

Pocas cosas han sido tan preocupantes y aun desasossegantes como la despreocupada falta de desasosiego, en los últimos años, por parte de la opinión pública de esta Europa muellemente declinante en su cómoda indiferencia, tolerante para con todo aquello que no turbase su digestión.

Inútiles parecen haber sido al respecto –*voces clamantium in deserto Historiae Universalis videlicet Europaeae*– los avisos de pensadores como Heidegger y Levinas sobre la obcecación de Occidente y su necesario *Untergang*: no tanto o no sólo por considerarlo como un «hundimiento» cuanto por exigir con ello una *vuelta*, un «ir al fondo» de las propias raíces europeas, para intentar desde allí reprimar la antigua pujanza dual, y contrapuesta: una vez más, arraigo en la tierra (Atenas) y escucha de la promesa de la cumplimentación del tiempo (Jerusalén), manchada sin embargo la memoria de lo primero por la reivindicación de «hermandad» en la sangre nórdico-helénica por parte de la Alemania nacionalsocialista, pospuesto *sine die* el fruto de la segunda por la inacabable contienda entre hermanos de una misma estirpe: la de Sem; un cáncer que convierte en doloroso sarcasmo la de-nominación de «Santos Lugares» para esa pequeña y torturada región.

Inútiles parecen haber sido, acrecentando con ello el desasosiego en algunos, las advertencias de dos poetas: Hölderlin y Celan, hermanos también ellos en el dolor de la compartida orfandad, siendo como eran, los dos, poetas de una teología imposible. Los dos utilizados también, interesadamente, por bandos enfrentados. Inútiles fueron y son en efecto las tormentosas observaciones sobre el *tiempo desgarrador* del poeta abocado a la noche. Inútiles fueron y son las *desesperadas* señales de Celan, el poeta suicida –siempre exiliado y errante, falto y a la vez sin embargo harto de patrias, abundante de lenguas y fiel sólo a una: la quebrada y maltrecha en su hondón–, sobre la atroz conversión de las promesas escatológicas en *nihilismo* de negra nieve y de flores de sangre.



Residuos de lo sagrado FÉLIX DUQUE

1
DUQ
res

A
B
A
D
A
E
D
I
T
O
R
E
S

FÉLIX DUQUE

Residuos de lo sagrado

TIEMPO Y ESCATOLOGÍA
HEIDEGGER / LEVINAS – HÖLDERLIN / CELAN

LECTURAS

Serie **Filosofía**

Director **FÉLIX DUQUE**

ESTA OBRA HA SIDO PUBLICADA CON UNA SUBVENCIÓN DE LA DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO, ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DEL MINISTERIO DE CULTURA PARA SU PRÉSTAMO PÚBLICO EN BIBLIOTECAS PÚBLICAS, DE ACUERDO CON LO PREVISTO EN EL ARTÍCULO 37.2 DE LA LEY DE PROPIEDAD INTELECTUAL



GOBIERNO DE ESPAÑA

MINISTERIO DE CULTURA

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© FÉLIX DUQUE, 2010

© ABADA EDITORES, S.L., 2010

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
Fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-96775-83-1

depósito legal M-37454-2010

preimpresión ESCAROLA LEZINSKA

impresión LAVEL

1
DUG
res

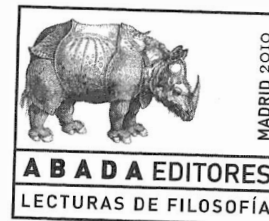
R-151.758

FÉLIX DUQUE

Residuos de lo sagrado

TIEMPO Y ESCATOLOGÍA:

HEIDEGGER/LEVINAS, HÖLDERLIN/CELAN



Nieva en Madrid. No es tan extraño, aquí, en la meseta castellana, donde el tiempo atmosférico y el cronológico parecen estar mal conjuntados. A mediados de febrero, debiéramos estar olisqueando ya —como canes ansiosos— la llegada de la primavera, pero oleadas de frío polar la retrasan, y hasta llega uno a desesperar de su venida. Verdad es que aún quedan optimistas venteando ya, a lo lejos, el deshielo, cuando el agua viva de las torrenteras haga florecer la tierra.

Por desdicha, esa mala conjunción no se da sólo en la Naturaleza. También y sobre todo la Historia —si es que aún cabe pronunciar ese nombre sin que la boca sepa a sangre— muestra una cada vez más notoria disparidad entre el tiempo cronológico, medido astronómicamente, y el tiempo histórico: entre el tiempo y su orden, cantado al inicio por Anaximandro, y, como ya se sabe (según musitaba Camus, al cabo de la calle), la vida y sus crímenes. También y sobre todo en el siglo XX parece que, salvo efímeras primaveras (profanado su nombre además en canciones groseras, prometedoras de que ella «volverá a reír» en medio de los campos devastados), no ha cesado desde entonces de nevar, a pesar del delirio *kitsch* de la postmodernidad.

Presintiendo o sufriendo la catástrofe de la Guerra Civil Europea (de 1914 a 1945, con su prolongación fría hasta 1989), filósofos como Heidegger y Levinas propugnaron un «paso atrás», en búsqueda el uno de lo sagrado sepultado en el corazón del ser occidental y barruntado en la Grecia arcaica y en el poetizar pensante de Hölderlin, oficiando el otro de una suerte de «profeta hacia atrás», hacia la savia vivificadora de la Escritura hebrea, que gira obsesiva en torno al agujero negro del Nombre impronunciado. Cada uno a su manera, ambos, maestro y «discípulo» (*malgré lui*), pretendieron acabar con la hegemonía del Sustantivo, con el *Ens summum* de la ontoteología y del totalitarismo. Ambos se acercaron, audaces, al hondón de la Nada que recusa y que apela. Pero ambos también se dejaron seducir por la llamada de un *Geschlecht*, de una estirpe privilegiada, ya buscara insensata su arraigo en los campos germanos —tan fecundamente cruzados, como advirtiera Nietzsche—, ya se identificara desde el alba de los tiempos al judío con el hombre por excelencia. Desvaríos, ambos, que manchan el nombre de la filosofía, por más que el colaboracionismo de Heidegger (por decir poco) sea para mí más indigerible que una «piedra en el estómago» (Hegel *dixit*, hablando de Kant y su «deber»), mientras que la extraña megalomanía del vencido en la carne y orgulloso en la Ley y la Tradición: del híbrido Levinas (judío de letra y espíritu, lituano de nacimiento, empapado de filosofía alemana y sutil escritor en francés), oscila en mí entre la aversión y la admiración por un mismo motivo: el carácter aparentemente inquebrantable de su fe. Y fe es también, en el extremo opuesto, la de Heidegger, avizorando «otro inicio», esperando un nuevo santo advenimiento.

Sea como fuere, no parece sino que Heidegger y Levinas (si queremos: la mirada —retroreferencia que se quiere proyección, pasadofuturo— de Grecia a Alemania, de Israel a Fran-

cia) hayan sido a las veces arrastrados también ellos por una Fe que se arroga el paso de lo particular a lo universal (alemán → europeo → hombre; judío → diáspora y exilio → hombre), desfigurando extremosamente (a saber, por demasía del arraigo o del desapego a la tierra) un mensaje que, a fuer de genuinamente filosófico, debiera haber podido ser recibido por todos los hombres, cada uno a su manera.

Por eso, más allá de la excesiva exaltación de lo Sagrado o lo Santo en cada caso, parece necesario volver la mirada a quienes, tras tantos sufrimientos, supieron no hacerse ilusiones respecto al Pasado que vuelve o al Futuro que nos adviene desde lo siempre sido. Poetas del fracaso, poetas de la locura que, si un día se atrevieron a soñar —también ellos— con una posible reconciliación del Tiempo devorador y del Arco Eterno que vincula inmutable los extremos de la Historia, pronto aprendieron a desconfiar de todo mito de salvación, de toda querencia de la sangre o de la letra, a pesar de que jamás quisieron desprenderse de una lengua bífida que, como las musas hesiódicas, bien puede decir hermosas mentiras en todo semejantes a verdades, o desvelar el olvido, el hondón impensable e indecible que late en las palabras.

Hölderlin y Celan: inicio y fin del ocaso —seguramente definitivo— de Occidente, palabras crepusculares que recogen, piadosas, los residuos de lo sagrado del basurero de oropel y guardarropía de la historia de una Europa desangrada. Ahora es otra historia, o mejor una nueva geopolítica («globalización», lo llaman los cartógrafos del Poder) que empieza a ser narrada en otros sitios con otras voces. Hölderlin y Celan: el imposible y sin embargo necesario intento de trasplante de la *Morgenland*, la Tierra de la Mañana (la Hélade y la Shekiná) a los campos ateridos de una Europa devastada por las guerras (llamadas en uno y otro caso, sarcásticamente, de «Liberación»). De la escatología como anuncio de la Fiesta

de la Paz y del Rejuvenecimiento del Mundo, con el retorno de los dioses huidos (capitanando la cohorte celestial el Sirio, tremolando la antorcha) a la escatología como teoría de los residuos, tal el exhausto y consumido Dionisos, casi devorado por el fuego del Padre y acogido en el húmedo asilo de los bosques germanos. De la prudente combinación de la amapola como narcótico y de la *eufrasia* (*Augentrost*) como colirio para aliviar el escozor del ojo estriado por una memoria inextinguible, a la rosa de Nadie bajo un sol filiforme: más acá de toda posible redención, más acá de toda posibilidad de habitar poéticamente esta tierra.

Sigue nevando. Pero seguramente se tornará a poco la nieve en lluvia, y el agua lavará las calles de la gran ciudad. No así en la historia europea. La nieve es blanca y hermosa campos y montañas, como la poesía idílica y bucólica. Pero debajo de la nieve están las fosas. Y difícilmente reverdecerá la vida sobre ellas si la lluvia de las lágrimas y el esfuerzo de los hombres decentes no rompe la costra de la nieve acumulada, apelmazada como duro y sucio hielo.

«Pues no hagamos más el coco», decía, cansado de juegos y disimulos, Don Juan. Digamos pues también aquí, en el pórtico, que este pequeño libro, a las veces erudito y aun sabihondo, henchido de palabras extranjeras y de términos abstrusos; que este libro que trata de otros, de filósofos y poetas de palabras bloqueadas como bidones y boyas de la historia dañada, no quería otra cosa que aludir y urgir —también y sobre todo entre nosotros— a la recuperación de la *memoria histórica*.

Tres Cantos, *Februarius* (mes de la purificación),
en las *Lupercalia* (fiesta de la fertilidad),
ante diem XV Kalendas Martias.

I. SER DE OTRO MODO / DE OTRO MODO QUE SER

Orchis und Orchis, einzeln

PAUL CELAN

I. HEIDEGGER: DEL FIN DE LA FILOSOFÍA AL «PASO ATRÁS»

Del terrible siglo XX, cuyas consecuencias aún sufrimos, dijo una vez Emmanuel Levinas que en él habría acontecido el fin de la filosofía. No estaba solo en ese dictamen: baste recordar la decisiva conferencia de su antiguo *Meister aus Deutschland*: Martin Heidegger, dedicada a *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*¹. Para Heidegger, la filosofía se habría cumplido en su raíz, negativamente hablando, como cibernética², en cuanto sustitución-transformación planetaria de lo ente en total en signos manipulables *ad libitum*, estructurados y clasificados mediante lenguajes maquínicos en los que brillaría la luz gris de la *Machenschaft*, de la maquinación (digamos, sirviéndonos de una etimología falsa pero semánticamente eficaz) impuesta por la violenta conversión de todo *êthos*—o sea, de toda morada y de toda tradición, y por ende de toda *praxis*— en *poiein*, en la

¹ En *Zur Sache des Denkens* (= *ZSD*). Niemeyer. Tübinga, 1969, pp. 61-80.

² Cfr. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, St. Gallen, 1989.

lógica de la producción y del «hacer» (*machen*), regida a su vez por la brutal exasperación de la *Wille zur Macht* en «voluntad de voluntad»³, en voluntad de imponer, disponer y poseer por el placer de ejercitar el *dictum: sic volo, sic iubeo* sobre dioses, hombres y cosas, hasta la aniquilación de la voluntad por ella misma (el suicidio en que se despeña el egoísmo de la posesión): tal sería el *nihilismo cumplido* en que la *Gefüge*, la bien conjuntada trabazón del mundo como *kósmos* (condición de posibilidad de toda coyuntura y ajuste y, por ende, de toda justicia) se habría tornado en *Ge-stell*, la «estructura de emplazamiento» que hace de los entes *Bestände*, o sea: «existencias en plaza»⁴, a punto de ser malvendidas en una «liquidación de existencias», mientras que el hombre, clásicamente considerado como *animal rationale*, entendida esa *ratio* como planificación computable, habría ingresado él mismo en esa *lógica de la producción*, hasta su conversión en «mano de obra», en anónima «fuerza de trabajo» en la que la mano misma habría sido sometida a la fuerza; el hombre del oscurecimiento del mundo habría quedado fijado en suma «como bestia de labor» (*zum arbeitenden Tier*)⁵.

Sin embargo, en esa misma oscuridad del *Gestell* en cuanto esencia de la técnica moderna latiría la siempre abierta posibilidad —algo que para nosotros, hoy, continúa estando pendiente (*ausgeblieben*)— de otro inicio del *Ser*, o mejor de un inicio *otro*, en favor del cual se habría dado una capital mutación de la primera *Grundstimmung*, es decir de la tonalidad básica en

3 Cfr. Nietzsches Wort «Gott ist tot», en *Holzwege. Gesamtausgabe (= GA)* 5, 235.

4 Cfr. *Die Frage nach der Technik*, en: *Vorträge und Aufsätze (= VA)*. Neske, Pfullingen, 1967, espec. I, 29 ss.

5 *Überwindung der Metaphysik, III*: «Ocaso y devastación encuentran su justo cumplimiento en la consolidación del hombre de la metafísica, el *animal rationale*, como bestia de trabajo» (*Einsturz und Verwüstung finden den gemässen Vollzug darin, dass der Mensch der Metaphysik, das animal rationale, zum arbeitenden Tier fest-gestellt wird*). VA, p. 64.

que se desvelara el venerable origen de la filosofía, a saber la «admiración» (*thaumázein*) por el orden hermoso (es decir: *bien formado*) del cosmos, con su raíz en la *physis*, su reunión en el *lógos* y su jerarquización en *tò théon* (de ahí la comprensión de la filosofía como *ontoteología*). Ahora, al cabo de la calle metafísica, el presentimiento del inicio *otro* se habría manifestado en una *Grundstimmung* mucho más inquietante y ambigua, como de doble filo: el *Entsetzen*⁶, a la vez e inseparablemente «pavor» desde el punto de vista óntico, y literalmente «deposición», a saber: destituir de su posición central al sujeto moderno (piénsese en el *Yo absoluto* del Fichte de Jena), mas no para reponer como *Prius* a Dios en cuanto «Señor del ser» (como en el último Schelling⁷), y menos al ser hegeliano (ese concepto vacío de otra determinación que no sea la de su misma indeterminación y que, al querer intuirlo, se torna en nada), sino al *Seyn*, o lo que es lo mismo: el *Sein*, tachado en aspa o cruz de San Andrés⁸ como quiasmo que espacia y dona, separándolos y retrayéndose él mismo en esa separación, las cuatro dimensiones o *cuaternidad (Geviert)* del mundo: cielo, tierra, dioses y mortales⁹.

Por su parte, el hombre de la era tecnológica y cibernética en la que triunfa un Humanismo sentimental, vacío y aguado, debiera tornar su talante (o al menos debieran hacerlo el filósofo y el poeta, dado el innegable aristocratismo de Heidegger) y, sin dejar de ocuparse en lo ente, no preocuparse por ello, sino antes bien responder al exhorto del ser como *Entsetzen* (deposición) y *Erschrecken* (término cuyo sentido habitual de «terror» obtura el literal de

6 Cfr. *Besinnung*. GA 66, 236.

7 Cfr. F.W.J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836). *Sämtliche Werke*, Cotta, Ausburgo/Stuttgart, 1856-1861; X, 260.

8 Cfr. *Zur Seinsfrage*. GA 9, 411 s.

9 *Wohnen Bauen Denken*. VA, II, 24.

«sobre-salto»: saltar a un plano distinto, de otro modo que lo óntico y aun lo ontológico¹⁰); responder –digo– como *pasiva* preparación y predisposición (*Bereitschaft*), como un «dejar ir» (al sujeto planificador) y un «dejarse ir» para salir al encuentro de ese envío otro del *Sein* o «eseyer»¹¹: un término vertido según la antigua usanza del verbo en castellano (en donde se aúnan la *transitividad* del infinitivo –dejar abierto el futuro de hombres y cosas– y el recuerdo de la raíz latina *esse*, de donde «esencia»: arraigo de lo ente en el pasado).

Bien cabría decir, según esto, que en este fundamental viraje o *Kehre*¹² (tanto del ser como del hombre, en su recíproca copertenencia) el ser-del-ente deja de ser un fundamento sólido, sí, pero pensado en función del ente, que lo oculta y distorsiona, al igual que el edificio impide que nos percatemos del solar sobre el que está edificado, hasta el punto de ser tomado el ser mismo por un ente, el supremo, sea individual (el Dios de la metafísica tradicional: *ens summum*) o colectivo (la Humanidad en Saint Simon o en August Comte, por ejemplo). Al fin y al cabo, la «admiración» como origen del filosofar iba dirigida en Aristóteles (al menos *prima facie*) al bien trabado y jerarquizado orden del mundo, y no en cambio a la fuerza que se hace valer en el cosmos como su raíz: la *physis*, cuyo vigor y primacía aún resuenan sin embargo en algunas páginas de Aristóteles. Y en justa correspondencia, el hombre tendría que dejar de ser considerado como sujeto que tendencial y desiderativamente sujeta todo lo ente y lo pone bajo su dominio para

10 Cfr. *Beiträge zur Philosophie (= BzPh)*. I, 5-6. GA 65, espec. p. 14.

11 *Ib.* GA 65, 3-4.

12 «Die Kehre» es el título de la cuarta conferencia de Bremen (1949) del ciclo: *Einblick in das, was ist*, ahora recogida en *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta, Stuttgart, "2007.

tornarse –en el otro plano de la ontología, en el del otro inicio, anunciado por el «pensar meditante» o *Besinnung*– en pasivo *estar sujeto a* la donación del ser, concertado en cada caso como *Ereignis*¹³, como «acaecimiento propicio» en el que viene a menos la rotunda presencia aparente de los entes –como si éstos tuvieran valor y significado de por sí, aislados en la fementida cerrazón de su forma y bulto–, a la vez que decae la prepotencia –falaz e impotente al cabo, si vista desde el tiempo y la muerte– del sujeto moderno, encastillado cada uno en su ser para sí. El ser que destella ya como acaecimiento se retira y retrae, púdicamente, al donar la conjunción del ente y de la cumplida palabra humana, dejándose entrever así como *Es gibt*¹⁴: en su acepción habitual, «se da» o «hay», donde el ser de la donación se retrae en favor de lo por él donado; literalmente: «ello da», en neutro, es decir: como algo que no es ni ser del ente ni ser humano, sino el intervalo que los separa y a la vez los mantiene como *respectos*, incitando al respeto del hombre para con ello cabe lo cual y con lo cual realiza su existencia: como los *posibles* del hombre, a su vez siempre y en todo caso un «poder-ser», nunca acabado, nunca efectivo. En resumen, Heidegger nos invita, ante un tiempo en el que el primer envío del ser (vivido y reflexivamente pensado de varias maneras: las maneras de la metafísica y la ontología) parece haber llegado a su agotamiento y exhaustión, a abandonar la filosofía, entendida incluso como «ontología fundamental», según pensara todavía él mismo a finales de los años veinte del pasado siglo, y notoriamente en *Ser y tiempo*, para abrirse una *fenomenología de lo inaparente e insignificante* (en el doble sentido de lo «humilde»

13 Cfr. *BzPh*. I, «Der öffentliche Titel...» y secs. 3-4, 7-12. GA 65: 9-11, 23-33.

14 *Zeit und Sein (ZSD)*, 5-10).

y «menesteroso», y de lo que se zafa de toda apariencia y de todo significado conceptual o intuitivo, vale decir: epistemológico en el sentido habitual).

Tal sería, en apretada síntesis, el camino del pensar de Heidegger, desde la vida (hermenéutica de la facticidad)¹⁵ al ser humano y su temporalidad (fenomenología como analítica del *Dasein*) como fundamento *quasitrascendental* y base de precomprensión del ser en su «maduración» o *Zeitigung* (ontología fundamental), hasta el abandono de la metafísica mediante la retorsión (*Verwindung*) hacia sus presupuestos impensados, en dirección a «otro» inicio del ser —meditado en su separación de lo ente y de la presencia, y por ende jánicamente abierto al futuro y al pasado, a lo pendiente y a su despliegue esencial. Más allá, pues, de toda metafísica y de toda ontología y, por ende, más allá de cuanto hasta ahora ha sido considerado como filosofía, ofreciéndose al hombre el *eseyer*, al cabo de la calle metafísica, en cuanto *Ereignis* que ad-viene, como siendo «de otro modo que ser» y, en cuanto *Wesung* que deja aflorar el pasado en conmemoración o *Andenken*, como «esenciando» más allá de la «esencia», si se entendiera ésta como firme pasado, sólido y atemporal («eso que ya era ser», en Aristóteles), desplegado en una proposición predicativa, en la que —como dijera Leibniz—: *praedicatum inest subjecto*, o sea en la que el significado verbal del predicado se recoge idealmente en la integridad lógica del sujeto en cuanto nombre; la meta de este intenso recogimiento sería la intuición intelectual, la cual, en definitiva, expresa la identidad del ser y del pensar, la cumplimentación

15 Cfr. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. (SS 1923). GA 63. Sobre la noción de «vida» en el joven Heidegger, vid. Georg Imdahl, *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik...* Königshausen & Neumann. Würzburg, 1997.

final de la cerrada totalidad de eso mismo que para el ser y el pensar (Parménides *dixit*) «hay»; en francés: *il y a*.

2. LA ALERGIA DE LEVINAS AL «CLIMA» HEIDEGGERIANO

A sabiendas y de modo un tanto provocativo he aplicado a Heidegger expresiones que famosamente remiten a la segunda obra capital de Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974. A sabiendas, digo, mas no sin fundamento, a la vez que lamento que el gran pensador judío, pionero en la interpretación y divulgación de la fenomenología y la ontología de Husserl y Heidegger en los primeros años treinta del siglo veinte, haya tergiversado y deformado ulteriormente en tantas ocasiones las concepciones de sus otrora profesores en Friburgo —especialmente por lo que hace a Heidegger—, como si hubiera querido olvidar la deuda contraída con sus *maîtres à penser*, deuda que aparece una y otra vez sobre sus páginas, pero invirtiendo y desviando las nociones clave del camino del pensar de Heidegger, aunque podamos otorgar a Levinas el beneficio de la duda respecto a su conocimiento de textos posteriores a la llamada *Kehre*¹⁶, y muy especialmente por lo que hace a la publicación de los cursos e inéditos heideggerianos. De otra forma resultaría difícil entender textos como el siguiente, a menos de suponer en el lituano un *esprit de vengeance* en el que yo desde luego no creo: «incluso la ontología fundamental, que denuncia la confusión del ser y del ente, *habla del ser como de un ente identificado*. Y la mutación es ambivalente.

16 Cfr. *Brief an Richardson* (1963), recogida en: W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, La Haya, 1974, pp. xi-xxi.

Toda identidad susceptible de ser nombrada puede mudarse en verbo»¹⁷.

Estas afirmaciones resultan desde luego más nocivas que las vertidas en un artículo cuyo solo título parece remitir no tanto a un ensayo serio cuanto a un *divertimento*: Heidegger, *Gagarin y nosotros*¹⁸: allí se presenta a un Heidegger entregado a las fuerzas oscuras de la tierra y a los dioses finitos del Lugar y de la sangre: un neopagano, en definitiva, que necesariamente habría de entregarse en consecuencia a la barbarie nacionalsocialista; y frente a ello se celebra a la técnica moderna (criticada en cambio en *El judaísmo y lo femenino*, de 1960, por ser el producto del «logos universal y conquistador»: DL 56), porque ella, la técnica, borra todo lugar y toda distinción, y nos aleja así de toda tentación de honrar a la tierra natal o *Heimat*, y en general a la *Terra Matrix*, entidad al parecer terrible y que, *travestida* de Alemania, exigiría sacrificios humanos, y por cierto de una raza y un credo especiales (aunque es de justicia apuntar aquí que en la dedicatoria de *Autrement qu'être* son recordados, junto a los judíos: «los millones y millones de [seres] humanos de todas las confesiones y de todas las naciones»: AE 5).

Sin embargo, desde una perspectiva estrictamente ontológica, esos ditirambos a la técnica y denuestos contra el paganismo resultan desde luego —como ya apunté— menos dañinos que la supuesta definición del ser en Heidegger como «ente identificado». Y es que afirmar eso en Heideg-

17 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (= AE), M. Nijhoff (Kluwer Academic), París (?), 1974, p. 74 (subr. mío). Desde ahora se citará directamente en el texto, por sigla y pág.

18 Recogido en *Difficile liberté*. 5^e P. VII, Lgf/Le livre de poche, París, 1984. Se citará directamente en texto por la trad.: *Difícil libertad* (DL), Caparrós, Madrid, 2004; aquí, pp. 289-292.

ger en general, y sostener encima en particular, por lo que se refiere a su *Denkweg* a partir de 1929 (e.d.: después de *De la esencia del fundamento*¹⁹), que él defienda una ontología *fundamental* —algo en lo que insiste Levinas una y otra vez—, decir todo ello —digo— es simplemente un disparate, que puede ser desmentido ojeando sin más las páginas de *Introducción a la metafísica*, obra publicada en 1953 que recoge el curso de verano de 1935²⁰, en pleno período nacionalsocialista, con sus pormenorizados estudios sobre la gramática y etimología del término «ser»; añadamos aún el curso de 1941: *Conceptos fundamentales*²¹, en donde se rebaten pormenorizadamente todas las concepciones habituales sobre el ser, empezando desde luego por la confusión metafísica por excelencia: la identificación del ser (y encima como esencia u *omnitudo realitatum*) con el ente (y encima como *ens summum* o *ens necessarium qua causa sui et omni*); la lista de obras y pasajes que desmienten todo ello sería tan larga como, en definitiva, ociosa.

En mi opinión, Levinas, confinado en un *Stammlager* de 1940 a 1945 y que al final de la guerra supo del exterminio de toda su familia, no supo o no pudo hacer otra cosa que renegar de las enseñanzas de un filósofo que, en su opinión y por decirlo con Hegel, habría «pisoteado las raíces de la humanidad» al adherirse al NSDAP y aceptar el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo. Desde entonces, Heidegger es por así decir el enemigo a batir, como reconoce el propio Levinas todavía en 1974, cuando advierte de la deuda con aquél contraída y de la posibilidad de que él, el discípulo de antaño, esté deformando su pensamiento. Y es que, como

19 *Vom Wesen des Grundes*. GA 9, 123-175.

20 *Einführung in die Metaphysik*. La obra es más accesible ahora en GA 40 (Frankfurt/M., 1983).

21 *Grundbegriffe*. 1^a P., 1^a Sección. GA 51.

apuntó ya decisivamente Jacques Derrida en *Violence et métaphysique*²², a Levinas se le ve «exprimer une *allergie*... au climat de la philosophie de Heidegger» (ED 214). El propio filósofo judío dice en *De l'existence à l'existant*²³ que sus reflexiones : «sont commandées par un besoin de quitter le climat de cette philosophie» (EE 19).

3. ÉTICA METAFÍSICA / ÉTICA ORIGINARIA

Ello no deja de ser lamentable porque, como en su ensayo *Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas* señala Adrieen Peperzak²⁴ (el cual no deja sin embargo de inclinarse parcialmente a favor de Levinas), ambos pensadores habrían coincidido en su implacable diagnóstico de un tiempo en el que la entera civilización occidental y, con ella, toda la filosofía, parecía haber llegado paradójicamente a su agotamiento por extremo cumplimiento, es decir, a *acabamiento* en los distintos sentidos del término, dada la expansión planetaria de sus principios (todos ellos centrados en el Principio de Identidad y en la primacía de lo Mismo —Heidegger precisaría: de lo Igual— sobre lo otro) y de sus aplicaciones en la ética tradicional, normativa (formal o de los valores), sea en la tecnociencia o en la política; más precisamente, los dos (vuelto el uno a la Grecia arcaica y el otro al Israel de los profetas y patriarcas) habrían cifrado la «deca-dencia de Occidente» —Heidegger habla explícitamente del

22 Ensayo recogido en *L'écriture et la différence* (= ED), Seuil, París, 1967. Desde ahora citado directamente en texto.

23 La obra (citada en el texto como EE) es de 1947; ed. actual: Vrin, París, 1984.

24 En: A. Gethmann-Siefert / O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988, pp. 373-389.

*Untergang*²⁵— en la persistencia y evolución de un cierto platonismo (el de las Ideas, no en cambio —para Levinas— el del Bien más allá de la *ousía*), responsable del pensar objetivador, de la prepotencia del Sujeto y de la creencia en fin en trasmundos variopintos (Levinas se «alegra» de la muerte de «un cierto dios que habita los trasmundos»: DL 284).

Contra todo ello, tanto Heidegger como Levinas habrían buscado otro modo de pensar (que Heidegger no consideraría, por lo demás, como una nueva «filosofía primera») en donde la teoría no sólo no estará ya separada de la *praxis*, sino que se desplegará en una *ética originaria*²⁶ que debe cambiar de raíz nuestras expectativas, prejuicios y costumbres, centradas en el egoísmo, el cálculo, la búsqueda del beneficio y, a la vez, el carácter anodino y neutralidad de la sociedad de consumo: los rasgos propios del sujeto moderno. Un mundo, éste —culminante en la *época de la imagen del mundo*—, regido por la *violencia*, según una certera definición de Levinas, que, contra su propio parecer, habría podido ser suscrita en su integridad también por Heidegger: «Es violenta —dice— toda acción en la que uno actúa *como si estuviese solo*: como si el resto del universo no estuviese ahí sino para *recibir* la acción» (DL 23; primer subr. mío). Por su parte, la denuncia en Heidegger de toda violencia no es menos clara; para empezar, recuérdese la sentencia lanzada contra su propio tiempo en la conferencia *La época de la imagen del mundo* (pronunciada en Friburgo en 1938, no se olvide). Allí afirma Heidegger: «El acontecimiento fundamental de la edad moderna es la con-

25 Sobre el sentido en Heidegger de esta noción cfr. mi: «Das Ende aller Dinge und der Wink des letzten Gottes. Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte im Ausgang von Kant und Hegel», en: H. Seubert (Hg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Colonia/Weimar/Berlín, 2003, pp. 155-171.

26 Cfr. mi ensayo «Heidegger y la ética originaria», de próxima aparición en el libro colectivo: *Actuar y pensar tras la Kehre de Martin Heidegger*. UNED. Madrid.

quista (*Eroberung*) del mundo como imagen ... En ésta, el hombre pugna (*kämpft*) por alcanzar el emplazamiento (*Stellung*) desde el cual pueda llegar a ser el ente que dicte la medida para todo lo ente, trazándole las líneas conductoras (*Richtschnur*; en el lenguaje cibernético de hoy: *software*)»²⁷.

Y por lo que hace a la violencia propia del antropocentrismo, si retrocedemos a los años de *Ser y tiempo* podremos apreciar que el *Dasein* —que no un hombre aislado, sino el ser-humano— no sólo no implica jamás individualismo, y menos humanismo en cuanto centralización en el hombre del poder y el control sobre lo ente, sino que antes bien el «ser-con» (*Mitsein*), en cuanto existenciario correspondiente al existencial «estar-ahí-uno-con-otro» (*Mitdasein*), es un constitutivo esencial del *Dasein* mismo²⁸. Por cierto, compárese esta apertura comunitaria con la conmovedora palabra culminante del poema *Anabasis*, de Paul Celan: *Mit-sammen*, «Todos juntos, unos con otros»²⁹.

Ambos pensadores, pues, deciden realizar una *vuelta*, no tanto a un modélico momento histórico, perdido mas actualizable, cuanto a un «pasado» por así decir inédito, un pasado *potencial y potenciador* que insta, resiste y persiste en las incitaciones de textos y tradiciones literalmente *pre-históricas*, es decir que nos interpelan más acá de los arcos triunfales y rocines enjaezados de la Historia Universal³⁰, más acá de una

27 *Die Zeit des Weltbildes*, en: *Holzwege*. GA 5, 94.

28 Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe im Ausgang von Leibniz* (=MA). SS 1928. GA 26, 247: «En conformidad con esta vinculación (*Bindung*), el *Dasein* se vincula a un poder-ser relativo a sí mismo en cuanto poder-ser-con (*Mitseinkönnen*) junto con otros en el poder-ser cabe lo presente»; cfr. también *Sein und Zeit* (= *SuZ*), §§ 25-27, Niemeyer, Tubinga, ¹²1972.

29 Paul Celan, *Anabasis*. En: *Gesammelte Werke* (= *GW*), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983; I, 156. Cfr. también mi «El tránsito y la escoria. Las escatologías de Heidegger y Celan», en *La estrella errante*, Akal, Madrid, 1997, p. 195.

30 Paul Celan, *Der Meridian*. GW III, 189.

modernidad cuya prepotencia e irradiación planetarias se extenderían desde la muerte de Sócrates y la destrucción del Templo de Jerusalén hasta el *Amerikanismus*, el bolchevismo y los crímenes del nacionalsocialismo.

Por cierto, sobre esos crímenes se pronunció abiertamente Heidegger en escritos entonces inéditos y en conversaciones privadas: según el testimonio fidedigno de Heribert Heinrichs (una anotación privada de su diario que no reveló hasta 1989), en 1959 le habría confesado Heidegger que consideraba a Adolf Hitler como el *Verbrecher des Jahrhunderts*, el criminal del siglo, añadiendo literalmente que ya desde 1938 —su *Wendejahr*— había cambiado radicalmente su actitud ante el régimen³¹. Y no sólo eso: públicamente denunciaría en público, en 1949 y en la primera de las conferencias de Bremen: *Einblick in das, was ist*, la «fabricación» de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, junto con la hambruna en los países devastados por la guerra, el desplazamiento en masa de miles de fugitivos y la amenaza mundial de destrucción representada por la bomba de hidrógeno:

31 Silvio Vietta, en *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemeyer, Tubinga, 1989, pp. 46 s., reproduce una anotación del Diario de Heribert Heinrich, que recoge a su vez una conversación habida con Heidegger el 14 de octubre de 1959, de 14 a 16.30 horas. Entre otras cosas, Heidegger le habría confesado que: «sólo tras la catástrofe de Stalingrado y el desastre de la guerra aérea había empezado la mayoría de los alemanes a calar las intenciones (*durchschauen*) de Adolf Hitler, ladrón y criminal del siglo (*den Räuber und Verbrecher des Jahrhunderts*)». Más aún: él mismo, Heidegger, reveló que: «desde 1938 se había dado cuenta del desastre total (*das totale Verhängnis*: tiene también el sentido de algo fatídico, F.D.), revisando en consecuencia radicalmente su relación con el nacionalsocialismo». Y en fin, Heinrich anotó las palabras siguientes en su *Diario* como *ipsa verba* del filósofo: «Literalmente: '1938 fue un año en que mi vida cambió (*ein Wendejahr*). ¡1938! Adviértase que eso fue antes de los grandes triunfos de Hitler'». Puesto que los «grandes triunfos» empezaron con la anexión de Austria el 16 de marzo de 1938, Vietta supone que ese viraje (*Wende*) debió de tener lugar en enero o febrero de 1938.

cuatro fenómenos a los que en la vida supuestamente pacífica del mundo libre correspondería la maquinización de la agricultura y su conversión en «industria de la alimentación»³². Por cierto, se nos brinda aquí un parangón entre los hornos crematorios y la hambruna, por un lado, y la industrialización del campo, por otro, que de haber sido conocido por Levinas habría quizá constituido para él una «prueba» inequívoca del *paganismo* de su maestro (¡la divina naturaleza, industrializada!). Se trata ciertamente de una condena de la civilización industrial, pero no muy distante de la contundente denuncia de esta misma civilización en el ya citado ensayo *El judaísmo y lo femenino*, donde se encadenan las críticas contra este «mundo inhabitable», con sus «depósitos... de mercancías», «los galpones de las fábricas», las «cosas fabricadas... abstractas» y en fin el «circuito anónimo de la economía» con sus «expertas planificaciones que... preparan el desastre» (DL 56). Sólo que, si nos atenemos al otro término de comparación del pasaje citado: la denuncia de los crímenes nazis, difícilmente podría haber mantenido Levinas al mismo tiempo la extravagante acusación de que habría sido el «neopaganismo» de Heidegger lo que habría empujado a éste a «conectarse» (*gleichschalten*) con el nacionalsocialismo.

32 «Das Ge-Stell». En: *Bremer Vorträge. Einblick in das, was ist*. GA 79, 27: «La agricultura es hoy una industria mecanizada de alimentación, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la hambruna de países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno». (*Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben*).

4. DÉTOUR / KEHRE

Sea como fuere, es obvio que es en el sentido de la «vuelta» donde se separan tajantemente los respectivos caminos del pensar de Heidegger y Levinas. Para el primero, el pensar meditativo o *Besinnung* desemboca en una ética de la convivencia apropiada para una determinada *Menschenheit* (un modo particular, ontohistórico, de ser hombre), y que remite al *êthos* heraclíteo como morada³³, proyectándose por tanto en un *habitar la tierra*, observando los mortales —que han de cuidar de una «buena muerte»— las medidas del cielo y respetando la ausencia del dios, siempre todavía pendiente: un dios por así decir «finito», en cuanto mensajero epocal de lo Sagrado, en significativo correlato, *mutatis mutandis*, con la esperanza judía en la venida del Mesías, una y otra vez pospuesta. Para el segundo, para Levinas, la *ética de la acogida del otro* (o de «lo» Otro) supone en cambio el punto de partida de una «filosofía primera» o *metafísica*, en el sentido literal del término, la cual desemboca consciente y temáticamente en la religión (pues que *ab initio* la ética sería ya de siempre religión).

En efecto, dicha ética apunta a una separación irreparable entre el hombre y el/lo Otro, una trascendencia del Infinito (pues, aunque de ese modo violentemos el lenguaje, no nos es lícito hablar del «Ser Infinito»). Una ética, por cierto, de valor absolutamente universal, igual para todos los hombres de la tierra (y, se supone, válida también para cualquier época), que, sin embargo, tiene como modelo al pueblo judío y sus sufrimientos, ya que esta *Humanidad elegida*

33 Diels-Kranz 22B119: *êthos anthrópo daimon*. La sentencia es poco menos que intraducible. Sería algo así como: «la morada [que imprimir carácter, es] para el hombre [su] numen».

(¡recuérdese la *Menschentum* heideggeriana, peligrosamente identificada en la primera mitad de los años treinta con la *Deutschheit!*) habría sufrido de un trauma: la esclavitud en Egipto —redoblada y llevada al extremo bajo el régimen nazi—, que «de golpe —escribe Levinas, identificando así al Hebreo con el Hombre y a ambos consigo mismo— me acerca a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra» (DL 47). Un silogismo, éste (consistente en que el universal hombre, por mediación del particular: el pueblo judío, desemboca en el singular: Emmanuel Levinas), por cierto nada nuevo. También Victor Hugo quería ver en la Francia de 1867, con ocasión de la Exposición Universal de París la transfiguración de esta nación particular en la Humanidad redimida, en cuanto que Francia habría sido algo así como el Cristo colectivo, la antorcha socialista de todos los pobres de la tierra³⁴.

Levinas no encuentra desde luego nada de extraño en este designio divino («el hombre —dice, «traduciendo» *suo modo* a Heidegger— ... no es otra cosa que los designios de Dios en el ser»: DL 47), por el cual el hombre es el delegado de Dios en el mundo, al igual que el *Dasein* es el «lugar», el ahí del ser. Téngase en cuenta además que para Levinas el ser hombre y el ser judío son expresiones intercambiables, ya que sin duda Israel es el Pueblo Elegido por Dios. Pues, aunque reconoce que: «la idea de elección...

34 Victor Hugo, «Déclaration de paix», en *Paris-Guide. Oeuvres complètes*, vol. «Politique», R. Laffont, París, 1985, p. 43: «O France, adieu! tu es trop grande pour n'être qu'une patrie. Encore un peu de temps, et tu t'évanouiras dans la transfiguration. Tu es si grande que voilà que tu ne vas plus être. Tu ne seras plus France, tu seras Humanité. [...] Adieu, Peuple! salut, Homme! Subis ton élargissement fatal et sublime, ô ma patrie, et, de même qu'Athènes est devenue la Grèce, de même que Rome est devenue la chrétienté, toi, France, deviens le monde».

puede degradarse en soberbia, ... ella expresa originariamente la conciencia de una asignación irrecusable de la que vive la ética». Por cierto, y para evitar todo desviacionismo y toda competencia en el ámbito religioso, Levinas presenta esta *copertenencia* entre «ética del Otro» y «judaísmo» como baluarte y talismán contra: «las experiencias místicas y los horrores de lo sagrado de la pretendida renovación religiosa de nuestros contemporáneos» (DL 70).

Por su parte, también Heidegger insistirá cinco años después, en el *Symposion* sobre arquitectura en Darmstadt, en el peligro de la erección moderna de nuevos *ídolos* para mitigar ilusoriamente la tensa espera del dios que adviene: «Los mortales —dice— no se hacen sus propios dioses ni se dedican a servir a ídolos. En la desgracia (de lo profano: *Unheil*, F.D.) siguen esperando la gracia salvífica (*das Heil*), [por ahora] retraída»³⁵. Sin embargo, de la crítica heideggeriana a la idolatría no se sigue en absoluto que exista un credo o un pueblo privilegiados destinados a la «terrible misión» de soportar la historia para dejar abierta la posibilidad de lo salvífico. Por el contrario, según afirma Levinas en 1963: «la identidad judía [es] una nuca tensa que soporta el universo» (DL 78). Debo confesar que me extraña por demás esta alabanza a la «identidad» de un pueblo determinado, en un pensador que ha hecho de la alteridad y del altruismo su bandera de enganche y combate. Claro que también para esto encuentra Levinas justificación: «Puesto que —sigue diciendo— la civilización judía es *universal*, e.d., precisamente capaz de todo aquello que contienen las otras civilizaciones [...], está desprovista de todo color local, de todo lo pintoresco» (DL 79). Supongo que es mejor dejar estas afirma-

35 *Wohnen Bauen Denken*. VA II, 25.

ciones a su suerte, ya que de seguir por este camino habríamos de identificar al Judaísmo no sólo con la Humanidad, sino también con el Capitalismo y con la Técnica, ya que sin duda estos rasgos capitales de nuestra civilización están confesadamente desprovistos de todo color local, y desde luego no son nada «pintorescos». Añadamos simplemente que, de acuerdo a Levinas, para acoger al otro tendríamos que considerarlo entonces como *autrui* (*alter huic*: otro, referido a lo Otro), o sea como alguien irreductiblemente singular, pero, por poco hegelianos que seamos, no por ser un individuo concreto, sino como un existente absolutamente abstracto, desprovisto en efecto de «todo color local», ya sea estirpe, credo o lengua (o sea, como un «uno de tantos», que es lo que para Heidegger constituía el *Man*: el ser uno cualquiera). El propio Levinas emplea al respecto la ambigua expresión *tout-autre* (aunque desde luego en sentido opuesto al *Man* heideggeriano), al hablar del origen del pensar conceptual como: «le don du monde à *autrui* comme *tout-autre*» (TI, 149).

Por mi parte, o sea por la de este singular sujeto de acogida «sujeto» al otro que *c'est [pour] moi* («que es para mí», si se pudiera traducir así para evitar el «yo»), yo mismo tendría que hacerme *violencia*: la «buena violencia» de hacer abstracción, sin ir más lejos, de mi propia herencia *cristiana*, dado que para Levinas, el autoproclamado portavoz del «humanismo del otro hombre»: «No es suficiente llamar a Jesús «Yechu» y Rabí para acercarlo a nosotros. Para nosotros, que no guardamos odio (menos mal, F.D.), *no hay amistad*. Permanece lejano. Y, en sus labios, no reconocemos ya nuestros propios versículos» (DL 136, subr. mío).

5. VOZ DEL AMIGO / ASIGNACIÓN INAPELABLE

Pero en fin, dejemos estas consideraciones por así decir existenciales, para atender a las doctrinas *metafísicas* propuestas por Levinas, las cuales no por ello dejan de estar enraizadas en la experiencia de un pueblo sufriente, exiliado de la tierra que le ha sido prometida y que sólo puede mirar a un porvenir mesiánico que rompa con la historia de su desarraigo. Y bien sabe en carne propia nuestro filósofo hebreo-lituano-francés lo que significa estar exiliado *ab origine* de toda tierra y lugar, incluso de la de su infancia y juventud. Un despojamiento y purificación ascética, ésta, una huella imborrable del *éxodo* sin retorno (aunque no sin «vuelta») que permite al filósofo, ya no al hombre, estar abierto en cambio —experiencia ancestral del desierto sin confines— a lo infinitamente otro, a un otro invisible, que escapa a la luz, ya que el ver abre a la exterioridad ilusoria y relativa de las necesidades primarias, cuya satisfacción artificial abre sin embargo por vez primera al sujeto hipostático. Éste, en efecto, a través de la *jouissance des nourritures terrestres*³⁶, y más aún por medio del insomnio, se desgaja violentamente de la noche amorfa del *ilya*³⁷ (algo así como el ser hegeliano, sin otra determinación que la de ser absolutamente indeterminado)³⁸, sin saber todavía que esa invaginación *egoísta, individualizadora*, viene secretamente guiada por la llamada del Absolutamente Otro, determinadamente manifiesta en cambio en el «rostro» de *autrui* (por cierto, la repre-

36 *Totalité et Infini* (= TI), Nijhoff, La Haya, 1961, 128-132 (se citará directamente en texto).

37 Cfr. al respecto V. Vitiello, «Levinas e la lógica della seconda persona», en *Grammatiche del pensiero*, ETS, Pisa, 2009, p. 120.

38 En AE 14s., Levinas se refiere a la negatividad hegeliana, incapaz de expresar una verdadera trascendencia, ya que inmediatamente queda sumergida en el ser, el cual, de suyo, no tiene opuesto (dice, recordando el *Sophistés* platónico), ya que el vacío introducido por la nada está lleno del ruido del *ilya*.

sión *visage* no es muy feliz, ya que ella remite al sentido por así decir «depredador» de la vista, mientras que el rostro levinasiano es primordialmente mano que se tiende y boca hambrienta que implora). Es *le visage* el que revela a *autrui* como único, sin contexto, más acá de toda patria y toda adscripción: *Toi c'est toi*. Basta³⁹.

Esa palabra indigente que me hiere y sujeta, que me hace responsable del otro, que me *designa* como responsable aun de actos que no me son imputables, remite a una doctrina en Levinas que, como en tantas ocasiones, parece aludir en su cercanía y en su insodable lejanía a la vez a la «voz del amigo» en *Ser y tiempo*. Cercanía: porque como en el filósofo «sospechoso», también en Levinas se trata de una extraña voz silente; ya en el plano sensible el oído, que toca y conmueve directamente al sujeto y lo *hiende*, traspasando y rompiendo así su identidad clausa, alcanza en ambos pensadores primacía sobre la vista en cuanto órgano de control y de configuración, que mantiene a distancia y crea identificaciones rígidas, a fin de poder manipular *ad libitum* la realidad (resuena aquí, sin duda, la concepción petrificadora de *le regard* en Sartre). Lejanía: porque la «voz del amigo» *individualiza* en Heidegger al *Dasein* justamente por abrirlo al otro: «El escuchar a... es el estar-abierto existencial del *Dasein* en cuanto ser-con para el otro (*Mitsein für den Anderen*). El oír constituye incluso la apertura primaria y propia del *Dasein* para con su más propio poder-ser, en cuanto que es un oír la voz del amigo que todo *Dasein* porta cabe sí. El *Dasein* oye porque comprende. Tal comprensivo ser-en-el-mundo con

39 *Éthique et Infini*, Lgf/Livre de Poche, París, 1984, p. 80: «Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'au-trui dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage, dans un contexte... le visage est sens à lui seul. Toi c'est toi».

los otros es algo que le es 'pertinente' (*hörig*) al ser-con y al *Dasein* mismo, y es en este verse sujeto a escuchar como él deviene solidario» (*und in dieser Hörigkeit zugehörig*: SuZ, 163).

Aquí, el *Mitsein* no es —como en Sartre— el compañero, camarada, amigo, etc.; por así decir, el miembro de un equipo (tal sería, como se apuntó, el *Mitdasein*). El *Mit-* («con») no señala ni el estar-juntos en una empresa común, ni el *langage avec Dieu* de Levinas, según *Totalidad e infinito*. El ser, ese «amigo» cuya voz silenciosa puede interpelar al *Dasein* no es un *tertium*, ni algo neutro como la *illeité* levinasiana, y menos una verdad común y comunicable. No. La estructura *Mitsein* implica una relación de *Da-sein* a *Da-sein* que es anterior a todo sentido de «encuentro» o de «constitución». Es ella la que permite y posibilita la apertura al otro. Ella es la cohesión, la *Näherin* o «cosedora» de la que hablará posteriormente, utilizando un lenguaje más poético, Heidegger en *Gelassenheit*. De ahí que deba evitarse la tentación de equiparar, a pesar de las semejanzas, «eso» que llama (*Es ruft*) al *Dasein* a hacerse cargo de la integridad del propio poder-ser de cara a la muerte con la *illeité*, que me obliga a *sustituirme* por el otro hasta el punto de dar mi vida por él, retorciendo la tentación inicial que ronda al sujeto inicial del gozo egoísta. La tentación de dar muerte al único «ser» absolutamente independiente de mi «yo», y por ello mismo tan indisponible como insoportable.

En definitiva, la voz del «amigo» o de *autrui* resuena en todo caso en la latencia de la muerte. Pero en Heidegger se trata de la muerte propia. En Levinas, por el contrario, es la muerte de *otro* la que me incumbe, y ello, primero —según se acaba de señalar— como tentación de darle muerte, según se refleja en la terrible historia del primer homicidio, el de Caín (TI, 54); pero de inmediato, y por la misma razón (aquí se quiebra la lógica de la no contradicción), tiene lugar una *inversión* absoluta, en la que soy yo, *c'est moi*, es para mí la

llamada sin palabras, un decir sin contenido, sin que en la apelación venga dicho nada sino la negación que abre todo el ulterior espacio intersubjetivo: *Tu ne tueras point*⁴⁰. Lo importante no es que «nosotros» seamos *mortales*, como en Heidegger, y que por eso hayamos de cuidar de nuestra propia muerte, sino al contrario: «Je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel» (DMT, 54). Y ello, hasta el punto de «donar mi muerte», esto es de dar la vida para evitar la muerte del otro, de quien soy *rehén*. Y sin embargo, esa entrega —algo así como *to be (myself) or not to be (for the other one)*— no implica en absoluto una opción *voluntaria*, o sea una elección *libre* por mi parte. Bien al contrario, es el otro el que me asigna la «responsabilidad» respecto de alguien que yo ni siquiera conozco (AE, 159). Tal es el sentido de la *sustitución* levinasiana, por la cual mi yo *indirecto (moi)* se vuelca en un *soi* reflexivo.

Y como si tratara de atenuar la fuerte identificación del judaísmo con un «humanismo» de tipo superior, de que antes hemos tratado, Levinas afirma ahora, en 1974, que esa *asignación* me deja sin recursos y sin patria (*je suis assigné sans recours, sans patrie*, dice: AE, 163). Y aquí, de nuevo, extrañamente, la prosa poética levinasiana se acerca —como si se trata de un pensar *cometario*— a la órbita de la meditación heideggeriana. Para éste: «La falta de patria viene a constituir el destino del mundo»⁴¹. Ahora bien, esa pérdida se presenta, desde luego, como algo *destinal*, pero no *fatídico*. Muy al contrario, es esa «apatridia conforme a esencia» la que muestra al pensar la conveniente destinación (*Geschick*) futura del hombre. Es ella, la apatridia, la que impulsa a Heidegger a realizar una durísima condena de todo nacionalismo (jen

40 *Dieu, la Mort et le Temps* (= DMT), Lgf/Livre de poche, París, 1995, p. 123.

41 *Brief über den «Humanismus»* (= BH). GA 9, 339.

1946!): «Metafísicamente considerado —dice— todo nacionalismo es un antropologismo y, como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no se supera mediante un mero internacionalismo, sino que se amplía y eleva a sistema. Por ello, el nacionalismo no lleva a la humanitas ni queda sumido en ella, al igual que tampoco el individualismo es superado por un colectivismo ahistórico. *Tal es la subjetividad del hombre inmerso en la totalidad (Totalität)*» (BH. GA 9, 341, subr. mío)⁴².

A la vista de un texto como éste, me atrevo a sugerir que habría sido bueno para Levinas tenerlo en cuenta, antes de acusar a Heidegger de pensamiento de la totalidad y, por extensión, de *totalitarismo*. Además, lo sepa o no, la crítica que Levinas dedica justamente a Hegel y al *Retour à Soi* del movimiento de la esencia (AE, 164⁴³), sería plenamente compartida por Heidegger. Tampoco en él hay vuelta, si por tal entendemos un retorno, y menos al sujeto como hipóstasis, ya que el *Dasein* «por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que le sale al encuentro en el mundo ya descubierto cada vez» (*SuZ*, 62). Y ese ente que le «sale al encuentro» (*einem begegnenden Seienden*) es, por modo excelente y primero, el *Mitdasein*, por el cual yo debo *procurar*. Adviértase que, como en Levinas, no se trata de que yo vaya libre e intencionadamente hacia los entes (como parecería ser en una interpretación vulgar de la *intencionalidad*), sino que son éstos los que me apremian. De los entes intramundanos, en cuanto que he de cuidarlos cuidándome

42 En la 1ª ed. de 1949 se aclaraba en qué consistía ónticamente esa subjetividad: «La sociedad industrial en cuanto sujeto que da la medida —y el pensar como 'política'». (GA 9, 341, nota d).

43 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburgo (Düsseldorf), 1978; II, 250: «El movimiento dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es pues el *movimiento de nada a nada*, y, mediante ello, *movimiento de vuelta a sí mismo (und dadurch zu sich selbst zurück)*».

de ellos (*Besorgen*), se habla (tal el sentido del *Besprechen*: «tratar unos con otros sobre algo»). En cambio, los otros que me advienen «de fuera» (siendo el ser ese espacio que mancomuna las dos exterioridades), me *interpelan*, en cambio⁴⁴ (tal el sentido del *Ansprechen*: del «hablarme» o, si se quiere, de asignarme una responsabilidad). La acusación pues de solipsismo y de egoísmo, formulada por Levinas contra Heidegger en 1961 (TI, 36-38), no se sostiene. Y para probarlo no hace falta llegar al cuidado solícito del común habitar en *Wohnen Bauen Denken*, de 1955. Ya en 1927 se afirma solemnemente que: «El otro sale al encuentro en su [propio] estar-ahí-con (*Mitdasein*) en el mundo» (*SuZ*, 120). Y con mayor fuerza aún, rompiendo de antemano con todo solipsismo, ya que el *Dasein* se ve a sí mismo por así decir como siendo ya otro, afirma Heidegger: «En la medida en que el *Dasein* existe (*ist*) tiene el modo de ser del *ser-uno-con-otro* (*Miteinanderseins*)» (*SuZ*, 125).

Y sin embargo, como de costumbre, en la proximidad se advierte la máxima lejanía. El *soi* reflexivo no existe *con* el otro en el mundo (tal es el sentido de la inmanencia), ni desde luego se reconocen los hombres (o mejor, no *debieran* reconocerse los hombres) dentro de un «empeño común con vistas a la misma causa (*für dieselbe Sache*)» (*SuZ*, 122). En Levinas no existe (no debe existir) esa «vinculación» (*Verbundenheit*), «que deja en libertad al otro en su libertad para con él mismo» (*ib.*). Todo lo contrario, hay por así decir *descoyuntamiento*, «buena violencia» en cuanto *liberación de mi propia libertad*

44 Por eso distingue Heidegger, según los modos de los *an- und besprechbaren Seienden*, entre: «un *Quién* (existencia) o un *Qué* (*ein Wer (Existenz) oder ein Was*) (lo presente [*Vorhandenheit*] en muy amplio sentido» (*SuZ*, 45). Es obvio que «existencia» no tiene en Heidegger el sentido de la *existence qua il y a*, en Levinas.

como arbitrio (incluso como generosa *libertas ad*). No soy «yo» el que se entrega, sino que *se* (Ello, el portador de *illicité*) *me entrega al Otro*. En la hospitalidad, no soy yo el hospedero, sino el *rehén*. Tal el sentido de la *détour* levinasiana.

Como he intentado poner de relieve, ya este recorrido por las dos «vueltas» (la *Kehre* y el *détour*) muestra claramente una historia de desasimiento y desapego respecto de toda garantía de protección: una necesidad (*besoin*), ésta, humana, demasiado humana. Aquí no hay posibilidad de retorno, de *Zurückkehr* (y menos a la «cosa misma»: *zu der Sache selbst*) ni tampoco, como presintió ya Hölderlin, es viable la *Heimkehr*, la vuelta al hogar, a pesar de la invencible nostalgia del hombre hacia ese seno de madre y de muerte, a la vez. Para ello, siempre será demasiado pronto y siempre ha sido demasiado tarde. Pues si todavía la *torna* heideggeriana se apresta a recibir *otro* inicio (advíertase cuán pocas veces se ha tomado en cuenta esta *alteridad radical* del inicio, las más de las veces comprendido en cambio como un «nuevo» inicio) en el que aún cabría la experiencia de la *salvación* por un Dios «otro» (salvación como *Rettung*, en cuanto «operación de salvamento», no ya desde luego como *reconciliación* al estilo idealista), la «difícil libertad» de Levinas obliga a que el hombre *sufra*, a que *padezca más allá de toda pasividad* la experiencia, no de abrirse, sino de ser abierto, de ser rajado de parte a parte por *autrui*, a través de la *illicité*, de esa misteriosa divinidad impersonal (no sin el escalofrío de comprobar cuán cercana está esa «contravoz» al tenebroso *il y a*). Por ello, ni en Heidegger ni en Levinas encontramos ya refugio alguno, ni en el Yo trascendental, ni en un «Yo que somos Nosotros», ni tampoco en la intersubjetividad de recíprocos *alter ego*. En la vuelta del pensamiento postfilosófico se troncha toda mismidad, incluyendo seguramente incluso la mismidad de la alteridad absoluta (la *lethé* heideggeriana, el *tout-autre* divino

en Levinas), asignando así una inaudita *apatridia* (*Heimatlosigkeit*) a las lenguas y a los hombres. Darse pues la vuelta, pero: ¿hacia dónde? ¿Quizá hacia la tierra, una tierra desencantada incluso de la transvaloración nietzscheana? ¿O ir acaso a ese Bien-Infinito que se retira del sujeto-sujetado cuanto más responsable y *abnegado* se torna éste? Heidegger y Levinas, de consuno, nos instan a seguir estando a la expectativa... de algo ante lo cual toda palabra quiebra. A lo sumo, quizá, podamos musitar que estamos aquí habitando la tierra, guardando la distancia insalvable de lo divino, para arrancar de raíz la mala hierba de todo colectivismo, de todo encapsulado antropocentrismo. Pues quizá:

... es sind
noch Lieder zu singen jenseits
der Menschen.

(... quedan
aún por entonar canciones más allá
de los hombres.)⁴⁵

II. EL TIEMPO Y LO SAGRADO EN HÖLDERLIN

I. DEL TIEMPO DESGARRADOR

En la 10^a de sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) ha acuñado Schelling una frase —de la que después se apoderaría Hegel— que marca por así decir el punto de confluencia entre el primer romanticismo (*Frühromantik*), el idealismo especulativo y la poesía pensante de Hölderlin. En efecto, a propósito de la concepción schellingiana de la tragedia griega como la gran *contradicción*: a saber, que un mortal, poniendo su libertad en juego contra el destino, o sea: luchando contra el «poder del mundo objetivo» (*Macht der objektiven Welt*), haya de ser «terriblemente castigado por un crimen que fue obra del destino», acude Schelling —como refugio y ayuda contra esta contradicción trágica— a la filosofía kantiana, haciendo notar tácitamente a la vez que justamente la *Grundoperation* de ésta: limitar el ámbito del conocimiento y de la acción técnica del hombre a la experiencia posible, es decir a la «construcción» (*Konstruktion*) de las representaciones, en base a la «exposición» (*Darstellung*) de un concepto sobre una intuición, deja ver *a sensu contrario* «lo

45 Paul Celan, *Fadensonnen*, vv. 4-6; *GW*. II, 26.

pavoroso» (*das Schrecken*), oculto bajo la fría y aséptica denominación kantiana de la *cosa en sí*.

En efecto, dice Schelling, el hombre será el Señor de la Naturaleza en la misma medida en que lo sea de sí mismo, es decir en cuanto que logre representarse al objeto dentro de «determinadas restricciones (*Schranken*)», o lo que es lo mismo: «en el acto de darle forma y consistencia». Pero, en el momento en que rebasa: «el límite (*Grenze*) de las representaciones [...] se ve él mismo perdido». En ese instante, añade Schelling escribiendo la frase famosa: «Caen sobre él los horrores del mundo objetivo (*Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn*)» (subr. mío). La ciudadela, o mejor: la fortaleza del conocimiento científico, que es base y garantía de la vida cotidiana, ha sido invadida «desde fuera»: desde el exterior ilimitado e informe, que destruye así el delicado trabajo de síntesis entre sensibilidad, imaginación y entendimiento que constituye al sujeto cognoscente y que, a la vez, da sentido y medida justamente a ese mundo exterior, a la naturaleza. Pues bien, el arte griego —continúa Schelling— habría hecho de este pueblo a la vez el más natural, por haber sabido mantenerse dentro de las restricciones (*Schranken*) de la Naturaleza, y el más terrible, por haberse atrevido a sobrepasarlas, o sea por haber expuesto los poetas griegos al héroe trágico a lo *sobrenatural*, o sea al *Fatum*, a ese «poder invisible» que está por encima incluso de los dioses inmortales. Aquí no cabe, ni que el pueblo intente doblegar la voluntad de lo sobrenatural con halagos y ofrendas (porque el hado no tiene voluntad ni personalidad), ni que el héroe haga dejación de su libertad, abandonando cobardemente la lucha (pues entonces no existirían ni hombres ni destino, ya que ambos surgen y aparecen solamente en la lucha). Como Schelling concluye: «Aquí no resta otra cosa que... luchar y sucumbir (*Hier bleibt nichts übrig als — Kampf und Untergang*)»¹.

Sin embargo, lo más extraño de todo lo anterior, lo más digno de ser pensado, es que, poco antes de la última frase citada, el filósofo había señalado en nota que, tanto en el caso de los dioses como en el de los pueblos: «Cuanto más terribles (*schrecklicher*) son en el ámbito sobrenatural, tanto más naturales son ellos mismos»². De este modo, parece apuntarse aquí paradójicamente a un fondo común —aunque escondido— entre lo delimitador y lo informe, entre el hombre como Señor de la Naturaleza y el poder invisible de la Naturaleza misma: un poder que, ascendiendo volcánicamente, deja entrever en el *fondo* «los horrores del mundo objetivo». Un fondo que divide y diferencia ambos extremos: hombre y mundo objetivo, a la vez que los conecta en la lucha más extrema: la existente entre libertad y destino, aunque la primera sucumba siempre frente a éste. Al respecto, es importante hacer notar que en la expresión *die Schrecken der objektiven Welt* el genitivo es *objetivo*, no subjetivo. El mundo objetivo, tal como se le aparece al sujeto (justamente, como cosa perfilada y aristada: *Objekt*, o como objeto mostrenco: *Gegenstand*), no es en cuanto tal terrible. Lo terrible —como cabe entrever a partir de la Antinomia kantiana de la razón pura— es la potencia (*Macht*) que une, como en un oxímoron, el adjetivo al sustantivo: lo «objetivo», o sea lo construido por la razón, *sensu lato*, y el «mundo»: o sea, la «conexión integral» (*Ganzheitszusammenhang*) de todo lo existente en sus distintos modos: como posible, real o necesario. Los terrores surgen de esa oculta *Macht*. ¿Por qué? Tanto para Schelling como para Hölderlin, Kant ha demostrado convincentemente que la razón teórica se ve forzada a acep-

¹ Fr.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart y Augsburg, Cotta, 1857. SWB; I, 336-338.

² S.W. I, 337, A.

tar la idea del mundo como una totalidad de los fenómenos y a la vez absolutamente incapacitada para explicar tal totalidad. Y ello se debe a que —según la Dialéctica Trascendental de la razón pura— el mundo en cuanto tal ha de ser necesariamente pensado como un Todo espaciotemporal, y más: como la perfecta compenetración e identificación quiasmática de espacio y de tiempo: tiempo desplegado en espacio como una magnitud infinita dada, y espacio concentrado en un instante. Mundo: idea sensibilizada de la purísima simultaneidad y persistencia de todo en todo (*Alles in Allem*). Y sin embargo, lo que el entendimiento conoce *del* mundo son siempre y sólo series que se desfondan, segmentos cuyo inicio es relativo y en el fondo arbitrario (lo cual deja vía libre —sea dicho de paso— a la comprensión de la «libertad trascendental» como la fuerza ponente del inicio de una serie en desarrollo), y cuyo fin es absolutamente inescrutable.

En todo caso, lo que para el desarrollo del pensar poético de Hölderlin resultará a mi ver determinante estriba en que él, más allá del joven Schelling, va a intentar pensar la conjunción entre la tragedia griega y el mundo moderno (tácitamente aludido por Schelling, sin embargo, al hablar del «mundo objetivo») en cuanto manifestación de la íntima contradicción existente en algo que es a la vez simultaneidad —o lo que es lo mismo, donación de presencia (*Gegenwärtigkeit*)— y sucesión, o sea, *Zerrissenheit*: la imposibilidad de captar, salvo por una ficción de la imaginación, lo diferente en una totalidad unitaria. Por lo que hace a lo primero, es decir al ideal de la presencia (*Anwesenheit*) latente en el presente (*Gegenwart*), los griegos se remitieron al destino. Para lo segundo, los modernos —Kant, por excelencia— hablaron de exposición o *Darstellung*, o sea de construcción del concepto en una intuición. Pero, en ambos casos, griegos y modernos señalaron a un mismo misterio: justamente a ese abismo o

desfondamiento (*Abgrund*) que suscita pavor por ser expresión del carácter contradictorio de la existencia en general, y principalmente de la existencia humana. Pues el destino es aquello que, a través de las luchas y esfuerzos de la vida presente —y de la aniquilación última de esa vida—, restaña una herida y lleva a cabo una reconciliación entre una potencia natural y otra ética: vale decir, la instauración de la ley (*nómos*) a partir de los *ágrapta nómisma* procedentes de la tradición, del mundo de las sombras y de los muertos, pero decretada, «pasada a limpio» por así decir, en virtud de una imposición olímpica, celestial. *Mutatis mutandis*, la construcción moderna de representaciones objetivas del mundo implica igualmente la instauración de una ley: la que regula el troquelado o acuñación de un objeto a partir de una base, de una extraña «materia» vacía e indiferente, y en virtud de una forma de unificación lógicamente universal (*allgemein*), y también —subjettivamente hablando— válida en general para todos (*allgemeingültig*). En ambos casos, la ley, y el mundo que resulta de ella: un mundo habitable por los hombres, depende de un «fondo» (*Grund*) que permite el paso y la diferencia jerárquica de lo superior (la medida celestial, el concepto universal) a lo inferior (la tierra, la intuición singular). Ese extraño *Grund* que —como si de un fondo de «provisión» se tratase—, disloca y desplaza ambas regiones a la vez que las conecta en un «objeto», es el tiempo.

De este carácter contradictorio y a la vez absolutamente necesario sabían tanto los griegos como los modernos, Sófocles como Kant. En la tragedia *Ajax*, el héroe reconoce esa fuerza infinita del tiempo, que hace brotar (*phyei*) las cosas invisibles, todavía meramente posibles, como promesas de la madre tierra, y que hace volver luego a los seres, una vez cumplido el espacio de tiempo de su manifestación, a la *mélaina Ge*:

*Hápanth' ho makròs kai anaríthmetos chrónos
phyei t'ádelá kai phanénta kryptetai.*

A todas las cosas el grande innumerable tiempo
las hace brotar, si no son visibles, mas si se muestran,

[las oculta.

(*Ajax*, vv. 646-7).

No es necesario ser heideggeriano para adivinar aquí la estrecha conexión existente entre la verdad en cuanto *alétheia*, la naturaleza en cuanto *physis*, y el tiempo como magnitud infinita (*makròs*). Todo ello podría resumirse en el adjetivo *anaríthmetos*: «innumerable». ¡Algo extraño, ciertamente! ¿Acaso no es el tiempo lo numerable por excelencia, algo que consta de «puntos-ahora» (*Jetztpunkte*) iguales e indiferentes entre sí? No. No lo es. De suyo, *kath'autòn*, el tiempo ha de ser lo mismo (*das Selbe*), lo que se da, de manera simultánea, como espacio de diferencialidad y como brecha: pura retracción ínsita en el aparecer mismo de las cosas, oscilantes como éstas se hallan entre el pasado de su posibilidad y el futuro de su necesaria —y ya destinalmente prevista— desaparición. El tiempo, en su insustancial ir y venir, acoge en sí y es condición de posibilidad del número, de la medida del movimiento: del llegar a ser y del dejar de ser. Mas aquello que da la medida es a su vez inconmensurable. El seno (*Schoss*) generador de los números, la unidad numeradora, es por ello mismo innumerable. Numerables son en cambio los ritmos, los intervalos entre el engendramiento y la muerte (*génesis kai phthorá*, según los conocidos términos de Aristóteles). Sólo que, si esto es así, entonces es la realidad entera la que adquiere un carácter trágico, y no sólo el héroe. Sólo que éste tiene conciencia de esa íntima «temporalidad» (*Zeitlichkeit*), y lucha contra ella, estableciendo con su sacrificio «espacios-de-tiempo» habitables por los mortales.

Naturalmente, los griegos idearon estrategias para paliar ese sentimiento trágico de la vida. La primera estrategia —la más fácil para un pueblo que vive de la agricultura y del mar, o sea de la observancia de las estaciones y de los signos celestes— fue la de insertar la existencia individual, el espacio de tiempo concedido a cada ser, en los grandes ciclos de la naturaleza y de las estirpes (*Geschlechten*). Así, en la tragedia sofoclea, *Ajax* acepta, resignado, doblegarse a los designios de los Atridas, estableciendo al respecto una estrecha vinculación entre la obediencia del individuo a sus jefes «naturales» y la de los fenómenos naturales adversos, hostiles a la vida humana, a las fuerzas benévolas, favorables de la naturaleza:

*kai gàr t à deinà kai t à kraterótata
timaís hypeikei. toúto men níphostibeís
cheimónes ekchoroúsín eukárpoi thérei.
exístatai dè nyktòs aianês hýklos
têi leukópóloi phéngos heméra phlégein.
deinôn t'áema pneumáton ekoímise
sténonta pónton.*

Pues hasta los elementos más terribles y fuertes
se sujetan a las leyes; los nivosos
inviernos ceden su vez al verano fructífero;
desaparece el círculo de la tenebrosa noche
ante la aurora de blancos caballos que viene derramando luz;
y el soplo de suaves vientos domina
al vigoroso mar.

(*Ajax*, vv. 669-675).

Invierno/verano; tinieblas/luz; mar/viento. En estas contraposiciones no se da meramente un círculo. Como si *Ajax* hubiera olvidado que él mismo había establecido poco antes

una igualdad nivelada entre el surgimiento de lo (aún) no visible y el ocultamiento de lo (ya no) aparente (*Erscheinendes*), el uso de los verbos empleados (ceder la vez, desaparecer, ser dominado) delata ahora una progresiva supremacía de lo benéfico sobre lo hostil, al final subyugado: el tiempo adquiere de este modo la apariencia (*Schein*) de un progreso, esto es de la prevalencia o *andréia* del futuro sobre el pasado, como si se anunciara míticamente el establecimiento *in aeternum* del verano, de la luz y del suave viento. Como si en el tiempo y en su ritmo se anunciara ya el fin del tiempo.

Paralelamente, también la filosofía platónica intentará apaciguar el carácter trágico del tiempo, al reducir la desazón producida por la sensación de envejecimiento y la debilitación de las fuerzas de los seres vivos, estableciendo una jerarquía que culmina en el movimiento perenne, regular y circular de la bóveda del cielo. Un movimiento cuya medida es el tiempo (*chrónos*), visto como: «una cierta imagen móvil del Eón (*aiônos*)», movida «según número» (*kat' arithmôn*) y ella misma «eónica» (*Timeo*, 37d). No sólo se da aquí una corrección fundamental a la trágica concepción de Sófocles del tiempo como magnitud *innumerable*, sino que también se intenta eliminar su intrínseco carácter contradictorio al distinguir dos formas de «tiempo»: por un lado el *Aiôn*, normalmente el espacio de tiempo propio de una especie, y que ahora, al convertirse en aquello que confiere vitalidad al Modelo, tenderá a presentarse como «lo otro» del tiempo, a saber: la Eternidad. Por otro lado, *Chrónos*, rebajado a mera imagen *movida*: a manifestación sensible de la ley ideal. De este modo, lo escamoteado aquí es justamente el carácter violentamente desgarrador del tiempo, esa fuerza capaz de arrancar a lo invisible su presa —hasta entonces, meramente posible— y sacarla a la luz, así como de sepultar en el olvido a lo hasta ahora manifiesto. Solamente el recuerdo insidioso

de la *chôra*, esa matriz desordenada y caótica, deja entrever que la fuerza de la ley ha desplazado al «tiempo desgarrador» (*reissende Zeit*), pero sin suprimirlo.

A fin de paliar «los horrores del mundo objetivo», Kant —como colofón de los esfuerzos del mundo moderno— llevará a cabo una operación similar. También él, en efecto, intenta eliminar la tragicidad del tiempo, afirmando por un lado el carácter sustancial —eónico, diríamos— del tiempo y admitiendo por otro una única dimensión en él: la sucesividad, pero atribuyéndola a la «acción productiva, donante de sentido» (*sinngebende Leistung*) del Yo al organizar la experiencia posible. Veamos estos dos puntos. A pesar de que, como es bien sabido, había convertido Kant el espacio y el tiempo en formas a priori de nuestra sensibilidad, al tratar del esquema de la sustancia en cuanto «persistencia de lo real en el tiempo (*Beharrlichkeit des Realen in der Zeit*)», pasa insensiblemente del «sustrato de la determinación empírica del tiempo; un sustrato, pues, permanente, mientras que todo lo demás se muda», a la determinación del tiempo mismo, del cual afirma, en un famoso y controvertido paréntesis: «El tiempo no transcurre, sino que es la existencia de lo mudable lo que transcurre en él (*Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren*)». Y continúa, de manera sorprendente: «Así pues, al tiempo, al ser él mismo inmutable y permanente, le corresponde en el fenómeno lo inmutable de la existencia, es decir la sustancia (*Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz*)»³.

El texto no parece dejar lugar a dudas: no sólo se afirma aquí el «carácter persistente» (*Beharrlichkeit*) del tiempo, sino

3 *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*) A 144/B 183.

que éste parece ser incluso algo *hipersustancial*, ya que la sustancia misma no sería sino el *pendant* empírico del tiempo, el cual alcanza de este modo una dignidad *trascendental*. Por lo demás, merece la pena comparar estos pasajes con la descripción sofoclea del tiempo: en ambos casos, sólo porque el tiempo permanece igual a sí mismo, inmutable, cabe medir el mudarse y el cambio de las cosas en él. Pero, ¿qué o quién mide ese cambio? En Platón, como vimos, era el reflejo de la axiología de las esferas celestes lo que engendraba la movilidad circular, y con ella el tiempo. En Kant, en un giro espectacular, es el Yo mismo el que engendra el tiempo al «proyectarse» a sí mismo en el esquema de la cantidad en cuanto *número*, es decir, como: «unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general (*Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt*)». Y continúa: «porque yo engendro al tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» (*dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge*)» (*KrV A 143/B 182*). El tiempo es, obviamente, aquella «intuición homogénea» que está a la base de toda aprehensión de la intuición (empírica). Pero el que sea posible introducir el tiempo (o más exactamente, su carácter seriado) en el fenómeno, es algo que se debe a que lo aprehendido (SWB; Incluso si pensado a priori, en cuanto «pura multiplicidad») aparece como siendo en cada caso —a cada momento— distinto. Y la sujeción de las diferencias manifiestas en la sensación a una intuición formalmente homogénea y vacía de base es lo que constituye la dimensión del tiempo: la *sucesividad*. Y en efecto, Kant habla en este mismo pasaje de: «la sucesiva adición de uno a uno (homogénea)».

Cabe sospechar, a este respecto, que lo único claro en estos textos es que Kant no tiene una noción clara de lo que pueda ser el tiempo. Si pasa de la homogeneidad de la intui-

ción a la de lo intuido en cada caso (*von Einem zu Einem*) es porque, según él, el Yo efectúa, igualmente *je und je* (*Uno alla volta, per carità*, que diría Fígaro), la «unidad de la síntesis», o sea: porque se proyecta como unidad numerante, una y otra vez. Pero entonces habría sido más correcto decir que es el Yo el que se engendra en el tiempo, y no a la inversa. Sólo que para ello necesitaría ser afectado, «tocado» (Fichte hablará en efecto de *Anstoss*) por algo exterior al Yo mismo, siendo entonces esa exterioridad «natural», representada como espacio, y ya no como tiempo, la que garantizaría la sucesividad de éste. ¡Pero si esto es así, entonces habría de volver Kant a la concepción propia del «sentido común», a saber: que es lo real (*das Reale*) del espacio (y su «llenado» o *Erfüllung*: la materia) lo persistente, y no el tiempo! Y en efecto: en aparente contradicción con lo sostenido desde 1781, en la segunda edición de la *Crítica* (sin corregir empero lo anterior) afirma que: «para dar al concepto de *sustancia*, en correspondencia, algo *persistente* en la intuición [...] precisamos de una intuición en el *espacio* (la materia), porque únicamente el espacio determina de un modo persistente, mientras que el tiempo, y con él todo lo que hay en el sentido interno, *fluye constantemente (ständig fließt)*» (B 291; subrayo las últimas palabras). Quizá sólo pueda salvarse —precariamente— la contradicción distinguiendo el tiempo como «basamento» (*Grundlage*) trascendental del esquema de la sustancia (*mutatis mutandis*, el *Aión* platónico) y el tiempo como algo empíricamente experimentado en el sentido interno, junto con los estados de ánimo que en él se dan, lo cual correspondería al *chrónos* como imagen *móvil*... ¡pero esta vez no del Yo (o, en Platón, del *tópos hyperouranios*), sino del espacio y de lo en él intuido: la materia! ¿Cómo salvar esta radicalmente distinta procedencia de lo que, sin embargo, sigue siendo denominado del mismo modo, a saber: como

tiempo? Todavía otra famosa —y no menos controvertida— nota de la segunda edición de la *Crítica* intentará solventar la dificultad distinguiendo entre el «Movimiento de un Objeto (*Objekts*) en el espacio», o sea: el movimiento *empírico*, y el movimiento *trascendental*, entendido como «*descripción* (*Beschreibung*) de un espacio [...] un *actus* puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general» (B 155, A.). La semejanza con la definición del esquema «número» salta a la vista. ¡Sólo que en este caso la síntesis se expone (*darstellt*) por parte del sujeto «en la intuición externa», es decir: en el espacio, y no en el tiempo, que es lo propio del esquema! O dicho de otra manera: estamos ante una —diferenciada— copertenencia del espacio y el tiempo como constitutivos *formales* del Yo: éste sólo se recibe y recoge a sí mismo como tiempo *cada vez* que describe un espacio y, de este modo, se proyecta en él.

No es exagerado decir que de aquí parte el idealismo alemán, en general. Parte en efecto, dicho de otro modo, de la co-incidencia (*Zusammenfallen*) de dos representaciones anti-téticas y sin embargo inseparables: la del «yo que yo pienso (SWB; *Ich, den ich denke*)» y la del «yo que se intuye a sí mismo (*Ich, das sich selbst anschaut*)», dándose *simultáneamente* las dos «como uno y el mismo sujeto (*einerlei*)» (B 155). Es evidente que Fichte, para empezar, sacará de esta doctrina de la *autoafcción* o de la autopoición sintética (*synthetischer Selbstsetzung*) consecuencias radicales. En ese co-incidir o «caer de consuno» (*Zusammenfallen*) resuena ya, también, el *Grundthema* de la filosofía hegeliana: la libertad como «serse sí mismo en lo otro (*Sich selbst sein beim Anderes*)». Dicho kantianamente: ser sí mismo a golpe de introyectar tiempo en la materia, haciendo de ésta algo escandido rítmica, sucesivamente, y existiendo a la vez sólo en cuanto *organización formal de lo espacial*. Sólo que este tiempo comprometido con el espacio, en virtud

del movimiento trascendental del sujeto se irá perfilando cada vez más como una mera abstracción del movimiento real del hombre en el mundo, o sea del empeño de habitar la tierra, humanizando lo natural y a la vez reconociendo la persistencia de ello. Tras las sutiles especulaciones gnoseológicas se va dibujando cada vez con mayor fuerza el ámbito de la *historia*. Todavía, en Fichte, la historia *pragmática* de la conciencia. En Hegel, como la *navigatio rationis* por la cual el espíritu se reconoce a sí mismo y sabe de sí solamente *in partibus infidelium*, al aprovecharse *pro domo* (y nunca mejor dicho, puesto que se trata de «habitar») la astuta razón de lo otro de sí para volver a sí, canalizando en su provecho la diversidad de fuerzas naturales en pugna.

2. SOÑANDO CON LA VUELTA DE LOS DIOS HUIDOS

¿Y en Hölderlin? En él se agudizará aún más el problema, ya que —como hemos insinuado antes— no se tratará solamente de explicar *retroductivamente* la autopoición espacio-temporal del sujeto desde la empresa humana de habitar *históricamente* la tierra, sino que tanto la historia como la filosofía serán fundamentadas —y también desfondadas— desde la poesía (una poesía consciente de su capacidad para ir más allá de la línea kantiana de delimitación o *Grenzlinie*)⁴;

4 Cfr. Carta a Neuffer de 10.10.1794. En: *Sämtliche Werke und Briefe* (= SWB), ed. M. Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998; II, 551, donde Hölderlin afirma que, a pesar de su escrito sobre *Gracia y dignidad* (*Anmuth und Würde*), Schiller no habría rebasado la *Grenzlinie* kantiana, como "debiera haber hecho, con lo cual insinúa que él mismo sí estaría en condiciones de hacerlo. A mi ver, esa *Grenzlinie* estaría en la negativa kantiana a conectar la belleza (para Kant, un sentimiento) y la intuición intelectual en una *bella sensación divina* (*schönen, göttlichen Empfindung*). Sólo así se resolvería el misterio de la coincidencia del Yo como autoafcción (con lo cual es *Objekt*

y ello mediante una difícil conexión en tensión (*Spannung*) de las concepciones griega y moderna (kantiana) del tiempo. Y el centro cordial (*Mitte*) que permitirá el paso entre ambos extremos implicará una sorprendente y vigorosa *reivindicación cristológica* y, ligada a ella, una visión *escatológica* y *quiliástica* del fin de la historia como «retorno» (*Wiederkehr*) a una tierra (pacificada por los hombres) de la cohorte de los dioses paganos, cuya serie fuera cerrada con el advenimiento de Cristo, del Único.

Y sin embargo, todavía el Hölderlin posterior a 1802, tras su regreso de Burdeos, dará otra vuelta de tuerca a su obsesiva ocupación con el tiempo, limitando grandemente —como veremos— las especulaciones escatológicas de los grandes himnos casi coetáneos a esa fecha y separándose de este modo del camino seguido por la *Frühromantik*, con la *Fiesta del rejuvenecimiento del mundo* (*Verjüngungsfest*) de Schleiermacher y según las promesas quiliásticas de *La Cristiandad o Europa*, de Novalis.

Ni idealista ni romántico, pues, Hölderlin sigue un camino propio, intransitado antes y después de él (*pace* Heidegger y su interpretación *pro domo* de los *Cantos patrios*): un camino que sólo ahora va siendo trabajosamente reconstruido, y en el que cabe vislumbrar al final del recorrido una *fundamentación trascendental* del tiempo cotidiano, del mundo burgués, a través del sacrificio, del «olvido de sí» (*Selbstvergesenheit*) del poeta para dejar la *sola scriptura* como testimonio,

para sí mismo) y el Yo como pensante (Sujeto), y así se abrirían las puertas a una captación de lo Absoluto. En la carta a Schiller de 4.9.1795 (SWB; II, 595), se plantea —sólo como propuesta— esta solución: «la unificación del sujeto y del objeto en un [ser] absoluta —en el Yo o como se lo quiera denominar— es ciertamente posible por vía estética, en la intuición intelectual, pero en el plano teórico lo es sólo a lo largo de una aproximación infinita (*eine unendliche Annäherung*)».

como huella del recuerdo y, a la vez, traza de la promesa de un *tiempo total*: de una «arqueología del futuro» (por decirlo con Friedrich Schlegel) y de una «teleología del pasado». Naturalmente, aquí sólo se podrán esbozar a grandes rasgos las etapas de esa trayectoria.

Kant, los griegos, y una misteriosa y paganizante *cristología*. Ésos son los elementos sobre los que levanta Hölderlin su edificio poetológico. Desde su «celda solitaria» (*einsamer Stube*) en el Convictorio de Tübinga, en mayo de 1793 le cuenta Hölderlin a Neuffer la distribución de su tiempo, la mayor parte del cual: desde las cuatro de la mañana hasta la tarde, pasa el poeta encerrado en su celda como de ermitaño (*Klause*): «a menudo en compañía de las sagradas musas, a menudo con mis griegos; y precisamente ahora, de nuevo, en la escuela de Kant»⁵. Un año después confesará a su hermano: «Por ahora, casi mi única lectura es *Kant*. Siempre y cada vez más se me va desvelando este excelso espíritu (*herrliche Geist*)» (SWB; II, 532). Mucho más tarde, seguramente tras el hundimiento psíquico de la vuelta de Burdeos, hallamos aún una sorprendente muestra de esta obsesiva ocupación de Hölderlin con Kant al final de las *Observaciones para «Edipo»* (*Anmerkungen zum Oedipus*), en donde la pérdida de conciencia del héroe trágico —y, por ende, la dolorosa destrucción de todo pensamiento— viene expresada en términos kantianos: «En el límite extremo del sufrimiento no queda otra cosa que las condiciones del tiempo o del espacio» (SWB; II, 316). Sólo que en este momento —muchos años después de la atrevida confesión a Neuffer, de octubre de 1794—⁶ la *Grenzlinie* kantiana no ha sido rebasada, sino al contrario: destruida desde dentro. Y la frontera aquí rebasada no es ya

5 *Briefwechsel*. SWB; II, 496.

6 *Cfr. supra*, nota 4.

la línea kantiana de delimitación, que asegura el autocontrol y el dominio sobre la naturaleza, sino al contrario: la línea trágica del desgarramiento. Por eso atribuye Hölderlin a Edipo los rasgos terribles de un seguidor (*Anhänger*) de Kant *avant la lettre*, abocado a la locura justamente por su extrema lucidez, *por tener un ojo de más* (*zuviel*). Y así, lo que él ve en el desdichado rey de Tebas es: «la pugna desesperada por volver en sí (*zu sich selbst zu kommen*), el esfuerzo humillante y casi desvergonzado por llegar a ser dueño de sí, la insensata y salvaje búsqueda por alcanzar a tener conciencia» (SWB; II, 313). Ambigüedad suma: se aprecia aquí la continuada admiración hacia Kant —ese *herrlichen Geist*—, y la desconfianza y aun el temor hacia la filosofía.

Al menos tres años antes de las *Anmerkungen zum Oedipus*, en una célebre carta al hermano (del I de enero de 1799) se muestra ya palmariamente esa doble referencia a Kant (admiración, y denuncia de sus limitaciones), no en vano seguida al punto de una clara decisión a favor de la poesía como elemento capaz de lograr ejercer una determinante función educativa, y aun política, en la disgregada Alemania. Aquí es donde se halla la célebre comparación de Kant con el conductor del pueblo israelí. Kant sería, en efecto, el: «Moisés de nuestra nación (*Moses unserer Nation*), el cual la ha conducido del adormilamiento egipcio al libre y solitario desierto de su especulación (*seiner Speculation*: la de Kant, F.D.), proporcionándole la enérgica ley del monte santo» (SWB; II, 726). Obsérvese con qué cuidado se matizan aquí las expresiones, hasta hacerlas chocar dialécticamente entre sí: la especulación filosófica es, ciertamente, un desierto: y ello es necesario y conveniente, ya que en la filosofía —según la impronta de Fichte que seguirá también Hegel por entonces, en *Glauben und Wissen*— se disuelve toda particularidad, todo apego a los objetos exteriores. Pero en cuanto tal desierto —habitado tan sólo

por un fantasmagórico «Yo»— está solitario y vacío. Por otra parte, es verdad que la ley es enérgica, esto es: que obliga a su cumplimiento, y doblega así el egoísmo de los individuos; pero lo hace de arriba abajo (*von oben herab*): autoritariamente y de manera jerárquica, al igual que la traída por Moisés del monte santo (*vom heiligen Berge*). A ello podemos añadir nosotros, para hacer aún más pregnante la comparación, que Moisés, conductor del pueblo judío a la Tierra Prometida, no pudo entrar en ella y murió justamente a su entrada.

La lección que de todo ello extrae Hölderlin es evidente. Dado que su intención primordial es la de promover (como en Hegel, un año después, en la famosa carta a Schelling) la «formación (espiritual e intelectual: *Bildung*, F.D.) de nuestra nación», las elucubraciones filosóficas y políticas son vistas ciertamente como *inicialmente* necesarias, en cuanto vigoroso «despertador» del adormilado pueblo alemán. Pero sólo inicialmente. Es verdad que la filosofía sirve para ensanchar el panorama de los hombres, llevándolos más lejos de los estrechos límites de la propia tierra natal (*Heimat*), a la que —especialmente los alemanes, piensa Hölderlin— se atienen como *glebae addicti*: «prisioneros de su terruño» (SWB; II, 725). Sólo que, en su aérea especulación y abstracta generalización, la filosofía puede desembocar en el extremo opuesto: «el afectado griterío de un cosmopolitismo falto de corazón y de una metafísica en sobretensión» (SWB; II, 726). La filosofía es pues el desierto. Y la analogía, aunque tácita, se desprende por sí misma⁷. En la antigüedad, Judea y su ley trascendente, incondicionada, habría servido de transición entre Egipto (la tierra de los hombres escindidos entre

7 Algo parecido estaba proponiendo también Hegel en Frankfurt, por entonces; y los ecos de estas concepciones compartidas todavía resonarán en sus cursos berlineses sobre Filosofía de la Religión.

la observancia de costumbres y tradiciones ya sin sentido, por un lado, y el sometimiento ciego al faraón) y la Tierra Prometida, que en la exaltación grecómana que todavía posee a Hölderlin por esos años no sería desde luego Canaán o Palestina, sino Grecia. De igual modo, en el mundo moderno Francia y su Revolución, junto con la «revolución» (*Umwälzung*) kantiana de la «manera de pensar» (*Denkungsart*), habrían servido también de transición, pero al ras del mero entendimiento o *Verstand*, entre una «nación dividida», postergada y aletargada, sumida en el «sueño dogmático» de las tradiciones y el vasallaje, y una Germania futura, a la que se habría «transplantado» (*verpflanzt*) el espíritu griego, para dar allí sus mejores frutos. Y también, al igual que en Grecia, sería la poesía la encargada de esta unificación: ejemplo de una Humanidad futura en la que, al contrario de lo realizado por el carácter universalizador y abstracto de la filosofía política por un lado, y por el juego frívolo por otro de una «deslustración» (*Ausklärung*) en la que todo el mundo acaba por olvidarse de sí mismo (*jeder sich vergisst*), surgiría a la luz la «viviente peculiaridad (*lebendige Eigentümlichkeit*)» de todos y cada uno de los que han sido conmovidos, «tocados» (*Getroffene*) por el canto poético (cfr. SWB; II, 727).

Las razones ofrecidas por Hölderlin para abonar la supremacía de la poesía respecto a la filosofía y a unas *belles lettres* entendidas como adorno y juego son poderosas: por lo que hace a la filosofía, es verdad que ésta logra disolver la estrecha pertenencia de los hombres a una localidad y un paisaje: un arraigo a la propia tierra que lleva a los pueblos a considerarse como recíprocamente diferentes y aun hostiles entre sí; es verdad que, por el contrario, la filosofía consigue generar la imagen correcta de lo que significa ser hombre, en general; pero precisamente por ello ofrece la imagen abs-

tracta y exangüe de una Humanidad compuesta por *personae* que son sus meros representantes, al igual que la intuición homogénea del tiempo iguala y nivela *externa* y *cuantitativamente* las diferencias de lo múltiple de la sensación. Análogamente, la poesía entendida como *belles lettres*, como juego, sólo produce «dispersión» (*Zerstreuung*), una vacua tranquilidad en la que las fuerzas particulares de los hombres y las tierras se disipan en un juego frívolo en el que se cambian imaginariamente tiempos y lugares: en el fondo, se trataría según Hölderlin de una maniobra desesperada para huir del propio tiempo, oscilante entre «el miedo y el aburrimiento» (no parece que hayan cambiado las cosas demasiado, desde entonces). Por eso, justamente como término medio entre la «abstracta generalización» (*Verallgemeinerung*) y la «diversión disipada» (*Zerstreuung*) aparece, benéfica, la poesía: «entonces se recoge el hombre en ella y ésta le ofrece el sosiego, pero no el vacuo sino el viviente sosiego, donde todas las fuerzas están excitadas, de modo que sólo su íntima armonía les impide ser vistas como activas» (SWB; II, 727). Dicho sea de paso, la alusión a la dificultad de reconocer el carácter activo (*die Tätigkeit*) de esas fuerzas, dada su íntima compenetración o *Innigkeit* (digamos: la copertenencia de la potencia de la Naturaleza y de la libertad del hombre), debe entenderse —creo— como una crítica a la «autoactividad» (*Selbsttätigkeit*) del Yo fichteano, ejercida sobre una naturaleza que no es sino el lado todavía inconsciente del Absoluto, y que ha de llegar a ser dominada por el esfuerzo de la acción subjetiva.

Sea como fuere, esta bella y jovial descripción de la poesía como «congregación de todas las fuerzas en el mismo sujeto» se verá al punto afectada —como confiesa Hölderlin en la misma carta al hermano— por un súbito estado de «alienación» (*Entfremdung*), casi de un «frenético estar fuera

de sí» por parte del poeta, a nivel individual, y por un acceso de melancolía en su relación con la *Nation*. Estas discordancias sugieren ya que en la poesía están apareciendo fuerzas hasta ahora poco atendidas por Hölderlin (por no hablar desde luego de los poetas de la época), y que él intentará en vano integrar en las «mutaciones de mi ánimo y de mi espíritu» (SWB; II, 728). Es en efecto altamente significativo que, luego de haber afirmado en general que el hombre «se recoge a sí mismo cabe la poesía (*sich sammelt bei der Poesie*)», refiera su propia experiencia poética como un peligroso ejercicio que produce todo lo contrario: una sensación casi mortal de alienación respecto de sí mismo y de pérdida de la propia individualidad (*Entindividualisierung*). Confiesa al hermano que, como había recibido de su madre una carta recordando al poeta su *Religiosität* y solicitando de él que escribiera un poema para el cumpleaños de su abuela (plasmado efectivamente en la gran elegía: *A mi venerada abuela en su 72. cumpleaños*), se puso en seguida a redactar tal poema, pero que los tonos que él había hecho brotar para esta ocasión resonaron de forma tan potente en él, le llevaron a sentir de tan viva manera esas «mutaciones» que: «sentí tan vivamente el pasado y el presente de mi vida que después no pude conciliar el sueño, y al día siguiente me costó trabajo volver de nuevo en mí (*mich wieder zu sammeln*)» (*ibid.*; subr. mío). ¿Por qué ese nervioso frenesí? Al contrario de lo que ocurre en la impersonal filosofía, donde sólo habla presuntamente la voz de la razón, o en el juego, donde el jugador no se compromete personalmente, vitalmente con su propia acción, la poesía, para Hölderlin, da sentido al tiempo de los hombres, explicando el presente desde el advenimiento (*Advent*) de un futuro prometido desde las raíces del pasado y ahora próximo a retornar a él desde lo extraño. Ese arco en el que los éxtasis del tiempo intercambian sus funciones al igual que,

poetológicamente, «se mudan los tonos» (*wechseln die Töne*), es el poema. Pero el poeta, que presiente el futuro desde los signos que le ha entregado el pasado, no encuentra su propio presente, no encuentra lugar entre los suyos. Él se halla alternativamente ora en un extremo del tiempo, ora en el otro. Él mismo, en cuanto individuo, se encuentra fuera tanto del presente de los hombres —cuya vida cotidiana adquiere, gracias al sacrificio del poeta, un sentido global— como del arco íntegro del tiempo: logrado en el poema, sí, pero no en su propia vida.

Y es que Hölderlin parte de la aguda conciencia del carácter mortal de lo que él llama: «el tiempo desgarrador (*die reissende Zeit*)». Y es importante hacer notar que, a través de las distintas metamorfosis (*Verwandlungen*) de las concepciones del poeta pensante, quizá sólo ésta permanecerá: la «amante pugna» (*liebender Streit*) contra el tiempo. Mas ello significará también una vigorosa recepción (seguramente influida por Schelling) de la filosofía griega *par excellence*, es decir de Platón. Es evidente que, de la misma manera que el entero período de *Hyperion* está presidido por el ideal de la belleza como «soberana» (*Königin*)⁸ —baste pensar al respecto en el *Symposion* platónico—, así también se inspirará Hölderlin en Platón para contraponer el tiempo de los hombres y el tiempo de los dioses en la bella concordia discordante entre *Aion* y *Chronos*, siendo éste la imagen móvil de aquél (*mutatis mutandis*, y en términos holderlinianos: entre «el Padre, el Éter» y la «cohorte de los celestes»), según la famosa definición del tiempo en *Timeo* (37d): concordia y definición que dejan obviamente en sombras a este calamitoso mundo

8 Véase al respecto el famoso final del prólogo a la *Vorletzte Fassung von Hyperion*: «Creo que al final diremos todos: ¡perdón, Platón sagrado, por haber pecado gravemente contra ti!» (SWB; I, 559).

sublunar nuestro («fabricado» por el Demiurgo, no se olvide, a partir de la *Chora*, falta de todo freno y en última instancia indomable). Siguiendo pues a un Platón que los denuestos antimodernos de un Schiller habían exacerbado al extremo (p. e. en las cartas 5ª y 6ª de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*), contrapondrá Hölderlin —ya en la versión definitiva de la novela— la «eterna claridad» (diríamos, reconvirtiendo la expresión en su original griego: *he aiónische enárgeia*) en la que se mueven los «Celestes, carentes de destino» (tácitamente identificados con los astros, cuyos majestuosos giros circulares «constituyen el tiempo, *Chronos*) y el miserable destino de los mortales, sin que exista al parecer mediación alguna entre esos dos mundos. Pues por un lado los dioses avanzan, dichosos y en buen orden, cada uno en su esfera. Y por eso el poeta los apostrofa pasando bipolarmente de la fascinación a la depresión:

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, seelige Genien!

Y sin embargo, por la otra parte, la humana:

[...] uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahr lang ins Ungewisse hinab.

(¡Giráis allá arriba, en la luz,
sobre blando suelo, genios benditos!

[...]

Pero a nosotros no nos ha sido dado
reposar en sitio alguno,
desfallecen, caen
los hombres dolientes
a ciegas, de una
hora en otra,
como agua de peña
en peña arrojada
años y años
a la oscuridad, allá abajo.)⁹

Estamos bien lejos de la tranquilizadora concepción del tiempo en Kant, ya sea la del tiempo físico, uniforme y horizontal, siempre único, siempre igual a sí mismo, ya sea la de la historia, con el progreso del género humano hacia lo mejor. Por el contrario, los hombres se ven aquí empujados por un destino que no comprenden, desgarrándose paulatinamente en sus choques con situaciones imprevistas, al igual que las olas del mar se estrellan contra las rocas, hasta que al fin se ven súbitamente arrebatados por la fuerza del tiempo. Así se muestra también en el fascinante final de *Der Archipelagus*, en el que sólo el recuerdo de Grecia puede ayudar ilusoriamente a paliar la tremenda experiencia de la mortal indigencia y de la locura:

* [...] und wenn die reissende Zeit mir
Zu gewaltig das Haupt ergreift und die Nothe und das Irrsaaal

9 *Hyperion Schicksaalslied* (*Hyperion*. 2. Band, 2. Buch. SWB; I, 745).

Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert,
Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe gedanken.

([...] y cuando el tiempo desgarrador
conmueva, violento en demasía, mi cabeza, y la miseria y el
[desvarío
de estar entre mortales estremezcan mi vida mortal,
haz que en tus profundidades me acuerde de la calma.)¹⁰

El mismo sentimiento, la misma desesperanza encontramos en la elegía *Menons Klagen um Diotima*. Y aquí, al igual que en *Der Archipelagus*, la contraposición no tiene ya lugar entre el *tópos hyperouránios* y este «valle de lágrimas», aunque sería precipitado considerarla como simplemente cronológica: la distinción sigue siendo axiológica, jerárquica y, desde luego, mítica. No me parece probable que Hölderlin creyera que una vez habría existido la hermosa Grecia en el mismo plano temporal en que se desenvuelve el prosaico mundo moderno. «Grecia» o, en *Menons Klagen*, la «Naturaleza» son mitos pertenecientes al «macizo» de un pasado ejemplar, siempre latentes en el hondón del tiempo y, por ende, siempre susceptibles de retorno. Así, en esta elegía la contraposición tiene lugar entre un pasado «esencial» perdido para siempre (¿o perdido *de siempre?*), en el que se identifican la amada y su

¹⁰ *Der Achipelagus*, vv. 293-296; II, 304. Con mayor vigor, y dentro de una concepción trágica que ya no admite soñadoras huidas a Grecia, pues que procede de la propia Grecia, se muestra colérico y desmedido el tiempo en su desgarramiento brutal de quien, precisamente por ser leal a su condición de hombre, pretende «saber más de lo que puede soportar o comprender (*mehr zu wissen, als es tragen oder fassen kann*)». Y por eso: «el espíritu leal y determinado [de Edipo, F.D.] sufre en colérica desmesura (la *hybris*, F.D.) la cual, deseando destruir, no hace sino seguir al tiempo desgarrador (*im zornigen Unmaas leidet, das, zerstörungsfroh, der reissenden Zeit nur folgt*)». (*Ann. zum Oedipus*. 2; SWB; II, 312).

benéfica presencia con una naturaleza floreciente y risueña, propicia al hombre, y un presente en el que la pérdida de la amada metamorfosea el tiempo de la naturaleza, sus productos y sus ciclos hasta hacer de ellos un vertiginoso y caótico campo de batalla entre los elementos. Adviértase la fortísima contraposición entre los dos dísticos, reflejando cada uno de ellos dos modos del tiempo, incompatibles entre sí: el *tempus* de la *temperies*, de la perfecta concordancia —como en un paisaje animado y pletórico— y el tiempo que no desgarrar ya sólo a los hombres, sino que desbarata su propia intimidad, la correspondiente a las estaciones y los años:

Euch, ihr Liebenden auch, ihr schönen Kinder des Maitags,
Stille Rosen und euch, Lilien, nenn'ich noch oft!
Wohl gehn Frühlinge fort, ein Jahr verdrängt das andre,
Wechselnd und streitend, so tost droben vorüber die Zeit
Über sterblichem Haupt, [...]

(¡A vosotras también, hermosas hijas de un día de mayo,
[amorosas,
rosas calladas, y a vosotros, lirios, a vosotros aún os invoco!
Verdad es que huyen las primaveras y un año expulsa al otro,
mudando y pugnando, así el tiempo resuena allá arriba
[furioso
sobre la cabeza mortal,])¹¹

Pero ya en la cesura del verso se ofrece una consoladora solución, típicamente platónica. Esa ciega lucha entre los

¹¹ *Menons Klage um Diotima*, III, vv. 35-39 (SWB; I, 292). *Maitag* es el día primero del mes de mayo, celebrado antiguamente como comienzo de la primavera y fiesta de los ritos de fertilidad. Hoy, el 1º de mayo es la Fiesta del Trabajo, lo cual muestra la distancia entre el paganismo y la civilización industrial.

elementos no existe en cambio para los «ojos de los bienaventurados» (*seeligen Augen*) y para los amantes, ya que éstos se sienten unidos, no al furioso tiempo sublunar, sino al tiempo cíclico y eterno de las esferas celestes:

doch nicht vor seeligen Augen,
Und den Liebenden ist anderes Leben geschenkt.
Denn sie all die Tag' und Jahre der Sterne, sie waren
Diotima! Um uns innig und ewig vereint;

(pero no ante los ojos bienaventurados,
y a los amantes otra vida les es obsequiada.
Pues ellos, los días y años todos de los astros, estuvieron
¡oh Diotima!, en torno a nosotros íntimamente unidos, y
[para siempre;]
(*ib.*, vv. 39-42).

Ya desde la época de Hiperión y de Empédocles se aprecia este esforzado intento —¡tan clásico!— por escapar del tiempo de los hombres, oscilando Hölderlin entre dos posibilidades: la rousseauiano-spinozista, mediante la fusión con una *Naturaleza-Substantia* eterna, y la del tiempo circular griego. Por la primera (compartida también por Schelling y su concepción de la «intuición intelectual» en esos mismos años) se acerca el poeta al panteísmo naturalista de la *Klassik* goetheana. Quizá el lugar más conocido de este anhelo *nihilista* de disolución de la personalidad y, por ende, de todo desgarramiento del individuo por parte del tiempo se encuentre en la Segunda Carta de Hiperión a Belarmino, en la versión definitiva de la novela: «Ser uno con todo lo que vive, volver otra vez al todo de la naturaleza en dichoso olvido de uno mismo: tal es la cima de los pensamientos y de las alegrías, la cumbre sagrada, el lugar de eterna paz donde

el mediodía pierde su ardor, el trueno su voz, y el mar hirviente se iguala a la onda del trival»¹².

Adviértase la tácita identificación de los estados de ánimo del poeta con fenómenos y elementos naturales, espacio-temporales: de la montaña al cielo de mediodía, al trueno y al mar. He aquí una verdadera comunión cósmica, pero que, al igual que notara Schelling, implica la pérdida absoluta de la personalidad, de la conciencia y, por tanto, la muerte. En efecto, Hölderlin no parece darse cuenta todavía de la incompatibilidad entre el «olvido de sí» y el *Eins-Sein* con el Todo de la Naturaleza, por un lado, y las diversas y magníficas manifestaciones particulares, *sensibles* de ésta, por otro, que Hiperión-Hölderlin pretende justamente preservar. ¿Acaso esta poesía, propia aún de la «filosofía de la unificación» (*Vereinigungsphilosophie*) va a desembocar en la noche de los *gatos pardos* (o en alemán: *der schwarzen Kühe*)? Pues, como dice Schelling: «allí donde cesa la intuición sensible, donde todo lo objetivo desaparece, no tiene lugar nada sino una extensión infinita, sin retorno a sí. Si yo prosiguiera la intuición intelectual, cesaría de vivir. ¡Pasaría del tiempo a la eternidad!»¹³. Aquí, en verdad, los «horrores del mundo objetivo» (esto es: los de nuestra vida sensible, cotidiana) se difuminan en una calma hiperestoica, en la que todo progresivamente se desvanece. Sólo un esfuerzo de reflexión, dice Schelling, podría hacernos volver al tiempo. ¡Pero en un estado de olvido de sí como el deseado por Hiperión, esto es justamente lo imposible!

12 «Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seeliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Wooge des Kornfelds gleicht». (*Hyperion. 1. Band - 1. Buch*; I, 614 s.).

13 *Philosophische Briefe. SW I*, 325.

En el tercer Proyecto para el *Empedokles* encontramos la otra vía posible: ya que escapar del tiempo equivaldría a una disolución nihilista en el *ens indeterminatum* de la sustancia spinozista (algo que el propio Hölderlin había denunciado al criticar el Yo Absoluto de Fichte)¹⁴, cabría eliminar el terror producido por las súbitas tormentas del tiempo haciendo que todo vuelva una y otra vez, haciendo del tiempo una perfecta esfera circular móvil (una concepción que está audazmente más allá del tiempo circular de los griegos, con sus ciclos finitos del Gran Año, y más acá sin embargo del heroico «decisionismo» subjetivista del «retorno» nietzscheano). Y así, en efecto, consuela Empédocles a Pausanias diciéndole que nosotros, los mortales: «no somos sino signos e imágenes» de la «seria música para cuerdas (*Saitenspiel*) / de Urania y del cambio de sus tonos». Por eso puede despedir jovial al amigo y discípulo, diciéndole:

Geh! Fürchte nichts! Es kehret alles wieder,
Und was geschehen soll, ist schon vollendet.

(¡Ve! ¡Nada temas! Todo vuelve de nuevo,
pues lo que haya de suceder ya se ha cumplido).
(vv. 308-309; SWB; I, 895).

Ciertamente, de este modo desaparece todo temor. Pero también todo anhelo de cambio, todo movimiento, pues que todo cuanto pueda suceder está ya acabado antes de empezar: acabado, perfecto... en un Tiempo completo y cerrado, comparados con el cual hombres, y aun astros y música celeste no son sino signos e imágenes propios de un tiempo imperfecto y decaído: imagen a su vez de ese *ultratiempo*. De

14 Cfr. carta a Hegel (26.01.1795). SWB; I I, 568 s.

este modo, la propia lección «titánica» de Empédocles y su empeño por redimir a los hombres, eliminando toda sombra de caudillaje y dirección, dejan de tener sentido.

3. CAMBIO DE TONOS: CONTRAPOSICIÓN Y QUIASMO DE HÉLADE Y HESPERIA

Y así, para escapar de esta falsa alternativa entre la disolución del individuo, saltando fuera del tiempo, y la inocua repetición circular del tiempo mismo, Hölderlin se verá progresivamente obligado —tras el ejemplar fracaso de su *Trauerspiel*— a acercarse a una concepción mucho más rica del tiempo, en la que éste no se mide ya con algo a él trascendente (una eternidad que acaba por convertirse en un informe vacío, de todo desligado, ab-soluto: *Ungebundenen*) ni tampoco consigo mismo (en su tedioso e indiferente retorno). A partir de 1799, el tiempo aparecerá más bien en Hölderlin como manifestación de un profundo y fecundo desequilibrio entre dos épocas contrapuestas, que se necesitan mutuamente, siendo la falta de una de ellas: la ausencia sentida de una época, la condición de posibilidad, del sentido y aun de la existencia de la otra. En ambas, el tiempo propio se mide según la tendencia primera, griega, que va de la disolución al recogimiento o ensimismamiento (en términos de Hölderlin, de lo Aórgico a lo Orgánico, o también de la Naturaleza al Espíritu), o según la tendencia contrapuesta, hespérica, que, al contrario, va del recogimiento —propio del frío «punto central» (*Mittelpunkt*) de una vida interior dominada por el Yo—, a la dispersión, al sagrado «entusiasmo» (*Begeisterung*)¹⁵ que celebra, no tanto la

15 *Begeisterung* significa literalmente: acción de estar poseído por un espíritu.

multiplicidad de lo sensible, sino —en términos de Rilke— el «puro respecto» (*reiner Bezug*), el viento cósmico que recorta y define el perfil de la naturaleza, tal como hacen los cortantes rayos del sol: el fuego celeste. Pero para llegar a esta madura concepción (no la última, empero, que Hölderlin tendrá del tiempo), propia del tiempo en torno a 1800, cuando el poeta comienza su asombrosa serie de grandes himnos, tendrá aún que escapar de la última, gran tentación: el refugio de la mediocridad de la «noche» moderna del mundo en el claro y mítico día de Grecia.

Tal es el peligro último que, como insinué antes al citar el final de *Der Archipelagus*, se opone aún a que Hölderlin cumpla su sagrada y trágica «vocación de poeta» (*Dichterberuf*). Se trata de algo que va más allá de la clásica *laudatio temporis facti*: el desprecio del propio tiempo en vista de otro superior, irrecuperable, la melancolía por la pérdida de un soñado (*schwärmerische*)¹⁶ tiempo pretérito —el de Grecia— que se «enquista» y encapsula en su dorada suficiencia, en lugar de alentar la necesaria cumplimentación (*Vollzug*) y acabamiento (*Vollendung*) de conciliación entre los dioses, la naturaleza y lo humano en un mundo futuro contrapuesto a aquel mundo primigenio, es decir, en lugar de mostrando aquello que le faltaría justamente al *typos* «Grecia» (recuérdese que se trata de un paradigma, no de una época y lugar concretos) para convertirse en perfecta figura o *Gestalt*. Se trata en suma de considerar, en sus propias realizaciones políticas, filosóficas y poéticas, ese mismo mundo «del pri-

16 Es difícil traducir este adjetivo alemán, al que yo sin embargo he acudido para tratar de expresarme con mayor precisión: *schwärmerisch* es algo que se ha soñado, sí, pero como algo extravagante, fuera de toda realidad, implicando además subjetivamente una exaltación del ánimo próxima a la embriaguez. *Schwärmer* fueron considerados, por ejemplo, los poetas románticos por parte de «clasicistas» como Kant y Goethe.

mer inicio» (por decirlo con Heidegger) como aquello que le falta al mundo «que está adviniendo» en cuanto lo irreductiblemente Otro que apunta y da señales hacia él, en busca también ese «tiempo diferente» de aquello que, justamente por ser su «contrapuesto» (*Entgegengesetztes*), a la vez que deja ver su falta y ausencia... todavía, lo propulsa y posibilita desde una distancia, con todo, siempre insalvable. Pero también, a la vez (siendo esa «vez» —que se da de vez en vez— la poesía), se está dando el movimiento recíproco: del mundo *siempre pendiente de venir al mundo de siempre ya sido*¹⁷.

El peligro estriba en efecto en creer que una vez existió realmente un tiempo perfecto, es decir una armoniosa conjunción entre dioses, hombres y naturaleza: que ese día

17 Para llegar a esta concepción madura habrá que esperar, como es sabido, a la famosa carta a Böhlendorff, de 4 de diciembre de 1801. Allí se alcanza plena claridad sobre el carácter complementario de los dos mundos contrapuestos, *Hellas* y *Hesperien*: «según progrese la formación (*Bildung*), lo propio nacional llegará a ser siempre algo menos privilegiado (*wird immer der geringere Vorzug werden*). Por eso son menos dueños los griegos del *páthos* sagrado, pues eso les era innato, y en cambio son excelentes en el don de exposición (*vorzüglich in Darstellungsgabe*), ya a partir de Homero, porque este hombre extraordinario estaba suficientemente colmado de grandeza de alma como para capturar en favor de su apolíneo reino la *sobriedad* occidental, propia de *Juno* (*abendländische Junonische Nüchternheit*), apropiándose así verazmente de lo ajeno». (SWB; II, 912). Como señala convincentemente Jochen Schmidt en su comentario *ad locum* (en su ya cit. ed.: III, 911), Hölderlin utiliza aquí un *tradierte Topos*, el de la conjunción de «sobriedad» y «entusiasmo» (*Nüchternheit qua Begeisterung*): la *sobria ebrietas*, para intentar superar así la *grecomanía* (una contribución típicamente alemana a la *Querelle des Anciens et des Modernes*, extendida desde Winckelmann hasta Schiller y Fr. Schlegel). Pues, como señala en ese paso Schmidt: «las disposiciones de la naturaleza y los impulsos de formación de cada caso, considerados como contrapuestos,» o sea: Grecia (cada vez más escorada por Hölderlin hacia lo «oriental») y Occidente, suponen «una supresión de largo alcance del mandamiento clasicista de imitación. En su lugar ingresa una función meramente regulativa del arte griego para el moderno, 'occidental' (*abendländische*), el cual se atiende a sus propias presuposiciones y necesidad internas».

pleno —inmóvil y cerrado en sí como un paisaje idílico, y un tanto *Biedermeier*, a la verdad—, que ese día de la *Präsenz*, de la absoluta *Parusie* desapareció con el cristianismo y el mundo moderno (según la famosa queja de Schiller en, p.e., *Die Götter Griechenlands*), con lo que comenzó y ahora se extiende la Noche del Mundo. Todavía a principios de 1799 se dejan oír en efecto los tonos de este lamento por la Grecia perdida. Y así, escribe al hermano: «Oh Grecia, dónde te has ido, con tu genialidad y tu piedad?» (SWB; II, 729). Y el poeta se compara, en un plástico símil —por más que éste sea, según las convenciones al uso, poco poético— con un ganso que con: «pies planos se halla en el agua moderna, e impotente levanta las alas para volar al cielo griego» (*ib.*)¹⁸.

18 Cfr. el célebre inicio de *Der Archipelagus*: «¿Vuelven a ti de nuevo las grullas? (*Kehren die Kraniche wieder zu dir...?*)» (SWB; I, 295). Al fin, la grulla es animal más poético (y más propio del área mediterránea) que un ganso. Análoga nostalgia por Grecia encontramos también al inicio de *Der Einzige*: «¿Qué es lo que / a las antiguas costas dichosas / me ata, para que las ame más aún / que a mi patria? (*Was istes, das / An die alten seeligen Küsten / Mich fesselt, dass ich mehr noch / Sie liebe, als mein Vaterland?*)» (SWB; I, 387). Es interesante señalar que el primer borrador del himno comenzó a escribirse probablemente antes del viaje a Burdeos, «en el otoño de 1801», según informa Jochen Schmidt, en su *Kommentar ad loc.*, ed. cit.; I, 935). Por ello, es posible que influyera en su ánimo la implícita equiparación que el poeta establece entre Grecia y Provenza, según la celeberrima carta a Böhlendorff, de 4 de diciembre de 1801 (aunque sus conocimientos de geografía francesa no parecen haber sido grandes, ya que confunde Burdeos —al que sitúa, eso sí, en «la proximidad con tu España»—le dice al amigo, autor del drama *Fernando*— con Provenza: «yo también me alegro —le sigue escribiendo— ante la [próxima] vista del mar y el sol de Provenza». SWB; II, 913). Sin embargo, de la creciente oscilación de su estado de ánimo, entre la exaltación y el terror, dan cuenta en la misma carta tanto el *caveat* irónico —que resultará lamentablemente profético—: «Tendré que intentar no perder la cabeza en Francia, en París», como la resuelta aceptación del destino del poeta, frente a la vulgaridad de la vida alemana: «Pues esto es lo trágico en nuestro caso, que nos vayamos del reino de los vivos calladamente, metidos en una caja, en vez de que, consumidos por las llamas, paguemos por las llamas que no fuimos capaces de dominar» (*ib.*; I I, 912). En cambio, tanto la exaltación *grecómana* como el desprecio a los compatriotas se hallan extra-

Todavía cabe encontrar aquí la típica «nostalgia» (*Sehnsucht*) romántica —propia del «alma bella»—, que reniega de su propio tiempo y busca con el alma la tierra de los griegos, por remedar a Goethe. ¿A qué se debe esta insatisfacción? Según la *Schwärmerei* que aún posee a Hölderlin, en la «tierra bendita de Grecia» no existirían, como en el mundo moderno, un espacio uniformizador e indiferente ni un tiempo compuesto de puntos —siempre fuera de sí y siempre, sin embargo, igual a sí—, sino *lugares sagrados*, en idílica armonía con los distintos tiempos del día o las estaciones del año (*Jahreszeiten*: recuérdense al efecto los grabados de Phillip Otto Runge o los *Idyllen* de Johann Anton Koch). Un marco perfecto (tiempo distribuido, ritmado en los espacios del paisaje) para la epifanía de la diosa Esperanza (*Hoffnung*): una divinidad que, por cernirse eternamente sobre los tiempos y las fatigas de los hombres, por concederles a éstos espacios de tiempo incluso al borde de la muerte, carece ella misma

ordinariamente mitigados en el gran himno *Die Wanderung* (SWB; I, 336 ss.), escrito a principios de 1801, pero publicado en la revista *Flora: Teutschlands Töchtern geweiht von Freunden und Freundinnen des schönen Geschlechts* (ed. por Ludwig —en realidad: Therese— Huber) a fines de 1802. Allí se nos cuenta (no sin *Schwärmerei*) que, al igual que al principio (*vor alter Zeit*, v. 31), «el pueblo alemán» (*das deutsche Geschlecht*) descendió por el Danubio para unirse en el Mar Negro «con hijos del sol» (v. 36), así también el poeta abandona con la imaginación la «dichosa Suabia, mi madre» (v. 1), para emigrar a Jonia, a las islas del Egeo, a los bosques y nubes del Ida (cfr. vv. 86-90). Pero esta ensoñación es cortada abruptamente al inicio de la siguiente estrofa: «Mas no pienso quedarme allí» (8ª estr., v. 91). Al contrario, la *Dichterberuf* estriba en intentar ganar el corazón cerrado de la madre (Germania, en este caso, más que Suabia), en operación inversa a la del río Rin: éste quiso irrumpir «con violencia en el corazón de Alemania» y, por ello, se vio rechazado: «nadie sabe dónde, allá lejos». El poeta, en cambio, ha ido a Grecia sólo para invitar a las *Gracias*, las «hijas del cielo» a que vayan a su patria, a fin de inyectar el fuego celeste griego en la fría, clara y enclaustrada Alemania. Pues: «Inamistosa es y difícil de ganar / la enclaustrada (*Die Verslossene*), de la que huyo, la madre» (vv. 92-93). Cfr. la nota anterior.

de tiempo. Y así, eterna (*aionische*) como su padre: *Aion-Aether*, el Señor del Tiempo, brota Esperanza, la virgen doncella (*die Jungfrau Hoffnung hervor*), como la promesa de una flor, ante el «ojo occidental, entristecido» del poeta:

Im grünen Thale, dort, wo der frische Quell
Vom Berge täglich rauscht, und die liebliche
Zeitlose mir am Herbsttag aufblüht,

(En el verde valle, allí donde el fresco manantial
baja día tras día ruidosamente de la montaña, y la amable,
la Carente de tiempo florece para mí en día otoñal,)¹⁹

Adviértase al respecto un punto esencial: la *liebliche Zeitlose* brota, florece para el poeta en el tiempo, y más: en una «estación» (*Naturzeit*), en el día otoñal propio —según la transposición espacial— de una transfigurada «naturaleza occidental» (*abendländische Natur*), como anuncio del próximo fin del tiempo (no se olvide que esa Deidad es la Esperanza, la *Hija del Éter*, trasplantada a Germania «de los jardines de tu padre», es decir de Grecia). Se diría que estamos contemplando efectivamente un cuadro de J. A. Koch, por ejemplo: *Schmadribachfall am Lauterbrunner Tal* (véase *infra*, p. 142), si no fuera porque, en abrupta contraposición —muy propia del proceder *paratáctico* del último Hölderlin lúcido—, el idílico panorama queda bruscamente interrumpido inmediatamente después de las palabras antes citadas.

Y es aquí, precisamente aquí (el poema, recuérdese, es de 1800) donde podemos apreciar en toda su crudeza y vigor el tremendo giro que está experimentando la poesía pensante de Hölderlin. Adviértase lo inesperado de este giro, que

19 *An die Hoffnung*, vv. 9-11 (SWB; I, 442).

entra como un viento fuerte en el paisaje, rompiendo toda armonía:

Aus deines Vaters Gärten, und darfst du nicht,
Ein Geist der Erde, kommen, schrök, o
Schröke mit anderem nur das Herz mir.

(Desde los jardines de tu Padre, y si no te está permitido
venir como Espíritu de la Tierra, aterrorízame,
oh aterroriza sólo a mi corazón con otro [espíritu]).
(*ib.*, vv. 17-20).

¿A qué se debe este sobresalto? El verbo *schrecken* (del *ahd. screcken*) significaba originalmente «aufspringen»²⁰: saltar, pues, a un plano superior. Lo que el poeta le solicita a esta divinidad quiasmática —hija del cielo de un lado, espíritu de la tierra por otro— es que, si a ella no le está permitido venir, le aterrorice (o lo que aquí es lo mismo: le haga saltar a otro plano, distinto del de la vida habitual y superior a él) con otro Espíritu, pero sólo por lo que hace al corazón, en lugar de arrebatarse su entero ser a ese otro «plano». Cuál pueda ser ese plano se nos dice al final de la primera parte de las *Observaciones para el Edipo*. Tiresias, cuyas alocuciones constituirían según Hölderlin la *cesura* (de nuevo: *das Erschrecken*, la «interrupción contra-rítmica» del curso del poema) tanto en *Edipo* como en *Antígona*, anuncia el destino y sobrevive a él por ser, al igual que el poeta: «el custodio del poder de la naturaleza (*Aufseher über die Naturmacht*)». Por el contrario, el héroe sucumbe ante ese poder: «que trágicamente arrebatara

20 Cfr. G. Drosdowski, P. Grebe et al., *DUDEN Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim/Viena/Zürich, Bibliographisches Institut, 1963, p. 621.

a los hombres de su esfera vital, los separa del punto central de su vida interior y los lleva a otro mundo, arrastrándolos a la esfera excéntrica de lo muerto» (SWB; II, 311). Como antes señalamos, Edipo sucumbe por su enfermiza ansia de lucidez, de búsqueda de la verdad y de toma de conciencia (diríamos, por un exceso de filosofía). Antígona, por el contrario, se encamina a la tumba, poseída como se siente por un poder divino (*Begeisterung*)²¹, peligro que acecha también al poeta hespérico. Por eso pide éste, medroso, que sólo su pecho sea inundado por el terror enviado por la diosa. Podemos esclarecer un tanto la razón de tan extraña petición recordando un pasaje semejante del himno *Wie wenn am Feiertage*. Los poetas pueden soportar «el celeste don» (*die himmlische Gaabe*) y convertirlo en canto para la formación del pueblo:

Denn sind wir reinen Herzens,
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände.

(Porque somos de corazón puro,
como niños, nosotros, inocentes son nuestras manos).
(vv. 61-62. SWB; I, 263).

Con esta pureza de sentimientos (radicados en el corazón) y esta inocencia en el obrar (las manos) se alude aquí *mutatis mutandis* a los dos respectos filosóficos tradicionales: la teoría —la contemplación— y la praxis —la acción—. Pureza e

21 Puede trasponerse al temperamento de la heroína trágica lo que Hölderlin observa poetológicamente, respecto al «Rhythmus der Vorstellungen» de la tragedia *Antigonä*: la «Rapidität der Begeisterung» (SWB; II, 369), donde «Rapidität» (lat. *raptus*) está estrechamente vinculada a la idea de arrebato, como si dijéramos: «el entusiasmo arrebataador». Repárese también en el sentido literal de *Begeisterung* como: «estar poseído por un Espíritu».

inocencia remiten a una sola cosa: la *pasividad* del poeta. Éste no debe hacer otra cosa que escudriñar en los signos del presente las huellas de un pasado que puede volver, y esperar esa alborada²². Su función es, diríamos, femenina, maternal: como corresponde al *enthousiasmós* o a la *theïa manía*. Al igual que Semele recibe el rayo de Zeus, y queda por él preñada, así también el poeta, tocado por el «espíritu comunitario» (*gemeinsamen Geist*)²³ puede concebir anamnésicamente en su pecho «pensamientos», *Gedanken*

Still endend in der Seele des Dichters,

Dass schnellbetroffen sie, Unendlichem
Bekannt seit langer Zeit, von Erinnerung
Erbebt, und ihr, von heiligem Stral entzündet,
Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk
Der Gesang, damit er beiden zeuge, glükt.

22 Hölderlin ha puesto de relieve esta pasividad —exigida tanto a los poetas como a la naturaleza— al final de la segunda estrofa y al inicio de la tercera, en *Wie wenn am Feiertage*: «Por eso, cuando a veces en el año / pareciera que duerme en el cielo / o bien entre las plantas o en los pueblos, / se entristece también de los Poetas / el rostro, pues parecen / haberse quedado solos, aunque siempre / presienten [visiones y presagios], / tal como ella también, mientras reposa, / presente. // ¡Ahora, sin embargo, se hace de día! / Aguárdé y vi venir, y lo que he visto, lo sagrado, sea mi palabra» (*Drum wenn zu schlafen sie scheint zu Zeiten des Jahrs / Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern / So trauert der Dichter Angesicht auch. / Sie scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer. Denn ahnend ruhet sie selbst auch. / Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen*) (vv. 14-19. SWB; I I, 262; he seguido en este caso, con alguna pequeña variación, la excelente versión de N. Silvetti Paz: *Hölderlin. Himnos tardíos. Otros poemas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, p. 29).

23 Más adelante veremos que Hölderlin identifica en *Der Einzige* ese *Gemeingeist* con Dionisos.

(quedamente acabando en el alma del poeta,

para que ésta, súbitamente tocada, del [ser] Infinito
conocida de antiguo, por el recuerdo
se vea conmovida y se le logre, inflamada por el rayo sagrado,
el fruto en el amor nacido, obra de dioses y de hombres:
el canto, para que dé testimonio de ambos).

(vv. 44-49. SWB; I, 262).

Así pues, sólo la pureza de corazón del poeta puede evitar que la presencia del dios lo destruya. Pero, ¿por qué esa presencia ha de ser mortal? No basta con decir que éste es un viejo *tópos*, recogido en el himno hölderliniano y atestiguado ya en el Antiguo Testamento²⁴ o en el mito de Semele. La epifanía divina destruye porque lo que en ella se hace presente *al instante* es el *entero arco del tiempo*: del pasado de los muertos (el reino en el que ingresa Antígona) al futuro escatológico (anunciado por la divina Esperanza, ella misma carente de tiempo porque se cierne, majestuosa, sobre todo tiempo). El poeta puede soportar esa embestida porque en realidad recibe algo así como un «sucedáneo», un *Ersatz*: no es el rayo del dios lo que lo toca, sino el «espíritu común»: esto es, la tradición sagrada recogida en las Escrituras, griegas, judías y cristianas. No es el tiempo lo que «conmueve» su alma, sino la *Erinnerung*: la *anámnesis* platónica, un tiempo «segundo», remansado en el pecho del poeta. Y el poema engendrado en su corazón es la custodia del «monstruoso apareamiento» (*ungeheure Paarung*) de Dios y del hombre, del «poder de la Naturaleza» y del «más íntimo interior del hombre», como

24 Recuérdese la respuesta de Dios a la petición de Moisés de ver su rostro: «No puedes ver mi rostro; pues ningún hombre vivirá que me vea». (*Éxodo* 33, 20).

se señala al inicio de la tercera parte de las *Anmerkungen zum Oedipus* (SWB; II, 315). Algo que queda así desplazado, desactivado de su potencial destructivo. El poeta recuerda y trasplanta, *traduce* (*überträgt*) en Hesperia la tragedia original, para que los hombres puedan vivir a la sombra del canto nuevo, transfiguración del antiguo. Pues la palabra griega, la palabra de Tiresias arrojada como una lanza en medio del diálogo trágico, tiene efectos mortales sobre aquél a quien va dirigida. Tal es: «el verdadero asesinato en virtud de las palabras» (*der wirkliche Mord aus Worten*). Hölderlin habla al respecto de «fácticamente mortal» (*tödtlichfactisch*), tomando *factisch* en un sentido activo, de hecho²⁵.

La palabra mata, literalmente (nunca mejor dicho), cuando es pronunciada en su elemento propio, «innato» (*angeborenes*), es decir cuando su expresión, su ocurrencia, también literalmente «cancela el tiempo» (*tilgt die Zeit*), evitando que exista desequilibrio entre la lenguas y el mundo. De modo análogo, el receptor de la palabra: el poeta, puede ser destruido por ella cuando, impaciente, dado el «carácter arrebatador de su entusiasmo» (*Rapidität seiner Begeisterung*), intenta acercarse por su cuenta a la fuente de la palabra y de la naturaleza, al Padre, para decir lo que éste es (una acción paralela a la de Semele o Moisés intentando ver la verdadera figura de Dios), en lugar de dejar que la palabra poética, siempre mortal, alcance resonancias divinas al guardar en ella la epifanía sagrada acaecida en otro tiempo, *in illo tempore*. Es esa *hybris* la que el Dios castiga con la locura, y la muerte. Y así, con la misma brusca yuxtaposición, con la misma contraposición radical que hemos visto en otros poemas, también *Wie wenn am Fiertage* experimenta el giro trágico, hasta el punto de que el himno quedará inacabado. Recordemos en

25 *Anmerkungen zur Antigonä*; SWB; II, 374.

efecto que Hölderlin celebra aquí la pureza del corazón del poeta como garantía de recepción de un fuego divino no destructor, en ese caso. Gracias a ello, aunque *tieferschütter*:

[...] bleibt in den hochherstürzenden Stürmen
Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest.

[...] en las tormentas altamente destructoras
del dios, cuando él se acerca, sigue estando sin embargo
[firme el corazón.]
(vv. 65-66. SWB; I, 264).

Obviamente, se trata del corazón del poeta, en general. Hasta ahora, y salvo en el caso de la visión personal de la epifanía de la «Naturaleza divinamente bella» (cfr. vv. 19-20), Hölderlin escribe en tercera persona, casi como si estuviera describiendo objetivamente un estado de cosas. Mas de pronto, en el verso 67, irrumpe el propio «Yo» del poeta: un Yo que, lejos de dominar la situación y colocarla bajo su control como si de una fría representación se tratase, sufre una traumática ruptura... incluso del habla: un silencio espacialmente representado por la irreparable laguna o *Lücke* que separa unos versos de otros:

Doch weh mir! wenn von

Und sage ich gleich,

Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,
Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden
Den falschen Priester, ins Dunkel, dass ich
Das warnende Lied den Gelehrigen singe.
Dort

(Y sin embargo, ¡ay de mí! Cuando por

Y digo al punto,

que me he acercado a contemplar a los Celestiales,
y ellos mismos, ellos me arrojaron a la profundidad, entre
[los vivientes,
[a mí] al falso sacerdote, a la oscuridad, para que
cante mi canción de advertencia a quienes sean capaces de
[aprender.

Allí)

(*ib.*, vv. 67-73).

He aquí el tiempo que hiere y corta las palabras y el aliento. *Dort*, «allí»: donde el Tiempo-Dios inconmensurable retira al hombre la medida en que su vida se distendía.

Y sin embargo, si bien se mira, aunque en estos versos fragmentarios vibra ciertamente un tremendo patetismo, en ellos *no hay tragedia*. El poeta sigue preso aquí de un platonismo en el que «el falso sacerdote» (que en este caso corre una suerte inversa a la del escapado de la caverna de la *República* platónica) es castigado por los Celestiales a hundirse, no en el reino de los muertos —como en *Antígona*—, sino en el de las tinieblas en que habitan los seres vivos, o sea los mortales. El poeta es un sacerdote *falso* porque no se ha limitado a recibir pasivamente el rayo del Padre y la palabra del Espíritu común, abriendo su alma como un campo fecundo, sino porque —nuevo Prometeo al asalto del fuego celeste— ha pretendido *saltar (aufspringen)* por sus solas fuerzas de esfera, en un movimiento inverso al del «terrorífico salto» (*Schrecken*) con que concluía *An die Hoffnung*. Como señala el verso 72, la canción del profeta arrojado a esta noche del mundo ha de servir de aviso a los *Gelehrige*, es decir a quienes todavía tengan

«oídos para oír», a quienes aún sean capaces de aprender esa lección, y no desde luego a los sabios ilustrados, a los «científicos» que, como en la elegía *Brod und Wein* (o en el poema *Eleusis* de Hegel, dedicado a Hölderlin), pretenden reducir ese fuego a una excesiva, nórdica claridad de la exposición, en la que el recuerdo del tiempo pasado —y la promesa de su retorno— queden por así decir «petrificados» en el tiempo renegado, en el «tiempo sin tiempo» (*zeitlose Zeit*) de la ciencia mecánica.

Pero son también los seguidores y promotores de esa «ciencia»: los «sindiós» (*Götterlose*), como los llama Hölderlin, quienes, *sans le savoir* y casi a su pesar, van a hacer que el poeta encuentre su verdadero *locus*: la «pro-fesión» que responde a una llamada (*Beruf*), contraponiendo al movimiento de «descenso» del «falso profeta» a la oscura tierra un movimiento de expulsión de la ciudad, haciendo del poeta literalmente un *marginado*: ahora sí, en el sentido platónico del mito de la caverna y de la suerte del prisionero que a ella regresa para proclamar entre los hombres la Buena Nueva de un mundo exterior y trascendente a la cueva, un mundo más alto y perfecto²⁶. Sólo que ahora los *Gelehrten*, no en vano gente ilustrada, no matan a este mensajero arrojado del Cielo, sino que lo arrojan también ellos fuera de la ciudad: metafóricamente hablando —y según *Der Rhein*— en el día del mercado y la actividad febril:

Bei Tage, wenn
Es fieberhaft und angekettet das
Lebendige scheint

26 Irónicamente, el prisionero que ahora vuelve (también mal de su grado, pues ansiaría quedarse entre los inmortales celestes) es un poeta. Y ya se sabe que Platón expulsó a los poetas de su ciudad ideal.

(De día, cuando
febril y en cadenas lo
viviente estar parece)

(*Der Rhein*, vv. 206-208. SWB; I, 348).

Un día que, como hemos visto, para el poeta expulsado de los cielos significa en cambio oscuridad, tinieblas. Pues bien, en *Ermunterung*, un poema coetáneo a *Wie wenn im Feiertage*, encontramos esa nueva expulsión del poeta, ahora por parte de los hombres. Que la temática es exactamente la misma —pero *a sensu contrario*— que la del himno lo prueba el hecho de que el «protagonista», el sujeto lírico, es el *corazón*, justamente calificado como «eco del cielo». Y de igual manera que en *Como cuando en día de fiesta* los poetas parecen dormir —como la naturaleza «en épocas del año (*zu Zeiten des Jahrs*)», nublandose su vista de tristeza²⁷, también en *Ermunterung* están como adormilados los poetas, esos seres solitarios, dejados de la mano de los dioses y de los hombres:

Echo des Himmels! heiliges Herz! Warum,
Warum verstummst du unter den Sterblichen?
Und schlummerst, von den Götterlosen
Täglich hinab in die Nacht verwiesen?

(¡Eco del Cielo! ¡Corazón sagrado! ¿Por qué,
por qué te estás mudo entre los mortales,
y te adormeces, expulsado por los sindiós
diariamente aquí abajo, a la noche?)

(*Ermunterung*, vv. 1-4. SWB; I, 277)

27 *Wie wenn am Feiertage*, v. 16 (SWB; I, 262). Igualmente en *Brod und Wein* (v. 122, SWB 115-116) parecen los poetas «en tiempo indigente» condenados a limitarse a soñar con los dioses, entre el «desvarío» (*Irrsaal*; cfr. el ya cit. v. 294 de *Der Archipelagus*) y el «amodorroamiento» (*Schlummer*: el verbo correspondiente a este término es justamente el empleado en *Ermunterung*).

¡Sólo que —cabe contestar a la pregunta del poeta— esta doble condena puede tornarse en un privilegio! Pues la noche es la «línea fronteriza» (*Grenzlinie*), la cortadura que separa el día solar de Grecia y sus dioses y el día febril de los hombres. Tal función mediadora es la que se presenta palmariamente en la segunda estrofa de *Brod und Wein*²⁸. Pues «el día solar / el día regio» (*der Sonne Tag, / Der Königliche*), es decir: el día en que aun los hombres gozaban de la presencia de los dioses aun estando bien separadas las esferas, ese día se ha apagado en la noche que sucede al hundimiento de Grecia

28 *Brod und Wein* (= *BuW*, vv. 31-36. SWB; I, 374: «Mas ella (la noche, F.D.) también, para que en tiempos dudosos, / para que en las tinieblas algún sostén nos quede, / ha de concedernos / la palabra que fluye, la palabra que, como los amantes, / carezca de sueño [...] / y también sagrada memoria, a fin de seguir velando en la noche. (*Aber sie [die Nacht] muss uns [den Dichtern] auch, dass in der zaudernden Weile, / Dass im Finstern für uns einiges Haltbare sei, / Uns [...] / Gönnen das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei, / Schlummerlos [...] / Heilig Gedächtniss auch, wachend zu bleiben bei Nacht*)». Es la noche, y la palabra en ella guardada, la que despierta al poeta de su sueño, cosa que la mayoría de los hombres no logran, actuando así como si estuvieran dormidos (se trata de un conocido *tópos* heraclíteo). Cfr. *Am Quell der Donau* (SWB; I, 351-354), en donde la voz de la historia («la palabra que viene de Oriente»), viene rodando desde Asia, pasando por Grecia (*Parnassos und Kithäron*) y Roma (*Kapitol*) hasta llegar a Germania cruzando los Alpes, y es denominada con el mismo epíteto que la noche: «una extraña o extranjera» (*eine Fremdlingin*), la llama en el v. 40, al igual que hace en *BuW*, v. 18. También se asigna a esa «voz que educa a los hombres» (*Am Quell...*, v. 42), la misma función que a la noche sagrada: hacer que los hombres despierten del sueño de su vida cotidiana (por eso la llama: «la que despierta» (*die Erweckerin*), en v. 41). Pero no todos lo logran: al contrario, muchos quedan sumidos en un sueño aún más profundo que el del «día» cotidiano, de modo que nunca podrán oír la dulce doctrina y los «cantos propicios [...] que nos llegaron de Jonia, y también de Arabia». Y por ello «nunca fue dichosa [...] / el almado esos dormidos» (vv. 64-67). Pero, agrega al punto Hölderlin, refiriéndose a sí mismo y a quienes con él van (sus *Gefährte*): «Sólo que algunos velaban. Y se desplazaron a menudo, / contentos, entre vosotros, ciudadanos de bellas ciudades» (vv. 68-69). Testimonios de estos viajes imaginarios al pasado mítico se encuentran con creces en los himnos y elegías del propio Hölderlin, empezando claro está por *Brod und Wein*.

(o lo que es lo mismo, como veremos: a la muerte de Cristo). Sólo que, entonces, esa misma noche adquiere un valor antes insospechado. Es en esa «noche del mundo» (*Weltnacht*), en la noche en suma moderna y cristiana, donde los hombres, a solas, se afanan por habitar sin ayuda *directa* la tierra. Algo que, sin embargo, sólo podrían lograrlo si permitieran que les amparase y protegiera el canto²⁹ en el que se resguarda el resplandor de ese día y en el que, también, se anuncia una nueva alborada. Y por ello:

[...] Nicht wär es gut
Gewesen, später, und schroffabbrechend, untreu,
Der Menschen Werk, und Freude war es
Von nun an,
Zu wohnen in liebender Nacht, und bewahren
In einfältigen Augen, unverwandt
Abgründe der Weisheit.

([...] No hubiese sido bueno
interrumpir después, abruptamente, con deslealtad,
la obra de los hombres, y fue alegría
desde entonces
habitar en la amorosa Noche, y preservar

29 Una condición, empero, que el poeta no sólo no tiene por evidente, sino que apenas cree que sea sucedida; y más, desespera incluso (*et pour cause*, sabiendo como sabemos ahora el trato que le dieron los *beati possidenti* y los «intelectuales» poderosos) de que llegue a darse. Recuérdese la desgarradora despedida de la tierra natal (*Heimat*), antes de partir a Burdeos: en la ya citada carta a Böhlendorff, confiesa Hölderlin su amor por sus compatriotas. Pero reconoce (usando de manera misteriosa el verbo auxiliar *können* donde esperaríamos un *wollen* o un *mögen*): «Pero ellos no pueden utilizarme» (*Aber sie können mich nicht brauchen*)» (SWB; II, 914). La traducción literal podría hacer creer empero que se trata de algo peyorativo. Lo que seguramente quiere decir Hölderlin, y de lo que se queja, es de que él no les hace ninguna falta a los alemanes, que no saben qué hacer con él.

en los ojos sencillos inalterables
abismos de sabiduría.)

(*Patmos*, vv. 113-119. SWB; I, 457).

El poeta, cuyos ojos que presienten vislumbran ya al menos la posibilidad de reencuentro de los dos extremos del tiempo: la aurora de la *Morgenland*, de Oriente, y el día hespérico del *éschaton*, del final del tiempo (que no en vano es el poeta *Günstling der Nacht*, el protegido, el «vigilante que vela de noche»), tiene como sagrada función el *dar* literalmente su palabra de que tal «retorno» (*Wiederkehr*) habrá lugar «a su justo tiempo» (*zu rechter Zeit*), sirviendo así de mediador no tanto entre esos dos límites (que pronto, según cree, vendrán a juntarse) sino entre los dos mundos extendidos entre esos dos pilares del tiempo. El poeta, mediador del eje del mundo (formado por el espacio mítico, vertical: el de los dioses que viven «sobre nuestras cabezas, arriba, en otro mundo»³⁰ y por el plano, irrelevante espacio-tiempo de la vida cotidiana, aquí abajo), lo es también y sobre todo de otro tiempo no menos mítico, pero excéntrico: el que separa y conecta a la vez Grecia y Hesperia. Los poetas evitan así que la historia se convierta en una muerta cadena cronológica, tan infinita como inane, de puntos sucesivos. Por el contrario, ellos marcan con el retorno medido de su canto los *días de fiesta*, en los que la huella de los dioses sidos (*gewesene Götter*) reúne a los hombres, recordándoles el *hieros gámos* (mas también la Alianza, la *Bündnis* judía) entre dioses y hombres (en inversión, también aquí, del ya mencionado «monstruoso apareamiento» del dios-tiempo y del héroe trágico). Es pues la marginalidad del poeta, habitante de una *no man's land* en la que, sin embargo, resuenan aún los rayos de la tormenta y se muestran los efec-

30 *Brod und Wein*, 1. Fassung, estrofa 7, v. 110.

tos benéficos de la lluvia del cielo (recuérdese el inicio del *Feiertagshymne*), la que paradójicamente hace posible que el poeta se yerga con cabeza descubierta bajo las tormentas del dios, para empuñar los rayos del Padre:

[...] und eingehüllet, und gemildert,
im Liede den Menschen, die wir lieben, die himm-
liche Gaabe zu reichen.

([...] y envuelto y suavizado
en el canto, el celes-
te don allegar a los hombres, que amamos.)³¹

Adviértase por demás la confesión de amor a los hombres realizada aquí por Hölderlin, con lo que se desmiente *avant la lettre* el posible desprecio del lugar a que «el falso sacerdote» ha sido arrojado: «entre los vivientes ... a la oscuridad». Así, la función mediadora del poeta entre dioses y hombres no dificulta, sino que al contrario: realza la decidida pertenencia de aquél a los hombres y su deseo de compartir con ellos «en lo pequeño y en lo grande» un mismo destino³². Con ello, Hölderlin se libera definitivamente del «aristocratismo sentimental» de un Schiller, distanciándose igualmente de la *grecomanía* de éste. Pues esos hombres no son seres humanos en general, ni abstractos representantes de la

31 *Wie wenn der Landmann...*, vv. 54-56 (SWB; I, 261). Se trata de otra versión (*Aus dem Stuttgarter Foliobuch*) del *Feiertagshymne* (cfr. en este himno, vv. 59: «... y al pueblo en el canto / velado el don celestial allegar», SWB; I, 263).

32 Cfr. carta al hermano, de 4.06.1799 (II, 768): «Soy enemigo del egoísmo, del despotismo, de la misantropía; al contrario, cada vez amo más a los hombres (*werden mir die Menschen immer lieber*), porque cada vez veo mejor, en lo pequeño y en lo grande (*im Kleinen und im Grossen*) de su actividad y de su diversidad de carácter, igual carácter originario, igual destino (*gleichen Urkarakter, gleiches Schicksal*)».

humanidad, en el sentido de la «persona» kantiana, sino los compatriotas contemporáneos de Hölderlin: son los hombres de su querida «patria» (*Vaterland*) los amados por el poeta. De ahí la ya mencionada confesión que hace a Böllendorf, antes del fatal viaje a Burdeos: «»me ha costado amargas lágrimas el decidirme a abandonar mi patria ahora, quizá para siempre. Pues, ¿qué puede haber más querido para mí en el mundo? [...] Por otra parte, quiero y tengo que seguir siendo alemán, por más que las penurias del corazón y la necesidad de alimentarme me lleven a Tahití» (SWB; II, 914; cfr. *supra*, nota 28).

Con todo, es indudable que Hölderlin tomó el *tópos* de los «dioses huidos» (*entflohenen Götter*) de Schiller. Recuerdese en efecto el comienzo de la última estrofa de *Los dioses de Grecia*: «Sí, retornaron a su hogar» (*Ja sie kehrten heim*) (v. 121), se lamenta el poeta. Y con ellos se habría ido también todo lo bello, todo lo noble. Sin la presencia benéfica de los dioses griegos, la tierra habrá de ser desde ahora un desierto árido y prosaico. Y el mundo moderno —continúa Schiller, pasando del llanto al denuesto— se sostendría, orgulloso y narcisista, en su mismo atolondramiento, en su propia inanimidad, sin querer ya entender ni saber tampoco qué hacer con las viejas leyendas y mitos sobre los dioses. Pues todas esas cosas habrían dejado de serles útil a los hombres, de crear al melancólico poeta.

Müssig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachsen ihrem Gängelbände,
Sich durch eig'nes Schweben hält.

(Ociosos retornaron al país de los poetas
los dioses, inútiles para un mundo

que, emancipado de la tutela de aquéllos,
se mantiene por su propia inercia.)³³

Pero inútil y sin sentido sería ahora también —y ello es mucho más grave— la palabra. Ya, muerta, inanimada: «Y a nosotros sólo nos queda la palabra sin alma (*Und uns blieb nur das entseelte Wort*)» (v. 124). Por cierto, ¿incluiría Schiller en

33 *Die Götter Griechenlands*, vv. 117-120. (En: *Schillers Gedichte*, ed. de Klaus L. Bergbahn, Königstein/Ts., Athenäum, 1980, p. 149). Algunos matices se pierden en la traducción, quizá demasiado abstracta: el último verso, vertido con mayor precisión (pero menos poéticamente) quiere decir algo así como que el hombre moderno se mantiene suspendido en el aire en virtud de su propia acción (Nietzsche tomará buena nota de ello al hablar del «desenganche» del mundo de la cadena áurea, en el § 125 de *La gaya ciencia*). A ello remite también el término *Gängelbände*, que significa literalmente «andadores», a manera de bridas para enseñar a andar a los niños. La alusión va polémicamente dirigida contra Kant y su famoso *Sapere aude!* horaciano contra la autoculpable minoría de edad del hombre, en *Was ist Aufklärung?*, y remite en cambio, esta vez con aprobación, a *Las leyes*, de Platón, donde el Ateniense afirma «que cada uno de nosotros, los seres vivos, somos marionetas (*thaúma*) de los dioses» y que nuestras afecciones (*páthe*) «tiran de nosotros como si fueran cuerdas o hilos (*neúra è smérinthoi*)». De modo que la razón del hombre debe emplearse en distinguir entre la cuerda (el *Gängelband* schilleriano) «áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad (*tês póleos koinòn nómon*)» y las otras tensiones, «duras y férreas», eligiendo desde luego la primera, «suave y uniforme» (*Leyes*; I, 644d-645a; cfr. VII, 803b-c). También Hölderlin utilizará el mismo *tópos* e igual término, pero en un sentido diametralmente opuesto a la desesperanzada resignación de Schiller. Por el contrario, el «viraje del tiempo» (*Wende der Zeit*) que el poeta cree barruntar lo despierta del aristocrático letargo de creerse *in partibus infidelium*. Y ahora se siente de nuevo el tirón de la «cuerda áurea» del Padre: una cuerda que levanta al durmiente de su postración. El poeta de ja de ser así un lastimoso y recalcitrante epígono de una época sepultada en el olvido (válida en el mejor de los casos para dar trabajo a archivistas y polvorientos profesores de filología clásica) para convertirse en el heraldo de un mundo nuevo, no sin resonancias evangélicas: «Él (nuestro Padre, el dios del cielo, F.D.) concede el día pensante a pobres y ricos; / Él, a la vuelta del tiempo, a nosotros los durmientes / nos pone de pie en dorados andadores, como a niños. (*Der den denkenden Tag Armen und Reichen gönnt, / Der, zur Wende der Zeit, uns die Entschlafenden / Aufgerichtet angoldnen / Gängelbänden, wie Kinder, hält*)» (*Blödigkeit*, vv. 17-20; SWB; I, 444).

esa condena hacia la palabra moderna su propio quehacer poético? Sea como fuere, los dos últimos versos del poema establecen una contraposición hiperplatónica entre ese bello mundo perdido para siempre, pero pálidamente recogido en el canto, y el triste y tedioso mundo moderno, de tal manera que lo que haya de vida inmortal en el poema deberá echarse necesariamente a perder en la vida cotidiana, en esta vida tristemente mortal, con lo cual renuncia evidentemente Schiller —incitando a los demás poetas a renunciar con él— a todo tipo de intervención en este penoso mundo nuestro:

Was unsterblich im Gesang soll leben
Muss im Leben untergehen.

(Lo que inmortal ha de vivir en el canto
ha de perecer en la vida.)

(vv. 127-128).

Nada tienen que ver estos lamentos ni esta condena del mundo cotidiano con la idea y el programa maduros de Hölderlin, el cual se exige a sí mismo y a su época —como escribe ya tres años antes— una «ilustración superior (*eine höhere Aufklärung*)»³⁴. Para Hölderlin, si tenemos «ciencia, arte y religión», ello se debe a que: «el hombre se propuso hacer mejor las cosas de como las encontró». Pues si los hombres se aplican a sí mismos esa disciplina para mejorar su situación es «porque no les basta con el estado presente». El poeta reconoce incluso que, en su precipitación revolucionaria por lograr una «subversión» (*Umwälzung*) de la situación política, los hombres puedan arrojarse ellos

34 <Fragment philosophischer Briefe> (en otras ediciones: *Über Religion*). SWB; II, 55.

mismos, atolondrados, «a la fosa de la Naturaleza» (*ins Grab der Natur*: probable alusión a la *Terreur* de la Revolución Francesa). Pero hasta esas sangrientas revoluciones —dice Hölderlin, haciéndose eco de las reflexiones que ya Kant hiciera en la tercera sección de *El conflicto de las Facultades*—: «aceleran el curso del mundo»³⁵. He aquí de nuevo, inescindiblemente unidos, la preocupación por el propio tiempo y el tácito anuncio del *éschaton*, del próximo fin del tiempo del mundo. Es más, contra el desánimo schilleriano, Hölderlin intentará que esas tres disciplinas «se unan y alcancen cumplimiento» —según ya se pedía en el *Ältestes Systemprogramm*— en la flor de la altísima poesía que él mismo está comenzando a forjar. Una poesía ésta que sería equidistante tanto de las explosiones sentimentales de la religión romántica como de las frías y abstractas reflexiones de la ciencia: «La poesía no debe ser ni mera explosión caprichosa, patética y soñadora, ni un artefacto (*Kunststück*) frío y forzado, sino que ha de brotar al mismo tiempo de la vida y del entendimiento ordenador, de la sensación y de la convicción»³⁶.

Ésa ha de ser pues la nueva *regina scientiarum*, propia y exclusiva de la «vocación o profesión de poeta» (*Dichterberuf*). Tal es la «ciencia poética» expuesta en el fragmento llamado *Wechsel der Töne* (*Löst sich nicht...* SWB; II, 108-109). Tal es la que pone en obra «el cálculo según ley (*gesetzliche Kalkul*)» de las *Anmerkungen zum Oedipus*, en homenaje y a la vez desafío a la «*mechane* de los antiguos» (SWB; II, 309); ella es la propuesta también en las *Anmerkungen zur Antigonä* como: «La regla, la ley calculable» (SWB; II, 369). En ese *Modo de proceder del espíritu poético* (*Verfarungsweise des poetischen Geistes*), en ese

35 Carta al hermano de 4.06.1799. SWB; II, 769.

36 Reconstrucción de Gustav Schleier de una carta a Steinkopf, de 18.06.1799 (SWB; II, 778).

método poetológico, el contenido no es arrasado y nivelado matemáticamente hasta hacer de él una masa homogénea cuantitativa, entregada al poder disolvente del tiempo kantiano, de esa «intuición vacía». Por el contrario: tanto en la musicalidad de los yambos, de la medida de los versos (no siempre lograda, con todo, en las traducciones de las dos tragedias sofocleas), como en las vicisitudes de la trama, en la que las palabras luchan unas con otras, como para evitar o al menos postergar la aparición de la «palabra que trae la muerte» (*todbringende Rede*, por recordar a Celan), de la *cesura*, se advierte el gigantesco esfuerzo del poeta-traductor por armonizar sensación y convicción en las tragedias trasplantadas al suelo alemán. Aquí, el héroe se debate con sus interlocutores y consigo mismo, mientras el coro se lamenta o advierte, impotente ante los acontecimientos acarreados por el destino. ¿Qué está haciendo el poeta? Está asegurando para sí y para el hombre, su hermano (una vez dolorosamente disipada la *hybris* de creerse él mismo un héroe, un «semidiós» de la pluma): «la permanencia más firme del tiempo en sus giros (*das vesteste Bleiben von der wandelnden Zeit*)» (*Anmerkungen zur Antigonä*. SWB; II, 373). Recordemos que el gran enemigo, el gran terror era *die reissende Zeit*, el tiempo desgarrador. Pues bien, ahora, en la tragedia, se desvela ese Tiempo, en su integridad, como el Dios. Ahora retorna en nuestra memoria, majestuoso, el «grande innumerable Tiempo» del *Ajax* sofocleo, que saca a la luz lo posible y aún no visible y hunde en su seno insondable lo bañado por la luz del día.

Pero, ¿por qué identifica Hölderlin al Tiempo con el Dios de la tragedia? El Dios custodia y engloba en sí el reino de los muertos y el de los vivos, el de lo posible y el de lo real. De por sí permanecería siempre inmóvil, amorfo, mientras en él —como en el tiempo inmutable kantiano— se

sucedan las existencias mudables, sin saber qué les acontece. El héroe trágico, en cambio, se adentra en el pasado *aórgico*, como Antígona, o se aventura, como Homero, en el futuro *hiperorgánico* de la conciencia. De este modo rompe la «nivelada indiferencia (*ausgeglichenen Gleichgültigkeit*) del Tiempo, y audazmente camina a la pérdida de su propia conciencia, a su desindividualización y, en suma, a la destrucción, al realizar el ya mentado «apareamiento monstruoso» entre la más íntima interioridad del hombre y el poder de la Naturaleza. En esta transgresión, en esta *hybris* sagrada, vuelven a aparecer los términos platonizantes que conocíamos en *Hyperion*. Pero su significado es ahora radicalmente distinto. También aquí «en la cólera el dios y el hombre [...] llegan a ser una misma cosa (*der Gott und Mensch [...] im Zorn Eins wird*)» (*Anmerkungen zum Oedipus*. SWB; II, 315): pero no para alcanzar una fusión panteísta «con todo lo que vive», sino todo lo contrario: para purificar ese «ilimitado hacerse Uno mediante una ilimitada escisión (*grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden*)». También aquí «se olvida el hombre de sí»: pero no como en *Hyperion*, para «en dichoso olvido de uno mismo retornar al todo de la Naturaleza», es decir para descansar al fin, disolviéndose, en la *Tellus Matrix*, sino al contrario: para «volver a sí, ciertamente de un modo sagrado, como un traidor» (*kehren, freilich heiliger Weise, wie ein Verräter sich um*)». Pero, ¿por qué va a ser el héroe trágico un «traidor»? Seguramente porque no es leal a su elemento telúrico, porque no se atiene a su propia condición y estatuto ontológico como hombre: lejos de sufrir pasivamente el tantas veces mencionado *reissende Zeit*, se apodera de éste en el máximo momento de dolor, y de este modo *computa el tiempo, lo organiza y escande*. Así es como interpreta Hölderlin el destino de Níobe en *Antigonä*, acercándolo —pero bajo el signo del dolor— al de Dánae al recibir en su seno la lluvia dorada,

los rayos de Zeus. Níobe: «la imagen del genio temprano» (*das Bild des frühen Genies*), transforma esos rayos —que pueden engendrar la vida o arrebatarla, llevándola por la «vía excéntrica» (*excentrische Bahn*) al reino de los muertos— en momentos dorados del tiempo:

Sie zählte dem Vater der Zeit
Die Stundenschläge, die goldnen.

(Ella contaba para el Padre del tiempo
los toques de las horas, dorados).

Y Hölderlin comenta: «Pero (el tiempo calculable, F.D.) lo es siempre cuando el tiempo es contado en el padecer, porque entonces el ánimo sigue más bien al cambio del tiempo, sintiendo a una con él, y así comprende el simple curso de las horas, sin que el entendimiento concluya del presente al porvenir»³⁷. El viraje tumultuoso del Tiempo (ese «sagrado Caos» de *Wie wenn am Feiertage*) es así «domado» por el sacrificio del héroe, el cual experimenta a su vez con ello una verdadera «subversión que es conversión» (*Umkehrung*), y no sólo en el «modo de pensar» (*Denkungsart*, como Kant exigía), sino sobre todo en sus sentimientos y en el órgano por el cual se pone el hombre en contacto con lo a él heterogéneo y trascendente. Sentir «los virajes (*Wandlungen*) del tiempo» significa *padecer con el Dios*, ya que éste no puede sufrir de suyo: introducir al Dios en el tiempo mismo, pero

37 *Anmerkungen zur Antigona* 2. (SWB; II, 372). Los versos de *Antigona*, contados según la *Übertragung* de Hölderlin, son 987-988.- F. Martínez Marzoa (cuya vers. esp. he citado en esta ocasión) remite al verso 950 del original griego, y ofrece como traducción del mismo: «de Zeus administraba la simiente, lluvia de oro» (tr. de Hölderlin, *Ensayos*, Peralta/Ayuso, Pamplona/Madrid, 1976, p. 147).

organizado³⁸. ¡Sólo que esta organización ya no puede estar al servicio ni del héroe trágico —que sucumbe en la extrema frontera o *Gränze* del dolor, cuando ya sólo quedan, recordémoslo, «las condiciones del tiempo o del espacio»— ni del Dios! Ambos, en la «cólera del llegar a ser Uno» (*Zorn des Einswerdens*), son desleales: ambos cruzan su propia línea fronteriza y se ponen alternativamente en el lugar del otro: «el hombre, porque él está totalmente en el momento; el dios, porque él no es otra cosa que tiempo; y uno es infiel: el tiempo, porque en tal momento vira al respecto categórico, mas comienzo y final en él no pueden en absoluto hacerse rimar; el hombre, porque en este momento tiene que seguir la subversión categórica y, con ello, no puede en absoluto en lo que sigue igualar con lo inicial»³⁹. Al contrario de lo que exige su propio ser de mortal, el héroe existe en el instante o *Augenblick* trágico en el que se muestra fugazmente ese hiato, esa escisión (el *exaiφnés* platónico) que *El ocaso de la patria* (*Das untergehende Vaterland*) llamaba: «el mundo de todos los mundos, el Todo en todas las cosas, que siempre es y a partir de cuyo ser todo ha de ser considerado (*die Welt aller Welten, das Alles in Allen, welches immer ist und aus dessen Seyn alles angesehen werden muss*)» (SWB; II, 72). ¿Triunfo, entonces, del titanismo fichteano? ¿Es acaso el héroe hölderliniano el trasunto del Yo absoluto? No. No lo es: en la *ungeheure Paarung*, él existe íntegramente «en ese momento divino». ¡Pero él no es tal *Moment!* Al contrario: ha usurpado por un instante el lugar del Dios (en un sacrificio precisamente paralelo al de Prometeo: para liberar al hombre. Y al contrario, el Dios deja de ser la «conexión de totalidad» (*Ganzheitszusammenhang*), el

38 Cfr. al respecto el poema de Paul Celan *Wir sehen dich*, y mi interpretación en el ensayo final («Los incendios del tiempo») de esta obra.

39 *Anmerkungen zum Oedipus*. 3. SWB; II, 316; trad. Martínez Marzoa, p. 142.

íntegro arco del tiempo concentrado en el purísimo instante del Padre Éter, ya que la irrupción del héroe en la esfera divina rompe la tediosa circularidad que igualaba inicio y fin, abriendo en cambio la flor de los tiempos: el inicio del futuro que ahora empieza, el ahora-todavía-hay-tiempo, y el ya-no-hay-tiempo del pasado que se hunde. El sacrificio del héroe al *organizar el tiempo* impide que la historia se convierta en una mera sucesión cuantitativa de instantes muertos, iguales entre sí. Él, que perece en el monstruoso abrazo con el Dios, impide con ello que los tiempos se junten, que *Hellas* sea simplemente «lo que viene antes» de *Hesperien* y ésta el resultado de aquélla. El héroe corta de este modo la historia, la escande y organiza, otorgándole sentido.

4. VIRAJE DE LA ESCATOLOGÍA

¿Es ésta acaso la figura más alta que, con respecto a sus concepciones sobre el tiempo, se muestra en la poesía pensante de Hölderlin? Ciertamente no. Más altos y brillantes, pero también más sufrientes que el héroe trágico están los semidioses: los hijos del Dios y de una mortal⁴⁰, los cuales no se limitan a hendir el tiempo divino para, desequilibrándolo, permitir la vida de los hombres, sino que dominan y doblegan a la propia naturaleza, de lomo marcado ya por la escansión trágica del tiempo, introyectando así este tiempo computable, el tiempo numerable en el pecho de los hombres y convirtiendo por ello a estos últimos en seres sociables, políticos. A cantar a los semidioses están dedicados los grandes

40 *Der Einzige*, 3. Fassung, vv. 10-12 (SWB; I, 467): «[...] hijos de sagrada manera / e hijas engendraba / el Excelso entre los hombres (*Söhn' in heiliger Art / Und Töchter zeugte / Der Hohe unter den Menschen*)».

himnos de Hölderlin a partir de 1800, como se sabe. Pero el más alto y último de los semidioses, el Cristo, alcanza un estatuto especial en Hölderlin. Al contrario que sus «hermanos», Dionisos y Heracles⁴¹, el Cristo no tiene nombre propio (Hölderlin nunca lo llama «Jesús» o «Jesucristo»). Él es denominado sea según el lugar de su manifestación sensible⁴², sea por su condición de persona trinitaria⁴³, sea en fin por su rango y su «singularidad propia» (*Eigenartigkeit*) (Cristo es «el Único», en el himno homónimo). No tiene nombre, porque él no representa meramente el dominio espiritual sobre una fuerza natural: él es la promesa, siempre pendiente, de una entera naturaleza divinizada, transida de espíritu, sublime, establecida de arriba abajo. *Carne hecha palabra, Logos*. En la Tercera Versión de *Der Einzige* se muestra claramente esta diferencia con los semidioses griegos: pues mientras que otros «hijos del dios» han sido enviados para paliar la miseria de los hombres y según el sabio designio del Padre («el Tronante»: *der Donnerer*):

[...] Christus aber bescheidet sich selbst.

- 41 *Der Einzige*, 3. Fassung, vv. 53-55 (SWB; I, 468): «aunque hermano de Heracles / y audazmente confieso que tú (Cristo, F.D.) / hermano eres del Euio (= Dionisos, F.D.) (*Wiewohl Herakles Bruder / Und kühn bekenne ich, du / Bist Bruder auch des Euiers*)». *Evier* es la sustantivación del grito báquico *Evoé!*, de donde se formó también el adjetivo *eúios*.
- 42 Cfr. *Friedensfeier*, vv. 42 (SWB; I, 362): «Allí, bajo sirias palmeras». Cfr. *Patmos*, 4. Fassung, v. 43 (SWB; I, 464): *als um Syrien*.
- 43 La referencia trinitaria es clarísima hacia el final de *Der Einzige* (1. Fassung), donde —en el contexto de la Ascensión— Hölderlin nombra primero al Padre («en tanto su obra más extrema realizaba / el Padre [*Die weil sein Äusserstes that / Der Vater*]»), y dos versos después a Cristo: «Y muy afligido estuvo también / el Hijo (*Und sehr betrübt war auch / Der Sohn*)» (vv. 81-82, 84-85. SWB; I, 390; subr. mío. Con ese adverbio alude Hölderlin a mi ver a la *homooúsia* de la Primera y la Segunda Persona; adviértase que antes no se había hecho mención alguna de que el Padre estuviera «afligido»).

([...] Cristo empero se ha enviado a sí mismo.)
(v. 92. SWB; I, 469).

Hércules y Dionisos son los héroes que aceleran el curso de la historia, al hacer que ésta pase de Asia a Grecia, estableciendo así una primera *cesura* del tiempo: la diferencia entre tiranía y vida común en la *pólis*. El primero lo hace mediante el dominio de la naturaleza salvaje, instaurando ciudades y estableciendo la jerarquía política. El segundo, Baco, restaurando esa naturaleza: pero ahora, transfigurada, interiorizada en los corazones humanos y suavizada por el vino y el canto, instituyendo así los vínculos sociales de confraternidad entre los hombres. Pero Cristo viene a poner fin a ese mundo.

Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber
[ist
Das Ende. Wohl ist der noch anderer Natur [...]

(«Como un príncipe es Hércules. Baco, el espíritu comunitario.
[Pero Cristo es
el final. Y es que él es de otra naturaleza [...]]
(v. 93-94; *ib.*).

La muerte de Cristo supone la retirada tanto de los dioses griegos⁴⁴ como de esos semidioses que, bajo figura amistosa, preparaban a los hombres para la vida en común. Pero

44 *Germanien*, vv. 17-19 (SWB; I, 405): «Dioses huidos! ¡También vosotros, vosotros los actuales, entonces / más verdaderos, tuvisteis vuestros tiempos! (Entflohene Götter! Auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals / Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!)». Propongo leer «actuales» (*gegenwärtigen*) como «sempiternos», siempre *actû*, por decirlo con terminología escolástica. Que en el mundo hayan pasado los tiempos de la epifanía de los distintos dioses no significa que también ellos sean «cosa pasada», y menos que estén «muertos».

también implica la retracción del Padre, que vuelve ahora hacia atrás su mirada, apartándola de los hombres⁴⁵. En el ojo crepuscular de Hölderlin, que mira hacia atrás, hacia Oriente: la «Tierra de la Mañana» (*Morgenland*), no es solamente Grecia la que ha sucumbido, la que ha dejado de ejercer su benéfico efecto espiritual sobre los hombres, sino también Judea. ¿Y el cristianismo, la religión del mundo moderno? ¿Acaso también ella ha dejado de tener sentido tras todas esas muertes, entre las que habría que incluir desde luego las de los apóstoles y mártires cristianos?⁴⁶ Tal es, como se sabe, el tema central de los grandes himnos cristológicos... y escatológicos: *Fiesta de la paz* (*Friedensfeier*), *El Único* (*Der Einzige*), y *Patmos*⁴⁷.

Cabe preguntarse, en primer lugar, por qué tuvo que sucumbir el mundo griego. Al respecto, ya hemos ido comprobando cómo paulatinamente se ha ido separando Höl-

45 *Brod und Wein*, vv. 127-128 (SWB; I, 380): «Cuando el Padre retiró su mirada de los hombres, / y con razón comenzó a haber luto sobre la tierra (Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen, / Und das Trauern mit Recht über der Erde begann)». Cfr. también *Patmos*, 1. *Fassung*, vv. 147-151 (SWB; I, 451): «[...] y [cuando] hasta su mirada / el Altísimo vuelve / allá arriba, de modo que ya no cabe ver ningún inmortal en el cielo o / sobre la verde tierra, ¿qué significa eso? (und selber sein Angesicht / Der Höchste wendet / Darob, dass nirgend ein / Unsterbliches mehr am Himmel zu sehn ist oder / Auf grüner Erde, was ist diss?)».

46 Refiriéndose a Pentecostés, en la 2ª vers. de *Patmos* (v. 102) está escrito: «[...] las tormentas del dios rodaron / a lo lejos tronando sobre / las cabezas que presienten, ahí, gravemente meditabundos se congregaron los héroes de la muerte (die Wetter Gottes rollten / Ferndonnernd über / Die ahnenden Häupter, da, schwersinnend / Versammelt waren die Todeshelden)». Con este último término alude Hölderlin a los apóstoles y su martirio (cfr. Mt. 24, 9; Jo. 16, 2). Prueba de ello se encuentra en el v. 87 de *Der Einzige* (1. *Fassung*). En referencia a la ascensión de Cristo a los cielos (Apg. 1, 2). Es por demás altamente

47 Véase al respecto el muy esclarecedor libro de Jochen Schmidt *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

derlin de esa lánguida y exangüe «grecomanía» schilleriana y platonizante, de la que también él estuviera tantos años prisionero, y que afea algunos de sus poemas tempranos⁴⁸. Pero es sobre todo al borde de la fatal entrada en la noche de la demencia (*Umnachtung*), en la ya muy tardía 3ª versión de *Patmos* (posiblemente, a finales de 1803)⁴⁹, donde se aprecia de manera espectacular eso que desde Friedrich Beissner ha venido llamándose: «el giro occidental» (*die abendländische Wendung*). El poeta quisiera cantar en el himno a Juan y a Cristo, equiparándolos a Heracles, las Islas o Peleo⁵⁰: algo

48 No sin cierta malevolencia (y también con cierta desazón por mostrar las debilidades de un joven poeta) reproduzco la ripiosa estrofa final de *Griechenland*: una elegía dedicada a Stäudlin, probablemente de 1793: «Me exige pasar a una tierra mejor, / según Alceo y Anacreonte, / pues mejor dormiría en angosta morada, / junto a los Santos de Maratón. / ¡Ay! Que sea la última de mis lágrimas / la que se vierta por la santa Grecia, / ¡Haced, oh Parcas, haced sonar las tijeras! / Pues mi corazón pertenece a los muertos (*Mich verlangt in's bess're Land hinüber / Nach Alcäus und Anakreon, / Und ich schlief im engen Hause lieber, / Beiden Heiligen in Marathon! / Ach! Essei die letzte meiner Thränen, / Die dem heiligen Griechenlande rann, / Lasst, o Parzen, lasst die Scheere tönen! / Denn mein Herz gehört den Todten an*)» (vv. 57-64. SWB; I, 150). El último verso alude a Átropos, la primera de las Parcas, con cuyas tijeras de oro cortaba el hilo de la vida de los hombres. Goya tiene un cuadro —dentro del ciclo de las «pinturas negras»— dedicado justamente a *Atropos o las parcas*.

49 Véase el comentario al respecto de M. Knaupp: «posiblemente pertenecen estas versiones (de *Patmos*, F.D.) a los trabajos preparatorios de la intención de Hölderlin, según comunica a Wilmans el 8 de diciembre de 1803, de hacer imprimir por separado unos cuantos poemas más largos» (SWB: III, 282).

50 Vv. 53-57. SWB; I, 462. Hölderlin cierra el recuerdo y el homenaje a Grecia con el nombre de Peleo, el legendario padre de Aquiles. Seguramente se trata de una metáfora por Pelión, el monte sagrado donde se celebró el hierosgámus entre Peleo y la diosa marina Thetis, en presencia de todos los demás dioses, salvo Apolo, Diana y Eris. Esta circunstancia: el recuerdo del banquete y por tanto de la convivencia (*Beisammen*) del dios y del hombre, podría haber sido aprovechada por el poeta como anuncio —según el principio de *Friedensfeier*— de la vuelta escatológica de los dioses huidos. Pero, por el contrario, se despierta aquí súbitamente de la ensoñación, como muestra dramáticamente el corte abrupto —y poco «poético»— que sigue de inmediato («de las olas, de la amplias, Peleo. Pero [la cosa] / no va (*Der*

que constituye una novedad —cuando no una osadía— si comparamos esa afirmación con las visiones escatológicas de *Wie wenn am Feiertage*, *Der Archipelagus* o *Germanien*, donde —especialmente en el último himno— eran Grecia y una Alemania à la Rousseau, vagamente panteísta, prerromántica y pletórica de bosques, montañas y corrientes (o sea, una suerte de encarnación patria de la «Naturaleza divinamente bella») las que resultaban espiritualmente unidas, saltando audazmente por encima de los tiempos, de acuerdo a la *translatio imperii* tradicional: el curso histórico que va de Oriente a Occidente, y más exactamente del Indo a Grecia y de ésta a

Fluth, der weiten, Peleus. Das geht aber / Nicht)», v. 57). *Flut* es un término ambiguo: en cuanto «ola», remite a la diosa marina Thetis, que tomó diversas formas para escapar al abrazo de su futuro marido: Peleo. Pero también significa «diluvio», remitiendo en este caso a los sucesos ulteriores a las nupcias entre ambos, los cuales provocaron que los dioses inundaran la tierra.— Por lo demás, el gesto de hastío de Hölderlin recuerda a la brusca interrupción de Hesíodo tras narrar cómo lo encontraron las musas en el Helicón: «Mas, ¿a qué viene el dar más vueltas a la encina y a la roca?», v. 35). Bien podría interpretarse esa verdadera «cesura» como un resuelto rechazo por parte de Hölderlin de uno de los mitos griegos sobre el origen del hombre, asociado al nombre de Peleo (el poeta está volviendo, al menos desde 1800, a su fe de la infancia, aunque ahora profese un cristianismo *suo modo*, ciertamente heterodoxo). En efecto, según Hederich, un diccionario que Hölderlin utilizó: «Como Thetis significa agua y *pelós* —de donde se dice fue formado Peleo— lo mismo que *arcilla* o *barro*, algunos pretenden que de la mezcla de ambos fue engendrado el hombre (*Weil Thetis so viel, als das Wasser ist, pelós aber, woher Peleus gemacht seyn soll, so viel als Thon, Lehm heisst, so wollen einige, dass aus ihrer Vermischung der Mensch gezeuget worden*)» (B. Hederich, *Gründliches mythologisches Lexikon*. Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1770, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1996, *sub voce* 7 §; p. 1918). Esta explicación naturalista (precientífica, más que mítica) se aventaría muy bien con las habituales efusiones de Hölderlin respecto a la «Madre Tierra», pero mal desde luego con la narración mosaica: no tanto por el componente material, «femenino», del hombre (al fin, la «creación seca» dice que: «El Señor Dios hizo al hombre de un pedazo de tierra»: *Génesis* 2, 7) cuanto porque, según el ya muy sofisticado mito griego, el hombre parece haber surgido de una mezcla de agua con arcilla, sin intervención de Padre (e. d. de alfarero varón) alguno.

Roma, para de pronto —no vaya a ser que el tiempo se termine en la ignorada y retrasada España— torcer bruscamente hacia el Norte, de modo que el águila del tiempo (atributo de Zeus, del Padre) pueda cernirse al fin majestuosa sobre las dos vertientes de los Alpes (ambas, claro está, germánicas): Lombardía y Suabia⁵¹. Ahora, en cambio (bien es verdad que bajo el amparo de Juan, el más «griego» de los evangelistas), es el judeocristianismo el que irrumpe en la escena de la historia. Pero la supuesta igualdad que desearía el poeta —el equilibrio entre la tierra de la mañana y la de la tarde— se rompe en el acto. El sueño dorado de Grecia toca a su fin:

[...] Das geht aber
Nicht. Anders ist ein Schiksaal. Wundervoller.
Reicher, zu singen. Unabsehlich
Seit jenem die Fabel.

([...] Pero eso
no va. Otro destino hay. Más prodigioso.
Más rico de cantar. Se pierde de vista [ya no es apreciable]
desde aquel destino la fábula).

(vv. 57-60 (SWB; I, 462).

¡El hermoso mundo de los dioses griegos, tan plásticamente representado en los grandes poemas hölderlinianos,

51 Cfr. *Germanien*, vv. 42-48. SWB; I, 405 s. No es necesario insistir en el peligro latente en esta mítica idea del curso de la historia (del Indo —el país de los arios— a «a las multiformes tierras» de Germania), convertido el mito en siniestra coartada para justificar el «cierre de la historia», al caer en manos no precisamente inocentes o en corazones a los que cabría atribuir cualquier cosa menos pureza. Para un viaje —imaginario— de retorno (esta vez detenido, eso sí, en la «tierra de Homero» y en las «nubes del Ida», sin llegar al Indo), véase *Die Wanderung*, espec. vv. 78 y 90. SWB; I, 338 s.

degradado ahora a pura fábula! Pero aún nos espera otra sorpresa. Como si se tratase de un converso decidido a cantar las excelencias del mundo cristiano, el poeta anuncia ahora que le gustaría (*möcht'*: exactamente el mismo término que empleara en el v. 53, al equiparar a Juan y al Cristo con los griegos) evocar las Cruzadas («el viaje de los nobles a / Jerusalén (*die Fahrt der Edelleute nach / Jerusalem*)»: vv. 61-62) o el humillante viaje a Canossa de Enrique IV, en 1076 (vv. 62-63). ¿Abandona pues Hölderlin el clasicismo grecómano para entregarse al romanticismo medievalizante de Novalis y Fr. Schlegel o, peor aún, de los Nazarenos, esos pintores tan piadosos como mediocres? Creo que no. También aquí se produce un súbito, brusco rechazo, como si el destino estuviera empeñado en instruir a Hölderlin sobre un curso (si no el verdadero, sí más rico en enseñanzas) del tiempo histórico mediante algo —en este caso, ciertamente— muy romántico: la *revelatio sub contrario*. Y lo relevante es que la razón ofrecida aquí por Hölderlin de esta refutación de la piadosa imaginaria —un poco *kitsch*, a la verdad— del medievo cristiano (no muy diferente de la ofrecida por Hegel en sus cursos de Estética), sí podrá aproximarnos a lo más hondo de las intenciones tardías del poeta, al borde ya de la locura. En estricto paralelismo con el «giro occidental» (introducido, recuérdese, por un cortante: «*Das geht aber nicht*»), escribe ahora Hölderlin:

[...] Dass aber
Der Muth nicht selber mich aussezze. Begreifen müssen
Diss wir zuvor. Wie Morgenluft sind nemlich die Nahmen
Seit Christus. Werden Träume. Fallen, wie Irrtum
Auf das Herz und tödtend, wenn nicht einer

Erwäget, was sie sind und begreift.

([...]) Pero que el ánimo no me abandone. Debemos comprender eso primero. Como aire matutino son en efecto los nombres desde Cristo. Se convierten en sueños. Caerían, como extravíos sobre el corazón, y matarían, si uno no

sopesara y comprendiera lo que ellos son.)

(vv. 63-68. SWB I, 462).

Recuérdese la observación anterior: Cristo es nombrado de varias maneras («Ungido del Señor», «Hijo de Dios», «el Sirio», «el Inolvidable», etc.), pero no tiene un nombre propio. Él «vive» *disperso* (*zerstreut*), entrelazado en una red de relaciones según su estirpe, el lugar de su manifestación mortal, el recuerdo dejado por sus palabras. La huella que nos conduce hasta él no está plasmada, individualizada en un objeto físico, natural, resistente al paso del tiempo, sino que está recogida en escrituras, en palabras que se transmiten unas a otras y se traducen unas a otras. *Lo sagrado está pasando decisivamente a ser considerado como «lo santo»*. Cristo mismo, en cuanto Jesús de Nazareth, parece ser ya un *residuo de lo sagrado*. Literalmente, el Cristo vive en y a través de los muchos textos, de las muchas citas, progresivamente condensadas (*verdichtet*) en pensamientos: «quedamente acabando en el alma del poeta». Por eso, tras el ejemplo dado por el Cristo (como si él hubiera predicado: no me miréis a mí, a este hombre nacido en Belén, sino escuchad más bien la palabra del Padre que yo os transmito), no tiene ya sentido cantar las hazañas de individuos señalados, de «salvadores» y *Führer* —elegidos por el destino— aclamados por la ignara multitud, o sea por la masa (*pléthous*): la «horda sin cuernos», del Platón de *Politikós*. Las hazañas de los «conductores de pueblos» (*Fürsten der Völker*), las «gestas de la tie-

rra» están ya de antemano compendiadas, alcanzan únicamente sentido (antes incluso de ocurrir, o en lugar de ocurrir fácticamente) si vienen *inscritas* y *pre-escritas* en la Escritura, en el texto-tejido de palabras vivientes; en este caso, relativas al Cristo. De ahí que los nombres de los «Señores del Mundo» (*Herren der Welt*) se disipen en el aire de la mañana, y ello tanto más cuanto que el poeta ha olvidado ya que el Inolvidable se llamó un día Jesús de Nazareth y habitó entre nosotros. Pues Cristo, llevando al extremo la actitud de Antígona (no sólo enterrar a los muertos, sino redimir a todos los muertos, pasados y futuros), habría venido al mundo a morir como «este» individuo concreto; que sólo así podrá perdurar en la palabra.

Wohl wusstest du es, aber nicht zu leben, zu sterben warst du
[gesandt,

(Bien lo sabías, que no a vivir, sino a morir habías sido
[enviado)

(*Versöhnenden* <*Erster Versentwurf*>, v. 79 (SWB; I, 358).

Tal es el necesario sacrificio. Y como el propio Cristo, también el poeta lo sabe: sabe lo que tiene que hacer, y decir. Y lo acepta, presto también él a disolver su individualidad en la estructura bien medida de la palabra que rememora (*des andenkenden Wortes*):

[...] Aber sein Licht war
Tod. Denn karg ist das Zürnen der Welt.
Das aber erkannt' er. Alles ist gut. Drauf starb er.

([...]) Pero su luz era
muerte. Pues mezuina es la ira del mundo.

Pero eso lo reconoció. Todo está bien. Luego, murió.)
Patmos, 3. Fassung, v. 77 (SWB; I, 462).

Por cierto, no existe contradicción alguna entre esa lapidaria constatación (equiparable a la de la «muerte de Dios» en *Glauben und Wissen*, el ensayo hegeliano coetáneo, mas no desde luego a la sentencia de Nietzsche) y la no menos broncínea afirmación de la penúltima estrofa de *Patmos*. Silente es el signo del Padre, dice Hölderlin:

Am donnernden Himmel. Und Einer stehet darunter
 Sein Leben lang. Denn noch lebt Christus.

(En el cielo tronante. Y Uno está ahí abajo
 toda su vida. Pues aún vive Cristo.)

Patmos, 1. Fassung; vv. 203-205 (SWB; I 452).

Cristo sigue viviendo «ahí abajo». ¿Dónde, acaso en la tierra? Ciertamente. Sólo que todo depende del modo en que entendamos esa vida: algo que esclarece al punto el poema:

Es sind aber die Helden, seine Söhne
 Gekommen all und heilige Schriften
 Von ihm und den Blitz erklären
 Die Thaten der Erde bis izeit,
 Ein Wettlauf unaufhaltsam. Er ist aber dabei. Denn seine Werke
 [sind

Ihm alle bewusst von jeher.

(Pero los héroes, sus hijos
 han venido todos, y santas escrituras
 [precedentes] de él, junto con el rayo esclarecen

las gestas de la tierra hasta ahora,
 carrera incesante. Pero él está allí presente. Pues sus obras
 le son todas conocidas de siempre.)

vv. 206-211 (*ib.*, subr. mío).

Héroes son también, como ha poco hemos visto, los apóstoles y los mártires del cristianismo. Por eso se dice que esos «hijos» de Dios (hijos, por mediación de la palabra de Cristo) y que ya «han venido todos ellos», es decir: que han muerto, que no viven ya en la tierra (de ahí también la advertativa *aber*, como contraposición a la afirmación de que «aún vive Cristo»). Ello explica que, de esos hijos (pero ahora incluyendo entre ellos también a los dioses y semidioses de Grecia), sea solamente uno (*Einer*, con la mayúscula que indica unicidad) el que está «ahí abajo». En efecto, Cristo sigue viviendo entre nosotros porque él está presente (*dabei*) en las «Sagradas Escrituras» y en el «rayo», así como en el *Wettlauf*, en la carrera competitiva de la Historia, es decir en los «incendios del tiempo» en que sucumben pueblos e imperios mientras otros se alzan (cfr. *Das untergehende Vaterland*, en la presente obra, el ensayo dedicado a Paul Celan), y sobre todo en las guerras y revoluciones suscitadas por el anhelo de una existencia mejor y más justa (como en el caso de Francia, a cuya causa siempre se adhirió el poeta)⁵². De esas tempestades, y de la muerte violenta misma, van surgiendo modos más altos de vida, impulsando así la aceleración de los tiempos (remito, de nuevo, al ensayo sobre Celan), en correspondencia a los cósmicos «tiempos crecientes» de la «Madre Tierra», la

52 * A este respecto, y a pesar de sus exageraciones y de su unilateral entusiasmo, sigue siendo valioso —y acertado, en líneas generales— el estudio de Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969 (hay trad. esp. de M. Sarabia: *Hölderlin y la Revolución Francesa*, Barcelona, Serbal, 1992).

«rica de vida»: nuestro planeta (estamos ya lejos de la concepción hesiódica de la tierra como «firme sede eterna de todos los seres»)⁵³. Así cabe vislumbrar la unión del tiempo cósmico (y por extensión, celeste) y de la historia de los pueblos: el instante escatológico de la *fiesta*, propiciada por el establecimiento —que Hölderlin creía próximo— de la paz entre los pueblos; y más específicamente, entre Francia y Austria⁵⁴.

53 *Theogonia*, v. 117.

54 *Der Frieden*, vv. 37-40 (SWB; I, 233): «Tú empero giras sosegada en tu órbita segura / Oh, Madre Tierra en la luz. Tu primavera florece; / melódicamente cambiantes van hacia ti / los tiempos crecientes, ¡oh tú, rica de vida! (*Du aber wandelst ruhig die sichere Bahn / O Mutter Erd im Lichte. Dein Frühling blüht / Melodisch wechselnd gehst dir hin die / Wachsenden Zeiten du Lebensreiche!*)». Los tiempos «crecen» (algo impensable, astronómicamente hablando) porque en ellos se está gestando la venida de la Paz: «la divina, jamás contenta» (*der Göttliche, Frohe nie*): v. 46; en alemán, el término es masculino). Según el poema, la Paz es el único ser divino descontento de estar en el cielo, estando condenado por ello a vivir «solitario» (*einsam*), separado de los demás dioses. Pues mientras que «Helios se alza, sonriente, sobre nosotros», la Paz en cambio, a pesar de ser amada (*Liebling*) por todas las musas y las estrellas» (v. 49s.), sabe que su lugar está en la tierra, a la cual debe *rejuvenecer*. Y por eso la invoca impaciente el poeta, para que descienda y ponga fin a las reyertas entre los pueblos (*Der Frieden* es de 1799, luego de que estallara la Segunda Guerra de Coalición contra Francia): «Con tu amor ven y danos / algo que sea estable en la vida, danos de nuevo un corazón (*Mit deiner Liebe komm und gib ein / Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder*)» (vv. 55-56). Por lo demás, la interpretación de que a las guerras revolucionarias entre Francia y las potencias aliadas les corresponden los «tiempos crecientes» está confirmada por la carta de Hölderlin a su hermano, en torno al día de Año Nuevo de 1801. Vencida Austria tras el armisticio de Steyr (25.12.1800), el 2 de enero comenzaron las negociaciones que culminarían en la Paz de Lunéville (9.2.1801), conocida hoy entre los *Hölderlinkenner* por haber ocasionado el impresionante himno escatológico *Friedensfeier*. Que Hölderlin presentaría la próxima paz como un acontecimiento a la vez histórico y profundamente personal queda patente en su «inexpresable alegría», debida —dice— a que «nuestro tiempo está cerca» (subr. mío), al presentimiento de que la paz inminente traerá consigo ciertamente las cosas que muchos esperan, pero también —concluye misteriosamente— «lo que pocos barruntan (*was wenige ahnden*)» (SWB; II, 883). Pues bien, el poeta confía al hermano algunos de esos dones (entre ellos, algo muy importante, de claro sabor johánico y quiliástico: «que el espíritu comunitario irá sobre todas

Escatología implica reconciliación, conjunción de todos los tiempos en un instante supremo. Pero si el poeta siente necesaria esa conciliación, ello se debe a que el tiempo de los griegos, lejos de servir de mítico «cielo protector» cerniéndose sobre los míseros tiempos de los hombres y aliviando las penas de éstos al prometerles un pronto regreso⁵⁵ se habría

las cosas en todas las cosas (*dass Gemeingeist über alles in allem gehen*)»: SWB; II, 884), vaticinando así que «el corazón alemán» desarrollará fuerzas hasta ahora ocultas, «al igual que la creciente Naturaleza» (*ib.*; subr. mío). La misma conexión entre la naturaleza propicia y la paz —ya firmada en Lunéville— encontramos en la carta a la hermana (23.2.1801). Hablando de la paz evoca Hölderlin «los días del bello humanitarismo, los días de bienes seguros, sin miedo». Y añade: «Eso, y la grande naturaleza existente en estas comarcas eleva y satisface prodigiosamente mi alma» (SWB; II, 891). De hecho, Hölderlin, que escribe desde Hauptwil (cerca de St. Gallen), se muestra arrobado «ante estas espléndidas cordilleras eternas [...] y si el dios del poder tiene un trono en la tierra, habrá de estar en estas cumbres soberbias». Así que ya sabemos de dónde ha tomado el poeta el grandioso «decorado» de la primera estrofa de *Friedensfeier*. No se trata en este caso de ninguna ensoñación (y menos, griega), sino de la descripción de una cadena suiza de montañas. Bastaba con que el poeta avistara desde Hauptwil los no demasiado cercanos Alpes berneses para que pudiera escribir luego: «lejanamente esplendente se alza, / [...] bien ordenada, una magnífica línea, / al lado, elevándose por doquier sobre / el nivelado suelo, las mesas (*weithinglänzend stehn, / [...] Wohlangeordnet, eine prächtige Reihe, / Zur Seite da und dort aufsteigend über dem / Geebneten Bodendie Tische*)» (vv. 5-9. SWB; I, 361). *Tisch* en latín es *mensa* (de *eminere*; por tanto: «lugar elevado», «elevación»; de ahí su equiparación con las montañas). Compárense también el «Dios del Poder» (*Gott der Macht*) de la carta con el «Señor del Tiempo» (*Herrn der Zeit*) de *Friedensfeier* (v. 79. SWB; I, 364), así como la bella *Menschlichkeit* (no la humanidad, sino el carácter que debiera distinguir al ser humano, su esencia: por eso he traducido el término «humanitarismo») con la paz escatológica, en donde: «En ningún lugar es dado ver dominación cabe los espíritus y los hombres (*Herrschaft nirgend ist zu sehn bei Geistern und Menschen*)» (v. 28. SWB; I, 362). Hölderlin bien pudo ser un ingenio (la paz duró poco, y las guerras siguieron —ellas sí, crecientes— hasta Waterloo, diez años después de que el poeta se hundiera en la locura), pero sus meditaciones son bien poco «metafísicas», si entendemos por tal las especulaciones áereas y sin base en la realidad más cercana.

55 Una concepción que todavía alienta en *Germanien* (posiblemente de 1801): «[...] Él [el poeta] siente / las sombras de aquellos, que al igual que han sido, / los Antiguos, así también visitan de nuevo la tierra. / Pues los que

desgarrado, tal como mostrarían las tragedias sofocleas: Grecia —desleal para consigo misma, como vimos—⁵⁶ se habría revuelto incondicionalmente contra su propio carácter cíclico (de acuerdo a la concepción del *Timeo*), impidiendo así que su inicio y su final coincidieran. En una palabra, el tiempo cósmico griego acaba por convertirse, también él, en *tiempo desgarrador*, destrozándose a sí mismo.

Cabe aducir al menos tres razones —estrechamente conectadas entre sí— de esta «devaluación» (¡nunca empero abandono!) del mundo mítico griego en el Hölderlin maduro. En primer lugar, la excesiva *viveza plástica* del arte griego, que fabrica para sus dioses una morada en la *pólis*, entre los mortales: el templo, y que luego los entroniza allí, pétreo y rígidamente, convirtiéndolos en estatua e imagen con una figura humana, demasiado humana, habría llevado al culto divino a caer en un exceso de convivencia, de familiaridad (y hasta de consanguinidad: *syngéneia*, ya que dioses y hombres surgen de la Madre Tierra, de *Physis*), acabando por difuminar al fin la necesaria separación entre las esferas: entre Celestes —personificación de fuerzas naturales— y mortales⁵⁷. Pero con ello habría tenido que extinguirse necesari-

han de venir nos empujan, / y por mucho más tiempo no estará orlado de hombres divinos / la sagrada cohorte en el cielo azul» (vv. 27-32. SWB; I, 405).

⁵⁶ En el ya cit. pasaje de las *Anm. zum Oedipus*. SWB; II, 316.

⁵⁷ De ahí que, según la aguda observación de Christoph Jamme en su «*Ein ungelehrtes Buch*» (Bouvier, Bonn, 1983, p. 223), ya en el «Discurso de Atenas» (*Athenrede*) de *Hyperion* defienda el protagonista la primacía de la poesía sobre la arquitectura y la escultura, siguiendo en ello las indicaciones del amigo Heinse en su *Ardinghello*, el cual pensaba que, si los «tiempos dorados de los griegos» hubieran durado más tiempo, éstos habrían acabado por tirar al mar todas sus estatuas, ya que ellas sólo encierran inmovilidad y, por tanto, muerte. De todas formas, como vamos a ver enseguida, tampoco la defensa de la poesía griega como medio de expresión de lo divino podrá ser sostenida mucho tiempo, dados los vigorosos embates que los griegos mismos —comenzando por el divino Platón— realizaron contra ella.

riamente el elemento patrio, ya que la *Vaterland* —considerada en su más pura intimidad (*Innigkeit*)— significa para Hölderlin la interacción, en relaciones particulares, de Naturaleza (o «fuerzas naturales») y «Hombres» (o el «pueblo»), constituyendo así a la vez un «mundo que ha llegado a ser ideal» (*idealgewordene Welt*) y una peculiar «combinación de cosas» (*Verbindung der Dinge*)⁵⁸. O dicho de otro modo, estableciendo una articulada distinción entre la esfera divina y la esfera humana. La pérdida de esa distinción habría conllevado a la larga el hundimiento de Grecia (no en vano visible ya en las Guerras del Peloponeso, donde la hostilidad entre las distintas *póleis* va acompañada de una generalizada falta de creencia en los dioses). Un fragmento del *Hamburger Folioheft* apunta agudamente a esta nefasta influencia del arte⁵⁹:

[...] Nemlich sie wollten stiften
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber
Das Vaterländische von ihnen
Versäümet und erbärmlich gieng
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.

([...]) En efecto quisieron fundar
un reino del arte. Pero en este punto fue
lo patrio por ellos

⁵⁸ *Das untergehende Vaterland* (SWB; II, 72).

⁵⁹ Entiendo que Hölderlin se refiere implícitamente aquí a las artes plásticas, dado que contesta a su pregunta: «Debe irse, / ¿cómo, pues?» con un categórico: «Ciertamente se trata ahora [en este preciso instante, con énfasis, F.D.] de otra situación (*Wohl hat es andere / Bewandtniss jetzt*)» (vv. 1-2 y 8-9. SWB; I, 43of.). *Jetzt*, es decir: en el mundo *iconoclasta* protestante, que ya no cree en imágenes sagradas, sino que está regido por las Sagradas Escrituras (*a fortiori*, quizá miente también ese *jetzt* el tiempo final, que Hölderlin ve ahora despuntar, y al que él quiere celebrar con su gran poesía escatológica).

desatendido y digna de compasión
sucumbió Grecia, la más bella.)⁶⁰

En segundo lugar, y como consecuencia de ese imparable proceso de humanización de los seres divinos (¡una indeseable y literal «encarnación» o *Menschwerdung!*), hasta alcanzar al mismísimo Zeus⁶¹: como resultado pues de esta *promiscuidad*, los dioses habrían dejado paulatinamente de ser considerados como tales y habrían sido interpretados primero como personificación de fuerzas naturales (algo que, como hemos visto, es también compartido *suo modo* por Hölderlin)⁶² y luego vistos —a lo sumo— como ejemplos o modelos de seres humanos: superiores, sí, pero sometidos como todo mortal al tiempo desgarrador (tales serían, por ejemplo, los *epónimos* de las ciudades o lugares griegos, según la interpre-

60 A menos que recurramos a una suerte de «armonía preestablecida» entre Hegel y Hölderlin en un período en el que ya no estaban juntos (el *Folioheft* no es en ningún caso anterior a 1801), habrá que retrotraer las semejanzas doctrinales a las conversaciones habidas entre ellos durante el llamado período de Frankfurt (1797-1800). En este caso, que Hölderlin denomine a Grecia «la más bella», a la vez que «justifica» precisamente por este *appetito di bellezza* (que diría Lorenzo di Medici) su hundimiento, es algo que —ciertamente de un modo mucho más prolijo y desarrollado— defenderá Hegel en sus muy posteriores lecciones de Estética. Cfr. mi artículo (cuyo título —una cita de Hegel— refleja ya la semejanza señalada): »*Schöneres kann nicht sein und werden*«. *Das Griechenlandsbild bei Hegel und Hölderlin*. En Chr. Jamme (Hg., unter Mitwirkung von Frank Völkel), *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*. Hamburgo, Meiner, 1996, pp. 27-54.

61 La cantidad ingente de estatuas representando a Zeus o Júpiter, hasta constituir un verdadero estereotipo (¡fabricación en serie de un mismo modelo!), choca radicalmente con la prohibición de ver la figura de Dios (si es que existe tal figura): y ello, según Hölderlin, tanto en el mundo hebreo como en el griego (recuérdese a Semele, fulminada por el rayo de Zeus).

62 *Suo modo*, porque para Hölderlin no deja de ser la Naturaleza una entidad incluso superior a los dioses: «engendradora del caos sagrado (*aus heiligem Chaos gezeugt*)» (*Wie wenn am Feiertage*, v. 25. SWB; I, 262).

tación *evemerista*)⁶³. Una tendencia ésta que, habiendo comenzado en Grecia⁶⁴, llegaría a su prosaico final en el mundo romano. Así lo señala Hölderlin en una variante tardía de *Brod und Wein*:

Drüben sind der Trümmer genug im Griechenland und die
[hohe
Roma liegt, sie machten zu sehr zu Menschen die Götter.

(Al otro lado hay escombros suficientes en Grecia y yace la alta
Roma, convirtieron demasiado en hombres a los dioses.)⁶⁵

Por fin, en tercer lugar, y en sentido inverso a ese prosaísmo (pero con iguales consecuencias fatales para la religión), los griegos habrían proyectado sobre los Inmortales no sólo deseos y pasiones vulgares, sino sus sueños más prohibidos y obscenos, cumplidos mediante acciones tan repudiadas que sólo un dios podría cometerlas sin castigo (como, *a sensu contrario*, sufren los protagonistas de tragedias como *Ajax*, *Hipólito* o *Medea*), de modo que esos actos habrían

63 Recuérdese sin ir más lejos que el propio Hölderlin identifica poéticamente al monte Pelión con el héroe Peleo.

64 Según las paralelas reflexiones de Hegel en la *Phänomenologie* —de las cuales es lícito pensar que hubieran sido discutidas con Hölderlin pocos años atrás (en el período de Frankfurt, no en vano caracterizado en Hegel por una revalorización del cristianismo, especialmente de la doctrina johánica del amor, y por una correspondiente desconfianza hacia Grecia), el inicio de esa degradación de los dioses en hombres y de las potencias éticas en pasiones se hallaría en las tragedias de Eurípides y, desde luego, en las comedias de Aristófanes (cfr. *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburgo (Düsseldorf), 1980; *Gesammelte Werke*. 9: 396s.).

65 *Sämtliche Werke* («Grosse Stuttgarter Ausgabe»: *StA*), ed. de Fr. Beissner y A. Beck, Stuttgart, 1943-1985; 2/2, 645. Debo la localización de esta importante prueba al documentado estudio de Ernst Mögel, *Natur als Revolution. Hölderlins Empedokles-Tragödie*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1994, p. 212.

de provenir necesariamente de los «abismos de la propia Naturaleza» (*Abgründe der Natur selbst*). Con ello, no sólo habrían considerado a los Celestiales como hombres, sino como refinadas bestias, sólo que dotadas de inteligencia y poder sobrehumanos. Es posible que el (a su manera) piadoso Hölderlin empezara a pensar, entrado ya el siglo XIX, que ese engendramiento de hijos e hijas por parte «del Excelso» (*des Hohen*) no habría tenido lugar precisamente «de manera sagrada» (*heiliger Art*, como antes se señaló), sino que se habría parecido más a una violación por abuso de poder⁶⁶. La estrofa final de *Friedensfeier* habla al respecto de una misteriosa y larga contienda entre la «Madre Naturaleza» y un no identificado «enemigo» (*Feind*), siendo aquélla comparada con una leona que se lamentara de haber perdido a sus hijos, secuestrados por un ser hostil que la odia⁶⁷.

66 Con ocasión del envío de un billete con las traducciones holderlinianas de las dos tragedias sofocleas a la Princesa Auguste von Hessen-Homburg (entre abril y mayo de 1804), el recensor de esta carta (hoy perdida), Gustav Schleier, escribe: «Él habla al respecto de la grandeza de los antiguos, pero también [transcribe] *del carácter incomparablemente más divino de nuestra santa religión (unbegreiflich Göttlicheren unserer heiligen Religion)*, dada su originalidad y el valor comparativo entre nuestra situación y la de los antiguos» (SWB, II, 931). De creer al recensor, las palabras en cursiva remiten a las *ipsa verba* de Hölderlin. Por otra parte, no creo que se trate de meras expresiones convencionales, ya que el poeta gastó, hasta quedar exhausto, los últimos años de su vida lúcida en cantar aquella superioridad y en realizar esta comparación.

67 Jochen Schmidt localiza en su comentario *ad locum* el origen clásico (Homero: *Ilias* XVIII, 318-320) de este pasaje: «Aquiles se lamenta por Patroclo »al igual que el león de fuerte melena, / al que un cazador, persiguiendo un ciervo, desde el espeso follaje / le ha robado sus crías» (ed. cit. DKV; I, 934). Por el hecho de haber «casi» equiparado (indebidamente, se sobreentiende) la Naturaleza a ese «enemigo» con sus propios hijos (los elementos y fuerzas de la Naturaleza), y también por lo que sigue («te odia lo que / tú, antes del tiempo [se entiende, del tiempo histórico, F.D.], Todopoderosa, has traído a la luz»: *es hasst dich, was / Du, vor der Zeit / Allkräftige, zum Lichte gezogen*»; vv. 151-153), cabe identificar a ese enemigo con el espíritu moderno y cristiano. Por ser moderno (e.d., propulsor de la ciencia y la técnica) habría «robado» las fuerzas naturales a la Madre,

Afortunadamente, Hölderlin ofrece una causa de esa enemistad, lo cual permite una cierta comprensión de tan herméticos versos:

[...] da du ihn fast

Wie die eigenen Söhne genommen,
Und Satyren die Götter gesellt hast.

([...] cuando a él

casi como a los propios hijos has acogido,
y sátiros a los dioses asociado).

vv. 146-148 (SWB; I, 366).

Podemos interpretar así estos versos: el espíritu cristiano acusa a Grecia (aquí mitificada metonímicamente como «Naturaleza») de haber intentado⁶⁸ convertir al hombre («a él»), a su «enemigo», en un ser puramente natural, surgido de los elementos (recuérdese la explicación del origen del hombre a partir del agua —Thetis— y del barro —Peleo—), sin trascendencia espiritual alguna, y de haber «manchado» a los dioses asociándolos a sátiros, o sea: a híbridos monstruosos, obscenos y ridículos. Podemos añadir por nuestra cuenta que tal «asociación» se exacerbará

poniendo aquéllas a su servicio (recuérdese la astucia de la razón, de Hegel). Por ser cristiano, es lógico que ese espíritu odie ser equiparado con un ser natural (el cristiano ha de tenerse por hijo de Dios y oyente de la Palabra: *anthropos pneumatikôs* que ha renegado de su ser carnal, según la famosa exigencia paulina), a pesar de que haya sido la Naturaleza la que lo haya «dado a luz». De ahí la necesidad de reconciliación —a través de las gestas de los hombres y del establecimiento de la paz entre las naciones— entre la Naturaleza griega y el Padre judeocristiano.

68 El *caveat* introducido por la partícula *fast* puede quizá aludir a filósofos como Sócrates o Platón, que habrían insistido en la dignidad espiritual del hombre, por encima de los seres naturales (como habrían hecho en cambio los sofistas y su progenie cínica y epicúrea).

hasta llegar a la identificación, de creer en las bien poco edificantes historias de los dioses homéricos. ¡Algo no sólo representado en las artes plásticas, sino expuesto también en los bellos hexámetros de la gran poesía de Homero, lo cual habría de ser mucho más grave e inaceptable para un poeta en definitiva cristiano, como Hölderlin!⁶⁹ A falta pues de coraje patrio para defender a sus ideales (¿en nombre de qué dioses o de qué patria habrían de luchar unos griegos conscientes ya de que todo eso era una patraña urdida por quienes habrían debido educarlos?), habrían caído, destrozados, los santuarios y las ciudades de una antes «dichosa» Grecia (tal la experiencia de Hiperión), dividida extremosamente entre lo prosaico y lo salvaje hasta cumplir al fin su destino: derrumbarse —abandonada de los dioses cuya memoria ella misma mancillara— en la demencia destructora de la guerra civil⁷⁰:

Auch darf alsdann das Freche drüber gehn⁷¹,
Und kommen muss zum heiligen Ort das Wilde

69 Como es sabido, una de las más poderosas razones que «Sócrates-Platón» esgrime para alejar a los poetas es que éstos —Homero y Hesíodo, a la cabeza— han ensuciado el buen nombre de los dioses achacándoles acciones criminales, obscenas o ridículas (cfr. *República*, 377d-378a). De ahí los esfuerzos ulteriores por crear una teología astral, bien alejada de las (para nosotros, ya, regocijantes) barbaridades de los Olímpicos.

70 Una escueta pero importante comparación entre el mundo judío y oriental —la obediencia ciega a un ser trascendente— y el mundo griego podría confirmar ese extremo (a saber, el de la descomposición de Grecia en lucha fratricida): «Pues o bien domina el Altísimo, ciegamente obedecido [siendo] entonces / lo Otro [que los hombres] / o bien viven en lucha (Denn entweder es herrschet ihr Höchstes blinde gehorcht dann / Anderes / Oder s<ie> leben in Streit)» (variante tardía de *Der Gang aufs Land*; StA 2/2, 582). Si mi reconstrucción tentativa no es demasiado descabellada, sería interesante comparar estos versos con la posición de Levinas respecto al Otro (ver en esta obra el ensayo correspondiente).

71 *Freche* («desvergüenza, arrogancia, insolencia») remite a la *hybris* griega.

Von Enden fern, übt rauhbetastend den Wahn,
und trifft daran ein Schicksal [...]

(También entonces más allá podrá ir la insolencia,
y habrá de venir a lugar sagrado lo salvaje
desde lejanos confines, ejerciendo a tientas la demencia,
y la alcanza entonces un destino [...])

Friedensfeier, vv. 55-58 (SWB; I, 363).

He aquí un ejemplo terrible de «ocaso de la patria». Y más terribles aún serían las consecuencias: la lenta degeneración de costumbres y leyes en el Imperio Romano, hasta el hundimiento total del mundo clásico, sustituido por el empuje de los jóvenes pueblos bárbaros, por el empuje de esa futura *Germanien* que el Hölderlin platonizante habría querido cumplimentara aquellos brotes ideales del mundo griego, luego brutalmente agostados. Tal es el esquema subyacente al ensayo «El ocaso de la patria» (*Das untergehende Vaterland*): una densa y retorcida justificación de la *translatio imperii* de Oriente a Occidente. Pero, ¿cómo llenar ese intervalo *nihilista*, cómo paliar el vacío dejado por el hundimiento histórico (y consecuentemente, también y sobre todo espiritual) de la bella esfera cultural griega, hasta la joven acometida de los pueblos libres del Norte? ¿Cómo ligar dos tiempos tan dispares?

Para ello —cabe interpretar— será necesario «salvar» ese intervalo a través de la aparición fenoménica, en el tiempo, de la «integridad» (*Ganzheit*) de toda conexión y separación, es decir: del Tiempo *otro*, entendido à la griega, es decir: como *Aión*, como el Dios del Tiempo, el Dios *que es* Tiempo (recuérdense las expresiones: «el mundo de todos los mundos, el todo en todo», de *Das untergehende Vaterland*: SWB; II, 72). Pues bien, esa «manifestación» (*Erscheinung*), ese «fiel

trasunto de Dios» (*Ebenbild Gottes*, por decirlo en términos schellingianos coetáneos), es el Cristo. Y bien sabemos de dónde ha tomado Hölderlin (educado en un Convictorio protestante) esta conexión entre el cierre escatológico del tiempo⁷², Dios como siendo que «todo en todas las cosas» (*Alles in Allen*), y Cristo, su Hijo: «Mas cuando a él le sea todo sometido, entonces también el Hijo mismo se someterá a Aquel que sometió a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo (*Wenn aber Alles ihm untergethan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles untergethan hat, auf dass Gott sei Alles in Allen*)»⁷³.

Ahora bien, lo primero que habrá de someterse al *Verbum Dei* y, en consecuencia, a los Cantos que honran al Hijo del «Omniviente (*Alllebendigen*)» (vgl. *Friedensfeier*, vv. 71-73) habrá de ser justamente la grecomanía: ese ansia de transformar a Grecia en un *Reich der bildenden Künste* y que habría sido responsable de la mala «humanización» de los dioses griegos. Por eso, la venida —y sobre todo la muerte— de Cristo lleva aparejada la destrucción (en el fondo, Cristo —que devuelve la dignidad a lo divino— es ya esa destrucción) de «templo e imagen» (*Tempel und Bild*): una expresión no en vano repetida obsesivamente como un conciso epítome de Grecia en los grandes himnos cristológicos⁷⁴.

72 Sólo que, aquí, limitado al espacio-de-tiempo de los griegos y, en general, de Oriente.

73 1 Corintios 15, 28; cito por la vers. luterana de la Biblia.

74 Así, en la famosa estrofa de *Germanien* sobre los «dioses huídos» dice Hölderlin que: «Cuando se acaba [la presencia de los dioses en la tierra, F.D.], y el día se ha extinguido / ciertamente el primer adorado es el sacerdote, mas por amor lo siguen / el templo y la imagen (*Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen / Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt / Der Tempel und das Bild ihm*)» (vv. 21-23. SWB; I, 405). Cfr. *Patmos*, 1. Fassung, vv. 143-145 (SWB; I, 457): «[...] y cuando la arena y los saucos aventa / y los templos conmueve (*und wenn es den Sand / Wëgnimmt und die Weiden und die Tempel / Ergreift*)». Más adelante confiesa el poeta —aquejado de nuevo de la *hybris* «plástica»— que, así

Ahora bien, como ya hemos afirmado antes con cierta dureza, Cristo no podía, no debía permanecer en el mundo hasta gozar de una tranquila vejez⁷⁵, ni dejar tras de sí descendencia, pues

como los dioses tienen el poder de guardar un valioso contenido en el «recipiente» (*Gefäss*) adecuado («Ahora bien, hierro aporta el pozo, / y ardiente bitumen el Etna [*Nun Eisen trägt der Schacht, / Und glühend Harz der Ätna*]: vv. 162-163), así también desearía él poseer «riqueza» (*Reichtum*) semejante a la de los dioses para poder hacerse una imagen de ese hombre que fue una vez Cristo: «Para formar una imagen semejante / al Cristo y observar / cómo él había sido (*Zu bilden ein Bild und ählich / Den Christ zu schauen, wie er gewesen*)» (v. 166). Mas aquí, de nuevo, se prohíbe Hölderlin a sí mismo seguir con esa «ensoñación» (*Schwärmerei*), utilizando la habitual conjunción adversativa *aber*: ¿cómo va a imitar un «siervo» (*Knecht*) —dirá poco después— «la imagen del Dios»? (cfr. vv. 169-170). En todo caso, el pasaje más impresionante se halla en la 2. Fassung de *Brod und Wein*: «Escándalo empero son templo e imagen, igual que cicatrices, para Efeso. (*ein Aergermiss aber ist Tempel und Bild, // Narbengleichbar zu Ephesus*)» (vv. 108-109. SWB; I, 379). Volveré sobre el punto en la última sección de este ensayo.

75 También a Jesús podrían aplicarse los versos admonitorios de Paul Celan: «Rizo de judío, no te harás gris [...] / Rizo de hombre, no te harás gris (*Judenlocke, wirst nicht grau [...] / Menschenlocke, wirst nicht grau*)» (vv. 8 y 14 de *Mandorla*; en: *Die Niemandrose; Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983; 2/144). No puedo obviamente probar que el segundo «rizo» corresponda también al hombre griego: me limito a insinuar que, como es sabido —y ya se ha señalado anteriormente, al hablar de las «tijeras» de las Parcas— para los griegos cortar un mechón o un rizo de cabello de la nuca simbolizaba el momento de la muerte. De todos modos, que la cercanía en este caso preciso entre Hölderlin y Celan no es aventurada se muestra en estos versos de la 2ª vers. de *Friedensfeier* (o más bien: *Versöhnender der du nimmergeglaubt*, cuyas dos versiones pudieron ser conocidas por Celan a través de la ed. Beissner y de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, de Heidegger, escritas entre 1936 y 1938, mientras que la fijación «en limpio» del himno se conoció sólo en 1954): «[...] por la tarde, en el silencio / florece entorno el espíritu, y aun cuando fuera *gris plateado mi cabello* / aconsejaría sin embargo que os agasajásemos, amigos, / para el banquete y el canto (*abendlich in der Stille / Blüht rings der Geist und wär auch silbergrau mir die Loke, / Doch würde ich rathen, dass wir sorgten ihr Freunde / Für Gastmahl und Gesang*)» (vv. 13-17. SWB; I, 359; subr. mío). Cfr. también en la 1ª vers. de *Patmos*: «donde unánime, de dos formas [entiendo: la griega y la cristiana, F.D.], fue / reconocido espíritu celeste; y esto no fue vaticinado (*geweissagt*), sino que, / haciéndose presente, agarró los cabellos... (*die Loken ergriff es, gegenwärtig*)» (vv. 127-129. SWB; I, 450).

[...] ist schnell
Vergänglich alles Himmlische; aber umsonst nicht;

Denn schonend rührt des Maases allzeit kundig
Nur einen Augenblick⁷⁶ die Wohnungen der Menschen
Ein Gott an, [...]

([...]) es rápidamente
perecedero⁷⁷ todo lo celestial; mas no en vano;

76 Ese *Augenblick* corresponde al *Moment* de *Das untergehende Vaterland*, es decir a la «exposición» del Dios-Tiempo (la ya mencionada expresión paulina, recogida por Hölderlin: «el todo en todo, que siempre es [*das Alles in Allen, welches immer ist*]»: y lo que siempre es, lo inmutable —Kant dixit— es el Tiempo). Con mayor precisión: se trata de la exposición „en el momento o, genéticamente [expresado] en el devenir del momento e inicio del tiempo y del mundo (*im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt*)» (SWB; II, 72). El término *Darstellung* (Hölderlin subraya: *stellt [...] dar*) deja ver que seguimos en aguas kantianas: la «exposición del concepto en una intuición» (que es lo que garantiza un conocimiento válido, objetivo) es «traducida» aquí en términos de filosofía fichteana, y también de «teología» de la historia. Así, si el primer período del tiempo (el griego) se mostró como «Dominación de lo individual sobre lo infinito, del singular sobre el todo (*Herrschaft des individuellen über das Unendliche, des einzelnen über das Ganze*)», y el segundo (el germánico-cristiano) como «Dominación de lo infinito sobre lo individual, del todo sobre el singular», ahora deberíamos entrar según Hölderlin en el inicio del tercer y último período: el que habrá de llevar a «la unificación trágica» de los dos períodos anteriores. Y ahora (el «ahora» de finales del siglo XVIII) estaríamos justamente en ese inicio: «en el momento en el que lo nuevo-infinito, en cuanto sentimiento vital (en cuanto Yo) se relaciona con lo antiguo-individual entendido como objeto (como No-Yo) (*in dem Moment, wo das Unendlichneue als Lebensgefühl (als Ich) sich zum individuellalten als Gegenstand (als Nichtich) verhält*)» (SWB; II, 77), como corresponde precisamente al «enemigo» (el Yo moderno) que odia a la «Naturaleza Leona» y que mediante la ciencia pone a su servicio a las distintas «fuerzas naturales: lo antiguo-individual (los distintos dioses singulares del politeísmo), según la estrofa final de *Friedensfeier* ha poco mencionada. Según mi interpretación, la *tragische Vereinigung*, en fin, vendría representada por la paz que seguiría a las guerras de coalición contra la Francia revolucionaria. Dicho sea todo esto con el natural «temor y temblor» de quien osa desentrañar tan herméticos textos.

Pues con cuidado, sabedor en todo tiempo de la medida, roza sólo por un instante las moradas humanas un dios)

vv. 50-54 (SWB; I, 363).

¿Qué puede significar esa muerte? Recordemos que, en la tragedia griega, es la palabra arrojada directamente sobre la víctima del sacrificio: sobre el héroe-criminal-inocente, la que es realmente letal. Todo está en ella cumplido: y por eso en el proceso quiasmático de desindividualización del héroe y de dislocación del tiempo, hombre y Dios, destino y tiempo se entrecruzan y compenetran. Por el contrario, en el caso de Cristo (que, no lo olvidemos, es la Palabra por excelencia: el *Lógos*) se mata a quien tiene, o mejor: a quien es la palabra misma:

Ach! Aber dunkler umschattete, mitten im Wort, dich
Furchtbarentscheidend ein tödtlich Verhängnis.

(Pero ¡ay!, más tenebroso te sumió en las sombras, en medio de
[la Palabra,
con terrible decisión un sino mortal])

vv. 49-50.

77 Orig.: *vergänglich*, de *vergehen*. Tiene el doble sentido de «pasar» y «perecer», así que en este caso podría haberse traducido el adjetivo —menos trágicamente— como «pasajero»; sólo que los versos inmediatamente anteriores dejan claro que se trata de la muerte de Jesucristo, luego generalizada a todos los dioses: «Pero ¡ay!, más tenebroso te sumió en las sombras (*umschattete*: metáfora de la muerte, F.D.), en medio de la Palabra, / con terrible decisión un sino mortal. Así es rápidamente [etc.] («Ach! Aber dunkler umschattete, mitten im Wort, dich / Furchtbarentscheidend ein tödtlich Verhängnis. So ist schnell...»), vv. 49-50. Continúo este punto en el *corpus*.

El poema habla de *dunkler*, pues: un comparativo. ¿Qué es lo que oscurecía también, entonces, aunque fuera en menor grado, al joven divino?

[...] die lieben Freunde, das treue Gewölk,
Umschatteten dich auch, damit der heiligkühne
Durch Wildnis mild dein Stral zu Menschen kam, o Jüngling!

([...] los queridos amigos, la nube fiel,
ellos también te sumieron en sombras, para que el
[sagradamente audaz,
tu rayo, a través del desierto, suavemente llegara a los
[hombres, ¡oh joven!
vv.46-48.

Son pues los propios discípulos, la «nube»⁷⁸ de los fieles la que oscurece la transmisión directa de la voz de Dios; es la distorsión de la palabra recibida (según el adagio escolástico: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*) la que, junto con la muerte de Cristo (terrible, pero conforme a destino) ha permitido que el «rayo» del *kérigma* llegase hasta nosotros, mas suavizado y «filtrado», ciertamente: a la medida del mortal.

¿Qué dice el mensaje? En primer lugar, que la Buena Nueva es equidistante tanto de la obediencia ciega —judía— como de las disputas continuas sobre lo justo o lo injusto, el bien o el mal: tales eran las discusiones propias —los diálogos— de la filosofía griega. En segundo lugar, que la reconciliación futura no se recibirá pasivamente, como un don en el que los beneficiarios no hubieran hecho nada por

78 Cfr. *Il.* 16,350 y 20,417; *Od.* 4,180.

lograrlo; esa reconciliación implica previamente —como el campo ya preparado y roturado para acoger la semilla— un cambio profundo, una *metánoia* no sólo externamente, por lo que hace a lo cotidiano, sino una: «revolución de las convicciones y de los modos de pensar que hará enrojecer a todo lo anterior (*Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten, die alles bisherige schaamroth machen wird*)»⁷⁹. En tercer lugar, que la palabra del perdón y la conciliación no podrá fructificar mientras ella no reniegue del lugar (Siria) en que por vez primera fue proferida, ya que ella no viene simplemente de una «tierra extranjera» (*Ausland*)⁸⁰, como si hubiera sido pronunciada en un idioma de hombres, sino de lo que está fuera (*raus*) de toda tierra y, por tanto, es creadora de *extrañeza*, como extraño es su mensaje. La Palabra sólo vive de y en el camino (*unterwegs*), viniendo como siempre viene de la «tierra» del *afuera*. Y por ello sólo existe *traducida*, desleal a su origen: propagada para fructificar en pechos ajenos. Por eso, también, Quien dice la palabra es «de todos conocido» (*allbekannt*); si se permite el símil, basto pero certero: esa palabra «a todos les suena»—. Pero ninguno puede localizarla con precisión. No pertenece a ningún pueblo en exclusiva, porque está destinada a *diseminarse* por el mundo, a formar la *ecuméne* de los mutuamente extraños. Por eso, Cristo no es reconocido (*erkannt*) por nadie, ni siquiera por sus discípulos (salvo por quien está, también él, destinado a morir y pronto a hacerlo: Juan el Bautista), precisamente porque Él no es de ningún sitio humano, y en cambio sin él no podría existir ni la vida ni la voz humana (recuérdese la

79 Carta a Ebel de 10.01.97 (II, 643).

80 En el himno que estamos examinando, *Friedensfeier*, el poeta apostrofa así al «Príncipe de la Fiesta»: «Mas aunque tú ya niegas de buen grado tu tierra extranjera (*Doch wenn du schon dein Ausland gern verleugnend*)», v. 16 (SWB; I, 362).

«voz formadora de hombres» (*menschenbildende Stimme*) de *Am Quell der Donau*. Cristo es así la encarnación pura de la *metáfora*, del *Transport* salvífico. Él mismo no es otra cosa que «metáfora» del Padre: el desplazamiento de Éste a la tierra como hombre, el Tiempo que dona tiempo a los diversos tiempos de los hombres⁸¹. Y en cuarto y último lugar, el mensaje dice que sólo cuando la Palabra sea encarnada *colectivamente* por los hombres «del otro extremo», por los hombres de Occidente capaces de acoger dentro de sí lo extraño, de albergar la primera aurora dentro de su noche, sólo entonces, a través de esa aceptación, podrán vislumbrar lo propio (también ello, como filtrado por la palabra extranjera). Y sólo entonces vendrá el fin, la *Friedensfeier*: la Fiesta de la Paz entre los hombres, entre los dioses, y entre los tiempos (el griego y el germánico). Sólo entonces dejará de ser el Padre el Dios de las tormentas y de los ejércitos, el «Señor del Tiempo» (v. 79. SWB; I, 364), «dios de dioses» (*der Götter Gott*)⁸², para, tornando en sí mismo, entrar de nuevo en su Silencio y ser al fin:

Der stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesez,
Das schönausgleichende gilt von hier an bis zum Himmel.

81 *Friedensfeier*, vv. 16, 19-20: «Mas aunque tú ya niegas de buen grado tu tierra extranjera, / [...] y tomas figura de amigo, tú, [aun siendo] de todos conocido, sin embargo / casi dobla la rodilla lo Excelso (*Doch wenn du schon dein Ausland gern verleugnest, / [...] Und Freundesgestalt annimmst, du Allbekannter, doch / Beugt fast die Knie das Hohe*)». El pasaje remite claramente a la epístola paulina a los Filipenses, 2, 7 y 10: «Sino que se enajenó de sí (*äusserte*: se puso fuera de su ser divino, F.D.), y tomó figura-de-siervo, haciéndose igual que cualquier otro hombre [...] para que al nombre de Jesús hayan de doblarse las rodillas de todo lo que hay en el cielo y en la tierra y bajo la tierra (*Aber äusserte selbst, und nahm Knechts-Gestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch [...] „Dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel, und auf Erden, und unter der Erde sind*)». Cito por la Biblia luterana.— Obsérvese que Hölderlin ha cambiado significativamente *Knechts-Gestalt* por *Freundesgestalt*.

82 *Versöhnender...* <*Erster Versentwurf*>, v. 80. SWB; I, 358.

(El quedo dios del tiempo y sólo la ley del amor,
la cual, bellamente igualando, tiene validez de aquí hasta el cielo.)
vv. 89-90 (SWB; I 364).

5. LA GUARDA DE LA MEMORIA

No es ésta la última palabra de Hölderlin, aunque quizá sea la más bella. Pero ya sabemos que el propio poeta, audaz, supo dejar detrás de sí aun a la belleza, en pos de la verdad del Dios y de los tiempos. Por eso, vaya una última palabra dirigida a un fracaso. Altísimo. Un fracaso que coloca a Hölderlin por encima de todos los poetas de su tiempo (quizá solamente Paul Celan pueda estar —él, que experimentó la misma amargura de hiel en su lengua— dignamente en compañía de Hölderlin). Es sabido que *Brod und Wein* es la elegía formalmente mejor estructurada del poeta. Más aún que en *Friedensfeier* (donde el peso está ya claramente escorado hacia un cristianismo *sui generis*, ciertamente: iconoclasta y de sabor evangélico) es en esa elegía donde se celebran las *nupcias* de Grecia y de Germania. Es allí, también, donde se recoge amorosa, fraternalmente el quehacer cotidiano de los hombres: donde el poeta encuentra su primera figura plasmada en el vigilante nocturno, en el *Wächter* que vela para que sus conciudadanos puedan dormir tranquilos:

Und der Stunden gedenk rufet ein Wächter die Zahl.

(Y de las horas haciendo memoria grita un vigilante la cifra.)

v. 12 (SWB; I, 372).

En magnífica, medida progresión, el tiempo detenido de los hombres (el verbo *ruhen*, «descansar, estar en paz», apa-

rece tres veces en la primera estrofa del poema)⁸³, esto es, *mutatis mutandis*: el tiempo inmutable kantiano, es distinguible sólo por el movimiento (tráfico, economía, mercado) que ha lugar dentro de él⁸⁴. Pero lo admirable del poema es su circularidad *trascendental*: esa perfecta armonía entre descanso y movimiento en que consiste la verdadera paz viene propiciada de un lado, desde luego, por el quehacer humano; pero el *éschaton* no podrá lograrse hasta que el «silente Dios del Tiempo» no se compenetre *innig*, íntimamente con el «silencio de la ciudad». Sólo entonces, a través de esa doble calma, será posible el trabajo benéfico:

Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser
Vater Aether erkannt jeden und allen gehört.

(Nada obra en verdad, pues, sombras, estamos sin corazón
[hasta que nuestro
Padre Éter, [habiendo sido] reconocido, a cada uno y a todos
[pertenezca.]

vv. 153-154 (SWB; I, 382)⁸⁵.

83 Vv. 1, 3, 6: «descansa la ciudad / descansan los hombres / descansa el atareado mercado (V. 1: 'ruhet die Stadt'; V. 3: 'ruhen die Menschen'; V. 6: 'ruht der geschäftige Markt')».

84 En la calle que se ha quedado callada en la ciudad dormida, «pasan ruidosos los carruajes (*rauschen die Wagen hinweg*)» (v. 2). Y mientras los demás hombres descansan: «Ganacias y pérdidas sopesa una cabeza sensata / bien contenta en su casa (*Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt / Wohlzufrieden zu Haus*)» (vv. 4-5). El mercado descansa „de las obras de la mano (*von Werken der Hand*)» (v. 6).

85 Se trata claramente de una transposición (secularizadora, si se quiere) del anuncio escatológico por parte de Cristo: «Será predicado el Evangelio del Reino en el mundo entero para dar testimonio de él en todos los pueblos; y entonces vendrá el fin» (Mt. 24, 14).

Entonces Cristo, que había cerrado «consoladoramente la Fiesta celeste (*tröstend das himmlische Fest*)» (v. 108. SWB; I, 378), volverá a la tierra, pero en compañía de todos los celestiales y portando la antorcha:

Mit allen Himmlischen kommt als Fakelschwinger des Höchsten
Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.

(Con todos los celestiales viene blandiendo la antorcha el Hijo del Altísimo, el Sirio, bajando a las sombras).

vv. 155-156 (SWB; I 382).

Que éste sea un tópico tradicional, inmortalizado por ejemplo en los cuadros de Tintoretto o del Greco, no es aquí importante. Mucho más lo es enlazar esa imagen del *Fakelschwinger* con los carruajes de la vida ordinaria, que atraviesan «la iluminada calleja [...] ornada de antorchas» (*mit Fakeln geschmückt*) (v. 2. SWB; I, 372). También al descanso «de las alegrías del día» por parte de los hombres, y «de las obras de la mano», por parte del «atareado mercado» (v. 6), corresponde el descanso del Titán y de Cerbero, en los dos últimos versos de la elegía:

Sanfter träumet und schläft in Armen der Erde der Titan,
Selbst der neidische, selbst Cerberus trinket und schläft.

(Dulce sueña y duerme en los brazos de la Tierra el Titán,
e incluso el celoso Cerbero, incluso él bebe y duerme).

vv. 159-160. SWB; I, 382.

¿Qué puede querer decir esta conexión, y más: esta circularidad entre la vida cotidiana, burguesa y prosaica, y las visiones escatológicas de esa «sonrisa, [que] escapada del

alma cautiva, alumbra (*aus der gefangnen Seele*)»? (vv.157-158; I, 382), ¿qué significan visiones en las que se amalgaman de modo inextricable las promesas cristianas y los mitos griegos sobre los *ínferos*, el *Unterwelt*? Quiere decir que, al menos a los ojos del vate, del poeta visionario, la reconciliación universal, la *Verjüngungsfest* no significa en absoluto el fin del mundo, sino la justificación de éste, del mundo cotidiano en el que los hombres de la calle se afanan, comercian, discuten, aman y, al fin, mueren. Sólo puede salvarse el presente cuando el poeta enlaza en la palabra los extremos de los tiempos: del tiempo griego y del tiempo cristiano. Cuando el poeta es capaz de percatarse de que, al fin, Dionisos y Cristo son uno y el mismo: el Hijo del Altísimo, que con su muerte deja a los hombres las huellas del pan y del vino como símbolo de concordia. Entonces es posible la vida. Esta vida. Porque ahora ya no habrá *reissende Zeit*, porque ahora el tiempo cósmico y el tiempo de la historia coincidirán, en un instante que, al brillar intensamente por la intervención de Quien porta la antorcha, esto es: la palabra del Altísimo, haciendo así que todo sea en todos (*Alles in Allen*), se expandirá benéfico y regulador por todos los tiempos.

Y a ello se debe que la entera elegía se precipite, gozosa como un torrente de montaña, en los dos versos centrales de la última estrofa, que recogen el principio y el final de los tiempos aquí, *im Abendland*:

Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,
Siehe, wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ists!

(Lo que vaticinara el canto de los antiguos respecto a los hijos
[de Dios,
mira, nosotros lo somos, nosotros; ¡es fruto de Hesperia!)

vv.149-150 (SWB; I 380)⁸⁶.

Aquí, pues, en Hesperia (y más exactamente: en Suabia, cerca de los Alpes suizos) habría de tener lugar la reconciliación final: en el fondo, una absorción, una *asimilación* del elemento griego por parte del alma cristiana. Naturalmente, al respecto sería sencillo observar que tan alto ideal se desvaneció prontamente del ánimo de Hölderlin (no sin dejar cicatrices), dado que los anuncios de la ansiada paz se tornaron, no sólo en más abiertas y sangrientas guerras, sino también la Francia revolucionaria fue convertida, casi *manu militari* en el Imperio Napoleónico. Y es cierto que poemas posteriores (y nuevas versiones y modificaciones de los anteriores) muestran las huellas del desánimo.

Pero más importante es observar que, al hilo de esos acontecimientos mundanos (y no se olvide que: «Los poetas tienen, también / los del espíritu, que ser mundanos (*Die Dichter müssen auch / Die geistigen weltlich seyn*)»⁸⁷), y tras el fracaso del viaje a Burdeos y la muerte de Diotima, una tremenda *Umkehrung* está teniendo en el pecho callado del poeta. De ella, sólo algunos indicios fragmentarios nos han quedado. Él mismo, agotado, no pudo acometer ese último «viraje» (*Wandlung*) de su poetizar pensante. Pero, afortunadamente, ya en los grandes poemas escatológicos se anuncia ese cambio, que podríamos sintetizar así: la verdad sólo se da en el «trasplante» (*Verpflanzung*). Por consiguiente, el tiempo verdadero no es meramente la totalidad de los tres *éxtasis* o *modi*, sino la «inmiscusión» (trágica, si recordamos *Das untergehende Vaterland*) del pasado en el futuro y de éste en aquél,

86 Es significativo que en la primera versión, prácticamente igual (titulada en cambio *Der Weingott*), el poeta pensara todavía que el *éschaton* iba a suponer el retorno —transfigurado— del mundo antiguo, reconciliando el infierno y el cielo de los griegos: «¡Mira! Nosotros lo somos, nosotros: el Orco, el Eliseo lo es (*Siehe! Wir sind es, wir; Orkus, Elysium ists*)» (v. 150. SWB; I, 319).

87 *Der Einzige*, 1. Fassung, vv. 88-89. SWB; I, 390.

sobre el rompeolas de un presente que, lejos de ser custodiado y justificado trascendentalmente por la palabra sagrada del poeta, corre el riesgo de ser destruido, frágil y precario *limes* como es él entre los dos frentes. *Pues los tiempos —el griego y el cristiano— no coinciden*: ni entre ellos, ni dentro de sí mismos. Y por ende, la gran operación, el gran ensayo fracasa: no es posible la fusión de las dos últimas divinidades en Una: del Dionisos de los Misterios de Eleusis y del Cristo clavado en la Cruz, a través de la huella común del Pan y del Vino. ¿Cómo seguir viviendo, entonces, como soportar una historia que lucha consigo misma y se destroza en los bajíos de los tiempos?

Quizá sea en la segunda versión de *Brod und Wein*, escrita posiblemente en 1804 y ya al borde del abismo⁸⁸, donde con mayor vigor se aprecia al menos esta dirección. En primer lugar, desaparece toda remisión a un origen: siempre es *demasiado tarde* para captar el inicio del tiempo; éste sólo transparece velado, como en un palimpsesto. Y sin *arché*, ¿cómo esperar que alguna vez acaezca el *éschaton* definitivo, el fin de la historia? En efecto, en la primera versión el poeta invita al amigo (Heinze) a acompañarlo en su viaje iniciático a Grecia (magníficamente expresada en el epítome del *Isthmos*, de Corinto: centro de irradiación entre dos mares y dos tierras: Acaya y el Peloponeso). Y allí es donde se alcanza la visión del dios del fin de los tiempos. Es Dionisos, que viene a Occidente (unificado en el Cristo del Adviento, de la Segunda Venida) a la vez que apunta a su origen: entero arco de los tiempos.

Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.

88 Cfr. el comentario de M. Knaupp al respecto (III, 213s.).

(De allí viene y hacia atrás señala el dios que viene.)

v. 54 (SWB; I 374).

Pues bien, al poeta le basta cambiar en la nueva versión la segunda frase para conmover el entero equilibrio de la elegía.

Dorther kommt und da lachet verpflanzet, der Gott.

(De allí viene, y ahí ríe, trasplantado, el dios.)

v. 54 (SWB; I 375).

El dios no apunta a la patria griega porque él no es autóctono: no pertenece a ella. El dios está allí *verpflanzet*, «en la tierra de Cadmo» (y, por cierto, allí es donde permanece: *da*, en abrupta parataxis con el movimiento anunciado en la primera frase, como si se tratase de un imposible movimiento inmóvil, de un *conatus* intensamente dinámico y siempre postergado). No es necesario aducir aquí lo bien sabido: que Dionisos es un dios «importado» de Tracia (y según Hölderlin, y Friedrich Schlegel, y tantos otros, del Indo) y que por ser el dios de la alegría es natural que ría, etc. Lo único relevante desde el punto de vista del tiempo y de la escatología (cuyas bases están empezando ahora a ser derribadas) es que la divinidad protagonista, aquella en cuya busca va el poeta (e invita a ir también a su amigo) a fin de obtener de ella la promesa de un regreso, anunciado por una *paz perpetua* capaz de doblegar las tempestades del tiempo, que esa divinidad —digo— se comporta como un actor que estuviera moviéndose en un «decorado» *ajeno* (como ajena es la «tramoya» o *Kulisse* de los Alpes suizos que el escenógrafo Hölderlin coloca al inicio de *Friedensfeier*). Doble movimiento de extrañeza: el alma germánica del poeta se traslada a la tierra extranjera, a Grecia, para intentar atraer —como

remedio de los males de la patria— a un dios extraño a ambas tierras. Y no sólo extraño a la tierra: extraño también a su propia estirpe, extraño a los dioses y a los hombres. Dionisos no es un mortal nacido de mujer, pero tampoco es un ser puramente divino, sin mezcla. Él es más bien el único ser que ha conocido dos «úteros», dos senos: el humano de su madre Semele, y el divino de su padre Zeus, que lo recoge en su muslo, abriendo una herida en él, para que el feto no perezca junto a la madre calcinada. Y además, sólo en este caso se ha presentado el Padre sin máscara ni disfraz. Se le ha aparecido a Selene como lo que él en esencia es: *fuego celeste*.

Estamos aquí, como se ve, ante un movimiento más complejo (por desgracia, sólo esbozado leve y rígidamente en la poetología del ensayo «Cambio de los tonos», *Wechsel der Töne*) que el de la dialéctica hegeliana. Aquí, la negatividad, la «enajenación» (*Entfremdung*), sólo se alivia *reforzándola*, obligando al «alma prisionera» de paisajes y prejuicios a salir de sí. Dionisos: divino contra-tiempo, *Gegenbewegung der Zeit*.

Algo análogo ocurre con el Padre, con el Éter, cuya doble nominación apunta al intento de fusión del dios supremo griego y del Dios del Libro en un solo ser. Ya hemos visto que Hölderlin parece identificarlo con la totalidad inmóvil del tiempo, que en los intervalos entre el hundimiento de una «patria» y el nacimiento de otra, o sea de una nueva manera de sentir y vivir ese tiempo único, envía destellos de sí, cuyos nombres son: Heracles, Dionisos, Cristo. Pues bien, en la primera versión de *Brod und Wein* los hombres claman *de profundis*, porque ansían que al fin descienda el Padre sobre la tierra (con lo cual, dicho sea de paso, aumenta la tentación de identificarlo con el *Fürst des Fests*, de *Friedensfeier*)⁸⁹.

89 Como hacen, p.e., Jochen Schmidt en su comentario *ad locum* (ed. cit., DKV; I, 895) o Ernst Mögel, en su obra citada (p. 209, n. 50). En mi opinión, esa

Vater Aether! So riefs und flog von Zunge zu Zunge
Tausendfach, es ertrug keiner das Leben allein;

(¡Padre Éter! Así se clamaba, volando de mil modos
de lengua en lengua, pues ninguno soportaba la vida solo;)
vv.65-66 (SWB; I 376).

interpretación es errónea. Para empezar, porque el Padre es la totalidad del Tiempo (como el propio Schmidt reconoce en sus comentarios a las *Anmerkungen* de las tragedias sofocleas), siendo además purísimo fuego sin figura, de manera que en ningún caso podría aparecer (ya hemos visto que el Yavé mosaico se guarda bien de que incluso Moisés lo vea... porque no habría nada que ver allí): ¿en *dónde* lo haría, si él es «el mundo de todos los mundos» (*die Welt aller Welten*)? ¿Y en qué *instante del tiempo*, si Él es «todo en todo, dios de dioses» (*Alles in Allem, Götter Gott*), o sea: la esencia constitutiva y oculta de todo ser divino? En segundo lugar, porque si el invitado de honor a la Fiesta de la Paz es un *princeps, Fürst* (también en el sentido etimológico de: Primero), entonces es de la misma especie que los otros invitados, pues que inaugura una serie *homogénea* (después del primero viene el segundo, etc.). Por el contrario, todos los indicios apuntan a que se trata de Cristo transfigurado. En el v. 15 declara el poeta su ansia de: «Verlo a Él mismo, al Príncipe de la Fiesta (*Ihn selbst zu sehen, den Fürsten des Fests*)». Pero, como he indicado, sería insensato —o suicidat— querer «ver» al Padre. Por otra parte, ya hemos visto antes que la forma de amigo que el Príncipe toma, el hecho de que se incline ante él toda rodilla, etc., procede de Pablo, y se refiere explícitamente a Jesucristo. Incluso la noticia de que él reniega de su *Ausland* (v. 16) constituye el *pendant* cristiano del trasplante, de la *Verpflanzung* griega de Dionisos (*BuW*, 2. *Fassung*, v. 54). Además, la «cohorte de héroes» (*Heldenzug*) (v. 17) se corresponde con *Patmos*, v. 105, donde el aludido es de nuevo Cristo. Pero lo que resulta inequívoco es el apóstrofe (reforzado por la repetición anafórica: «a ti», *dich*) de la invitación a la fiesta: «A ti, Inolvidable, a ti, en la tarde del tiempo, / Oh joven, a ti como Príncipe de la Fiesta (*Dich, Unvergesslicher, dich, zum Abend der Zeit, / O Jüngling, dich zum Fürsten des Festes*)» (vv. III-III2; SWB; I, 364s.). El epíteto *Jüngling* es empleado muchas veces por Hölderlin para mentar a Cristo. Por otra parte, la colocación paralela de *Abend der Zeit* y de *Fürst des Festes* sugieren, no sólo la coincidencia entre el tiempo en que se ha de celebrar la fiesta y el ser divino (*der Göttliche*) que la va a presidir, sino algo más fuerte y decisivo, a saber: que el Príncipe, el *Fürst*, es ya él mismo la Tarde del Tiempo, *Abend der Zeit*, de la misma manera que el Padre es la totalidad del tiempo. Por fin, la alusión a que no morirá la generación presente antes de que acaezca el *échaton* (aquí no sólo de la venida de Dios con todo el ejército de los santos, sino también con la «santa cohorte» de los dioses griegos), remite claramente a Mt. 24, 34 (traduzco siempre de la Biblia luterana): «En verdad es digo que esta generación (*Gechlecht*) no pasará hasta que todo esto suceda». Y quien habla aquí es Jesucristo.

En cambio, en los versos paralelos de la segunda versión el panorama cambia por completo y se torna, no tanto escatológico cuanto *apocalíptico*:

Vater Aether verzehrt und strebt, wie Flammen, zur Erde,
Tausendfach kommet der Gott.

(El padre Éter devora y alcanza pugnando, cual llamas, la tierra,
de mil modos viene el dios.)

(SWB; I 377).

Ahora no son las lenguas las que, como en Pentecostés, alaban al Altísimo *tausendfach*. Al contrario: es el Altísimo el que desciende *tausendfach* a la tierra, ocultándose tras esas máscaras (por ejemplo, en las metamorfosis de la mitología clásica; o bien, como Hijo en la religión cristiana). Pues su esencia es purísimo fuego destructor. De modo que su presencia plena, su parusía, equivaldría no tanto a un feliz y rejuvenecedor fin de la historia sino a un aniquilador fin del mundo. De esta forma se aleja también la tentación escatológica.

Ahora bien, es sobre todo en el extraño encabalgamiento de las estrofas 6 y 7 en la segunda versión (como si el poeta quisiera mostrar la cesura también en el plano formal, métrico) donde se produce el desplazamiento definitivo. El mundo griego y el mundo cristiano son incompatibles. Por tanto, todo intento de fusionar a Dionisos con Cristo está condenado al fracaso. La comparación entre los pasajes paralelos es impresionante. En la primera tenemos todavía la visión «clásica» (p.e., en *Germanien*) de los *entflohenen Götter* (incluyendo ahora a Cristo: el último Dios), que viven en el cielo sin cuidarse de nosotros. En la segunda se recuerda el violentísimo choque entre cristianos y griegos en torno al

templo y estatua de Diana, en Efeso. Veamos la primera versión:

Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an
Und vollendet und schloss tröstend das himmlische Fest.

(O bien, vino también él mismo y tomó figura de hombre
y llevó a cumplimiento y cerró, consolador, la fiesta celestial).

7.

Aber Freund! Wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.

(¡Pero, amigo! Venimos demasiado tarde. Es verdad que viven
[los dioses
pero sobre nuestras cabezas, arriba, en otro mundo].

vv. 107-110 (SWB; I 378).

La venida de Cristo ha cerrado la serie de los dioses (o de los semidioses, de seguir el tenor de *Der Einzige* y *Patmos*). Es importante el término de intensificación (*er... selbst*). Hölderlin indica con ello el carácter peculiar, «único» de Cristo. Mientras los demás dioses eran «mensajeros» (*angeloi*) del Éter, del Padre, es decir: avatares o manifestaciones parciales suyas, Cristo es el Dios mismo hecho hombre. La alusión a la figura de hombre remite al paso ya citado de la Epístola a los Filipenses, y corresponde al prejuicio «humanista» (presente tanto en la *Crítica del Juicio* de Kant como en las *Lecciones de Estética* de Hegel) según el cual la figura humana recopila todas las tentativas histórico-míticas por plasmar al Dios, tanto desde el punto de vista estético como religioso. Así, la *teandria* es signo de la cumplimentación de los tiempos. Por lo demás, el carácter

«consolador» de la muerte de Cristo (su desaparición del mundo como este hombre concreto: Jesús de Nazaret) está presenteya en Juan 16, 7: «Pero os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el *Parakleitos* (el Consolador) no vendrá a vosotros; pero si me fuere, os lo enviaré»⁹⁰. Para que haya «espíritu en el mundo» es necesario que la unión de hombre y dios se hunda en el pasado y permanezca sólo en el culto eucarístico (la *pietas* que recoge la «huella» dejada por el Dios: presencia de una ausencia – «fetiche» de un «objeto» imposible, y no como presencia viva, según la creencia ortodoxa cristiana). Por último, que la «fiesta celestial» se haya «cerrado» implica que ya no habrá más «envíos» de semidioses al mundo. La siguiente venida será la de la completa conjunción escatológica del tiempo aiónico del cielo y el tiempo crónico de la historia humana.

Veamos ahora el giro dramático que presenta la segunda versión:

Aber er kam dann selbst und nahm des Menschen Gestalt an
Ein Aergerniss aber ist Tempel und Bild,

7.

Narben gleichbar zu Ephesus. Auch Geistiges leidet,
Himmlischer Gegenwart, zündet wie Feuer, zuletzt.
Eine Versuchung ist es. Versuchung, wenn Himmlische da sind
Sich sein Grab sinnt, doch klug mit den Geistern, der Geist.
Auch die Geister, denn immer hält den Gott ein Gebet auf,
Die auch leiden, so oft diesen die Erde berührt.

⁹⁰ Para el contexto, cfr. Jo. 14-16; Hölderlin aludirá de nuevo a este punto en el v. 129.

(Pero él vino entonces él mismo y tomó figura de hombre,
Un escándalo empero es templo e imagen,

7.

igual que cicatrices, para Efeso. También lo espiritual sufre
ante la presencia celeste, inflamado como fuego al final.
Una tentación es esto. Tentación de, cuando estén ahí los
[celestes,
pensar en [cavarse uno] un foso, sin embargo es astuto el
[espíritu con los Espíritus.
También los Espíritus, pues siempre retiene al Dios una plegaria,
también ellos sufren, tan pronto los toca la tierra.)
vv.107-114 (SWB; I 379).

Lejos de caer en la tentación de la somnolencia apática del «tiempo indigente» (*dürftige Zeit*) de la 1ª versión (v. 122), el poeta avisa ahora del sufrimiento inmane que espera a quien se atreva a soportar la presencia de los Celestiales. Recojamos para empezar el final de la 6ª estrofa: «Un escándalo empero son templos e imagen», para conectarlo con nuestra tríada: «igual que cicatrices, para Éfeso». El pasaje remite a los *Hechos de los Apóstoles* (19, 23-35), cuando la predicación de Pablo y sus discípulos levanta las iras del pueblo, que quiere defender a Diana (es decir a su célebre «imagen» o estatua) y a su templo. La gente se echa a la calle gritando: «Grande es la Diana de los Efesios», y los cristianos han de esconderse para que la multitud no los mate. La crítica de Hölderlin parece clara: no es posible ni deseable sustituir a una divinidad por otra, una religión por otra (el propio Pablo había sido más prudente en Atenas, al identificar a su Dios con el «Dios desconocido» de los griegos). Ello sería comparable a «cicatrices» que ocultan una herida

nunca curada (por esto, y por lo que se lee a continuación, Hölderlin no comparte desde luego la idea de Hegel de que las cicatrices del espíritu curan sin dejar huella; mucho menos lo creará Paul Celan, como veremos). Más importante, y acorde con el carácter cada vez más trágico del *Dichterberuf* como sacrificio, es la continuación, relativa al sufrimiento de lo espiritual. Lo «espiritual» es el ámbito intelectual (poético, filosófico y religioso, en general). «Espíritus» está aquí, según creo, por *daímones*: los «semidioses» como Eros, intermediarios entre lo divino y lo humano, mientras que *der Geist* correspondería al espíritu humano. La idea principal (característica de la última época de lucidez) es la del dolor y sufrimiento necesarios, tanto por parte del poeta-*angelos*, emisario, como del propio dios, cuando se convierte en «espíritu comunitario» (*gemeinsamen Geist*). Frente a este violento «envío», la tentación no es ya la de adormecerse, sino todo lo contrario: la de construirse un foso o trinchera para escapar a la mirada de los dioses (el pasaje alude seguramente a *Éxodo* 33, 18-21, como hemos ya apuntado). Sólo porque el Espíritu mismo (el Espíritu propio de Dios: la Tercera persona de la Trinidad, enviada a la tierra tras la muerte de Cristo) se duele con los espíritus (e.d.: con los poetas, con esos «semidioses» finitos, según la acertada interpretación de Heidegger) es posible retener la «cólera de Dios», gracias a la «oración» (e.d.: al poema rememorante, *andenkend*). Y cuando la tierra «toca» al Dios, es decir, cuando se aparean lo divino y lo humano (como en el caso de los semidioses), el destino de estos vástagos híbridos, monstruosos, es naturalmente el sufrimiento inaudito (pero no «expiatorio»: Hölderlin no habla nunca de «redención» por los pecados del mundo).

Adviértase lo lejos que estamos de las fanfarrias triunfales de *Friedenfeier* y del «remonte» de la elegía *Brod und Wein*, que a

partir del punto de flexión de la estrofa 7ª va convirtiéndose en un himno. Por cierto, esa estrofa está completamente alterada en la torturada (y para el lector, desasosegante) segunda versión.

No menos espectacular es, en fin, el cambio en las dos versiones de la 9ª y última estrofa. Las variaciones afectan a los versos 152-156 y a los dos últimos: 159-160. Pero son decisivas. Veamos la primera versión:

Glaube, wer es geprüft! Aber so vieles geschieht
Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser
Vater Aether erkannt jeden und allen gehört.
Mit allen Himmlischen kommt als Fäkelschwinger des Höchsten
Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.

(¡Créalo quien lo haya probado! Pero por muchas cosas que
[acontezan,
nada obra en verdad, pues, sombras, estamos sin corazón hasta
[que nuestro
Padre Éter, [habiendo sido] reconocido, a cada uno y a
[todos pertenezca.
Con todos los celestiales viene blandiendo la antorcha el Hijo
del Altísimo, el Sirio, bajando a las sombras.)

vv.152-156(SWB; I 380-382).

Ya nos hemos referido antes a estos versos, en los que hermosamente se cumplimenta la promesa escatológica. Solamente conviene apuntar que el verso 153 evita toda tentación «panteísta»: el Padre pertenece a todos, en cuanto *ſer* (*Wesen*) común (ahora, tras Pentecostés, revalidada al transfigurarse como «espíritu comunitario». La alusión a las «sombras» y a la antorcha que blande este verdadero *Luzifer* o *Photophoros*, *Pyphoros* —que, con su segunda y definitiva

venida, desplaza (o redime, según los casos)⁹¹ al Ángel caído: al inicio, el primer «portador de la luz» (*Lichtbringer*), nos recuerda que no está en poder de los hombres cumplimentar por sí solos la unificación del cielo y del mundo histórico: es preciso que el Padre lo quiera, o sea, que envíe de nuevo a su Hijo (y a su cohorte celestial) «a su justo tiempo» (*in richtiger Zeit*) (v. 140; inalterado en las dos versiones: I, 380 y 381). El Hijo: el Señor del Futuro (*der Herr der Zukunft*), por utilizar el término paulino-luterano que Hölderlin remeda («la tarde del tiempo»), es o será a su debido tiempo la fusión en Hesperia de Dionisos y de Cristo, o sea de Grecia (la claridad de la exposición) y de Oriente (lo aórgico y fogoso), una vez pacificados para siempre los fenómenos cósmicos, naturales, y los desastres históricos: las guerras y la injusta opresión; así se apunta en los últimos versos de la elegía:

Seelige Weise sehns; ein Lächeln aus der gefangnen
Seele leuchtet, dem Licht thauet ihr Auge noch auf.
Sanfter träumet und schläft in Armen der Erde der Titan,
Selbst der neidische, selbst Cerberus trinket und schläft.

(Sabios bienaventurados lo ven; una sonrisa, escapada del alma
cautiva alumbra, y a la luz se deshiela su ojo.
Dulce sueña y duerme en los brazos de la Tierra el Titán,
e incluso el celoso Cerbero, incluso él bebe y duerme.)

vv. 157-160 (SWB; I 382).

⁹¹ Sobre todo en el romanticismo francés conectado con el socialismo utópico se producirán muchas obras que apuntan a la consanguinidad entre Satanás y Cristo (ambos serían hermanos) y a su reconciliación final, que englobaría a la de todos los hombres (también los muertos en pecado), con el consiguiente cierre para siempre de las puertas del infierno. Siehe dazu Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, espec. cap. XII.

Tan serenos y edificantes versos en nada hacen presagiar los sufrimientos del dios en la dramática segunda versión, del mismo modo que su retorno «inmanente» (ya no míticamente trascendental) bien poco recuerda a los primeros versos de la elegía, con su alabanza a la sencilla vida cotidiana, burguesa.

Glaube, wer es geprüft! nemlich zu Hauss ist der Geist
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonien liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsre Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
Den Verschmachteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.

Seelige Weise sehns; ein Lächeln aus der gefangnen
Seele leuchtet, dem Licht thauet ihr Auge noch auf.
So lang währt' es. Aber es ruhn die Augen der Erde,
Die allwissenden auch schlafen die Hunde der Nacht.

(¡Créalo quien lo haya probado!, y es que en su casa no está
[el espíritu
al principio, no en la fuente. La tierra natal lo consume.
Ama colonias y olvido valiente el espíritu.
Nuestras flores alegran y las sombras de nuestros bosques
al languideciente. Aquel que todo lo anima casi estaba abrasado.

Sabios bienaventurados lo ven; una sonrisa, escapada del alma
cautiva, reluce, y a la luz se deshiela su ojo.
Tanto tiempo perdura. Pero reposan los ojos de la tierra,
los que todo lo saben, también duermen los perros de la
[noche.]

vv. 152-160 (SWB; I, 381-383).

Las variaciones en los dos primeros versos son importantes. A la Venida, llena de gloria y majestad, de Dionisos-Cristo se contraponen el restablecimiento de Dionisos: un dios exangüe y casi calcinado, que busca refugio en las tierras de Hesperia⁹². De manera que este ser divino dual cumple la función antitética que Hölderlin asigna al fuego: ser a la vez un elemento iluminador y destructor. En todo caso, salta a la vista la diferencia entre el triunfal retorno (en la 1ª versión) de la cohorte celeste, capitaneada por esta suprema divinidad sincrética, y el asilo que Hesperia presta al dios casi exánime (en la 2ª versión). Dionisos (aquí ya claramente identificado como tal, sin mezcla cristiana) no puede permanecer en el origen, si es que tal cosa existe, si es que el único origen imaginable no es la «vieja confusión originaria» (*uralte Verwirrung*), del final de *Der Rhein* (SWB; I, 348). Pues Dionisos es el dios de las transiciones, siempre desplazado, siempre fuera de sitio. Él, que es el «omnivivificador» (*Beseeler*) estuvo a punto de ser abrasado (cuando el rayo de Zeus consumió a Semele, forzando un parto prematuro), y por eso es preciso que sea ahora acogido en el País de las Sombras. Como se ve, la inversión es total: ahora es Hesperia la que salva al Dios. ¿La que salva a Dios, manteniéndolo en la memoria?

92 Como señala Jochen Schmidt en su comentario a los versos 155 s. (SWB; I, 742 s.), se ve que Hölderlin ha elegido epítetos que a los dos dioses convienen: *Pyrrhos* es Dionisos, según *Oedipus Rex* (v. 215 s.) y *Las Bacantes* (v. 145 s.), pero también Jesucristo (Lc. 12,49: «He venido a encender un fuego sobre la tierra»). Añado a ello, desde luego, el pasaje de Jo. 8, 12: «Yo soy la luz del mundo; quien me siga no vagará en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida». Hölderlin llama a Cristo: el *Syrier* porque en su tiempo pertenecía Palestina a Siria (cfr. *Friedensfeier*, v. 42, ed. cit., I, 362). Pero en *Las Bacantes* (vv. 144 s.) se dice que el aire que circunda a Dionisos está lleno de aroma «sirio» (por el origen oriental del dios). Por último, es obvio que a Cristo se le denomina en el Nuevo Testamento: «Hijo del Altísimo»; pero también a Dionisos le llamaban los antiguos: «Hijo de Zeus» (o sea, de Dios).

Por otra parte, es interesante observar que Hölderlin había escrito sobre las palabras *Den Verschmachteten* (más que «languideciente», como he probado a traducir, alguien que sufre *consunción*) *Den Entschlafenen* («el durmiente»), lo cual hace este final más complejo, pero también más apasionante. ¿Quiere decir Hölderlin que es la palabra del poeta hespérico la que reaviva al dios durmiente de su letargo? En la misma época de la primera versión de *Brod und Wein* escribió Hölderlin un conmovedor poema, que corre con el título: *Die Entschlafenen*⁹³:

Einen vergänglichen Tag lebt' ich und wuchs mit den Meinen,
Eins um's andere schon schläft mir und fliehet dahin.
Doch ihr Schlafenden wacht am Herzen mir, in verwandter
Seele ruhet von euch mir das entfliehende Bild.
Und lebendiger lebt ihr dort, wo des göttlichen Geistes
Freude die Alternden all, alle die Toten verjüngt.

(Un efímero día viví y crecí con los míos;
uno tras otro duermen ya para mí y se desvanecen.
Pero vosotros, durmientes, veláis en mi corazón, en la afín
alma mía reposa vuestra evanescente imagen.
Y allí con más vida vivís, allí donde la alegría del espíritu divino
rejuvenece a todos los que envejecen, a todos los muertos.)

(SWB; I 287).

Si unimos estos versos a los de la segunda versión de la elegía, podemos observar que la gloriosa «escatología» de la

93 Según refiere M. Knaupp en su comentario *ad locum*, el título proviene de un informe de C.T. Schwab. Hölderlin habría escrito este emocionante poema como sentido epitafio por la muerte, casi simultánea, del padre y del hermano de su amigo, Christian Landauer (III, 164).

primera versión ha sido sustituida por una humilde, humana «guarda de la memoria»: sólo en ella, fijada en la palabra, rejuvenecerán quienes se hacen viejos, y aun los muertos todos.

También es interesante señalar que, a pesar de que los versos sean los mismos en las dos versiones, su posición relativa hace que alcancen un significado diverso. No es en efecto lo mismo afirmar que los «Celestiales [...] retornan a su justo tiempo (*Himmlischen [...] kehren in richtiger Zeit*)» (v. 140; I, 380 y 381) en un contexto escatológico, o inclinarse más bien, en todo caso, a una teoría «intermitente» e indefinida de fulguraciones o «envíos» por parte de la divinidad (recuérdese el *tausendfach* del verso 66). Y eso es lo que se apunta en *Der Rhein*:

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter
Es feiern die Lebenden all,
Und ausgeglichen
Ist eine Weile das Schicksaal.

(Entonces celebran hombres y dioses la fiesta nupcial,
los vivientes todos celebran la fiesta,
y allanado queda por un lapso de tiempo el destino.)

vv.180-183 (SWB; I, 347).

Eine Weile: un lapso de tiempo. Éste parece ser el más probable sentido de la duración de la *Vereinigungsfest*, algo que coincide además con el intervalo, el *Moment* entre ocaso e inicio, en *Das untergehende Vaterland*. En todo caso, también en los versos 157-158 de *Brod und Wein*, a pesar de haber quedado inalterados en las dos versiones, varía su posible sentido, ubicados como están en medio de dos concepciones bien diversas. Según la 1ª versión, el sentido de estos versos parece ser el platónico tra-

dicional: el alma cautiva reluce gracias a la luz que trae el Hijo del Altísimo, el «Liberador» (un epíteto también común a Dionisos y Cristo). Y así, sus ojos se abren a la luz. Según la 2ª versión, en cambio, esos mismos versos parecen significar ahora la aceptación (serena, más que resignada) de la vida hespérica, una vez transfigurada ésta por el *Andenken*, o sea por la memoria sagrada del Dios, recogida en la palabra poética, lo cual concuerda muy bien con el final de *Patmos*:

Wir haben gedienet der Mutter Erd
Und haben jüngst dem Sonnenlicht gedient,
Unwissend, der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, dass gepflegt werde
Der feste Buchstab, und Bestehendes gut
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang.

(Servido hemos nosotros a la Madre Tierra
y hace poco servido a la luz del sol,
insipientes, pero el Padre, que prevalece
sobre todas las cosas, ama sobre todo que venga cuidada
cuidada la sólida letra, y que lo consistente sea bien
interpretado. A esto obedece el canto alemán.)

vv.220-226 (SWB; I, 453).

Este hermoso final, humilde y orgulloso a la vez, concuerda perfectamente con el inicio de *Brod und Wein*: se trata de «santificar», de transfigurar la vida cotidiana, no de acabar con ella para instaurar *ab ovo* una «nueva tierra y un nuevo cielo». Las esperanzas escatológicas de Hölderlin parecen ahora abandonadas. Y él, que siempre se movió entre «Kant y los Griegos», parece volver así poetológicamente a un cierto Kant: pues el «canto alemán» es la con-

dición trascendental de posibilidad de una vida plena, aunque sea civil («burguesa», si se quiere), sin mayores aventuras y desventuras. ¿Coincidirían entonces en esta medianía las Islas Bienaventuradas (sólo que ellas son el país de los muertos, no lo olvidemos) entonces con Hesperia, con «Occidente» (*Abendland*: la tierra donde se pone el sol)? Si así fuera, también los versos finales, siendo muy parecidos en ambas versiones, se leerían entonces de distinta manera: el Titán (Tifón, tendido bajo el Etna y el Vesubio: representante del odio, la envidia y la guerra salvaje) se duerme en fin, tras el rejuvenecimiento final del mundo, al igual que Cerbero, el perro guardián de las puertas del infierno (a él bajaron tanto Cristo, según el Evangelio apócrifo de Nicodemo, como Dionisos, para liberar a Semele). Ello, según la primera versión.

En la segunda, es Argos, el monstruoso guardián del Vello de Oro (que, según una tradición, estaría en las Hespérides, y no en la Cólquida), el representado como «ojos de la tierra, que todo lo ven» (*allwissenden*, en el sentido griego de saber = ver, *eidēnai*), descansa también, al igual que duermen al fin «los perros de la noche» (una espléndida metáfora para los desastres de la guerra).

¿Escatología y renovación absoluta de Cielo y Tierra, por la Segunda Venida del Dios, o bien anhelo de paz civil en una Europa hasta entonces ensangrentada, siempre que se «interprete bien lo que tiene consistencia», según el final de *Patmos*? Desde luego, la primera estrofa (idílica) y las variaciones finales de la 2ª versión (tras pasar por el terror del «fuego devastador» de las estrofas centrales, en esta versión) parecen apuntar en la última dirección, mucho menos enfática. Y quizá, por ello, mucho más audaz.

Quizá, por ello, este último Hölderlin antes del colapso mental, este poeta oscilante entre el terror y la memoria,

audaz destructor y torturado reconstructor de sus propios grandes poemas, deshaciendo consecuentemente y obstinadamente las medidas, los *tempi* que él mismo tan bellamente había organizado: quizá por todo eso nos resulte tan íntimo, tan cercano este joven quebrantador de todas las ilusiones sobre el tiempo y su orden. Quizá sea bueno ejercitarse en la paciencia, en vez de intentar atolondradamente domar con bellas palabras de conciliación al *reissende Zeit*. Al menos, «hasta que madure», hasta que salga a la luz a su justo tiempo eso que

«receloso se agita allí abajo» (*furchtsamgeschäftiges drunten.*)

Friedensfeier, v. 156 (SWB; I, 366).



Johann Anton Koch, *Schmadribachfall an Lauterbrunner Tal*, 1821

III. LOS INCENDIOS DEL TIEMPO: MEMORIA Y ESCATOLOGÍA EN PAUL CELAN

[...] que un buen día el arte en general desapareciera sería más deseable a que olvidase el sufrimiento, pues el arte es su expresión y consiste en sustancia en dar forma a ese dolor. [...]

qué sería el arte en cuanto escritura de la historia, si se quitara de encima la memoria del dolor acumulado.

THEODOR W. ADORNO¹

I. LA PROHIBICIÓN DE OLVIDAR

Las palabras del exergo (con ellas finaliza Adorno su *Ästhetische Theorie*) son tan bien intencionadas como erradas y confundentes. Y no porque el arte pudiera haberse dedicado jamás, en cuanto *arte*, a olvidar el sufrimiento. Eso lo puede hacer en cambio, y de hecho lo hace admirablemente, la llamada «industria cultural», cuyo *input* sería justamente lo indecible e inexpresable del sufrimiento humano, y aun cósmico, mientras el *output* proporciona productos bien acabados y *pret-à-porter*, que, en el mejor de los casos, reconcilian en un caso singular a alguien perteneciente al lado de

1 *Ästhetische Theorie (ad fin.)*, en: *Gesammelte Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998; 7, 387: «...mehr zu wünschen wäre, dass eines besseren Tages Kunst überhaupt verschwände, als dass sie das Leid vergesse, das ihr Ausdruck ist und an dem Form ihre Substanz hat. [...] Was aber wäre Kunst als Geschichtschreibung, wenn sie das Gedächtnis des akkumulierten Leidens abschüttelte».

los verdugos, frente a las víctimas agradecidas, como en el caso de *La lista de Schindler*, de Spielberg. No es ése el problema, sino el de la inextricable conexión y entrelazamiento de memoria y olvido. Pues sólo frente a la casi inexorable *ley natural* del olvido de lo traumático es posible la difícil erección de la memoria. Una memoria, por cierto, que poco tiene que ver —y tal sería la segunda confusión de Adorno— con la escritura de la historia (*Geschichtschreibung*), como si el arte, en este caso el poeta, tuviera por misión reproducir *fielmente* lo ocurrido en otro tiempo, conservar lo sucedido en el recuerdo. Sólo que, para empezar, ni el recuerdo ni la suma de todos los recuerdos es la memoria. La memoria no tiene que ver con lo sucedido, sino con la *justicia* de lo sucedido.

Por ello, cuando se trata de conmemorar a los muertos sin sepultura, a los muertos sin nombre ni fecha, y más aún: cuando hay que guardar en la memoria lo *indecible*, lo que ha ocurrido sin que *debiera* haber acontecido, al ser algo en que fracasa toda cuenta y razón, cuando se trata en suma de un *trauma* irrecuperable por ningún trabajo de duelo, es evidente que la historiografía, la descripción objetiva y detallada de lo acontecido, jamás podría cumplir esa ímproba labor de exhumación. Ello sólo podría hacerse, según parece, desde la altura anticipada de un *eschatón* en que se reconciliarían lo divino y lo humano, el tiempo y el lenguaje, en nombre en fin de la escatología, en el nombre pues del fin, del fin cumplido de los tiempos. Siempre, con todo, con el peligro constante de que el monumento aquiete la mala conciencia de los supervivientes y de los posteriores; o sea, de que lo sucedido quede efectivamente *justificado* por «una» historia dizque fidedigna, sirviendo así de señas de identidad colectiva, erguida —como en todo mito de fundación— sobre un acto de violencia que no debe ser olvidado,

pero que tiene constantemente a serlo precisamente por estar petrificado como *monumento*.

¿Es el arte, y fundamentalmente, aquí, la poesía de Celan un monumento contra el olvido, como el *ktéma eis aei* de Tucídides? Si así fuese, cuando en su visita a Jerusalén en 1969 se invitó al poeta a visitar Massada (donde tiene lugar la jura de bandera de los soldados israelíes: una piedra convertida ya ella misma en monumento de admonición del sufrimiento pasado del pueblo y a la vez de justificación del Estado presente), habría aceptado realizar ese acto de colaboración en la conmemoración, en vez de musitar —de modo irremediamente ambivalente, como en tantos de sus poemas— que él no se merecía eso².

El inevitable dilema que una poesía como la de Celan levanta ante la admonición final de Adorno (también ella de querencia monumental) sobre la prohibición de olvidar es que tanto si pretende efectivamente olvidar el sufrimiento como recordarlo *aere perennius* al registrarlo e inscribirlo en el lenguaje traiciona necesariamente el mismo sufrimiento que la memoria tenía por misión preservar.

2. MEMORIA Y REDENCIÓN

En el primer caso, el del olvido voluntario, estaríamos ante el atributo fundamental de la misión encomendada a las Musas,

2 O. Pöggeler, «Jerusalem als Schneetrost» (en: *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Alber, Friburgo/Múnich, 1986, p. 386): «En su viaje a Israel, Celan no hizo el viaje previsto —y usual— a Massada: según explicó a sus amigos, él no se merecía ese viaje. De hecho, sólo desde la lejanía, sólo desde la meditación del poeta había él contribuido al hallazgo de una tierra nueva, habitable; él ha permanecido fiel a esa misión: ser un poeta judeoalemán, un poeta europeo».

ya desde su nacimiento (digamos, oficial) en la *Teogonía* de Hesíodo. Pues según el texto sagrado, en las laderas del sagrado Helicón, Zeus se habría unido a Mnemosyne —la diosa de la memoria— y engendrado a las nueve musas justamente «para que fueran olvido de males (*lesmosýnen te kakôn*) y dieran tregua a las preocupaciones»³. Así, cuando la memoria se alía al poder⁴, lo que resulta de esa *mezcla*⁵ es dúplice, como buen *pharmakón*. Y es que, como confiesan francamente las hijas de Zeus, apostrofando a los «pastores agrestes, tristes oprobios de la tierra, que no sois más que vientre», ellas saben: «contar muchas mentiras, semejantes a los hechos (*pseúdea pollà légein etýmoisín homoîa*)». Pero también, si así lo quieren, saben «proclamar verdades» (*alethéa gerýsasthai*)⁶.

Para lo primero, ya es sabido desde luego que los poetas mienten mucho, de modo que bien podría tratarse de una alusión malévolamente de Hesíodo contra los «cuentos» de Homero, frente a la sólida y lógica estructura de la *Teogonía*, dedicada a la cimentación de la mitología griega en torno a la *andreía Diós*. Pero en el segundo caso, en el de preservar la memoria de lo acontecido, arrancándolo al olvido (según la conocida etimología de *alétheia*), difícilmente evitaríamos entonces la paradoja de que justamente esa preservación *cancela* y *cicatriz*a el trauma que precisamente el poema pretendía

3 *Théogonie*, v. 55. Texto establecido... par Paul Mazon, Budè, Paris, 1967, p. 34.

4 La función primordial de las musas es justamente la de «cantar himnos celebrando a Zeus, que tiene la égida» (*hýmnesthai Día t'áigíochon*). *Th.*, v. II (*op. cit.*, p. 32).

5 El verbo utilizado por Hesíodo para mencionar la unión entre el Crónida y Menemosyne es: *migéisa* (*Théogonie*, v. 53. Texto establecido... par Paul Mazon, Budè, Paris, 1967, p. 34), participio aoristo pasivo de *mígnymi*: «mezclar, amalgamar», de donde *míγμα*, que, por cierto, puede significar: «potion médicale composée de plusieurs ingrédients». (C. Alexander, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1878, p. 813, *sub voce*), algo quizá no baladí en vista a las frecuentes alusiones de Celan a plantas medicinales.

6 *Th.*, vv. 26-28, p. 33.

hacer siempre presente. Para el propio Hesíodo, porque la misión del canto, de Calíope (la primera de todas las musas), es la de acompañar a los «reyes venerandos». Pues cuando viene al mundo un rey, vástago de Zeus, las musas fijan su mirada sobre él, haciendo luego que de sus labios se escapen únicamente dulces palabras⁷. Mal se ve que en este caso pueda el canto preservar el dolor, ya que la obligación de las musas es que los reyes retengan en su memoria sólo las verdades consideradas como «memorables», reproducibles en «dulces palabras», mientras que los tristes oprobios de la tierra han de contentarse con *narcóticos*, esto es con imágenes que, justamente por su semejanza con los hechos, acaban por sepultarlos en el olvido.

Ahora bien, la misión terrible que recibe y acepta Celan ha de luchar continua, dolorosamente por mantener pura la memoria (Mnemosyne), frente a su «mezcla» artística con Zeus, el poder (también él, desde luego, divino: como que es el mismo Dios). Algo, en última instancia, imposible. Siegfried Mandel ha sabido identificar perfectamente esta insoluble paradoja, a saber que el acto mismo de la memoria piadosa: «se convierte en un tributo y en una tribulación que refleja la agonía de transformar imágenes mentales elusivas en las imágenes estáticas de los poemas». Pues, aunque Celan hubiera tenido éxito en su empeño de conjurar el efecto del arte como *cabeza de Medusa* (a ello alude en *Der Meridian*, citando a Büchner; también Primo Levi se referirá a ello en su *I sommersi e i salvati*)⁸, aunque lo hubiera conseguido,

7 Cfr. *Th.*, vv. 80-85.

8 Cfr. P. Celan, *Der Meridian*, en *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992; 3, 192 y 195. Celan será citado por esta edición directamente en el texto, indicando primero vol. y pág., y a continuación se hará constar la pág. de la trad. de J. Reina Palazón: *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1999, aunque en todo caso la traducción será mía (aquí, pp. 502 y 505).— La

no podría haber evitado, desde el punto de vista subjetivo, que esa reivindicación, al ser plasmada poéticamente, se convirtiera *eo ipso* en «un acto voluntario e intencionado de imaginación, y por tanto en algo imaginario y restaurador del pasado»⁹.

¿Qué hacer, pues, para evitar esa doble salida en falso? ¿Qué hacer, cuando —por remedar un título famoso de Jacques Derrida— no se ve *cómo no hablar de Ello*?¹⁰ Un primer intento, luego desechado, se aprecia en el título mismo de una colección de poemas entre 1944-45 y 1952: *Mohn und Gedächtnis*. Allí, la amapola (*Mohn*) aparece como contraparte de la memoria misma: de un lado, ciertamente, pueden ser utilizadas sus semillas para ser destiladas como láudano y opio: un narcótico que infunde una cierta paz y hasta puede inducir fantasías que hagan olvidar o al menos paliar dolores insoportables; de otro, esas mismas semillas aluden a una difícil mas deseable conciliación. Con ellas se elaboran en Alemania panecillos y bollos para celebrar las fiestas (*Mohnkuchen*), mas adornan también el *chalah*, el pan blanco en forma de trenza que se consume en el Sabbath.

Todavía en la obra publicada en 1952 parecía posible redimir un pasado terrible de escisión al estilo de la tragedia griega, según la interpretación de Hegel: el sacrificio del héroe trágico (y también del poeta mismo, en Hölderlin) restablecería el equilibrio entre las potencias éticas enfrentadas. Así aparece, así parece en *Der Sand aus den Urnen*:

obra citada de Primo Levi está editada en Einaudi, Milán, 1986; véase espec. el 1º cap.: «La memoria dell'offesa» (hay trad. en El Aleph, Barcelona, 1988: *Los hundidos y los salvados*).

9 Siegfried Mandel, *Celan's Memory Poems and Traditions in English Literature*, en: *Argumentum e silentio*, Walter de Gruyter, Berlin/Nueva York, 1987, p. 278.

10 «Comment ne pas parler: dénégations», en *Psyché*, Galilée, París, 1987, pp. 555-596. Por cierto, se trata de una conferencia sobre la teología negativa, impartida en Jerusalén en 1986.

Schimmelgrün ist das Haus des Vergessens.
Vor jedem der wehenden Tore blaut dein enthaupteter
[Spielmann].
Er schlägt dir die Trommel aus Moos und bitterem Schamhaar;
mit schwärender Zehe malt er im Sand deine Braue.
Länger zeichnet er sie als sie war, und das Rot deiner Lippe.
Du füllst hier die Urnen und speisest dein Herz.

(Verdemoho es la casa del olvido. / Ante cada una de las puertas gimientes está, azul-lívido, tu juglar decapitado. / Toca para ti el tambor de musgo y de amargo vello del pubis; / con pie ulcerado pinta en la arena tu ceja. / La dibuja más larga de lo que era, y el rojo de tus labios. / Aquí, tú llenas las urnas y nutres tu corazón.) (3, 46; 53).

Aquí, las cejas y los labios (protectores y custodios del ojo y la palabra) son preservados —no sin artificio ni exageración, como se hace observar en el dibujo de las cejas— en la arena del tiempo y en las palabras hiladas en el poema. Son preservados, no como una restauración del pasado, sino como promesa de reconciliación futura, al exhortar al «tú lírico» (el lector u oyente) a que guarde esos restos en la urna de la memoria (otorgándolos así una figuración fija) y nutra con ellos su corazón. Atiéndase, sin embargo, a que es el pie ulcerado del trovador decapitado el que traza ese dibujo, y que es su propia sangre vertida la que, presumiblemente, sirve para pintar los labios rojos de la amada (poniéndose así literalmente en lugar vacío de esos labios).

¿Por qué los dedos del pie, y no de las manos? ¿Y de dónde proceden esas pústulas? Aventuremos una respuesta: perdida la conexión entre la vista y el lenguaje, únicamente una escritura no tan sólo desmañada, sino *invertida*, que usurpa la función del caminar porque ya no hay lugar a

donde ir, puede remediar —a duras penas— la impresión de que el poema está salvando, sí, los acontecimientos en el poema, pero a costa de fijarlos para siempre, convirtiéndolos en lección edificante: *historia magistra vitae*.

De este modo, podría sospecharse en el Celan de los años cuarenta algo así como un intento de adaptación *sui generis* de una doctrina ya defendida por Angelus Silesius y que C.H. Dodds denominará: «escatología realizada» y Crossan «escatología sapiencial», a saber: una negación del mundo y de sus horrores, pero no por una intervención externa divina al final del tiempo (tal sería la escatología apocalíptica), sino por la acción misma del hombre, en cuanto colaborador de la obra de Dios y «enderezador» (en la pregnante formulación alemana: *Stromrichter*) de los entuertos de la historia¹¹. En el fondo, se trataría de una reposición en el plano poético-religioso de la kantiana «revolución en las convicciones del hombre» (*Revolution in der Gesinnung im Menschen*), que el propio filósofo remite al Evangelio johánico: «quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar el reino de los cielos»¹².

11 Vid. John Dominic Crossan, *The Essential Jesus: Original Sayings and Earliest Images*, Castle Books, Edison, NJ, 1998, p. 8; cfr. también Charles Harold Dodds, *The parables of the Kingdom*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1961. Mucho antes había interpretado así el *kérima* Angelus Silesius: «Der Kinder ist Himmelreich / Christ, so du kannst ein Kind von ganzen Herzen werden, / So ist das Himmelreich schon deine hier auf Erden» («De los niños es el reino de los cielos / Cristiano, si de todo corazón eres capaz de ser un niño, / entonces el reino de los cielos ya es tuyo aquí en la tierra»). En: *Sämtliche Poetische Werke* (ed. de H.I. Held), München, 1949/1952; I, 253. Una idea ésta que, trasladada al marco de la Historia Universal, estaría claramente representada por Hegel (al menos, por el Hegel de la *Fenomenología*, con su *Tilgung der Zeit*; cfr. *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä*). VIII. Meiner, Hamburgo, 1980; *Gesammelte Werke*, 9: 429).

12 Véase respect. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en: *Werke. Akademische Textausgabe*, W. De Gruyter, Berlín, 1968; VI, 47 y 48; y Juan 3, 5.

Por otra parte, y dada su raíz judía, la escatología celaniana (si tal hubiere) ha de ser necesariamente menos *irenista*. Y ello, no sólo por la educación de la infancia (aun cuando es sabida su renuencia a seguir los preceptos y convicciones del padre), sino también, al menos, por la influencia de Gershom Scholem, el cual recoge en sus obras algo así como una *catástrofe divina* acontecida al inicio en el seno mismo de la divinidad, siguiendo en esto la interpretación cabalística de, entre otros, Isaac Luria, con su doctrina del *tsim-tsum* o autorrestricción de Dios para dar lugar literalmente (en todos los sentidos del término) a la creación¹³. Al efecto, la Divinidad se despliega en diez atributos operativos o *sephiroth*, los últimos de los cuales, incapaces de soportar el fulgor de la divinidad, se habrían roto, haciendo así que la historia penetrara en la Deidad misma. Ahora es el propio Dios quien queda diseminado en el tiempo, exiliado de sí mismo y lleno de heridas, como su Pueblo, hasta la final *tikkun* o *restitutio*, la recogida de las *scintillae* (por decirlo con el Meister Eckhart) en el seno primigenio del inefable *En Soph*. Me apresuro a señalar que ello no significa desde luego, a mi modo de ver, la reducción de Celan a «poeta judío» o «poeta del Holocausto», aunque sean innegables en sus poemas las huellas tanto de su *radix-matrix* como de la *Shoah*. Con ser ese aconte-

13 G. Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala* (en: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1981, pp. 264-271 (hay trad. esp.: *Todo es Cábala: diálogo con Jorge Drews, seguido de diez tesis ahistóricas sobre la Cábala*, Trotta, Madrid, 2001). Son importantes al respecto la 5ª tesis — «Si no hubiera un momento *negativo*, Dios y la creación serían una sola cosa. Tiene que haber un abismo en la voluntad divina». Y la 8ª — La Cábala es utópica o mágica: «en el lugar en el que estoy» hay que ver a Dios.— Para la noción escatológica de *tikkun*: la apocatástasis cósmica del final del tiempo, ver, también de Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, Nueva York, 1995, esp. p. 237, donde se habla del correlato negativo: la shephirá *Din*, el fuego, la ira de Dios. Por otra parte, la contracción (*tsimsum*) de Dios es la raíz de todo mal (p. 263).

cimiento el epítome de todo horror, algo tan inexpresable e impensable como la esencia del mismo Dios, ha de ser visto más bien, según creo, como una suerte de *signum prognostikon* negativo (al contrario de la Revolución Francesa en Kant, por ejemplo): la plasmación en un tiempo y lugar determinado de la imposible y sin embargo ardientemente deseada conciliación de lo divino y de lo humano, de la naturaleza y el lenguaje, de la oralidad y la escritura, y, en fin, del Tiempo y de la Ley. En una palabra, la herida y estriada memoria de Celan lo empuja a una especie de *antiescatología*, ya fuere la escatología tradicional apocalíptica o sapiencial. Lo que en él se abre paso es más bien una *escatología* en cuanto teoría de los residuos de la historia, inspirada en la condonencia por la caducidad y mortalidad de los hombres, de todos los hombres (aun cuando ese destino venga particular y cruelmente señalado en el Holocausto de los judíos en Europa), vagando de umbral en umbral, esto es: de la concentración en el Dios único, frente a la diáspora de su Pueblo, pero también ante la contradicción de que la misma lengua que trae la muerte sea la lengua de la madre, la única que Celan puede sentir como propia, según esta explícita confesión: «Sólo en la lengua materna se puede expresar la propia verdad; en la lengua extranjera, el poeta miente»¹⁴.

Al respecto, es bien relevante acercarse aquí a la posición del poeta a la de Martin Heidegger, para apreciar en esa vecindad la máxima lejanía: el filósofo defiende, en efecto, que la esencia de la memoria reside primaria, originalmente, en la congregación o recolección de lo disperso (*Versammlung*). Inicialmente, la memoria (*Gedächtnis*) no habría significado en

14 Cit. en Israel Chalfen, *Paul Celan*, Insel, Frankfurt/M., 1979, p. 148: «Nur in der Muttersprache kann man die eigene Wahrheit aussprechen, in der Fremdsprache lügt der Dichter».

absoluto la facultad de recordar (*Erinnerungsvermögen*), sino que ese término designaría el alma entera, en el sentido de una intimidad plena, es decir de un constante recogimiento interior (*Innigkeit*). De ahí que la verdadera memoria –afirma Heidegger– se resuelva siempre en la acción de recoger aquello que nos indica la dirección en que hay que pararse a pensar (*Versammlung des Andenkens*). Por ello, a ese don corresponde el agradecimiento (*Dank*). Pensar es estar agradecido, haciendo memoria: de aquí la identificación *Gedächtnis* – *Dank* – *Denken* en la voz antigua *Gedanc*, la cual diría en esencia la misma cosa que ánimo (*das Gemüt*), espíritu, (*der Muot*), corazón (*das Hertz*). En suma: «La memoria (*Gedächtnis*) quiere decir inicialmente la disposición interna del hombre y la devoción (*Andacht*)»¹⁵.

3. CIELO Y TIERRA A LA INTEMPERIE

Ciertamente, también para Celan es la memoria algo recibido, pero más como una carga insoportable que como base y fundamento sólido para enraizar en él todo pensamiento y acción. En Celan, esas raíces están al aire, abiertas y rajadas en el viento de la noche. Y además, ¿a quién o de qué habría de dar gracias el poeta del exilio? ¿Acaso al reino de los cielos, de donde procedería la Sabiduría y, por ende, la raíz de todo pensamiento? Pero alguien que se ha nutrido en su juventud de los grandes románticos alemanes, así como de Hölderlin y Rilke, ¿cómo podría soportar la frialdad de un pensamiento abstracto que exige el desarraigo de toda tierra, de toda distinción que no sea la pura obediencia a un Ser Innombrable? Ya

15 *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübinga, 1954, p. 95.

el joven Hegel había denunciado en Frankfurt con palabras vigorosas este abandono de todo lazo con la tierra: «Abraham se valía por sí solo y tenía que poseer también un dios que lo guiara y lo condujera. No un dios griego, un juego con la naturaleza al que pudiera dar las gracias por eventos particulares, sino un dios que lo protegiera, que fuera el Señor de su vida entera. [...] La tierra por la que Abraham erraba era una planicie inconmensurable; el cielo por encima de él, una bóveda infinita; su manera de acoger cielo y tierra, su reacción frente a ellos, tenía que ser también desmesurada e infinita»¹⁶. Sólo que ahora, los pensamientos (*Gedanken*) están manchados del barro de la tierra, incapaces de expresar nada que no sea el silencio, a través de palabras tronchadas. Y el ojo vacío del cielo se torna torvo y pérfido, en vez de dictar misericordiosamente las medidas que los mortales habrían de utilizar para ceñir los lomos de la tierra. Lo que ahora resta es tan sólo:

ein
grünes
Schweigen, ein Kelchblatt, es
hing ein Gedanke an Pflanzliches dran –

16 H. Nohl (ed.), *Hegels Theologische Jugenschriften* (1907), Minerva, Frankfurt/M., 1966, p. 369 (hay ed. esp. de José María Ripalda: *Escritos de juventud.*, F.C.E., México, 1978, p. 224). Nietzsche, por su parte, había calificado al monoteísmo como: «el más abominable de todos los errores humanos» (*die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen*), y advertido certeramente de que en el fondo se trataba de un egoísmo disfrazado y cobarde, que busca la justificación de los propios actos y la aprobación de los demás mediante una hipócrita *Apologie* de uno mismo, exclamando: «¡Yo no lo hecho! ¡No he sido yo, sino que un Dios lo ha hecho a través mío!» («*nicht ich! Nicht ich! Sondern ein Gott durch mich!*»). *Die fröhliche Wissenschaft*. 3. Buch, 143 (en: G. Colli / M. Montinari (eds.), *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, München/Berlin/Nueva York, 1988; 3, 490; hay tr. de P. Simón, Prestigio, Buenos Aires, 1970; III, 148).

grün, ja
hing, ja
unter hämischem
Himmel.

(un / verde / silencio, un sépalo, del que colgaba / un pensamiento de lo vegetal: / verde, sí, / colgaba, sí, / bajo un pérfido / cielo)¹⁷.

Por contra, ¿habría de volverse el poeta al sentido de la tierra, como exigiera una vez Friedrich Nietzsche? Ciertamente, ésta es la gran tentación para Celan, como en general para el judío, obligado literalmente *contra natura* a atender a la Escritura y no al esplendor y variedad de las cosas del mundo. El mejor testimonio se halla quizá en el *Diálogo en la montaña* (*Gespräch im Gebirg*), allí donde Pequeño Hebreo no puede dejar de observar los múltiples pliegues que han formado las montañas, y el blanco de los glaciares, y el verde del agua, tentado como está de librarse a lo que ya Agustín de Hipona tildaba de *concupiscentia oculorum* (*Confesiones*, X, 35), hasta que cae en la cuenta de que todo ese esplendor forma un lenguaje que no está pensado ni para él ni para su primo hermano (*Geschwisterkind*) mayor: un lenguaje que, al igual que «la cosa que piensa» kantiana¹⁸, es: «mero Él, mero Ello, entiendes, meramente Ellos, y nada más que eso»¹⁹. Y por eso es inútil buscar curación en las plantas, a pesar de sus cualidades salutíferas para el cuerpo. Plantas tan eufónicas como el *Arnika* o la «eufrasia» (*Augentrost*) de *Todtnauberg* (2, 255; 321), o como aquí, en el *Gespräch*, el «clavel coronado»

17 *Engführung* (6ª sección), de *Sprachgitter* (I, 200s.; 146).

18 Cf. *Kritik der reinen Vernunft*. A 346/B 404.

19 *Gespräch im Gebirg*, 3, 171; 484.

(*dianthus superbus*, *Prachtnelke*), el «martagón o lirio selvático» (*Türkenbund*) o el «ruiponce» (*Rapunzel*). De esas flores que no deben, no pueden ser acariciadas por mano hebrea y han de estar así solas, sin humana compañía, se apiada el Pequeño Hebreo («¡Pobre martagón, pobre ruiponce!» *Armer Türkenbund, arme Rapunzel!*: 3, 170; 484): con ello, en realidad está sintiendo compasión de sí mismo, de ser esa extraña criatura que no puede pertenecer ni al cielo ni a la tierra. Porque, «acusado sea Dios» (*Gott sei's geklagt*), el judío no puede tener ojos para la belleza de la tierra, ya que un velo detrás de sus ojos se lo impide. De ahí que sea imposible establecer las paces con la naturaleza: «Pues el judío y la naturaleza son dos cosas separadas (*zweierteil*), todavía y siempre, incluso hoy, incluso aquí» (3, 169; 483).

Situado entre cielo y tierra, a la intemperie, el poeta y quienes con él van se sienten expulsado de todas partes, sintiendo y sufriendo cómo los deseos y las acciones de los hombres sirven en todo caso para hacer aún más vacua y extensa (y por ello, paradójicamente, más efectiva) la eternidad del Dios, por un lado, y para justificar los crímenes de la historia aquí en la tierra, por otro:

WIR SEHEN DICH

Wir sehen dich, Himmel, wir sehn dich. / Pocke um Pocke /
treibst du hervor, / Pustel um Pustel. / So mehrst du die
Ewigkeit. // Wir sehen dich, Erde, wir sehn dich. / Seele um
Seele / setzt du aus, / Schatten um Schatten. / So atmen die
Brände der Zeit.

(Te vemos, cielo, te vemos. / Viruela tras viruela / vas cre-
ciendo, / pústula tras pústula. / Así medra la eternidad. // Te
vemos, tierra, te vemos. / Alma tras alma / vas exponiendo, /

sombra tras sombra. / Así respiran los incendios del tiempo.) (I, 133; 107).

La construcción es bien sencilla. Dos estrofas de cinco versos, rigurosamente simétricas, y en versos abundantes en epanadiplosis, como si el poeta estuviera obsesionado, o más bien fascinado ante un espectáculo dantesco. Como si se tratara de un reverso piadosamente blasfemo de la oración cristiana, que pide: «venga a nosotros tu Reino, así en la tierra como en el cielo», aquí, por el contrario, ese Reino, esa divinidad no parece deseable ni en el cielo ni en la tierra. En el primero, porque allí, en el cielo, «te vemos» (nosotros, quienes sentimos y nos dolemos con Celan, y no sólo un Pueblo o un Estado que diga, como acusara Nietzsche: «No obro yo, sino Dios por mí»); y te vemos a ti, a la Divinidad sin nombre ni lugar preciso; te vemos *in absentia*, oculta tras la bóveda celeste. Pero lo que vemos de resultas de ello no es la propagación siempre en aumento de una Humanidad pacífica y unificada, sino más bien una infección generalizada, una epidemia: la viruela, que se extiende precisamente a través del aliento y la saliva, es decir, a través de la boca que, al oír esa sola Palabra con la que el alma supuestamente quedaría sana y salva, lejos de corresponder a ella con palabras divinas que brotaran «como flores», según quería Hölderlin²⁰, observa

20 *Brot und Wein*; final 5ª estr.; vv. 87-90 (en: *Sämtliche Werke und Briefe (= SWB)*, ed. de J. Schmidt, DKV, Frankfurt/M., 1992; I, 288): «So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben / Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht. / Tragen muss er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes, / Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn» («Así es el hombre; cuando está ahí el bien, y cuida con dones / personalmente un dios de él, no lo conoce ni lo ve. / Primero ha de padecer; mas entonces da nombre a aquello que él más ama, / entonces, entonces han de brotar a este fin palabras, como flores»). Sólo que al Dios hebreo no se le puede dar nombre.

impotente cómo se van pudriendo los cuerpos de los hombres, como si el triunfo definitivo de la Muerte fuera también la garantía de la expansión absoluta de la Eternidad: final de toda distinción, final de toda vida. Tal el *Unum* al que también el Mesías de los cristianos aludía escatológicamente como reunión final, como reconciliación con el Padre Eterno, a quien así apostrofa: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean Uno (*hén, unum*: en neutro, F.D.). como nosotros somos Uno (*unum*, de nuevo; F.D.)» (Juan 17, 22).

Con respecto a la tierra, a la que, a pesar de todo, tiende *naturalmente*, aunque en vano, Paul Celan, es ahora la sucesión de las almas y de sus sombras la que provoca la respiración de los «incendios del Tiempo». Al respecto, hay que señalar en primer lugar que «alma» (*Seele*) no tiene aquí la connotación griega del «principio vital» (*psyché*) ni tampoco es la entidad simple e inmortal de Platón y de un cristianismo acartonado. Como ya viera Heidegger justamente al hablar de la memoria, el alma es: «aquello en donde el espíritu tiene su ser, el espíritu del espíritu, la 'centella' del alma de Meister Eckhart»²¹. Es en efecto pertinente que apelemos aquí a la noción de *scintilla*, ya que ella remite también, a través de la Cábala, a las chispas que escaparon de la rotura de los vasos de los últimos *sephiroth*, uniéndose de este modo dos tradiciones, la cristiana y la hebrea, a la vez aceptadas y rechazadas por Celan, el poeta de la ambivalencia, el poeta atravesado como en cruz por esas dos confesiones del Libro. Por ende, las «sombras» no se refieren seguramente a los cuerpos humanos, sino a las gestas de los hombres en la Historia Universal, al igual que las almas vienen «ex – puestas» (*ausgesetzt*), de – puestas ahí fuera por la Divinidad. Como en la *List der Vernunft* hegeliana, y ciertamente contra lo señalado

21 *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 96.

en la tradición hebrea, para Celan no es Dios quien comparte los sufrimientos de los hombres (o al menos de su Pueblo) y se duele con ellos, sino que lo hace, si queremos (en giro que no escapará al lector de Hölderlin²²), su presencia aquí en la tierra: la *Shekiná*, la manifestación de un Dios que presenta al respecto rasgos sorprendentemente afines al *Weltgeist* hegeliano. Es la «exposición» de las almas por Dios la que ocasiona las eras y edades (las respiraciones) en las que el Tiempo se escande, según las revoluciones y catástrofes del «matadero» (*Schlachthof*) de la Historia Universal.

4. LA MAJESTAD DEL ABSURDO, PARA NADA

Por ello exalta Celan en su alocución *Der Meridian* el gesto absurdo de Lucile, la compañera de Camille Desmoulins en la Revolución Francesa, cuando, al ver cómo ésta devora una tras otra las *almas* supuestamente conductoras del Pueblo y, en nombre de la Salud Pública, hace ejecutar al jefe del *Club des Cordeliers*, exclama: «¡Viva el Rey!», *Es lebe den König!* (mas Celan lo recuerda a través del drama *La muerte de Danton*, de Büchner: que el arte sirva de catalizador y proyector es altamente relevante, aquí). Tal la palabra que a Lucile le traerá la muerte. La palabra, también, que, como un *pharmakón*, quebranta el sentido de todas las palabras portadoras de muerte: la «contravoz» (*Gegenwort*) que rompe los «hilos» de las marionetas de la Historia y que se niega a doblegarse ante sus «paladines y corceles de desfile» (*Eckstehern und Para-*

22 Háganse resonar en estos pasajes los versos 131-132 de *Patmos*: «Pero es verdaderamente terrible cómo, por doquier / infinitamente destruye lo viviente Dios. (*Doch fürchtbar wahrhaft ists, wie da und dort / Unendlich hin zerstört das Lebende Gott*)» (SWB I, 457).

degäulen). Y Celan concluye lapidaria, concisamente: «Es un acto de libertad. Es un paso» (3, 189; 501). Un paso que no pretende ascender al cielo ni ganar el paraíso aquí, en la tierra. Tampoco es un *Schritt zurück*, un «paso atrás» en busca de un origen perdido y de nuevo latente en el horizonte. Es un paso *al margen*, el paso de quienes *están de más* ante los poderes combinados de las Musas y de sus mentores y protectores. Aquí el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* se retira, avergonzado (¿o quizá secretamente confortado?), cuando pensaba haber bajado el cielo lógico a la tierra de la historia y haber hecho ascender a ésta al cielo gracias al sacrificio de todos los imperios, de todos los hombres²³, para lograr en ese quiasmo triunfal, en esa Rosa en la Cruz del presente, la conciliación escatológica: «Las heridas del Espíritu se curan sin dejar cicatrices: el acto no es algo imperecedero, sino que viene reabsorbido por el Espíritu en su interior, y el

23 En la tercera estrofa de *DEIN / HINÜBERSEIN*, de *Die Niemandsrose*, cabe encontrar un claro paralelismo con la identificación contradictoria (pero resuelta al nivel superior de la Lógica) de la Historia como *Schlachthof* y como *Theodizee*: «Gott, das lasen wir, ist / ein Teil und ein zweiter, zerstreuter: / im Tod / all der Gemähten / wächst er sich zu» («Dios, leímos, es / una parte y una segunda, más dispersa: / en la muerte / de todos los segados / cierra su herida») (1, 218; 157). Reina Palazón traduce el último verso como: «se reintegra». De este modo parece que antes estuviera *desintegrado*, en lugar de «escindido», «cortado» en dos partes. En cambio, la tr. it. de Bevilacqua (*Poesie*, Mondadori, Milán, 1998, p. 364) vierte así: «è lì che si rimargina»; una traducción al pronto extraña, pero correcta y aun feliz, ya que esa «cicatrización», esa curación de las heridas del tiempo se hace a expensas de la *Shekiná*, o si queremos, simplemente: de los hombres, la contraparte o manifestación del poder divino, mientras que el propio Dios parecería quedar incólume, detrás de la matanza: astucia de la razón. Por eso la última estrofa deja ver claramente la opción del poeta: «Dort hin / führt uns der Blick, / mit dieser / Hälfte / haben wir Umgang» («Hacia allí / nos lleva la mirada, / con esta mitad [la arrojada y expuesta al mundo, F.D.] / tenemos trato»). El término *Umgang* (como si dijéramos: «andar dando vueltas, de aquí para allá») es bien significativo. Así, la lengua ordinaria, la hablada, la que teje la convivencia y el trato, se dice en alemán: *Umgangsprache*.

lado de la singularidad, presente en el acto como intención o como negatividad existente y límite de la intención misma, constituye el respecto que se disuelve inmediatamente»²⁴.

Pero sí hay cicatrices. Al igual que los cuerpos llagados, cubiertos de viruela, así también las víctimas de la conjunción interesada de Eternidad y Tiempo muestran aquí, en el mundo, la *praesentia*, la *gloria Dei* como un inmenso cuerpo cubierto de pústulas. La palabra del poeta desintegra así la supuesta reintegración final de Dios y la Historia por medio de un Pueblo, o mejor: de dos Pueblos en contienda fratricida, a los cuales pertenecía a la vez el poeta desdichado. He aquí una cicatriz, una contradicción que ninguna dialéctica puede resolver ni ninguna Palabra elevada, edificante, sanar. *Es ist Zeit, umzukehren*. ¿Hacia dónde? No hacia el Ser, ni la Idea, ni el Dogma, sino hacia la Nada latente en la Rosa dolorida de los hombres. Una rosa no salutífera, pero que arranca y se arranca del olvido de tantos sufrimientos sin razón, y, *de profundis*, clama ante Nadie (*Niemand*), ante cualquiera que se niegue, aunque ello sea al fin *lógicamente imposible*, a ser *Jemand*, es decir, la manifestación *je und je*: una vez, y otra, y otra, de lo Mismo, ya se cubra con el nombre y los designios de Dios, de la Historia, del Pueblo o de la Raza.

Tal es la esencia de la poesía celaniana: sólo allí donde el lenguaje provoca conscientemente (una extraña conciencia, ésta, por ser más «conciencia de lo Otro» que conciencia de sí) insuperables contradicciones comienza a *com- parecer* en la palabra rota (*das zerbrochene Wort*, cantada *a sensu contrario* por Stefan George) la raíz común del mundo: una extraña Nada activa, presente por vía negativa en las cosas para establecer diferencias entre ellas, para hacerlas *ser... y ser algo*. Más acá

24 *Phä. G.W.* 9: 360.

de la abstracción filosófica anida pues la fuerza originaria del lenguaje – creadora y destructora, a la vez. Si es cierto, en efecto, que «algo» (*ali-quid*) se explica siempre a partir de su contrario (*alius-quid*), entonces ambos: el «algo» y su otro, tienen como fundamento el no ser *ni* uno *ni* otro, de modo que el no-ser de cada uno de ellos (el no-ser cada uno de ellos), si visto desde el opuesto, se hunde y colapsa (en alemán: *geht zugrunde*) en la Nada del origen. Un origen siempre pre-supuesto y sólo entrevisto en la tensión misma entre los opuestos. Tomada pues la totalidad de los «algo» como *mundo*, habrá que conceder entonces que en éste se da una suerte de *revelatio sub contrario*, una *apo-kálypsis* que lo explica y, en esa *ex-plicatio*, en ese alisamiento de todo pliegue, lo disolvería... si no fuera por la fuerza de la palabra sacrificial, que opta por destruirse a sí misma mientras precariamente deja-ser mundo. Como señala Lie Dsi, un sabio recopilador de sentencias y tratados taoístas: «En el libro del Señor de la Tierra Amarilla está escrito: Si actúa la forma, no surge entonces forma, sino sombra: si actúa el sonido, no surge entonces sonido, sino eco; si actúa el no ser, no surge entonces no ser, sino ser»²⁵.

Dos mil trescientos años después, ese poeta que no pudo soportar al fin la incongruencia de un lenguaje que sólo puede escapar a la *parola di ordine* que trae la muerte si quebranta y desmenuza sus propias palabras, impidiendo así que haya «cosas» (sólidas y mostrencas, definitivas y redondas en su obstinada identidad), exhorta así a su entrañable «Tú»:

25 Cit. en Karl Kerény, *Mythologie und Gnosis* (en: P. Sloterdijk / Th. H. Macho (rds.), *Weltrevolution der Seele*. Artemis & Winkler, Düsseldorf, 1991; II, 788).

Sprich –

Doch scheide das Nein nicht vom Ja.

Gib deinem Spruch auch den Sinn:

Gib ihm den Schatten.

(I, 135)

(Habla – / pero no separes el no del sí. / Da a tu dicho también el sentido: / dale la sombra)²⁶.

De acuerdo en este punto con la interpretación de Vincenzo Vitiello, cabe pues decir que la verdadera dicción es contra-dicción *in actu exercito*. No escindir el No del Sí significa mantener unidos al Ser y a la Nada como No-fundamento (*Ungrund*) y Sin-razón (*Ohne-Warum*). Unidos en cruz, en quiasmo, ya que el Ser, en cuanto «cualquier cosa» es, visto desde su opuesto, no-ser; por su parte, el no-ser, visto como fundamento-razón *distintiva*, es decir visto desde lo por él fundado, es Ser, ya que cada cosa es tal o cual –se dice de tal o cual manera– por no ser otra, o sea por no ser ni decirse de tal o cual manera: por tener su *razón de ser* fuera de sí, o sea, literalmente: por ser sin-razón, por estar desde y en ella

26 *Sprich auch du* (I, 135, 109). Véase al respecto, de V. Vitiello: *Non dividere il sì dal no*, Laterza, Roma/Bari, 1996, especialmente el último ensayo: «*Gegen/Wort: la parola della contra/dizione*». Allí, comentando la primera estrofa de *Die Silbe Schmerz*, Vitiello nos ofrece una *formale Anzeige* (por decirlo con Heidegger) del esquivo «Tú» celaniano: «Questo Tu è lo stesso che l'io. È il Sé dell'io che, più profondo dell'io, è insieme il più proprio dell'io ed il suo altro. Io nascosto nell'io, io che la coscienza nasconde, ed estranea da sé, perché gli nega l'ombra, necessaria a dire il vero: *Wahr spricht, wer Schatten spricht*» (p. 107). Aceptando la profundidad *esencial* (en sentido literal) de esta «seña» (*cenno*), cabría preguntarse sin embargo si de la (imposible) unión de «yo» (*ich*) y del «Tú» (*Du-Selbst*) podría florecer un «nosotros» (*Wir*), aunque fuera lacerado y «crucificado» (como el *Seyn* de Heidegger), tal como hemos visto aparecer en *Wir sehen dich*, que no por azar se encuentra casi al lado del poema ahora considerado, y en la misma sección: «*Inselhin*», de *Von Schwelle zu Schwelle*.

misma sin razón. Decir verdad significa entonces mantener unidos el sentido-forma y la sombra: mantener unidos, pues, la determinación o *Bestimmung* que hace que «algo» sea *algo qua Sosein*, y el *subjectum* opaco, subyacente: «algo» *qua Dass-sein*, recortado, de-finido por su determinación. Pero mantener los términos unidos no quiere decir confundirlos en una suerte de blanda pasta amorfa, en una noche de vacas negras, sino entrever las relaciones jerárquicas y quiasmáticas surgidas en el entrelazamiento de palabras que se van ineluctablemente petrificando en cosas y de cosas que, en virtud del poema, aletean, puján por alzarse a palabra.

El filósofo, ese honrado argumentador capaz de entrever un fondo oscuro como extraño sustentador de la claridad de su exposición (baste recordar aquí a Schelling y Heidegger), puede desde luego llegar a este punto, o sea a darse de bruces con la contradicción. Por la fuerza misma de las razones ha visto maravillado la metamorfosis del fundamento en *Ungrund* y de la razón en *Ohne-Warum*. Ha visto cómo se torna «cualquier cosa» en «no-ser» (*aliquid/alius quid*). Pero cae al punto en el nihilismo cuando pretende escapar de la contradicción identificando el no-ser (vale decir: no ser esto, ni lo otro, ni lo de más allá; en suma, el *no ser* en general) con el ser, y viceversa, en una suerte de *Schaukelsystem*, de vaivén insípido que primero afirma todo (afirma el Todo) para enseguida negarlo todo (para negar el Todo), salvo que este paso-doble se resuelva hegelianamente en lo que ya de siempre era, a saber: en un trabajoso llegar a ser y dejar de ser (*Werden*, en ambos casos)²⁷.

No es ésta, sin embargo, la Nada atisbada por Celan, la Nada en la que se desfondarían tanto el ser (confundido con

27 Sobre el tema, remito a mi: *Elogio del sistema pendular—Hegel y Goethe*, DAÍMON 31 (2004), 7-22.

la serie indeterminada de lo ente, en general) como la nada (vista como el conjunto de cuanto no es esto, ni aquello, ni lo de más allá). La Nada, así sentida más que entendida, no es ni fundamento ni no-fundamento, ni razón ni sin-razón, sino abismo: *Ab-grund*, el origen re-negado de sí mismo y sólo latente en «formas vacías» (*Leerformen*), allí donde todo lo que hay ingresa en ellas, *gemischt / und entmischt / und wieder gemischt* (mezclado y desmezclado / y de nuevo mezclado). Allí, en «un germinante Jamás» (*in keimendes Niemals*)²⁸.

Por consiguiente, y contra Hegel, la Nada no ha pasado, ni pasará nunca, a ser ni al Ser. Como ella es pura retracción (*Entzug*), más que crear deja ser, permite que en su autorrestricción, en su quebrantamiento de todo fundamento y razón, florezcan las cosas, heridas de razones y de decires: heridas de muerte, en el *fondo*: mortales de necesidad, cuajadas del silencio sobre el que se alzan sonoros sus nombres. Hasta aquí, hasta esa *sigética*, puede llegar a lo sumo Heidegger: aquel filósofo que, introduciéndose en la metafísica, se propuso dejar de ser filósofo, sin poder empero renegar de lógica y sintaxis. De modo que si el místico quiere ahondar más en esa Nada activa, que se niega a sí misma hacia dentro y se dona hacia fuera, tendrá que desechar la filosofía y acogerse al privilegio del poema, allí donde las palabras reverberan como ascuas antes de consumirse en ceniza, tejiendo precarios significados-constelaciones en los que remitente y destinatario cambian sus puestos, en el que las cosas-signos se cargan de la añoranza de un «afuera» que sólo en los bordes maltrechos de la palabra se acumula: palabra-de-naufrago, aferrada a las boyas del lenguaje en el mar de la Nada, que a la vez —como el *ápeiron* de Anaximandro— hace

28 *Die Silbe Schmerz* (de: *Die Niemandsrose*); I, 280; 194.

olvidar y recordar a los hombres: «Luego: / línea de boyas, / boyas de aflicción, / con reflejos de aliento, a saltos, bellos por un segungo» (*Dann: / Bojen-, / Kummerbojen-Spalier / mit den sekundenschön hüpfenden Atemreflexen*)²⁹. Al respecto, bien podría acogerse Celan al *dictum* de Hölderlin en *Andenken*: «Pero quita / y da memoria el mar» (*Es nehmet aber / Und gibt Gedächtnis die See*). Sin embargo, aunque el amor, aunque la «voz del amigo» pretenda seguir manteniendo abiertos, diligentes, los ojos de los hombres (*Und die Lieb' auch heftet fleissig die Augen*), en cambio el Ojo del Tiempo, el Ojo-Mandorla, no es sólo que esté vacío, sino que él vacía (*svuota*) todo ojo mortal: vacía, es decir, divide y corta, corto-circuita la identificación entre los recuerdos (el Ser como conjunto indeterminado de todos los «algos»-*niente*, olvidados de su determinación) y la Memoria (el Ser como retracción del Nulla).

Por eso Celan, este místico que reniega de todo misticismo escatológico: este poeta que, más audaz que Baudelaire (*le plus triste des alchimistes*), ha anudado inescindiblemente los dos sentidos en castellano de la voz *escatología* (teoría de las postrimerías y teorías de los residuos)³⁰, no podría aceptar el *Dichterberufen* en el que, siguiendo todavía a Hesíodo y Homero, cree Hölderlin. No podría aceptar el último verso de *Andenken*: *Was bleibt aber, stiften die Dichter*³¹. No le estaría permitido hacerlo... a menos que se diera una violenta torsión *in negativo* a la traducción habitual: «Pero lo que resta, lo instauran los poetas» (subr. *mío*). Esto es, lo que resta en el sentido de que se sustrae y retira: lo que falta, la *falta misma*: la Nada que inmora en todo no-ser. Quizá, a lo sumo, podría hacerse al respecto una *translatio*, una *Übertragung* de Hölderlin a

29 *Anabasis*; I, 256; 181.

30 Remito a mi «El tránsito y la escoria. Las escatologías de Heidegger y Celan», en: *La estrella errante*, Akal, Madrid, 1997.

31 Fr. Hölderlin, *Andenken*, vv. 56-59 (*SWB*; I, 362).

Celan, a través de la mínima y decisiva adición de un prefijo: *Was bleibt aber aus, stiften die Dichter*: «Pero lo que resta **pendiente**, lo instauran los poetas».

Y es que, mientras el poeta griego, fundador de mitos, traza los caminos del mundo y permite así andar seguros a los hombres, recogiendo a lo sumo en los límites del *épos* el gozo y el pavor de una existencia suspendida entre lo celeste y lo telúrico, el poeta que ha hecho la amarga experiencia de la incompatibilidad última de Hesperia y Judea, el poeta *marginal*, que no puede ser ya ni profeta ni místico, ve hundirse esos caminos en el No-Lugar (*átopon*, lo absurdo) de la Nada latente, entremetida en las cosas y comprometida con las palabras. Ahora bien, no es posible habitar en Ninguna Parte: sólo apuntar a ello, y luego disolver nombre y vida en las aguas de un Olvido que remite a la Memoria. No sin un sentido homenaje, sin embargo, a ese *nóstos* fracasado, ahondando aún más en el fracaso del viaje hölderliniano hacia una Grecia del porvenir, escatológicamente hermanada con una Hesperia decidida a salvar el pasado.

5. UN DOLORIDO ADIÓS AL MITO... Y A LA FILOSOFÍA

Y así, el poeta de la palabra agrietada, y más: abierta en canal para dejar entrever —arena que sabe a piedra, agua que reen-vía a hielo— la Nada de su fondo, el poeta en suma de una edad *dañada*, de una edad a la que le resulta difícil creer, después de tanta sangre, en la esperanza escatológica, en la esperanza de la hebrea *tikkun*, de la restitución y la justicia, no dejará sin embargo de despedir al mito nombrando al mito mismo en su raíz: un mito ajado, melancólico, pero quizá nunca tan grande como en el momento de su ocaso. Oigamos las palabras de Celan:

SPERRTONNENSPRACHE, SPERRTONNENLIED

Die Dampfwalze wummert
die zweite Ilias
ins aufgerissene Pflaster,

sandgesäumt
staunen die alten
Bilder sich nach, in die Gosse,

ölig verbluten die Krieger
in Silberpfützen, am Strassen-
rand, tuckernd,

Troja, das staubbekrönte,
sieht ein.

(LENGUAJE Y CANTO DE BIDONES DE BARRERA

La apisonadora entona sordamente / la segunda Iliada / en el
rajado pavimento, // orladas de arena se quedan estupefactas
las antiguas / imágenes, en el albañal, // aceitosos se desan-
gran los guerreros / en charcos de plata, al borde / de la calle,
jadeantes, // Troya, la coronada de polvo, / comprende.)³²

Paso, *in actu exercito*, de la mitología a la *escatología*. Bidones que cierran la vía occidental, iniciada en Grecia, y cuyo pavimento está rajado, dejando ver las grietas producidas por los incendios del tiempo. Ahora, la apisonadora moderna procede a limpiar todo ese sufrimiento: *Not der Notlosigkeit*, miseria de la falta de miseria. Olvido de los males y de las preocupaciones, como en el mítico origen del nacimiento y función de

32 De: *Lichtzwang*, 2, 314; 343.

las musas. ¿Qué es lo que, al fin, Troya —origen de Occidente y de su poesía— comprende al mirar hacia dentro de su propia entraña (*Troja ... sieht ein*)? Comprende que ya no es tiempo de héroes. Comprende que ella, la ciudad y su poema, *están de más*, pero que ese ocaso se conserva desde luego solamente en otro poema: el poema del *mártys*, del testigo-mártir. Comprende que en este poema del tramonto se desangran —de otro modo, menos heroico y más tierno— los guerreros y las páginas en las que ellos alentaban. Siguiendo a Hölderlin y yendo más allá de él, Celan «rescata» ahora la venerable lengua griega y la recoge en un lenguaje hecho de desechos, agujereado por tardías e irónicas alusiones y *correspondances*: el pavimento rajado recuerda la destrucción del muro troyano; el polvo que corona un viejo libro apenas ya leído remite a las altas torres de la antigua Ilión; el ruido en fin de las obras públicas es un eco sarcástico de las luchas homéricas. Alusiones plenas de *pietas*, que conservan melancólicas, en traducción que es traslación, las ya viejas mañanas del mundo. No parece sino que, ahora, el quehacer capital del poeta estribe en crear pasadizos de silencio, en guardar fisuras y cortes sin dejar que el mundo se cierre como si fuera un circuito bien trabado.

Ello, con respecto a la despedida del mundo protegido por el mito. Mas también la filosofía queda en entredicho tras la palabra del poeta siempre desplazado, sin más lugar que el recuerdo de la *radix-matrix*. Cuando el jerárquico desequilibrio entre fundamento y consecuencia, entre cosa en sí y fenómeno, entre sustancia y manifestación desaparece y se torna en frenética danza de máscaras intercambiables, el propio Nietzsche se retira avergonzado (pues, ¿qué motivos habría ahora para danzar y para saludar a los Señores de la Tierra?), y queda solamente la desasosegante *inquietud* (frente a la *quies* buscada por el corazón agustiniano): un movimiento sin sus-

trato. La hegeliana «flor negra»³³, en la que toda flor mundana encontraba su razón y su ocaso, se va tornando en desnuda, purísima y casi insoportable *rosa de nadie*. ¿Cómo obrar, entonces? ¿Desde dónde y para qué, si el *noli foras ire* agustiniano, el *homo interior* kantiano y la *Selbstsetzung* fichteana son *vere dicta* desfondados en la Nada? También ellos, los pensadores, reciben su homenaje... y su sentencia de caducidad:

WIRK NICHT VORAUSS,
sende nicht aus,
steh
herein:

durchgründet vom Nichts,
ledig allen
Gebets,
feinfügig, nach
der Vor-Schrift,
unüberholbar,

nehm ich dich auf
statt aller
Ruhe.

(NO OBRES ANTE-TIEMPO,
no te expidas fuera, / tente / dentro: // entrañado por la
Nada, / horro de toda / plegaria, // finamente-ajustado,
según / la Pre-scripción, / irrebable, // te acojo / en lugar de
todo / sosiego.)

(2, 328; 349).

33 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. G.W. II,6. Me permito remitir a mi *El reino de las sombras. - Aspectos nocturnos de la Lógica hegeliana*, ENRAHONAR (Barcelona, 1994), 147-154.

El poeta pide a su «Tú» que entre en su interior, mas no para encontrar allí sólido fundamento, sino para sentirse flotando, casi náufrago, en la nada; no rencorosamente hostil a la oración, sino absuelto, suelto (*ledig*) de ella: pues él está ya afinado y ajustado, a tono con lo prescrito, con aquello que hay incluso más acá de la Escritura. El ojo-almendra del poeta, vuelto hacia dentro, no encuentra ya intercambio de jugos y fluidos, porque la vida se ha consumado y consumido ya, porque el fuego abrasador de los campos de concentración se ha unido al hielo y a la nieve de Ucrania, allá donde las calcinadas cenizas de la madre son el precipitado de la «leche negra» bebida por el judío marcado con la estrella y convertida al fin en negra nieve. La rosa mística se incurva hacia dentro, como un ojo *estriado* que ya no puede ni quiere atisbar eternidad alguna, y menos fundirse en ella como ansiaba Angelus Silesius:

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

(Yo mismo soy eternidad, si abandono el tiempo
Y me resumo en Dios y a Dios en mí.)³⁴

6. OJO Y ROSA... DE NADIE

El poeta judío, nostálgico ciudadano imposible de un Imperio obsoleto, sabe en cambio que Dios está inmiscuido hasta las heces en el tiempo, y que con el infortunio de Israel él se lamenta y llora, mientras se congratula con su prosperidad. Yavé es la *distensio temporis*, el arco en el que se inscribe el exi-

34 Angelus Silesius, *op. cit.*; I, 13.

lio. Pero justamente por eso el ojo del poeta-testigo mira hacia dentro, hacia la memoria de su pueblo, conservando en su retina, ella misma ofuscada, todas las atrocidades del mundo. El inmóvil ojo eterno del Hombre-Dios de Silesius es ahora *el ojo del tiempo*:

AUGE DER ZEIT

Dies ist das Auge der Zeit:
es blickt schein
unter siebenfarbenen Braue.
Sein Lied wird von Feuern gewaschen,
seine Träne ist Dampf.

Der blinde Stern fliegt es an
und zerschmilzt an der heisseren Wimper:
es wird warm in der Welt,
und die Toten
knospen und blühen.

(OJO DEL TIEMPO)

Éste es el ojo del tiempo: / escruta torvo / bajo ceja de siete colores. / Fuegos lavan sus párpados, / su lágrima es vapor. // La ciega estrella vuela hacia él / y se funde en la pestaña, más cálida: / el calor llega al mundo, / y los muertos / germinan y florecen). (I, 127; 104)

Aquí la rosa alquímica (de siete pétalos, con los siete colores) arde en un fuego sacrificial, de cuya corola, por la fusión de la estrella-ceja con el estambre pestaña, renacen los muertos: muerte que en la memoria y la palabra se hace vida, a costa de la muerte de la palabra misma, del ojo abnegado que se abisma en la noche asesina. A esto ha ido a parar la *candida rosa* de la contemplación mística de los bienaventu-

rados: a la rosa-ojo de fuego, quemada en homenaje a quienes murieron antes de tiempo, pobres rosas apenas en flor que, para florecer, no podían mirar hacia fuera (como en el Dante) ni hacia dentro (como en Silesius: *die Rose ohne warum*) que no eran de ningún sitio, absurdas y sin tierra ni hogar como su Dios, y que ahora retoñan y florecen en el campo-santo de un lenguaje también él calcinado.

Pero para entender el paso de la promiscua y jugosa rosa del poeta de Silesia a la devastada rosa de nadie del poeta de Czernowitz, entre la nada que salva y protege y la nada que deja libre la memoria, puro *medium* cristalino para contemplación del horror, debemos conjurar aún las dos rosas de Rainer Maria Rilke. La una, irrisión de nuestro mundo. La otra, espectro vagoroso y melancólico: tentación de huida de tanta inmundicia.

La primera es triste remedo de la blanca rosa dantesca. También ella es *Rose des Zuschauns*, «rosa de la contemplación». Mas esta rosa, como si hubiera confundido las escuadras de laboriosas abejas (*come schiera d'ape, che s'infiora / una fiata e una si ritorna là dove suo laboro s'insapora*³⁵) con sus propios pétalos, florece y se deshoja constantemente, porque está formada por círculos de curiosos que se acercan a observar las habilidades de los saltimbanquis de Picasso, en la *Quinta Elegía Duinesa*. De manera casi blasfema, en el pistilo, en el centro de la rosa no está entronizada la Segunda Persona de la Trinidad cristiana, sino un gigante forzado, un pistilo de hierro que parece «mano de almirez» o «pisaúvas», que ambas cosas puede querer decir el término *Stampfer*, cuyas hercúleas pero maquinalmente repetidas hazañas son «fecundadas» por el polen de los aplausos corteses y distraídos de un público errante, municipal y espeso. Los frutos

35 Dante Alighieri, *La divina comedia. Paradiso*, Canto XXXI, vv. 8-9.

de la desgana, del hastío del titiritero (inversión cansada del «frenético» nietzscheano que anunciaba la muerte de Dios) son por eso frutos vanos, sin profundidad ni interior: la nada ha subido ahora a la superficie y hecho palidecer la fina película del mundo:

Ach und um diese
Mitte, die Rose des Zuschauns:
blüht und entblättert. Um diesen
Stampfer, den Stempel, den von dem eignen
blühenden Staub getroffenen, zur Scheinfrucht
wieder der Unlust befruchteten, ihrer
niemals bewussten, - glänzend mit dünnster
Oberfläche leicht scheinlächelnden Unlust.

(Ay, y en torno a este / centro, la rosa de la contemplación:
/ florece y se deshoja. En torno a esta / mano de almirez, al
pistilo, afectado por el propio / polvo floreciente, fecun-
dado de nuevo en ficticio / fruto del disgusto, de su / dis-
gusto nunca consciente: resplandeciente con la más sutil /
superficie en leve sonrisa aparente.)³⁶

La otra rosa, en cambio, magnífica, es una rosa de melancolía, casi schilleriana. Clásicamente presente en la perfección del soneto, *nosotros* sabemos ya que los pétalos no guardan nada, que el interior está vacío, como el sepulcro de Cristo, ahora perdido por los meandros de la gran ciudad, como un *perfume* que nos recuerda a alguien, a alguien que ha muerto hace mucho tiempo.

36 R.M. Rilke, *Duineser Elegien. Die Sonette an Orpheus*, Manese, Zurich, ⁸1991, p. 27.

ROSE, du thronende, denen im Altertume
warst du ein Kelch mit einfachen Rand.
Uns aber bist du die volle zahllose Blume,
der unerschöpfliche Gegenstand.

In deinem Reichtum scheinst du wie Kleidung um Kleidung
um einen Leib aus nichts als Glanz ;
aber dein einzelnes Blatt ist zugleich die Vermeidung
und die Verleugnung jedes Gewands.

Seit Jahrhunderten ruft uns dein Duft
seine süssesten Namen herüber;
plötzlich liegt er wie Ruhm in der Luft.

Dennoch, wir wissen ihn nicht zu nennen, wir raten...
Und Erinnerung geht zu ihm über,
die wir von rufbaren Stunden erbatnen.

(ROSA, ahora en tu trono, antiguamente
Un cáliz fuiste de sencillo borde,
mas tú *para nosotros* la flor eres
innumerable, plena, objeto inagotable.

Ropaje tras ropaje en tu opulencia
pareces, junto a un cuerpo sólo brillo;
mas cada hoja al mismo tiempo evita
y niega toda vestidura.

Desde siglos nos llega tu perfume
llamándonos con sus nombres más dulces;
y es gloria de los aires de repente.

Mas no sabemos nombrarlo, adivinamos...
Y un recuerdo regresa hacia él
que en horas de recuerdo suplicábamos.)³⁷

Adviértase que la alusión al ropaje (*Gewand*) evitado y a la vez negado por cada uno de los pétalos de la rosa remite directamente al Salmo 104: «Luz es el vestido que tú llevas, lo extiendes desde el cielo como una alfombra». Sólo que ahora la belleza es puro borde, circunferencia sin centro, recordado de forma tan lánguida y desvaída como la del dios perdido en el ruido del mundo. Nombres deshechos en perfume. Pétalos que guardan el sueño de nadie, como reza de un modo desesperadamente ateo la inscripción sepulcral en el pequeño cementerio de Raron:

GRABSCHRIFT

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel
Lidern.

(Rosa, oh pura contradicción, placer
de ser sueño de nadie bajo tantos
párpados.)

Ahora, por fin, hemos vuelto al inicio filosófico: la rosa como *contradicción*. La rosa que es ojo (como será en Celan) y es lenguaje, palabras de nombres ya olvidados, o bien dichos por decir, como los pétalos que ociosos van y vienen en la rueda de la contemplación de los saltimbanquis.

³⁷ *Die Sonette an Orpheus. Zweiter Teil. VI*, en ed. cit., p. 214 (he utilizado en este caso la excelente versión de E. Barjau, Cátedra, Madrid, p. 175).

Falta aún el coraje supremo de superar desde dentro este mórbido nihilismo en que el misticismo parece haber desembocado, manchándose en las charcas grasientas del alcantari-llado de la ciudad, cuyas sucias aguas no sólo arrastran las luchas míticas de los héroes homéricos, sino también al alma y a la *Shekiná*, a la savia y al ojo almendrado, o mejor: a los pétalos-párpados que configuran el borde externo de un ojo vacío, en pavorosa inversión de las cuencas vacías de las divinas estatuas de los griegos. Mas esa superación supone inscribir la muerte, la muerte de los otros (la muerte es siempre *ajena*) en el alma, aceptar la ceniza, residuo último del barro primordial, del cual ha desaparecido toda vivificación: toda sangre, toda savia, toda agua. Falta la suprema decisión de alabar a aquello que jamás se convertirá en hombre (*Niemand*), de rezar, contra la mística cristiana, a Aquello que se aparta y retrae para dejar ser, para dejar morir. *Nadie que hace Nada*. Y en el centro de la rosa-ojo, herido y estriado por la memoria de la injusticia, por el sufrimiento del inocente llevado al matadero, el pistilo de alma clara, expandida en los estambres de un cielo ya desierto, fecundados por una gota de sangre: la sangre del poeta, la sangre del pueblo que se niega a olvidar, y que así reza a Nadie:

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
entgegen.

Ein Nichts

waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.

Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.

(Ya nadie nos moldea con tierra y con arcilla,
ya nadie con su hálito despierta nuestro polvo.
Nadie.

Alabado seas, Nadie.
Queremos por tu amor
florecer
contra
ti.
Una nada
fuimos, somos, seremos,
floreciendo:
rosa de
nada, de nadie.

Con
el pistilo almalúcido,
cielo desierto el estambre,
la corola roja
de la palabra purpúrea que cantamos

sobre, o sobre
la espina.)³⁸

Aquí, «Tú» eres mi «Nadie». La hosca oquedad que se retrae, como en el *tsim-tsum* de Isaac Luria, el hueco guarnecido de pétalos quemados: el elemento purísimo en el que reverberaría, narcisística, nuestra nada, como en el epitafio de Rilke... si no fuera porque la sangre derramada enturbia la blanca oscuridad de ese centro, y hace que éste destiña: rosa de sucio y ajado color rosa. Allí donde las palabras se diluyen, el mundo va a su ocaso y la articulación del mundo se torna en grito. La Escritura se expone a los hombres en un lenguaje consonántico, que debe ser completado, suplido y articulado por el sacerdote intérprete, por el exégeta que guarda la paradójica memoria de un Ser Inmemorial, de un susurro que no es nadie: un bajo continuo *unde suspirat cor* (cfr. *Anabasis*: I, 256; 181). Pero ahora, el místico en cuyas piadosas manos se desangra la mística, manchando sus manos y su boca, sabe que ya no le está permitida más palabra que aquella que desgarr a las palabras, más voz que la absurda majestad de la ya mencionada «contravoz» (*Gegenwort*); cfr. el discurso *Der Meridian*): un «lenguaje» que se niega a hablar, compuesto solamente de vocales que rasgan cual cuchillo la noche del mundo:

KEINE SANDKUNST MEHR, kein Sandbuch, keine Meister.

Nichts erwürfelt. Wieviel
Stumme?
Siebenzehn.

38 *Psalm. De: Die Niemandrose* (I, 225; 161s., aunque en este caso he utilizado la versión de José Ángel Valente).

Deine Frage – deine Antwort
Dein Gesang, was weiss er?

Tiefimschnee
Iefimnee
I – i – e

(NO MÁS ARTE DE ARENA, ni libro de arena, ni maestros.
// Nada a golpe de dados. ¿Cuántos / mudos? / Diez-y-siete. //
Tu pregunta – tu respuesta / tu canto, ¿qué sabe él? // Inmerso
en nieve / immerniee / i-i-e.)³⁹

Podría parecer un entretenimiento dadaísta, pero es el testimonio más trágico y sincero de una edad de penuria, sin más redención posible que la *restitutio* (*tikkun*) de los muertos en el lenguaje de los matarifes, salvando y purificando ese lenguaje no con agua, sino con piedra: tiempo coagulado en espacio, terca memoria que se niega a pasar a recuerdo, a imagen de un pasado. De ahí el título: la arena remite al reloj, al tiempo que se desgrana lentamente, y en el cual todo pasa y se olvida. Pero ya no hay historia porque el Muro del Lamento no deja pasar el viento que trae la arena del desierto del tiempo. Ni tampoco hay una filosofía de la historia enerrada en el Libro, que diga de dónde venimos y a dónde vamos. Ya sabe muy bien el poeta a dónde fueron los suyos:

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Es war Blut, es war,
Was du vergossen, Herr.

39 De: *Atemwende* (2, 39; 217: he seguido en este caso la vers. de Reina Palazón).

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.
Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.

(Al abrevadero fuimos, Señor. // Había sangre, era / lo que tú vertiste, Señor. // Brillaba. // Nos devolvía tu imagen a los ojos, Señor. / Ojos y boca están tan abiertos y vacíos, Señor. / Hemos bebido, Señor. / La sangre y la imagen que había en la imagen, Señor.)⁴⁰

Ahora, ningún golpe de dados abolirá el azar, porque ya no hay dados ni azar, sino destino congelado en piedra. A la *Endlösung* corresponde el *Endspiel*, el beckettiano *Final de partida*. Por eso no hay sino «mudos». ¿Quiénes o qué están mudos? Contad las palabras del poema *KEINE SANDKUNST MEHR*: son diecisiete. Todas ellas, mudas. Faltas de la savia del hermenéuta, del maestro que les dé vida. Sólo que Celan no dice: «diecisiete» (*siebzehn*), sino «diez-y-siete» (*siebenzehn*), como una yuxtaposición que no admite integración. En los diez *sphiroth* de la Torá, el séptimo (*Kaddiz*) corresponde al Varón vivificador y justiciero, unido nupcialmente en el árbol de la vida con la décima *sephirá*, la *Shekiná*, la Novia de Yavé, el Pueblo-Madre de Israel: la Rosa de Nadie, perennemente exiliada. Pero ahora, esas «bodas místicas» son ya imposibles. El canto (*Gesang*) con el que soñara Hölderlin en su *Friedensfeier* ha enmudecido, porque hay unas cenizas: las cenizas de la Madre muerta, cuyos pechos nunca podrán

40 *Tenebrae* (estr. 5^a-8^a). De: *Sprachgitter* (1, 167, 125).

amamantar a los hijos de Israel, muerta en la nieve de Ucrania. Ni siquiera enterrada, sino cubierta por un espeso manto que nunca se deshelerá (salvo que la palabra ardiente del poeta se queme en simbólico holocausto, para hacer revivir a la Shekiná en la memoria). Lo que va cayendo en la noche del mundo es la articulación consonántica, hasta que la mística cifra: *siebenzehn*, queda despojada de toda vestidura. Rosa deshojada, desojada. Y sólo queda entonces el grito ululante y sin sentido, como el lamento de un perro:

I-i-e⁴¹.

De la palabra del último de los místicos desciende, pausada, la negra nieve.

41 La Profesora Donatella di Cesare me indica en comunicación personal que «i-i-e» es uno de los nombres de Dios.

Pórtico 5

I. Ser de otro modo / De otro modo que ser

1. Heidegger: del fin de la filosofía al «paso atrás» 9
2. La alergia de Levinas al «clima» heideggeriano 15
 3. Ética metafísica / ética originaria 18
 4. *Détour / Kehre* 23
5. Voz del amigo / Añsignación inapelable 27

II. El tiempo y lo sagrado en Hölderlin

1. Del tiempo desgarrador 35
2. Soñando con la vuelta de los dioses huidos 47
 3. *Cambio de tonos*: contraposición y quiasmo de Hélade y Hesperia 63
 4. Viraje de la escatología 90
 5. La guarda de la memoria 119

III. Los incendios del tiempo: memoria y escatología en Paul Celan

1. La prohibición de olvidar 143
 2. Memoria y redención 145
3. Cielo y Tierra a la intemperie 153
4. La majestad del absurdo, para Nada 159
5. Un dolorido adiós al mito... y a la filosofía 167
 6. Ojo y rosa... de Nadie 171