espiritual (1986, p. 19). Lo excéntrico es el empuje que aleja de lo concreto, de lo limitado o individuado, entrando en conflicto con él y excediéndose hacia lo ilimitado. Es un salir de lo ya configurado en un perfil determinado, extraditándose de sí y ex-poniéndose en lo desconocido. Es por eso por lo que a menudo advierte de su peligro, del excesivo “entusiasmo excéntrico”, que hay que moderar continuamente (1990, p. 561). Lo excéntrico incorpora una locura, propia del abandono del centro de la conciencia, y es compensado con la paz de la céntrica (conforme a límites) inocencia natural (cf. 1994, estrofa 3, versos 9-16). La tensión entre lo céntrico y el entusiasmo excéntrico, por terminar aquí, determina las grandes órbitas errantes de muchos de sus héroes, como las de Empédocles e Hiperión. Así, este último se experimenta separado de un todo vital que añora y atraviesa una multitud de estados que va dejando atrás excéntricamente. Acepta paulatinamente su devenir errante como signo de una aspiración constante, inacabable. Se fragua en el mismo des-centrarse respecto a lo que llega a conocer. “Nada somos, lo que buscamos lo es todo”, sentencia, expresando clarivamente su condición (1976b, p. 59; v. Peña Arroyave y Da Costa).

Heidegger no ha podido asumir esta dimensión excéntrica de la existencia a la que nos hemos referido porque retrotrae toda exterioridad a la mencionada intimidad. Si bien subrayó constantemente la radical facticidad existencial del ser humano, tratándola como el carácter de exterioridad de un *ser-ahí* arrojado, la vinculó finalmente a la intimidad. El “estar fuera” del *Dasein*, la *ec-sistencia*, es, al unísono, *in-stancia* (*In-ständigkeit*), en la medida en que constituye un pertenecer, un *estar dentro* del horizonte del ser (cf. 2000b, p. 312). Esta limitación del pensamiento heideggeriano para acoger la dimensión trágica inherente a la experiencia de lo divino en Hölderlin no es independiente de la circunstancia de que su rico y profundo pensamiento no alcanzara a incorporar, junto a la pregunta por el sentido del ser,

la interrogación por su génesis, la cual podría haber abierto una comprensión del ser humano más favorable a su separación y autonomía. Esta otra pregunta por la génesis conduce a una consideración del ser que lo sitúa en el pliegue de la relación entre el ápeiron pre-individual y su encarnación individuada, tal y como ha llevado a cabo G. Simondon (2000) y como había pensado ya Hölderlin. El propio Heidegger reparó en el problema, al considerar el ser desde la óptica de la *physis* (cf. 1993c, pp. 61-62 y 1994a, p. 55). Pero no logró aprovechar las posibilidades que se abrían de ese modo. Tal cuestión, sin embargo, desborda el espacio del presente ensayo.

7. Referencias bibliográficas

- Alvarado Archilla, D.E. (2017): “Héroe trágico, nociones de catarsis y de destino en tres textos teóricos de Friedrich Hölderlin”, *Perífrasis. Rev.lit.teor.crit.*, 8, 16, pp. 163-181. <https://doi.org/10.25025/perifrasis20178.16.10>
- Bertorello, M.A. (2017): “La intimidad (*Innigkeit*) del mundo como conflicto semiótico y medida. Heidegger y las condiciones de producción del sentido”, *Teseo. Studia Heideggeriana*, VI, 4, pp. 15-36.
- Bodei, R. (1990): *Hölderlin. La filosofía y lo trágico*, Visor, La Balsa de la Medusa.
- Cardo Llorente, J. (2012): “Entre lo orgánico y lo aórgico. Figuras de la reconciliación en las teorías estéticas de Schelling y Hölderlin”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVII, pp. 179-196. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v17i0.1146>
- Cerezo, P. (2009): “Del ‘primero’ y ‘último’ dios”, en R. Ávila/J.A. Estrada/E. Pérez (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena, pp. 439-48.
- Da Costa Franceschini, P.A. (2014): “Hölderlin e a *terra incognita* do romance: o excêntrico pertencimento de *Hipérion à tradição romanesca do século XVIII*”, *Itinerários*, 39, pp. 13-34.
- Deleuze, G. (2002): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, J. (1998): “El oído de Heidegger”, en *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- Frank, M. (1994): *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Barcelona, Del Serbal.
- Gabás, R. (2001): “El ‘todo-uno’ del idealismo alemán en la poesía de Hölderlin”, *Enrahonar*, 32-33, pp. 43-65.
- Heidegger, M. (2014): *Desde la experiencia del pensar*, Buenos Aires, Vórtice. [Orig.: 1947. GA 13]
- Heidegger, M. (2010): *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Biblos. [Orig.: 1934-35. GA 39]
- Heidegger, M. (2003): *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto. [Orig.: 1936-38. GA 65]
- Heidegger, M. (2000a): *Nietzsche*, Barcelona, Destino. [Orig.: 1936-1956. GA 6]
- Heidegger, M. (200b): “Introducción a ‘¿Qué es Metafísica?’”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 299-312. [Orig.: 1949. GA 9]
- Heidegger, M. (2000c): “Epílogo a ‘¿Qué es Metafísica?’”. *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 251-258. [Orig.: 1943. GA 9]
- Heidegger, M. (2000c): “Carta sobre el ‘humanismo’”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, pp. 259-298. [Orig.: 1946. GA 9]
- Heidegger, M. (1998a): “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 99-158. [Orig.: 1957. GA 11]

- Heidegger, M. (1998b): “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, pp. 199-238. [Orig.: 1946. GA 5]
- Heidegger, M. (1994a): *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal. [Orig.: 1936-1952. GA 7]
- Heidegger, M. (1994b): *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza. [Orig.: 1941. GA 51]
- Heidegger, M. (1994c): “Superación de la Metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, pp. 63-91. [Orig.: 1938-39. GA 67]
- Heidegger, M. (1993a): *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel. [Orig.: 1936-68. GA 4]
- Heidegger, M. (1993b): “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, pp. 53-69. [Orig.: 1936-68. GA 4]
- Heidegger, M. (1993c): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa. [Orig.: 1935. GA 27]
- Heidegger, M. (1992): *Hölderlins Hymne “Andenken”*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. [Orig.: 1941-1942. GA 52]
- Heidegger, M. (1968): “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en VVAA, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, pp. 130-153. [Orig.: 1964. GA 14, 1]
- Hölderlin, F. (1997): *Empedocles*, Madrid, Hiperión (edición bilingüe).
- Hölderlin, F. (1943-1985): *Sämtliche Werke: Grosse Stuttgarter Ausgabe*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag. [SWgSA]
- Hölderlin, F. (1994): *Fiesta de la paz*, Bogotá, Ancora.
- Hölderlin, F. (1990): *Correspondencia Completa*, Madrid, Hiperión. [SWgSA, 6]
- Hölderlin, F. (1989): *El archipiélago*, Madrid, Alianza. [SWgSA, 2,1. 103-112]
- Hölderlin, F. (1986): *Hiperión. Fragmento Thalia*, Madrid, Hiperión. [*Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, 3 (Stuttgart, Cotta, 1958)]
- Hölderlin, F. (1977): *Poesía completa* (edición bilingüe), Barcelona, Ediciones 29. [SWgSA, 1 y 2]
- Hölderlin, F. (1976a): *Ensayos*, Madrid, Hiperión. [SWgSA, 4]
- Hölderlin, F. (1976b): *Hiperión*, Madrid, Hiperión. [SWgSA, 3]
- Hölderlin, F. (1974): “La muerte de Empédocles”, *Empédocles y escritos sobre la locura*, Barcelona, Labor, pp. 7-121. [SWgSA, 4. 1-169]
- Jaspers, K. (1995): “Lo trágico”, en *Lo trágico. El lenguaje*, Granada, Ágora.
- Levinas, E. (2005): *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.
- Martiarena, O. (2003): “¿Huida o muerte de los dioses?”, *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 14-15, pp. 39-48.
- 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. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45616
- Másmela, C. (2011): “Heidegger. La intimidad (ἁρμονία) como contienda (πόλεμος) del Ser mismo”, en A. Rocha de la Torre (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Buenos Aires, Grama, pp. 207-232.
- Ohlig, K.-H. (2004): *La evolución de la conciencia religiosa. La religión en la historia de la humanidad*, Barcelona, Herder.
- Pöggeler, O. (1992): *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg, Alber.
- Pau Pedron, A. (2008): *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*, Madrid, Trotta.
- Peña Arroyave, A. (2015): “Nostalgia y anhelo en *Hiperión o el eremita en Grecia*”, *Cuadernos de ilustración y romanticismo*, 21, pp. 237-247.

- Sáez Rueda, L. (2015): *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder.
- Sáez Rueda, L. (2009): *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- Sánchez Gómez, P. B. (2019): “La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36, 2, pp. 495-515.
- Schelling, F. (1999): *Filosofía del Arte*, Madrid, Tecnos.
- Schelling, F. (1990): *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos.
- Schelling, F. (1989): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Barcelona, Anthropos.
- Schiller, J. C. (1990): “Cartas sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos.
- Simondon, G. (2000): *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, La Cebra/Cactus.
- Weber, M. (1981): “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza.