

Martin Heidegger

Los himnos de Hölderlin
"Germania" y "El Rin"

Traducción Ana Carolina Merino Riofrío

**Biblioteca Internacional
Martin Heidegger**

Editorial Biblos

Colección
El camino hacia el *Otro pensar*

Dirigida por Rogelio Fernández Couto

LOS HIMNOS DE HÖLDERLIN “GERMANIA” Y “EL RIN”

Edición original de las *Obras completas (Gesamtausgabe)*,
Sección II: *Vorlesungen 1923-1944*,
Tomo 39: *Hölderlins Hymnen*
“Germanien” und “Der Rhein”;
editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann;
Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1980.

Martin Heidegger

LOS HIMNOS DE HÖLDERLIN “GERMANIA” Y “EL RIN”

Traducción Ana Carolina Merino Riofrío

**Biblioteca Internacional
Martin Heidegger**

Editorial Biblos

Heidegger, Martin

Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin". -

1a. ed. - Buenos Aires: Biblos: Biblioteca Internacional

Martin Heidegger, 2010.

278 pp.; 23 x 16 cm.

Traducido por: Ana Carolina Merino Riofrío

ISBN 978-950-786-781-1

1. Filosofía Moderna. I. Merino Riofrío, Ana Carolina, trad. II.

Título

CDD 190

Título del original alemán: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*
© Vittorio Klostermann Verlag, Fráncfort del Meno, 1980

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Armado: *Hernán Díaz*

© Biblioteca Internacional Martin Heidegger y Fundación Centro
Psicoanalítico Argentino, 2010

Uriburu 1345, 1° piso, Buenos Aires

fcpa@fibertel.com.ar

© Editorial Biblos, 2010

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición

fue impresa en Primera Clase,

California 1231, Buenos Aires,

República Argentina, en abril de 2010.

**ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES**



**QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—*Thomas Jefferson*



sin egoísmo

**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4342**

ÍNDICE

Nota a la edición castellana	13
Nota preliminar	15

INTRODUCCIÓN

§ 1. Caracterización del comienzo, método y procedimiento de la lección	17
a) Acerca del modo del comienzo. Inicio y comienzo	17
b) Acerca del método en general. Poetizar y pensar	18
c) Acerca del procedimiento en particular. La existencia poética del poeta	19

PRIMERA PARTE

“Germania” (versión bilingüe)	24
-------------------------------------	----

Capítulo primero

<i>Meditación preparatoria: Poesía y lenguaje</i>	30
---	----

§ 2. Vía provisoria para una aproximación al poema como texto existente	30
a) La configuración rítmica del decir como origen de la elección y la posición de la palabra	30
b) “Contenido y forma” del poema, “representación figurativa”	31
c) La “visión del mundo” de Hölderlin	32
§ 3. Inserción en el ámbito de poder de la poesía	34
a) El imperar de la poesía en el <i>Dasein</i> de los pueblos	34
b) El trabajoso tránsito a través del poema como lucha contra nosotros mismos	36
c) Dos cuestiones textuales	37
§ 4. Acerca de la esencia de la poesía	38
a) La idea corriente de poesía como fenómeno de expresión de vivencias	38
b) Proveniencia de la palabra “poetizar”	41
c) Poetizar en cuanto decir en el modo del indicativo hacer manifiesto	41
d) Poetizar como acogida de las señas de los dioses y su transmisión al pueblo	43
e) La apariencia cotidiana y el ser de la poesía	44
f) Poesía: ningún mérito, sino exposición al Ser	45
g) Decir poético y decir pensante	49

§ 5. La pregunta por el “Nosotros” en el torbellino del diálogo	50
a) El “yo” en la negativa a los antiguos dioses	50
b) El “Nosotros”, el hombre y el águila. El hablar del lenguaje	51
c) Los comienzos de estrofas	53
d) La relación del hombre de hoy con los griegos y sus dioses	54
e) La pregunta “¿quiénes somos nosotros?”	55
§ 6. La determinación del “Nosotros” desde el horizonte de la pregunta por el tiempo	56
a) El tiempo calculable del individuo y el tiempo originario de los pueblos	56
b) El tiempo histórico de los pueblos como el tiempo de los creadores	57
c) Problema del texto: diferentes versiones de “Patmos”	59
d) Dos conceptos de eternidad	60
e) El tiempo esencialmente largo	60
f) El saber de los creadores: cuándo no es el tiempo del acaecimiento apropiador de lo verdadero	61
g) Diferencia entre la pregunta <i>qué</i> somos y la pregunta <i>quiénes</i> somos	62
h) Participar en la poesía	63
§ 7. El carácter lingüístico de la poesía	63
a) El lenguaje como el más peligroso de los bienes	64
b) La caída del lenguaje. Esencia y contraesencia del lenguaje	66
c) El lenguaje y las posiciones fundamentales del hombre hacia lo ente en total	68
d) El lenguaje como protección del hombre contra el dios	69
e) Poesía y lenguaje como ensamblaje fundamental del <i>Dasein</i> histórico	69
f) El ser del hombre como diálogo. Poder escuchar y hablar	70
g) La exposición al ente, el individuo y la comunidad	73
h) Recapitulación	74
i) La ausencia de lenguaje del animal y de la “naturaleza”	75
j) Poesía y lenguaje en su copertenencia originaria a la historia del hombre	76

Capítulo segundo

<i>Templo fundamental de la poesía e historicidad del Dasein</i>	79
--	----

§ 8. Despliegue del templo fundamental	79
a) Proveniencia del decir poético desde el templo fundamental	79
b) La renuncia a invocar a los antiguos dioses como un dirimir una disputa. El templo fundamental del duelo y sus tres aspectos	81
c) El templo fundamental y lo sagrado. El desinterés triplemente puro	83
d) El duelo sagrado “con” la patria como el poder de la tierra	86
e) El transponerse del hombre a una con lo ente en el templo	87
f) El templo fundamental como condolerse con los ríos de la tierra patria	88
g) La violencia inaugurante del templo fundamental: la salvaguarda de la divinidad de los antiguos dioses en la doliente renuncia a ellos	91
h) La consecuencia legal-esencial del declinar de un <i>Dasein</i> histórico en la penuria de la ausencia de dioses	94
i) El persistir del abandono a través de los dubitantes	96
j) La plenificación del templo fundamental imperante hacia su esencia plena: la sagrada y doliente opresión como disponibilidad	98

§ 9. Tiempo histórico y temple fundamental	99
a) La experiencia de la tierra patria en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo	99
b) Las épocas de cambio de los pueblos provienen del abismo	100
c) Movilidad originariamente propia del temple fundamental. Carácter de sido y carácter de pasado	101
d) Temporización del tiempo originario como acontecimiento fundamental del temple fundamental	103
e) La decisión a favor del tiempo auténtico de la poesía como decisión a favor de la inserción en el temple fundamental	104
§ 10. El lugar del <i>Dasein</i> instaurado en “Germania” en el horizonte del pensamiento de Heráclito	106
a) El decir poético del temple fundamental en el instalarse y dirimir las disputas esenciales	106
α) El nexo de acontecimientos expuestos en imágenes y el poder templante del temple fundamental	106
β) Temple fundamental e “Intimidad”. El salvaguardante velar del temple fundamental a través del nexo de imágenes de la poesía	108
b) El lugar del <i>Dasein</i> instaurado en “Germania”	111
α) La “patria” como el Ser histórico de un pueblo	111
β) El ocaso de la patria como la ascensión de la nueva unidad de naturaleza y hombre	112
c) Hacia la comprensión del ser en Hölderlin. El poder del pensamiento heracliteano	113
α) Hölderlin y Heráclito	113
β) Hölderlin y Hegel	118
d) Instauración de la nueva penuria iniciante de nuestro <i>Dasein</i> histórico en la penuria metafísica de Occidente	122
§ 11. Consideración intermedia recapituladora: Retroceso a los ámbitos inaugurados hasta aquí como determinación más aguda del plan del curso	124
a) Los cuatro elementos esenciales del temple fundamental	126
b) Temple fundamental como exposición en medio del ente manifiesto en totalidad	127
c) Temple fundamental como la verdad de un pueblo. Las tres potencias creadoras del <i>Dasein</i> histórico	129
d) Verdad histórica y verdad historiográfica	129
e) Despertar del temple fundamental como un instaurar el futuro Ser histórico	130
f) Disputa de duelo y alegría en el temple fundamental	131
g) Ingreso en el círculo de los poemas fluviales. Tránsito de “Germania” a “El Rin”	133

SEGUNDA PARTE

“El Rin” (versión bilingüe)	136
<i>Nota preliminar de transición</i>	150
La pregunta por lo “más interno” de una poesía como pregunta por la inauguración e instauración del Ser en el cada vez nuevo imperar de su temple fundamental	150

Capítulo primero

Los semidioses como medio mediador entre dioses y hombres. El temple

fundamental del poema. El Ser de los semidioses y la vocación del poeta 151

- § 12. El pensar esencial de los semidioses en el proyecto instaurador del poeta 151
- a) La diferenciación inaugurante de hombres y dioses en la pregunta por la esencia de los semidioses como instauración del ámbito del Ser en general... 152
 - b) La exigencia para el poeta de pensar los semidioses en los límites de la tierra natal como reinserción en el *Dasein* histórico 154
 - c) Destino como palabra fundamental del poema. Explicación anticipada del destino como el Ser de los semidioses 158
 - d) Instauración y fundación del Ser a partir del temple fundamental del co-padecer con el padecer de los semidioses 164

§ 13. Estrofa I. Punto de partida del decir y la actitud de experimentar.

- Percibir un destino 169
- a) Dionisos como testigo del Ser divino y humano 170
 - b) La cercanía de los Alpes como cercanía del origen 173

§ 14. Estrofas II y III. La corriente del Rin como destino. Escuchar su

- origen y asumir su determinación 175
- a) Acerca de la diferencia entre una comprensión poética y una representación científica de la naturaleza 175
 - b) Estrofa II. Escuchar el origen 177
 - α) Modos corrientes del escuchar. El piadoso escuchar de los dioses y el no-querer-escuchar de los mortales 178
 - β) El resistente escuchar (padecer) del poeta como un percibir el origen originario en su surgimiento 179
 - c) Estrofa III. Origen, voluntad propia, destino. Asunción de la determinación 182
 - α) Apropiación del Ser auténtico en el cambio de dirección del río 182
 - β) La ceguera de los semidioses como exuberancia de la determinación ... 184
 - γ) La falta de los semidioses proviene de la riqueza 186

Capítulo segundo

Repetición profundizora: Poesía y Dasein histórico 189

§ 15. La tarea del Curso: inserción en el ámbito de poder de la poesía e

- inauguración de su realidad efectiva 189
- a) Instauración de la esencia de la poesía y fundación sobre ella del *Dasein* Poesía como lenguaje originario de un pueblo 190
 - b) Hölderlin como poeta del futuro Ser alemán 194

§ 16. El rasgo fundamental del movimiento interpretativo comenzado

- con "Germania" 196
- a) La esencia del temple fundamental. El pensar y meditar del hombre en "Germania" toma forma en la poesía "El Rin" 196
 - b) Pensar los semidioses 198

§ 17. Interpretación detallada. El río Rin como semidiós	200
a) Estrofa I. Relación con Dionisos. La montaña alpina. Estrofa II: El río Rin en su origen	200
b) Estrofa III. Los semidioses como los más ciegos. La falta de los semidioses	201
c) Pa-decer del Ser por la irrupción de una contravoluntad	204
§ 18. Paréntesis para abordar la metafísica de la poesía	206
<i>Capítulo tercero</i>	
<i>Lo puramente brotado como conflicto en el centro del Ser</i>	209
§ 19. Estrofa IV. El enigma de lo puramente brotado y el origen de la poesía	209
a) Los poderes determinantes del origen y el haber brotado, y su enemistad en la esencia de lo puramente brotado	210
α) Conflicto de los poderes del origen puro: nacimiento y rayo de luz	211
β) Tendencia contraria de necesidad y crianza en el haber-brotado. Esquema de la construcción esencial de lo puramente-brotado	213
b) "Intimidad" como unidad originaria de los poderes de lo puramente-brotado y como misterio de este Ser	216
c) Poesía como instauración del Ser en la fundante apertura de la intimidad	217
d) Río y poeta en su copertenencia originaria a la esencia del Ser. Poesía como el apenas-permitido-develar el misterio	223
§ 20. Estrofas V a IX. Despliegue de la esencia de lo puramente brotado en el conflicto entre el brotar y el haber-brotado	224
a) Estrofa V. El haber-brotado de lo puramente brotado. El devenir del paisaje originario desde el espíritu del río	224
b) Estrofa VI. La domesticación de los semidioses y de los creadores por el dios. El río como fundador de las habitaciones de los hombres	225
c) Estrofa VII. Instancia del Ser en el origen como condición para el restringirse creador. El contraviraje en el Ser de los semidioses	227
d) Estrofa VIII. La bienaventuranza de los dioses como un fundamento más oculto de la enemistad en el Ser de los semidioses	229
e) Estrofa IX. Delimitación como un permanecer en la indomabilidad del origen	233
§ 21. Estrofas X a XIII. El pensar el Ser de los semidioses desde los dioses y desde los hombres	235
a) Estrofa X. La pregunta por lo que sigue siendo extraño en el origen divino	236
b) Estrofa XI. El Ser de los semidioses en su nexa con la des-preocupación de los hombres	238
c) Estrofas XII y XIII. La boda de hombres y dioses y lo inevitable de la noche	240
§ 22. Estrofa XIV. Conservar el misterio. El pensar del poeta se funda en el poetizar del pensador	242
§ 23. Estrofa XV. El poeta como el Otro	243

§ 24. El lugar metafísico de la poesía hölderliniana	244
a) La determinación histórica de "Germania"	244
b) La contradicción de esencia del <i>Dasein</i> griego y del alemán. Conflictiva intimidad de lo dado en dote y de lo encomendado	246
Epílogo de la editora	251
Glosario de términos alemanes	253
Glosario de términos griegos	271

Nota a la edición castellana

El tomo 39 de las *Obras completas (Gesamtausgabe)* de Martin Heidegger, que ahora es accesible al lector de habla castellana, contiene el curso impartido durante el semestre de invierno de 1934-1935 en la Universidad de Friburgo.

La traducción de una obra como la de Martin Heidegger requiere llevar al extremo las posibilidades que ofrece nuestro idioma. Ana Carolina Merino Riofrío ha procurado una versión lo más fiel posible a la singularidad léxica del original y a su sentido, prefiriendo sacrificar en el texto castellano la soltura o belleza del estilo. Mediante la traducción, el trabajo del pensamiento se halla transpuesto en el espíritu de otra lengua y padece así una transformación inevitable. Pero esta transformación puede volverse fecunda, ya que hace aparecer bajo una nueva luz la posición fundamental de la pregunta. Los desafíos que la traductora ha debido enfrentar en el caso presente, el trabajo lleno de abnegación que ha puesto al servicio de la causa de la filosofía, solamente algunos apreciarán exactamente en su valor.

Agradecemos especialmente a la doctora Dina V. Picotti C., quien realizó una atenta lectura de la traducción e hizo valiosas sugerencias para mejorarla.

El profesor Leandro Pinkler tuvo a su cargo el glosario de términos griegos y Ana Carolina Riofrío, el de los términos alemanes.

Vaya nuestro agradecimiento a Nicolás Gelormini por su enorme participación en el trabajo de corrección, así como su eficaz ayuda en los diversos pasos de la edición.

Por último, no queremos dejar de mencionar al profesor Lucas Frasso, al profesor Raúl Zoppi, al licenciado Said Martínez Grecco, al licenciado Luis Barbieri y al licenciado Martín Valiente Arrechea, que han colaborado de distintas maneras con esta traducción.

Rogelio Fernández Couto
Biblioteca Internacional Martin Heidegger

NOTA PRELIMINAR

Hölderlin

Deberá ser tenido en silencio aún por mucho tiempo, sobre todo ahora, que se hace sentir el “interés” por él, y la “historia de la literatura” busca nuevos “temas”. Ahora se escribe sobre “Hölderlin y sus dioses”. Quizá ésa sea la más extrema falsa interpretación mediante la cual, bajo la apariencia de hacerle por fin “justicia”, se condena definitivamente a la ineffectividad a este poeta, que es todavía inminente para los alemanes. Como si su obra necesitara esta justicia, sobre todo por parte de aquellos malos jueces que circulan en nuestros días. Se toma a Hölderlin “historiográficamente”, y se desconoce lo único esencial: su obra, aún sin tiempo ni espacio, ha superado ya nuestra afectación historicizante y ha fundado el inicio de otra historia, aquella que empieza con la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios.

INTRODUCCIÓN

*Lo que permanece, empero, lo instauran los poetas.**

“Andenken”, IV, 63, v. 59

El trabajo que emprendemos exige que Hölderlin mismo lo comience y lo determine. Escuchamos en primer lugar el poema titulado “Germania”.

§ 1. Caracterización del comienzo, método y procedimiento del curso

Antes que nada, hay que mencionar brevemente tres cosas: a) acerca del modo del comienzo del curso; b) acerca de nuestro método en general, y c) acerca de nuestro procedimiento en particular.

a) Acerca del modo del comienzo. Inicio y comienzo

¿Qué significa este comienzo con el poema “Germania”, y qué no significa? “Comienzo” es algo distinto de “inicio”. Un cambio del clima, por ejemplo, comienza con una tempestad, pero su inicio es la transformación total de las condiciones atmosféricas que la prepara. Comienzo es aquello con que algo empieza, inicio es aquello de lo cual algo se origina. La Guerra Mundial se inició hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente. La Guerra Mundial comenzó con las batallas en los puestos de vanguardia. El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen, en cambio, aparece, antes que nada, en el acontecer, y está plenamente presente recién en su final. Quien comienza muchas cosas, a menudo no llega a un inicio. Ciertamente nosotros, hombres, nunca podemos iniciar con el inicio—sólo un dios puede—, sino que debemos comenzar, es decir, empezar con algo que primero guíe o lo indique. Tal es el comienzo de este curso.

* *Was bleibt aber, stiften die Dichter.*

Situamos el poema “Germania” en el comienzo, para referirnos al inicio. Con esto se dice: este poema llama la atención sobre el origen, lo más lejano y lo más difícil, lo que nos sale al encuentro, en definitiva, bajo el nombre de Hölderlin. De un fragmento de un poema tardío de Hölderlin, recibimos una palabra que nos dice adónde pertenece el poema “Germania”, que tomamos como indicación para comenzar:

De lo más alto quiero callar.
Fruto prohibido, como el laurel, es, empero,
máximamente la patria. Sin embargo, pruébelo
cada uno al final.

(Fragmento 17, IV, 249, v. 4 y ss.)*

La patria, nuestra patria Germania, la más prohibida, sustraída a la prisa de lo cotidiano y al estrépito de los negocios. Lo más alto y, por ende, lo más difícil, lo último, porque es, en el fondo, lo primero: es el origen silenciado. Con ello se dice también lo que nuestro comienzo con “Germania” no significa. No se trata de ofertar algo común y corriente a los menesteres cotidianos, recomendando así este curso, de modo que pudiera surgir la errónea opinión de que quisiéramos suministrar un Hölderlin adecuadamente barato para la época. No queremos hacer a Hölderlin a la medida de nuestro tiempo, sino por el contrario: queremos llevarnos, a nosotros y a los venideros, a la medida del poeta.

b) Acerca del método en general. Poetizar y pensar

Si nos dedicamos a Hölderlin en un curso, entonces es inevitable *hablar* de este poeta y de su obra poética. Sólo que “discurrir” “acerca” de poesía es del todo perjudicial, pues —necesariamente— un poema dice lo que tiene que decir. Mediante la verborrea, solamente se arruinaría el “goce estético”. Así se dice, y se mienta con ello que la relación fundamental con la obra de arte es una relación de “goce”, un saborear los “movimientos del alma” y un chapotear en sentimientos agradables. Pero, si el “goce estético” es una comprensión errónea del arte y si, con la poesía, nuestro propósito no es disfrutar, entonces el discurso tampoco debería amenazarla seriamente con hablar demasiado. Suponiendo que pueda haber, a fin de cuentas, un discurso sobre la poesía que no sólo sea adecuado a ella, sino incluso exigido por ella. Tal vez se pueda *discurrir poéticamente* sobre la poesía, lo que ciertamente no significa que sea en verso y con rima. Así pues, es preciso que el discurso que se deri-

* *Vom Höchsten will ich schweigen. / Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber / Am meisten das Vaterland. Die aber kost' / Ein jeder zuletzt.*

va de una poesía no sea necesariamente un ocioso charlar “en torno a” y “sobre” poemas.

Pero hay otra cosa que es aun más difícil y sospechosa: que ahora la *filosofía* se lance sobre un poema. El arma y la coraza de la filosofía es —o debe ser, al menos— la fría audacia del concepto. En lugar del peligro de hablar demasiado, se presenta ahora el peligro de pensar demasiado, sobre todo ahora, que parece que el pensamiento estaría próximo a ser suprimido por completo. El peligro consiste en que despedacemos en conceptos y tesis la obra poética, que revisemos en un poema solamente las opiniones filosóficas del poeta y que, con ello, edifiquemos el sistema filosófico de Hölderlin y, desde ahí, “expliquemos” su poesía, según a lo que se llama explicar. Queremos eximirnos de tal proceder, no porque opinemos que la filosofía debería mantenerse alejada de la poesía de Hölderlin, sino porque aquel proceder tan usual no tiene nada que ver con la filosofía.

Si hay un poeta que exige para su poesía una conquista *pensante*, ése es Hölderlin, y esto en modo alguno porque, como poeta, incidentalmente, fuese “también filósofo”, incluso uno al que podemos poner tranquilamente junto a Schelling y Hegel, sino: Hölderlin es uno de nuestros *pensadores* más grandes, es decir, nuestro *pensador* más futuro, porque es nuestro más grande *poeta*. La dedicación poética a su poesía sólo es posible como confrontación *pensante* con la *revelación del Ser*,* conquistada en esta poesía.

No obstante: la apariencia y también el peligro de un hablar y un pensar excesivos acerca de la poesía acompañarán constantemente a nuestro trabajo, tanto más cuanto menos sabemos acerca del *poetizar*, *pensar* y *decir*, cuanto menos hayamos experimentado cómo y por qué estos tres poderes pertenecen del modo más íntimo a nuestra existencia originaria e histórica. En general, nuestro método queda así totalmente bajo la única ley de la obra de Hölderlin.

c) Acerca del procedimiento en particular.

La existencia poética del poeta

Comenzamos inmediatamente con un poema, y nos dispensamos así de contar que Hölderlin nació el 20 de marzo de 1770 en Lauffen, a orillas del Néckar, como hijo de... etc. Publicó algo así como una novela, escribió además tal y tal obra. El juicio sobre su obra poética, desde el siglo XIX hasta el presente, ha sido tal y tal. No queremos menospreciar

* *Offenbarung des Seyns*. Cada vez que aparezca la palabra “Ser” con mayúscula, corresponderá a *Seyn*. [N. de la T.]

“la vida y obra” —como se dice— y la historia de su elaboración, muy por el contrario. En ningún poeta como en Hölderlin, la existencia histórica, la necesidad de la creación y el destino de su obra, son tan íntimamente *uno*. Pero precisamente por esto, no debemos despachar por adelantado a modo de un reporte, la vida, obra e historia de la valoración, para entonces dedicarnos exclusivamente a la “mera poesía”. En su momento, y cada vez en su lugar, nos saldrá al encuentro —gracias al prodigioso tesoro de sus cartas— la existencia del poeta, esa existencia sin oficio, sin casa ni hogar, sin éxito ni gloria, es decir, aquella suma de malentendidos que se acumula en torno a un nombre; a los treinta y cinco años, “enfermo mental”, como se dice: *dementia praecox catatonica*, según afirma la astuta medicina. Tendremos que considerar además, que el poeta jamás publicó sus auténticas y más grandes poesías. Debemos hacernos cargo del hecho de que los alemanes necesitaron cien años completos para que la obra de Hölderlin pudiera, al fin, llegarnos en esta forma que nos obliga a reconocer que —aún hoy— no estamos en absoluto a la altura de su grandeza y de su futuro poder.

De todo esto: vida, obras e historia de su elaboración, lo que hay que conocer, aprender y estudiar, desde un punto de vista puramente material, es fácilmente accesible para todos. Sin embargo, la más diligente recopilación y acopio de las circunstancias, influencias, modelos y reglas que dan origen a una poesía no nos ayudan en nada si, previamente, no hemos aprehendido a fondo la poesía misma y la existencia poética del poeta, en y para la poesía. Es por ello que vale la pena nuestro esfuerzo.

Al final de estas notas previas, vaya una palabra de Hölderlin sobre la esencia de la poesía. Es un pasaje de aquella carta a su hermano, escrita el día de Año Nuevo de 1799, el último año del siglo XVIII que llegaba a su fin (III, 368 y s.):

Se ha dicho tanto ya sobre la influencia de las bellas artes en la formación de los hombres, pero siempre como si nadie lo tomara en serio; y esto era natural, pues ellos no pensaban lo que el arte, y en particular la poesía, es por su naturaleza. Se permanecía, sin pretensiones, meramente en su aspecto externo, que es ciertamente indisoluble de su esencia, sin embargo constituye nada menos que la totalidad de su carácter; se la tomó por un juego porque ella aparece en la modesta forma del juego, y, así también razonablemente, no podía producir otro efecto que el del juego, a saber, una distracción, precisamente casi lo contrario de lo que ella efectúa cuando la encontramos en su verdadera naturaleza. Pues entonces el hombre se reúne en ella, y ella le da reposo, no un reposo vacío sino uno vivo, en el que todas las fuerzas están en movimiento y, sólo debido a su íntima armonía, no se reconoce como activa. Ella acerca a los hombres y los reúne, no como un juego en

el que ellos están unidos en tanto cada uno se olvida de sí y nadie aparece en su viva particularidad.

Poesía: ningún juego; la relación con ella no es un escape lúdico, una distracción que hace olvidarse de sí mismo, sino que es el despertar y la concentración de la esencia más propia del individuo, mediante la cual él se retrotrae al fondo de su existencia. Cuando cada individuo viene de allí, entonces acontece la verdadera reunión de los individuos en una comunidad originaria. El burdo enrolamiento de la masa en una así llamada organización es sólo una medida provisional de orden, pero no la esencia.

Si intentamos ahora aproximarnos al ámbito de poder de la poesía de Hölderlin, e, incluso, exponernos a ella, entonces debemos saber: en este propósito ni una precipitada sagacidad, ni una erudición acumulada ciegamente, ni un arrebatado artificial de arrogantes sentimientos originales, ni frases ampulosas nos ayudarán, sino solamente aquella *limpida seriedad* que es capaz de enfrentar la grandeza de la tarea.

PRIMERA PARTE

“GERMANIA”

Leemos y escuchamos ahora el poema “Germania”. La edición de referencia, de la cual cito, es la de seis tomos de Norbert von Hellingrath y sus amigos.¹ En la edición de Hellingrath, toda la obra de Hölderlin está distribuida en los diferentes tomos según la sucesión temporal de su surgimiento. Las cartas están agrupadas, en cada caso, de acuerdo a las diferentes épocas. Esto es perfectamente pertinente al carácter de las cartas de Hölderlin, que pertenecen plenamente a la obra. Tal vez algún día, la juventud alemana dé lugar en su memoria al creador de esta edición de Hölderlin, Norbert von Hellingrath, caído a los veintiocho años en Verdún en 1916; o tal vez no.

La otra edición crítica, la de Franz Zinkernagel,² que debe ser utilizada al mismo tiempo en el trabajo efectivo, reúne todas las cartas de Hölderlin en el tomo 4. Lamentablemente, falta el tomo con las variantes.

1. Hölderlin, *Obras completas*, edición histórica y crítica, comenzada por Norbert von Hellingrath y terminada por Friedrich Seebass y Ludwig von Pigenot, 2ª ed., Berlín, 1923. Los números romanos corresponden a los tomos; los arábigos, a las páginas.

2. Hölderlin, *Obras completas y Cartas*, en 5 t., edición crítica e histórica de Franz Zinkernagel, Leipzig, 1914.

GERMANIA³

I

Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,
 Die Götterbilder in dem alten Lande,
 Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
 Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch
 Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
 Das Heiligtrauernde? Denn voll Erwartung liegt
 Das Land und als in heissen Tagen
 Herabgesenkt, umschattet heut
 Ihr Sehrenden! uns ahnungsvoll ein Himmel.
 Voll ist er von Verheissungen und scheint 10
 Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben,
 Und rükwärts soll die Seele mir nicht fliehn
 Zu euch, Vergangene! die zu lieb mir sind.
 Denn euer schönes Angesicht zu sehn,
 Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödtlich ists
 Und kaum erlaubt, Gestorbene zu weken.

II

Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals
 Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!
 Nichts läugen will ich hier und nichts erbitten.
 Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen, 20
 Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt
 Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.
 Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
 Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber,
 Und dämmert jezt uns Zweifelnden um das Haupt,
 Und keiner weiss, wie ihm geschieht. Er fühlt
 Die Schatten derer, so gewesen sind,
 Die Alten, so die Erde neubesuchen.
 Denn die da kommen sollen, drängen uns, 30
 Und länger säumt von Göttermenschen
 Die heilige Schaar nicht mehr im blauen Himmel.

III

Schon grünet ja, im Vorspiel rauherer Zeit
 Für sie erzogen das Feld, bereitet ist die Gaabe
 Zum Opfermahl und Thal und Ströme sind

GERMANIA

I

No a ellos, los bienaventurados que aparecieron,
las imágenes de los dioses en la tierra antigua,
yo no puedo ciertamente ya invocarlos, pero sí
a vosotras, ¡aguas de la patria! ahora con vosotras
se queja el amor del corazón ¿qué otra cosa quiere él
el duelo sagrado? Pues pleno de expectación
yace el campo y, como en los días calurosos,
inclinado, ensombrecido, hoy
¡Oh, anhelantes! nos cubre un cielo pleno de premonición.
Pleno está de promesas y me parece también 10
amenazante, sin embargo quiero permanecer junto a él,
y el alma no debe huir de mí hacia atrás,
hacia vosotros, pasados! demasiado queridos para mí.
Pues ver vuestro hermoso rostro
como era entonces, temo, es mortal
y casi no es permitido despertar a los muertos.

II

¡Dioses huidos! también vosotros, presentes antaño
más verdaderos, ¡tuvisteis vuestro tiempo!
Nada quiero negar aquí, tampoco implorar.
Pues cuando todo ha terminado y el día se ha extinguido 20
el sacerdote es el primer herido, aunque amorosos le siguen
el templo y la imagen y también sus costumbres
a la tierra sombría, y nada puede aún brillar.
Como nacido de las llamas de las tumbas
se eleva un humo dorado, la saga,
y amanece ahora para nosotros, dubitantes, torno a la cabeza,
y nadie sabe cómo le acontece. Él siente
las sombras de los que han sido,
los antiguos que visitan nuevamente la tierra.
Pues los que han de venir nos apremian 30
y el sacro cortejo de hombres divinos
ya no demora en el cielo azul.

III

Sí, ya verdea, en preludio de un tiempo más rudo,
el campo cultivado para ellos, presta está la ofrenda
para la cena del sacrificio, y valle y ríos
se ensanchan alrededor de montes proféticos,
para que pueda mirar hasta el Oriente

Weitoffen um prophetische Berge,
 Dass schauen mag bis in den Orient
 Der Mann und ihn von dort der Wandlungen viele bewegen.
 Vom Äther aber fällt
 Das treue Bild und Göttersprüche reegen 40
 Unzählbare von ihm, und es tönt im innersten Haine.
 Und der Adler, der vom Indus kömmt,
 Und über des Parnassos
 Beschneite Gipfel fliegt, hoch über den Opferhügeln
 Italias, und frohe Beute sucht
 Dem Vater, nicht wie sonst, geübter im Fluge
 Der Alte, jauchzend überschwingt er
 Zuletzt die Alpen und sieht die vielgearteten Länder.

IV

Die Priesterin, die stillste Tochter Gottes,
 Sie, die zu gern in tiefer Einfalt schweigt, 50
 Sie suchet er, die offenen Auges schaute,
 Als wüsste sie es nicht, jüngst da ein Sturm
 Todtdrohend über ihrem Haupt ertönte;
 Es ahnete das Kind ein Besseres,
 Und endlich ward ein Staunen weit im Himmel
 Weil Eines gross an Glauben, wie sie selbst,
 Die segnende, die Macht der Höhe sei;
 Drum sandten sie den Boten, der, sie schnell erkennend,
 Denkt lächlend so: Dich, unzerbrechliche, muss
 Ein ander Wort erprüfen und ruft es laut, 60
 Der Jugendliche, nach Germania schauend:
 "Du bist es, auserwählt
 Allliebend und ein schweres Glück
 Bist du zu tragen stark geworden".

V

Seit damals, da im Walde versteckt und blühendem Mohn
 Voll süssen Schlummers, trunkene, meiner du
 Nicht achtetest, lang, ehe noch auch Geringere fühlten
 Der Jungfrau Stolz, und staunten, wess du wärst und woher,
 Doch du es selbst nicht wusstest. Ich miskannte dich nicht,
 Und heimlich, da du träumtest, liess ich 70
 Am Mittag scheidend dir ein Freundeszeichen,
 Die Blume des Mundes zurück und du redetest einsam.
 Doch Fülle der goldenen Worte sandtest du auch
 Glückselige! mit dem Strömen und sie quillen unerschöpflich
 In die Gegenden all. Denn fast, wie der heiligen,
 Die Mutter ist von allem, und den Abgrund trägt

el hombre, y desde allí lo conmuevan muchas transformaciones.
 Desde el éter cae sin embargo,
 la fiel imagen, y llueven sentencias de los dioses, 40
 innumerables, y truenan en lo profundo del bosque.
 Y el águila que viene del Indo,
 y vuela sobre la cumbre nevada del Parnaso,
 alto sobre las colinas sacrificiales
 de Italia, buscando una presa agradable
 para el Padre, no como entonces, sino más ejercitada en el vuelo
 la antigua, jubilosa vence por fin los Alpes
 y ve las multiformes tierras.

IV

A la sacerdotisa, la más silenciosa hija del dios,
 ella, que prefiere callar en una profunda sencillez, 50
 a ella él busca, la que miraba con ojos abiertos,
 como si no supiera que allí, hace poco, una tormenta
 tronó amenazando muerte sobre su cabeza;
 la niña presintió algo mejor
 y finalmente hubo un asombro inmenso en el cielo
 porque alguien grande en la fe como ella,
 la bendita, es el poder de lo alto;
 por eso le enviaron el mensajero quien,
 reconociéndola de inmediato,
 piensa sonriente: A ti, inquebrantable,
 debe probarte otra palabra, y le gritó fuerte, 60
 el joven, mirando hacia Germania:
 "Tú eres la elegida
 amante de todo, te has hecho fuerte
 para soportar una grave felicidad."

V

Desde entonces cuando, oculta en el bosque entre amapolas
 florecientes,
 embargada por un dulce sueño, ebria, no reparabas en mí,
 antes incluso de que también los humildes sintieran tu orgullo
 de virgen y se asombraran de quién y de dónde eras,
 pues tú misma no lo sabías. No te desconocí,
 y secretamente, mientras soñabas, te dejé, 70
 partiendo al mediodía, una señal de amistad,
 la flor de la boca, y, solitaria, hablaste.
 Mas tú enviaste también una plenitud de palabras doradas,
 ¡bienaventurada!, con los ríos que fluían inagotables
 hacia todas las regiones. Pues casi como la sagrada
 la madre es de todo, y porta el abismo,

Die Verborgene sonst genannt von Menschen,
 So ist von Lieben und Leiden
 Und voll von Ahnungen dir
 Und voll von Frieden der Busen. 80

VI

O trinke Morgenlüfte,
 Biss dass du offen bist,
 Und nenne, was vor Augen dir ist,
 Nicht länger darf Geheimniss mehr
 Das Ungesprochene bleiben,
 Nachdem es lange verhüllt ist;
 Den Sterblichen geziemet die Schaam,
 Und so zu reden die meiste Zeit
 Ist weise auch von Göttern.
 Wo aber überflüssiger, denn lautere Quellen 90
 Das Gold und ernst geworden ist der Zorn an dem Himmel,
 Muss zwischen Tag und Nacht
 Einsmals ein Wahres erscheinen.
 Dreifach umschreibe du es,
 Doch ungesprochen auch, wie es da ist,
 Unschuldige, muss es bleiben.

VII

O nenne Tochter du der heiligen Erd'
 Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
 Und Wetter im Wald und bei dem Nahmen derselben 100
 Tönt auf aus alter Zeit Vergangengöttliches wieder.
 Wie anders ists! und rechthin glänzt und spricht
 Zukünftiges auch erfreulich aus den Fernen.
 Doch in der Mitte der Zeit
 Lebt ruhig mit geweihter
 Jungfräulicher Erde der Äther
 Und gerne, zur Erinnerung, sind
 Die unbedürftigen sie
 Gastfreundlich bei den unbedürftigen
 Bei deinen Feiertagen
 Germania, wo du Priesterin bist
 Und wehrlos Rath giebst rings 110
 Den Königen und den Völkern.

la oculta, entonces llamada por los hombres,
 así está tu pecho
 pleno de amor y dolor por ti,
 pleno de premoniciones y de paz. 80

VI

¡Oh, bebe los aires de la mañana!
 hasta que estés abierta,
 y nombra lo que está ante tus ojos,
 no ha de permanecer en secreto por más tiempo
 lo no dicho,
 después de haber estado tanto tiempo velado;
 a los mortales conviene el pudor,
 y hablar así, las más de las veces,
 de los dioses, también es sabio.
 Pero, allí donde derramándose el oro más que las fuentes
 puras 90
 y la ira se agrava en el cielo,

debe, entre día y noche, aparecer,
 una vez, algo verdadero.
 Tres veces circunscríbelo,
 mas también no dicho, inocente,
 debe permanecer como está.

VII

¡Oh, nombra tú, hija de la sagrada tierra!,
 una vez, a la madre. Las aguas rugen en la roca
 y el tempero en el bosque y, en su mismo
 resuena nuevamente desde un tiempo
 antiguo, el pasado divino. 100
 ¡Cuán distinto es! y justo que brille y hable
 también alegremente lo venidero desde lo lejano.
 Mas en medio del tiempo
 vive tranquilo el éter con la consagrada
 tierra virginal
 y gustosamente están en el recuerdo.
 los no menesterosos,
 hospitalarios junto a los no menesterosos,
 en tus días de fiesta,
 Germania, donde tú eres sacerdotisa
 y sin armas das consejos, rodeada
 de reyes y pueblos. 110

CAPÍTULO PRIMERO

Meditación preparatoria: poesía y lenguaje

§ 2. *Vía provisoria para una aproximación al poema como texto existente*

a) La configuración rítmica del decir como origen de la elección y la posición de la palabra

El poema está ante nosotros, impreso, como una estructura verbal inmediatamente leíble, decible, audible. Como forma lingüística, tiene un "sentido". Éste se expresa mediante el contenido semántico de las palabras inmediatamente perceptibles ("templo" - "llamas de las tumbas" - "valle y ríos" - "Alpes") y, además, mediante imágenes ("la flor de la boca", v. 72, por el lenguaje), por medio de secuencias de palabras características, por ejemplo en la VI estrofa, vv. 87 y ss.:

a los mortales conviene el pudor,
y hablar así, las más de las veces,
de los dioses, también es sabio.

Esto no significa: también para los dioses, si ellos quieren ser sabios, es conveniente que hablen así las más de las veces, sino: hablar así —a saber, *de los dioses*— es también adecuadamente sabio. Mediante este estiramiento recíproco de palabras que se copertenecen, se recibe aquí la indicación de que hablar de los dioses es de una especial y gran envergadura y, debido al "de los dioses, también", duramente pospuesto al final del verso, una cortante e incoherente interrupción a la que nada sigue; pues enseguida comienza otra cosa: "Sin embargo, allí donde derramándose". Además de la elección, la posición y sucesión de las palabras, es antes que nada la totalidad de la configuración rítmica del decir poético lo que "expresa" el así llamado sentido. Pero esta configuración rítmica del decir no es, primero, el resultado de la posición de las palabras y la distribución de los versos, sino a la inversa: la configuración rítmica del decir es lo primero; primero, el lenguaje presiente un resonar creativo que es permanente origen prerresonante del giro verbal, no sólo para la distribución y posición de las palabras, sino también para su elección. La configuración rítmica del decir, empero, es determinada previamente por el temple fundamental de la poesía que se obtiene en el boceto interno del todo de su forma. El temple fundamental crece, empero, desde el respectivo lugar metafísico de cada poema.

Pero todo esto deberá, en el futuro, sernos inmediatamente evidente en su unidad y pureza, en cada poema. Por ahora, buscamos una vía

provisoria, y aún incierta, de aproximación al campo de acción de este poema específico.

b) “Contenido y forma” del poema, “representación figurativa”

Desde hace tiempo se acostumbra a diferenciar en un poema, y en las obras de arte en general, entre “contenido” y “forma”. Esta diferenciación es usada para todo y aplicada a cada cosa. Se la toma como una determinación absoluta y supratemporal, pero es totalmente griega, y corresponde sólo a la existencia griega y, por ende, es cuestionable; aunque se desee creer que algo tan naturalizado y usual no desaparecerá nunca. Con esta diferencia contenido-forma como hilo conductor, uno puede, en principio, orientarse cómodamente en el análisis del poema. El contenido es relativamente simple y fácil de referir: los antiguos dioses han muerto, nuevos dioses presionan por surgir. Para su advenimiento, Germania tiene una misión especial.

La forma del poema tampoco ofrece una especial dificultad. Consta de siete estrofas de dieciséis versos. La métrica no corresponde al modelo de los géneros poéticos tradicionales. El poema tampoco tiene rimas. Mas un poema sin métrica ni rimas no es propiamente un ‘poema’, tampoco poesía, sino más bien prosa. Así también se lo excluye, sobre todo si atendemos a todas las áridas conjunciones, como por ejemplo, “Pues plena de esperanza...” (v. 6), “Pues cuando todo ha terminado...” (v. 20). “Pues”, ¿dice un poeta “pues”, en un poema? ¡Incluso “todo ha terminado”! Y sin embargo, este común, gastado, prosaico “pues”, suena como dicho por primera vez, y esa aparente prosa de todo el poema es más poética que aquello que se ofrece como la más pulida y chispeante versificación, y que el tintineo de la rima en un *Lied* de Goethe, o en cualquier otro canto sonoro.

El poema “Germania” gana además manifiestamente en fuerza de expresión poética, debido a que el contenido principal, el anuncio del advenimiento de los nuevos dioses, está presentado en imágenes: el mensajero de los dioses en la imagen del águila, Germania en la imagen de la joven soñadora. Es un medio probado por los poetas, que simbolizan lo propiamente real mediante imágenes lo más sensibles posibles de lo irreal. Por ello, este modo de representación requiere una especial atención e “inspección”.

Se podría comparar aquí la imagen del anuncio de los dioses con la de la Anunciación a María por el ángel, y luego continuar con la utilización de ese motivo en lo que se refiere a su representación, por ejemplo, en la pintura; y esto, en diferentes épocas. Se continuaría inspeccionando dónde, en otros poetas —desde Homero hasta Stefan George— aparece el águila y otras especies de aves. Tales “investigaciones” son una de las ocupaciones favoritas de los eruditos, que siguen el modelo de inspec-

ción con que se descubre el camello en la literatura árabe (no invento nada). Las explicaciones de las obras poéticas se hacen cada vez más extensas; y la mayoría de las veces, nada se gana con ello.

c) La "visión del mundo" de Hölderlin

Sería más importante ya tomar partido, evaluando y valorando la poesía y sus diferentes formas, así como el uso de las imágenes mencionadas. ¿Qué pasa aquí con nuestro poema? Por ejemplo, la imagen de Germania, una muchacha soñadora "oculta en el bosque entre amapolas florecientes" (v. 65); es muy "romántica", sobre todo comparada con la Germania del monumento de Niederwald: una mujer asesina, el cabello al aire, y con una gigantesca espada. Por el contrario, esta Germania de Hölderlin "carece de heroísmo", para usar un término actual. Sin embargo, no debemos sorprendernos, pues el uso de esta imagen "femenina" está manifiestamente en perfecta armonía con la "visión del mundo" del poeta. La "visión del mundo" de Hölderlin, si se permite por un instante el uso de esta fatal palabra junto al nombre de Hölderlin, se expresa inequívocamente "al interior" de los últimos versos de nuestro poema. Así pues, hay que leer que Germania debe, "sin armas" (v. 111) dar consejo a los pueblos. Hölderlin es, por tanto, abiertamente "pacifista", aboga por la ausencia de armas de Germania, incluso por un desarme unilateral; lo cual linda con la traición a la patria. Pero eso ciertamente concuerda también con la persona del poeta: Él sufrió de una incapacidad vital, nunca pudo "imponerse" en ninguna parte, se dejó llevar de un puesto de preceptor a otro, ni siquiera consiguió hacerse nombrar catedrático de Filosofía, a pesar de sus intentos en Jena.

Tal parece que este poema "Germania", junto con su poeta, son anacrónicos en el más alto grado para nuestra dura época, suponiendo que la interpretación dada es verdadera, suponiendo que en verdad vemos el "carácter" del poeta, y no lo apreciamos sólo por su capacidad de abrirse paso a codazos. Para ratificar que este juicio es profundamente falso, cito dos pasajes de sus cartas. 1º El final de la ya mencionada carta de Año Nuevo a su hermano (III, 371 y s.):

Te doy mil gracias por tus estimulantes expresiones sobre mis poemas, y por otras palabras amistosas y vigorosas en tu carta. Debemos mantenernos firmemente unidos en toda nuestra necesidad y nuestro espíritu. Ante todo, deseamos acoger con todo amor y seriedad la gran sentencia *homo sum, nihil humani a me alienum puto*; * ella no nos haga frívolos, háganos sólo verdaderos con

* "Soy hombre, nada humano considero ajeno a mí". [N. de la T.]

nosotros mismos y clarividentes e indulgentes con el mundo, pero entonces no dejemos que ninguna indiscreta afectación, exageración, ambición, rareza, etc. nos impida luchar con todas las fuerzas y ver con toda agudeza y ternura cómo llevar todo lo humano en nosotros y los otros a una cohesión más libre e íntima, sea en una representación plástica o en el mundo real, y si el reino de las tinieblas quiere irrumpir con violencia, arrojemos la pluma bajo la mesa y vayamos en nombre de Dios allí donde la miseria es más grande y seamos más necesarios. ¡Te quiere bien!

Tu Fritz.

2º) Seis meses más tarde, en carta a su amigo Neuffer, del 3 de julio de 1799 (III, pp. 412 y s.):

Me alegra de todo corazón que te dediques cada vez más a la poesía. La época ha arrojado sobre nosotros una carga tan grande de impresiones que, a diario, siento que sólo mediante una persistente actividad que dure hasta la vejez y con nuevos intentos cada vez más serios, tal vez podamos finalmente producir aquello para lo cual la naturaleza nos ha destinado y que, quizás en otras circunstancias habría madurado más temprano, pero no tan plenamente. Si nos llaman deberes que nos son verdaderamente sagrados, entonces ofreceremos a la necesidad un hermoso sacrificio si rechazamos el amor a las Musas, al menos por un largo tiempo.

Cf. fragmento 17 (IV, 249, vv. 18 y ss.):

y fuego y humo florecen
sobre la hierba seca,
mas no mezclado con ellos,
desde un pecho bondadoso brota, el deleite
de la batalla, la voz del príncipe. *

Así pues, la interpretación del “sin armas” en nuestro poema no es tan simple como parece, si se toma literalmente. En fin, este procedimiento de establecer, mediante palabras y frases aisladas, la “visión del mundo”, es absolutamente erróneo.

* *und Feuer und Rauchdampf blüht / Auf dürrem Rasen, / Doch ungemischt darunter / Aus guter Brust, das Labsaal / Der Schlacht, die Stimme quillet des Fürsten.*

§ 3. Inserción en el ámbito de poder de la poesía

En líneas generales, hemos referido lo que se dice en el poema; de igual modo, hemos descrito cómo está dicho. Hemos llegado a conocer el poema, si bien sólo en una primera lectura y someramente. Pero llegar a conocer un poema hasta en sus más mínimos detalles no significa aún: *estar en el ámbito de poder de la poesía*. Por lo tanto, debemos ir más allá del poema como mero texto de lectura disponible. El poema debe transformarse y manifestarse como poesía.

Es cierto que, a una habitual posición cotidiana respecto al poema, corresponde el que quizá recurramos en los momentos vacíos y aburridos como una fugaz ayuda espiritual, para nuevamente dejarlo de lado; o que nos ocupamos de un poema como de algo disponible a analizar y explicar, así como otros se interesan por las bulas papales de la Edad Media, el Código Civil o incluso por los conejillos de Indias o las lombrices. En todos esos casos, *nosotros* disponemos del poema. Por el contrario, sin embargo, la poesía ha de imperar sobre nosotros, de modo que nuestra existencia devenga el soporte vivo del poder de la poesía.

Pero ¿cómo debe suceder esto? ¿Cómo puede, aún hoy, un poema—hablo sólo de los poemas de Hölderlin—devenir un poder, cuando todas las otras “realidades” determinan la existencia? Un poema, sutil, dócil, evanescente, apartado, inconsistente, eso ya no ha lugar. Pues los “poemas líricos”, impresos en papel japonés, empastados en cuero con bordados dorados, pueden ser atractivos y agradables, pero ése no es el espacio de la poesía. Pero tal vez no depende del poema el que ya no experimentemos su poder, sino más bien de nosotros, que hemos menoscabado la capacidad de experimentar, porque nuestra existencia está entrampada en una cotidianidad de la cual queda excluido el ámbito de poder del arte.

a) El imperar de la poesía en el *Dasein* de los pueblos

Ésta es una situación que requiere un examen riguroso. Se debería examinar especialmente, si es verdad que el *Dasein* de los pueblos surge cada vez de la poesía, y que impera también en su ocaso, si éste ha de ser grande y no una mera ruina. Cfr. aforismo 9 (III, pp. 246 y ss.):

A menudo los poetas se forman al inicio o al final de un período del mundo. Con cantos, los pueblos bajan desde el cielo de su infancia a la vida activa, al país de la cultura [*Cultur*]. Con cantos, ellos regresan, desde entonces, a la vida originaria. El arte es el tránsito desde la naturaleza hacia la formación [*Bildung*], y desde la formación, a la naturaleza.

Lo siguiente pertenece a *Hiperión*, final del primer tomo, II, p. 186:

El primer hijo de la humana, de la divina belleza es el arte. En él rejuvenece y se repite a sí mismo el hombre divino. Él quiere sentirse a sí mismo, por eso pone su propia belleza frente a sí. Así el hombre se dio sus dioses. Pues en el inicio el hombre y sus dioses eran uno, cuando la belleza eterna era desconocida para sí misma.

Yo hablo de misterios, pues ellos existen.

El primer hijo de la divina belleza es el arte. Así era entre los atenienses.

La segunda hija de la belleza es la religión. La religión es amor a la belleza. El sabio la ama, a la infinita, la universal; el pueblo ama a sus hijos, los dioses que se le revelan en múltiples formas. Así era también entre los atenienses. Y sin tal amor a la belleza, sin esa religión, cualquier Estado es un esqueleto descarnado, sin vida ni espíritu, y todo pensamiento y acción, un árbol sin copa, una columna cuyo capitel ha sido abatido.

Cf. pp. 187 y ss.:

¡Bien!, me interrumpió uno, entiendo eso, pero lo que no veo es cómo este pueblo (los atenienses) poético y religioso, debe ser también un pueblo filosófico.

¡Sin poesía, dije, ellos jamás habrían llegado a ser un pueblo filosófico!

¿Qué tiene la filosofía, replicó él, qué tiene que ver la fría sublimidad de esta ciencia, con la poesía?

La poesía, le dije, seguro de mi tema, es el inicio y el final de esta ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, ella nace de la poesía de un ser infinito y divino. Y así finalmente, también lo irreconciliable nuevamente confluye en ella, en la misteriosa fuente de la poesía.

Y p. 191:

Del solo entendimiento no surge ninguna filosofía, pues la filosofía es más que el conocimiento limitado de lo que hay.

De la sola razón no surge ninguna filosofía, pues la filosofía es más que una ciega exigencia de un progreso incesante de uniones y separaciones de una materia posible.

Pero si lo divino ilumina εν διαφερον εαυτω* al ideal de belleza de la ambiciosa razón, entonces ella no exige ciegamente, y sabe por qué y para qué exige.

* "lo uno diferenciado en sí mismo" [N. de la T.]

Brilla, como un día de mayo en el taller del artista, el sol de lo bello para las actividades del entendimiento; así él no fantasea con abandonar su penoso trabajo, aunque piense gustoso en los días de fiesta durante los que pasará a la luz primaveral que rejuvenece.

Si la poesía es tal poder, significa que la pregunta ¿cómo un pueblo está en ella? equivale simplemente a la pregunta: ¿qué pasa con este pueblo?

Examinemos si estamos nosotros en el ámbito de poder de la poesía, no mediante explicaciones generales sobre arte y cultura, sino exponiéndonos a una poesía y su poder; no a cualquier poesía, sino sólo y directamente a la poesía de Hölderlin. Puede ser que un día nos desprendamos de nuestra cotidianidad y entonces debemos insertarnos en el poder de la poesía, de modo tal que nunca más regresemos a la cotidianidad que hemos abandonado.

b) El trabajoso tránsito a través del poema
como lucha contra nosotros mismos

Pero así como el poeta mismo llega a ser señor y siervo de la poesía sólo a través de una *lucha*, así nosotros ganamos el espacio de la poesía solamente yendo más allá del poema existente. La lucha por la poesía en el poema es la lucha contra nosotros mismos, en la medida en que, en la cotidianidad de la existencia, somos excluidos de la poesía; ciegos, débiles y sordos, encallamos en la orilla, y no vemos ni escuchamos ni percibimos el movimiento de las olas del mar. Pero la lucha contra nosotros mismos no significa de ningún modo, una atónita y curiosa autocontemplación anímica [*seelenzergliedernde Selbstbegriffung*], tampoco un contrito sermón “moral”, sino que esta lucha contra nosotros mismos es el trabajoso tránsito a través del poema. Pues éste no debe disiparse en el sentido, para el que nos imaginamos un así llamado contenido espiritual y lo constreñimos en una verdad “abstracta”, expulsando la configuración sonora y rítmica de la palabra. Por el contrario: mientras más poderosamente llega la poesía al poder, más opresiva y arrebatadoramente impera el decir de la palabra. Sólo entonces el poema ya no es una cosa leíble y audible como al principio, cuando el lenguaje nos sirve como un medio de expresión y comunicación, algo que en cierto modo tenemos, así como un automóvil tiene bocina. No somos nosotros quienes tenemos el lenguaje, sino que el lenguaje nos tiene, en el mal y buen sentido.

Con el uso, las cosas cotidianas se desgastan, devienen aburridas y vacías. Las poesías de Hölderlin devienen, de año en año, más inagotables, más grandes, más extrañas: inclasificables, en definitiva. Les falta aún su espacio histórico-espiritual efectivo. Éste no vendrá desde fuera,

sino que ellas mismas deben creárselo. Si no estamos dispuestos, en lo sucesivo, a persistir en las tormentas de esta poesía, entonces este intento queda, de hecho, sólo como un curioso juego.

No es necesario entrar en más detalles para saber que no manejamos la poesía de Hölderlin. Además, todos estamos muy poco preparados en nuestra total existencia y, sobre todo, nos faltan aún las armas del pensamiento para esta lucha. Lo que ofrecemos son apenas algunas orientaciones, incluso inciertas, indicaciones imperceptibles que deben desaparecer tan pronto aquel de mirada certera se atreva y quiera ir hacia aquello que le hace señas. Lo que hacemos con esto es algo parecido a los andamios levantados en torno a una catedral, destinados a desaparecer. Intentamos ahora una renovada aproximación a la poesía del poema. Por eso es necesario que, previamente, aclaremos dos cuestiones del texto.

c) Dos cuestiones textuales

Quienes hayan seguido la primera lectura del poema según su propio texto, han debido sorprenderse por dos variantes que no se utilizan en la edición de von Hellingrath: 1° en la V estrofa, v. 76, von Hellingrath lee:

La madre es de todo, y porta el abismo.

Este “y porta el abismo” falta en Zinkernagel y en vuestra edición de bolsillo “Reclam”⁴. 2° en la VII estrofa, vv. 101 y ss., von Hellingrath lee:

¡Cuán distinto es! y justo que brille y hable
lo venidero también alegremente, desde la lejanía.

En general hay que decir: el poema nos ha llegado en dos manuscritos corregidos; no son bosquejos, como solía suceder en ese período. Von Hellingrath los llama los manuscritos **a** y **b**. El manuscrito **b** se interrumpe en el verso 97; le falta toda la última estrofa (VII). Los textos impresos que la mantienen, la toman del manuscrito **a**.

Acerca del 1° punto: el manuscrito **a**, en que se apoyan Zinkernagel y Vesper para reproducir la última estrofa, incluye en el v. 76 “y porta el abismo”. No se entiende por qué las ediciones que usan el manuscrito **a** para reproducir la última estrofa, se abstienen de poner el v. 76 en su forma completa. Tampoco es explicable la ausencia de “y porta el abis-

4. Hölderlin, *Gedichte, Gesamtausgabe*, ed. de Will Vesper, Leipzig, 1921. Hölderlin, *Werke*, selección e introducción con una biografía, por Will Vesper, Leipzig, 1928 (= Helios-Klassiker).

mo” de la última estrofa, en el manuscrito **b**. Prescindiendo de que “y porta el abismo”, dicho de la tierra, es poéticamente correcto y tan hölderliniano, que no puede faltar.

Acerca del 2º punto: en lugar de “hable” [*spricht*], otros leen “juegue” [*spielt*]: un problema de lectura, es decir, de comprensión de la totalidad. No conozco los manuscritos del poema, pero concuerdo con la lectura de v. Hellingrath. El “juegue” parece más cercano al “alegremente”*. Pero si esto es entendido sólo en el usual significado de lo agradable, celebrativo, lo notable, con lo que concuerda “juegue”, entonces no hay una comprensión de Hölderlin. Hölderlin no nombra lo “alegre” en el sentido en que decimos: las pruebas con el nuevo coche que debe correr a 240 kilómetros por hora han dado resultados “satisfactorios”*. Alegre significa aquí: que anuncia alegría, pero no en el sentido de diversión en oposición al disgusto, sino alegría en el gran sentido de la palabra griega χάρις, gracia, encanto mágico y, en ella, una intangible y remota dignidad. Sin embargo esta explicación de “alegre” sólo dice porqué no se puede leer “juegue”, sin fundamentar por qué debe leerse “hable”. De ello puede dar cuenta la siguiente interpretación.

§ 4. *Acerca de la esencia de la poesía*

a) La idea corriente de poesía como fenómeno de expresión de vivencias

Nos esforzamos en pos de la poesía en el poema. Visto desde afuera, hay un tránsito desde un texto existente, que tiene un contenido y una forma, ambos, en lo posible, provistos de belleza, apartándose hacia otra cosa, hacia la poesía. ¿Qué se quiere decir aquí con poesía? De algún modo nosotros debemos saberlo, si no hemos de ser empujados ciegamente desde el poema a la poesía. Pues es claro que debemos comprender la poesía, entenderla, vale decir, estar a sabiendas en ella. Debemos conocerla ya para diferenciarla debidamente del poema. Si es que, además, nos guía una idea cualquiera de “poesía”, debemos conocerla como tal, sobre todo si es una idea corriente y que se apodera naturalmente de nosotros. A este respecto, en una presentación deliberadamente tosca, podemos decir lo siguiente: la poesía está allí donde se poetiza. Y el poetizar se consume sobre todo con ayuda de la imaginación. El poeta se imagina algo, y ciertamente no algo arbitrario, sino lo que él ha “vivenciado” en el mundo exterior o al interior de sí mismo, una así llamada

* *erfreulich*, también: alegre, gratificante. [N. de la T.]

vivencia. Ésta será después ideada y, sobre todo, decorada y perfeccionada, a la vez que poetizada en una presentación simbólica. Así, la vivencia se condensa [*verdichtet*] en la poesía, y se precipita de una forma externamente asible, por ejemplo, en la lírica, como poema. Tal vez actualmente se puedan describir más profundamente estos procesos y vivencias en el “alma del poeta”, con la ayuda de la moderna “psicología profunda”. Se compararán especialmente, en tanto que tipos, distintos poetas según los distintos géneros poéticos —épicos, líricos, dramáticos—; la psicología profunda deviene entonces investigación tipológica, y se indagarán estos tipos por sus diferentes características, según su respectiva pertenencia a una determinada cultura de una determinada época.

¿Cómo se entiende en todo esto la poesía, en la que se condensan las vivencias? Se la representa como *expresión de vivencias*, de la cual el poema es entonces el precipitado [*Niederschlag*]. Estas vivencias pueden ser concebidas como las vivencias de un solo individuo, “individualmente”, o como expresión del alma de la masa, “colectivamente” o, con Spengler, como expresión de un alma cultural, o, con Rosenberg, como expresión de un alma racial, o como expresión del alma popular. Todas estas concepciones de la poesía, mezcladas parcialmente unas con otras, se mueven dentro de una misma forma de pensar.

Si en lugar del individuo se pone la masa, en lugar de la masa, la cultura, o en lugar de la cultura, la raza o el mundo, poco importa para la idea directriz fundamental. Lo decisivo sigue siendo el que la poesía es considerada como *fenómeno de expresión del alma, de la vivencia*. Lo notable es que actualmente se pretenda que todas estas concepciones son, en cada caso, correctas y que, incluso, se pueden demostrar. Mas lo que es correcto no es ya con ello verdadero. Toda esta manera de pensar en cada una de sus formas, es profundamente no verdadera e inesencial. Cuando nos enfrentemos de golpe a la actual concepción de la poesía, que surge de esta manera de pensar y que tiene incluso un barniz científico y filosófico, esto se aclarará. El escritor Kolbenheyer dice: “La poesía es una necesaria función biológica del pueblo”.⁵ No se necesita mucha inteligencia para notar: esto vale también para la digestión: también ella es una necesaria función biológica de un pueblo, sobre todo de uno saludable. Cuando Spengler concibe la poesía como expresión del alma propia de una cultura, esto vale también para la fabricación de bicicletas y automóviles. Esto vale para todo, es decir, no vale en absolu-

5. *Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke*, 1932. “Unser Befreiungskampf und die deutsche Dichtkunst”, en E.G. Kolbeneyer, *Vorträge, Aufsätze, Reden*. Darmstadt, 1966.

to. Esta determinación lleva al concepto de poesía, desde su planteamiento, a un ámbito en el que ya está perdida sin esperanza la más mínima posibilidad de una aprehensión esencial. Todo esto es tan desoladoramente chato, que sólo a disgusto lo mencionamos. Pero debemos señalarlo; pues, en primer lugar, esta manera de pensar afecta no sólo a la poesía, sino a todos los hechos y modos de ser de la existencia humana, porque con este hilo conductor se erigen fácilmente construcciones cosmológicas y de filosofía de la cultura. En segundo lugar, esta manera de pensar no descansa sobre la fortuita banalidad y la incapacidad de pensar de individuos, sino que tiene su fundamento esencial en el modo de ser del hombre del siglo XIX, y de la época moderna en general. Si para algo se puede y debe reservar el tan distorsionado epíteto de "liberal", es precisamente para esta manera de pensar. Pues ella se sitúa fundamentalmente y de antemano, fuera de lo que ella quiere decir y piensa, haciéndolo un mero objeto de su opinión. Poesía es así un fenómeno inmediatamente hallable entre otros, y cuya aparición, como la de los otros, es concebida en virtud de una determinación tan indiferente como "fenómeno expresivo" de un alma que bulle desde atrás. Los fenómenos son, para nosotros, expresión. Expresión es también el ladrido de un perro. Esta manera de pensar es, en sí, la consumación de una manera de ser muy específica del hombre "liberal". Ella ha mantenido, hasta el día de hoy, el predominio a través de incontables formas y transformaciones; más aun, ella se admite fácilmente, a nadie involucra y puede utilizarse cómodamente en todo lugar. Así, este modo de representación ha festejado verdaderas orgías entre los historiadores del arte, por ejemplo, y de la historiografía de la historia del espíritu.* Que la obra de Nietzsche, aún hoy, sea víctima de una total incomprensión, tiene su razón esencial en el dominio de esta manera de pensar, tanto más cuanto que la propia fuerza de Nietzsche y su arte de análisis crítico de los fenómenos culturales han favorecido y, aparentemente, han confirmado ese pensamiento. Es por ello ya casi como una tendencia natural a la que basta con seguir, para recaer nuevamente en esta manera de pensar. Por eso también, nuestro esfuerzo debe asegurarse desde ya, en lo posible, de no ser mal interpretado en el sentido de la mencionada manera de pensar.

Pero hasta ahora sólo hemos hablado negando y rechazando: 1) El poema no es sólo una formación lingüística disponible, provista de sentido y belleza. 2) La poesía no es el proceso anímico de la elaboración de poemas. 3) La poesía no es la "expresión" verbal de una vivencia anímica. Poema y poesía son, ciertamente, todo esto, y, sin embargo, esta con-

* *Historie der Geistesgeschichte.*

cepción yerra fundamentalmente la esencia. Pero entonces ¿en qué consiste la esencia de la poesía? ¿Cuándo lo diremos en forma positiva? Ello no se deja decir en una definición. Primero hay que hacer la experiencia. Pero esta experiencia necesita, ciertamente, de una indicación.

b) Proveniencia de la palabra “poetizar”

“Poetizar”, ¿qué significa realmente esa palabra? Viene del antiguo alto alemán *tithôn*, y está relacionada con el *dictare* latino, que es una forma reforzada de *dicere* = decir. *Dictare*: decir algo repetidas veces, recitar “dictar” [*diktieren*], formular verbalmente, redactar, ya sea un ensayo, un informe, un tratado, una queja o una súplica, una canción o algo parecido. Todo eso significa “*dichten*”, “poetizar”, componer lingüísticamente. Sólo desde el siglo XVII, la palabra se restringe a la composición de construcciones lingüísticas, a las que llamamos “de estilo poético” [*poetische*] y “poesías”. Por lo pronto, el poetizar no tiene una relación especial con lo “poemático” [*Poetische*]; por ello no podemos extraer gran cosa de este uso lingüístico. Tampoco avanzamos mucho si preguntamos qué significa “poemático”, a fin de delimitar el poetizar poético del poetizar prosaico (composición). “Poemático” viene del griego ποιεῖν, ποίησις, hacer, producir algo. La palabra está en la misma dirección de significado que *tithôn*, siendo su acepción aún más general. Por este camino no llegamos a saber de la esencia de lo “poético” [*Dichterische*] ni de lo “poemático” [*Poetische*].

No obstante, podemos aprovechar una indicación que está en la acepción original de la palabra *tithôn-dicere*. Esta palabra tiene la misma raíz que el griego δείκνυμι, que significa mostrar, hacer visible algo, hacer manifiesto algo, no en general, sino de una manera particular.

c) Poetizar en cuanto decir en el modo del indicativo hacer manifiesto

Poetizar: un decir en el modo del indicativo hacer manifiesto. Eso no es una “definición”, sino sólo una ayuda para comprender lo que dice Hölderlin del poetizar y del poeta. Durante el período culminante de su auténtica creación, a la que pertenece nuestro poema, 1799 y los años siguientes, Hölderlin lo dice a menudo y de diversas formas. Casi se podría decir: la poesía y el poeta son la única preocupación de su poetizar. Hölderlin es ahí *el poeta del poeta*, así como el pensador, íntimamente familiarizado con el poeta, quiere pensar y saber, en su suprema creación, *debe* ciertamente querer saber qué es el pensar y quién es el pensador. Tal poetizar sobre el poeta y pensar sobre el pensar puede ser, en efecto, un análisis vacío, estéril e infértil, pero puede también ser el

extremo opuesto. Es el caso de Hölderlin. De lo que Hölderlin dice del poeta sólo podemos, por ahora, tener un conocimiento externo. Señalamos, en forma provisional y con todas las reservas del caso, solamente algunos pasajes cuya elección está totalmente determinada por la interpretación de nuestro poema "Germania". El primer pasaje es del poema "Como cuando en un día de fiesta..." (IV, 153, vv. 56 y ss.):

Pero a nosotros corresponde, bajo las tormentas del dios,
¡Oh poetas! estar con la cabeza descubierta,
y el rayo del padre, a él mismo, con mano firme
asir y, envuelto en el canto,
tender al pueblo el don celestial.

El poeta fuerza y atrapa los rayos del dios en la palabra, y pone esa palabra fulgurante en el lenguaje de su pueblo. El poeta no procesa sus vivencias anímicas, sino que está "bajo las tormentas del dios... con la cabeza descubierta", desprotegido, abandonado y apartado a sí. El *Dasein* no es otra cosa que la *exposición a la supremacía del Ser* [*Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*]. Cuando Hölderlin habla del "alma del poeta",⁶ no hay ahí ningún vagabundeo en sus propias experiencias anímicas ni un conjunto de vivencias en algún lugar interno, sino la más extrema exterioridad de la nuda exposición a las tormentas. En relación con ello, escuchemos un pasaje de su carta del 4 de diciembre de 1801 a su amigo Böhlendorff, justo antes de partir a Burdeos, de donde retornaría como un "derrotado" a la patria, seis meses después (V, p. 321):

¡Oh amigo! ¡El mundo está ante mí más luminoso y más grave que nunca! Me agrada cómo sucede todo, me agrada, como cuando en verano "el antiguo y sagrado padre, con serena mano esparce desde rojizas nubes, rayos de bendición". Pues entre todo lo que puedo contemplar de Dios, este signo se ha hecho para mí el elegido. Antes podía yo gritar de júbilo por una nueva verdad, una visión mejor de lo que está sobre nosotros y a nuestro alrededor; ahora temo que me ocurra como al viejo Tántalo, que estuvo más cerca de los dioses de lo que podía soportar. Pero yo hago lo que puedo, y pienso, cuando veo que yo también debo ir hacia allí siguiendo mi camino como los otros, que es blasfemo y demente buscar un camino que esté a salvo de todo ataque, y que para la muerte no hay remedio.

6. "Como cuando en un día de fiesta...", IV, p. 152, v. 44.

d) Poetizar como acogida de las señas de los dioses
y su transmisión al pueblo

Tormenta y relámpago son el lenguaje de los dioses, y el poeta es quien tiene que, sin escapar, resistir este lenguaje, suavizarlo, y ponerlo en el *Dasein* del pueblo. Hemos determinado el poetizar, apoyándonos en el significado fundamental de la raíz de la palabra, como *un decir en el modo del indicativo hacer manifiesto*. Esto corresponde al carácter del lenguaje de los dioses, tal como Hölderlin lo comprende, como un saber de una antigua sabiduría (cf. §10 c). Lo dice en el poema "Rousseau" (IV, 135, v. 39 y s.):

... y señas son
desde antiguo, el lenguaje de los dioses.*

La poesía es la transmisión de estas señas [*Weiterwinken dieser Winke*] al pueblo, o, desde el punto de vista del pueblo, poesía es: poner el *Dasein* del pueblo en el ámbito de estas señas, es decir, un mostrar, un señalar [*Weisen*] hacia dónde los dioses se manifiestan, no como algo opinable y observable, sino en su hacer señas.

Ya en la vida diaria la seña difiere del signo, el hacer señas difiere del indicar algo, del mero llamar la atención sobre algo. El que hace señas no sólo llama la atención sobre "sí", quizá sobre el hecho de que él está en tal lugar para encontrarlo, sino que un hacer señas es, por ejemplo, en la despedida, el retener en la cercanía a pesar del alejamiento creciente e, inversamente, en la llegada, el hacer manifiesto el alejamiento que aún impera en la feliz cercanía. Pero los dioses hacen señas simplemente en tanto que ellos *son*.

Correspondiendo a esta esencia del hacer señas y de sus modificaciones esenciales, debemos comprender el hacer señas como el lenguaje de los dioses y, consecuentemente, la poesía como el hacer señas envuelto en la palabra. Nada hay aquí de "expresión de vivencias anímicas" ni otros malentendidos acerca de la poesía. Según estos, el objeto de la poesía es, precisamente, lo así poetizado, ya sea que lo real sobrepase a la imaginación, o que lo real sea reproducido en una reelaboración poética. En ambos casos, sin embargo, la poesía es apreciada como lo no-real. Pero Hölderlin dice en el último verso del poema "Remembranza" (IV, 63, v. 59):

Lo que permanece, empero, lo instauran los poetas.

* ...und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter.

Poesía es instauración, fundación efectiva de lo que permanece. El poeta es el que fundamenta el Ser. Lo que en la vida diaria llamamos lo real es, a fin de cuentas, lo irreal. En tanto la seña de los dioses es, en cierto modo, empotrada por los poetas en los cimientos del lenguaje de un pueblo, tal vez sin que el pueblo –al principio– lo presenta, el Ser es instaurado en el *Dasein* histórico del pueblo; en este Ser son emplazadas una orientación y una dependencia, y depositadas en él. Poesía, ¿expresión de vivencias anímicas? ¡Cuán lejos estamos de todo eso! Poesía: resistir las señas de los dioses; instauración del Ser.

e) La apariencia cotidiana y el ser de la poesía

Y entonces, qué es este poetizar y este *Dasein* de un poeta, si lo medimos con la manejable medida de lo cotidiano, con sus exigencias y complicaciones, sus disputas y querellas, su dureza e impaciencia, su imperfección y cálculo, sin todo lo cual nunca puede ser lo que debe ser. ¡Qué es, en comparación, el poetizar! Hölderlin lo sabía, y lo llama “la ocupación más inocente de todas”,* en una carta a la madre. La carta no procede de la época del Liceo, sino de cuando comenzaba su gran época. En esta carta de enero de 1799, casi de la misma época de la ya citada a su hermano, dice (III, p. 376 y s.):

Concuerdo totalmente con usted, ¡madre queridísima!, que será bueno para mí si en lo futuro intento hacer mío el puesto más humilde que pueda encontrar, sobre todo también, porque la quizá desventurada inclinación hacia la poesía –a la que he opuesto desde joven con sinceros esfuerzos, mediante ocupaciones consideradas más importantes– está todavía en mí y en todas las experiencias por las que he tenido que pasar, las que me han hecho a mí mismo, y permanecerá en mí mientras yo viva. No quiero decidir si es una ilusión o un verdadero impulso natural. Pero ahora sé muy bien que me encuentro profundamente descontento e inquieto por haberme dejado llevar por ocupaciones que parecían poco adecuadas a mi naturaleza, por ejemplo, la filosofía, que he ejercido con preponderante aplicación y empeño, porque me asustaba el nombre de poeta vacío. Por mucho tiempo no supe por qué el estudio de la filosofía, que normalmente recompensa con sosiego la tenaz diligencia que exige, por qué a mí, cuanto más irrestrictamente me entregaba a él, más intranquilo e incluso apasionado me hacía; y ahora veo que me alejaba cada vez más de lo necesario, de mi especial inclinación, y mi corazón suspiraba, en medio del trabajo poco natural, por sus queridas ocupaciones, como

* “*diss unschuldigste aller Geschäfte*”.

los pastores suizos que anhelan, en su vida de soldados, su valle y sus rebaños. ¡No diga que es pura fantasía! Por qué entonces estoy alegre y soy bueno como un niño cuando, en paz, con dulce sosiego ejerzo ésta, la más inocente de todas las ocupaciones, a la que se honra, y con razón, sólo cuando es maestría, de la que aún carezco en lo fundamental, porque desde muchacho nunca me arriesgué a ejercerla en el mismo grado que las otras, que practiqué demasiado mansamente y a conciencia, debido a mi situación y el amor a la opinión de los hombres. Pero aquel arte exige la vida entera de un hombre, y el discípulo debe aprender todo en relación con ese arte, si quiere desarrollar su talento y no ahogarlo.

Las cartas de Hölderlin a la madre pertenecen a su obra aun más que sus otras cartas, si bien, justo en este punto, guarda un debido silencio y, con amoroso pudor, respeta a la madre. También ahí, cuando escribe de su actividad y de sí, habla siempre de un modo accesible y comprensible para su madre. Sí, precisamente ahí, Hölderlin despliega la más grande intimidad, donde habla desde el fondo de la inmensa distancia de su terrible vocación. Allí donde él, dentro de ciertos límites y en sincero acuerdo, obedece a la madre; sin embargo, a la vez se rehúsa en definitiva, con una tierna dureza. El pasaje citado, de principio a fin, lo prueba claramente. Estas cartas a la madre dan fe, en su clara intimidad, de la inmensa necesidad de su vocación y del verdadero heroísmo de su existencia, precisamente porque las cartas lo velan con una ternura especial.

Poesía: “la más inocente de todas las ocupaciones”, vista desde lo cotidiano. Poesía: un estar “bajo las tormentas del dios” que instauro el Ser, experimentado por el entendimiento originario del *Dasein* del poeta. Poesía es ambas cosas: aquella apariencia y este ser. Aquella apariencia cotidiana le pertenece como el valle a la montaña. La existencia de Hölderlin ha diferenciado y separado en su más fuerte tensión esta oposición más extrema de la apariencia y del ser, y eso significa mantener unidas y resistir en virtud de la máxima intimidad. Saber esto es condición previa indispensable para entender algo del “curso de su vida”, como se dice, por no hablar de su voceada enfermedad mental. Debido a que esta apariencia y este ser van juntos, pareciera que hay muchos poetas, pero, en verdad, hay muy pocos. Hay muchos y pocos: es decisivo solamente el que podamos diferenciar la correcta medida para saber la auténtica diferencia, y estemos seguros de dónde pasa la línea de demarcación.

f) Poesía: ningún mérito, sino exposición al Ser

Si la poesía no ha de entenderse como un fenómeno expresivo de un alma cultural ni similares, entonces tampoco como una realización cul-

tural del hombre. Se puede, ciertamente, concebirla de tal modo, así como el deporte y la industria también son manifestaciones y realizaciones expresivas, y pueden describirse como tales. Si, en primera instancia, se concibe así y sólo así a la poesía, entonces se la toma como uno de los productos* del hombre, por cuya fabricación él se ha hecho meritorio. Pero para Hölderlin, la poesía no pertenece a los méritos ni a los progresos culturales, pues él dice:

Pleno de mérito, mas poéticamente habita
el hombre sobre esta tierra.

(“En amoroso azul...”, VI, 25, v. 32 y s.)**

Todo lo que el hombre obra y realiza tiene su necesidad y está “pleno de mérito”. Sin embargo —en áspera contraposición a esto—, todo eso no afecta su *habitar sobre esta tierra*, su auténtico *Da-sein*, pues este Ser es “poético”, y no tiene nada que ver con un “mérito” ni con una realización cultural, ni con las formas de expresión anímicas. “Poéticamente”, poetizante, es aquí aquello que, en medio del ente en total, entraña radicalmente la estructura del ser del hombre en cuanto existencia histórica. “Poéticamente” no es un “modo” [*Façon*] de adornarse la vida, sino que es exposición al Ser y, como tal, es el acontecer fundamental de la existencia histórica del hombre. De este habitar poético, los hombres y un pueblo pueden, ciertamente, ser expulsados; pero incluso entonces, los hombres *son*, un pueblo *es*. Esto denota que el ser histórico del hombre está esencialmente traspasado de ambigüedad. El hombre es y sin embargo no es. Parece que fuera el Ser, y no lo es. Y así también la poesía.

“Pleno de mérito...”. Aquí, en efecto, debe aún advertirse y admitirse: el poema, del cual estos versos han sido tomados, no procede del último período de creación del poeta, sino de la época en que, después de haber estado en la clínica psiquiátrica de Tübinga y, como incurable vivía en su pequeña pieza en casa del maestro carpintero Zimmer, de la época del “oscurecimiento”. Por lo tanto, el poema no cuenta, concluye el hombre normal y estereotipado. Pero aquí ésa es una falsa conclusión. Debemos decir lo contrario: la enfermedad mental del poeta es algo especial. El sarampión es el sarampión, y el cáncer de estómago es el cáncer de estómago, aun cuando hay diferentes modos para los hombres de enfrentarlos; pero la enfermedad como tal es esencialmente independiente. Esto vale también para ciertas formas de las así llamadas enfermedades mentales, pero no siempre. Aquí puede depender

* *Gemächte*: cosas “hechizadas”, chapuzas. [N. de la T.]

** *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde.* (“In lieblicher Bläue...”).

de quién es el enfermo mental. Tal es el “caso” Hölderlin. Escuchemos ahora el poema “En amoroso azul florece...”, de la época del “oscurecimiento” (VI, p. 24 y ss.):

En amoroso azul florece con el
 metálico techo, la torre del campanario. Lo
 envuelven gritos de golondrinas, lo
 rodea el más conmovedor azul. El sol
 se levanta y colorea el tejado,
 arriba en el viento, empero, tranquila
 rechina la veleta. Si alguien entonces
 bajo la campana descende aquellas escalas,
 ésa es una vida tranquila, porque,
 cuando tan separada está la forma, entonces 10
 aparece la ductilidad del hombre.
 Las ventanas, desde donde repican las campanas, son
 como puertas a la belleza. Esto, porque
 las puertas aún son según la naturaleza, tienen
 esta afinidad con los árboles del bosque. Pureza
 sin embargo, es también belleza.
 Desde el interior de lo diferente*, emerge un espíritu más grave.
 Pero tan ingenuas son las imágenes, tan
 sagradas son que, realmente,
 a menudo se teme describirlas. Los celestes, sin embargo 20
 siempre son buenos, todos juntos como reinos
 tienen esta virtud y alegría. El hombre
 puede imitarlos.
 Si la vida no es más que esfuerzo, ¿puede un hombre
 alzar la vista y decir: así
 quiero yo también ser? Sí. En tanto la benevolencia
 aun en el corazón, la pura, perdura, no se medirá
 desventuradamente el hombre
 con la divinidad. ¿Es desconocido Dios?
 ¿Es manifiesto como el cielo? Esto 30
 más bien creo. Es la medida de los hombres.
 Pleno de mérito, mas poéticamente habita
 el hombre sobre esta tierra. Pero no es más pura
 la sombra de la noche con las estrellas,
 si así pudiera yo decir, que
 el hombre, al que se llama una imagen de la divinidad.

¿Hay sobre la tierra una medida? No hay
 ninguna. Por eso nunca detienen la marcha del trueno,
 los mundos

* aus *Verschiedenem*, significa también: de lo muerto. [N. de la T.]

del creador. También una flor es hermosa, porque
 ella florece bajo el sol. Encuentra 40
 el ojo a menudo en la vida seres, de los que
 habría que decir aún mucho más hermosos
 que las flores. ¡Oh! ¡Yo bien lo sé! Pues,
 sangrar en forma y corazón y
 no ser ya más nada, ¿agrada eso a Dios?
 El alma, sin embargo, como yo creo, debe
 permanecer pura, de lo contrario, alcanza lo poderoso
 con alas de águila, con cantos de alabanza
 y con la voz de muchos pájaros. Es
 la esencialidad, la forma es. 50
 Tú, hermoso arroyuelo, tú resplandeces conmovedor
 al rodar tan claro, como el
 ojo de la divinidad a través de la Vía Láctea.
 Yo te conozco bien, sin embargo lágrimas brotan
 del ojo. Una alegre vida veo florecer
 alrededor mío, en las formas de la creación, porque
 no comparo injustamente la vida con las solitarias palomas
 en el cementerio. Sin embargo, la risa
 me parece que entristece a los hombres.
 Puesto que tengo un corazón. 60
 ¿Querría yo ser un cometa? Yo creo. Pues ellos tienen
 la rapidez de los pájaros; ellos florecen en fuego
 y son como niños en pureza. A desear más grandeza,
 no puede atreverse la naturaleza del hombre.
 El contento de la virtud merece también ser alabado
 por el solemne espíritu que, entre
 las tres columnas del jardín, sopla.
 Una hermosa joven debe coronar su cabeza
 con flores de mirto, porque ella es sencilla
 según su ser y su sentimiento. 70
 Pero mirtos hay en Grecia.

Cuando alguien se mira en el espejo, un hombre, y
 ve ahí su imagen, como pintada; es igual
 al hombre, tiene ojos la imagen del hombre, no así
 la luz de la luna. El rey Edipo tiene, tal vez,
 un ojo de más. Los sufrimientos de este
 hombre parecen indescriptibles,
 indecibles, inexpresables. Cuando el drama
 tal cosa representa, desde allí viene. Pero
 ¿qué pasa conmigo, que ahora te recuerdo? 80
 Como torrentes me arrastran hacia el final de algo
 que se extiende como Asia. Naturalmente,
 este sufrimiento, Edipo lo tiene. Naturalmente es por eso.
 ¿Sufrió también Hércules?

Ciertamente, los Dióscuros en su amistad ¿no han soportado también sufrimientos? Pues, como Hércules luchar con Dios, eso es padecimiento. Y la inmortalidad, envidia de esta vida, tener parte en ella, es también un padecimiento. Mas también es un sufrimiento cuando un hombre está cubierto de manchas solares, ¡con muchas manchas estar enteramente recubierto! Eso hace el bello sol: a saber, todo lo cultiva. A los jóvenes guía al camino con el encanto de sus rayos como con rosas. Los sufrimientos que parecen embargar a Edipo, que como un pobre hombre se queja, algo le falta. Hijo de Layo, ¡pobre extranjero en Grecia! Vida es muerte, y muerte es también una vida.

90

Cfr. Hölderlin, *Anotaciones a Edipo*, (v, 180):

¡Porque tales hombres están en relaciones violentas, su lenguaje también habla, casi como las Furias, en un contexto más violento!

Esta palabra reemplaza todo lo que se ha escrito hasta hoy para explicar la tragedia de Sófocles, en la medida en que esta palabra debe referirse a la auténtica interpretación. Volveremos más tarde sobre este pasaje (§ 7c).

g) Decir poético y decir pensante

Sin embargo, si la poesía y lo poético, y el acontecer fundamental del *Dasein* histórico del hombre –inofensivo y terrible a la vez– son la misma cosa; y si la poesía es un *decir-lenguaje*, ¿qué pasa entonces con el lenguaje? No podemos todavía asumir aquí esta pregunta; pero una cosa es segura: si la poesía es, a la vez, lo más inofensivo y lo más terrible, y por ende, ambigua y polivalente, entonces el decir poético también debe serlo. El hombre puede tomar este carácter inofensivo como lo más serio. Pero él puede también desvirtuar lo terrible en un juego de excesos anímicos. El decir poético toma el aspecto de un recitar que declamamos. Del mismo modo en que hablamos con nuestro vecino, directamente y en el mismo plano, así también condecimos y escuchamos el poema. Pero este decir, al final y en el fondo, es absolutamente distinto.

Lo que pasa con el decir *poético* corresponde, sin ser igual, a lo que pasa con el decir *pensante* de la filosofía. En un verdadero curso de filosofía, por ejemplo, no se trata de lo que se dice directamente, sino de lo que, en este decir, es silenciado. Por eso se pueden escuchar cursos de

filosofía y tomar apuntes sin dificultades y, sin embargo, *entender todo mal*, y no por casualidad, porque alguna palabra o concepto aislado se ha interpretado incorrectamente, sino en el sentido fundamental de una incomprensión esencial, que nunca se percata de qué y a quién propiamente se ha hablado.

En las ciencias en cambio, en general, el decir depende de la aprehensión directa de lo dicho. Efectivamente, para decir silenciando lo esencial, no se puede relatar confusamente algo arbitrario, sino que este decir demanda de la filosofía un rigor del pensar y del concepto, rigor que las ciencias nunca alcanzan ni tampoco necesitan. Así, por ejemplo, se puede formular, en un momento dado, el enunciado que puede ser filosófico: lo decisivo, en la filosofía y en la ciencia, que es solamente una filosofía aplicada, consiste en el preguntar, en mantenerse en la pregunta. A lo cual “se” replica: ¿Preguntar? ¡Claro que no! Lo decisivo es la respuesta. Eso sí lo entiende el pequeño burgués y, debido a que lo entiende, eso y todo lo que se llama “ciencia popular”, es correcto. Si tal ruina de todo pensamiento auténtico no tuviera complicadas consecuencias, todo estaría en orden, pues aquel malentendido y su inevitabilidad sólo pueden asombrar e irritar a aquel que no entiende lo auténtico. El asombro y el espanto están aquí tan fuera de lugar como cuando alguien, al ver una soberbia finca, se escandaliza porque ella tiene a su lado un gran pudridero. ¡Qué sería de la finca sin el pudridero!

Decir y decir no es lo mismo. Repetir un poema, incluso poder recitarlo de memoria, no significa aún condecir poéticamente la poesía. Haremos bien pues, en decir una y otra vez el poema “Germania”.

§ 5. La pregunta por el “Nosotros” en el torbellino del diálogo

a) El “yo” en la negativa a los antiguos dioses

Así pues, decimos nuevamente el poema “Germania”:

No a ellos, los bienaventurados que aparecieron,

¿Quién habla ahí? Ésta es una pregunta extremadamente superflua pues, ¿quién debe hablar en un poema, si no el que es llamado su autor? Además, se dice a continuación:

Yo no puedo ciertamente ya invocarlos (v. 3)
 ... sin embargo, quiero permanecer junto a él, (v. 11)
 Nada quiero negar aquí, tampoco implorar. (v. 19)

¿Quién es este “yo”? ¿Hölderlin? Como autor del poema: sí, en la medida

en que el autor lleva a lenguaje todo el poema como configuración lingüística. El poema como un todo es lenguaje, y habla. Ciertamente, esto vale para cada poema y, sin embargo, aquí hay diferencias. El gran poema "Pan y Vino" de 1801, empieza (IV, 119):

En torno reposa la ciudad; se aquieta la iluminada calle *

Aquí habla también el poema y, en cierto sentido, Hölderlin en cuanto autor. Pero, propiamente, nadie habla, sino: la ciudad reposa en torno, y la calle iluminada se aquieta.

Aquí todo es reposo y quietud. Sin embargo, en "Germania" el lenguaje del poema hace hablar a alguien en primera persona. Pero no de modo tal que todo el poema sea dicho en primera persona, por el contrario: en el verso 19, el "yo" habla por última vez. Este "yo" ha desistido, en su decir, de los antiguos dioses, y sólo la leyenda acerca de ellos "amanece ahora para nosotros, dubitantes, en torno a la cabeza" (v. 26).

b) El "Nosotros", el hombre y el águila. El hablar del lenguaje

Y nadie sabe cómo le acontece. Él siente
las sombras de los que han sido, (v. 27 y s.)

El Yo se ha convertido en nosotros. Ninguno de nosotros sabe, cada uno siente las sombras.

Pues los que han de venir nos apremian, (v. 30)

El poema, que comenzó en primera persona, *nos* lleva ahora *al lenguaje*, ya no en primera persona, en tanto que aguardamos el levantar el alba de los nuevos dioses que nos apremian. Pero, de pronto, ya no estamos en el lenguaje, sino (vv. 33 y ss.):

Sí, ya verdea, en preludeo de un tiempo más rudo,
el campo cultivado para ellos, presta está la ofrenda
para la cena del sacrificio, y valle y ríos
se ensanchan alrededor de montes proféticos,
para que pueda mirar hasta el Oriente
el hombre...

"El hombre". ¿Quién es este hombre? Él mira hasta el Oriente, y desde allí le salen al encuentro muchas transformaciones: Indo, Parnaso, Ita-

* *Rings um ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse*

lia, los Alpes. En lugar nuestro está aguardando, mirando, “el hombre”. El hombre mira al águila y la escucha gritar fuerte (v. 60) y decir (vv. 62 y ss.):

Tú eres la elegida
amante de todo, te has hecho fuerte
para soportar una grave felicidad.

Desde aquí hasta el final del poema, habla el águila, y el hombre escucha. ¿De qué habla el águila? Del lenguaje (vv. 69 y ss.):

...No te desconocí,
y secretamente, mientras soñabas, te dejé,
partiendo al mediodía, una señal de amistad,
la flor de la boca, y, solitaria, hablaste.
Mas tú enviaste también una plenitud de palabras doradas,
¡bienaventurada! con los ríos que fluían inagotables
hacia todas las regiones.

El águila habla del solitario hablar de la muchacha y de la “plenitud de palabras doradas” que, en tal hablar solitario, ella le enviara. Pero el águila no le habla solamente del lenguaje que ella ha recibido como don y de su solitario discurso, sino que también invoca el discurrir (vv. 81 y ss.):

¡Oh, bebe los aires de la mañana!
hasta que estés abierta,
y nombra lo que está ante tus ojos,
no ha de permanecer en secreto por más tiempo
lo no dicho,

Sólo que (vv. 95 y s.), “también inexpresado... debe permanecer (lo verdadero)”. Así pues, ella debe nombrar y, sin embargo, dejar inexpresado. Finalmente, el águila dice a quién debe nombrar la muchacha (vv. 97 y s.):

¡Oh, nombra tú, hija de la sagrada tierra!
una vez, a la madre

y cómo ha de nombrar a la madre. El poema es lenguaje. Pero ¿quién habla ahora, propiamente, en el poema? El autor, el yo, nosotros, el hombre, el águila. Ellos hablan del lenguaje, el cual ha de nombrar (hablar) y, en el nombrar, empero, debe dejar inexpresado.

Incluso si hemos seguido sólo a medias las indicaciones dadas, sin “entender” todavía lo indicado en su auténtico contexto, se aclara ya

cuánto nos hemos alejado aquí de elaborar un informe acerca del contenido de algo dicho. Pues este decir es algo múltiple. Lo que dice se transforma en algo dicho e, inversamente, éste en aquel, un decir del decir. Todo gira sobre sí, de tal modo que "nadie sabe lo que le acontece" (v.27). El poema, ahora, ya no es un texto más, con un "sentido" chato, sino que esta estructura lingüística es en sí un *torbellino* que nos arrastra hacia alguna parte. No gradualmente, sino que el desgarró se instala, de improviso y con dureza, al comienzo: "No a ellos...", y llega a una calma plena de misterio, al final:

Y sin armas das consejos, rodeada
de reyes y pueblos.

Pero ¿adónde nos arrastra este torbellino? Al hablar, cuya configuración lingüística es el poema. ¿Qué hablar es éste, quién habla a quién, con quién, acerca de qué? Somos arrastrados hacia un diálogo que lleva el lenguaje al lenguaje, no en cuanto algo arbitrario y anecdótico, sino como la misión asignada a la muchacha, a Germania, "Oh, nombra tú, hija"; más propiamente: se trata del nombrar y del decir. Este torbellino que nos arrastra al diálogo, ¿es algo distinto del diálogo, o es la misma cosa? Este torbellino, ¿es la poesía que buscamos? En tal caso, no es nada de lo que encontramos, en tanto lo hallamos como a la mano [*Vorhandene*]. No asimos el torbellino del diálogo si solamente lo contemplamos atónitos, en lugar de entrar en su movimiento. Pero ¿cómo? Bien, lo primero será que comencemos simplemente a caminar, que abandonemos nuestra situación de observador pasivo. Esta situación debe ser sacudida, para que nuestra lectura ya no pueda mantenerse reposadamente en el desciframiento regular de un texto. Esta actitud es sacudida si leemos ahora en el sentido de las indicaciones dadas, y nos fijamos en los diferentes comienzos de estrofas.

c) Los comienzos de estrofas

Cada comienzo de estrofa es diferente, no solamente en cuanto al contenido, por el hecho de que distintas palabras significan cada vez algo distinto, sino porque la manera y el nivel del decir y de quien dice son distintos.

- I. "No a ellos / Yo no puedo ciertamente ya invocarlos,": negativa enunciada en primera persona.
- II. "¡Dioses huidos!" La anterior negativa, ahora nuevamente es una invocación y, a la vez, una retirada del "yo" hacia el "nosotros".

- III. “Sí, ya verdea”. Se dice lo que vemos, pero en esta estrofa se pasa al “hombre” como el que mira, sigue al águila, y la escucha.
- IV. “A la sacerdotisa, la más silenciosa hija del dios,”: él mira buscando al águila. Al mismo tiempo, se realiza en la estrofa el cambio hacia el invocar del águila.
- V. “Desde entonces cuando, oculta en el bosque...”: el decir del águila es precisamente del lenguaje y del habla silenciosa de la muchacha.
- VI. “¡Oh, bebe los aires de la mañana!.. / y nombra”: ahora el llamamiento dice un decir, pero de modo tal que debe dejar algo inexpresado.
- VII. “¡Oh, nombra tú, hija”: el recitar indicativo de lo que debe ser dicho en lo no dicho.

Esta indicación acerca de los comienzos de estrofas da un hilo conductor sólo aparentemente externo para una primera lectura o un escuchar distintos, un indicio acerca del modo en que cada estrofa, en el torbellino de la poesía, rota hacia un lugar distinto. Más exactamente: dado que el torbellino, previamente, no existe en sí, recién en esta transformación, en esta rotación cada estrofa crea el torbellino y sus diferentes lugares, si se puede hablar de “lugares” en un torbellino.

d) La relación del hombre de hoy con los griegos y sus dioses

Es cierto que todavía ahora —y en cierto sentido, permanente e ineluctablemente— persiste la manera inicial de abordar el poema como texto disponible. Pero, por otra parte, ahora tampoco podemos sustraernos absolutamente y sin más al comienzo del poema y su desgarro. “No a ellos, los bienaventurados...”. Este “No” nos arrastra hacia una ubicación determinada, desde la cual debemos consumir una negación, a la vez que un desvío. ¿Por qué debemos, pero no podemos, sustraernos a este “No a ellos”? ¿Por qué debemos, sin embargo no podemos, rehusarnos a condecir este “No”? No a ellos, los dioses antiguos. ¿Debemos, aún, sustraernos? En esta palabra nos habla el pasado que ya no nos toca, ya no nos importa. Pues hace mucho tiempo que terminamos con los antiguos dioses. ¿Qué nos importan a nosotros los griegos? El antiguo y genuino Humanismo de los siglos XV y XVI está irremediablemente muerto. El segundo, el Neohumanismo de Winckelmann y Herder, de Goethe y Schiller, es sólo un asunto de formación cultural, y apenas eso. Lo que vino después, en la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche ya lo había

desenmascarado en 1870, en sus conferencias de Basilea sobre el porvenir de nuestras escuelas, como inconsistente y vacío. Lo que ahora se desea resucitar aquí y allá como tercer Humanismo, es el débil capricho de un individuo, y una fuga ante el presente. ¡Qué nos importan entonces los griegos a nosotros, presentes aquí, que pronto no estudiaremos más su lengua prácticamente inútil!

Para nosotros, esta negativa de Hölderlin llega demasiado tarde. Es posible que para su época haya tenido un sentido. Piénsese en la recuperación, en aquella época, de la Antigüedad clásica. Para Hölderlin en particular, esta negativa puede haber sido de gran alcance y muy difícil. Piénsese en el “entusiasmo helenizante” que conduce y guía todo el *Hiperión*. Piénsese, además, en las duras palabras sobre los alemanes, al final del *Hiperión* (II, pp. 282 y ss.). Es posible que Hölderlin —casi un año y medio después— se sintiera especialmente presionado a rectificar esas diatribas contra los alemanes. ¡Retorno a los alemanes y adiós a los griegos! Pero eso es su asunto personal. Para nosotros, hoy, sin embargo, este “No a ellos, los bienaventurados” queda sin contenido y, ya que no lo cargamos, tampoco necesitamos sacudirnos previamente esa carga. Este “No a ellos, los bienaventurados” ya no nos interpela. ¿Cómo entonces, ha de provenir de ahí un arranque hacia el torbellino de la poesía del poema? Finalmente, ¿no queda, en verdad, todo el poema sin “vida” para nosotros? ¿Y, respecto a Hölderlin, sólo un signo de su desasosiego, aquella inestabilidad que, como se sabe, es típica de las personas con los nervios alterados?

Estas preguntas no son, evidentemente, indiferentes para nosotros, si nos proponemos abrirnos paso más allá del poema, hacia su poesía en cuanto lo esencial.

e) La pregunta “¿quiénes somos nosotros?”

Sin embargo, si damos a entender expresamente que este “No a ellos” ya no nos calza, entonces se debe plantear la cuestión intermedia: ¿con qué derecho nos erigimos como criterio de lo que el poema tiene que decir? Respuesta: porque nosotros, en verdad, hemos de ingresar al ámbito de poder de la poesía. Pero ¿sabemos acaso *quiénes somos nosotros*? Si no lo sabemos, ¿sabemos al menos de dónde tomamos la respuesta que fundamenta esta pregunta? Si ni siquiera eso sabemos, ¿sabemos, cuando menos, cómo tenemos que preguntar esta pregunta —quiénes somos nosotros—, para que ella nos guíe hacia el círculo de una respuesta satisfactoria? Pero si no tenemos un hilo conductor, ni una norma para el preguntar de esta pregunta, ¿cómo pretendemos pues, decidir, sin más ni más, que aquel “No a ellos” ya no nos calza?

§ 6. *La determinación del "Nosotros" desde el horizonte de la pregunta por el tiempo*

a) El tiempo calculable del individuo y el tiempo originario de los pueblos

Lo más aconsejable es escuchar una vez más lo que el poeta dice de nosotros: "ninguno [de nosotros] sabe lo que le acontece" (v. 27). Pero este "nosotros" de que habla aquí el poeta, son los de entonces, los alemanes de 1801. ¿O pertenecen también a él los de 1934? ¿O piensa Hölderlin en los alemanes de 1980? ¿O incluso en aquellos que son sin un año específico? ¿Según qué cronología se calcula aquí, y cuál es el tiempo en la poesía? En aquel otro poema titulado "A los alemanes", que no surgió mucho antes que "Germania", dice el poeta (IV, p. 133, vv. 41 y ss.):

Estrecho y limitado, ciertamente, es el tiempo de nuestra vida,
vemos el número de nuestros años y los contamos,
pero los años de los pueblos,
¿los vio un ojo mortal?

Cuando también el alma sobre el propio tiempo
se eleva, la anhelante, te quedas triste
entonces, en la ribera helada
junto con los tuyos, y no los conoces.*

Cf. el comienzo del poema "Rousseau" (IV, 134):

Demasiado estrecha y limitada es nuestra jornada
Somos, vemos y nos asombramos, y ya cae la tarde.
Nos dormimos y por encima, como estrellas
pasan las edades de todos los pueblos.**

El tiempo de los contados años de la corta existencia del individuo es abarcable. Podemos calcular ese tiempo y situarlo entre la fecha de nacimiento y la de muerte. Pero el tiempo de los pueblos nos es oculto. Y si alguien se eleva más allá de su tiempo propio y su calculable hoy, y si,

* *Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit, / Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir, / Doch die Jahre der Völker, / Sah ein sterbliches Auges sie? / / Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit / Sich die sehende schwingt, trauernd verweilest du / Dann am kalten Gestade / Bei den Deinen und kennst sie nie.*

** *Zu eng begränzt ist unsere Tageszeit / Wir sind und sehn und staunen, schon Abend ists, / Wir schlafen und vorüberziehn wie / Sterne die Jahre der Völker alle.*

como el poeta, debe elevarse y ganar el campo libre, entonces por otra parte, debe, además, distanciarse de aquellos a quien él pertenece por el tiempo de su vida. Él no conoce a los suyos, y es para ellos objeto de escándalo. Al requerir para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy.

No conocemos nuestro auténtico tiempo histórico. La hora mundial de nuestro pueblo nos es oculta. Cuando preguntamos por nuestro auténtico ser temporal, no sabemos quiénes somos. Se muestra entonces como una vana precipitación que, sin más, expliquemos: de la negativa a los "antiguos dioses" estamos ha mucho dispensados. Pues es constatable el hecho de que nosotros, los de hoy, aprobemos o rechacemos el Humanismo, es indiferente para el auténtico tiempo del mundo porque, incluso suponiendo que cultivemos de algún modo el antiguo Humanismo, eso no garantiza en lo más mínimo que nos vinculemos a los antiguos dioses. Ellos bien pueden permanecer objeto de la ocupación erudita. Inversamente, aunque no tengamos a los griegos en nuestra memoria erudita y culta, puede haber una vinculación a los antiguos dioses. La decisión sobre esto, sin embargo, no depende de una firme posición científica acerca del estado de sobrevivencia de la Antigüedad en el presente, o del juicio acerca del estado actual de nuestros liceos. Entonces, tampoco tenemos la facultad, basándonos únicamente en nuestro pretendido saber superior y demoledor, duro "No a ellos" nos arrastra en el torbellino de un diálogo en el que vienen a lenguaje el tiempo del mundo de los pueblos y nuestra hora cósmica. Este "No a ellos" con que empieza nuestro poema, es una decisión acerca del tiempo [*Zeitentscheidung*], en el sentido del *tiempo originario* de los pueblos.

b) El tiempo histórico de los pueblos
como el tiempo de los creadores

Por consiguiente, si queremos condecir este "No a ellos" y todo lo que sigue, que se inaugura con él, aunque sólo sea presintiendo, debemos presentir algo de lo que el poeta dice de este tiempo. Aquí, al comienzo, se pueden tratar, empero, sólo algunas indicaciones aparentemente dispersas, las que damos, además, provisionalmente y con todas las reservas a las que tal procedimiento está sujeto, según lo ya dicho (Introducción).

Escuchamos ya (cf. § 3a) que el *Dasein* histórico de los pueblos, su ascensión, apogeo y ocaso, surge de la poesía y de ésta, el auténtico saber en el sentido de la filosofía; y de ambas, la realización del *Dasein* de un pueblo en cuanto pueblo, a través del Estado: la Política. Este originario tiempo histórico de los pueblos es, por tanto, el tiempo del poeta, el pensador y del estadista, es decir, de aquellos que auténticamente

fundan y fundamentan el *Dasein* histórico de un pueblo. Ellos son los auténticos creadores. De este tiempo, dice el poeta en el poema "A la madre tierra" (IV, 156, vv. 63 y ss.):

Y los tiempos del creador son
como montaña que, en alto oleaje,
de mar a mar,
se extiende sobre la tierra,*

Los tiempos de los creadores: montaña en alto oleaje, cumbres de montañas que se yerguen solitarias en el éter, y eso significa, en el ámbito de lo divino. Estos tiempos de los creadores se destacan por sobre la mera sucesión de los presurosos días en la trivialidad de lo cotidiano, y sin embargo, no son un más allá rígido y atemporal, sino tiempos que esparcen por la tierra sus torrentes y su propia ley. En otro gran poema, en entrañable copertenencia con "Germania", "Patmos" (tres versiones, tomo IV: la primera, p. 190; la segunda, p. 199; la tercera, p. 227), el poeta habla expresamente de las "cumbres del tiempo" (vv. 9 y ss.):

Por eso, se acumulan en torno [a la claridad, 3ª versión]
las cumbres del tiempo
y los más amados habitan cercanos [languideciendo, 2ª versión]
sobre los más separados montes... **

"Por eso, se acumulan en torno / las cumbres del tiempo..." Estas cumbres están muy cerca, así también los creadores que deben habitar sobre ellas, allí donde cada uno lleva a cabo su decisión y por ello, comprende radicalmente a los otros que están sobre las otras cumbres. Y sin embargo, precisamente en esta cercanía, ellos son los más separados por los abismos que hay entre los montes, en los que cada cual está. Su cercanía es el abismo; en lo llano y plano, en cambio, todo puede divergir y ser ampliamente dispersado; en el abismo, no es necesario estar cerca para encontrarse fácilmente, y reunirse siempre unos con otros. El tiempo de los creadores y de los pueblos está abisalmente fisurado, no como la carretera general por la que cada uno puede correr a toda velocidad, ignorando todo y a todos. Aquel tiempo de las cimas, empero, aquel oleaje de la más separada cercanía de alturas abisales, lo presiente sola-

* *Und die Zeiten des Schaffenden sind / Wie Gebirg, das hochaufwoogend / Von Meer zu Meer / Hinziehet über die Erde,*

** *Drum, da gehäuft sind rings [um Klarheit] / Die Gipfel der Zeit / Und die Liebsten nahe wohnen [ermattend] auf / Getrenntesten Bergen...*

mente aquel que es como el pastor, que no conoce más que el sendero pedregoso y la fuente, los pastos y las nubes, el sol y la tormenta.

c) Problema del texto: diferentes versiones de "Patmos"

Aquí nuevamente hay una situación en que hay que señalar los problemas del texto, y admitir las variantes en las diferentes versiones. Se les llama generalmente "pequeñeces filológicas". Las hay, pero no en una obra como la de Hölderlin, y sobre todo si nos detenemos en una mera indicación de las variantes. Aquí, la pugna por cada palabra es un indicio para la comprensión de la poesía. Cada palabra nuevamente formada y dispuesta, a menudo eleva toda la obra a un nuevo nivel de solidez interna, aunque de un modo distinto del decidido golpe de cincel del escultor. ¿"Sutilezas estéticas"? La alusión a tales variantes no tiene nada que ver con una vacía curiosidad que quisiera ver al poeta en el taller para aprender cómo lo ha hecho.

Atendamos puntualmente a las variantes. La segunda versión agrega el "languideciendo". Los creadores están situados sobre las cumbres, con su privilegiada determinación y con las fuerzas del creador y, sin embargo, "languideciendo" sobre los más separados montes. Ellos quedan rezagados en una sublime soledad, no en el sentido del mero no poder de un talento mediocre, sino en el sentido del fracaso en la ejecución de todo lo que no sea la suprema determinación asumida. Con la introducción de esta paradoja —ceranos en lo alto de las cumbres y sin embargo, languideciendo sin remedio— el poeta intensifica la singularidad de los creadores y de su tiempo; y esta paradoja intensificada será, en la tercera versión, aún más intensa, por la inserción de "a la claridad". A pesar de la suprema claridad y de la más pura visión: un habitar lánguido, un Ser malogrado. Precisamente las diferencias de las tres versiones destacan la orientación del decir poético, y son por eso de una significación inestimable para el dominio de la poesía. Tenemos que examinar aun, desde esta perspectiva, todas las poesías que le siguen. Cf. también el inicio de "Patmos" (IV, 190, 199, 227):

Cercano y difícil de asir es el dios.*	1ª y 2ª versión
Pleno de bondad es; mas nadie ase al dios solo.**	3ª versión

* *Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.*

** *Voll Güt' ist; keiner aber fasset / Allein Gott.*

d) Dos conceptos de eternidad

Esta solitaria y confiada culminación de los tiempos de los pueblos y de aquellos creadores no es empero, para Hölderlin, un navegar directamente en lo intemporal o supratemporal, algo eterno en ese sentido. Ciertamente ahí en lo alto, ellos, sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo, son los más duramente expuestos a los rayos de los dioses; pero el dios mismo es “tiempo”. En los “Ecolios a Edipo”, Hölderlin habla del dios que “no es más que tiempo” (V, 181).

Se acostumbra a situar a los dioses y lo divino fuera del tiempo, y se les dirige la palabra como a lo eterno. También Hölderlin habla de la “eternidad”.⁷ Sólo que la determinación de la eternidad no es algo en sí, sino que la idea de lo que llamamos eternidad y su concepto se determinan cada vez según la idea directriz de la época. En general, se conocen dos conceptos de eternidad: 1) como *sempiternitas*, el continuo ininterrumpido del tiempo, un incesante *et cætera* sin final; 2) como *æternitas*, el *nunc stans*, el ahora permanente, el perpetuo presente. Ambos conceptos surgen del pensamiento antiguo o del cristianismo, y se encuentran nuevamente allí donde la eternidad es pensada más rica y profundamente, en la filosofía de Hegel. Lo que viene después es una mala imitación.

Pero ambos conceptos de eternidad surgen también de una determinada experiencia del tiempo, a saber, el tiempo como el *puro expirar del ahora en la sucesión*. En primer lugar, el tiempo es lo no-discontinuo [*Nie-Aufhören*] de la sucesión del ahora. En segundo lugar, es la previa detención de un abarcador ahora. Pero aquel concepto del tiempo ni aprehende la esencia del tiempo, ni afecta a la esencia de la eternidad, de la que el concepto de eternidad depende totalmente, de modo que podamos en general pensarla. Estas representaciones son completamente inadecuadas para manejar pensantemente la experiencia poética del tiempo en Hölderlin.

e) El tiempo esencialmente largo

Para Hölderlin, los dioses son “nada más que tiempo” y “lo celestial es velozmente precedero”.⁸ En este tiempo de los dioses, emergen y se elevan las cumbres del tiempo en cuanto los tiempos de los pueblos. Esos tiempos tienen su propia medida.

7. Fragmento 4, “¡Oh madre tierra!”, IV, 239.

8. Conciliador, el que nunca fue creído..., IV, 163 y s., vv. 49 y s.

...Largo es
el tiempo, pero acaece
lo verdadero.*

(“Mnemosyne”, IV, 225, vv. 17 y ss.)

¿Cuál es el tiempo largo? “El tiempo” cotidiano y el tiempo sobre las cumbres, pero cada uno de una diferente manera. El tiempo cotidiano es “largo” en el aburrimiento, cuando el tiempo nos retiene y nos deja, por ello, vacíos, cuando arrastramos, precipitada e indiscriminadamente, lo que disipa el tiempo largo o lo hace entretenido. El tiempo de las cumbres es largo porque sobre las cumbres señorea un incesante esperar y esperar *el acaecimiento apropiador [das Ereignis]*, no hay aburrimiento ni pasatiempos. El tiempo ahí no pasa ni tampoco se mata, sino que su duración y plenitud son conquistadas y salvaguardadas con celo. El tiempo de las cumbres es *esencialmente* largo, pues la preparación de lo verdadero que una vez debe acaecer no acontece durante la noche ni por encargo, sino que consume muchas vidas humanas, “generaciones” incluso. Este “tiempo largo” permanece clausurado a todos aquellos a quienes les sobreviene el aburrimiento, y no intuyen su propio aburrimiento. Este tiempo largo, empero, deja acaecer “una vez” lo verdadero: el manifestarse del Ser. (Cf. “Germania”, v. 92 y s.: “Debe / aparecer, una vez, algo verdadero.”)

f) El saber de los creadores: cuándo no es el tiempo
del acaecimiento apropiador de lo verdadero

No sabremos quiénes somos, mientras no conozcamos nuestro tiempo. Pero nuestro tiempo es el del pueblo entre los pueblos. ¿Quién conoce este tiempo? Nadie lo conoce como para poder decirlo, “datarlo”. Ni siquiera aquellos creadores que habitan sobre las cumbres del tiempo lo conocen. Ellos sólo saben cuándo *no* es el tiempo del acaecimiento de lo verdadero. Hölderlin lo dice al comienzo del poema “Los Titanes” (IV, 208):

No es, empero,
el tiempo. Ellos aún están
desvinculados. Lo divino no alcanza a quien no participa.**

* *Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.*

** *Nicht ist es aber / Die Zeit. Noch sind sie / Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht.*

Así pues, el tiempo no es aún. Debemos entonces postergar esa decisión acerca del tiempo que formuláramos al comienzo de “Germania”, pues aquí la negativa ha de decidirse ciertamente entre los antiguos y nuevos dioses. Primero, “No a ellos” como decisión acerca del tiempo; después, “No es, empero, / el tiempo”, ¡y este poema tardió! El poeta ha postergado nuevamente esa decisión. En todo caso, él se contradice. Hay, ciertamente, una contradicción, si, con nuestra razón omnicomprendedora, queremos equiparar palabras y cosas, y jugamos confrontando las opiniones del poeta.

g) Diferencia entre la pregunta *qué* somos
y la pregunta *quiénes* somos

¿Qué dice, pues, el comienzo de “Los Titanes”? Aparentemente, en este pasaje sólo se dice cuándo no es el tiempo. Pero se dice más: cuán largo el tiempo no es, por cuánto tiempo no podemos experimentar quiénes somos. A saber, en tanto no seamos “partícipes” [*Teilnehmend'*], en tanto estemos “desvinculados”. Participación y estar vinculados constituyen, según esto, la condición necesaria para que el tiempo llegue a ser para nosotros. Pero ¿participar en qué? ¿Vinculado a qué? En verdad, eso no está dicho. Por tanto, eso queda abierto y es opcional, de modo que sólo depende simplemente, de que nosotros participemos en la existencia [*am Dasein*], sin apartarnos de las tareas apremiantes, de que aprovechemos la oportunidad inmediatamente, capturemos lo más cercano, y nos dediquemos a lo urgente. Así parece que es. Pues a lo que alguien se dedica, en lo que alguien, real y permanentemente, y no sólo ocasionalmente, participa, eso en donde cada uno de nosotros tiene su ocupación, eso es, en verdad, por lo que somos determinados, lo que cada uno de nosotros —cada vez— somos. El que hace zapatos, *es* zapatero. Aquel que se dedica a la enseñanza y la educación, conforme a ello, *es* profesor. El que ejerce las armas, por eso *es* soldado. Aquel que se ocupa en la elaboración de los libros que los catálogos de los libreros publican en la “categoría” de “Filosofía”, *es* filósofo. En lo que cada uno permanentemente participa, *de lo que se ocupa*, eso determina *lo que es*.

Pero si sabemos *lo que* somos, ¿sabemos entonces *quiénes* somos? No. Ciertamente es ineludible el hecho de que somos eso y esto y que, dentro de ciertos límites, eso no es arbitrario ni indiferente. Sin embargo, eso no decide acerca de quiénes somos porque, en verdad, aquello a lo que nos dedicamos no nos permite decidirlo. Así, el “participar” de que habla el poeta tampoco se puede pensar en el sentido del ejercicio de una ocupación, de un estar presente en lo ahora existente. Esto que no está dicho, en lo que hemos de participar, deberemos interpretarlo de otro modo.

h) Participar en la poesía

El participar es indeterminado, en la medida en que no concierne a éste o aquél, en la medida en que el participar, como una conducta entre otras, no pertenece a nuestro *Dasein*. El participar a que se refiere el poeta constituye nuestro *Dasein* en cuanto tal, es aquella manera de nuestro *Dasein* en la que se juega absolutamente el Ser y el no-ser. En este participar se decide previa y permanentemente cómo somos eso a lo que nos dedicamos. Si no se dice en qué debemos participar ni con qué debemos estar vinculados, si sólo se habla de participación o, sencillamente de “la preocupación” [*Sorge*], con ello precisamente “se ha dicho” que es una condición necesaria para que llegue *el* tiempo en el que lo “divino nos alcance”, en el que el rayo nos golpee.

Pero si el cometido de la poesía es llevar este rayo, envuelto en la palabra, al *Dasein* del pueblo, entonces esta palabra nos interpela solamente cuando participamos en la poesía, es decir, en el diálogo. En verdad nos parecía, por una vanidosa seguridad, que podíamos desvincularnos de ello, de condecir aquel “No a ellos, los bienaventurados...”, porque ya no nos calza. Ahora se muestra: no sólo no sabemos quiénes somos, que finalmente e, incluso, primero debemos participar precisamente en la poesía, para previamente, crear la condición necesaria a fin de que devenga el tiempo en el que, entonces, podamos experimentar quiénes somos. No comprendemos la poesía cuando la medimos con nuestra casual y pedante erudición y, de ese modo, queremos manejarla. Nos excluimos de lo poético en cuanto configuración fundamental de la existencia histórica cuando, a través de la poesía, no dejamos que la pregunta ¿quiénes somos? llegue a ser, en nuestra existencia, una *pregunta* que realmente preguntamos, es decir, que sostenemos durante todo el breve tiempo de vida.

§ 7. El carácter lingüístico de la poesía

Así pues, debemos desistir ya de la actitud inicial de leer los poemas de modo arbitrario, tal como se presentan y sin previa preparación. La interpelación y el poder de la poesía se inauguran de un modo siempre extraño. Pero nuestra duda y nuestra oposición se intensifican de igual modo; pues, aunque la esencia de la poesía pueda estribar ciertamente, en el hecho de que expone el *Dasein* histórico del hombre al ente en total, queda empero, en cuestión hasta qué punto, precisamente una configuración lingüística, un mero diálogo, ha de poder cumplir esta tarea de un modo igualmente originario. Ya que las realidades inmediatas nos pueden trastornar totalmente, y los acontecimientos reales nos arras-

tran de un modo totalmente distinto en la existencia, la acción inmediata induce a otro tipo de enfrentamientos con el ente que este mero decir de una poesía. Tan alto se puede poner la vocación poética, que su simple carácter de habla y de decir la torne impotente. Precisamente porque la poesía es sólo lenguaje, y lo es esencial y necesariamente, no puede procurar ninguna instauración del Ser.

¿Qué pasa entonces con el carácter lingüístico de la poesía? ¿Qué pasa con el lenguaje mismo? ¿Cómo se relaciona con el *Dasein* histórico del hombre? Sobre todo, ¿cómo experimenta y comprende Hölderlin el lenguaje? Solamente cuando lo sepamos, nuestra posición aún dubitante hacia la poesía será, al menos, más clara; tal vez lo suficientemente clara como para una decisión. Pero también por ello, debemos saber además cómo concibe Hölderlin la relación entre el *Dasein* histórico del hombre y el lenguaje, porque —en especial nuestro poema en su carácter de poesía— se nos ha develado peculiarmente como un cambiante decir del lenguaje. Aquí deben bastar algunas alusiones orientadoras. Remiten a cinco pasajes distintos, cuya unidad interna pronto brillará por sí misma.

a) El lenguaje como el más peligroso de los bienes

Pero el hombre habita en cabañas y se cubre con recatado ropaje, pues cuanto más íntimo es, también más solícito y más guarda el espíritu, como la sacerdotisa la llama celeste, que es su entendimiento. Y para eso se le ha dado el libre albedrío y el elevado poder de mandar y llevar a cabo lo semejante a los dioses, y para eso se le ha dado el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando, destruyendo y sucumbiendo y regresando a la Maestra y Madre que vive eternamente, atestigüe lo que ha heredado, haber aprendido de ella lo más divino suyo, el amor que todo lo sustenta.

(Fragmento 13, IV, 246)

Aquí el lenguaje es concebido como “el más peligroso de los bienes”, que es propio del hombre. No calibramos aún lo que quiere decir, si bien se perfila de inmediato el contexto en el cual se da una definición tan extraña del lenguaje. Nuevamente es el habla del hombre, y ciertamente con vistas a su posición fundamental en medio del ente, a su libertad y al poder de mandar y de llevar a cabo; sobre su crear y destruir, su ocaso y su regreso a la Maestra y Madre: la tierra. El hombre, no como algo entre otras cosas que también se arrastran y vuelan sobre la tierra, sino como el sentido de la tierra, si eso ha de significar que con su *Dasein* y mediante él, todo ente en cuanto tal emerge, se clausura (cae bajo su dominio), triunfa y fracasa, y nuevamente regresa al origen. Mas no el

hombre en el torpe endiosamiento de una esencia irrestricta, en su tan voceado progreso demencial, sino que el hombre es en cuanto *testigo del Ser* [*Zeuge des Seyns*], expuesto en medio de las disputas más extremas, y ensuciando en la órbita de la intimidad más simple.

Este fragmento está cargado de una metafísica aún no pensada hasta el fin, porque ni siquiera el inicio mismo de esta metafísica ha sido “pensado”, es decir, insertado pensadamente en nuestro *Dasein* histórico.

Nuestro esfuerzo es, por ahora, sólo un tanteo, e, incluso éste sigue siendo inseguro, en tanto no prestemos atención a lo que está escrito en nuestro fragmento. Se encuentra en el manuscrito de Stuttgart, folio 17b, cuyo contenido, según von Hellingrath, en lo esencial, parece pertenecer a los años 1800 y 1801 (IV, 271). En este folio está el poema más conocido del último período hölderliniano, “Mitad de la vida” (IV, 60). En el mismo folio hay un bosquejo más extenso, del que se ha tomado este poema para una publicación en el “Almanaque” de 1805. El auténtico bosquejo, sin embargo, trata de la esencia del hombre en medio del ente, sobre todo de la naturaleza (consabidas palabras claves, como la rosa, los cisnes, el ciervo), de la vocación de poeta en el *Dasein* histórico del hombre. Ciertamente no es casual que el poema “Como cuando en un día de fiesta” esté inmediatamente antes en el manuscrito. En este contexto se pronuncia la palabra sobre el lenguaje, “el más peligroso de los bienes”. En ella alcanza, o mejor aun: el *Dasein* del hombre tiene radicalmente su supremo peligro. Pues en el lenguaje el hombre se aventura ampliamente, se arriesga con el lenguaje, de tal modo que va más allá en el ser. En el lenguaje acontece la revelación del ente, no sólo una expresión enfática de lo develado, sino el develamiento originario mismo, pero simultáneamente también, el velamiento en su predominante variedad: *la apariencia*.

En virtud del lenguaje, el hombre es el testigo del Ser. Él responde por éste, lo enfrenta y recae en él. Allí donde no hay lenguaje, como en el animal y la planta, a pesar de que hay vida, no obstante no hay ninguna patencia del Ser y, por eso, tampoco un no-ser ni el vacío de la nada. Planta y animal están de este lado respecto de ello, sólo los domina un ciego instinto y una huida sorda. Sólo donde hay lenguaje, ahí impera un mundo. Sólo donde hay mundo, es decir, donde hay lenguaje, hay un supremo peligro, *el* peligro por excelencia, es decir la amenaza del ser en cuanto tal a través del no-ser. El lenguaje no sólo es peligroso porque pone al hombre en peligro, sino *lo más peligroso*, el peligro de los peligros, porque crea y mantiene abierta por sí solo la posibilidad de la amenaza del Ser. Porque el hombre *es* en el lenguaje, él crea este peligro y aporta la destrucción que lo acecha. En tanto lo más peligroso, el lenguaje es la más ambigua arma de doble filo. Sitúa al hombre en la zona

de las supremas conquistas y, a la vez, lo tiene en el ámbito de la caída abisal. Cómo hay que entender esto, es lo que un segundo pasaje sobre el lenguaje nos hará ver.

b) La caída del lenguaje. Esencia y contraesencia* del lenguaje

Pero el lenguaje
 En la tormenta habla el dios.
 A menudo yo tengo el lenguaje
 que dijo sea bastante la ira y que se dedique a Apolo **

Si tienes bastante amor, te irritas siempre por amor
 A menudo intenté un canto, pero ellos no te escuchaban.
 Pues así quiso la sagrada naturaleza que tú cantaras, tú, que
 no cantaste para ellos en tu juventud.
 Tú hablaste a la divinidad, pero vosotros habéis olvidado completamente, que nunca las primicias pertenecen a los mortales sino a los dioses. El fruto debe antes devenir más común, más cotidiano, entonces será apropiado a los mortales.***

(Fragmento 3, IV, 237 y ss.)

Este texto es menos transparente. El “pero” señala hacia lo difícil, misterioso y digno de ser preguntado [*Fragwürdige*] del lenguaje. “En la tormenta” nombra la relación con el dios y su lenguaje. Para nuestro contexto es esencial la última parte, y diferenciar entre las “primicias” del lenguaje, esto es, el decir creador e instaurador del poeta, y el hacerse “más común” y más cotidiano de lo dicho, que es inevitable en el ámbito de la existencia humana. El supremo regocijo del primer decir instaurador es, a la vez, el más profundo dolor de la pérdida; pues las primicias son sacrificadas. El lenguaje, que originariamente fundamenta al *Ser*, está entregado a la fatalidad de la necesaria caída, al achataamiento de la degradada charlatanería [*Gerede*] de la que nada puede escaparse, precisamente porque aparenta, en su modo de decir –en caso de que hubiera un decir– que el ente es aludido y aprehendido. Decir una palabra esencial significa, en sí, consignar también esta palabra al

* Traduzco *Unwesen* como contraesencia. [N. de la T.]

** “*Aber die Sprache – / Im Gewitter spricht der Gott. / öfters hab’ ich die Sprache / sie sagte der Zorn sei genug und gelte für den Apollo / –.*”

*** *Hast du Liebe genug so zürn aus Liebe mit immer / öfters hab ich Gesang versucht, aber sie hörten dich nicht. Denn so wollte die heilige Natur du sangest du für sie in deiner Jugend nicht singend. Du sprachest zur Gottheit, aber diss habt ihr all vergessen, dass immer die Erstlinge Sterblichen nicht, dass sie den Göttern gehören. Gemeiner muss, alltäglicher muss die Frucht erst werden, dann wird sie den Sterblichen eigen.*

ámbito de la falsa interpretación, del abuso y del engaño, a la peligrosidad del efecto inmediatamente opuesto de su determinación. Cada cosa, la más pura y la más oculta, así como la más común y la más banal, puede ser reducida a una expresión del habla de uso corriente.

La peligrosidad del lenguaje es así esencialmente doble, en sí —de nuevo—, diametralmente opuesta: por un lado, el peligro de la suprema cercanía a los dioses y, con ello, la desmesurada aniquilación por parte de ellos, pero a la vez, el peligro del más banal desvío y atolladero en la desgastada charlatanería y su apariencia. La íntima coexistencia de estos dos peligros antagónicos, el peligro de la esencia difícil de soportar y el peligro de la caprichosa contraesencia, eleva al máximo la peligrosidad del lenguaje. La peligrosidad del lenguaje es su *determinación esencial más originaria*. Su esencia más pura se despliega inicialmente en la poesía. Ella es el *lenguaje originario* [Ursprache] *de un pueblo* (cf. § 15a). El decir poético empero, decae, deviene “prosa”, primero de buena calidad, luego mala y, finalmente charlatanería. De este uso terminológico cotidiano, de su forma decadente, surgen la reflexión científica del lenguaje y la filosofía del lenguaje, y se considera entonces a la “poesía” como la excepción a la regla. Así es como queda todo puesto de cabezas. Incluso cuando el lenguaje es considerado como un medio de conformación artística, en el fondo subyace la concepción instrumental del lenguaje como expresión. Es una vieja costumbre considerarlo así, pues es evidente. Lo aparentemente más próximo y asible en él, sonido y escritura, es signo para la significación, y ésta, signo de la cosa. Así, parece ser algo casi sin esperanza el querer llegar a imponer un cambio esencial de la experiencia de la esencia del lenguaje en la existencia histórica de un pueblo. Y sin embargo, esto debe acontecer si se ha de suscitar aún un cambio de la existencia, restituyéndola a los ámbitos originarios del Ser.

En efecto, la contraesencia del lenguaje nunca podrá ser apartada; pero es posible admitir con propiedad su necesario dominio. La contraesencia del lenguaje puede, así, ser captada como peligro y oposición, como coerción a la permanente nueva afirmación de la esencia contra la contraesencia. A este ámbito de la necesaria contraesencia del lenguaje y de la concomitante apariencia, pertenece también aquel estado de cosas con el cual tropezamos en nuestro primer intento de abarcar el poema. El poema se deja repetir, referir correctamente, como si fuera un resumen. La posible adaptación a lo informativo vale para todo decir. Por ejemplo, una devota invocación a los dioses puede ser referida palabra por palabra: el hombre habló a Dios, y su ruego tiene tal y tal contenido. Así también, un decir cuestionante puede ser reproducido en un informe sobre el contenido de la pregunta. Tales informes conllevan la apariencia de una restitución, sin embargo este decir es lo contrario de

un genuino restituir, repetir* a la manera del ruego, o quizá de pregunta. La irrestricta posibilidad de modificar informativamente todo decir originario, trae consigo el hecho de que el lenguaje mismo hace peligrar permanentemente su propia esencia, y, de ese modo sigue siendo peligroso en sí mismo, y de un modo tanto más incondicionado, precisamente cuanto más esencial es el decir.

c) El lenguaje y las posiciones fundamentales del hombre hacia lo ente en total

Allí donde, efectivamente, la peligrosidad del lenguaje como fundamento esencial es presentida o, incluso, concebida, allí no falta la inteligencia de que lenguaje y lenguaje de ningún modo son lo mismo, sino “relaciones” fundamentalmente distintas de la existencia que, cada vez, exigen su lenguaje, porque ellas son como son —en cada caso— principalmente por este lenguaje. Así lo sugiere Hölderlin en las *Anotaciones a Edipo*, redactadas para su traducción de Sófocles. Edipo “tiene / tal vez, un ojo de más”,** escuchamos en aquel último poema “En amoroso azul” (VI, 26, vv. 75 y ss.). Así lo concibe Hölderlin en dichas *Anotaciones*: Edipo “interpreta el oráculo hasta el infinito” (V, 177). Con una maravillosa y furiosa curiosidad, su querer saber rompe en pedazos todas las barreras y demanda saber más de lo que él puede asir y soportar. (Cf. diálogo entre Edipo, Yocasta y el mensajero, v, 141, vv. 928 y ss.) En relación con esto, Hölderlin dice (v, 180):

Precisamente este examinarlo todo e interpretarlo todo es también lo que hace sucumbir finalmente a su espíritu ante el lenguaje rudo y simple de sus sirvientes.

Porque tales hombres están en relaciones violentas, también su lenguaje, casi al modo de las Furias, habla en conexiones más violentas.

Estas “relaciones violentas” no se refieren a unas circunstancias arbitrarias en las que un hombre pueda hallarse, sino a las posiciones fundamentales únicas, decisivas e inalterables en las que el hombre está ante lo ente en total, en las que se despliega su destino. Pero, por ello, el

* *Wiedergeben, Wiederholen, Wiedersagen, Wiederholen*. “Re-petición” debe ser entendida aquí, de acuerdo con su sentido etimológico, como “pedir de nuevo”, dirigirse otra vez al tema del que se hace cuestión; o como “extraer”, “sacar” “de nuevo” algo que decir respecto al asunto tratado. *Wiedersagen* “re-decir”. [N. de la T.]

** *hat ein Auge zuviel vieleicht*

lenguaje no es solamente expresión, “formulación” y comunicación a la opinión pública, sino que sostiene y conduce la confrontación* con la violenta violencia. La confrontación misma tiene este carácter del *ser*, que abre y hace al hombre. En el lenguaje como tal acontece la confrontación** del Ser y no-ser, el surgir adverso de las potencias,*** y el tenerse en pie y el sucumbir en esta lucha, pero también la devastación por la indiferencia del saber-todo y poder-todo. ¡Cuán lejos está esto de la caracterización del lenguaje según su habitual función expresiva y su rol de medio de comunicación y entendimiento! Un cuarto pasaje nos lo ha de indicar.

d) El lenguaje como protección del hombre contra el dios

En las *Anotaciones a Antígona*, Hölderlin ve el lenguaje casi en la dirección contraria a aquella determinación según la cual éste ase los rayos de los dioses en la palabra: el hecho es que, en la palabra, el hombre se vuelve contra el dios, en ella se protege contra él para no sucumbir ante él, y no destruir así esta relación fundamental con lo ente. Toda la riqueza del pasaje sólo podrá ser extraída al acceder a un contexto más amplio. Aquí ha de ser señalado exclusivamente hacia dónde el hombre, en el lenguaje, exterioriza su *Dasein* y hacia dónde el lenguaje porta su ser (v, 255):

Es un gran recurso del alma que trabaja secretamente el que, en la suprema conciencia, ella eluda a la conciencia y, antes de que el dios presente realmente la capture, con audacia y a menudo incluso, con palabras blasfemas, salga a su encuentro y sustente así la sagrada y viva posibilidad del espíritu.

e) Poesía y lenguaje como ensamblaje fundamental**** del *Dasein* histórico

De los pasajes citados, se debe hacer evidente: el lenguaje no es algo que el hombre tenga, también, entre otras capacidades e instrumentos, sino que aquél tiene al hombre, de tal modo que ensambla y determina su *Dasein* en cuanto tal, desde el fundamento.

El carácter lingüístico de la poesía por el cual preguntamos, se nos muestra ahora totalmente distinto. El lenguaje no es la mera divulga-

* *Auseinandersetzung*

** *Aus-ein-ander-setzung*

*** *Gewalten*

**** *Grundgefüge, Gefüge*, se traduce también como “estructura”. [N. de la T.]

ción de una vivencia interna de estilo poético, algo así como un paquete que se despacha a otra persona. Cuando Hölderlin, en la última estrofa ya citada de “Como cuando en un día de fiesta...” dice que los poetas deberían tender al pueblo los rayos de los dioses “velados / en el canto”* (IV, 153, v. 59 y s.), entonces esta palabra sobre el velo y el velamiento tiene un sentido totalmente distinto. La poesía misma es un acontecer eminente solamente en el acontecimiento lingüístico, en cuyo poder está el hombre en cuanto histórico. Lo poético es el ensamblaje fundamental del *Dasein* histórico, y esto significa ahora: el lenguaje como tal constituye la esencia originaria del ser histórico del hombre. No podemos primero determinar la esencia del ser del hombre y luego, por añadidura y posteriormente, asignarle el lenguaje como un obsequio, sino que la esencia originaria de su Ser es el lenguaje mismo. Ahora entendemos que no es casual que, al preguntar la pregunta: quiénes somos, seamos remitidos a adentrarnos previamente en el diálogo de la poesía. Poesía y lenguaje no son dos cosas diferentes, ambos son el mismo ensamblaje fundamental del ser histórico.

f) El ser del hombre como diálogo. Poder escuchar y hablar

Hasta dónde se ha internado poéticamente Hölderlin en este ámbito originario del decir poético, lo puede testimoniar ahora una palabra que nos fusiona, en una unidad originaria, todo lo dicho hasta aquí como preparación, sobre poesía y lenguaje (cf. la conferencia de Roma del 2. 4. 1936, “Hölderlin y la esencia de la poesía”).⁹ El poeta dice:

Mucho ha experimentado el hombre.
A muchos de los celestiales ha nombrado,
desde que somos un diálogo
y podemos escuchar unos de otros. **

Estos versos provienen de un fragmento que pertenece al bosquejo de un gran poema que quedó sin título, que empieza: “Espíritu reconciliador, en quien nadie creía” (IV, 162 y ss.). Von Hellingrath añade el texto del citado fragmento en el apéndice al tomo IV, 343.

Nosotros somos un diálogo. ¿Qué ha de significar esto? Que el lenguaje constituye nuestro ser, determinándolo. Eso podemos decir. Pero desembocamos a la vez en el ámbito de la suprema peligrosidad del len-

* *ins Lied / Gehüllt*

9. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fráncfort 1971 (4), pp. 33 y ss.

** *Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.*

guaje; pues si decimos que somos un diálogo, eso suena como una respuesta directa a la pregunta: ¿quiénes somos? Este enunciado se acerca a frases como: “la línea recta es el camino más corto entre dos puntos”. Allí: “cómo somos”; aquí, “la recta es”. Son dos definiciones: de la recta en cuanto tal; de nosotros en tanto que hombres, del hombre en cuanto tal. Pero así, todo deviene completamente falso y discutible, no sólo porque hemos sacado la frase de su contexto poético; asimismo nos desviamos con la intención de destacar el contenido principal del verso, pasamos por alto una palabra esencial. El poeta dice: “Desde que somos un diálogo”. “Desde”, “desde el tiempo en que...”. Si queremos ver aquí lo que se llama una “definición” del hombre, entonces es una definición histórica que se refiere al tiempo y, según lo dicho previamente (cf. § 6a), hace manifiesto el tiempo de los pueblos que nadie conoce, aquel tiempo del que escuchamos que llegará sólo cuando nosotros mismos lleguemos a ser “partícipes”, participantes en el diálogo, cuando nos decidamos por lo que podemos ser históricamente. Comprendemos la palabra del poeta solamente y mientras nosotros mismos nos pongamos ante esta decisión y nos mantengamos en ella. Con esta reserva, podemos y, ante todo, debemos preguntar ahora qué significa esto: somos un diálogo temporalmente determinado, históricamente surgido. Esto significaría –si quisiéramos someter y extraer pura y pensadamente esta palabra del poeta acerca de nuestro Ser– anticipar todos los siguientes esfuerzos en torno a la poesía de Hölderlin. Por ahora, sólo nos es permitido insinuar las líneas directrices de nuestras próximas preguntas.

Somos un diálogo. ¿Cómo se relacionan mutuamente diálogo [*Gespräch*] y lenguaje [*Sprache*]? En el diálogo acontece el lenguaje, y este acontecer es propiamente su Ser. Nosotros somos: un acontecimiento lingüístico, y este acontecer es temporal, pero no sólo en el sentido externo en que el tiempo –que transcurre según un comienzo, duración y término– es, en cada caso, temporalmente mensurable, sino que el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo auténticamente histórico del hombre. Este diálogo no nace en un momento cualquiera al interior de un transcurso de procesos “históricos”, sino: desde que tal diálogo acontece, recién *hay* en general, tiempo e historia. Pero este diálogo iniciante es la poesía, y, “poéticamente habita / el hombre sobre esta tierra”.¹⁰ Su ser-aquí [*Da-sein*] en tanto histórico tiene, en el diálogo de la poesía, su firme fundamento.

Sin embargo, lo que aquí decimos aún deja muchas cosas en la oscuridad. Somos un “diálogo”; pero no hablamos continuamente; tampoco nuestra existencia se agota en el hablar. Un diálogo siempre es algo

10. En amoroso azul..., VI, 25, vv. 32 y ss.

transitorio, en lo que nos insertamos por un momento, que cultivamos. Ciertamente somos, además, otras cosas. Somos, en todo caso, incluidos en el diálogo, pero no somos *el diálogo mismo*. ¿O es que la frase del poeta se entiende así, como cuando se dice: tal o cual incidente, por ejemplo el incendio de la universidad, es el diálogo del día en la ciudad? ¿Somos un diálogo porque se habla sobre nosotros? Pero precisamente esa forma, ciertamente, no atañe a nuestro Ser.

La frase debe, empero, ser comprendida literalmente. Nuestro Ser acontece como diálogo, en cuyo acontecer los dioses nos interpelan, nos ponen bajo su apelación, *nos traen al lenguaje* tal y como somos, cómo respondemos, a-sintiendo [*zu-sagen*] o rehusándoles [*versagen*] nuestro Ser. Nuestro Ser acontece, por consiguiente, como diálogo en la medida en que, hablando así interpelados, traemos a lenguaje al ente como tal, abrimos el ente en lo que es y como es, pero al mismo tiempo, lo encubrimos y transponemos. Sólo allí donde acontece lenguaje, se abren inaturalmente ser y no-ser. Esta inauguración [*Eröffnung*] y velamiento somos nosotros mismos.

Pero también somos un diálogo en la medida en que los dioses no nos interpelan, sus señas no llegan, ya sea porque nos abandonan y nos entregamos a nosotros mismos, ya sea porque nos cuidan. Que somos un diálogo significa a la vez y de un modo igualmente originario: somos un *silencio*. Pero esto significa también: nuestro Ser acontece en el habla sobre el ente y el no-ente, de modo que devenimos esclavos del parlotear [*Daherreden*] sobre las cosas. Somos, entonces, una charlatanería, pues tal es la contraesencia que pertenece necesariamente a la esencia del diálogo. En otras palabras: tenemos que extraer toda la peligrosidad del lenguaje para experimentar lo que es el acontecimiento lingüístico, el diálogo *que somos*. Somos un diálogo histórico-iniciante y, así, histórico-finalizante, como palabra violentísima, como poesía, como silencio, como palabrería.

El último pasaje citado concentra así todo lo que debemos considerar respecto al lenguaje, para no equivocar su esencia y tomarlo únicamente como un medio de entendimiento. Pero hay aún una dificultad, a saber: el último pasaje parece decir precisamente lo contrario de lo que quisiéramos demostrar, que el lenguaje no sirve sólo, ni en primer lugar, al entendimiento y comunicación mutuos. ¿Cómo suenan los versos?

Desde que somos un diálogo
y podemos escuchar unos de otros.

Aquí está claramente dicho: el lenguaje posibilita el que nosotros nos podamos notificar mutuamente nuestras vivencias. Así, en este pasaje, él es concebido principalmente como un medio de expresión y comunicación, y todo lo que argumentábamos de este pasaje "somos un diálogo",

de pronto se debilita. Pero, examinémoslo más minuciosamente y seriamente. En primer lugar, no dice: “desde que... y debido a esto, nosotros”, con ayuda de este medio, nos podemos entender, sino: desde entonces somos un diálogo, desde ese mismo momento, podemos escuchar unos de otros. Decir y poder escuchar son al menos, igualmente originarios. El poder escuchar no es pues, la consecuencia del hablar-uno-con-otro, sino más bien a la inversa, la condición para ello. El poder escuchar no se añade recién al poder hablar, como tampoco éste a aquél. Ambos son esencialmente uno, así como el poder hablar y el silencio. Solamente aquel que puede silenciar, puede también hablar. El mudo de nacimiento nunca puede decir algo, pero por eso mismo, tampoco puede callar. Silenciar en tanto no-decir, no siempre es negativo, puede ser muy positivo, más decidor, puede incluso decir lo auténtico. (Quien calla frente a un embate continuo de bajezas, dice algo, aunque sólo lo comprendan aquellos que comprenden el silencio). Desde que somos un diálogo, desde entonces –pero no a consecuencia de él– podemos escuchar unos de otros. Pero incluso si queremos interpretar los versos de modo que el poder-escuchar-unos-de-otros sea concebido como consecuencia del diálogo, que el “y” sea tomado por un “y” consecutivo, precisamente entonces el diálogo deberá ser aprehendido en la esencia originaria que ha sido explicada, y no como entendimiento. ¿En qué medida?

g) La exposición al ente, el individuo y la comunidad

Desde que somos un diálogo, estamos expuestos a lo ente que se abre inauguralmente; recién a partir de allí, el ser de lo ente como tal puede encontrarnos y determinarnos. Pero esto, que lo ente sea manifiesto previamente en su ser para cada uno de nosotros, es la presuposición para que alguien pueda escuchar algo de otro, es decir, algo sobre un ente, que puede ser este ente que no somos nosotros –naturaleza–, o el que nosotros mismos somos: historia. El poder escuchar no crea, primero, la conexión de uno al otro, la comunidad [*Gemeinschaft*], sino que la presupone. Esta comunidad originaria no surge mediante el aceptar una mutua conexión –solamente una sociedad [*Gesellschaft*] surge así–, sino que la comunidad *es* mediante la previa vinculación *de cada individuo* con lo que, en un nivel superior, vincula y determina a cada individuo. Tal cosa, que no es el individuo para sí ni la comunidad como tal, debe quedar manifiesta. La camaradería de los soldados en el frente no tiene su fundamento en el hecho de que deban estar juntos, porque falten los otros de quienes se está lejos; tampoco en un entusiasmo colectivo previamente concertado, sino en lo más profundo y, en ese momento único en que la cercanía de la muerte como de un sacrificio, ha puesto previamente a cada uno en igual nada [*Nichtigkeit*], de modo que ésta deviene la fuente de una incondicionada pertenencia mutua. Precisamen-

te la muerte, la que cada hombre individual debe morir por sí, aísla extremadamente en sí a cada individuo; precisamente la muerte y el aprontarse a su sacrificio crea, antes que nada, el espacio de la comunidad desde el cual surge la camaradería. La camaradería, ¿surge pues de la angustia? No y sí. No, cuando, como el pequeño burgués, se entiende por angustia sólo el desvalido estremecimiento de una demencial cobardía. Sí, cuando la angustia es concebida como la cercanía metafísica a lo incondicionado, que otorga una autonomía y disponibilidad supremas. Cuando no imponemos a nuestra existencia poderes como la muerte en cuanto libre sacrificio, que de forma igualmente incondicionada vinculan y aíslan, es decir, que afectan las raíces de la existencia de cada individuo, y que se asientan asimismo profunda y totalmente en un genuino saber, entonces no hay “camaradería”; a lo sumo, se llega a una forma modificada de la sociedad.

¿Qué tiene que ver eso con nuestra pregunta? Todo. El poder-escuchar-uno-de-otro sólo es posible, si cada uno está previamente expuesto a la cercanía y lejanía de la esencia de las cosas. Pero eso sucede a través del lenguaje, no como medio de entendimiento, sino como la instauración originaria del ser. Recién cuando retornamos a nosotros, desde el previamente experimentado poder esencial de las cosas, llegamos a reunirnos y *somos* con y para los otros —por sí mismos—, y ciertamente en el estricto sentido de la palabra “por sí mismo”.

Cuando el diálogo hace que nosotros podamos escuchar unos de otros, entonces se trata del diálogo no como comunicación, sino como acontecimiento fundamental de la exposición al ente. Con esto se aparta la posibilidad de una mala interpretación del pasaje.

h) Recapitulación

Por su importancia para lo que sigue, recapitulemos brevemente lo dicho sobre poesía y lenguaje. Preguntamos por el carácter lingüístico de la poesía. Debido a que ella es sólo lo dicho, y no lo efectuado ni lo real, la poesía parece quedar como mero decir impotente. ¿Qué pasa con el poder de realización y de ser del lenguaje, y por tanto, de la poesía? ¿Cómo entiende Hölderlin el lenguaje? Hemos interrogado cinco pasajes decisivos acerca del lenguaje.

1. El lenguaje es para el hombre el más peligroso de los bienes, pues lo expone —antes que nada— al ámbito del ser y, con ello, del no-ser y, con ello, de la posible pérdida del ser y de la amenaza del ser.

2. El lenguaje es peligroso en un segundo sentido, porque porta en sí —por esencia— la caída, ya sea por el mero declamar de lo dicho al modo de un informe, ya sea por la caída en la palabrería.

3. Así, el lenguaje porta, determina y fundamenta radicalmente la existencia del hombre, y no sólo expresa el modo particular en que él

está y se mantiene en las relaciones esenciales. En las relaciones violentas, el lenguaje tiene el modo de las Furias (*Edipo*).

4. El lenguaje no es sólo la velada transmisión de las señas de los dioses; puede llegar a ser aquello por cuyo motivo el hombre, en situaciones fundamentales decisivas, se vuelve blasfemando contra la conciencia, contra los dioses, precisamente para salvaguardar la relación con ellos (*Antígona*).

5. Por lo tanto, el lenguaje no es nada que el hombre tenga, sino a la inversa, aquél tiene al hombre. Lo que el hombre es: nosotros somos un diálogo. Desde que somos un diálogo, interpelados, llevados al lenguaje.

La poesía instauro el Ser. La poesía es el lenguaje originario de un pueblo. En este lenguaje acontece la exposición al ente que se inaugura con ello. El hombre, en cuanto consumación de esta exposición, es histórico. El hombre "tiene" una historia solamente porque, y en la medida en que es histórico. El lenguaje es el fundamento de posibilidad de la historia, y no es que el lenguaje sea, casualmente, una invención hecha recién en el proceso de una creación histórica de la cultura.

i) La ausencia de lenguaje del animal y de la "naturaleza"

El origen originario del lenguaje como fundamento esencial de la existencia humana queda empero, un misterio [*Geheimnis*]. Sobre todo si consideramos que, incluso allí donde hay "vida" (planta, animal), el lenguaje no acontece sin más, aunque parece que dependiera de la supresión de una especie de obstrucción aún presente, para que el animal hable. ¡Y sin embargo! El salto desde el animal vivo al hombre hablante es tan grande —o aun más grande— que el de la piedra inanimada al ser vivo.

¿Por qué no habla el animal? Porque no necesita hablar. ¿Por qué no necesita hablar? Porque no debe hablar. No debe hablar porque no es impelido. No es impelido porque está clausurado frente al Ser como tal. Ni el ser ni el no-ser en cuanto tal, ni la nada ni el vacío, le son accesibles. ¿Por qué el ser está clausurado para el animal? Porque él no es en el lenguaje. Así, el animal no habla porque no es[tá] en el lenguaje. Esto suena como una frase que dice dos veces lo mismo, por ende, nada. Y sin embargo, dice algo: a saber, que el no-hablar del animal no descansa en una causa particular o un impedimento, sino que equivale a una alteridad esencial de su Ser. Conforme a ella, él está aturdido por la presión de su entorno y de sus iguales, y permanece atrapado en ese aturdimiento. Esto no excluye el hecho de que el animal viva al interior de esta aturdida perplejidad, con sus propias formas de arreglárselas y en la plenitud de su pulsión vital.

Pero esta aparente cercanía, simultánea a una lejanía esencial de animal y hombre, deviene recién una genuina pregunta cuando consi-

deramos en conjunto la auténtica ausencia de lenguaje de la naturaleza, donde, por otra parte, nada puede “hablarnos” de un modo más penetrante que el imperar de la naturaleza, en lo grande y en lo más pequeño.

Eso quiere decir: no avanzamos si simplemente yuxtaponemos naturaleza sin lenguaje y hombre hablante, como cosas específicamente distintas. Recién aquí, cuando reflexionamos fundamentalmente, nos aproximamos a la pregunta acerca de cómo la poesía, en cuanto acontecimiento fundamental del *Dasein* histórico del hombre —y antes que toda ciencia natural— se comporta frente a la *naturaleza*, si nos es permitido hablar así. Todas las ciencias naturales, tan imprescindible como es hoy en ciertos círculos, quizá para la producción de goma y de corriente alterna, con toda su exactitud, nos dejan básicamente en ascuas en cuanto a lo esencial, porque ellas des“naturalizan” la naturaleza.

j) Poesía y lenguaje en su copertenencia originaria a la historia del hombre

Por dos caminos separados ha resultado ahora: la poesía es la estructura fundamental del *Dasein* histórico. El lenguaje en cuanto diálogo, es el acontecimiento fundamental del *Dasein* histórico. La poesía, en cuanto diálogo originario, es el origen del lenguaje con el que el hombre se atreve —como frente a su mayor peligro— a salir al ser en cuanto tal; allí resiste o sucumbe, y se insufla o se vacía en la caída de la charlatanería.

Baste con esto para hacer visible la unidad esencial de poesía y lenguaje, y su copertenencia originaria a la historia del hombre. Todo esto ha servido, por ahora, sólo para prepararnos adecuadamente para nuestro esfuerzo en pos de la poesía del poema “Germania”, de este diálogo en el que el lenguaje mismo viene a lenguaje, en el contexto de la decisión acerca de la época mundial [*Weltzeit*] de nuestro pueblo.

Nuestro esfuerzo por la poesía encontró, empero, ya al comienzo, un rechazo* que puso en entredicho el condecir de toda la poesía en su posibilidad y necesidad. Ahora se demostró: nuestra vacilación surgió del desconocimiento del tipo de “tiempo” de que se trataba, del desconocimiento de la esencia del diálogo y del lenguaje, del desconocimiento de la necesidad de preguntar la pregunta ¿quiénes somos nosotros? Por ello, la vacilación e incluso, el retroceder [*Zurücktreten*] del condecir no fue, cabalmente, una decisión, una resolución a conciencia. Pero por otra parte, la propensión, instigada desde algún lado, a seguir una lectura

* *Rückstoß*: fuerza retroactiva de un cuerpo que arroja de sí una parte en la dirección contraria. [N. de la T.]

compartida del poema, tampoco es una decisión, pues –si es necesario decirlo– no se trata aquí ciertamente de convencerlos a ustedes, o a alguien en particular, de leer juntos voluntariamente, en esta lección, sino que se plantea la decisión de co-preguntar la pregunta quiénes somos nosotros; si somos un diálogo o tan sólo una habladuría, si nos insertamos en la historicidad originaria de nuestra existencia histórica, o le rehuimos; si tenemos un verdadero saber de nuestro Ser y consecuentemente, y antes, del Ser como tal, o si solamente titubeamos en torno a modos de hablar; si sabemos verdaderamente qué no sabemos ni podemos saber, a fin de fortalecernos incluso en estas barreras mediante el genuino embate, y sentar resistencia contra resistencia. Ésa es la decisión mediante la cual debe siempre volver el condecir de cada poema de la poesía hölderliniana, el acceso a su diálogo.

CAPÍTULO SEGUNDO

Temple fundamental de la poesía e historicidad del *Dasein*

§ 8. *Despliegue del temple fundamental*

a) Proveniencia del decir poético desde el temple fundamental

Todo lo dicho hasta ahora no aparta el recelo de que hay algo falso en juego cuando concedimos la negativa a los antiguos dioses, "No a ellos". De buen o mal grado, debemos ponernos en la situación del poeta, y hacer como si. No experimentamos nada aún de lo que, viniendo desde nosotros mismos, nos exige, directa e incisivamente, esta negativa. Mas ¿es, después de todo, una negativa? (IV, 181 y ss.):

- I No a ellos, los bienaventurados que aparecieron,
las imágenes de los dioses en la tierra antigua,
yo no puedo ciertamente ya invocarlos, pero sí
a vosotras, ¡aguas de la patria! Ahora con vosotras
se queja el amor del corazón, ¿qué otra cosa quiere él,
el duelo sagrado? Pues pleno de expectación
yace el campo y, como en los días calurosos,
inclinado, ensombrecido, hoy,
¡oh, anhelantes!, nos cubre un cielo pleno de premonición.
Pleno está de promesas y me parece también 10
amenazante, sin embargo quiero permanecer junto a él,
y el alma no debe huir de mí hacia atrás,
hacia vosotros, ¡pasados!, demasiado queridos para mí.
Pues ver vuestro hermoso rostro
como era entonces, temo, es mortal
y casi no es permitido despertar a los muertos.
- II ¡Dioses huidos!, también vosotros, presentes, antaño,
más verdaderos, ¡tuvisteis vuestro tiempo!
Nada quiero negar aquí, tampoco implorar.
Pues cuando todo ha terminado y el día se apaga, 20

el sacerdote es el primer herido, aunque amorosos le siguen
 el templo y la imagen y también sus costumbres
 a la tierra sombría, y nada puede aún brillar.
 Como nacido de las llamas de las tumbas
 sube un humo dorado, la saga,
 y amanece ahora para nosotros, dubitantes, en torno a la cabeza,
 y nadie sabe cómo le acontece. Él siente
 las sombras de los que han sido,
 los antiguos visitan nuevamente la tierra.
 Pues los que han de venir nos apremian, 30
 y el sacro cortejo de hombres divinos
 ya no tarda en el cielo azul.

- III Sí, ya verdea, en preludio de un tiempo más rudo,
 el campo cultivado para ellos, presta está la ofrenda
 para la cena del sacrificio, y valle y ríos
 se ensanchan alrededor de montes proféticos,
 para que pueda mirar hasta el Oriente
 el hombre, y desde allí lo conmuevan muchas transformaciones.*

¿Hemos hecho bien, cuando afirmamos que el comienzo del poema nos arrastraría hacia un lugar desde el cual hemos de decir no? ¿O nos hemos equivocado completamente y leído todo mal, porque siempre nos asimos demasiado apresuradamente a un contenido firme y constatable, en vez de entender que el lugar y el “ahí” desde el cual habla el poeta sólo son experimentados desde la completa orientación del acontecer del decir poético? De hecho, así es. A pesar de la múltiple y correcta preparación, no hemos considerado aún que la voz [*Stimme*] del decir debe ser definida [*gestimmt*], que el poeta habla desde un temple [*Stimmung*], el cual de-termina [*be-stimmt*] el fundamento y el suelo y que temple todo** el espacio sobre y en el cual el decir poético instaura un ser. Este temple lo llamamos temple fundamental [*Grundstimmung*] de la poesía. Pero con temple fundamental no queremos decir una evanescente acentuación sentimental que solamente acompaña al decir, sino que el temple fundamental abre el mundo, el que recibe —en el decir poético— el cuño del Ser. Antes de que consideremos propiamente la esencia del temple fundamental, a fin de concebir algo de la esencia del *Dasein* histórico del hombre, queremos destacar el temple fundamental del poema “Germania”. Teniendo esto en cuenta, leeremos sólo hasta el verso 38.

* En la segunda edición de este curso, se añaden estos seis versos de la estrofa III que faltan en la primera edición, a pesar de ser parte de la lectura que anuncia Heidegger. [N. de la T.]

** *durchstimmt*: atravesándolo, temple todo. [N. de la T.]

Ciertamente el “No a ellos” suscita, en su abrupta dureza, la apariencia de un desdén, de un no-querer-saber-más. Pero el comienzo de la segunda estrofa, en el que aún habla el “yo”, exclama: “¡Dioses huidos!”. Eso dice: los dioses mismos se han ido, “el día se apaga”, el pueblo que no pudo retenerlos debía engeguacer en la noche, “todo ha terminado”. ¿A qué viene aquí una negativa? Aquella presencia de los dioses ya ha sido. Sólo que, cuando constatamos esto quizá como un hecho histórico, acertamos tan poco de la historia de la que aquí se trata, como cuando aseveramos que hoy aún existe un cristianismo. Hablamos así sólo en cuanto desvinculados [*Unangebundene*], y olvidamos que una época sin dioses no es una nada, sino una rebelión de la tierra que ni siquiera es reconocida, y que no se aplaca mediante la mera subsistencia de confesiones, o mediante la organización diferenciada de regímenes eclesiásticos, promovida por el Estado.

Tan baratamente no se procuran dioses a un pueblo. Primero debe ser experimentada la huida de los dioses; primero, esta experiencia debe empujar al *Dasein* hacia un temple fundamental, en el que un pueblo histórico como un todo resiste el desgarramiento y la penuria de su falta de dioses. Este temple fundamental es lo que el poeta instaura en el *Dasein* histórico de nuestro pueblo. Que eso acontezca en 1801, que eso no haya sido todavía percibido y asumido en 1934, poco importa, pues las fechas son indiferentes para el momento de semejante decisión.

b) La renuncia a invocar a los antiguos dioses
como un dirimir una disputa.

El temple fundamental del duelo y sus tres aspectos

El “No a ellos” no es una negativa, sino que introduce el “Yo no puedo ciertamente ya invocarlos” (v. 3). El “ciertamente” refuerza, hace definitivo el “no puedo”. El cortante “No” al comienzo, de ningún modo nombra la dureza de un desdén, sino la severidad de un deber-renunciar. ¿A qué se refiere la renuncia? ¿A “las imágenes de los dioses en la tierra antigua” (v. 2)? No; se refiere a la invocación a estos dioses. Quien nada tiene, quien nada puede tener ni quiere tener, tampoco puede renunciar, ni siquiera puede experimentar un deber-renunciar. Pero cuando el poeta habla así, desde el fondo, precisamente entonces, él quiere algo. Él quiere invocar, es decir, él no sólo lo desea, sino que querer invocar significa: mantenerse firme en este invocar. ¿Qué tipo de llamado es este invocar? No es un invocar para que vengan aquellos que le son familiares, tampoco un invocar con el cual el invocante se hace notar, sino que en aquel invocar nosotros esperamos lo invocado como tal; gracias al invocar recién nos situamos en la lejanía en que lo esperado es aún algo lejano, para que, a la vez, extrañemos su cercanía. Este

invocar es el dirimir la disputa entre el abrirse a la disponibilidad y la ausencia de plenitud. El soportar tal disputa es *el dolor, un padecer*, por eso el invocar es una *queja* (vv. 3 y ss.):

...pero sí
a vosotras, jaguas de la patria!, ahora con vosotras
se queja el amor del corazón,

Este dolor del invocar, esta queja, surge y resuena en el *temple fundamental del duelo*.

Pero se debe precisar previamente, en relación con este o aquel temple fundamental, que no se trata aquí de un pusilánime y cansado reforcarse en los denominados sentimientos, de un sentimentalismo que “rumia” su propio estado anímico [*Seelenzustand*]. Este duelo, en especial, no es un impotente sumergirse-en-sí. Los templos fundamentales no son, según una diferenciación usual aquí utilizada, nada anímico, sino algo del espíritu. El dolor y el sufrimiento sólo *son*, gracias a que se soporta la disputa. El animal, ciertamente, también puede padecer o sufrir algo, pero este sufrir y tener un dolor no es un pesar, así como tampoco el dolor de estómago es en sí un pesar ni un dolor como el duelo. No se trata de meros sentimientos “más elevados”, sino de algo esencialmente distinto.

El renunciar a invocar a los antiguos dioses es la resolutividad [*Entschiedenheit*] de querer-privarse. “Nada quiero negar aquí, tampoco implorar.” (v. 19). Esta resolutividad surge de la íntima superioridad del temple fundamental del duelo, pues éste reduce todo lo pequeño y muchas cosas a lo indiferente, y sólo se tiene en la intocabilidad de lo Uno. Pero esta intocabilidad no es un replegarse destemplado y molesto, una vacía y desesperada desviación o incluso terquedad, sino que este duelo originario es *la lúcida superioridad de la bondad simple de un gran dolor: temple fundamental*. Él abre de otro modo –y de una manera esencial– al ente en totalidad. Aquí acaso haya que considerar: el temple como temple deja que acontezca la patencia del ente [*Offenbarkeit des Seienden*].

Pero debemos precisar más aun la configuración poética del temple fundamental. “Se queja el amor del corazón” (v. 5). Según una antigua sabiduría, el amor es un querer, quiere que lo amado sea tal como es, que se mantenga en su esencia. Un querer, el del amor del corazón, “¿qué otra cosa quiere él/ el duelo sagrado?” (v. 5 y s.). El duelo es sagrado, no es un dolerse cualquiera por algo aislado, sino que todo el temple fundamental es sagrado.

Al temple pertenece, en primer lugar, aquello que templea, lo templeante (cfr. “fundamento interno” del temple, § 8c); luego, aquello que en el temple es templado y, por último el estar ambos, templado y templeante

te, recíprocamente referidos. Además, hay que prestar atención al hecho de que no hay, primero, un objeto y un sujeto, y que luego, entre ambos se acomoda a la fuerza un temple que va y viene oscilando, sino que el temple, y su ascenso o descenso, es lo originario que toma primeramente, y cada vez a su manera, al objeto en el temple y hace del sujeto lo templado. Sin embargo, pensándolo en profundidad, la relación sujeto-objeto comúnmente representada, aquí es absolutamente insuficiente para entender la esencia del temple. Aquella relación se ha aplicado con vistas a la conexión representativa entre ambos, y el temple como sentimiento es sólo un accesorio, una coloración.

c) El temple fundamental y lo sagrado.
El desinterés triplemente puro

Todo el temple fundamental como tal es sagrado, en los tres aspectos nombrados. Pero ¿qué significa sagrado? Hölderlin emplea a menudo este término, y siempre esencialmente, desde la amplia riqueza del respectivo temple fundamental de su poesía. Presentamos ahora algunas citas, sacadas de su contexto:

Y ebrios de besos
hundían la cabeza
en las sobrias aguas sagradas *
(“Mitad de la vida”, IV, 60, vv. 5 y ss.)

Pues así quiso la sagrada naturaleza **
(Fragmento 3, IV, 238)

Dulce es errar
en una selva sagrada, ***
(Fragmento 18, “Tinian” IV, 250)

¡Oh, nombra tú, hija de la sagrada tierra!
(“Germania” v, 97)

Y lo que vi, lo sagrado, sea mi palabra ****
(“Como en un día de fiesta...” IV, 151, v. 20)

* *Und trunken von Küssen / Tunkt ihr das Haupt / Ins heilignüchterne Wasser*

** *Denn so wollte die heilige Natur...*

*** *Süss ists zu irren / In heiliger Wildniss,*

**** *Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.*

Y bien preparada, una selva sagrada echó raíces*.

(“Los Titanes”, IV, 208, v. 22)

Hölderlin llama sagrado a lo “desinteresado” [*Uneigennützig*]. Lo desinteresado es aquí no sólo lo que renuncia al interés propio en pro del interés común, sino aquel desinterés que quita incluso al interés común su carácter de interés, es decir, su perecibilidad, aquel desinterés que ya no está en el ámbito de lo útil y, por tanto, tampoco de lo inútil, lo que se desprecia desde el interés. ¿En qué sentido Hölderlin puede concebir lo sagrado como lo desinteresado? Hölderlin precisa su comprensión de lo sagrado, justamente en relación a lo que llamamos el “temple fundamental”, lo que su época llamó “sensibilidad” [*Empfindung*], y que también entonces estaba sujeto a múltiples acepciones, sin que su esencia metafísica haya sido experimentada, comprendida, ni fundada completamente. No es un azar el que, hasta hoy, no lo haya sido, sino que tiene su fundamento en el poder inquebrantable del pensamiento moderno, y ciertamente no ya en la figura de su acuñación originaria, sino como una manera corriente de pensar y una forma desgastada de la experiencia de la cotidianidad actual.

Esto está en el pasaje del ensayo tan difícil, titulado “Sobre el modo de proceder del espíritu poético” (III, 277 y ss.). Sin una comprensión real del núcleo y de las preguntas fundamentales de la filosofía de Kant y, sobre todo, del idealismo alemán, el ensayo no se entiende. Pero la comprensión de esta filosofía es sólo una condición previa entre otras. No se puede simplemente “reducir”, según un método habitual, a Hölderlin, y decir: él transforma en poesía la metafísica de Schelling, o la de Hegel. Con estos grandes, siempre es un error querer sacar la cuenta de quién fue el primero en decir qué y quién ha influido en el otro; pues sólo puede ser verdaderamente influido aquel que es grande y está abierto. De aquí que la verdadera influencia es extremadamente rara, si bien el sentido común opina que todos son influidos por todos. Esa opinión es correcta solamente donde todo es pequeño y mediocre, y lo grande queda excluido. Se requiere de la suprema fuerza pensantemente reunidora y el más largo aliento de una conceptualización metafísicamente dialéctica, para seguir al poeta pensante en su ensayo. Cronológicamente, pertenece a la primera estancia en Homburg, después de su fuga de Frankfurt, en 1798-1800. Hacia el final está este pasaje conclusivo que nos da una clave sobre lo sagrado como lo desinteresado (III, 300 y ss.):

En vano, pues, el hombre busca en un estado demasiado subjetivo, como en uno demasiado objetivo, alcanzar su determinación,

* *Und es wurzelt vielesbereitend heilige Wildniss.*

la cual consiste en que él se reconozca incluido, como unidad, en lo divino armónicamente-contrapuesto* e, inversamente, reconozca incluido en sí como unidad a lo divino, lo único, armónicamente contrapuesto. *Pues esto sólo es posible en una sensibilidad hermosa, sagrada, divina*, en una sensibilidad que es hermosa porque “ella” no es ni meramente agradable y feliz, ni meramente sublime y fuerte, ni meramente unitaria y tranquila, sino que es todo a la vez; y sólo puede ser en una sensibilidad que es sagrada porque ni se entrega desinteresadamente a su objeto, ni reposa desinteresadamente sobre su propio fundamento interno, ni oscila desinteresadamente entre su fundamento interno y su objeto, sino que es todo a la vez, y sólo puede ser en una sensibilidad que es divina, porque no es ni mera conciencia, mera reflexión (subjettiva u objetiva), con pérdida de la vida interior y exterior, ni mera tendencia (subjettiva u objetiva) con pérdida de la armonía interior y exterior, ni mera armonía, como la intuición intelectual y su mítico y figurativo sujeto-objeto, con pérdida de la conciencia y de la unidad, sino que es todo eso a la vez, y sólo puede ser en una sensibilidad que por ello es trascendental, y sólo puede serlo porque —en una unificación y acción recíproca de las mencionadas propiedades— no es ni demasiado agradable y sensible, ni demasiado enérgica y suave, ni demasiado íntima y exaltada, ni demasiado desinteresada, es decir, entregada a su objeto con demasiado olvido de sí, ni demasiado desinteresada, es decir, que repose demasiado arbitrariamente sobre su propio fundamento interno, ni demasiado desinteresada, es decir, demasiado indecisa, vacía e indeterminada, oscilando entre su fundamento interno y su objeto, ni demasiado reflejada, demasiado consciente de sí, demasiado aguda y, por tanto, inconsciente de su fundamento interno y externo, ni demasiado movida, en extremo entendida en su fundamento interno y externo y, precisamente por ello, inconsciente de la armonía de lo interno y lo externo, ni demasiado armónica y, precisamente por ello, demasiado poco consciente de sí misma y del fundamento interno y externo y, por ello por tanto, demasiado indeterminada y menos susceptible de lo propiamente infinito —lo cual es determinado por él como una infinitud efectivamente *determinada*, como algo que reside fuera— y ‘es’ capaz de una duración menor.

Lo sagrado es el pleno desinterés, y eso no significa unilateral. El desinterés puede devenir unilateral por los lados que pertenecen por esencia a su construcción. Hay tres “lados”:

* *Harmonischentgegengesetzte.*

1. El fundamento interno del desinterés. Tiene un fundamento tal, como un modo del reposar-en-sí, una manera de genuina autonomía.
2. La relación con los objetos [*Gegenständen*] como tales (objeto) [*Objekt*]. Ella está abierta y entregada a estos y, además, retrotraída en sí misma.
3. La conexión como conexión entre fundamento interno y objeto, lo entre ambos [*das Zwischen beiden*], por el cual el fundamento interno es consolidado, a la vez que el objeto es reivindicado para su propio provecho, y su propia esencia, intensificada y liberada.

El desinterés es unilateral con respecto al primer punto, cuando se aferra a la arbitrariedad; unilateral con respecto al segundo punto, cuando, totalmente absorto en el objeto, se pierde a sí mismo; unilateral con respecto al tercer punto, cuando solamente oscila entre su fundamento interno y el objeto y, permaneciendo vacío, ni se aferra a sí, no quiere nada para sí, ni se pierde en el objeto, y tampoco se preocupa por él.

Por el contrario, donde estos tres lados, en la libre superioridad de la entrega plena, están cooriginariamente vívidos en el temple, ahí acontece el des-interés puro, lo sagrado.

d) El duelo sagrado “con” la patria como el poder de la tierra

De esta manera es sagrado el duelo, en el que vibra el deber-renunciar [*Verzichtmüssen*] a invocar a los antiguos dioses. El duelo no se endurece ni se petrifica en una desesperación del todo inadmisibles, sino que los antiguos dioses permanecen para él demasiado amados. El duelo no se pierde en un inestable de-pender-sólo [*Nur-Nachhängen*] de los huidos, sino que nada quiere implorar ni forzar. El duelo no se disipa en el vacío, precisamente porque instaura, como se mostrará, una nueva relación con los dioses.

El temple fundamental es un *duelo sagrado*. Este adjetivo, “sagrado”, eleva al temple por sobre toda contingencia, pero también por sobre toda indeterminación. El duelo no es un lamento individual, aislado, por tal o cual pérdida, ni aquella difusamente disipada y sin embargo pesada tristeza por todo y por nada, a la que llamamos melancolía y que, en cada caso según su diferencia fundamental de envergadura y profundidad, puede ser pequeña o grande. Pero este carácter de lo sagrado tampoco agota la esencia del temple fundamental aquí imperante. Lo experimentamos cuando no tomamos la queja que resuena en el duelo como un invocar aislado, sino como lo que se comprende a sí mismo: como quejarse “con las aguas de la patria”. La queja y, por ello, el duelo se queja y duele “con” la tierra patria [*Heimat*]. ¿Qué quiere decir eso? ¿Acaso que el poeta explica sus sentimientos anímicos mediante los

procesos naturales, el fluir de los ríos, el murmullo del bosque, y cosas semejantes, y simboliza así lo interno no sensible de la vivencia mediante lo exterior sensible e inteligible? Después de todo lo dicho hasta ahora, difícilmente aceptaremos despachar con tal ligereza la poesía, ni preguntaremos en esta dirección. El “yo” que aquí habla se queja con la patria porque este yo-mismo, en la medida en que está en sí, se experimenta precisamente como perteneciente a la patria. La patria, no sólo como mero lugar de nacimiento, tampoco como un paisaje familiar, sino por el contrario, *como el poder de la tierra*, sobre la cual el hombre, en cada caso según su *Dasein* histórico, “habita poéticamente”.¹ Esta patria no tiene ninguna necesidad de que le atribuyan tonalidades afectivas [*Stimmungen*], porque es ella quien templea, y templea de un modo más inmediato y permanente cuando el hombre está radicalmente abierto al ente, en un temple fundamental. El estar-en-sí-mismo del duelo es un estar-abierto al imperar de aquello que templea, atraviesa y circunda al hombre. La tierra yace plena de esperanza bajo el cielo tormentoso, toda la naturaleza patria yace inmersa en este ensombrecimiento. Recién en tal patria, el hombre se experimenta como perteneciente a la tierra*, a la que él no pone –por empatía– al servicio de sus tonalidades afectivas, sino a la inversa: desde ella deviene recién experimentable el hecho de que con la yoidad aislada, que se confronta en primer lugar a todo para tomarlo solamente como un objeto de su complacencia y para empatizar sus vivencias, no pasa nada.

e) El transponerse del hombre a una con lo ente en el temple

Porque hace mucho tiempo hemos sido desviados y, de antemano, tomamos al hombre como una cosa corporal dotada de un alma y sus procesos; y porque, además, tomamos este alma ante todo como un “yo”, transferimos las “tonalidades afectivas” a este “yo-sujeto”. Actualmente, el conocer y el querer, en tanto procesos subjetivos son referidos o están relacionados, todavía al menos, a objetos; pero a las “tonalidades afectivas” les falta, las más de las veces, este nexo con objetos, resultando así ser lo puramente “subjetivo”. Cuando las tonalidades afectivas están allí, en el “yo”, allí deben también surgir, es decir, nuevamente son causadas por otros estados sicosomáticos. Las “tonalidades afectivas” son transferidas al sujeto, y este sujeto las pone otra vez, desde sí, en los

1 “En amoroso azul florece...”, VI, 25, v. 32.

* *Erde*: en el sentido del hogar de la humanidad, sobre la que “poéticamente habita el hombre”. [N. de la T.]

objetos, con ayuda de la denominada empatía. Las tonalidades afectivas son, pues, algo así como un guante que, tan pronto se pone, como tan pronto se deja en cualquier lado.

En contraste con eso, hay que decir: las tonalidades afectivas no son puestas en el sujeto o en los objetos, sino que nosotros somos transpuestos [*ver-setzt*], a una con lo ente, en las tonalidades. Las tonalidades afectivas son lo poderoso radicalmente envolvente que —a una— a nosotros y a las cosas nos sobrevienen. Esto suena fantástico; pero es mucho más fantástico, es decir, está mucho más apartada de toda realidad verdadera, aquella representación del hombre como cosa corporal provista de un alma que nos es tan corriente, y que nos deja en la estacada justo cuando debemos presentir de un modo pertinente la esencia del temple, es decir, correctamente el *Dasein* del hombre. Sería igualmente erróneo poner las tonalidades afectivas sólo como “manifestaciones subjetivas” en el sujeto —en cuyo interior las manifestaciones ascenderían como burbujas de aire en un vaso de agua—, tanto como querer explicarlas por el influjo de las cosas sobre nuestros nervios. Más bien el *Dasein* del hombre, cooriginariamente con el ente en cuanto tal, es transpuesto a las tonalidades afectivas. De esta cooriginariedad habla el “con vosotras” (v. 4). El duelo sagrado (queja) con lo patrio no es algo casual ni un adorno poemático [*poetische*], sino que aquí se dice —poética [*dichterisch*] y fundamentalmente— algo esencial sobre el Ser.

f) El temple fundamental
como condolerse con los ríos de la tierra patria

Pero ¿por qué precisamente “aguas de la patria” (v. 4)? Habitualmente los poetas cantan al bosque y la pradera, al arroyo y el arbusto, a la montaña y el cielo. ¿Por qué precisamente “las aguas”? ¿Y cuáles son aludidas? A la patria del poeta pertenecen el Nécar y el alto Danubio. Cfr. fragmento 27 (IV, 258 y ss.):

¡Vosotros, Alpes de seguro asiento!
que

Y vosotros, montes de suave mirada
donde, sobre la frondosa ladera
la Selva Negra murmura,
y la cabellera perfumada
de los abetos se derrama,
y el Nécar

¡y el Danubio!
En verano una fiebre amorosa

sopla en torno a los jardines
y tilos de la aldea, y donde
el álamo negro florece
y el árbol de seda
sobre la hierba sagrada,*

Ahí es más bien un decir de la tierra patria, pero aquí también son nombrados los montes, los Alpes, la Selva Negra, el jardín y los tilos de la aldea. ¿Por qué precisamente las “aguas” en “Germania”? ¿Por qué son interpeladas como “anhelantes”? vv. 8 y s.

...ensombrecido, hoy
¡Oh anhelantes!, nos cubre un cielo pleno de premonición

El poeta habla de sí y de las “aguas de la patria”, en el plural “nosotros”. Cf. también los versos 35 y ss.:

...y valle y ríos
se ensanchan alrededor de montes proféticos,

Y si vemos la poesía tardía de Hölderlin, nos encontramos en el ámbito de “Germania”, el de los grandes poemas titulados “En la fuente del Danubio” (IV, 158 ss.), “El Rin” (IV, 172 y ss.), “El Ister” (Ἴστρος: nombre griego del Danubio, IV, 220 y ss.), “Apaciblemente los brazos del Nécar” (fragmento 12, IV, 246), “El río encadenado” (IV, 56). Cf. “El Meno” (III, 54 y ss.), “El Nécar” (III, 59 y ss.).

Estos poemas fluviales no sólo externamente son de la misma época que “Germania”, sino que son internamente coherentes. Mediante la interpretación preparatoria de “Germania” debemos, precisamente, ganar un medio desde el cual entender lo poético de estos poemas fluviales.

Además, de la época tardía poseemos las traducciones y anotaciones a los fragmentos de Píndaro. Uno de estos fragmentos es titulado por Hölderlin “Lo vivificante”. En las anotaciones adjuntas, se encuentra una presentación de lo que el poeta nombra con el río y el espíritu del río (V, 272 y ss.):

** Ihr sichergebaueten Alpen! / Die / Und ihr sanftblickenden Berge, / Wo über buschigem Abhang / Der Schwarzwald sausst, / Und Wohlgerüche die Loke / Der Tannen herabgiesst, / Und der Nekar // und die Donau! / Im Sommer liebend Fieber / Umherwehet der Garten / Und Linden des Dorfs, und wo / Die Pappelweide blühet / Und der Seidenbaum / Auf heiliger Waide,*

Lo Vivificante

Los sometedores de hombres, después de que
 los centauros aprendieron
 la violencia
 del meloso vino, súbitamente arrojaron
 la blanca leche con las manos, la mesa, lejos de sí mismos
 y bebiendo de los plateados cuernos,
 se trastornaron.*

El concepto de los centauros es, sin duda, el del espíritu de un río, en la medida en que traza la vía y límites, con violencia, cuesta arriba sobre la tierra emergente, originariamente sin senda.

Su imagen está, por ello, en parajes de la naturaleza donde la ribera es rica en rocas y grutas, *especialmente en lugares donde originariamente el río debía abandonar la cadena de montañas y romper transversalmente la dirección de éstas.*

Los centauros son por ello también originariamente maestros de la ciencia de la naturaleza, porque es aquel el punto de vista desde el cual la naturaleza se deja examinar mejor.

En tales regiones el río, originariamente, debió andar errante antes de abrirse paso. Así se formaron como en lagos, praderas húmedas y cavernas en la tierra para mamíferos, y el centauro era entretanto un pastor salvaje, como el cíclope de la *Odisea*; las aguas buscaron anhelantes su dirección. Pero, mientras, de sus dos orillas, la más seca sólidamente se formaba y lograba una dirección a través de árboles y arbustos y de la vid firmemente enraizados, tanto más el río, que recibía su movimiento de la forma de la orilla tuvo que ganar también orientación hasta que, apremiado por su origen, abrió una brecha en un paraje donde los montes, que lo encerraban, estaban ligeramente replegados sobre sí.

Así aprendieron los centauros la violencia del meloso vino, adoptaron el movimiento y dirección de la orilla firmemente formada, rica en árboles, y arrojaron *lejos con las manos, la blanca leche y la mesa*, la ola que se formó expulsó la quietud de la laguna, también el modo de vida de las orillas se modificó; la invasión del bosque por las tormentas y por los seguros príncipes de la foresta perturbó la ociosa vida de la pradera, el agua estancada fue largamente repelida por la abrupta orilla, *hasta que tuvo brazos*, y así, con una dirección propia, por sí misma *bebiendo en plateados cuernos*, se trazó una vía, recibió una determinación.

* "Das Belebende". Die männerbezwingende, nachdem / Gelernet die Centauren / Die Gewalt / Des honigsüssen Weines, plötzlich trieben / Die weisse Milch mit Händen, den Tisch sie fort, von selbst, / Und aus den silbernen Hörnern trinkend / Bethörten sie sich.

Los cantos de Osián en particular, son verdaderos cantos de centauros, cantados con el espíritu del río, como por el griego Qui-rón, que enseñó también a Aquiles a tocar la lira.

El río es “la violenta vía y límites que crea sobre la tierra, originariamente sin senda”. (Desde la huida de los dioses, la tierra está sin camino)*. Desde aquí se ve ya más claramente en qué medida el duelo y la queja son precisamente un condolerse con los ríos de la tierra patria: porque mediante la venida de los nuevos dioses, se ha de mostrar un nuevo rumbo a toda el *Dasein* terrenal e histórico de los alemanes, y se ha de crear una nueva determinabilidad. El espíritu del río no es una contraposición del agua con la tierra, sino que las aguas, en su queja compartida, ansían las sendas de la tierra, devenida sin camino. Ellas arrastran toda la tierra al encuentro con los dioses aguardados.

g) La violencia inagurante del temple fundamental:
la salvaguarda de la divinidad de los antiguos dioses
en la doliente renuncia a ellos

A partir de aquí se hace más claro otro carácter esencial del temple fundamental imperante. Este duelo no es una errancia desesperanzada y sin metas de un temple sin base, sino que esta templadura [*Gestimmtheit*] arraiga en el campo y lo pone expectante bajo el cielo amenazante. Tal disponibilidad en sí sosegada con que el campo espera la tormenta en cierne, pertenece a: el superior *sosiego* de la doliente queja; por eso el

... sin embargo, quiero permanecer junto a él, (v. 11)

junto con este cielo, es decir, persistir ante la amenaza de la tierra que “plena de esperanza yace” (v. 6). El duelo no es un depender de lo pasado, sino un estar-firme-en-sí y un insistir del “ahí” y el aquí. Demasiado originariamente sabe el poeta que el mero pender-del-otro no es amor, no es voluntad de que lo amado sea. Porque estos dioses le son demasiado amados, los deja estar muertos, pues su huida no destruye su haber-sido [*Gewesensein*], sino que lo crea y lo mantiene. El querer-despertar-nuevamente, el violento y manipulador querer llevarlos más allá de los límites de la muerte, sólo los arrastraría a una falsa y no divina cercanía y, en vez de una nueva vida, les traería la muerte.

Para el entendimiento calculador, una renuncia es un claudicar y una pérdida. El verdadero renunciar, es decir, portado y realizado desde

* *weglos*, también: “intransitable”. [N. de la T.]

un temple fundamental genuinamente selecto, es creador-engendrador. Ello le es dado en la medida en que deja escapar una posesión anterior, y no posteriormente como recompensa, sino que el doliente tolerar del deber-renunciar y ofrendar es, en sí, un recibir.

Recién entonces, cuando evaluamos toda la en sí estable amplitud de este duelo sagrado que expulsa todo lo constreñido, encontramos y comprendemos la palabra decisiva de toda la primera estrofa y, con ello, toda la poesía. La palabra tiene la forma lingüística de una pregunta, y dice (v. 5):

... ¿qué otra cosa quiere él?

él, el doliente corazón sagrado. Según la caracterización usual de la forma de hablar, se puede encontrar aquí una así llamada pregunta retórica, un decir que, a pesar de la forma interrogativa, no es una pregunta sino una respuesta y una aseveración, la sentencia de una seguridad y una firme determinación. El duelo sagrado está resuelto a renunciar a los antiguos dioses, pero ¿qué otra cosa quiere con esto el corazón doliente que, al claudicar a los dioses, salvaguardar intocada su divinidad y así precisamente, en la salvaguardante renuncia a los dioses lejanos, tenerse en la cercanía de su divinidad? El no-poder-ya-invocar a los antiguos dioses, este querer-plegarse [*Sichfügenwollen*] a la renuncia, ¿qué otra cosa es —nada más hay— que la única posible, la resuelta disponibilidad para esperar lo divino?; pues los dioses, sólo en cuanto tales, pueden ser abandonados en la renuncia cuando ellos, en su divinidad y cada vez más íntimamente, son retenidos. Cuando lo más amado se ha ido, el amor queda rezagado, pues de otro modo aquello no habría podido irse completamente.

Que los dioses hayan huido no significa que también la divinidad se ha desvanecido del *Dasein* del hombre, sino que aquí precisamente ella impera, pero ya no como algo pleno, sino como algo crepuscular y oscuro, empero poderoso. Quien quiera sustraerse al ámbito de la divinidad, suponiendo que eso sea posible, para aquél no podría haber ni siquiera dioses muertos. Quien dice seriamente: “Dios ha muerto” y se juega la vida como Nietzsche, no es un a-teo. Opinan así solamente aquellos que hacen pactos con su Dios, y lo tratan como si fuera un cuchillo. Cuando éste se pierde, es que sencillamente se ha ido. Pero perder a Dios significa algo distinto, y no sólo porque Dios y el cuchillo sean cosas intrínsecamente distintas. Así pues, se da una situación especial [*Bewandtnis*] con el ateísmo, pues muchos que están presos en la jaula de una confesión tradicional que nunca los ha trastornado, ya sea porque son muy cómodos o demasiado astutos, son más ateos que los grandes dubitantes. El deber-renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia, es la *salv guarda* de su divinidad.

Si en ello yace la templanza e inaugurante violencia del temple fundamental, y si el temple fundamental porta y determina [*be-stimmt*] el curso del decir poético, entonces, desde esta palabra esencial (v. 5) se debe procurar el paso hacia la segunda estrofa. Antes, decimos nuevamente la primera estrofa, ahora con un saber más claro (IV, 181):

I No a ellos, los bienaventurados que aparecieron,
 las imágenes de los dioses en la tierra antigua,
 a ellos yo no puedo ciertamente ya invocarlos, pero sí
 a vosotras, ¡aguas de la patria! ahora con vosotras
 se queja el amor del corazón, ¿qué otra cosa quiere él,
 el duelo sagrado? Pues pleno de expectación
 yace el campo y, como en los días calurosos,
 inclinado, ensombrecido, hoy
 ¡oh anhelantes! nos cubre un cielo pleno de premonición.
 Pleno está de promesas y me parece también 10
 amenazante, sin embargo quiero permanecer junto a él,
 y el alma no debe huir de mí hacia atrás,
 hacia vosotros, ¡pasados! demasiado queridos para mí.
 Pues ver vuestro hermoso rostro
 como era entonces, temo, es mortal
 y casi no es permitido despertar a los muertos.

Ahora ya no leemos una negativa. Presentimos que tampoco se trata de un comparar externamente histórico una situación anterior del mundo antiguo con una posición ulterior o actual, ni se pregunta por el Humanismo, sino que impera ahí el tiempo de los pueblos, y lo que está en cuestión es un destino mundial de la tierra patria.

Pero no sólo no acontece una negativa en la primera estrofa. El “No” con que empieza no es, en el fondo, una negación que se sostiene por sí, tampoco el renunciar, sino que encuentra propiamente su plena significación en el “qué otra cosa quiere él” (v. 5), el doliente corazón sagrado. Hemos señalado y acentuado ya (cf. § 8a) al inicio de la segunda estrofa, que los dioses mismos han huido y que, por eso, no se requiere de la negativa.

Pero con esto, sin embargo, no damos con el contenido propio de la segunda estrofa, ni siquiera con su cohesión interna con la primera. Más bien debemos mantener unidos, a la par, el verso 5 (I) y el verso 19 (II), “qué otra cosa quiere él” con “Nada quiero negar aquí, tampoco implorar”. Esta palabra es la suprema y firme resolución, a saber, la aceptación del abandono por parte de los antiguos dioses. Por consiguiente, aquí el temple fundamental del duelo sagrado potencia su más íntima superioridad. Por ello, el duelo deviene un saber de que el verdadero tomar en serio a los dioses huidos en tanto huidos es, en sí, precisamente un persistir junto a los dioses en su divinidad, como una ya no plena.

El ya-no-querer y el no-implorar no son una caída en una grosera ausencia de Dios ni una vacía desesperación, tampoco un indolente y astuto conformarse con su muerte, sino que este querer es aquel querer del verso 5 “qué otra cosa quiere él”: una inserción y un tenerse puramente en el espacio de un posible nuevo encuentro con los dioses.

h) La consecuencia legal-esencial del declinar de un *Dasein* histórico en la penuria de la ausencia de dioses

La segunda estrofa dice que este ya-no-querer, en un respecto, simultáneo y conforme a esencia, permanece y deviene querer supremo, en otro respecto. Debido a esto, despliega amplia y esencialmente el temple fundamental de la poesía. Aquí y allí, una voluntad, aquella voluntad de que lo querido sea como es. Este querer es la esencia del amor, del que se dice (v. 5) que se queja. Sobre la más alta cúspide del abandono conscientemente asumido, acontece su interno vuelco hacia el sapiente expectar, el que se evidencia como sapiente en tanto que el acontecimiento de la huida de los dioses es dicho propiamente del devenir-abandonado y de la devastación (vv. 20 y ss.):

Pues cuando todo ha terminado y el día se apaga
el sacerdote es el primer herido, aunque amorosos le siguen
el templo y la imagen y también sus costumbres
a la oscura tierra, y nada puede aún brillar.

Primero es herido el sacerdote por la huida de los dioses, le siguen el templo, la imagen y las costumbres. Amorosos, queriendo acompañarlo, se detienen junto a él, desembocan juntos en el abandono, la devastación y la impotencia. El poeta habla de ello en el poema “A la madre tierra” (IV, 156, vv. 47 y ss.)

Las columnas del templo están
abandonadas en días de penuria
ciertamente retumba el eco de la tempestad del norte
— — — profundo en los pórticos,
y la lluvia las purifica
y crece el musgo y vuelven las golondrinas,
en los días de primavera, pero innominado está
en ellas el dios, y la copa de las libaciones
y las vasijas del sacrificio y todos los santuarios
sepultan al enemigo en la tierra taciturna.*

50

* *Die Tempelsäulen stehn / Verlassen in Tagen der Noth / Wohl tönet des Nordsturms Echo / — — — tief in den Hallen, / Und der Reegen machet sie rein / Und Moos wächst und es*

Cuando el poeta, en el poema “Germania”, dice que templo, imagen y costumbre siguen al sacerdote, no se refiere a un proceso histórico irremediable, sino a una consecuencia legal-esencial [*wesensgesetzliche*] de las etapas del declinar de un *Dasein* histórico como tal, en la penuria de la falta de dioses. El poeta, aquí, dice; esto es: él, *instaurando*, dice cómo acontece el Ser antaño y futuro. Debemos por tanto, precisar esta legalidad esencial.

Uso [*Sitte*] y costumbre son solamente allí donde templo e imagen, en tanto *Dasein* histórico de los dioses, están por encima y vinculan las actividades domésticas cotidianas. Pero imagen y templo sólo son allí donde están esos grandes individuos que, sabientes y creadores, soporran directamente la presencia y ausencia de los dioses, y la llevan a cabo en la obra creada. Estas obras no son para promover ni enriquecer una así llamada “cultura”. Cultura y promoción cultural, asociaciones culturales, incluso los programas culturales son y tienen sentido sólo allí donde el *Dasein* histórico está bajo el dominio de lo que hoy se llama “liberalismo”. Los griegos no tuvieron tiempo para la “cultura”, eso se da en la Antigüedad tardía. Solamente épocas mezquinas, en las que la existencia toda degenera en algo hechizo, cultivan lo Verdadero, el Bien y lo Bello, y tienen además en sus gobiernos los ministerios correspondientes. Mas, allí donde el templo y la imagen y la costumbre todavía existen por decenios, incluso siglos, y prolongan largamente su *Dasein* y mantienen viva la moralidad [*Sittlichkeit*] de los individuos y de los grupos, ahí ya está todo, en lo fundamental, desvinculado. Las fuerzas creadoras se desfogan como logros del individuo, y se ocupan de su valor como contribuciones a la demanda cultural y al progreso. Por qué y hacia dónde, de hecho, nadie sabe.

La posibilidad del gran estremecimiento del *Dasein* histórico del pueblo se ha desvanecido. Templo, imagen y costumbre están lejos de asumir total y radicalmente la misión histórica de un pueblo, y de forzarla a un nuevo cometido. Además, los templos se restringen a la edificación* de los individuos y a consolidar la salvación de sus almas, asegurando las atribuciones del poder y los ámbitos de influencia de las iglesias. Estos comparten el deslizarse en la cultura y, además, en forma tan infértil que se acomodan astutamente a todo lo que está de moda, así que, por ejemplo, recibimos para leer hoy en día cosas sobre la dogmática eclesiástica que parecen como si Nietzsche las hubiera escrito, lo que ciertamente es una situación antinatural.

kehren die Schwalben, / In Tagen des Frühlings, nahmlos aber ist / In ihnen der Gott, und die Schaal des Danks / Und Opfergefäss und alle Heiligtümer / Begraben dem Feind in verschwiegener Erde.

* *Erbauung*: en el sentido de “edificación moral”. [N. de la T.]

Pero, inversamente, no se creará una relación decisiva del pueblo con el fundamento y el abismo [*Grund und Abgrund*] de su *Dasein* histórico, en tanto sólo se cultiven las costumbres, las que, en sí, pueden ser edificantes, pero se convierten en un malentendido cuando se cree que, mediante el incremento de los profesores de etnología y prehistoria, surge lo popular. Todo ello es sólo una actividad cultural modificada y nunca será lo que debe ser, en tanto los dioses hayan huido. Imagen y templo nunca llegan a ser por un certamen, si el dios está muerto. No hay sacerdotes si los rayos de los dioses no golpean, y no golpean cuando la tierra patria y todo su pueblo como tal no llegan a estar en el espacio de la tormenta. Mas él nunca se insertará en este espacio de la tormenta en tanto, en su *Dasein* histórico como tal, no llegue a experimentar esencialmente como un todo la más íntima penuria de la muerte de los dioses, y a persistir largamente en ella.

i) El persistir del abandono a través de los dubitantes

Así como al comienzo de la huida de los dioses, el sacerdote es el primer herido —no se trata, naturalmente, de los párrocos—, así también, para una nueva venida de los dioses habrán de ser heridos un sacerdote o una sacerdotisa quienes, ocultos y desconocidos, expectan al mensajero de los dioses para que, amorosos, templo, imagen y costumbre, puedan seguirlos. Si eso no acontece, entonces los pueblos, a pesar del avión, la radio, y la conquista de la estratósfera, avanzan torpemente y sin salvación hacia su fin. Si ha de acontecer de otro modo, entonces, primero se debe experimentar la falta de dioses del *Dasein* histórico total, es decir, éste debe estar abierto a tal experiencia, y si está bloqueado, debe ser desbloqueado y, ciertamente por aquellos que, en verdad, persisten en tal huir de los dioses. Esos son los *dubitantes*, para quienes amanece la saga de lo sido en torno a la cabeza; ellos son aquellos de quienes nadie sabe cómo les acontece, en tanto que los seguros de sí y robustos sabelo todo siempre saben qué les acontece, ya que oportunamente se preocupan de que nada les pueda acontecer.

La duda de los dubitantes es sostenida por un genuino querer-saber, y resiste ante el verdadero no-saber. En la verdadera duda acaece [*ereignet sich*] el choque entre saber y no-saber, y madura [*zeitigt*] aquella penuria originaria que transpone al *Dasein* hacia temples fundamentales. Así pues, con la duda no se mienta aquí la mera negación destructiva, la prosecución de un pensamiento a otro, o la ciega y ya cansada tesis de cuestionar todo, porque nada podemos saber. En el dudar deviene persistente el más profundo abandono y, precisamente en él, el individuo como individuo, con su especial y propia penuria, llega a desaparecer. Mientras más originariamente sea experimentado y dicho lo digno de ser preguntado del *Dasein*, más genuinamente éste es un decir

representativo para todos. Ahora, cuando también el individuo es abandonado en su nexa determinado a determinados dioses, cuando tan sólo queda la salvaguarda de la divinidad de los dioses huidos, el “yo” se hunde, y el decir es una palabra del “nosotros”.

Esta gran duda, que incluye en sí al *Dasein* histórico total del pueblo y que va al encuentro del misterio, es dicha por el poeta en el poema “A los alemanes” (IV, 132 y ss.):

Nunca os burléis del niño, incluso cuando tontamente
sobre el corcel de madera se cree señorial y grandioso
¡Oh bondadosos!, ¡también nosotros somos
pobres en hechos y ricos en pensamientos!

Mas ¿viene, como el rayo desde las nubes,
tal vez desde los pensamientos, espiritual y madura, la acción?
¿sigue al fruto, como la flor del bosquecillo
a la oscura hoja, el tranquilo escrito?

Y el silencio en el pueblo, ¿es ya el festejo
antes de la fiesta? ¿El temor que anuncia al dios? 10
¡Oh, tomadme entonces, vosotros queridos!
y que expíe yo la blasfemia.

Hace ya tiempo, demasiado tiempo que erro, como un profano
aquí, en el incipiente taller del espíritu formador,
sólo conozco lo que florece;
lo que él medita, no lo conozco.

Y presentir es dulce, mas también un padecer,
y hace ya demasiados años que vivo en un mortal
insensato amor
dudando, siempre conmovido por él, 20

El que siempre acerca el continuo trabajo con alma amorosa
cada vez más a los mortales y, sonriente,
allí donde yo dudo, hace madurar
la profundidad pura de la vida.

¡Oh creador!, cuándo, genio de nuestro pueblo,
cuándo te mostrarás entero, alma de la patria,
para que yo me incline más profundamente,
para que incluso la más leve cuerda

Me enmudezca ante ti, para que yo avergonzado — —
Una flor nocturna, un día celestial, ante ti 30
pueda terminar con alegría,
cuando todas ellas que, conmigo

Antaño entristecieron, cuando nuestras ciudades ahora
luminosas y abiertas y despiertas, llenas de un fuego más puro
y las montañas de la tierra alemana
eran las montañas de las Musas,

Como entonces los señoriales Pindo y Helicón
y Parnaso, y por doquier bajo el cielo
dorado de la patria brille la libre,
clara, espiritual alegría.

40

Estrecho y limitado, ciertamente, es el tiempo de nuestra vida,
vemos el número de nuestros años y los contamos,
mas los años de los pueblos,
¿los vio un ojo mortal?

Cuando también el alma sobre el propio tiempo
asciende, la anhelante, te quedas triste
entonces en la ribera helada
junto a los tuyos, y no los conoces.

A través de todo lo argüido hasta aquí, se hace visible la posición de este poema en el conjunto de la poesía tardía de Hölderlin, y su cohesión con "Germania". Ambos poemas son la misma poesía, y solamente unidos revelan lo inagotable que aquí queda por decir.

j) La plenificación del temple fundamental imperante
hacia su esencia plena: la sagrada y doliente
opresión como disponibilidad

Volvemos a "Germania". Al final de la segunda estrofa se anuncia el vuelco interno del abandono hacia un expectar, mediante la reversión de la temporalidad: aquellos que han sido nos apremian, nos alcanzan como los que ya apremian. Pero, rigurosamente dicho, hablar del vuelco del abandono hacia la espera anticipatoria es engañoso. Pues el temple fundamental del abandono no puede disiparse y ser reemplazado por un expectar, precisamente cuando en el abandono vibra el expectar y así el abandono deja que la opresión devenga.

Sin embargo, la sagrada y doliente opresión *en cuanto* opresión, es decir, en la medida en que resiste la presión de los que apremian, llega a ser *disponibilidad*. Sólo así se plenifica* el temple fundamental imperante en esta poesía hacia su esencia plena. Pero, en tanto el temple fundamental per-impera y atempera [*durchwaltet und durchstimmt*] todo lo ente, la tierra patria acompaña también a este temple. La superiori-

* *vollendet*: también con el significado de "se consuma". [N. de la T.]

dad del duelo sagrado tiene una sostenida disponibilidad de su portador en tal opresión, por ello también, al final, se habla también de ésta, y el despliegue del temple fundamental es concluyente al comienzo de la tercera estrofa (vv. 33 y ss.):

Sí, ya verdea, en preludio de un tiempo más rudo,
el campo cultivado para ellos, presta está la ofrenda
para la cena del sacrificio, y valle y ríos
se ensanchan alrededor de montes proféticos,

Nuevamente este “sí” como al comienzo: “yo no puedo ciertamente ya invocarlos”.

Siempre el “sí” del incondicional estar-decidió, al comienzo: en el querer-renunciar; ahora: en el estar-dispuesto; cada uno en contrato hacia el otro y, ambos, acordes en el decir de la incondicionalidad del temple, por eso llamamos a éste un temple fundamental. En cuanto tal, temple cooriginariamente al hombre y a la tierra, incluso —en contra de nuestra razonable opinión— antes a la tierra, pues ella está presta, de modo “que pueda mirar... / el hombre” (v. 37). Éste no siente, previa y propiamente, un temple “subjetivo”, que posteriormente proyecta en el paisaje, sino a la inversa: la tierra presta es la condición para que aquél pueda mirar y quiera mirar. En el “pueda” [*mag*] vibra el doble sentido del tener la capacidad [*Können*] y del querer [*Wollen*].

§ 9. Tiempo histórico y temple fundamental

- a) La experiencia de la tierra patria en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo

El poeta habla del verdor del campo, del valle y los ríos que se abren y ensanchan alrededor de montes proféticos. Una notable geografía, una descripción de la tierra que apenas entendemos, suponiendo que se trate de una descripción. La tierra, aquí, es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo. La tierra patria no es ahí un mero espacio jalonado por fronteras externas, un área natural, una localidad como escenario posible para que se represente esto o aquello. La tierra es, en cuanto suelo natal [*heimatlich*], cultivada para los dioses. Exclusivamente mediante tal cultivo, ella llega a suelo patrio [*Heimat*], pero, en cuanto tal, puede nuevamente decaer y degenerar en mero domicilio, lo cual va de la mano con la irrupción del ateísmo. De aquí que el devenir suelo patrio tampoco acontece por un mero asentamiento, si, a la par, la tierra no es cultivada para los dioses, si el cambio de las estaciones y sus fiestas no es

confrontado con el imperar de los dioses. En el “preludio” de un tiempo más rudo ya acontece que, recién entonces, la tierra llega plenamente al auténtico juego, es decir, la historia y el tiempo histórico. El tiempo es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo; pues un juego son las grandes épocas del tiempo del mundo, así lo dice un antiguo filósofo griego, Heráclito, al que llamaban el oscuro, y cuyos pensamientos más profundos fueron nuevamente pensados, precisamente por Hölderlin. Fragmento 52:

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύω· παιδὸς ἢ βασιλείη.

“El tiempo del mundo es un niño que juega, disponiendo las piezas de un lado para otro; de un niño (tal) es el dominio (sobre el ser)”. En tal juego de los dioses está [envuelta] la tierra.

b) Las épocas de cambio de los pueblos provienen del abismo

En tanto la tierra deviene patria, se abre al poder de los dioses. Ambas son lo mismo, e incluyen en sí una tercera cosa: el que la tierra misma, en la tormenta de lo divino, se resquebraja en sus fundamentos y abismos. Estos pueden, en efecto, quedar sepultados y confluyen en la decadencia del suelo patrio. La tierra entonces deviene mero sitio de usufructo y explotación. Por el contrario, allí donde la tierra se revela en el desinterés del auténtico *Dasein*, ella es sagrada, tierra sagrada. La sagrada, que

la madre es de todo, y porta el abismo

(“Germania”, v. 76)

el abismo en el que se desvanecen la firmeza y la individualidad de todos los fundamentos, y donde todo se encuentra, empero, continuamente amaneciendo hacia un nuevo devenir. El hombre, que “poéticamente habita sobre esta tierra”, él y sólo él también *pertenece* al abismo que porta la tierra. Incluso a los celestiales permanece inaccesible esto terrestre de la tierra.

...No son capaces de todo
los celestiales. En efecto, antes alcanzan
los mortales el abismo. Así éste se vuelca
con ellos.*

(“Mnemosyne”, IV, 225, vv. 14 y ss.)

* ...Nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen / Die Sterblichen eh' in den Abgrund. Also wendet es sich / Mit diesen.

Las grandes épocas de cambio de los pueblos siempre vienen desde el abismo, y cada vez en la proporción en que un pueblo se posee a sí mismo, y eso significa que se sumerge en su tierra y su patria [*Heimat*]. De ahí que no se lleguen a experimentar los tiempos de cambio de un pueblo, menos aun a entender, cuando se permanece adherido al chato nivel de la trivialidad del parloteo cotidiano y en las siempre torcidas consideraciones subyacentes, y a todas las contingencias, ciegos para el origen y la venida de lo necesario. Esto no es calculable por el cálculo de causa y efecto, sino que se fundamenta solamente en el abismo.

...y poderosamente amanece
en el abismo desvinculado
atento a todo.*

(“Los Titanes”, IV, 210, vv. 72 y ss.)

Quien solamente conoce el día y lo cotidiano, no conoce ni sabe nada,
pues tampoco conoce la noche,

...cuando todo está
desordenadamente mezclado, y regresa
una confusión primigenia.

(“El Rin”, IV, 180)

Cuando el poeta habla de la tierra y nombra el campo y valle y ríos patrios, todo eso está muy lejos de cualquier tipo de descripción de estilo poemático de la naturaleza, sea un gracioso ensueño o una embriaguez exaltada, ya sea que salvaguarde fielmente y anuncie misterios.

Así, el temple fundamental de la sagrada, doliente y dispuesta opresión, que ya no habla desde un “yo” sino desde un “nosotros”, es una verdadera salvaguarda de los celestiales huidos y, con ello, un expectar el nuevo cielo amenazante, precisamente porque ella [la opresión] es “terrenal”. Terrenal no significa creada por un dios creador, sino abismo increado en el que todo acontecer ascendente se estremece y queda contenido.

- c) Movilidad originariamente propia del temple fundamental.
Carácter de sido y carácter de pasado

Que ya no podamos, ni se nos permita, nombrar directamente con una palabra al temple fundamental, señala que el temple en sí, en tanto templante-templado, es alternante y por ende, una movilidad origina-

* ...und gewaltig dämmerts / Im ungebundenen Abgrund / Im allermerkenden auf.

riamente propia [*ureigene*]. Queremos ahora precisar esto, para concluir nuestra interpretación de los versos 1 al 38.

Los antiguos dioses, en tanto huidos, están precisamente en el no-permitido-ya-invocar, no como ahí presentes, sino en el *Dasein* renunciante como los que han sido, es decir, que aún esencian. Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido. Lo sido y su carácter de sido [*das Gewesene und seine Gewesenheit*] es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado [*das Vergangene und seine Vergangenheit*]. Por cierto, no denominamos a ambos unívocamente en el lenguaje, en parte porque ya en el opinar corriente no experimentamos ninguna diferencia entre el tiempo y los momentos del tiempo. Lo sido es para nosotros lo pasado, y a la inversa. Tan esencial puede ser el lenguaje en su decir, como tantas veces el uso inmediato de la palabra es casual y arbitrario. Esto quiere decir: el uso lingüístico no es una “terminología” oficial y escolar, y va contra el sentido del lenguaje querer reglar terminológicamente todo uso verbal. Cuando nos decidimos, empero, en la denominación, por una determinada delimitación del significado del carácter de sido y también del haber-pasado, eso acontece por la necesidad de establecer una diferencia esencial en la esencia del tiempo. Sin embargo, si, por una parte, es nombrado el carácter de sido y, por otra, el carácter de pasado o viceversa, es, dentro de ciertos límites, arbitrario y asunto de intuición lingüística. También el poeta llama lo pasado a lo que queremos llamar lo sido (v. 12 y s.):

Y el alma no debe huir de mí hacia atrás
hacia vosotros, ¡pasados!

Pero él comprende aquí el pasar [*Vergehen*] en un sentido propio, como lo documentaremos más adelante (§ 10 b β).

Lo pasado está irremediablemente concluido, irrecuperable; yace fijo en el carácter de pasado, el cual, como dice certeramente el lenguaje, es un espacio de tiempo que, al igual que un trastero, acumula en sí todo lo transcurrido, lo que se fue. Aun cuando un pasado pudiera presentarse otra vez con todos sus detalles y circunstancias, nunca sería el mismo, pues aquella posición del tiempo, aquel ahora previo desde el cual lo que está pasando ha zozobrado en el carácter de pasado llevándose consigo, está irrecuperablemente ido. Lo pasado yace ante el portal del presente, y jamás puede volver a entrar por él. Pero lo sido es lo que aún esencia, lo que nosotros mismos somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia adelante o incluso, queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos estar dentro, en nuestro ser-aquí [*Da-sein*]. Las sombras de aquellos que han sido nos visitan nuevamente, vienen hacia nosotros, son por-venir. Inversamente, sin embargo, en el soportar la opresión, en la presión de los que apremian,

no experimentamos algo totalmente distinto, sino la divinidad y aquello para lo cual, en otras épocas, en preludio de un tiempo más rudo se preparó la tierra.

d) Temporización del tiempo originario como acontecimiento fundamental del temple fundamental

En este imperar-hacia-adelante [*Nach-vorne-walten*] de lo sido hacia el futuro, que inaugura retrospectivamente lo que temprano ya se prepara como tal, impera a una lo por-venir y lo que-aún-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario. La temporización de este tiempo es el acontecimiento fundamental del temple, en el que se funda la poesía. Este tiempo originario transporta nuestro *Dasein* hacia el futuro y el haber sido, o más bien: hace que nuestro ser como tal sea transportado, suponiendo que él sea auténtico. Es inauténtico cuando, en oposición al éxtasis, está acurrucado en sí sobre un hoy siempre cambiante. En el tratado *Ser y Tiempo*¹ he expuesto la constitución esencial de esta temporalidad originaria y sus posibilidades esenciales.

Frecuentemente el poeta llama a este tiempo “desgarrante”,² porque es en sí el vibrante desgarrar hacia el porvenir y un ser lanzados de vuelta hacia el haber sido. En el paso de las horas de este tira y afloja de la constantemente nueva salvaguarda de lo sido y la constantemente nueva expectación de lo venidero, se temporiza aquel tiempo de un pueblo en virtud del cual ingresa al estar-abierto de valle y ríos, para que sea dicho lo venidero desde los montes, aquellas cimas del tiempo sobre las que habitan los creadores. En tal tiempo, como en el temple fundamental –más verdaderamente dicho: como el nombrado temple fundamental– se estremece en el *Dasein* del pueblo, en tal tiempo “habrá” tiempo, deviene aquel tiempo justo que no es un destiempo [*Unzeit*] que, como todo lo constreñido y sólo producto del cálculo, es odioso a los dioses.

Pues odioso es
al dios pensativo
el crecimiento a destiempo*

(del tema de “Los Titanes”, final, IV, 218)

1. Tübinga, 1977, 14ª ed., *Obras completas*, t. 2, Fráncfort, 1977, §§ 65 y ss.

2. “*reissende*”. Fragmentos del tema de “Los Titanes”, IV, 217, v. 67; *Anotaciones a Antigona*, vv. 254 y otros.

* *Denn es hasset / Der sinnende Gott / Unzeitiges Wachstum.*

El comienzo del poema dice (IV, 215):

Pero cuando los celestiales han
construido, hay calma
sobre la tierra, y se yerguen bien proporcionadas
las sorprendidas montañas. Señaladas
están en sus frentes.*

e) La decisión a favor del tiempo auténtico de la poesía como decisión
a favor de la inserción en el temple fundamental

Pero tal tiempo auténtico es difícil de reconocer, y el saber acerca de él es fácilmente destructible por lo cotidiano omnisciente y el permanente ayer. Ninguna de las medidas del conocimiento histórico sirve aquí. Además, es inútil reemplazar por otra cosa los temas históricos hasta ahora sabidos y discutidos, si la historicidad del *Dasein* no se apodera de la simple cotidianidad. Pues nunca podremos tener nuestro tiempo auténtico, nuestra verdadera historia, en tanto no seamos históricos, y no lo somos en tanto permanezcamos sin recursos para experimentar a fondo el poder de la temporalidad, de modo que nos instalemos en medio de su desgarramiento, y eso significa a la vez, mientras permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es la constante presencia y, en cuanto tal, cómoda de pensar; mientras la eternidad deviene antigua y suda, “la antigua eternidad deviene más y más oculta” (Fragmento 4, “¡Oh madre tierra!” IV, 239).

Tan efímero es todo lo celestial.

(“Conciliador, tú que”, Apéndice IV, 431, v. 5)

Perecer no significa aquí: irse a pique, sino: pasar, no quedarse a la zaga de un asunto, no estar ahí permanentemente presenciante, sino: esenciante como lo que ha sido, presenciante en una presión inminente.

Puesto que se trata aquí de algo distinto a las cosas existentes y no existentes, cuya ocurrencia puede ser inmediatamente comprobada, la experiencia de tales eternidades y épocas tiene también un carácter distinto, el que debe aparecer como disparatado al carácter cotidiano de la experiencia del tiempo. Que algo recién sea reconocido como lo que es cuando ya ha pasado, en el recuerdo [*Erinnerung*], de ello habla la continuación de estos versos citados (ob. cit., v. 5 y ss.):

* *Wenn aber die Himmlischen haben / Gebaut, still ist es / Auf Erden, und wohlgestalt stehn / Die betroffenen Berge. Gezeichnet / Sind ihre Stirnen.*

Tan efímero es todo lo celestial. Pero no en vano
 y siempre conocedor de la medida, roza con mano cuidadosa
 las viviendas de los hombres
 un dios, sólo por un instante
 y ellos no lo saben, sin embargo largamente
 ellos rememoran y preguntan quién ha sido. 10
 Pero cuando una época ha pasado, ellos lo conocen.*

La caducidad de lo eterno no es en vano, sino que precisamente lo pasajero es el tipo de presencialidad de los dioses, la fugacidad de un guiño apenas perceptible que, en el momento de pasar, puede mostrar desnudamente toda la bienaventuranza y todo el espanto. El dios tiene su propia medida, él dura sólo un instante, afectando apenas las viviendas de los hombres, y estos no saben propiamente qué es eso, ni pueden tampoco saberlo mientras están atrapados en el tipo de saber con el cual saben de las cosas, sus circunstancias y de sí mismos. Pero el paso tampoco fue una nada, y “largamente / Ellos rememoran y preguntan quién ha sido” (v. 9 y s.).

El prolongado rememorar y retener en el recuerdo es el modo en el que se despliega, por así decir, la cercanía de los dioses; ciertamente no es el mero cavilar absorto, sino el real inquirir. “Pero, cuando una época ha pasado, ellos lo conocen” (v. 11). Cuando, preguntando al tiempo largo ellos han persistido en su haber-sido, entonces les llega el verdadero conocimiento, entonces les sale al encuentro lo sido, lo aún esenciante. El envío presentido inaugura la misión, y ésta funda nuevamente a aquél.

Dijimos anteriormente (cf. § 6a) que en el “No a ellos” al comienzo del poema, hay una decisión acerca del tiempo. Recién ahora entendemos correctamente que eso no alude a la mera opción entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo de antaño y lo de hoy, sino que la decisión a tomar es ésta: si acaso nos decidimos a favor del tiempo auténtico de la poesía con su haber-sido, su futuro y su presencia, o si permanecemos aferrados a la experiencia cotidiana del tiempo, la que aprueba solamente todo lo “cronológicamente-histórico”. Si tomamos lo temporal sólo como lo tomamos habitualmente, a saber, calculadoramente, entonces nos domina la contraesencia del tiempo. Esta contraesencia del tiempo, precisamente de la que comúnmente sabemos en forma más o menos consciente, no es una nada, sino un poder propio que pertenece a la esencia del tiempo. La decisión es: o permanecemos entrampados solamente en la

* *So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst nicht. / Und des Maases allzeit kundig rührt mit schonender Hand / Die Wohnungen der Menschen / Ein Gott an, einen Augenblick nur / Und sie wissen es nicht, doch lange / Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen. / Wenn aber eine Zeit vorbei ist, kennen sie es.*

contraesencia del tiempo, sin siquiera reconocerla como tal, o experimentamos la esencia del tiempo y aceptamos la contraesencia en la confrontación con ella. Pues la esencia del tiempo, por sí, aisladamente, se deja tan poco experimentar o poseer, como la contraesencia se deja denegar.

Pero, decidirse a favor del tiempo auténtico de la poesía significa: ingresar en el temple fundamental de la sagrada, doliente y dispuesta opresión. Tal cosa no se consigue incondicionalmente, por la fuerza y artificiosamente, vale decir, se somete a decisión si experimentamos a fondo en nuestra situación inicial qué y cómo queremos participar en la creación de las presuposiciones de tal experiencia, o si la obstaculizamos, aunque sea sólo por indiferencia y perplejidad. La auténtica decisión a favor o en contra de la inserción en el temple fundamental de la poesía presupone que seamos lo bastante fuertes para experimentar la penuria, desde la cual recién emerge una opresión y disposición. Ciertamente ya hay suficiente privación, indigencia y carencia y, sin embargo, a pesar de toda la dureza y adversidad, ellas no se extienden al ámbito en el que repercute una amenaza total al *Dasein* histórico-espiritual. Sólo en una amenaza tal se decide si queremos aún invocar, si este invocar es, previamente, tan originario que ya no nos mueven vivencias ni concepciones personales, ni grupos o credos aislados, sino que somos exigidos por el *Dasein* histórico del pueblo, por su más íntima y más amplia penuria.

El decir del poeta es instaurante. Nuestra poesía instaure y funda un lugar del *Dasein* en el que aún no estamos, pero adonde el decir poético nos quiere forzar, hacia donde nos lleva cuando comprendemos adecuadamente el decir instaurante y fundante que ahora es dicho, esto es, cuando queremos llegar al fondo de los fundamentos instaurantes asentados. Pues, manifiestamente, recién los versos 39 y siguientes traen a lenguaje el auténtico contenido.

§ 10. *El lugar del Dasein instaurado en "Germania" en el horizonte del pensamiento de Heráclito*

a) El decir poético del temple fundamental en el instalarse
y dirimir las disputas esenciales

α) El nexo de acontecimientos expuestos en imágenes y el poder
templante del temple fundamental

Es de suponer, tal vez, que en el mero revivir, sólo según la imaginación, del temple fundamental, se persigue el acontecer más amplio: el adveni-

miento del águila y su palabra a la muchacha, para "comprender" así el contenido medular del poema desde el temple fundamental. Para el cálculo intelectual, éste es el siguiente paso. Sin embargo, esto sería nuevamente una elusión ante la poesía.

El águila, su vuelo y su mensaje, la muchacha y su silenciosa asunción de la misión, son dos imágenes que simbolizan todo un nexo de acontecimientos. Estas imágenes requieren primero su correspondiente exégesis. Mas antes de que podamos intentarla, debe quedar claro por qué recurrimos aquí a estas imágenes, y por qué precisamente a éstas, en su contenido plástico, simple y directamente familiar. Esta segunda pregunta no ofrece, aparentemente, dificultades para una respuesta, pues cuanto más cercana y espontánea es la plasticidad de una imagen, tanto más constrictiva y enfática es su fuerza de simbolización. Cuando se trata enteramente, como en el poema "Germania", del decir acerca de las posiciones fundamentales últimas del *Dasein* y sus nexos con el ser, de la relación fundamental de un pueblo con sus dioses, entonces no queda otra opción que recurrir a imágenes lo más ilustrativas posible, pues de lo contrario el habla poética correría el peligro de convertirse en un inexpresivo tratado de metafísica. La poesía se extraviaría en una abstracta explicación de conceptos. Así, se podría también explicar y contestarse suficientemente, la primera pregunta relativa a por qué se ha expuesto aquí el contexto del acontecer en imágenes.

Lo que hemos planteado es familiar para todos quienes han presenteado solamente de lejos la esencia del decir poético. El lenguaje poético siempre es un lenguaje de imágenes. Y sin embargo, esto no es suficiente para comprender la poesía de Hölderlin. Sí, lo dicho es apropiado, mas por evidente que pueda ser, desvía nuestra interpretación, antes incluso de que hayamos comenzado.

Debe sorprender el que intentemos recién ahora, aprehender lo esencial, que lleva al contenido más amplio y auténtico de la poesía, sin referirnos todavía al temple fundamental; y lo hacemos de la misma manera en que el temple fundamental, en la primera parte del poema (vv. 1 al 38), debiera ser expresado y resuelto, para luego dar lugar a otro tema, el presentado en la imagen del águila y la muchacha. Sólo que, si el temple fundamental de la poesía es en verdad el que destacamos como tal, entonces el temple debe templar y determinar el decir de toda la poesía. Efectivamente, su poder templante debe desplegarse recién en la siguiente parte del poema. Entra en juego ahora, así parece, el varón que, en la sagrada opresión, debe resistir la presión de los que, viniendo, apremian. En lo que sigue empero, no se habla más de este "hombre" [*Mann*]. Además, el tránsito del verso 38 al 39 queda, por de pronto, oscuro. Es cuestionable si, en general, lo dicho a partir del verso 39 deba concebirse como lo que ahora el hombre mira. Según ello, al final del

verso 38, después de “de allí lo conmuevan muchas transformaciones”, tendría que haber dos puntos que deben indicar: a partir del verso 39 serán expuestas estas transformaciones, o algunas de ellas. Se puede aquí igualmente, o con mayor razón, ver el inicio de algo totalmente distinto: “Del éter cae sin embargo”. Pues el “sin embargo” trae una contraposición e introduce algo nuevo. En todo caso, el “sin embargo” en la poesía hölderliniana es muy ambiguo, aunque la mayoría de las veces, de un contenido esencial y sólido.

Finalmente, hacemos justicia a este nuevo inicio (vv. 39 y ss.) y al “sin embargo”, si comprendemos así el todo: que el hombre expectante mira y mira. Pero, entre tanto, acontece otra cosa, exactamente lo dicho en la imagen del águila y la muchacha. Esto acontece en cierto modo a espaldas del hombre, quien todavía mira hacia atrás y persiste en el temple fundamental, del que sabemos claramente que se extiende también hacia adelante, como opresión disponible.

Pero entonces es completamente incomprendible cómo ha de contextualizarse el acontecer narrado en el mencionado nexo de imágenes, con el temple fundamental. Pues no es lícito convertir a la muchacha, conforme a todo su Ser y su actitud, en portadora del temple fundamental, tampoco la llegada del águila es una llegada de los nuevos dioses, que queda referida al esperar del temple fundamental. El águila sólo es mensajera de los dioses.

Haremos bien en no minimizar esta falta de una relación inmediatamente visible entre el temple fundamental y el contenido esencial de la imagen de la poesía. Por otra parte, debemos esperar, empero que el temple fundamental de la poesía mantenga, si no en su totalidad por lo menos en su parte esencial, su poder templante, de modo que se sostenga poéticamente por sí mismo, y no se disuelva. ¿Dónde está aquí la salida? ¿Un camino tal que conciba este poema en el sentido del poeta?

β) Temple fundamental e “Intimidad”. El salvaguardante velar del temple fundamental a través del nexo de imágenes de la poesía

Debemos liberarnos de la concepción corriente, a menudo ciertamente correcta, de la función y servicio de las imágenes, y del contenido plástico de la poesía. Según esta concepción, las imágenes que el poeta quiere instaurar y nombrar poéticamente se deben precisar, familiarizar y acercar lo más posible a las circunstancias reales. Sólo que aquí, en nuestra poesía y en todos los de su tipo, la simbolización plástica corresponde precisamente a la función exactamente opuesta. Pues no se trata aquí de la instauración poética de una emoción arbitraria, sino de un temple fundamental en el que el *Dasein* histórico de un pueblo y su decisión deben encontrar su lugar; por esto, el temple fundamental deberá man-

tenerse, preservarse y guardarse en su intangible grandeza. La imagen no ha de esclarecer sino velar [*Verhüllen*], no hacer familiar sino extraordinario, no acercar sino situar en la lejanía, y esto porque cuanto más originario es el temple fundamental, más ampliamente abarca y reúne forzosamente la destinación [*Geschick*] de un pueblo y su relación con los dioses. El temple fundamental es originario, ante todo, no porque conforme externamente las más extremas oposiciones, la decidida renuncia y el incondicional esperar, sino porque los deja surgir unitariamente desde una esencia originariamente propia de la temporalidad.

La cohesión, originariamente una de las más amplias disputas es lo que Hölderlin llamó, especialmente en su época tardía, con una palabra propia: "Intimidad" [*Innigkeit*] (cf. § 19b). Constantemente, y en los más diferentes ámbitos, nos sale al encuentro esta palabra en diversas modificaciones y conformaciones. Es una de las principales palabras de Hölderlin. Su contenido, naturalmente, no se deja capturar en una definición escolar. Inmediatamente hay que prevenir un error: "Intimidad" no significa aquí una mera "interioridad" [*Innerlichkeit*] de la sensibilidad, en el sentido del encerrarse-en-sí de una "vivencia". Tampoco significa un grado especialmente alto de "calidez sentimental". Intimidad tampoco es un adjetivo del "alma bella" y su posición en el mundo. Esta palabra, en Hölderlin, no tiene el sabor de una sensiblería soñadora y ociosa. Todo lo contrario: nombra, en primer lugar, la suprema fuerza del *Dasein*. En segundo lugar: esta fuerza se acrisola desde el fondo al sostener las más extremas disputas del Ser. Brevemente dicho: el templado, conciente instalarse y dirimir las disputas esenciales de lo que, en el enfrentamiento, tiene una unidad originaria, lo "armónicamente-enfrentado" que ya conocemos por el ensayo sobre el método del poeta (III, 300). En la ya citada carta de Año Nuevo al hermano, dice Hölderlin de los griegos (III, 366):

que entre los antiguos, donde cada uno pertenecía con sentido y alma al mundo que lo rodeaba, se pueda encontrar mucha más intimidad en los caracteres y relaciones individuales que, por ejemplo, entre nosotros, los alemanes,

La apertura al ente, el insertarse en él y sostener su divergencia no excluye una intimidad, sino que precisamente recién activa la auténtica posibilidad de un poder que une al fundamento. En la gran poesía del *Dasein* de los griegos, en "Archipiélago", él llama a los griegos "el pueblo íntimo" (IV, 91, vv. 86 y ss.):

Pues el enemigo del genio, el persa de vastos dominios
hace largos años cuenta la multitud de armas, de vasallos,
burlándose de la tierra griega y de sus escasas islas,

y le parecían un juego al señor, e incluso como un sueño era para él, el pueblo íntimo, armado con el espíritu de los dioses.*

Pero la “intimidad” tiene una connotación decisiva en el ensayo de Hölderlin titulado “Fundamento para el Empédocles” (III, 516 y ss.), donde Hölderlin no sólo trata sobre su propia poesía de igual nombre, sino de la poesía trágica como tal, y esto significa, del Ser trágico. A esto hay que añadir el breve ensayo “El devenir en el perecer” (III, 309 y ss.). En el “Fundamento para el Empédocles” leemos (III, 317):

Es la más profunda intimidad la que se expresa en el poema dramático trágico.

Hölderlin conoce una intimidad “moderada”, una “audaz” y una “excesiva” (ob. cit.). En este contexto hay una palabra que nos concierne y que nos da una clave para la versión poética de las sensaciones “más íntimas”, es decir, los temples fundamentales (III, 319 s.):

...pues la sensación [*Empfindung*] más íntima está expuesta a la caducidad, precisamente en “el” mismo grado en el que no niega las relaciones verdaderamente efectivas y sensibles (y por ello es también una ley lírica que, allí cuando lo íntimo en sí está menos muerto, es más fácil retener que negar la cohesión física e intelectual).

Aquí está claramente dicho: la relación del ente cuyo ser ha de ser instaurado en la poesía —aquí, la relación fundamental de un pueblo histórico con los dioses—, el temple fundamental en la unidad originaria de su disputa deberá ser negado, precisamente para salvaguardar “el sentimiento más íntimo”, el temple fundamental, ante la caducidad, el prematuro desgaste y achatamiento. De aquí que el temple fundamental no sea algo que pueda hacerse inmediatamente “popular”. Por eso, tampoco es lícito que escudriñemos en el nexo de imágenes de nuestra poesía, en pos de su gran potencial de fuerza esclarecedora, sino por el contrario: debemos intentar apropiárnosla en su fuerza velante.

Se inaugura aquí una nueva mirada a la esencia de la verdad, que es propia de una poesía tal y, por ende, a la esencia del lenguaje poético

* *Denn des Genius Feind, der vielgebetende Perse, / Jahrlang zählt' er sie schon der Waffen Menge, der Knechte, / Spottend des griechischen Lands und seiner wenigen Inseln, / Und sie deuchten dem Herrscher ein Spiel, und noch, wie ein Traum, war / Ihm das innige Volk, vom Göttergeiste gerüstet.*

originariamente instaurador. Si tomamos ya, y en general, el lenguaje por su capacidad expresiva, entonces éste no debe, precisamente aquí, expresar, sino dejar no dicho lo indecible y, ciertamente, en él y a través de su decir.

Si hay que buscar la esencia de la verdad en la patencia del ente, entonces se evidencia el ocultamiento y velamiento como un modo propio de la patencia. El misterio no es una barrera que está más allá de la verdad, sino que él mismo es la suprema forma de la verdad; pues, para dejar que el misterio sea verdaderamente lo que es, ocultante salvaguarda del auténtico Ser, el misterio debe ser patente como tal. Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuanto más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante. El decir poético del misterio es la *negación* [*Verleugnung*].

b) El lugar del *Dasein* instaurado en "Germania"

α) La "patria" como el Ser histórico de un pueblo

La interpretación del poema se sitúa, con esto, ante unas tareas muy propias: primero, asir, en su contenido visual propio, el en sí indicativo nexos de acontecimientos mediante las imágenes; pero después, asir esta totalidad como negación y desplazamiento de lo auténticamente a decir. En ello reside a la vez, la pregunta de si aquí la interpretación, frente a un decir poético así modelado, no ha llegado básicamente a un límite y de qué clase es éste.

En cualquier caso: estamos en un pasaje importante de nuestro esfuerzo por la poesía de Hölderlin. Estamos ante la puerta clausurada para lo que esta poesía propia y finalmente dice, aquello que el poeta llama "el más prohibido fruto", el que "cada cual debe probar al final": "la patria" [*das Vaterland*]. Esto no significa para el poeta una grandeza más o menos dudosa, de un aun más dudoso y vociferante patriotismo. Él mienta la "tierra de los padres" [*Land der Väter*], él se refiere a nosotros, este pueblo de esta tierra en cuanto histórica, en su ser histórico. Mas este Ser es poéticamente instaurado, pensadamente configurado y emplazado en el saber y arraigado –para el espacio histórico– en la autoría del fundador de Estado de la Tierra. Este Ser histórico del pueblo, la patria, está clausurado en el misterio, y ciertamente de un modo esencial y siempre. Pero debido a ello, tampoco llegamos, por nosotros mismos, ante la puerta cerrada para él; vagabundeamos en torno a nosotros, por todas partes y por doquier. La señalización dada en la interpretación anterior del poema "Germania", nos debería llevar hasta esta puerta. Por qué empezamos precisamente con ella el curso, se tor-

na ahora más claro. Claro es también que, ahora, debemos dejar intocado esta poesía hasta que entendamos más rica e íntimamente este decir poético del poeta, en el que él se debate por el lugar al cual nos arrastra el temple fundamental del poema "Germania" y que se nos niega precisamente de su auténtico contenido. Recién al final de nuestros esfuerzos podremos arriesgarnos a concedir el decir del poema "Germania", que hasta ahora hemos interrogado.

Es cierto que, hasta ahora, hemos referido frecuentemente "pasajes" del círculo de poemas en el que se halla "Germania", pero sólo "pasajes". Debimos haber inferido del curso de la interpretación precedente del poema "Germania", quizá para algunos ya demasiado minuciosa y demasiado laboriosa, cuán insuficiente es la utilización externa de algunos "pasajes", máxime cuando la posición fundamental del decir poético no es adecuadamente entendida. En consideración a que ahora ampliamos el círculo de los poemas a interpretar y que queremos concebir más abarcoramente la poesía, es necesario, en el pasaje de transición en el cual estamos, llevar a cabo una meditación fundamental sobre la poesía de Hölderlin y el poeta.

Lo más oculto para la ocupación cotidiana del ente y lo más prohibido para la siempre casual y volátil curiosidad, es "la patria". Ella no es algo que esté apartado, en algún lugar detrás de las cosas yacentes, o que flota sobre ellas. La "patria" es el Ser mismo, que porta y ensambla y configura [*fügt*] radicalmente la historia de un pueblo en cuanto existente: la historicidad de su historia. La patria no es una idea en sí supratemporal, abstracta, sino que el poeta ve a la patria en un sentido originariamente histórico. Prueba de ello es que la meditación básicamente metafísica del poeta sobre el ser y el permanecer, que instauran los poetas y así resisten al perecer, se ha referido desde un principio a la "patria". Ésta no juega aquí el rol externo de un simple caso en que el perecer y el devenir en el perecer puedan ser esclarecidos ejemplarmente, sino que el Ser de la patria, es decir, del *Dasein* histórico del pueblo será experimentado como el auténtico y único Ser desde el cual surge la posición fundamental hacia el ente en totalidad, y logra su configuración [*Gefüge*].

β) El ocaso de la patria como la ascensión de la nueva unidad de naturaleza y hombre

La patria en decadencia, la naturaleza y los hombres, estando en una particular acción recíproca, constituyen un mundo particular que ha devenido ideal y un enlazamiento de las cosas, y que se disuelven en la medida que, con ello, desde ellos y de la generación subsistente y de las subsistentes fuerzas de la naturaleza, que son el otro principio real, se forma un mundo nuevo, una nue-

va pero también particular acción recíproca, así como aquel ocaso procedió de un mundo puro pero particular.

("El Devenir en el perecer", III, 309)

En la meditación sobre el ocaso [*Untergang*], lo decisivo no es el declinar [*Untergehen*], sino el alzarse de la nueva unidad, desde la que lo hasta ahora establecido es entendido como en disolución. El ocaso es por esto un instante histórico insigne, que puede extenderse por un siglo, porque ahí lo inagotado e inagotable del nuevo inicio, lo *posible*, puede llevarse al poder, suponiendo que estén aquellos que son capaces de experimentar, instaurar y saber y hacer efectivo previamente lo posible inagotable como tal.

Este ocaso o transición de la patria (en este sentido) se siente de tal modo en los miembros del mundo establecido que, en el mismo momento y grado en que lo existente [*das Bestehende*] se disuelve, se siente también lo nuevo que entra, lo juvenil, lo posible. Pues, cómo podría ser sentida la disolución sin unificación [*Vereinigung*], de modo que lo existente haya de ser sentido en su disolución, y lo es, y deba *con ello* lo inagotado e inagotable de las *conexiones y fuerzas*, y aquella, la disolución mediante ésta serán sentidas, como inversamente, pues de la nada, nada deviene; y esto, tomado gradualmente, significa tanto como aquello que va hacia la negación y que, en la medida en que va desde la realidad y aún no es algo posible, no puede actuar. Pero lo *posible* que entra en la *realidad efectiva*, mientras la *realidad efectiva se disuelve*, ésta actúa, y [lo posible] efectúa tanto la sensación de la disolución, como el recuerdo de lo disuelto.

(Ob. cit. p. 310)

De estos pasajes inferimos la esencia del Ser originario, en que el poeta concibe la fuga de los antiguos dioses y el alzarse de los nuevos. Los pasajes atestiguan cuán apasionadamente se esfuerza el poeta por pensar simultáneamente el perecer como surgir, el ir como un llegar, y de dominar pensantemente esta disputa, es decir, pensarla y resistirla hasta el final.

c) Hacia la comprensión del ser en Hölderlin.
El poder del pensamiento heracliteano

α) Hölderlin y Heráclito

En todo esto está cercana y de nuevo poderosa aquella comprensión del Ser que, en el inicio de la filosofía occidental, llegó al poder y, desde entonces, con genuinas y no genuinas transformaciones, ha dominado

especialmente al pensar y saber alemán desde el maestro Eckhart. Es la concepción del ser de aquel pensador al cual Hölderlin se sabía perteneciente, Heráclito. Poseemos sólo fragmentos de su filosofía. En relación con lo dicho hasta ahora, pero también con vistas a lo que viene, citamos algunos aforismos de Heráclito. Debemos renunciar aquí a una interpretación. Fragmento 51:

οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἕωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

“Ellos no entienden (a saber, los que se arrastran cotidianamente en su *Dasein*), qué y cómo, lo que por sí está separado, sin embargo coincide en sí; una armonía antagónica es esa, como en el arco y la lira”* (donde los extremos más apartados están tensamente unidos, tensión que sin embargo, precisamente, posibilita el disparo de la flecha y el acorde de las cuerdas, es decir: el Ser. E inmediatamente un ejemplo, fragmento 48:

τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

“El nombre del arco (βίος) es pues, vida, la obra sin embargo, la muerte”** (las más extremas contraposiciones del Ser en una cohesión).

Pero, como ya quedó claro en el primer fragmento citado, este entendimiento del Ser está clausurado para la comprensión cotidiana que es, en el fondo, la más fuerte contratendencia de la armonía de la pertenencia mutua. Allí donde la comprensión cotidiana ve armonía, sólo hay una concordancia externa, que existe efímera y permanece sin fuerza. Por ello el fragmento 54:

ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

La armonía que no se muestra a la mirada habitual, para la cual sólo es una paradoja desintegradora, esa armonía oculta es más poderosa que la manifiesta, más poderosa porque es el auténtico poder del Ser como tal. El poeta piensa y poetiza en la dirección de esta ἀρμονίη ἀφανῆς cuando dice la palabra “intimidad” e “íntimo”, “el pueblo íntimo”.⁴ Pero

* *Nicht verstehen sie [nämlich die alltäglich so in ihrem Dasein Dahintreibenden], daß und wie jenes, was für sich übereinkommt; gegenstrebiger Einklang ist das, wie beim Bogen und der Leier.*

** *Dem Bogen ist nämlich der Name [βίος] Leben, das Werk aber Tod.*

4. *El Archipiélago*, IV, 91, v. 90.

queda por considerar: esta αρμονία –armonía– no es indiferente, es decir, no es una conformidad sin tensión, ni un acuerdo realizado sobre la base de un aplazamiento nivelador de las oposiciones, sino a la inversa: el inaugurar la auténtica disputa inaugura la armonía, y esto dice: sitúa a los poderes en disputa en sus respectivos límites. Esta delimitación [*Be-grenzung*] no es una restricción [*Einschränkung*], sino un destrabamiento [*Ent-schränkung*], un destacar y un cumplimiento de la esencia. Así, cuando todo ente está en armonía, precisamente entonces el conflicto y la lucha deben determinar todo, de raíz. Recién desde allí comprendemos la palabra que se conoce, junto con otra, como original de Heráclito, y además en una mala mutilación, a saber: "La lucha es el padre de todas las cosas". El aforismo dice propia y totalmente, fragmento 53:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

"La lucha es para todo lo ente, ciertamente, el padre, pero también soberano de todo lo ente, y en verdad, a unos los hace manifiestamente como dioses, a los otros como hombres, a los unos los muestra como siervos, a los otros, empero como señores".* El aforismo tiene un contenido tan profundo, que estamos lejos de poder discutirlo aquí; solamente indiquemos dos cosas. La lucha es el poder de engendramiento del ente, pero no de modo tal que la lucha, después de que las cosas han llegado a ser a través de ella, se retire de ellas, sino que la lucha salvaguarda y también gobierna a lo ente en su constancia esencial. Ciertamente, la lucha es engendradora, pero también soberana. Allí donde la lucha cesa como poder de la salvaguarda, comienza el estancamiento, la nivelación, la mediocridad, la mansedumbre, la atrofia y la decadencia. Pero esta lucha –y eso es lo otro que debe ser brevemente señalado– no es aquí un altercado ni una discordia casual, ni mera inquietud, sino el conflicto de la gran disputa entre los poderes esenciales del ser, así que, recién en tal lucha se enfrentan los dioses como dioses y los hombres como hombres y, con ello, se traen a la luz en íntima armonía. No hay dioses y hombres en sí, ni señores y siervos en sí, los que entonces, porque son tales, entran en conflicto o armonía, sino a la inversa: primero la lucha crea la posibilidad decisiva sobre la vida y la muerte. Exclusivamente mediante la afirmación, de una u otra manera, deviene cada

* *Der Kampf ist allem Seienden zwar der Erzeuger, allem Seienden aber auch Beherrscher, und zwar die einen macht er offenbar als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er hinaus als Knechte, die anderen aber als Herren.*

vez lo ente como es y lo que es, y este “es” —el ser— esencia solamente como afirmación. Al aforismo citado le corresponde otro, fragmento 80:

εἶδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

“Pero es necesario saber: la lucha está constantemente presente (en todo ente) y por eso «justicia» no es otra cosa que disputa, y todo ente que viene al ser, es por disputa y necesidad”.* δίκη ἔρις— justicia es disputa. El sentido común opina: la justicia existe en sí, escrita en alguna parte, y con su ayuda y su aplicación, se decide y se elimina precisamente la disputa. ¡No! Originaria y esencialmente, la justicia sale recién a luz como tal, se forma y se afirma y verifica en la disputa. Ésta establece los lados, y un lado es lo que es solamente por el otro, en un mutuo reconocerse. De ahí que nunca captemos un ente cuando observamos sólo un lado, pero tampoco cuando solamente añadimos el otro, sino cuando entendemos ambos en su mutua pertenencia, y conocemos el fundamento de este entender. Eso expresa Heráclito en el fragmento 67:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός,
ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται
καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

“El dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; pero él se transforma como el fuego; toda vez que éste se mezcla con incienso, es nombrado (es decir, es) según el aroma de cada uno (del incienso)”.**

Recién ahora, en razón de lo dicho, aquella palabra de Heráclito adquiere su auténtico contenido, que, como el aforismo de la lucha como padre de todas las cosas, la mayoría de las veces se repite sin pensar: πάντα ῥεῖ, “todo fluye”. Esto no quiere decir: todo está continuamente variando y sin consistencia, antes bien: no hay un solo lado al que te puedas fijar, sino que eres transportado por la disputa como conflicto, al lado opuesto, y recién en el vaivén del movimiento de la lucha, el ente tiene su ser. El fluir no quiere decir aquí simplemente la permanente y rígida disolución y aniquilación de las cosas, sino al revés: el fluir del

* Zu wissen aber ist not: der Kampf ist ständig (in allem Seienden) mit dabei, und daher ist “Recht” nichts anderes als Streit, und alles Seiende, das ins Sein kommt, ist durch Streit und Notwendigkeit.

** Der Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sattheit und Hunger; er wandelt sich aber wie das Feuer; allemal wenn dieses mit Räucherwerk gemischt wird, wird es benannt [heißt, ist es] gemäß dem Duft des jeweiligen [Räucherwerks].

antagonismo, y esto significa, de la armonía antagónica, crea precisamente la consistencia y la estabilidad, el Ser. (La contradicción entre Heráclito y Parménides no reside allí donde normalmente se la busca).

Pero si de tal modo el ente nunca puede ser aprehendido unilateralmente, entonces el nombrar al ente y el decir del Ser son de una peculiar dificultad, sobre todo allí donde el ser en totalidad, y en su esencia, ha de ser dicho y hacerse manifiesto. Pues ciertamente, una palabra nombra a un ente de tal y tal forma, por ejemplo, el fragmento 67: Dios, la guerra. La palabra hace manifiesto al ente. Pero, a la vez, también lo oculta, si nos mantenemos en esta denominación. Pues el dios es igualmente "paz". De allí que el decir auténtico y esencial acerca del ente es el modo más originariamente propio, es originariamente el modo del decir que es apropiado a los dioses. Fragmento 93:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει
ἀλλὰ σημαίνει.

"El señor, cuyo oráculo está en Delfos (el dios Apolo), ni dice ni oculta, sino que *hace seña*".* El decir originario no se manifiesta sólo en forma inmediata, ni simplemente vela, sino que este decir es ambas cosas en una, y, en cuanto este Uno, una seña [*Winken*] donde lo dicho indica hacia lo no-dicho, lo no-dicho hacia lo dicho y por decir; lo disputado hacia la armonía, que es la armonía hacia la disputa, en la cual ella oscila sola.

"Señas son el lenguaje de los dioses",⁵ escuchamos antes (§ 4d) de Hölderlin. No casualmente esta armonía está en Heráclito. Todo el pensar de Hölderlin, y su comprensión del Ser en su poetizar instaurador de ser, estaba bajo el poder de Heráclito, ya desde su época de estudiante en Tubinga hasta en los años de la creación culminante, y más allá. La sabiduría de Heráclito fue resumida, casi emblemáticamente, en la palabra del fragmento 50: ἐν πάντα εἶναι – uno es todo. Pero "Uno" no significa uniformidad, mismidad vacía, y "todo" no significa la variedad incontable de cualquier cosa, sino que ἕν, Uno = Armonía, es todo; es decir, aquello que, cada vez, constituye esencialmente al ente todo como diferente, y lo levanta disputante.

Cuán grande fue el poder del pensar heraclíteo sobre el *Dasein* del poeta, lo testimonia el hecho de que él, por largo tiempo, cuando los dioses lo cuidaron con sus rayos y lo pusieron bajo la protección de lo

* *Der Herr, dessen Spruchort zu Delphi ist [Gott Apollo], sagt weder, noch verbirgt er, sondern winkt.*

5. "Rousseau", IV, 135, v.39 y s.

que nosotros, con nuestros cortos e insuficientes criterios llamamos “enfermedad mental”, Hölderlin debía batirse con este aforismo *ἐν πάντα*.

Desde el verano de 1807 hasta su muerte, en el verano de 1843, Hölderlin habita en Tubinga en casa del maestro carpintero Zimmer. En los años de 1820 se hace amigo del joven estudiante Wilhelm Waiblinger, quien, siendo bachiller, ya lo visitaba, y vió todos los manuscritos y proyectos del poeta (cfr. anotación en el diario de vida del 3 de julio 1822, VI, 403 ss.). Waiblinger escribió un ensayo en Roma, en 1850, “Vida, poesía y locura de Friedrich Hölderlin” (VI, 409-442). Allí hay muchos datos falsos sobre la vida del poeta antes de su enfermedad, los que no se podían conocer sin un estudio de las fuentes. Sin embargo, es valiosa la descripción de sus vivencias, nacidas del trato durante años con el poeta. De allí, un pasaje que muestra cómo Heráclito estaba ahí aún de algún modo presente para el poeta (VI, 427):

Él puede ocuparse días enteros con su Hiperión. Cientos de veces, cuando llegaba a verlo, lo escuchaba desde afuera declamar en voz alta. Su *pathos* es grande, e Hiperión está casi siempre presente, irrumpiendo con fuerza; a menudo me leía pasajes de él. (cf. II, 188 y ss.)

β) Hölderlin y Hegel

No es un azar que el pensador que pensó a fondo y hasta el fin los pensamientos de Heráclito en un sistema filosófico único en la filosofía occidental, Hegel, fuese coetáneo y discípulo de Hölderlin. Hölderlin y Hegel crecieron en un mundo espiritual común, y lucharon juntos por su nueva conformación. Uno caminó la senda del poeta, el otro, la del pensador. En vez de, como es usual, explicar a Hölderlin desde el sistema de Hegel y registrar además las influencias del poeta sobre el pensador, debemos aprender a experimentar la gran disputa de ambos; precisamente en su máxima altura y sobre cada una de sus cumbres solitarias para recién así comprender algo de la verdadera armonía. Sin embargo, no puede ni debe hablarse de Hegel en el contexto de esta lección. Son necesarias, empero, algunas indicaciones para aclarar, desde Hegel, la peculiar relación de Hölderlin con Heráclito, y, sobre todo, para resaltar el sentido de la palabra fundamental de Hölderlin “interioridad”.

Ambos suabos, Hölderlin y Hegel, fueron íntimos amigos, sobre todo desde 1790, desde el comienzo de sus estudios teológicos. El tercer suabo en el círculo fue Schelling, cinco años más joven que ambos. Desde el otoño de 1790, los tres vivieron en el Seminario de Tubinga, incluso en el mismo cuarto, el cuarto de los Agustinos. En aquella época, como aún en el siglo pasado, era costumbre testimoniar la copertenencia del cora-

zón, escribiendo algunas líneas en el album del otro. Poseemos una de esas anotaciones de Hölderlin en el album de Hegel (VI, 232):

Goethe

El placer y el amor son
las alas para las grandes acciones.

Tub.

el 12 Febr

1791

S(ymbolum) *Ev kai pán*

En recuerdo,

tu amigo

M. Hölderlin

En el mismo año, 1793, Hölderlin y Hegel aprobaron su examen de teología. En el otoño del mismo año, Hölderlin fue como preceptor a la casa de Charlotte von Kalb, en Walterhausen. Hegel fue como preceptor a Berna, Suiza. Pero ellos iban a permanecer en una inmediata cercanía en los años decisivos, incluso los más decisivos para ambos. Desde fines de 1795, Hölderlin fue preceptor en Fráncfort del Meno. A comienzos de 1797, Hegel también tomó un puesto de preceptor en Fráncfort, conseguido a través de Hölderlin. En esa estancia en Fráncfort, Hölderlin encontró el camino a la gran poesía, y Hegel encontró su verdadero camino en la filosofía. Para ambos, en esta época, la confrontación con lo griego estaba en el centro de su poetizar y su pensar. Cuando Hegel comenzó en Jena, en 1801, sus lecciones como académico de filosofía, ya había cambiado, en comparación a como era antes de la época de Fráncfort, y en verdad gracias a la creativa confrontación con la filosofía griega, en la cercanía del poeta. En 1801, Hegel comienza su auténtico camino en un trabajo esforzado, grande y pensante. El mismo año es también para Hölderlin el año de su más alta creación. El camino de Hegel, después de algunos desvíos, conduce a una gran carrera y actividad pública. En 1801, Hölderlin escribe una palabra donde el poeta se ve, conscientemente, en la situación totalmente opuesta (cf. § 10d).

Hegel concibe la filosofía como el pensar in-finito. Un pensar finito siempre piensa solamente un lado, unilateralmente, finitamente. In-finito es aquel pensar que piensa el anverso y el reverso, en contraposición, es decir, la disputa en la unidad. Lo unilateral, lo finito, es lo muerto. Pero esto unilateral no puede ser expulsado o pasado por alto ciegamente como una nada, sino que hay que mantener un lado frente al otro, y sostenerlo en la reciprocidad. Por eso Hegel dice en la página 26⁶ del Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, su primera gran obra y, a la vez, la más grande, que apareció en 1807, lo siguiente:

6. Hegel, WW, *Jubiläumsausgabe*, ed. por H. Glockner, 4a ed., t. 2, pp. 34, Stuttgart, 1964.

La muerte, si queremos nombrar así esta irrealidad, es lo más terrible, y retener lo muerto exige la fuerza más grande. La débil belleza detesta al intelecto, porque lo cree capaz de lo que ella no puede. Pero la vida no retrocede ante la muerte y se preserva pura ante la devastación, sino que la que soporta y se mantiene en ella es la vida del espíritu. Éste obtiene su verdad solamente en tanto se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Este poder no es, en tanto lo positivo que aparta la vista de lo negativo, como cuando decimos de algo: no es nada, o es falso, y ya está listo, no hablamos más y nos volvemos hacia otra cosa; sino que este poder es solamente, en tanto mirando lo negativo de frente, permanece en él. Este permanecer [*Verweilen*] es la fuerza mágica que invierte lo negativo en el ser.

Este prefacio fue publicado separadamente, en las conocidas ediciones Insel.⁷ El prefacio fue terminado la víspera de la batalla de Jena y Auers-
tedt. Ese mismo día, Hegel vio cabalgar a Napoleón a través de la ciudad.

Aquí Hegel presenta una perspectiva muy acabada de las posiciones fundamentales de los poderes espirituales de su época (alrededor de 1806), no como observador, sino como alguien que, conciente de sí mismo, prepara un gran golpe. Este prefacio concluye una obra en la que domina un claro saber que la filosofía es trabajo (53 y ss.):⁸

De todas las ciencias, artes, habilidades y artesanías, existe la convicción de que para poseerlos es necesario un esfuerzo múltiple de aprender y ejercitarlos. En lo que concierne a la filosofía, por el contrario, parece dominar hoy el prejuicio de que, si cada uno tiene ojos y dedos y recibe cuero e instrumentos, por qué no sería capaz de hacer zapatos, cada uno sería capaz inmediatamente de filosofar y de juzgar la filosofía, pues él poseería la medida en su razón natural; del mismo modo como si él no poseyera la medida del zapato en su propio pie. Parece precisamente que se hace consistir a la filosofía en la falta de conocimientos y de estudios, y que se la hace terminar allí donde las otras comienzan. La filosofía es tomada frecuentemente como un saber formal vacío de contenido, y falta mucho para que, también, en lo que respecta al contenido, constituya la verdad de un conocimiento o de una ciencia cualquiera, ese nombre lo puede merecer solamente si ha sido engendrado por la filosofía; y que las otras ciencias harían bien en intentar pensar sin la filosofía todo lo que quieran, sin la cual no podrían tener vida, ni espíritu, ni verdad.

7. Leipzig, 1920; Fráncfort, 1964.

8. Jubiläumsausgabe, 4° edición, pp. 61 y ss.

El pensamiento de Hegel quiere como absolutas las contradicciones y, de ese modo, resolverlas en una fluidez general. El pensar infinito de Hegel no es, sin embargo, una fórmula fantasiosa, sino que surgió y es sostenido por una experiencia fundamental del *Dasein* occidental y de la esencia de su espíritu. A ella pertenece el dolor del desgarramiento en la más extrema contradicción. A ese saber acerca de este desgarramiento de la *Dasein*, Hegel lo llama la "conciencia infeliz" [*unglückliche Bewußtseyn*].⁹ Es el auténtico aguijón del espíritu que, en las formas y etapas más diversas de la historia mundial, impulsa el acontecer y, de ese modo, impulsa al espíritu hacia sí mismo, hacia su esencia. Esto se conoce en la filosofía como el saber absoluto mismo, y es en este saber que, verdadera y simultáneamente, se pone en obra.

Pero la realidad del espíritu en la historia es, para Hegel, el Estado, y éste sólo puede ser lo que debe ser cuando se apodera de él, y es sostenido por la fuerza in-finita del espíritu infinito, es decir, cuando pone en obra, en la unidad viva, la más extrema contradicción de la libre autonomía del individuo y del libre poder de la comunidad en general. Los antiguos Estados, dice Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*, § 185,¹⁰ todavía no podían ser fundados sobre el principio desarrollado del espíritu. El fundamento de su decadencia reside en que carecieron de la fuerza verdaderamente in-finita, la única que reside en aquella unidad que permite que la contradicción de la razón se bifurque en toda su fuerza, y la someta, realizándose así en ella y manteniéndola cohesionada.

El pensamiento hegeliano está alumbrado por una nueva consumación creativamente repetitiva de los pensamientos originales de Heráclito, en los que toda la historia transcurrida del espíritu del mundo es comprendida en el "flujo" de este pensamiento, y que se diferencia de él en sus etapas esenciales.

Hölderlin también está bajo el poder del pensamiento heracliteano. Bajo este mismo poder debería llegar uno más tardío: Nietzsche. Bajo este poder estaba mediatamente, en el fondo, el inicio de la filosofía alemana con el maestro Eckhart. El nombre de Heráclito no es el título para una filosofía de los griegos ha mucho tiempo transcurrida. Tampoco es la fórmula para el pensamiento de una humanidad en sí válida para todo el mundo [*Allerweltsmenschheit*]. Más bien es el nombre de un poder originario del *Dasein* histórico germánico-occidental, y ciertamente, en su primera confrontación con lo asiático.

9. Hegel, WW. vol. 2, pp. 166 y ss. (II, 158, y ss.), Stuttgart, 1964, 4ª ed.

10. Hegel, WW. vol. 7, pp. 265 y ss. (VIII, 249 ss.), Stuttgart, 1964, 4ª ed.

d) Instauración de la nueva penuria iniciante de nuestro *Dasein* histórico en la penuria metafísica de Occidente

No nos es permitido pensar que podríamos sustraernos a este poder, que podríamos desvincularnos de la nueva confrontación con este poder originario, y que tal vez supera a todas las anteriores. Esta confrontación, ciertamente, no es un juego ocioso de una comparación erudita del opinar actual con opiniones antiguas, sino un preguntar verdaderamente forzoso que previamente ha de hacer efectivo nuevamente un espacio histórico y espiritual. Esto puede acontecer sólo si la exigencia [*Nöti-gung*] de un preguntar tal viene de la penuria [*Not*] más propia del *Dasein* histórico. Cuántos experimentan la penuria, y cuántos se atreven a saber de ella, es indiferente. La penuria *es* de todos modos. Es la penuria de la falta de penuria, la penuria de la total impotencia para experimentar lo más íntimamente digno de ser preguntado del *Dasein*.

La angustia ante la pregunta pende sobre Occidente. Ella proscribe a los pueblos hacia caminos añejos y decadentes, y los arrincona rápidamente en sus pútridos caparazones. Donde hay una ruptura, ellos no quieren ver que hay algo que no es la mera modificación de condiciones políticas internas.

Pero lo primero es que nosotros mismos lo entendamos y no olvidemos, súbita y fácilmente, la penuria de un siglo, sino que aprendamos que Hölderlin ya ha instaurado anticipatoriamente la penuria nuevamente iniciante, para que ella nos aguarde. En figuras siempre nuevas, él ha acuñado previamente esta penuria en su decir, y sólo la palabra poética misma, que no es una pálida descripción detallada, es capaz de afirmarla con los ojos abiertos. Dijimos más arriba (§ 5b) que el movimiento interno del decir poético en el poema "Germania" es un torbellino que nos arrastra a un lugar determinado. El poeta establece este lugar en una palabra depurada y penetrante con los primeros tres versos del poema "Mnemosyne", ya varias veces citado (IV, 225):

Un signo somos, sin interpretación
sin dolor somos, y casi hemos perdido
el lenguaje en el país extraño.*

El *Dasein* se ha vuelto extraño a su esencia histórica, a su misión y su encargo. Para sí mismo, queda extraño, sin determinación, indeterminable y, por eso, "sin interpretación". Falta la determinación, porque

* *Ein Zeichnen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren.*

el temple fundamental del instalarse en las disputas esenciales está sin la fuerza templante, sin dolor, es decir, sin la forma fundamental del saber del espíritu, por eso "sin dolor somos". Donde no hay una inauguración templante de las fisuras del Ser, ahí tampoco hay necesidad de tener que nombrar y decir; de aquí que "casi hemos perdido el lenguaje en el país extraño". Somos "un signo", una seña estupefacta, en cierto modo olvidada por los dioses, "un signo" para el cual previamente deben ser educados los intérpretes.

Un signo somos, sin interpretación
sin dolor somos, y casi hemos perdido
el lenguaje en el país extraño.

En tal lugar de la penuria metafísica está el poeta. Pero aquél cuyo poetizar, pensar y decir debe persistir en tal lugar, y que entiende la soledad como una necesidad metafísica, ése debe saber que —precisamente en ella— impera la suprema intimidad de pertenecer al Ser del propio pueblo, aunque la apariencia muestre sólo lo apartado e inadvertido. Debido a que el poeta ha tenido, en cuanto hombre, que portar tal cosa, no nos debe sorprender el escuchar una sentencia terrible, al final de su gran año 1801. Está en esa carta del 4 de diciembre al amigo Böhlendorff, escrita poco antes del viaje a Burdeos, desde donde el poeta regresó abatido y destruido, medio año después. Leo de nuevo, deliberadamente, el pasaje ya citado, para retener el temple total de la carta:

¡Oh amigo! ¡El mundo se extiende ante mí más luminoso y más serio que nunca! Me agrada cómo sucede todo, me agrada, como cuando en verano "el antiguo y sagrado padre con serena mano, esparce desde nubes rojizas, rayos de bendición". Pues entre todo lo que puedo contemplar de Dios, este signo es para mí el elegido. En otro tiempo podía yo gritar de júbilo por una nueva verdad, una mejor visión de lo que está por sobre nosotros y a nuestro alrededor; ahora, temo que me ocurra como al viejo Tántalo, que estuvo más cerca de los dioses de lo que podía soportar. Pero yo hago lo que puedo y pienso, cuando veo que yo también debo ir hacia allí siguiendo mi camino como los otros, que es blasfemo y demente buscar un camino que esté asegurado de *todo* ataque, y que para la muerte no hay remedio.

Y ahora, querido, adiós, hasta la próxima. Ahora estoy pleno de despedidas. Hace tiempo que no lloro. Pero ahora me ha costado amargas lágrimas decidirme a abandonar mi patria, tal vez para siempre. Pues ¿qué tengo yo más querido en el mundo? Pero ellos no pueden necesitarme. Quiero y debo, por lo demás, permanecer alemán, aunque las penas del corazón y del sustento me lleven hasta Otahití.

“Pero ellos no pueden necesitarme”. ¿Hasta cuándo los alemanes van a desatender esta palabra terrible? Si el gran cambio de su *Dasein* no los hace lúcidos, entonces ¿qué se les debe dar para que escuchen? Sin embargo, sería contra la voluntad del poeta si quisiéramos arrancar hacia lo público esta palabra de una carta plena de necesidad y discreta al amigo. El poeta nos ha conservado, poéticamente, la misma palabra.

...Muchos han muerto
generales en antiguos tiempos
y bellas mujeres y poetas
y en los nuevos,
muchos hombres,
pero yo estoy solo.*

(“Los Titanes”, IV, 208, vv. 7 y ss.)

El temple fundamental de la poesía de Hölderlin es la sagrada doliente, pero dispuesta opresión. Templando, ella nos debe determinar para el lugar desde el cual el todo de lo ente deviene nuevamente experimentable, llega al poder estructurado, y es guarecido en un genuino saber. El temple fundamental no puede quedar para nosotros como un presentimiento evanescente. Ya hemos pensado la determinabilidad e individuación propias del temple. Este duelo y esta queja son un condolerse y un quejarse-con las “aguas de la patria” (“Germania”, v. 4). La opresión es la de la tierra patria. Por eso tenemos que ir a los ríos y la tierra patria y, en ellos, percibir correctamente el decir del poeta. Nos arriesgamos en el ciclo de los poemas fluviales y elegimos como primer poema, el titulado “El Rin”.

§ 11. *Consideración intermedia recapituladora:
Retroceso a los ámbitos inaugurados hasta aquí
como determinación más aguda del plan del curso*

En la sesión anterior realizamos la transición del poema “Germania” hacia el poema “El Rin”. Para la conclusión de la interpretación provisional del poema “Germania”, no es necesario repetir lo ya dicho en las sesiones anteriores. Intentamos alcanzar el tránsito hacia la totalidad de nuestro plan, a través de una renovada meditación. Tal meditación se hace ahora necesaria para entender el sentido propiamente filosófico de nuestros esfuerzos. Tal meditación es ahora posible también, des-

* ...*Viele sind gestorben / Feldherrn in alter Zeit / Und schöne Frauen und Dichter / Und in neuer / Der Männer viel / Ich aber bin allein.*

pués de que hemos recorrido un cierto trayecto en la interpretación, de modo que las consideraciones fundamentales ya no quedan en el vacío.

Externamente, los títulos de ambos poemas insinúan ya una cierta relación: “Germania” como lo general, y “El Rin”, como un aspecto particular de esto general. Si bien esta versión de la relación sólo es representada muy vaga, incluso, torcidamente, se puede llegar a ver en ello un indicio de que nos mantenemos en la misma esfera de la poesía. Ciertamente, lo expuesto hasta ahora, aunque en términos generales, nos debe mostrar explícitamente que la forma externa del poema y su correspondiente poesía son máximamente diferentes, a pesar de la unidad. En la poesía efectiva de ambos poemas hemos visto que “El Rin” no dice lo particular, no es un detalle sin importancia de “Germania”, si bien es correcto que la corriente del Rin constituye una individualidad y algo especial de la tierra alemana. Por estos caminos nunca llegaremos a percatarnos de la relación del poema y la unidad de su poesía.

Para crear el tránsito correcto del poema “Germania” a “El Rin”, debemos retroceder al ámbito que se nos ha abierto inauguralmente mediante la interpretación hecha hasta aquí. Con ello queremos alcanzar, además de una repetitiva recapitulación de lo dicho hasta ahora, una determinación más aguda de nuestro plan.

Puede sorprender el que hayamos evitado dar una explicación y una justificación acerca de nuestro método, en la interpretación efectuada. Es verdad que al comienzo se mencionó que “el método en general” consistiría en asir pensativamente lo poético, sin por ello aplicar un sistema filosófico como criterio, ni adoptar uno a partir de la poesía. En vez de eso, se acentuó que el “procedimiento en particular” evitaría el mero curso de la narración ininterrumpida de la vida y obra del poeta, más bien se sustituyó con lo que, en verdad, debía ser nombrado al final, la “patria”, es decir, la más íntima y más amplia determinación histórica del pueblo. Junto con ello, el propósito está puesto en lo más alto. Lo que inmediatamente queremos reelaborar está referido a ello, aunque muy provisoriamente.

Queremos, antes que nada, encontrar un acceso al ámbito de poder de esta poesía, mas no estudiando una variedad de poemas para, con ellos, ensamblar una imagen del mundo. Al interior del ámbito de poder de la poesía debemos, previamente, determinar el lugar desde el cual y hacia el cual, el poder de la poesía se inaugura y permanece poderoso. Este lugar metafísico de la poesía está circunscrito por aquello que hemos puesto de relieve como el temple fundamental: la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión.

a) Los cuatro elementos esenciales del temple fundamental

En cuanto a lo que hasta ahora llamamos la esencia general del “temple fundamental”, de la que algo se pudo decir, esto aconteció en la forma de un rechazo: 1. El temple, y sobre todo el temple fundamental, no es un mero sentimiento, un epifenómeno de la vivencia anímica. 2. El temple de ningún modo se deja captar desde el punto de vista de la doctrina tradicional acerca del alma y el espíritu, sino que, más bien, precisamente la mirada en la esencia del temple fundamental fuerza a renunciar a la idea corriente del modo de ser del hombre, y a fundamentar una más originaria. Por qué esto es así, y cómo el concepto del *Dasein* humano se transforma a partir de aquí, no puede ser mostrado ahora. En relación al mencionado temple fundamental del poema “Germania”, en cambio, son posibles algunas indicaciones para nuestro pensar, con cuya ayuda logramos acercarnos al concepto de un temple fundamental.

El temple fundamental de la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión, y sólo él, nos representa, a la vez, la huida, la ausencia y advenir de los dioses, pero no como es re-presentado* en el temple el mencionado ser de los dioses. El temple no representa nada, sino que transporta** nuestro *Dasein* a la relación templada con los dioses en su ser-así-y-asá. Mas en tanto que los dioses dominan el *Dasein* histórico y al ente en total, el temple nos inserta [*einrückt*], simultánea y propiamente desde el éxtasis transportante [*Entrückung*] a las relaciones que crecen con la tierra, el paisaje y la patria. El temple fundamental es pues, simultáneamente, transportante [*entrückend*] hacia los dioses e insertante [*einrückend*] en la tierra. En tanto que de esta forma el temple fundamental templa, inaugura absolutamente lo ente en cuanto tal, y —en verdad— esta inauguración de la patencia de lo ente es de tal modo originaria que, en virtud del temple, quedamos engarzados y enlazados en el ente inaugurado. Esto quiere decir: no obtenemos de cualquier parte representaciones de los dioses, a cuyo representado y representar dotamos de afectos y sentimientos, sino que el temple en cuanto transportante-insertante inaugura el recinto al interior del cual, recién, algo puede llegar a ser propiamente re-presentado.

Recién sobre la base de una cierta represión y separación del temple, sobre la base de un aparente intento de olvido, se le asigna al mismo lo que llamamos el mero representar cosas y objetos. Pero esto no es lo primero, como si, en cierto modo mediante un acopio y un conglomerado

* *vor-gestellt*: literamente, “puesto-ante”, “ante-puesto”. [N. de T.]

** *entrückt*: también, “éxtasis, eleva a lo divino”. [N. de la T.]

de cosas representadas, se reuniera artificialmente algo así como un mundo. Esencialmente, un mundo nunca se deja inaugurar y aglutinar como una posterior recopilación de la diversidad de cosas percibidas, sino que es al interior de lo originario y originariamente patente previo, que recién nos puede salir al encuentro esto o aquello. La apertura inaugural del mundo acontece en el temple fundamental. El poder transportante, insertante y así inaugurante del temple fundamental es, simultáneamente, *fundante*, es decir, sitúa al *Dasein* en su fundamento y ante sus abismos. El temple fundamental determina para nuestro *Dasein* el lugar revelado a él mismo, y el tiempo de su ser (que no es un lugar espacial ni un tiempo temporal, en el sentido habitual).

b) Temple fundamental como exposición
en medio del ente manifiesto en totalidad

En virtud del poder del temple fundamental, el *Dasein* del hombre es, por su esencia *exposición* [Ausgesetztheit] en medio del ente manifiesto en totalidad, una exposición que el *Dasein* tiene que asumir, para que en ella –a su vez– asuma la salvaguarda de lo ente manifiesto en totalidad en tal exposición, y, conforme a tal asunción, él resguarde en sí, de una u otra manera, la posibilidad de una historia; es decir, que la cumpla o la desperdicie. El *Dasein* está encomendado al ente como tal, tanto al ente que es él mismo como al ente que él no es. La característica del *Dasein* humano reside en que él no sólo “es”, sino que debe hacerse cargo de una u otra manera, de cualquier ser llevado y conducido ante él. Incluso la indiferencia y el olvido sólo son modos en que el *Dasein* se encomienda al ser como tal. Este carácter fundamental del *Dasein* humano –que para él, en tanto que es en cada caso de una u otra manera, le va el ser– lo llamamos la *preocupación* [Sorge]. Esta denominación no se refiere a sentimientos conocidos en el diario vivir –entre ellos: miedo, angustia, preocupación y similares–, a un concepto metafísico para, desde ahí, establecer una visión del mundo, sino que es la experiencia fundamental de la esencia del *Dasein* histórico del hombre, la que, previamente, exige una nominación que, si se verifica, sólo puede ser concebida desde este origen.

Si consideramos la esencia del temple fundamental, la unidad de su poder transportante, insertante, inaugurante y fundante, entonces inmediatamente queda claro que, precisamente el temple, y a lo que se llama lo interno del hombre, son lo menos subjetivo de todo, pues el temple fundamental es, por el contrario, una transposición originaria a la amplitud del ente y la profundidad del Ser. El entrar-en-sí del hombre no significa aquí ocuparse y embobarse en sus vivencias privadas, sino que entrada significa salida a la exposición al ente patente. Sólo

porque el temple fundamental transporta y transpone originariamente, puede también constreñir y estrechar al *Dasein* al círculo del ente cotidiano más cercano, puede hacer resbalar al *Dasein* sobre la superficie del Ser; puesto que el temple fundamental es cada vez éste o aquel, no es una propiedad fija, sino un acontecimiento. Ciertamente el *Dasein* humano siempre está templado [*gestimmt*], sea al modo de una disonancia [*Mißstimmung*] o discordancia [*Verstimmung*], o en la peculiar forma del temple que conocemos como el insípido, vacío y seco estar destemplado [*Ungestimmtheit*], que expresamos al decir cotidianamente: “no tengo ganas”; la forma originaria del aburrimiento que, por su parte, puede también desarrollarse en un temple fundamental. Porque el *Dasein*, en tanto que es, está templado, por ello el temple sólo podrá ser reorientado [*umgestimmt*] cada vez por un contratemple [*Gegenstimmung*] y sólo un temple fundamental es capaz de suscitar a fondo una conversión de temple [*Umstimmung*], es decir, un cambio del *Dasein* equivalente a una completa mutación de la exposición al ente y, con ello, a una reacuñación del Ser.

No es un azar ni una mera distracción, ni siquiera una incapacidad de la mirada psicológica, que en el pensamiento moderno –incluso antes– las tonalidades afectivas sean valoradas como lo “subjetivo”, lo menos tangible y cada vez sólo concomitante. Esto ya no se debe a que la experiencia de la esencia del temple permanezca imposibilitada por largo tiempo, que se vea psicológicamente y se represente al hombre como un sujeto que, no se sabe bien por qué, además, se rodea de los así llamados objetos. Como si sujeto y objeto fueran bloques fijos disponibles, entre cuyos diferentes hilos tensados por detrás y externamente, estuvieran, entre otros, las tonalidades afectivas. Lo contrario es lo verdadero. La respectiva originariedad y poder del temple fundamental en cada caso dominante, inaugura previamente el ámbito al interior del cual, el hombre puede diferenciarse del ente no-humano, el ámbito al interior del cual recién pueden ser trazados los límites entre lo que debe llamarse lo subjetivo y lo objetivo, suponiendo que se pueda aún imputar un derecho fundado a esta diferenciación, una vez que es aprehendida la esencia del temple fundamental.

En el temple acontece la inaugurante exposición al ente. En esto reside a la vez, el que el *Dasein* del hombre ya está, en sí, transpuesto al *Dasein* de los otros, es decir, que él *es* como es, solamente en el ser-con [*Mitsein*] los otros. El *Dasein* es esencialmente ser-con-otro, para-otro y contra-otro. En conformidad con el mundo inaugurado cada vez en el temple fundamental dominante, en cuya patencia el *Dasein* se funda, éste encuentra su suelo y los ámbitos de sus decisiones y actitudes. Este ser-con-otro del *Dasein*, de acuerdo al carácter fundamental del existente, es en sí *histórico*, y –con ello– está ensamblado y atado a los poderes de la historia.

c) Temple fundamental como la verdad de un pueblo. Las tres potencias creadoras del *Dasein* histórico

El temple fundamental cada vez dominante, y la inauguración del ente en total que en el temple acontece, son el origen de la determinación de lo que llamamos la verdad de un pueblo. La verdad del pueblo es la respectiva patencia del ser total, conforme a la cual los poderes portadores, ensamblantes y conductores reciben sus rangos y consiguen su conformidad [*Einstimmigkeit*]. La verdad de un pueblo es aquella patencia del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que históricamente quiere, en tanto quiere, queriendo ser él mismo.

El temple fundamental, y esto significa la verdad del *Dasein* de un pueblo, es originariamente instaurado por el poeta. Pero el Ser del ente así develado es concebido y estructurado [*gefügt*] como Ser, y, recién con ello, inaugurado por el pensador; de modo que el Ser así concebido llega a ser situado en la seriedad última y primera del ente, es decir, en la verdad históricamente *de-terminada* [*be-stimmt*], para que el pueblo se traiga a sí mismo como pueblo. Esto acontece mediante la creación del Estado, a-cordada [*zu-bestimmten*] en su esencia por el creador de Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por ende, su cronología propia. Los poderes de la poesía, del pensar y de la creación de Estado actúan, sobre todo en épocas avanzadas de la historia, hacia adelante y hacia atrás, y en ningún caso son calculables. Por mucho tiempo ellos pueden actuar uno junto al otro, incluso uno para el otro, sin ser reconocidos y sin conexión, según el diferente despliegue de poder del poetizar, pensar y actuar político, y cada vez en grandes ámbitos diferentes de lo público. Estas tres potencias creadoras del *Dasein* histórico suscitan aquello único a lo que podemos atribuir grandeza.

d) Verdad histórica y verdad historiográfica

Todo lo grande es único, pero esto único tiene su modo de persistencia, es decir, de retornar históricamente cambiado y transformado. Único, precisamente aquí, no significa: una vez existió y luego pereció, sino: sido y, por ello, en la constante posibilidad del cambiante despliegue esencial y, por consiguiente, en la inagotable aptitud de ser siempre nuevamente descubierto y de llegar a ser poderoso.

Lo pequeño también tiene su persistencia, que es la chata obstinación del cotidiano siempre-lo-mismo, que es persistente solamente porque se resiste a todo cambio, y debe resistirse. La monotonía de lo cotidiano es tan necesaria como la irrepitibilidad del decir, del pensar y del actuar esenciales. Sin embargo, si tomamos de lo cotidiano sólo los parámetros para el Ser y el saber históricos, entonces tenemos que detenernos permanentemente en puros disparates. Nunca comprenderemos

que Sófocles, por ejemplo, alguna vez pueda ser interpretado de otro modo, y deba serlo; que Kant pueda y deba ser entendido de otro modo; que Federico el Grande pueda y deba ser, un día, personificado de otro modo. La opinión cotidiana dice que debe haber un Sófocles en sí, un Kant en sí, un Federico el Grande en sí, así como la mesa es la mesa y la tiza es la tiza. Supongamos, por ejemplo, que hay una interpretación y representación de la poesía de Sófocles en sí, y que esta interpretación pudiera traer a presencia a Sófocles; entonces –de seguro– él debería encontrar, y encontraría, esa interpretación absolutamente aburrida, pues él no poetizó para que se estableciera en alguna parte un estereotipo ineficaz y ajeno al mundo.

¿No hay entonces verdad historiográfica? Esta conclusión es prematura. Hay verdad historiográfica, pero, para concebirla como tal, primero, los conceptualizadores mismos deben estar dentro del poder de la historia [*Geschichte*]. Entonces sabrán que una verdad historiográfica “en sí”, en el sentido de la superflua exactitud cotidiana de las frases, es un contrasentido, tanto como hablar del círculo cuadrado. Una verdad objetiva acerca de la historia en sí podría darse, en todo caso, para un espíritu absoluto. Pero para tal espíritu, semejante cosa es imposible por un motivo distinto, porque la ciencia historiográfica –para él– está de más y es contra su esencia.

Lo grande tiene su duración histórica porque es único. Lo grande tiene grandeza por-que, y en tanto que, siempre tiene sobre sí algo más grande. Este poder-tener-sobre-sí algo más grande es el misterio de lo grande. Lo pequeño no puede tal cosa, aunque se tenga adecuadamente en cuenta, del modo más directo y cómodo, la amplísima distancia que lo separa de lo grande. Pero lo pequeño sólo se quiere a sí mismo, es decir, precisamente ser pequeño, y su misterio no es un misterio, sino un truco y molesta astucia que empequeñece y sospecha de todo lo que no es igual a ella y, de ese modo, lo hace igual a sí.

e) Despertar del temple fundamental como un instaurar el futuro Ser histórico

La configurante y acuñadora inauguración de la verdad del *Dasein* histórico de un pueblo acontece en –y desde– un temple fundamental, el cual nunca hace repercutir de un solo golpe su originariedad, claridad, amplitud y fuerza vinculante. El temple fundamental mismo debe previamente ser despertado. En esta lucha por la conversión de las tonalidades afectivas [*Stimmungen*] que se arrastran y aún dominan, las primicias deben ser sacrificadas. Ellas son aquellos poetas que, en su decir, pre-dicen el Ser futuro de un pueblo en su historia, y que por ello, necesariamente, son ignorados.

Hölderlin es un poeta tal. El temple fundamental despertado en su última y más madura poesía, el de la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión, instaura el lugar metafísico de nuestro futuro Ser histórico, a condición de que se luche por la determinación de su grandeza. Huida, ausencia y advenir de los dioses del pueblo se inauguran en este temple fundamental. Con ello, nuestro *Dasein* histórico es situado en la suprema penuria, y en una decisión que está muy por encima y antes de la pregunta de si hay o no cristianismo, de si hay o no discrepancia en las confesiones; por encima y antes de todo, porque la pregunta es si acaso, y cómo, el pueblo funda su *Dasein* histórico en la experiencia originariamente unitaria del religarse a los dioses, y de tal modo que pueda entender y salvaguardar su determinación; no es la pregunta de cómo el pueblo que, hipotéticamente, ya existe, se las arregla con una religión y confesión tradicionales. Se trata del verdadero aparecer o no-aparecer del dios en el ser del pueblo, desde la necesidad de su Ser y para éste. Este aparecer debe devenir un acontecimiento fundamental. De otro modo, permanece sólo la confusión y la anquilosada apariencia de un equilibrio conservador:

...pero cuando
un dios aparece, en el cielo y tierra y mar
sobreviene una renovada claridad.*
("Conciliador, a quien nunca creíste", IV, 162, vv. 11 y ss.)

f) Disputa de duelo y alegría en el temple fundamental

Hölderlin sabe, en su temple fundamental, de todo el carácter único y severo de la penuria y determinación imperantes. Cf. "Pan y vino", estrofa VII (IV, 123 y ss., vv. 109-124):

¡Pero, amigo!, llegamos demasiado tarde. Ciertamente los dioses
viven, pero sobre nuestras cabezas, arriba, en otro mundo. 110
Allí actúan infinitos, y parecen prestar poca atención
a si vivimos, ¡tanto así nos cuidan los Celestiales!
Pues no siempre una frágil copa puede contenerlos,
sólo un instante soporta el hombre la plenitud divina.
Después, la vida es soñar con ellos. Mas el extravío ayuda,
como un sueño, y la necesidad y la noche fortalecen,
hasta que muchos héroes crecidos en cunas de bronce,
de corazón fuerte, como entonces, sean semejantes a los celestiales.

* ...wenn aber / Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer / Kömmt allerneuende Klarheit.

Tronantes vendrán entonces. Entretanto, a menudo me parece
 es mejor dormir que estar sin compañeros, 120
 y así soportar y, ¿qué hacer entretanto y qué decir?
 ¡No sé!, y ¿para qué poetas en tiempos de penuria?
 Pero ellos son, dices, como los sacros sacerdotes del dios del vino
 que en la noche sagrada vagaban de país en país.*

Aquí, el duelo sagrado linda con una total desesperanza y desesperación. Pero en este límite se cumple el más profundo vuelco, resurge el valor de persistir en las tormentas de los dioses y de esperar el golpe del rayo, es decir, de implantar este poetizante y pre-dictor poder-esperar en el *Dasein* del pueblo.

La interpretación dada más arriba del temple fundamental del duelo, ya no debería permitir el malentendido de que se trata aquí de un pasivo hundirse en una impotente melancolía generalizada. El duelo, en cuanto expectante disponibilidad, no sólo está totalmente alejado de ello, sino que se debe prestar atención al hecho de que el temple contrario está incluido en la esencia del temple fundamental, conforme a su intimidad. Hölderlin precisa esto una vez en un epigrama titulado "Sófocles" (IV, 3):

En vano muchos intentaron decir alegremente lo más alegre;
 aquí finalmente me habla, aquí, en el duelo, se expresa.

Pero el temple contrario de la alegría no es aquí solamente la contraparte siempre presente, sino que la alegría es llevada a su entonación en el duelo, más exactamente: así, en la disputa, esta entonación [*Stimmen*] vibrante es el carácter del temple fundamental. Éste templea en cada caso, radical y esencialmente, todas las tonalidades afectivas y determina para ello a su modo, a cada una, en su rango.

** Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter, / Aber über dem Haupt droben in anderer Welt. / Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten, / Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns. / Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefass sie zu fassen, / Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch. / Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsaal / Hilft, wie Schlummer und stark machet die Noth und die Nacht, / Biss dass Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen, / Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind. / Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu seyn, / So zu harren und was zu thun indess und zu sagen, / Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit? / Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.*

g) Ingreso en el círculo de los poemas fluviales.
Tránsito de "Germania" a "El Rin"

Si nos esforzamos aquí y ahora por enseñar a oír correctamente el decir de este poeta, esto acontece porque la experiencia fundamental de la penuria del pensamiento de la época moderna lleva en sí su no aprehendida angustia ante el real preguntar por lo auténticamente digno de preguntar, porque esta penuria nos hace clarividentes para la penuria de este poeta, pues una penuria contiene en sí a otra. Por tanto, es superfluo insistir detalladamente que, ni una particular tendencia del gusto estético, ni una superficial predilección por el poeta y su obra, ni la segura y consistente necesidad de apropiación, nos determinan a tratar precisamente esta poesía, *en el contexto de la más amplia tarea fundamental de la filosofía.*

La meditación llevada a cabo tiene el propósito de hacer comprensible el tránsito desde el poema "Germania" al poema "El Rin", desde el sentido de nuestra tarea propuesta. Si este tránsito ha de fijar y reafirmar la tarea, y es lo que se pretende, entonces la elección del poema "El Rin" sólo puede tener el sentido de acrecentar y enriquecer el ya comenzado despliegue del temple fundamental, es decir, acercar el entendimiento al Ser inaugurado en el temple.

El poema "El Rin" pertenece a los poemas fluviales. Nos hemos referido anteriormente (cf. § 8f) al sentido y significatividad de los ríos y del decir acerca de ellos. "las nostálgicas aguas / de la patria"¹¹ asumen un rol esencial en la fundante inauguración del mundo del *Dasein* histórico. Cfr. "El Ister" (IV, 221 y ss., vv. 49 y ss.):

...No en vano van
en lo árido los ríos. Mas ¿cómo? Ellos deben en efecto,
ser lenguaje. Es preciso un signo,
nada más, directo, para que el sol
y la luna lo lleven en el pecho, inseparables,
y avanzando, día y noche también, y
los Celestiales se sientan mutuamente cálidos.
Por eso son aquellos también
la alegría de lo más alto. Pues de lo contrario, ¿cómo
descendería él?*

11. "Patmos", 1ª versión, IV, 190, v. 23 y s.

* ...*Umsonst nicht gehen / Im Trokken die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich / Zur Sprache seyn. Ein Zeichen braucht es, / Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn' / Und Mond trag' im Gemuth', untrennbar, / Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und / Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander. Darum sind jene auch / Die Freude des Höchsten. Denn wie käm er sonst / Herunter?*

Los poemas fluviales no son descripciones de la naturaleza, ni un mero símbolo del *Dasein* humano. Si bien ambas cosas, en apariencia, juegan aquí su parte, sin embargo, tienen un sentido y fundamento distintos, porque el decir instaurador del poeta fuerza al ente en total hacia un nuevo proyecto: naturaleza, historia y los dioses. En esta lucha poética por una anticipadora y pre-acuñadora conformación de todo el Ser, necesariamente nos extraviaremos en tanto nos aprontemos a apropiarnos de la poesía con las representaciones corrientes del mundo que se ofrecen como hilo conductor, o mediante sistemas filosóficos tales como el idealismo alemán.

Tampoco vale aquí un indeterminado fluir unos en otros —en un panteísmo difuso— de los ámbitos naturaleza, historia y dioses, ni una yuxta y sobreposición de naturaleza, historia, dioses, como si fueran ámbitos y campos acotados. No se trata de una mera renovación de la antigua imagen del mundo, ni de una combinación de la misma con un impreciso cristianismo esclarecido. Debemos saber aquí: el poeta experimenta poéticamente una declinación creadora de la anterior verdad del Ser, es decir, en la disolución, lo juvenil y los nuevos poderes lo cautivan y fascinan. Pero todo esto, poéticamente. No podemos suponer por ello, que este Ser acuñado en el decir del poeta, se dejaría vestir apresuradamente con el ropaje de un lenguaje “filosófico”, a fin de convertir —por tal vía— el decir poético en un saber pensante y, de ahí, en un útil y aprovechable conocimiento de las cosas.

Si hay una tarea pendiente para la filosofía, ella sólo puede ser determinada desde sus más propias necesidades, es decir, en la misión greco-alemana, desde la cual el pensar entra, desde su propio origen, en el diálogo originario con la poesía y su penuria [*Not*]. Nuestra interpretación sirve aquí sólo al poeta; a sabiendas, ella deja inexpresado lo pensante y sus necesidades, es decir, su penuria.

SEGUNDA PARTE

“EL RIN”

DER RHEIN¹

I

Im dunkeln Epheu sass ich, an der Pforte
 Des Waldes, eben, da der goldene Mittag,
 Den Quell besuchend, herunterkam
 Von Treppen des Alpengebirgs,
 Das mir die göttlichgebaute,
 Die Burg der Himmlischen heisst
 Nach alter Meinung, wo aber
 Geheim noch manches entschieden
 Zu Menschen gelanget; so
 Vernahm ich ohne Vermuthen 10
 Ein Schiksaal, denn noch kaum
 War mir im warmen Schatten
 Sich manches beredend, die Seele
 Italia zu geschweift
 Und fernhin an die Küsten Moreas.

II

Jezt aber, drinn im Gebirg,
 Tief unter den silbernen Gipfeln
 Und unter fröhlichem Grün,
 Wo die Wälder schauernd zu ihm
 Und der Felsen Häupter übereinander 20
 Hinabschaun, taglang, dort
 Im kältesten Abgrund hört'
 Ich um Erlösung jammern
 Den Jüngling, es hörten ihn, wie er tobt',
 Und die Mutter Erd' anklangt'
 Und den Donnerer, der ihn gezeuget,
 Erbarmend die Eltern, doch
 Die Sterblichen flohn von dem Ort,
 Denn furchtbar war, da lichtlos er
 In den Fesseln sich wälzte, 30
 Das Rasen des Halbgotts.

1. IV, 172 y ss.

EL RIN

I

Sentado sobre la oscura hiedra, en el pórtico
del bosque, justo cuando al dorado mediodía,
visitando la fuente, descendía
los peldaños de la montaña de los Alpes
que son para mí construcción divina,
el castillo de los Celestiales
según se dice desde antiguo, donde
secretamente muchas cosas que alcanzan
a los hombres aún se deciden; así
percibí sin sospechar 10
un destino, pues estando aún
en la cálida sombra
discutiendo muchas cosas, mi alma
hacia Italia erraba
y más lejos aun, a las costas de Morea.

II

Pero ahora, al interior de la montaña,
en lo profundo, bajo las plateadas cumbres,
y bajo el alegre verdor,
donde los bosques lo estremecen
y los espolones de las rocas unos sobre otros 20
miran hacia abajo todo el día, allí
en el gélido abismo escuché
gemir por liberarse
al joven, lo escucharon bramar,
y la madre Tierra resonó
y el Tronador que lo engendró,
sus piadosos padres,
mas los mortales huyeron del lugar,
pues era terrible y tenebroso
cuando él se revolcaba en las cadenas, 30
la rabia del semidios.

III

Die Stimme wars des edelsten der Ströme,
 Des freigeborenen Rheins,
 Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern
 Dem Tessin und dem Rhodanus
 Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
 Nach Asia trieb die königliche Seele.
 Doch unverständlich ist
 Das Wünschen vor dem Schiksaal.
 Die Blindesten aber 40
 Sind Göttersöhne. Denn es kendet der Mensch
 Sein Haus und dem Thier ward, wo
 Es bauen solle, doch jenen ist
 Der Fehl, dass sie nicht wissen wohin
 In die unerfahrene Seele gegeben.

IV

Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
 Der Gesang kaum darf es enthüllen. Denn
 Wie du anfiengst, wirst du bleiben,
 So viel auch wirket die Noth 50
 Und die Zucht, das meiste nemlich
 Vermag die Geburt,
 Und der Lichtstral, der
 Dem Neugeboren begegnet.
 Wo aber ist einer,
 Um frei zu bleiben
 Sein Leben lang, und des Herzens Wunsch
 Allein zu erfüllen, so
 Aus günstigen Höhn, wie der Rhein.
 Und so aus heiligem Schoose
 Glücklich geboren, wie jener? 60

V

Drum ist ein Jauchzen sein Wort.
 Nicht liebt er, wie andere Kinder,
 In Wikelbanden zu weinen;
 Denn wo die Ufer zuerst
 An die Seit ihm schleichen, die krummen,
 Und durstig umwindend ihn,

III

Era la voz del más noble de los ríos
el Rin, nacido libre, y
esperanzado de otro modo que sus hermanos
del Tesín y el Ródano,
impaciente, se separó queriendo
vagabundear,
a Asia lo impulsó su alma regia.
Incomprensible es sin embargo,
el deseo ante el destino.
Pero los más ciegos son
los hijos de los dioses. Pues el hombre conoce
su casa y al animal, y dónde
ha de construir; a aquellos empero,
se les dio la falta, en su alma
inexperta, de no saber adónde ir.

40

IV

Un enigma es lo puramente brotado. Incluso
al canto apenas le es permitido develarlo.
Pues, como te inicies, así permanecerás,
por mucho que obren la necesidad
y la crianza, más, en efecto,
puede el nacimiento,
y el rayo de luz que
viene al encuentro del recién nacido.
Pero ¿dónde hay alguien que,
para permanecer libre toda su vida,
sólo el deseo del corazón
satisface, así,
desde propicia altura, como el Rin,
y que de sagrado vientre
ha felizmente nacido, como aquél?

50

60

V

Por eso un júbilo es su palabra.
Él no quiere, como otros niños,
llorar en los pañales;
pues donde, al principio, las orillas
hacia los lados lo deslizan furtivamente, las torcidas,

Den Unbedachten, zu ziehn
 Und wohl zu behüten begehren
 Im eigenen Zahne, lachend
 Zerreisst er die Schlangen und stürzt
 Mit der Beut und wenn in der Eil' 70
 Ein Grösserer ihn nicht zähmt,
 Ihn wachsen lässt, wie der Bliz, muss er
 Die Erde spalten, und wie Bezauberte fliehn
 Die Wälder ihm nach und zusammensinkend die Berge.

VI

Ein Gott will aber sparen den Söhnen
 Das eilende Leben und lächelt,
 Wenn unenthaltensam, aber gehemmt
 Von heiligen Alpen, ihm
 In der Tiefe, wie jener, zürnen die Ströme. 80
 In solcher Esse wird dann
 Auch alles Lautre geschmiedet,
 Und schön ists, wie er drauf,
 Nachdem er die Berge verlassen,
 Stillwandelnd sich im deutschen Lande
 Begnügt und das Sehnen stillt
 Im guten Geschäfte, wenn er das Land baut
 Der Vater Rhein und liebe Kinder nährt
 In Städten, die er gegründet.

VII

Doch nimmer, nimmer vergisst ers. 90
 Denn eher muss die Wohnung vergehn,
 Und die Sazung, und zum Unbild werden
 Der Tag der Menschen, ehe vergessen
 Ein solcher dürfte den Ursprung
 Und die reine Stimme der Jugend.
 Wer war es, der zuerst
 Die liebesbande verderbt
 Und Strike von ihnen gemacht hat?
 Dann haben des eigenen Rechts
 Und gewiss des himmlischen Feuers 100
 Gespottet die Trozigen, dann erst
 Die sterblichen Pfade verachtend
 Verwegnes erwählt

y, sedientas se arremolinan en torno a él,
 el imprudente, desean arrastrarlo
 y buenamente protegerlo
 con sus dientes, riendo
 él despedaza las serpientes y
 se precipita con la presa y si, en la prisa,
 uno más grande no lo domeña,
 y lo deja crecer, como el rayo, debe él
 partir la tierra y como hechizados,
 los bosques huyen tras él y los montes se desploman.

70

VI

Pero un dios quiere ahorrarle a los hijos
 la vida apresurada, y sonrío
 cuando, inmoderadamente pero inhibido
 por los sagrados Alpes
 en la profundidad, como aquél, los ríos se encolerizan.
 En tal fragua entonces,
 es forjado también todo lo límpido,
 y es bello, cómo él, allá arriba,
 después de que abandona las montañas,
 caminando tranquilamente en el país alemán,
 se contenta y sosiega el anhelo
 en buenas ocupaciones, labrando la tierra
 y el padre Rin a sus queridos hijos nutre
 en las ciudades que él ha fundado.

80

VII

Mas nunca, jamás, él lo olvida.
 Pues antes habrá de perecer la habitación
 y el precepto, y se desfigurará
 el día de los hombres, antes de que
 uno tal se permita olvidar el origen
 y la voz pura de la juventud.
 ¿Quién fue el primero
 que corrompió los lazos de amor
 y de ellos hizo un yugo?
 Entonces se burlaron del derecho propio
 y seguros del fuego celeste,
 los tercios,
 desdeñando las sendas mortales,

90

100

Und den Göttern gleich zu werden getrachtet.

VIII

Es haben aber an eigner
 Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen
 Die Himmlischen eines Dings,
 So sinds Heroën und Menschen
 Und Sterbliche sonst. Denn weil
 Die Seeligsten nichts fühlen von selbst, 110
 Muss wohl, wenn solches zu sagen
 Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
 Theilnehmend fühlen ein Andrer,
 Den brauchen sie; jedoch ihr Gericht
 Ist, dass sein eigenes Haus
 Zerbreche der und das Liebste
 Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind
 Begrabe unter den Trümmern,
 Wenn einer, wie sie, seyn will und nicht
 Ungleiches dulden, der Schwärmer. 120

IX

Drum wohl ihm, welcher fand
 Ein wohlbeschiedenes Schiksaal,
 Wo noch der Wanderungen
 Und süß der Leiden Erinnerung
 Aufrauscht am sichern Gestade,
 Dass da und dorthin gern
 Er sehn mag bis an die Grenzen,
 Die bei der Geburt ihm Gott
 Zum Aufenthalte gezeichnet.
 Dann ruht er, seeligbescheiden 130
 Denn alles, was er gewollt,
 Das Himmlische, von selber umfängt
 Es unbezwungen, lächelnd
 Jezt, da er ruhet, den Kühnen.

X

Halbgötter denk'ich jezt
 Und kennen muss ich die Theuern,
 Weil oft ihr Leben so

eligieron lo audaz
y aspiraron igualarse a los dioses.

VIII

Pero su propia inmortalidad
les basta a los dioses, y si requieren
una cosa los Celestiales,
es a los héroes y hombres
y mortales de antaño. Porque
los más bienaventurados nada sienten por sí mismos, 110
debe acaso, si tal cosa es
lícita decir, en nombre de los dioses,
algún Otro sentirse partícipe,
al que ellos necesitan; es su sentencia empero
que éste su propia casa
destruya y a lo más amado injurie
como al enemigo, y al padre y al hijo
sepulte bajo las ruinas,
si uno quiere ser como ellos, y
no tolerar lo desigual el exaltado. 120

IX

Así pues, dichoso quien encontró
un destino bien modesto,
donde todavía las caminatas
y el dulce recuerdo del padecer
resuenan remontando la segura orilla
para que ahí y hacia allá gustosamente,
él pueda ver hasta los límites
que, en su nacimiento, Dios
trazó para su estancia.
Entonces él reposa, dichosamente modesto, 130
pues todo lo que él quiso,
lo celestial, lo circunda
indomado, sonriente,
ahora, cuando descansa el temerario.

X

Semidioses pienso yo ahora
y debo conocer a los queridos,

Die sehrende Brust mir beweget.
 Wem aber, wie Rousseau, dir,
 Unüberwindlich die Seele, 140
 Die starkausdauernde ward,
 Und sicherer Sinn
 Und süsse Gaabe zu hören,
 Zu reden so, dass er aus heiliger Fülle
 Wie der Weingott, thörig göttlich
 Und gesezlos sie die Sprache der Reinsten giebt
 Verständlich den Guten, aber mit Recht
 Die Achtungslosen mit Blindheit schlägt
 Die entweihenden Knechte, wie nenn ich den Fremden?

X

Die Söhne der Erde sind, wie die Mutter 150
 Allliebend, so empfangen sie auch
 Mühlos, die Glücklichen, Alles.
 Drum überraschet es auch
 Und schrökt den sterblichen Mann,
 Wenn er den Himmel, den
 Er mit den Liebenden Armen
 Sich auf die Schultern gehäufft,
 Und die Last der Freude bedenket;
 Dann scheint ihm oft das Beste
 Fast ganz vergessen da, 160
 Wo der Stral nicht brennt,
 Im Schatten des Walds
 Am Bielersee in frischer Grüne zu seyn,
 Und sorglosarm an Tönen,
 Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.

XII

Und herrlich ists, aus heiligem Schlafe dann
 Erstehen und aus Waldes Kühle
 Erwachend, Abends nun
 Dem milderen Licht entgegenzugehn,
 Wenn, der die Berge gebaut 170
 Und den Pfad der Ströme gezeichnet,
 Nachdem er lächelnd auch
 Der Menschen geschäftiges Leben
 Das othemarme, wie Seegel

porque a menudo sus vidas
mi anhelante pecho conmueven.
Pero, a quien como a tí, Rousseau,
el alma se le ha vuelto imbatible 140
y fuertemente resistente,
y un seguro sentido
y un dulce don para escuchar
y hablar de modo que, por plenitud sagrada
como el dios del vino, torpemente divino
y sin ley, les da a entender el lenguaje
de los más puros
a los buenos; pero con razón
a los desatentos golpea con la ceguera,
a los siervos sacrílegos, ¿cómo nombro yo al extranjero?

XI

Los hijos de la Tierra son como la madre 150
amante de todo, así ellos también reciben
sin esfuerzo, los felices, todo.
Por eso también sorprende
y asusta al hombre mortal,
cuando piensa en el cielo que
él, con sus amantes brazos,
acumuló sobre sus hombros,
y considera el peso de la alegría;
entonces, a menudo le parece que lo mejor
es, casi totalmente olvidado, 160
estar donde el rayo no quema,
a la sombra del bosque,
en el verde frescor del lago Bieler,
despreocupado y desentonado,
cual principiante que aprende de los ruiсеñores.

XII

Y es magnífico entonces resurgir desde el sagrado sueño
y, despertado por el frescor del bosque
ahora, al atardecer,
ir hacia la luz más suave
cuando, el que construyó las montañas 170
y trazó la senda de los ríos,
después, sonriendo,

Mit seinen Lüften gelenkt hat,
 Auch ruht und zu der Schülerin jezt,
 Der Bildner, gutes mehr
 Denn böses findend,
 Zur heutigen Erde der Tag sich neiget.

XIII

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter 180
 Es feiern die Lebenden all,
 Und ausgeglichen
 Ist eine Weile das Schiksaal.
 Und die Flüchtlinge suchen die Heerberg
 Und süßen Schlummer die Tapfern,
 Die Liebenden aber
 Sind, was sie waren; sie sind
 Zu Hause, wo die Blume sich freuet
 Unschädlicher Gluth und die finstere Bäume
 Der Geist umsäuselt, aber die Unversöhnten 190
 Sind umgewandelt und eilen
 Die Hände sich ehe zu reichen,
 Bevor das freundliche Licht
 Hinuntergeht und die Nacht kommt.

XIV

Doch einigen eilt
 Diss schnell vorüber, andere
 Behalten es länger.
 Die ewigen Götter sind
 Voll Lebens allzeit; bis in den Tod
 Kann aber ein Mensch auch 200
 Im Gedächtniss doch das Beste behalten,
 Und dann erlebt er das Höchste.
 Nur hat ein jeder sein Maas.
 Denn schwer ist zu tragen
 Das Unglück, aber schwerer das Glük.
 Ein Weiser aber vermocht es
 Vom Mittag bis in die Mitternacht
 Und bis der Morgen erglänzte
 Beim Gastmahl helle zu bleiben.

encauzó también la ajetreada vida
de los hombres, como velas
con su sopro
también reposa y va hacia su alumna
el formador, hallando más bondad
que maldad
para la tierra actual, el día declina.

XIII

Entonces, hombres y dioses festejan la boda 180
todos los seres vivos festejan,
y en equilibrio,
por un momento, está el destino.
Y los fugitivos buscan albergue
y un dulce sueño los valientes,
pero los amantes
son lo que eran; ellos están
en casa allí donde la flor se alegra,
de la inofensiva llama, y a los umbríos árboles
el espíritu susurra, pero los irreconciliados 190
son transformados y se apresuran
a tenderse las manos,
antes de que la amable luz
descienda y llegue la noche.

XIV

Para algunos, sin embargo, esto
pasa rápidamente, otros
lo conservan largamente.
Los dioses eternos están
todo el tiempo plenos de vida; pero hasta en la muerte
un hombre también puede 200
conservar lo mejor en la memoria,
y entonces vivencia lo supremo.
Sólo que cada uno tiene su medida.
Pues difícil es cargar
la desgracia, pero más difícil es la felicidad.
Pero un sabio fue capaz,
desde el mediodía hasta la medianoche,
y hasta que brilló el alba,
de permanecer lúcido en el banquete.

XV

Dir mag auf heissem Pfade unter Tannen oder
Im Dunkel des Eichwalds gehüllt 210
In Stahl, mein Sinklair! Gott ercheinen oder
In Wolken, du kennst ihn, da du kennest, jugendlich,
Des Guten Kraft und nimmer ist dir
Verborgen das Lächeln des Herrschers
Bei Tage, wenn
Es fieberhaft und angekettet das
Lebendige scheint oder auch
Bei Nacht, wenn alles gemischt
Ist ordnungslos und wiederkehrt 220
Uralte Verwirrung.

XV

Puede ser que a ti, en la cálida senda bajo
los abetos, o velado en lo oscuro del encinar
con el acero, ¡mi Sinclair!, se te aparezca Dios,
o en las nubes tú lo conozcas, como jovialmente conoces
la fuerza del bien, y nunca se te
oculta la sonrisa del soberano
ni de día, cuando
febril y encandenado aparece
lo viviente, tampoco
de noche, cuando todo está
desordenadamente mezclado y regresa
una confusión primigenia.

210

220

NOTA PRELIMINAR DE TRANSICIÓN

La pregunta por lo “más interno” de una poesía como pregunta por la inauguración e instauración del Ser en el cada vez nuevo imperar de su temple fundamental

El poema es del mismo año, 1801, que “Germania”, y pertenece al ciclo de poesía del que “Germania” tomó su forma definitiva. Asimismo debemos intentar comprender el poema totalmente desde sí mismo. Ya la peculiar complejidad, por no decir: complicación de su contenido, nos constriñe. En todo caso, esta primera impresión de inasibilidad y ausencia de una línea arquitectónica unitaria es sólo aparente.

Externamente visto, el poema consta de quince estrofas. Para la interpretación del conjunto nos puede ayudar la siguiente partición quíntuple: 1) estrofa I; 2) estrofas II a IX; 3) estrofas X a XIII; 4), estrofa XIV, y 5) estrofa XV. Esta partición externa del poema se hace comprensible recién desde la poesía, y por eso también se puede encontrar su justificación a través de la interpretación.

Desde lo “más externo” de la clasificación de las estrofas, vamos a preguntar por lo “más interno” de la poesía, por el temple fundamental, y eso significa, por el Ser [*Seyn*] que se inaugura en él y es instaurado poéticamente. Aunque podamos suponer con buenas razones que el temple fundamental sea el mismo, no podemos tomarlo sin más como base, sobre todo porque la mismidad del temple fundamental no significa enteramente una simple repetición, sino precisamente lo contrario: cada vez un nuevo despliegue. Así pues, en el poema “El Rin” no hay nada inmediatamente experimentable de aquello que llamamos la sagrada, doliente, dispuesta opresión.

CAPÍTULO PRIMERO

Los semidioses como medio mediador entre dioses y hombres.

El temple fundamental del poema.

El Ser de los semidioses y la vocación del poeta

§ 12. *El pensar esencial de los semidioses
en el proyecto instaurador del poeta*

El eje sobre el que, en cierto modo, gira toda la poesía, lo encontramos al comienzo de la estrofa X, en los primeros cuatro versos. Por eso también, en la división dada, al final de la estrofa IX se encuentra la primera gran incisión. Versos 135 y ss.:

Semidioses pienso yo ahora
y debo conocer a los queridos
porque a menudo sus vidas
mi anhelante pecho conmueven.

“Semidioses”, encontramos con frecuencia la mención de los semidioses en el contexto de la poesía tardía de Hölderlin.

...un semidiós apenas sabe decir
los nombres de los (celestiales) que se le acercan con dones.
 (“Pan y vino”, IV, 122, vv. 75 y s.)

Los semidioses no son dioses, pero tampoco simplemente hombres.

Pues nunca él [el padre] reina solo.
Y no sabe todo. Siempre hay alguien
Uno entre él y los hombres.
Y los peldaños desciende
el celestial.

(“El Único”, 1ª versión, IV, 188, vv. 65 y ss.)

Los semidioses son por tanto, esencias intermedias. A ellos piensa ahora el poeta.

¿Qué significa aquí pensar? No significa: pensar en ellos, meramente acordarse de ellos. Menos aun significa: imaginar“se” algo como los se-

midioses, inventarlos arbitrariamente. Más bien: el poeta los piensa *como aquellos* que son, y él piensa sólo esto. Él piensa sus esencias. Pero el pensar esencias es un proyecto fecundo, en la medida en que la esencia de lo ente no yace al borde del camino, y no puede ser recogida como el correspondiente ente. Semejante proyecto de esencia, sin embargo, tiene sus propios vínculos y razones, y no surge de una fantasía desvinculada ni de ocurrencias infundadas. Además este pensar sigue siendo un pensar del poeta. El proyecto no es conceptual, y eso significa que el Ser como tal no es aprehendido en conceptos, sino que, en el decir poético, es instaurador.

Pero incluso si, como es exigible, el pensar no es comprendido en un sentido filosófico, entonces el “pensar” tampoco es un temple, aunque preguntemos por el temple fundamental. Así las cosas, parece que la referencia al verso citado no nos da lo que buscamos. En todo caso inferimos de aquí la actitud fundamental, mas no el temple fundamental. Ambos, finalmente, no son separados. De ello dependerá que este “pensar los semidioses” sea comprendido más específicamente. Preguntamos:

1. ¿Qué es propiamente pensado ahí, y en qué esfera del Ser se mueve este pensar?
2. ¿Mediante qué este pensar es necesitado y ocasionado?, ¿en qué situación acontece?
3. ¿En qué perspectiva, en cuanto qué, son pensados los semidioses? ¿Qué Ser es instaurado allí?
4. ¿Qué temple fundamental impera en este pensar (“Semidioses pienso yo ahora”)?

a) La diferenciación inaugurante de hombres y dioses
 en la pregunta por la esencia de los semidioses
 como instauración del ámbito del Ser en general

A la primera pregunta: los semidioses, dijimos, son seres intermedios*, no totalmente dioses, pero tampoco nada más que hombres. Los seres intermedios son pensados solamente cuando, en cierto modo, ya conocemos y sabemos el intersticio en que son, según su esencia: entre dioses y hombres. Calculamos mentalmente a los seres intermedios de modo que, lo que le sustraemos a los dioses, se lo añadimos a los hombres. Pero este método calculador de “sustracción” y “adición” acierta solamente si ya sabemos la esencia de los dioses y la esencia de los hombres. Pero si

* *Zwischenwesen*: se traduce también como: esencias intermedias. [N. de la T.]

no la sabemos, ¿cómo deben ser pensados entonces los semidioses? El temple fundamental de la poesía “Germania” nos dice sin embargo, que los dioses han huido de nosotros, que están velados, y que de ellos sólo presentimos un “humor” (v. 25), que ni siquiera sabemos quiénes somos nosotros mismos, quién es el pueblo y cuál es su determinación*. ¿Cómo puede el poeta querer arriesgarse a pensar los semidioses? Es de suponer que el pensar del poeta, en conformidad con su más interna afinidad con el poetizar del pensador, fundamentalmente diferente del pensar y opinar cotidiano que, de hecho, debe ser asido como un contar con las cosas, tener en cuenta las circunstancias, considerarlas y relacionarlas, es un cómputo que a la vez, no requiere de una cifra. La palabra griega λόγος, con relación a la “Lógica” que tenemos como la “doctrina del pensamiento”, ya designa tanto el creciente desarrollo del pensar cotidiano consciente, como el mencionado “computar”. Pero de tal pensar, lo poético es tan fundamentalmente distinto como lo filosófico. El pensar poético de esencia relativo a los semidioses no es ningún descuento, cuyo resultado sería esta esencia como un ajuste compensatorio de la esencia de dioses y hombres con una esencia intermedia.

Pero entonces, ¿qué es?

Los semidioses: no los dioses mismos, sino una esencia orientada a los dioses, y ciertamente en una dirección que conduce además más allá de los hombres, *ultrahombres* [*Übermenschen*] que quedan empero bajo la grandeza de los dioses, *subdioses* [*Untergötter*]. Este “sobre” [*über*] y “bajo” [*unter*] ya no lo comprendemos sin embargo como una cuantificación indeterminada de la amplitud de la distancia, sino como orientaciones que en sí se copertenecen y son una orientación, a saber, una orientación del preguntar. ¿De qué preguntar? Cuando, efectivamente, preguntamos por la esencia del hombre, preguntamos más allá de él, porque toda pregunta genuina pregunta más allá de lo interrogado [*das Befragte*]. Preguntando por la esencia del hombre, de algún modo pensamos siempre el ultrahombre. Cuando, efectivamente, preguntamos por la esencia de los dioses, nuestra pregunta rebota en su esencia como un misterio y cae al suelo. Preguntando por la esencia de los dioses, de algún modo pensamos siempre los subdioses. Pero ultrahombres y subdioses es lo mismo preguntado [*Gefragte*] en la doble pregunta por hombres y dioses. Esto mismo son los semidioses. Quien los piensa se mueve en la pregunta por la esencia del hombre y, a una con ello, en la pregunta por la esencia de los dioses. Quien pregunta efectivamente estas preguntas que se copertenecen, pregunta así porque no conoce ni la esencia

* *Bestimmung* en el sentido de destino. [N. de la T.]

del hombre ni la esencia de los dioses, y pregunta por la esencia de los semidioses, para conocerla.

Por lo tanto, esta pregunta no es algo posterior, que se plantea recién cuando la esencia de dioses y hombres ha sido pensada y está sabida, firmemente establecida, para, entonces, llenar los vacíos, sino a la inversa: pensar los semidioses es el preguntar decisivo, la inaugurante pre-ruptura [*Vor-bruch*] que va más allá de los hombres, pero tal orientación es orientación sólo hacia los dioses, y ellos mismos no son inmediatamente alcanzados. El pensar los semidioses y su esencia antes que nada golpea la brecha para acceder al ámbito del preguntar, al interior del cual puede ser preguntada una pregunta suficientemente desarrollada por la esencia del hombre y de los dioses.

Preguntar por los semidioses es el preguntar des-escisivo*, en el más estricto sentido de la palabra, porque recién en él la diferenciación** de dioses y hombres deviene pregunta, y el pensar en la diferencia como tal se consolida (diferenciación = que instauro límites). Pensar los semidioses: tal pensar no se mueve precisamente en un ámbito intermedio con exclusión de los otros ámbitos (hombres y dioses), sino por el contrario: este pensar instauro e irrumpe en el dominio del Ser en general. Con ello, nuestra primera pregunta ha sido contestada.

b) La exigencia para el poeta de pensar los semidioses en los límites de la tierra natal como reinscripción*** en el *Dasein* histórico

Segunda pregunta: ¿Mediante qué este pensar del poeta es necesitado y ocasionado?, ¿en qué situación acontece esto? El poeta dice al comienzo de la estrofa X: "Semidioses pienso yo ahora". ¿Cuándo es ahora? El comienzo del poema, la primera estrofa, nos da la respuesta:

I Sentado sobre la oscura hiedra, en el pórtico
del bosque, justo cuando al dorado mediodía,
visitando la fuente, descendía
los peldaños de la montaña de los Alpes,
que son para mí construcción divina,
el castillo de los Celestiales,
según se dice desde antiguo, donde
secretamente muchas cosas que alcanzan
a los hombres, aún se deciden; así

* *ent-scheidend*: sin guiño, "decisivo"; pero el guiño dice que hay que comprenderla en su sentido etimológico: que deshace, anula, una escisión. [N. de la T.]

** *Unterscheidung*: literalmente, separación o cisura-entre. [N. de la T.]

*** *Rückfügung*. Ver Glosario. [N. de la T.]

percibí sin sospechar, 10
 un destino, pues estando aún
 en la cálida sombra
 discutiendo muchas cosas, mi alma
 hacia Italia erraba
 y más lejos aun, a las costas de Morea.

Sólo que aquí se especifica más bien el lugar desde el cual el poeta contempla lo que piensa, y no el tiempo. Sin embargo, una cosa no puede separarse de otra, y la situación en que se experimenta la exigencia de pensar los semidioses es determinada por ambas. En todo caso, por lo pronto, es inteligible el lugar; éste se deja determinar incluso, geográficamente. El poeta contempla la montaña de los Alpes, cuando el dorado mediodía cae desde lo alto. Él la contempla de Norte a Sur, desde los bordes de lago patrio, el mar suabo, como también se le llama al lago Constanza. Hölderlin ha presentado poéticamente el paisaje prealpino y este lago, en el poema "Retorno al Hogar" ["Heimkunft"] (IV, 107, ss.), dedicado a sus parientes. El poema, de la misma época que "El Rin", describe el regreso de Hölderlin desde su penúltimo puesto de preceptor en Hauptwyl, en St. Gallen. Prestemos atención a las estrofas tercera y cuarta del poema, que describen la travesía desde la orilla suiza a Lindau (IV, p. 108 y s.):

3

Mucho le hablé, pues también cuanto los poetas meditan
 o cantan vale máximamente para los ángeles y para él;
 mucho pedí, por amor a la patria, para que no nos invada
 súbitamente, inesperadamente, el espíritu; 40
 mucho pedí también por vosotros, que estáis preocupados en la
[patria,

cuya sagrada gratitud atrae sonriendo a los fugitivos,
 ¡paisanos!, por vosotros, mientras me mecía el lago,
 y el remero tranquilamente sentado, alababa el viaje.
 En la vasta llanura del lago había un alegre oleaje
 bajo las velas, y ahora florece y fulge la ciudad
 allí, al amanecer, mientras desde los sombríos Alpes
 viene guiada y reposa ahora la barca en el puerto.
 Cálida es aquí la orilla, y amistosos los abiertos valles,
 bellamente iluminados por senderos, verdean y centellean para mí. 50
 Reunidos están los jardines y brillantes los brotes ya salen,
 y el canto de los pájaros invita al peregrino.
 Todo parece familiar, también el saludo al pasar apresurado
 parece de amigos, cada rostro parece familiar.

4

¡Desde luego! Es la tierra natal, el suelo del hogar,
 lo que buscas está cerca, ya te sale al encuentro.
 Y no en vano está, como un hijo, en la puerta rodeada del
 rumor de las olas, y mira y busca nombres amorosos para tí,
 con cánticos un hombre peregrino, ¡bienaventurada Lindau!
 Uno de los hospitalarios pórticos del país es éste, 60
 que incita a salir a la prometedora lejanía,
 allí, donde están las maravillas, allí donde está lo divino salvaje
 desde lo alto hacia la llanura descendiendo el Rin, rompiendo
 [audazmente el cauce
 y desde los farallones traza el jubiloso valle,
 hacia allí, a través de claras montañas, marchando hacia Como
 o hacia abajo, así como el día cambia, al abierto lago;
 pero más incitante me eres tú, ¡pórtico consagrado!
 para ir al hogar, donde me son conocidos los floridos caminos,
 para visitar allí el campo y los bellos valles del Nécar
 y los bosques, el verdor de sagrados árboles, donde gustan 70
 las encinas de reunirse con quietos abedules y hayas,
 y en los montes me cautiva un lugar amistoso.

El poeta nombra dos veces este lugar: “Uno de los hospitalarios pórticos del país” (v. 60). “Pero más incitante me eres tú, ¡pórtico consagrado!” (v. 67). Este uso insistente de la palabra “pórtico” señala el hecho de que en nuestro poema “El Rin”, la expresión “pórtico / del bosque” (v. 1 y s.) no se refiere a una salida o entrada cualquiera del bosque, sino que aquí “pórtico” es la entrada al bosque del suelo natal [*Heimat*], desde el cual la mirada se extiende sobre el lago, hacia la “montaña de los Alpes (v. 4). El poeta está sentado en el límite de la tierra patria, “allí” él piensa los semidioses. Pero ¿por qué precisamente aquí? Esta pregunta no es inmediatamente respondida. Sabemos empero, que los dioses siempre son dioses del pueblo; en ellos se devela y se cumple la verdad histórica del pueblo. El estar en el límite de la tierra natal tiene un doble sentido: porque desde allí el anhelo puede vagabundear en lo extraño y lejano, y porque, en el límite, deben también ser acogidos los dioses para la tierra patria. El poeta debe detenerse en el límite, para que le pueda acontecer lo que acontece. Solamente en los límites se toman las decisiones, que siempre son acerca de los límites o ausencia de límites.

Reflexionando sobre los dioses lejanos, el poeta “sin sospechar” (v. 10), es reclamado de vuelta para que perciba algo totalmente distinto y, percibiéndolo, lo piense. Este pensar que lo asalta no es artificiosa ni arbitrariamente forzado (cf. “Patmos”, 1ª versión, IV, 190 y s., estrofa II). El pensar y saber del Ser no se deja engañar acerca de los dioses, y la más grande agudeza se tambalea en el vacío si no ha llegado a dominar

un pensamiento verdaderamente brotado. Pero este asalto tampoco es casual. El poeta está preparado y dispuesto, en tanto él “siente / las sombras de aquellos que han sido” (“Germania”, v. 27 y s.). Dentro del éxtasis que lo transporta [*Entrückung*] hacia lo sido, y sólo en él, es posible algo in-sospechado [*Un-vermutete*]. Sólo quien sospecha, aquél cuyo sentido y ánimo y afectos están realmente puestos en algo, puede ser asaltado y alcanzado por algo in-sospechado. En tanto el poeta dirige su pensamiento hacia la tierra patria, la esencia humana y el *Dasein* de los antiguos dioses, él está en la orientación desde la cual aquello puede alcanzarlo y afectarlo. Cfr. el final del poema “La Peregrinación” (IV, 171, vv. 110 y ss.):

Las servidoras del cielo
son, empero, maravillosas,
como todo lo divinamente nacido.
En sueño se le convirtió, a uno que quiere
acercarse cautelosamente y es castigado quien
quiere igualarlas con violencia.
A menudo sorprende que
precisamente eso apenas se haya pensado.*

Este poema pertenece asimismo al círculo de la poesía por cuya comprensión nos esforzamos. “Las servidoras del cielo”: lo divinamente nacido se disipa, se diluye y se aniquila cuando alguien quiere acercarse cautelosamente con astucia y cálculo, como si fuera una cosa disponible; o, cuando alguien, en vez de la astucia, emplea la violencia y quiere arrebatar lo divino, entonces es castigado. Ni el violentar ni el imaginar valen aquí; tampoco vale un hacer, sino solamente la discreta disponibilidad que crece segura de sí misma y pasa desapercibida para sí misma. La exigencia de pensar los semidioses surge desde aquel “apenas pensar” lo divino, en el límite del suelo natal. Pero este “apenas pensar” requiere toda la fuerza de la disponibilidad. El asalto arroja al alma vagabunda de vuelta a la patria y su cercanía. La mirada es cautivada por las montañas alpinas y empujada hacia el valle del Rin, insertada en el *Dasein* histórico. Ahí el poeta debe pensar los semidioses. ¿Qué piensa él, en tanto que *los* piensa?

* *Die Dienerinnen des Himmels / Sind aber wunderbar, / Wie alles Göttlichgeborne. / Zum Traume wirds ihm, will es Einer / Beschleichen und straft den, der / Ihm gleichen will mit Gewalt. / Oft überrascht es den, / Der eben kaum es gedacht hat.*

c) Destino como palabra fundamental del poema.

Explicación anticipada* del destino como el Ser de los semidioses

Tercera pregunta: ¿En cuanto qué son pensados los semidioses? ¿Qué Ser es instaurado en este pensar, en tanto es poético? ¿Qué percibe el poeta cuando, sin sospechar, es arrancado de su meditar en lo lejano que ha sido, y arrebatado a pensar la propia tierra patria? La primera estrofa (v. 9 y ss.) lo dice:

...así
percibí, sin sospechar
un destino,

Con la palabra “destino” [*Schiksaal*] acertamos con la palabra fundamental de este poema y, con ella, tenemos la clave de su poesía. “Destino” es el nombre para el Ser de los semidioses. Según lo antes dicho, el pensar este Ser debe inaugurar el recinto, que es lo bastante amplio y profundo como para que el Ser de los dioses y el de los hombres pueda ser pensado. Por consiguiente, no es un azar que, en el curso de esta poesía “El Rin”, siempre nos topemos una y otra vez, en pasajes esenciales y en diferentes contextos, con la palabra “destino”. Por ahora, mencionamos los pasajes en una enumeración externa, formal:

...así
percibí, sin sospechar
un destino,

(Estrofa I, vv. 9 y ss.)

Incomprensible es sin embargo,
el deseo ante el destino.

(Estrofa III, vv. 38 y s.)

Así pues, dichoso quien encontró
un destino más bien modesto,

(Estrofa IX, vv. 121 y s.)

y en equilibrio,
por un momento, está el destino.

(Estrofa XIII, vv. 182 y s.)

La palabra muestra aquí una polisemia característica, incluso prescindiendo totalmente de su significado propio: Destino, 1) como un deter-

* *Vorgreifend*: en Heidegger, con el sentido de “preconceptual”. [N. de la T.]

minado poder dominante; 2) como un modo del ser, y 3) como un ente cada vez determinado de la especie de este Ser, que está bajo aquel poder. Las tres significaciones están contenidas en los pasajes arriba citados. Qué significa allí el destino, habrá que decirlo poéticamente al examinar penetrantemente el Ser de los semidioses y, con ello, velado en la palabra, insertar al Ser así develado en la verdad del pueblo, también en su voluntad sapiente, eso significa: instaurar este Ser. Tal es la voluntad interna de este poema.

Anticipadamente se puede decir, sólo a modo de rechazo, lo que con esta palabra no debe de antemano, pensarse. El poeta no piensa “destino” en el sentido de *Fatum*, de “fatalidad”, con que un Ser se representa, en el sentido del involuntario e inconsciente empujar-hacia-allí [*Dahintreiben*], en una torpe, simple y arrolladora condena, dentro de la totalidad del ente encerrado en sí. Precisamente esta representación del destino, que podríamos llamar asiática, es fecundamente superada en el pensar de Hölderlin. Una primera y, a su modo, irrepetible superación del *fatum* asiático se consumó en los griegos y, ciertamente, a una con el devenir poético-pensante-político de este pueblo. En la medida en que los griegos saben de la μοῖρα y δίκη como tal, lo así designado está a la luz de un Ser superior a ellos. Pierde su ciega exclusividad y recibe, a la vez, recién, el carácter de lo terrible [*Ungeheure*], de la limitante distribución y determinación. La experiencia fundamental es, así, la experiencia de la muerte y el saber de ella. De aquí que tampoco sea suficiente un concepto del Ser, que no se ha planteado la tarea de pensar la muerte.

No nos es permitido, empero, equiparar el saber de Hölderlin acerca del destino con el saber griego. Debemos aprender a usar esencialmente esta esencial palabra alemana como denominación de un Ser esencial, en su contenido verdaderamente alemán, y eso significa también: raro.

Además de esta determinación que rechaza la palabra “destino” para denominar al Ser, aún es posible, y exigible, decir en qué perspectiva debemos pensar, en general, la poesía de Hölderlin, para llegar a su correcta comprensión. Con el destino, es pensado el Ser de los semidioses: un Ser sobrehumano y, a la vez, subdivino, de modo que, precisamente el ser-hombre y el ser-Dios corresponden, cada uno a su modo, a este ser como destino, es decir, tienen una relación respectiva y propia con él. Sólo cuando el Ser, en el sentido de destino, nos interpela, es posible también una correspondencia a la medida del ser, ya sea para el hombre, ya sea para los dioses (la co-rrespondencia en el “diálogo”*).

* *Ent-sprechung im “Gespräch”*: una traducción que atendiera a la raíz *sprech-* podría ser: “des-hablar en el hablar conjunto”. [N. de la T]

En cambio, Ser en el sentido de destino no confiere inmediatamente una correspondencia al ser de una roca, o de una rosa, o de un águila. Ciertamente experimentamos directamente una piedra, una planta o un animal, como siendo; pero ¿quién se atrevería a preguntar sucede con el Ser de esos entes? ¿“Tiene” la roca su Ser así como “tiene” extensión, peso, dureza y color, y dónde, entonces, se “asienta” este Ser? Lo mismo corresponde para la rosa y el águila. Podemos decir solamente, sobre la base de una muy difícil fundamentación: piedra, planta, animal, son; pero su Ser “propio” como tal, nos queda cerrado, y ciertamente en cada caso de un modo diferente según cada ente. Es ya una distorsión decir que ellos tienen un Ser “propio”.

Para nosotros, hombres, en cambio, nuestro Ser, el hecho de qué y cómo somos, nos es manifiesto de un modo seguro, y en verdad no sólo en primer lugar, en tanto tenemos conocimiento de este Ser como algo constatable y comprobable, así como tenemos un conocimiento, por ejemplo, de que sobre el Feldberg hay una torre. Semejante cosa no nos involucra. Pero nuestro Ser sí nos involucra: no podemos en absoluto, ser, sin que este ser nos involucre. Pero este, nuestro ser, no es el de un sujeto aislado, sino, según lo antes dicho (§ 11b): un histórico ser-uno-con-otros [*Miteinandersein*] en cuanto ser en un mundo. Que tal ser del hombre sea cada vez el mío no significa que este ser se vuelva “subjetivo”, que se restrinja al individuo desligado y determinado desde él, sino que significa solamente que, en primer y último lugar, este histórico ser-con-otros del hombre debe atravesar por decisiones que nadie puede tomar por él.

Nosotros creemos que, siendo, dirigimos nuestro ser y disponemos [*verfügen*] de él. En cierto sentido, eso es verdadero, en cierto sentido empero, asimismo, falso; pues ni se nos ha prestado este Ser, ni podemos tomárnoslo en un suicidio libre, suponiendo que sabemos lo que ha de significar aquí libre, nos tomamos el Ser, pero nunca podemos tomárnoslo, y el Ser, en cierto modo, se desembaraza de nosotros, porque nosotros mismos nos devastamos con la devastación del Ser, así que, precisamente, falta quien pueda “ser” (!) vaciado de su Ser. Precisamente aquí se muestra la singular relación del hombre en cuanto ente, con el ser de este ente.

Nuestro ser es tal que, en él, como decimos, estamos arrojados sin conocer la trayectoria [*Wurfbahn*], y sin que –las más de las veces y ante todo– asumamos propiamente este carácter de arrojado [*Geworfenheit*] en nuestro *Dasein*, al que eludimos siempre ya inconscientemente, con diversos medios. Pero, de una u otra manera, debemos responder al ser, al cual estamos entregados. Esto dice: nuestro ser no es sólo carácter de arrojado, es simultáneamente proyecto [*Entwurf*], en el que, de una u otra manera, se inaugura, como envió y misión, la trayectoria del ser-

arrojado, o se clausura y desfigura. El Ser ultrahumano, según el cual un hombre no es sólo simplemente y nada más que hombre, será por ello de una especie conforme a la cual él asume el ser de un modo supremo, como algo sobrevenido, es decir, verdaderamente padece [*leidet*] en un padecer [*Leiden*] que, lejos de una quejumbrosa y afligida dolencia, es el origen de lo que verdaderamente tenemos que entender como pasión [*Leiden-schaft*]. Tal ser, que según su esencia es un *padece por sí mismo* [*Leiden seiner selbst*], sólo puede ser pertinentemente experimentado desde la capacidad que se tenga para tal padecer, es decir, la capacidad para estar a la altura de la grandeza de una penuria [*Not*]. Este padecer, en el que el Ser se manifiesta como destino, no es empero, una mera capacidad, un destino a la mano que solamente se acepta, sino que este padecer es fecundo. Él abre y desarrolla la penuria.

Sólo en tal padecer nos atrapa un destino, que nunca es sólo presente [*vorhandene*], sino destinación [*Schickung*], es decir, nos es enviado [*geschickt*], de modo que el padecer nos envía al encuentro de nuestra determinación, supuesto que nosotros mismos nos enviamos verdaderamente en ello, y sabemos de lo destinal [*das Schickliche*] y, lúcidamente, lo queremos. El concepto y la palabra de lo “destinal”, usado frecuentemente por Hölderlin, tienen en él un significado esencial, y un nexo interno con la renovación y transformación del ser humano, en el sentido de ser-más allá de lo cotidiano habitual. Ver, al respecto, la carta a su amigo el doctor Ebel, médico de cabecera de la familia de Fráncfort en donde Hölderlin fue preceptor a finales de 1799, poco después de su huida de allí. Transcribo la carta completa porque viene a propósito, en su contenido, de su determinación, para iluminar ahora nuestra pregunta (III, 458 y ss.):

¡Querido mío!

Me siento muy agradecido por su amable promesa de participar, tal vez, en mis futuras tentativas literarias, sin embargo, la auténtica alegría que su carta me dio fue otra. Sentí más de lo que puedo decir con todo eso, cuánto fue para mí, desde el primer momento, cuánto lo extraño desde que ya no lo veo.

Cuanto más aprendo a comprender, tolerar y amar a los hombres en sus dolientes formas, más profundos e imborrables me son los excelentes entre ellos; y puedo afirmarle que conozco a pocos con quienes pueda mi ánimo seguir como yo lo estimo, tan a menudo pienso en usted y le converso, y esto no acontece raramente. Por mí, ¡ojalá estuviéramos más cerca! pero usted no requiere de mí, o muy poco, y no sé si yo llegaría a ser tanto para usted como parecía serlo antaño. Muchas experiencias, que tenían que alcanzarme casi inevitablemente por mi modo de sentir, han quebrantado mucho mi confianza en todo lo que particularmente me daba alegría y esperanza en la imagen del hombre y su vida y su ser, y

las relaciones siempre cambiantes del grande y pequeño mundo en el que me veo, me asustan todavía hoy, que soy cada vez más libre, hasta un punto en que sólo a usted puedo admitir, porque usted me comprende. La costumbre es una diosa tan poderosa, que nadie reniega impunemente de ella. La simpatía con los otros, que tan fácilmente ganamos cuando nos quedamos con lo que hay, esa consonancia de opiniones y costumbres nos aparece recién en su significación cuando debemos privarnos de ella, y nuestro corazón ya no encuentra un recto reposo cuando hemos abandonado aquellos antiguos lazos; pues depende muy poco de nosotros el atar nuevos, especialmente si son más finos y elevados. Por cierto que los hombres, que se han elevado hacia un nuevo mundo de lo destinal y de la bondad, se mantienen aún más inseparablemente juntos.

Cómo me hubiera gustado darle plena cuenta de mi separación de la casa que para usted y para mí era, y es, ¡tan apreciable! Pero ¡cuántas cosas infinitamente habría tenido que decirle! Preferiría haberle pedido un favor, y aún deseo hacerlo. Nuestra noble amiga, a quien bajo muchas duras pruebas hallo cada vez más independiente y con mejor vida, siempre más educada por las más amargas desigualdades, me parece sin embargo que su padecer no termina, por lo cual necesita en alto grado de unas palabras firmes y claras que afiancen su íntimo valor y su propio paso vital para el futuro; pero para mí se ha hecho casi imposible comunicarme tranquilamente con ella. Sería una hermosa ayuda, estimado amigo, si usted lo hiciera. Una reflexión propia, o un libro, o algo por lo que pueda orientarse, es muy bueno, pero la palabra de un amigo atento que conoce a los hombres y la situación, alcanza más benéficamente y se equivoca menos.

Su juicio sobre París me ha tocado de cerca. Si otro, que no tuviera su claridad sin prejuicios y su gran perspectiva me hubiese dicho lo mismo, me habría inquietado menos. Entiendo perfectamente que un poderoso destino [*Schicksaal*] que podría formar señeramente a hombres sólidos, sólo desgarrar a los débiles; mientras mejor lo entiendo, mejor veo que los más grandes deben su grandeza no sólo a su propia naturaleza, sino también a su afortunada posición desde la que pueden estar en una relación activa y vital con la época; pero no entiendo cómo algunas grandes formas puras ayudan y sanan tan poco en lo individual y en el todo, y esto es lo que me hace a menudo tan silencioso y sumiso ante la todopoderosa penuria que todo lo domina. Si alguna vez esta decisiva y generalizada penuria es más eficaz que la eficiencia de los hombres más puros e independientes, entonces esto debe terminar trágica y mortalmente con varios o algunos de los que aquí viven. ¡Seremos felices si entonces aún nos queda otra esperanza! ¿Cómo encuentra usted a la nueva generación en el mundo que lo rodea?...

El poeta habla tanto de lo conveniente [*Schicklichen*] como de lo inconveniente [*Unschicklichen*]. Cfr. la carta a su hermano, del 1 de enero de 1799, ya varias veces citada (III, 370 y s.):

Ahora quiero ver si todavía puedo expresar algo de lo que recientemente quería decirte sobre la poesía. Decía que la poesía reúne a los hombres, no como el juego; los une cuando ella es genuina y actúa genuinamente, con todo el dolor, felicidad y aspiración y esperanza y temor, con todas sus opiniones y errores, todas sus virtudes e ideas, con todo lo grande y lo pequeño que hay entre ellos, siempre más, en un todo vivo, íntimo, articulado en mil pliegues, pues esto justamente ha de ser la poesía; y como la causa, así el efecto. Querido, ¿no es cierto que los alemanes podrían usar bien tal panacea, incluso después de una cura político-filosófica? Pues, descontando todo lo demás, la formación político-filosófica tiene ya en sí misma el inconveniente de que, si bien aún a los hombres en relaciones esencialmente imprescindibles y necesarias con el deber y el derecho, sin embargo, ¿cuánto sobra de todo eso para la armonía de los hombres? Lo que se destaca, según reglas ópticas, como primer plano y trasfondo, ni con mucho es el paisaje que quisieramos situar junto a la vívida obra de la naturaleza. Pero los mejores entre los alemanes todavía opinan usualmente, que si el mundo fuera bellamente *simétrico*, entonces todo estaría arreglado. ¡Oh Grecia! con tu genialidad y tu devoción, ¿adónde has llegado? También yo, con toda mi buena voluntad, ando a tientas con mis ocupaciones y mi pensamiento tras estos hombres únicos en el mundo, y soy, en lo que hago y digo, a menudo más desatinado e incongruente, porque estoy en las aguas modernas como los gansos de pies planos, impotente de elevarme hacia el cielo griego. No tomes a mal el símil. Es inconveniente, pero en verdad y en lo que nos concierne, ha de ser dicho sólo de mí.

Cfr. también el fragmento 14, vv. 12 y ss. (IV, 246):

¡Oh!, si fuera posible
cuidar a mi patria

Mas no seas demasiado tímido,
querido,
inconvenientemente, y con las Erinias avanza
mi vida.

Debido a que el destino es el Ser de los semidioses, ellos —y sólo ellos— deben experimentar cada vez este ser “según el padecer”, en tal experiencia, transformarse, y en tal transformación, solventar este ser. En tanto ellos son según este modo, ellos que son los semidioses, su ser es

en sí la *presentida orientación hacia los dioses* mismos, pero simultáneamente, en dirección a los hombres, son la *rebelión del Ser humano* [Aufruhr des menschlichen Seyn], a través de la que y en la que éste recién despierta en su apasionamiento [*Leidenschaftlichkeit*], y es puesto en las posibilidades normativas. Lo que ahora preconceptual e indicativamente hemos dicho sobre el destino en cuanto un Ser insigne, ha de bastar, aproximadamente al menos, para comprender la última parte de una poesía tardía. Fragmento 14, vv. 18 a 27 (IV, 247 y s.):

Pues sobre la tierra caminan
 violentos poderes,
 y atrapa su destino 20
 quien lo padece y contempla,
 y apresa el corazón de los pueblos.

Pues todo debe asir
 un semidios o 25
 un hombre, según el padecer,
 en tanto él escucha, solo, o por sí mismo
 se transforma, presintiendo a lo lejos los corceles del señor,*

Nuestra tercera pregunta, ¿en qué perspectiva el poeta piensa los semidioses dentro del marco de esta consideración preparatoria?, está adecuadamente contestada. Si bien no tenemos aún un concepto de destino, la poesía tampoco quiere ni puede darlo. Sin embargo, lo dicho sirvió para dejar entrever —en general— el círculo del Ser, en relación con esta palabra que ha nombrado auténticamente una fuerza.

La explicación de las tres preguntas: 1) ¿en qué círculo, en general, se mueve el pensar los semidioses?; 2) ¿mediante qué este pensar deviene necesario?; 3) ¿en qué perspectiva son pensados los semidioses?, nos concentra en la cuarta pregunta: ¿qué temple fundamental impera en este pensar?

d) Instauración y fundación del Ser a partir del temple fundamental del co-padecer con el padecer de los semidioses

Si inquirimos por el temple fundamental, entonces debemos atenernos ahora al concepto desarrollado provisionalmente. De él se ha dicho, primaria y esencialmente: El temple es 1) transportante [*entrückend*, extá-

* *Denn über die Erde wandeln / Gewaltige Mächte, / Und es ergreift ihr Schicksaal / Den der es leidet und zusieht, / Und ergreift den Völkern das Herz. / / Denn alles fassen muss / Ein Halbgott oder / Ein Mensch, dem Leiden nach, / Indem er höret, allein, oder selber / Verwandelt wird, fernahnend die Rosse des Herrn.*

tico] en lo ente en totalidad; 2) insertante [*einrückend*] en la tierra; 3) apertura inaugural del ente, y 4) fundación del Ser.

El pensar de los semidioses —ya dijimos— conduce como tal hacia afuera, a los recintos en que se remiten recíprocamente el Ser humano y el Ser divino, y de tal modo que el Ser busca alcanzar estos recintos en su reciprocidad como tal, y no solamente asentarse *entre* ellos, como en áreas marginales de poca importancia. El rasgo interno de tal pensar los semidioses se mantiene precisamente, conforme a eso, en el ámbito de un *esencial éxtasis transportante al Ser mismo divino y humano*. En ello se nos anuncia que el ámbito de determinación en que se mantiene este pensar, se cubre con aquello que se forma y se mantiene abierto en el temple fundamental de la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión.

Pero, por la respuesta a la segunda pregunta, ya sabemos: el poeta ha sido asaltado y sorprendido por este pensamiento y por lo que él ha pensado. Este asalto lo lleva de vuelta a la tierra patria, es decir, lo inserta en el *Dasein* histórico y su arraigamiento terrenal y provincial. Esta inserción no surge empero, de una apreciación cualquiera arbitraria y sugerida desde alguna parte, de lo patrio y lo autóctono, sino que es más bien la reinserción en la tierra natal, y con ello la liberación poéticamente instaurante de los poderes allí imperantes, acontece precisamente en y desde el éxtasis transportante al Ser de los semidioses, y esto significa: al medio del Ser divino-humano. La insospechada transición hacia el pensar los semidioses es, en sí, el regreso e ingreso* en la tierra natal y en el pueblo histórico, en cuya religión se habla de los dioses.

Se podría objetar ahora: seguramente aquí, en el pensar los semidioses, como allí, en el temple fundamental de “Germania”, “en cuanto al contenido”, los ámbitos del éxtasis transportante y la reinserción, cada vez se cubren y cobijan los dioses y la tierra patria, en el nexo conforme a su ser. Pero desde ahí —desde la concordancia en cuanto al contenido— no se demuestra todavía totalmente que el temple fundamental sea el mismo; ya que el éxtasis transportante y la reinserción podrían consumarse en aquellos ámbitos, en un temple fundamental distinto. La manera de abrirse el Ser, la fundación del Ser, pueden formarse de otro modo.

Sin embargo, la respuesta a la tercera pregunta dio el siguiente resultado: el Ser de los semidioses es un padecer el Ser, y un padecer sólo puede ser experimentado en un co-padecer [*Mit-leiden*], el que, desde luego, está alejado, tanto de la mera compasión en cuanto endeble ablan-

* *Rückkehr und Einkehr*. *Einkehr* tiene el sentido de entrar a un recinto para alojarse y recogerse en él. [N. de la T.]

damiento y lamento, así como el mero pesar se aleja de aquel padecer del que surge el padecimiento. Por tanto, el poeta sólo puede pensar los semidioses, es decir, su Ser, experimentándolos previamente, porque él —en la medida en que co-padece este Ser como padecer del Ser— también está en la necesidad de este padecer. La manera en que así se abre inauguralmente el Ser de los semidioses —el medio de lo Ente* en total— es el padecer. Pero este gran, único y esencial padecer sólo puede regir a un *Dasein* en cuanto aquel temple en el que el huidizo y cercano sobreponder de lo divino y la dispuesta penuria del ser humano se abren de una vez en la sagrada, doliente y dispuesta opresión. Recién ahora se muestra claramente que este duelo ya no es “un sentimiento” entre otros, sino que es el temple fundamental perteneciente al padecer del Ser, en el que en un sentido insigne, es decir, exclusivo, un destino —el Ser de los semidioses— puede ser experimentado.

Pero, el hecho de que el poeta esté en la necesidad de co-padecer el padecer de los semidioses, lo dice él expresamente en el decisivo pasaje (estrofa X, v.135 y s.):

Semidioses pienso yo ahora
y debo conocer a los queridos,

El “y” significa: este pensamiento, que me puede sobrevenir tan insospechadamente precisamente ahora, corresponde sin embargo a mi más interno y más vasto Ser. Por consiguiente, ni siquiera es posible que este Ser de los semidioses me sea conocido de otro modo. Debo saber que el Ser ya me sale al encuentro, y cada vez debo disponer de las condiciones para determinarlo. Pero este “deber” tiene aquí aun un segundo significado y, por ende, un doble sentido; no alude solamente a que el Ser de los semidioses no me puede ser ajeno, sino que igualmente dice: no me es permitido sustraerme a la tarea de pensarlo. El poeta no se permite eludir el co-padeciente experimentar a este Ser. Él debe resistir la penuria de este padecer. ¿Por qué?

porque a menudo sus vidas
mi anhelante pecho conmueven.

(Estrofa X, vv. 137 y s.)

El propio ser del poeta se extiende hacia este Ser de los semidioses, está preparado para ellos, no ocasionalmente, sino “a menudo”. El temple no es algo esporádico, sino que esta penuria y este deber constituyen la constancia de su *Dasein*; el temple es temple fundamental.

* *Seyende*: ver Glosario. [N. de la T.]

En la poesía “El Rin” empero, el temple fundamental desarrolla un poder singularmente determinado. El temple determina propiamente al poeta a avanzar en la tarea de pensar el medio del ser desde el cual ha de ser nuevamente inaugurado el todo de lo ente —dioses, hombres, tierra—, el Ser de los semidioses. Escuchamos anteriormente (§ 4f) la palabra de Hölderlin:

...poéticamente habita
el hombre sobre esta tierra.

(“En amoroso azul”, VI, 25, vv. 32 y s.)

Esto quiere decir: El *Dasein* histórico del hombre ha sido radicalmente portado y conducido por el Ser que el poeta ha previamente experimentado, primeramente, velado en la palabra y, así, lo ha puesto en el pueblo. Aprehendemos este acontecer cuando decimos: El poeta instaura el Ser. Este instaurar el Ser se ha consumado, para el *Dasein* occidental, en Homero, a quien Hölderlin llama el “poeta de todos los poetas”.²

En tanto el ser de los semidioses es un padecer, el instaurar este Ser sólo puede ser un co-padecer. Pero, en tanto lo primero y lo que da la medida reside en la instauración, tal padecer, necesariamente, siempre es un pre-padecer [*Vor-leiden*]. Así la obra de Hölderlin está firme en sí como una anticipación cristalizada en el *Dasein* de nuestro pueblo: una fundación veladamente poética de nuestro Ser.

Nosotros no podemos, por la especificidad de nuestra situación histórica mundial, y en general, predecir ni planificar cómo la poesía hölderliniana llegará a ser palabra y obra en el conjunto de la realización de nuestra determinación histórica. Sólo una cosa hay que decir: El *Dasein* histórico occidental es inevitable e insuperablemente *sapiente*. Los niveles del saber, que nunca están clasificados en un rango progresivo, pueden variar. También ahí donde el saber es restringido, éste acontece conscientemente a partir de un saber que aún no se sabe a sí mismo. Porque nuestro *Dasein* es sapiente, lo que no es equivalente a un cálculo intelectual, por eso nunca habrá para nosotros un devenir *puramente poético* del *Dasein*, como tampoco uno *puramente pensante*, pero así tampoco uno *solamente actuante*. De nosotros será exigido, no sólo procurar un pertinente y corriente equilibrio entre los poderes poéticos, pensantes y de acción, sino que tomemos en serio su oculta y cimera singularización y aislamiento y —en ello—, experimentemos el misterio de su originaria copertenencia, a fin de dar originariamente forma a una nueva y hasta ahora inaudita configuración del Ser. Cfr. “El Único”, versión tardía (IV, 234, vv. 78 y ss):

2. “Sobre Aquiles II”, III, 247.

que el pensar de los semidioses en cuanto perceptor, a-ceptante, receptor, es un *padecer*. En qué sentido, ha de aclararse ahora mediante la interpretación.

§ 13. *Estrofa 1. Punto de partida del decir y la actitud de experimentar. Percibir un destino*

- I Sentado sobre la oscura hiedra, en el pórtico
del bosque, justo cuando al dorado mediodía,
visitando la fuente, descendía
los peldaños de la montaña de los Alpes,
que es para mí construcción divina,
el castillo de los Celestiales
según se dice desde antiguo, donde
secretamente muchas cosas que alcanzan
a los hombres aún se deciden; así
percibí sin sospechar, 10
un destino, pues estando aún
en la cálida sombra
discutiendo muchas cosas, mi alma
hacia Italia erraba
y más lejos aun, a las costas de Morea.

Según la división dada en cinco partes, la primera estrofa forma por sí sola la primera parte. Con la clarificación del temple fundamental y de la voluntad fundamental de la poesía, esta estrofa ya ha sido referida repetidamente. Ella nos traslada a los límites de la tierra patria, donde se dice que el meditar y anhelar del poeta es arrastrado bruscamente desde el errabundo extravío en lo sido hacia la percepción de un destino. Recién y exclusivamente, en la claridad de este nuevo querer-saber y deber-saber, se abre para tal percepción –cara a la tierra natal y lo pertinente a ella– lo que allí, sobre las montañas de los Alpes acontece. Por consiguiente, no se trata de que una así llamada vivencia de la naturaleza –los Alpes, la fuente del Rin– determine al poeta, que estas situaciones y sucesos sean “aprovechados” poéticamente como imagen de un acontecer distinto. ¿Cómo habría de ocurrir esto? ¡Como si este acontecer no fuera ya previamente conocido, y no estuviera vinculando ni conduciendo lo determinante para la experiencia del espíritu de la corriente de las aguas patrias!

En conjunto, el contenido y el cometido de la primera estrofa, punto de partida del decir y actitud de experimentar, se hace evidente. Mediante la respuesta a la cuestión previa, queda explicado el contenido principal de la primera estrofa; sin embargo, aún hay que fijarse en algunos “detalles” que, precisamente al final, son poéticamente decisi-

vos, y antes que nada, proporcionan al comienzo de esta estrofa su lugar destacado como la mejor formada.

a) Dionisos como testigo del Ser divino y humano

Por una vez nuestra atención se centra en el primer verso de la primera estrofa y, a la vez, en todo el poema: "Sentado sobre la oscura hiedra". ¿Por qué hiedra? Sin duda, ésta no tiene una especial conexión con el paisaje y la tierra natal del poeta. La hiedra, el enredado y oscuro impulso de su sarmiento, la estable y estimulante vida, y el fresco verdor de su follaje, es la planta favorita del campesino griego. Aún hoy, los campesinos de la Selva Negra siempre tienen en sus terrazas el siempre fresco sarmiento de la hiedra anunciadora del crecimiento y la vida, y se regocijan silenciosamente de la vida apremiante cuando, allá afuera, la naturaleza se congela por la nieve y el hielo y la larga noche.

La "hiedra" es la favorita elegida por Dionisos, aquel semidios a quien Hölderlin gusta de llamar el "dios del vino"³. "Hiedra", en griego κισσός, Dionisos es llamado ὁ κισσοφόρος (Píndaro, Segunda Oda Olímpica, v. 31⁴), y también es llamado directamente κισσός. En la poesía "Pan y vino", estrofas ocho y nueve, vv. 139 a 148, Hölderlin dice que el dios ha elegido la corona de hiedra y, a la vez, da una determinación esencial del Ser que es nombrado con el nombre de Dionisos.

Por ello es que pensamos también a los Celestiales, que antaño
han sido, y que tornan en el momento exacto, 140
por eso cantan con seriedad los rapsodas al dios del vino
y no suena fatua ni exorbitada la alabanza a lo antiguo.*

9

¡Sí! Bien dicen ellos que él reconcilia al día con la noche,
eternamente conduce la constelación celestial hacia abajo y hacia
arriba,
siempre alegre, como el follaje del pino siempre verde
que él ama, y la corona, que él eligió de hiedra
porque él permanece, y trae la huella de los dioses huidos
a los sin dioses, aquí abajo, entre las tinieblas.

3. "El Rin", IV, 177, v. 145; "Pan y vino", IV, 124 s., vv. 123 y 141.

4. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis*, ed. Otto Schroeder, Leipzig, 1908, p. 13.

* *Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst / Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit, / Darum singen sie auch mit Ernst die Sanger den Weingott / Und nicht eitel erdacht tonet dem Alten das Lob.*

Dionisos trae la huella de los dioses idos para los sin-dioses. Traer la huella es aquel transmitir las señas de los dioses a los hombres, aquel ser-en-medio entre el Ser de los hombres y los dioses. Hölderlin concibe la esencia y la vocación de poeta desde este ser-en-medio, Ser al modo de los semidioses. Esto indica una profunda relación entre el Ser de los semidioses (destino) y la vocación de poeta, señala la tarea del poeta que nosotros ya conocimos (§4c) por aquel poema “Como en un día de fiesta...” (IV, 153, última estrofa), en cuya penúltima estrofa encontramos la decisiva indicación hacia Dionisos (IV, 152 y s., vv. 43 al 55):

Pensamientos del espíritu común son
quietamente acabados en el alma del poeta.

Que repentinamente asaltada, lo infinito
ha largo tiempo ella reconoce, recordando
se estremece, e inflamada por el trueno sagrado,
da a luz el fruto del amor, obra de dioses y hombres,
el canto logrado con que, a ambos, él testimonia
Así cayó, como dicen los poetas, visiblemente, cuando ella 50
pidió ver al dios, su rayo sobre la casa de Semele
y entonces, divinamente herida parió
al fruto de la tormenta, el sagrado Baco.

Y por eso beben ahora el fuego celeste
sin peligro, los hijos de la tierra.*

Dionisos es el hijo de una mujer mortal, Semele, una de las cuatro hijas de Cadmo, rey de Tebas. La madre fue fulminada por la llama del padre Zeus antes de parir al hijo, y el padre lo protegió de esta llamarada con el frío brote de hiedra. Así, engendrado por un dios en mujer mortal, Dionisos testimonia** –para ambos– el Ser, es este Ser en una unidad originariamente propia. Dionisos no es sólo un semidiós entre otros, sino que es uno insigne; es el Sí de la más agreste e inagotable vida, en el apremio*** engendrador y testimoniante, y es el No de la más temida muerte, la aniquilación. Él es la bienaventuranza de la seducción mágica y el horror de un caótico espanto. Él es lo uno en tanto es lo otro, es

* *Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind / Still endend in der Seele des Dichters. / / Dass schnellbetroffen sie, Unendlichem / Bekannt seit langer Zeit, von Erinnerung / Erlebt, und ihr, von heiligem Stral entzündet, / Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk / Der Gesang, damit er von beiden zeuge, glückt. / So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar / Den Gott zu sehen beehrte, sein Bliz auf Semele Haus / Und die göttlichgetroffene gebahr, / Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus. / / Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt / Die Erdensöhne ohne Gefahr.*

** *zeuge* significa tanto “dar testimonio” como “procrear”. [N. de la T.]

*** *Drang*: en el sentido de “impulso”. [N. de la T.]

decir, él es en tanto —a la vez— no es; en tanto él no es, es. Pero ser, para los griegos, significa “presencialidad” [*Anwesenheit*], παρουσία. Presenciante, este semidiós se ausencia, y, ausente, despliega presencia. El símbolo de la ausencia presenciante y la presencia ausente es la máscara; es un símbolo insigne de Dionisos, metafísico-griegamente comprendido: la referencia mutua y originaria de ser y no-ser (presencialidad y ausencialidad). Inversamente, es precisamente este símbolo de Dionisos una prueba más que decisiva para la verdad de nuestra exégesis de la experiencia griega del ser.

El mito y culto de Dionisos han sido expuestos por Walter F. Otto, en su bello y valioso libro *Dionisos*, 1933. Otto también ha recogido en su libro (pp. 85 y ss.)⁵ —si bien sin rozar el contexto decisivamente metafísico— la exégesis del ser-máscara de Dionisos que yo le escuchara, con ocasión de su conferencia sobre Dionisos, hace algunos años. (Cfr. del autor su grandiosa obra *Los dioses de Grecia*, 1ª ed., 1929; 2ª ed. no modificada de 1934).

Dionisos: el semidiós por antonomasia, aquel Ser que, en cuanto tal, es esencialmente no-ser e, inversamente, este dios llamado el portador de la hiedra. “Sentado en la oscura hiedra” empieza la poesía en la que es pensado el Ser de los semidioses y que ha de instaurarlo. Se hace evidente que el hablar de “hiedra” no es casual, que el pensar y decir del poeta se halla envuelto y entrelazado al Ser de Dionisos en cuanto semidiós.

Pero la importancia de considerar este comienzo del poema, su primer verso, se extiende ampliamente. El poema termina con los versos:

...y regresa
un caos primordial.

Es el Ser de la noche, el dominio del desorden, de la lúgubre violencia y furia; el reino de Dionisos y sus sacerdotes, de quienes sabemos (cfr. pag. 147 y ss.) que Hölderlin dice, en “Pan y vino”, final de la VII estrofa (IV, 124, vv.123 y s.):

Pero ellos [los poetas] son, dices, como los sacros sacerdotes
[del dios del vino,
que en la noche sagrada vagaban de país en país.

Así, el primer y el último verso engloban todo la poesía, y elevan su decir hacia el interior del ámbito fundamental de aquel Ser que el nombre Dionisos nombra dionisiacamente. Sabemos que la última y, a la

5. 3ª ed., Fráncfort, 1960, pp. 80 y ss.

vez, futura exégesis preparatoria del Ser occidental, hecha por Nietzsche, también nombra a Dionisos.

b) La cercanía de los Alpes como cercanía del origen

Hay que considerar más ampliamente lo que en la primera estrofa de nuestro poema concierne a la descripción de los Alpes. No nos es permitido tomarlo de antemano como un “panorama” paisajístico que se contempla desde la orilla del lago Constanza. Las montañas de los Alpes están en la vecindad de la tierra patria, son el “lar de la casa” [*“Heerd des Hauses”*], el centro determinado de la tierra patria, lugar de origen del más noble de los ríos alemanes. “Las montañas alpinas”, su cercanía es la cercanía del origen, de la esencialidad del Ser, a la que el poeta quiere permanecer vinculado. Cfr. el comienzo de “La peregrinación” (IV, 167):

¡Bendita Suabia!, madre mía,
 ¡tú también, la resplandeciente, hermana
 de Lombardía, al otro lado, igualmente
 atravesada por cientos de arroyos!
 y muchos árboles plenos de ramajes florecientes,
 de hojas blancas, púrpuras y oscuras, agreste y de un verde
[profundo,
 y los Alpes suizos, colindantes, también te dan sombra
 pues cerca del lar de la casa
 tú habitas, y escuchas cómo, al interior
 de plateadas vasijas sacrificiales, 10
 murmura la fuente, escanciada
 por manos puras, cuando es rozada.

Del cálido rayo
 el hielo cristalino y que cae
 desde la luz suavemente estimulante
 de la cumbre nevada riega la tierra
 con el agua más pura. Es por ello que
 la fidelidad te es innata. Difícilmente abandona
 el lugar lo que habita cerca del origen.
 Y tus niños, las ciudades, 20
 en el lago a lo lejos cae el crepúsculo,
 en las praderas del Nécar, en el Rin,
 todos piensan que en ninguna otra parte
 se habita mejor.*

* *Glückseelig Suevien, meine Mutter, / Auch du, der glänzenderen, der Schwester / Lombarda drüben gleich, / Von hundert Bächen durchflossen! / Und Bäume genug, weissblühend und röhlich, / Und dunklere, wild, tiefgrünenden Laubs voll, / Und Alpengebirg*

“Difícilmente abandona / el lugar, lo que habita cerca del origen” (vv. 18 y s.). Esta verdad es el puente interno que hace entrar al poema “La Peregrinación” en el círculo de las poesías que aquí tratamos. Esta palabra contiene una consumación esencial del pensamiento del origen, que nos sale al encuentro a continuación (cfr. “El Rin” v. 46: “Un enigma es lo puramente brotado”). La copertenencia originaria es el fundamento para la fidelidad al Ser. La fidelidad al Ser es la presuposición para todo lo que sigue, que es de tal o cual guisa. Inversamente, quien fácilmente abandona el lugar demuestra que no tiene origen, y le basta solamente con estar presente.

Las montañas alpinas no están aquí al servicio de un pintoresco decorado ornamental, sino que pertenecen al ámbito del hogar. Pero, a la vez, son aprehendidas como “castillo de los Celestiales” (“El Rin”, v. 6). Con ello el poeta da una interpretación previa al Ser, del cual ha de ser dicho en la poesía: primero, el Ser de los dioses: su enclaustramiento en sí construido y su autarquía; segundo, se ha hablado de las “escaleras de los Alpes” (v. 4). Este ascender y descender gradualmente acontece en el ámbito del Ser que los semidioses mensuran y ocupan (cf. “El Único”, IV, 188, vv. 68 y s.: “Y gradualmente descende / el Celestial”), aquel Ser que, en sí, es una “huella”,⁶ un indicio dejado del rumbo y orientación del Ser, al interior del contexto completo de lo ente.

En los “recintos” de dioses, semidioses y hombres, el Ser nunca puede ser ganado ni tomado mediante una observación de incidentes y atributos hallables aquí y allí, sino que siempre, en la medida en que surge desde una decisión y salvaguarda una en sí firme determinación, sólo es un paso a través de una penuria y un salir airoso de una lucha. El origen secretamente resguardado de tal Ser es el “castillo divinamente construido” - “donde / secretamente muchas cosas que alcanzan / a los hombres aún se deciden” (“El Rin”, vv. 7 y ss.); no se deciden en el sentido de que los hombres solamente lo reciben indecisos y podrían aprovecharlo en su *Dasein*, sino algo decisivo que es cada vez nuevamente concebido con decisión sólo en la asunción del Ser respecto a su verdad. Así, en el poema “Patmos” se dice de los discípulos del Señor, después de que él se ha ido (IV, 193, vv. 91 y ss.):

der Schweiz auch überschattet, / Benachbartes dich; denn nah dem Heerde des Hausses / Wohnst du, und hörst, wie drinnen / Aus silbernen Opferschaalen / Der Quell rauscht, ausgeschüttet / Von reinen Händen, wenn berührt. / / Von warmen Stralen / Krystallenes Eis und umgestürzt / Vom leichtenregenden Lichte / Der schneeige Gipfel übergiesst die Erde / Mit reinestem Wasser. Darum ist / Dir angeboren die Treue. Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort. / Und deine Kinder, die Städte, / Am weithindämmernden See, / An Nekars Weiden, am Rheine, / Sie alle meinen, es wäre / Sonst nirgend besser zu wohnen.

6. “Pan y vino”, IV, 125, v. 147.

Sin embargo ellos entristecieron cuando,
al atardecer, quedaron atónitos
pues en el alma tenían una gran decisión
los hombres,

Recién cuando atendemos a todo esto, se acierta a asir en plenitud el contenido esencial y preinterpretado de la primera estrofa, y preparamos así la comprensión transitiva hacia lo siguiente.

§ 14. *Estrofas II y III. La corriente del Rin como destino.*
Escuchar su origen y asumir su determinación

Como segunda parte, tomamos desde la II estrofa hasta la IX. El acceso a todo el poema depende de la comprensión de estos elementos, en especial también la clarificación de la parte que va desde la X a la XIII y su correlación con la parte que va del II al IX, y su posición en el todo del poema.

Pero queremos, a la vez, que nos quede inicialmente claro el hecho de que la interpretación ha de seguir y acompañar a un decir poético en el que el Ser de los semidioses debe tomar forma. Un Ser que en sí, como medio mediador, se refiere doblemente a dioses y hombres; un Ser que, por consiguiente, a pesar de toda su esencialidad propia, precisamente, es escindida y doble. Con ello crece para el acostumbrado pensar cotidiano, desde el cual se quisiera comprender la poesía, una reiterada obstrucción, lo incomprensible.

Por lo pronto, debe sorprender el que no hallemos una exposición cerrada, progresiva y plástica del río y su curso. Incluso tales estrofas, como la II, inicio de la III, V y VI, no siendo propiamente descriptivas, tratan narrativamente la corriente del Rin. En general es difícil y, al final, radicalmente erróneo querer introducir una diferencia entre las estrofas descriptivas y las explicativas; pues las estrofas que carecen de un contenido plástico (III, segunda parte, VII, VIII, IX) también se refieren al río, y no son una suerte de deliberación filosófica acerca de lo dicho plásticamente en las estrofas precedentes, sino que son en cada caso, una progresión; mejor aun: un ir y venir del decir que se expone a sí mismo, que tiene una esencia múltiple para lo que dice.

- a) Acerca de la diferencia entre una comprensión poética y una representación científica de la naturaleza

Sabemos que los ríos no son simplemente “imágenes” para algo, sino que son estimados por sí mismos y, con ellos, la tierra natal. Pero ésta no es un dominio cualquiera —estrictamente delimitado— de tierras, agua,

plantas, animales y aire, de nuestro planeta en el sentido de un campo de objetos de las ciencias de la naturaleza, desde la Geología hasta la Astrofísica; en ningún caso es aquí la “naturaleza” en el sentido moderno. Pues precisamente el sentido metafísico de naturaleza, *natura*, φύσις —en la fuerza nominativa primordial de la palabra— es ya una interpretación esencial del ser, con la que la ciencia de la naturaleza nada tiene que ver. La naturaleza originaria hecha patente y llevada a palabra por los griegos, fue posteriormente *desnaturalizada* por dos poderes extraños. Primero, por el cristianismo, por el que la naturaleza es reducida a ‘lo creado’ y —simultáneamente— puesta en relación con una sobre-naturaleza (el reino de la gracia). En seguida, mediante la ciencia moderna, que ha disuelto la naturaleza en los dominios de poder de la ordenación matemática de las comunicaciones internacionales, de la industrialización y de la técnica en un sentido especialmente mecanicista. Ambos acontecimientos, por su parte, la han devuelto* nuevamente hacia el modo de aprehensión de la ciencia en general, no sólo de las ciencias de la naturaleza, y la han conducido hasta lo que hoy tenemos: la ciencia como industria organizada para la obtención y difusión de conocimientos. Que esta industria funcione bajo el dominio de la así llamada objetividad liberal u otra similar; que este dominio sólo sea negado, no cambia en nada la forma de la ciencia actual como tal. Nuevamente es ostensible que esta presunta nueva ciencia no sabe cuán anticuada es. Con la verdad interna de la ciencia natural, no tiene nada que ver.

Por consiguiente, si nos planteamos hoy la tarea de efectuar un cambio total de ‘la ciencia’, entonces previamente es válido saber: la ciencia como un todo nunca puede ser cambiada por la ciencia, menos aun por un criterio al que sólo interesa una modificación de su actividad pedagógica, sino que será cambiada solamente mediante una metafísica distinta, es decir, una nueva experiencia fundamental del Ser. Esto incluye en sí: primero, un cambio de la esencia de la verdad; segundo, un cambio de la esencia del trabajo. Esta experiencia fundamental deberá ser más originaria que la de los griegos, enunciada en la palabra y el concepto de φύσις.

Debemos, por tanto, dejar aparte la representación de la naturaleza, en tanto todavía tenemos una, cuando se habla del río y las aguas. Tierra y tierra patria [*Heimat*] son estimados históricamente. El río es histórico; por tanto, no es que el poeta tome prestado de la naturaleza un símbolo para el Ser de los semidioses, sino a la inversa: el pensar poéticamente este Ser crea anticipadoramente, las condiciones para experi-

* *zurückschlagen*: tiene la connotación de rechazar algo, devolviéndolo con un golpe, como se haría con una pelota. [N. de la T.]

mentar río y tierra patria en lo que son, es decir, históricamente. Es por ello que el poeta no sólo puede, sino que debe alternadamente decir río y destino; y él no alude juntamente con el río a la imagen ilustrativa y, con destino no se alude a un añadido concepto abstracto, sino que —en ambos— uno y el mismo. El Rin es un destino, y en la historia de este río deviene un destino. Todo intento de dividir aquí entre imagen y concepto, necesariamente equivoca la verdad poética.

La interpretación recorre ahora las siguientes estrofas. La última estrofa de esta parte (IX) nos fuerza a nosotros mismos a una exposición resumida y recapitulante.

b) Estrofa II. Escuchar el origen

- II Pero ahora, al interior de la montaña
 en lo profundo, bajo las plateadas cumbres
 y bajo el alegre verdor,
 donde los bosques lo estremecen
 y los espolones de las rocas unos sobre otros 20
 miran hacia abajo todo el día, allí
 en el gélido abismo escuché
 gemir por liberarse
 al joven, lo escucharon bramar
 y la madre Tierra resonó
 y el Tronador que lo engendró,
 sus piadosos padres,
 mas los mortales huyeron del lugar,
 pues era terrible y tenebroso
 cuando él se revolcaba en las cadenas, 30
 la rabia del semidios.

Después de la primera estrofa, insospechadamente, al poeta se le hace volver desde el estar perdido, hacia lo sido y hacia los dioses allí esenciantes. En el límite entre el consumado apartamiento de la lejanía y la incipiente pregunta: ahora, ¿adónde? acontece un estremecimiento metafísicamente histórico del *Dasein*. Con ello, lo incumplido y lo indeterminado del oculto buscar llega al poder y apelación. Ese para sí mismo empieza un dispuesto y grande otear-en torno, y eso significa, hacia su determinación. El *Dasein* se abre a la determinación buscada que el Ser reserva para él, al que debe acoger originariamente en la palabra y, por tanto, percibir en un escuchar. Verso 16 y ss.:

Pero ahora... allí
 en el gélido abismo escuché
 gemir por liberarse
 al joven,

α) Modos corrientes del escuchar. El piadoso escuchar de los dioses y el no-querer-escuchar de los mortales

¿Qué es esto de escuchar? ¿Acaso aquel simple tomar-conocimiento de lo que se recibe por el oído abierto? Cuando escuchamos tañir las campanas, por ejemplo, debido a que el eco penetra en el oído, ¿es un escuchar en el sentido de prestar oídos, o es lo audible, más o menos indiferente que dejamos pasar, y que cesa en su mismo pasar? ¿O es, este escuchar del poeta, el escuchar de la curiosidad [*Neugier*] que gusta de ser sorprendido por lo hasta ahora no-oído, lo inaudito, lo sorprendente y otras cosas inusuales? ¿O es más bien, este escuchar, un prestar atención [*Zuhören*] que exprime lo escuchado, dejando que se adormezca, satisfecho y embriagado, en su propio extravío? Todos estos y otros modos corrientes de escuchar no son los aquí mencionados. ¿De qué escuchar se trata entonces?

“... escuché / gemir por liberarse / al joven [cautivo]” (vv. 22 y ss.). En verdad está dicho *lo que se escuchó* pero no cómo, no el *tipo* de escucha. Sin embargo, ¿por qué nos obstinamos en determinar precisa y detalladamente el tipo de escucha? ¿No es más que suficiente con que experimentemos *lo que el poeta escucha*? Ciertamente se podría estar conforme con la constatación de lo escuchado, si se tratara aquí de comunicar un testimonio oral cualquiera acerca de un incidente cualquiera. Pero no se trata aquí de un escuchar del poeta que está por añadidura en esta poesía, un escuchar en que el poeta dice —de su escuchar— que ni siquiera es el único que escucha. “...lo escucharon... / sus piadosos padres” (vv. 24 y s.). Los padres del joven escuchan su acusación y rabia, y lo escuchan “piadosos”. Con ello, el escuchar de quien escucha es inmediatamente determinado. La misericordia [*Erbarmung*] siempre es un tipo de participación y, ciertamente, una adhesión superior. Por el contrario, el escuchar poético sería sólo un indolente prestar oídos [*Anhören*] al gemir, para el cual no se está a la altura. Los que escuchan —el poeta, por una parte, y los padres, por otra— escuchan en cada caso “lo mismo”; de no ser así, no se les llamaría “los que escuchan”. De “los mortales” (v. 28) sin embargo, se dice que “han huido”; sólo que, ¿no es este “huir” también un escuchar? En efecto, incluso un tipo insigne de escuchar, a saber, el no-querer-escuchar y el no-poder-escuchar. Así, hay tres tipos de escucha: la de los dioses, los mortales y el poeta. El tipo de escucha de los dioses y de los mortales está determinado; el del poeta es indeterminado; más exactamente: no es aun oculto.

β) El resistente escuchar (padecer) del poeta
como un percibir el origen originario en su surgimiento

¿Nos es permitido —después de todo lo que se ha dicho hasta ahora acerca del poeta y de los dioses y los hombres— suponer que el poeta, por su tipo de escucha, se ubica entre los dioses y los hombres, allí, en el lugar de los semidioses? Si es así, precisamente entonces no podemos sacar las cuentas del tipo de escuchar poético, a partir del escuchar de los dioses y el de los hombres —como un tipo intermedio, por así decir—, sino que el escuchar del poeta debe llegar propiamente a determinarse por el hecho de que nosotros podamos determinar, desde entonces y primeramente, cómo escuchan aquí los dioses y los mortales. Manifiestamente, este tipo de escucha del poeta se mostrará en el todo de la poesía. Sin embargo, la interpretación debe fijarse en este tipo de escucha ya antes indicado, a fin de que nosotros estemos en condiciones de co-escuchar correctamente con el poeta, pues escucha y escuchar no es lo mismo. Muchos escuchan muchas cosas por todas partes y sustentan su *Dasein* en lo que escuchan decir, sin que jamás se hayan puesto a escuchar algo; porque el hombre debe ser agraciado para poder-escuchar o, en su defecto, debe ser educado.

¿Cómo podemos ahora, ya, determinar más de cerca el tipo de escuchar poético? Se nos ofrece un sucedáneo. Manifiestamente el escuchar de los dioses, de los mortales y del poeta se refiere al gemir, la acusación, el arrebató del joven, es decir, del río, al terrible torsionarse, a la tenebrosa rabia del semidiós (final de estrofa II). El escuchar poético no puede ser del dios ni del hombre, ya que ambos están en la contraposición más extrema. Los dioses escuchan “piadosos” (v. 27); los mortales, sin embargo, huyen, se desvían, dejan en la estacada, por así decir, al semidiós. El escuchar del poeta no es piadoso ni fugitivo; así, su escuchar está negativamente determinado, sólo niega. Si no presentimos, desde el todo de la poesía, el tipo positivo de escuchar, entonces nunca llegaremos —con esta caracterización negadora— a la meta. Por lo tanto, lo que ahora sugerimos positivamente no procede de un ajuste negador* de un tipo intermedio entre un escuchar piadoso y un escuchar que huye (no-escuchar), sino de la mirada previa a la verdad total y auténtica de la poesía. No obstante, conservamos a propósito la forma negativa de deslinda.

Los dioses escuchan “piadosos” (v. 27): a este escuchar llamamos *atender a los ruegos* [*Erhören*]. Los mortales escuchan en cuanto no-pueden-escuchar; su escuchar es el *desatender* [*Überhören*] y querer-desaten-

* Se refiere a un ajuste o cálculo con saldo negativo. [N. de la T.]

der. El atender a los ruegos consiste en corresponder a lo que uno se pone a escuchar, es decir, que el rabioso encadenado sea liberado. Los dioses dejan surgir al origen en sí encadenado, y con ello el origen como tal es abandonado a sí mismo. Pero el desatender se desvía del origen encadenado, alejándose así del origen en general. Los mortales huyen del origen, quieren olvidarlo, eluden su carácter terrible, y se contentan con *lo que ha brotado*, sin considerar el haber-brotado como tal. Cuando lo brotado es pensado por ellos, entonces ellos explican el origen desde lo que para ellos ha brotado. El éxito y la utilidad devienen el criterio del origen. Esto vale tan poco en el fondo, como aquello que se ha aprovechado. Del origen, el pensar cotidiano únicamente conoce eso.

El atender a los ruegos por parte de los dioses y el desatender por parte de los mortales son dos maneras fundamentalmente diferentes en que el origen es escuchado. Pero coinciden por el hecho de que ambos abandonan el origen, aunque de diferente forma: unos lo liberan, los otros lo olvidan, lo expulsan. Ambos, cada uno a su modo, hacen saltar* el origen. Aquellos le facilitan el que surja, estos "lo hacen saltar", es decir, renuncian a él haciendo caso omiso de él y desviándose.

Pero el poeta, que no es un dios, no puede liberar el origen; su escuchar no puede ser un atender a los ruegos. Mas el poeta tampoco es meramente un hombre, como se es hombre cotidianamente, no puede escuchar al modo de los mortales, es decir, él *no puede querer desatender* el origen. Su escuchar se tiene firme ante el carácter terrible del origen encadenado. Este resistente escuchar es padecer. Pero padecer es el ser de los semidioses. Cfr. Fragmento 14, vv. 23 y ss. (IV, 248):

Pues todo debe asir
un semidiós o
un hombre, según el padecer,
mientras él, solo, escucha,

En el resistente escuchar como padecer, acontece aquel percibir lo que ha de ser percibido, "Semidioses pienso yo ahora" (v. 135) —destino como padecimiento—, por esto también es el único adecuado. El resistente escuchar el origen es así un escuchar el origen aún no surgido, el origen que —encadenado como él— es precisamente al arrancar [*Anspringen*] y, en cuanto origen que aún no es totalmente por sí mismo el origen originario. A éste escucha el poeta. Su escuchar como resistir es, por consiguiente, el percibir originario del que el origen como tal, es. Este resistente escuchar percibe recién que aquí impera un ser originario. El re-

* Literalmente: "lo dejan surgir" [*lassen ihn springen*] [N. de la T.]

sistente escuchar se pone a la escucha del origen encadenado como tal. El resistente escuchar “sitúa”, por primera vez, lo que ahí auténticamente “ha” acontecido. Este escuchar externa e internamente situado lleva, por primera vez, lo escuchado al sonido de la palabra. Instaura – como el decir–, porque decir y escuchar se copertenecen según su esencia, y portan la posibilidad del diálogo del que sabemos que constituye el rasgo fundamental de nuestro *Dasein* (cf. § 7f).

El resistente escuchar es el quedarse-junto-a, con el oído interno. ¿Junto a qué? Al origen, a su surgimiento como tal, es decir, junto a lo que y como –auténticamente– él es. El resistente escuchar no escucha esto o aquello como algo individual, sino que escucha lo que en la auténtica constancia [*Bestand*] hay que escuchar, y que constituye la constancia. Tal constancia escucha previamente acerca de lo fortuito, externo y lejano. El resistente escuchar en cuanto este previo-escuchar-desde-afuera [*Im-voraus-heraushören*] es el escuchar *poetizante*. Qué y cómo escucha el poeta en este escuchar que se des-envuelve como Ser únicamente en el resistir y que lleva a la palabra, eso está futuramente en el pueblo. Esta palabra alberga en sí la verdad sobre el origen originario. Pero el origen es tan poco el origen surgido como lo es el encadenado. Más bien, la esencia total del origen es el origen encadenado en su surgir. Sólo que el surgir mismo deviene recién lo que es en el transcurso de todo el curso del río, no se limita al comienzo de su carrera. Todo el curso del río pertenece al origen. Este es percibido plenamente recién como el origen encadenado en su surgir, como lo surgido.

Este todo es lo que el poeta escucha. Cuando los dioses –en su atender a los ruegos– dejan surgir el origen, entonces es frente al escuchar del poeta en cuanto resistente que el escuchar que salta-con [*mitspringend*] y deja de oscilar con el salto [*Sprung*], en donde todo el ser del río es originariamente experimentado. Pero, en cuanto resistente, es aquel escuchar y decir que los hombres, por ahora, no quieren escuchar y un día –in-evitablemente [*un-umgänglich*]– serán forzados a ello.

Con esto, debería estar suficientemente claro de qué manera escucha el poeta. Pero, a la vez, se nos entrega ya lo esencial acerca de *lo que* el poeta ha percibido. Por la estrofa I sabemos: su pensar y decir es el “percibir un destino”, destino como el Ser de los semidioses. Ahora ha quedado claro: para el comprender percipiente de este Ser es decisivo el *escuchante saber acerca del origen originario en su surgimiento*. La pregunta por la esencia del destino es esencialmente, si bien no exclusiva, una pregunta por la esencia del origen como tal. No es sorprendente que, en la andadura de la poesía, siempre de nuevo se diga de él (IV estrofa, vv. 46 y s.):

Un enigma es lo puramente surgido. Incluso
al canto apenas le es permitido develarlo.

Pero sin embargo el canto, la poesía, aún puede. Es, más bien, un decir velante que uno develante y, por ello también, todo lo demás es una narración y descripción progresiva. La forma del decir en esta poesía, la construcción interna de la secuencia de estrofas, permite valorarla como la suprema creación del poeta. Condecimos este decir solamente desde la actitud del escuchar originariamente, y a la inversa.

La II estrofa dice: los padres escucharon al semidiós rabioso, piadosamente, es decir, lo dejaron brotar. Ahora él “está” surgido. Lo que el poeta escuchó “era” el gemir del río aun encadenado, el origen ante su salto, pero en su apremiante acometida.

c) Estrofa III. Origen, voluntad propia, destino.
Asunción de la determinación

Era la voz del más noble de los ríos,
el Rin, nacido libre, y
esperanzado de otro modo que sus hermanos,
el Tesín y el Ródano,
impaciente, se separó queriendo vagabundear
a Asia lo impulsó su alma regia.
Incomprensible es sin embargo,
el deseo ante el destino.
Pero los más ciegos son
los hijos de los dioses. Pues el hombre conoce
su casa y al animal, y dónde
ha de construir; a aquellos empero
se les dio la falta, en su alma
inexperta, de no saber adónde ir.

40

Ahora, cuando el río ya ha surgido, toda su corriente se extiende ante la mirada. Visto desde el presente, el origen aparece como algo pasado. Así, se habla de él en pretérito: “era” la voz (v. 32), “esperanzado” (v. 34), “se separó” (v. 36), lo “impulsó” su alma (v. 37).

α) Apropiación del Ser auténtico en el cambio de dirección del río

El originario presionar –antes, encadenado; ahora, desencadenado– es lo que se contempla en su desatada dirección impulsora. Aquí manifiesta la forma orientadora del río algo decisivo. La dirección, que indicaba inicialmente hacia el Este, repentinamente se quiebra hacia el Norte del país alemán, hacia el lugar que hoy se llama Coira. Este quiebre es un repentino desvío de lo que está, desde el origen, en la apremiante voluntad: ir hacia el Este. Asia, Asia Menor, Jonia, Grecia, todo lo que fue el mundo antiguo, es lo que el alma inquieta, pensante y grandemente superior, es decir, el alma regia en todo su ser, esperaba confiada

el cumplimiento. Otra cosa le fue encomendada por el cambio de dirección. Lo que está, desde el origen, en la voluntad originaria, no es el Este en cuanto Este, sino en cuanto el Ser, lo único que el río en su origen podía considerar adecuado a su propia realeza, como aquello que le podría garantizar el cumplimiento de su esencia. Además esto "Otro", hacia lo cual apremiaba el impaciente peregrino, ni siquiera era algo extraño, pues hacia allí, según piensa el poeta, ya había peregrinado antiguamente la raza alemana. Cfr. "La peregrinación", III estrofa (IV, 167 y ss.):

¡Pero yo quiero ir al Cáucaso!
 pues escuché decir en el aire
 que aún hoy:
 libres son, como golondrinas, los poetas
 También me confidenció asimismo
 alguien, en mis días de juventud,
 que antiguamente, una vez,
 los padres de la raza alemana
 impulsados por las tranquilas olas del Danubio,
 allí, con los hijos del Sol,
 en un día de verano como éste,
 llegaron al Mar Negro,
 buscando una sombra se reunieron;
 y no en vano éste
 es llamado el hospitalario.

30

Los griegos incluso son un pueblo hermano, que en sí tiene el impulso primordial hacia el origen, que lo apremia hacia lo originario, hacia el mismo Ser. Los griegos: el pueblo que, hasta ahora, establece la medida y el rango, fuera del cual no se concibe la Historia occidental, hacia el cual sin embargo el actual *Dasein* histórico no puede retornar, como tampoco el río puede volver atrás, a su origen. La originaria dirección del río ya está desgajada. La ruptura empero no es un despedazamiento para lo surgido. De cualquier modo, la ruptura habría sido, si lo brotado se hubiese aferrado a su dirección inicial y, de ahí en adelante, se hiciera desviar contra su voluntad. Tal contravoluntad sería un aferrarse al mero deseo, lo que no sólo es inútil, sino que sobre todo, frustra la apropiación del auténtico Ser.

Incomprensible es sin embargo,
 el deseo ante el destino.

(v. 38 y s.)

Esto quiere decir: la mera obstinación en el deseo, es decir, en un afán que se sustrae a la realización o, incluso, que no se involucra, no permi-

te asumir el destino como tal, no comprende en ningún caso lo que le sobreviene. En verdad parece que tal deseo precisamente afirma la determinación originaria, pero es sólo una apariencia. Tal deseo es precisamente aquel desvío del destino, para el cual no se está a la altura; es aquella pequeña terquedad, espejismo de la verdadera autonomía mediante la cual el destino se mantiene alejado. Para que este destino sea asumido como Ser, y así el ser se transforme en padecer, para ello no es suficiente la deseante obstinación en un deseo, como tampoco la sola renunciante limitación a un hacer cada vez restringido y calculador.

β) La ceguera de los semidioses como
exuberancia de la determinación

Pero los más ciegos son
los hijos de los dioses.

(v. 40 y s.)

Por lo pronto, se podría tender a comprender esta palabra en referencia a lo anterior, por el hecho de que ellos son los más irracionales ante el destino y, por tanto, en la mayoría de los casos se endurecen en el mero desear y, ante a la posibilidad de ser destinalmente un destino asumido como carácter fundamental de su Ser, se excluyen a sí mismos en la forma más fundamental. Sin embargo, es todo lo contrario. Precisamente el Rin, este semidiós, es un destino. “Pero los más ciegos son / los hijos de los dioses” no puede significar: ellos son los completamente irracionales, los que por consiguiente se excluyen totalmente en un vacío desear. Precisamente los hijos de los dioses no son de ese modo. De ningún modo se excluye que ellos sean una singular firme determinación de afirmar su origen. Con el verso 40 “Pero los más ciegos...” comienza necesariamente un nuevo, y ciertamente extraño pensamiento, que no es continuación de lo anterior en el sentido de una acepción, sino que se opone a lo anterior mediante el “pero”, y esto en el siguiente significado: pero por cierto, los más ciegos son hijos de los dioses. Mas con esto aun está implícito un pensamiento intermedio y escondido: empero, a pesar de todo, no sólo son deseantes. Este nuevo pensamiento se relaciona con el verso siguiente (41):

...Pues el hombre conoce
su casa y al animal...

El conocerse a fondo del hombre y la seguridad de la conducta del animal se demuestran cada vez en su ámbito como tal Ser, que no puede tener un destino. De aquí se aclara: el pensamiento “Pero los más ciegos son / los hijos de los dioses” no quiere decir: de tal manera son los menos

capacitados de todos para asumir el destino como tal, sino a la inversa. 'Pero' los más ciegos son precisamente para quienes el destino deviene Ser. Este exceso de la ceguera no es un defecto, sino la superioridad de la riqueza en determinación. Mientras más elevado es el origen, es menor la adherencia —en el origen— al mero lamentarse de una casual terquedad y al mero desear, que no llegan más allá de la irreflexión. Mientras más elevado el origen, más originario, y esto quiere decir, de mayor amplitud y abarcadora es la voluntad propia [*Eigenwille*]. Pero sólo ella puede ofrecer oposición y, en cuanto antivoluntad [*Widerwille*], crear el ámbito de una colisión y, así, el entorno de un peligro; y, con ello, la presuposición de admitir lo desventurado en la contravoluntad [*Gegenwillen*]; pero esto significa: para padecer un Ser, y así cada vez enviarse en un envío [*Schickung*], para ser un destino [*Schicksal*].

Sólo lo originariamente grande tiene destino. Este llega a ser a través de la reversión de su rumbo que ha cortado el camino, pero no lo ha destruido. En la ruptura y en el quebrantamiento de la dirección, es asumida la determinación, y sólo así puede, gracias al origen, asumirla y padecer hasta el final. Pues el origen no surgiría constantemente como el que es, ni habría un río, si lo fracturado no pudiera derramarse en su curso inicial.

Los semidioses no saben adonde van. Este no-saber adonde no tiene nada en común con el mero desear, pues éste sí sabe lo que desea, pero no sabe lo que quiere, y si acaso quiere. El no-saber de los semidioses, por el contrario, no surge del desconcierto de un vacío, de la devastación desganada del no-querer, sino de la exuberancia de la determinación, de la desmesura de la capacidad todavía incontrolada. Su voluntad es *so-brevoluntad* [*Überwille*].

Para los semidioses es demasiado minúsculo manejarse tramposamente con cálculos y engaños. Ellos no conocen la pequeña ambición que se satisface diariamente con resultados inmediatos, y que, con artimañas, se procura nuevos apetitos que renuevan su hambre. Para ellos no basta con las ganas de inventar historias acerca de lo pequeño. Ellos no dominan los subterfugios ni meandros; ellos no están familiarizados con todo eso que, necesariamente —y en verdad, es esencialmente necesario—, lleva inevitablemente hacia las cosas cotidianas y que las ordena adecuadamente. Su alma es "inexperta" (en el dominio del cálculo y la diaria consolidación de un arreglárselas y adelantar sin impedimentos). Pues los semidioses toman sus metas, su querer y su carga desde su origen originario, mas no del curso habitual de las cosas, en el cual todo flota en la superficie y es manejable. Su hacer y padecer nunca se deja confirmar por lo que está la mano, eso que siempre habla contra ellos. La verdad de su ser generalmente no se encuentra en una confirmación adecuada, pues cuando tales cosas se instalan, entonces su ser —por su

superioridad— ya se ha retirado, se ha ido y, habiéndose dado, se ha empequeñecido.

El incomprensible desear ante el destino es el modo de aquellos que buscan calculadamente tener una visión sinóptica y convencerse de la seguridad de lo incuestionable de su ser. Todo preguntar es para ellos una molestia y, debido a esto, de antemano, falso. Las respuestas son confortables y, por ende, verdaderas, si bien son respuestas a las preguntas que sólo parecen tales. El desear y, con ello su sinónimo, la saciedad en el deseo alcanzado, es incomprensible ante el destino, éste no lo comprende. Sólo es comprendido, en tanto es querido como tarea en un querer cuyo origen es una sobrevoluntad. Inmediatamente pasamos a la explicación de la III estrofa.

γ) La falta de los semidioses proviene de la riqueza

En efecto, es necesario ahora explicar expresamente una palabra que aparece al final de la tercera estrofa, una palabra que parece anular nuestra exégesis previa. Hölderlin llama a “no-saber adónde”, a esta suprema ceguera, la “falta” (v. 44), que le es dada a los semidioses en su alma inexperta. Pero la falta, aquí, no es un mero defecto, una mácula, ni una imperfección. La palabra que Hölderlin más a menudo usa, en verdad nombra un desacierto [*Verfehlen*], pero uno tal que siempre surge desde la fortaleza, plenitud y riqueza, y no desde la debilidad ni de la miseria. Cfr. “El Único” (IV, 188, vv. 70 y ss.):

Pero de uno depende
el amor. Esta vez
demasiado del propio corazón
me salió el canto,
pero quiero reparar
la falta, de inmediato
cantando aun a otros.
Nunca encuentro, como deseo,
la medida.*

El poeta habla aquí del Dios de los cristianos y dice de él que es “El Único” (título del poema). Pero no lo es, y el poeta debe, conforme a su determinación, “cantar aun a otros”, y reparar así su falta.

Se ha puesto nuevamente de moda el interpretar la aparente desvia-

* *Es hängt aber an Einem / Die Liebe. Diesesmal / Ist mir vom eigene Herzen / Zu sehr gegangen der Gesang, / Gut will ich aber machen / Den Fehl, mit nächstem / Wenn ich noch andere singe. / Nie treff ich, wie ich wünsche, / Das Maas.*

ción de Hölderlin desde lo griego, en el sentido de una vuelta hacia la patria, como una vuelta al cristianismo. Tal interpretación está completamente descarriada, como lo testimonia este pasaje, y pertenece a la apologética que hoy en día se ha vuelto tan habilidosa, que incluso discurre en el lenguaje de Nietzsche. Así, hoy, desde el púlpito se habla de Cristo como el dirigente [*Führer*], lo que no sólo es una no-verdad, sino lo que es aun peor, es una blasfemia contra Cristo. En efecto, el verdadero y cada vez único dirigente señala, en su Ser, hacia el ámbito de los semidioses. Ser-dirigente es un destino y, por tanto, un Ser finito. Pero Cristo es, según la dogmática eclesiástica, y según decisión del Concilio de Nicea, *deus verus ex deo vero – consubstantialis patri – ὁμοούσιος τῷ πατρί*, esencialmente igual al padre, no ὁμοιούσιος, no esencialmente sólo parecido. Sin embargo, esta incidental, creciente confusión conceptual rinde tributo a la actual ausencia de pensamiento.

El solo hablar del dios de los cristianos es para el poeta una falta, falta en el sentido de no-acertar la medida [*Maß*], por sobremedida [*Übermaß*] y sobrevoluntad [*Überwille*]. Además, hay que comparar con las últimas dos estrofas de “Vocación de poeta” (IV, 147):

Tampoco es bueno ser demasiado sabio. La gratitud
lo conoce. Sin embargo él solo no la conserva fácilmente,
y gustosamente se asocia para que le ayuden
a comprender a otros, un poeta.

60

Pero sin temor queda, así él debe, el hombre
solitario ante Dios, la simplicidad lo protege,
y no necesita armas ni argucias
así largo tiempo ayuda la falta del dios.*

Nuevamente se trata del decir del poeta, que tiene su más íntima familiaridad con el ser de los semidioses. El poema, al comienzo, nombra también a Dionisos, y tiene una relación esencial con “El Rin”, en un aspecto hasta ahora no discutido.

“...largo tiempo ayuda la falta del dios.” ¿Qué ha de significar esto? En cualquier caso, la “falta”, aquí, es lo que ayuda del dios, e incluso, ha de auxiliar. Desde esta doble determinación es ya evidente que la falta no significa una carencia ni una mera imperfección. No obstante, el sentido de la palabra no es claro sin más. En un proyecto, el poeta dice (IV,

* *Noch ists auch gut, zu weise zu seyn. Ihn kennt / Der Dank. Doch nicht behält er es leicht allein, / Und gern gesellt, damit verstehn sie / Helfen, zu anderen sich ein Dichter. / / Furchtlos bleibt aber, so es muss, der Mann / Einsam vor Gott, es schüzet die Einfalt ihn, / Und keiner Waffen brauchts und keiner / Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.*

332): “Y ninguna dignidad necesita, ni armas, en tanto el dios no falte” y, después: “así tanto el dios nos es cercano”. Está claro, aunque no hay una aclaración de la versión definitiva, la que parece decir precisamente lo contrario. En el proyecto se dice: el no-faltar, el quedarse-cerca del dios es constancia [del dios]; ahora, es la “falta de dios” lo que ha de ayudar. Von Hellingrath quiere comprender el pasaje en el siguiente sentido (IV, 331 arriba): Ahora –1801-1802, la época de nuestros poemas– es para el poeta más bien una ayuda, el que lo divino no lo presione demasiado. Ahora, que él “tuvo de los dioses más de lo que podía digerir” (carta a Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801, v, 321), “ayuda” más la falta de dioses, que su presencia; falta = ausencia (cf. § 17b). Tengo esta interpretación por incorrecta e imposible, por dos motivos:

Primero, en Hölderlin, la “falta” no significa tanto un faltar en el sentido de estar ausente, sino que significa, como lo dice inequívocamente en el pasaje precedente y en “El Rin”: el no-poder-encontrar. Segundo, la interpretación de von Hellingrath cae totalmente fuera del contexto interno de las dos últimas estrofas y, sobre todo, de todo el poema “Vocación de poeta”. El poeta dice: “Tampoco es bueno ser demasiado sabio” (v. 57); es decir, se requiere una sobremedida de saber, no sólo en cuanto a “cantidad”, sino a la especie según la cual aquel saber es diferente y superior; de él se dice:

Ha demasiado ya que todo lo divino es servicial,
y todas las fuerzas del cielo se dilapidan, consumidas,
por placer, una ingrata y taimada raza abusa
de los Benignos, y cree erróneamente que conoce,

Cuando el Altísimo cultiva la huerta para ellos,
la luz del día y al Tronador, y espía
con un catalejo acaso están todos, y cuentan
y nombran las estrellas del cielo.*

50

(“Vocación de poeta”, IV, 146, vv. 45 y ss.)

* *Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon, / Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht, / Die Gütigen, zur Lust danklos ein / Schlaues Geschlecht und zu kennen wähnt es, / / Wenn ihnen der Erhabne den Aker baut, / Das Tagslicht und den Donnerer, und es späht / Das Sehrohr wohl sie all und zählt und / Nennet mit Nahmen des Himmels Sterne.*

CAPÍTULO SEGUNDO

Repetición profundizadora Poesía y *Dasein* histórico

Nuestro esfuerzo en pos de la poesía de Hölderlin fue interrumpido en la interpretación de la tercera estrofa de su poema “El Rin”; ahora lo reanudamos. Pero con ello, allí reencontramos que la manera correcta es una exigencia triple:

1. La auténtica tarea nos debe llevar renovadamente ante la mirada interna.
2. El rasgo fundamental del movimiento de nuestra interpretación de la poesía nos debe determinar nuevamente.
3. La explicación que quedó pendiente al final, debe nueva e inmediatamente ser retomada.

Dicho breve y formalmente, se trata de saber nuevamente: 1) lo general del Curso completo; 2) lo particular en el desarrollo de las sesiones, y 3) lo individual, tratado en la última sesión. No se trata de un recuento exhaustivo de todo lo dicho, pero tampoco de un escueto informe. En vez de eso, destacaremos lo esencial en una exposición más libre y autónoma.

§ 15. *La tarea del Curso: inserción en el ámbito de poder de la poesía e inauguración de su realidad efectiva*

Queda como el propósito de este curso el crear nuevamente un espacio y un lugar en nuestro *Dasein* histórico, para lo que la poesía es. Esto sólo puede acontecer si nos traemos al ámbito de poder de una poesía efectiva, abriéndonos inauguralmente a su realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. ¿Por qué, para esto, se ha elegido la poesía de Hölderlin?

Esta elección no es una selección arbitraria entre los poetas existentes. Esta elección es una decisión histórica. De las razones esenciales para esta decisión, nombramos tres: 1) Hölderlin es el poeta del poeta y

de la poesía. 2) A una con ello, Hölderlin es el poeta de los alemanes. 3) Porque Hölderlin, poeta del poeta en cuanto poeta de los alemanes, está oculto y es difícil, por eso aún no llega a ser un poder en la historia de nuestro pueblo. Porque él aún no lo es, él debe llegar a serlo. Al decir esto, la "Política" es inscripta en el más elevado y auténtico sentido, hasta el extremo que, quien aquí realiza algo, no tiene necesidad de discursar sobre lo "político".

a) Instauración de la esencia de la poesía y fundación sobre ella del *Dasein*. Poesía como lenguaje originario de un pueblo

Pero ¿en qué consiste la esencia del poeta? La respuesta la da Hölderlin mismo, en el último verso de su poema "Rememoración" (IV, 63):

Lo que permanece, empero, lo instauran los poetas.

Lo permanente es lo ente, y éste es por medio de su Ser. El poeta es el instaurador del Ser. Instaurar e instauración nombran aquí algo en sí doble: por una parte, instaurar quiere decir que lo que aún no es, es proyectado por primera vez, previamente, en su esencia. En la medida en que este instaurar como poetizar, es un Decir [*ein Sagen*], significa simultáneamente: traer el proyecto a palabra: en cuanto decir y algo dicho, en cuanto *la saga* [die Sage], ponerla en el *Dasein* de un pueblo y, así, por primera vez, posicionar este *Dasein*, fundarlo. (Cf. "Voz del pueblo", IV, 1ª versión 139 y ss.; 2ª versión 142 y ss.) Por otra parte, instauración significa: lo así, en cierto modo, pre-dicho [*Vorgesagte*] y fundado, es depositado y rescatado como permanente rememoración en la inaugurante esencia del Ser, rememoración hacia la cual un pueblo debe siempre nuevamente volver a pensar.

Pero el Ser así instaurado en la poesía siempre abarca al ente en total: los dioses, la tierra, los hombres y a estos en su historia en cuanto historia, es decir, en cuanto pueblo. En vez de discurrir ahora detalladamente sobre la esencia de la poesía como instauración, queremos enterarnos por el poeta mismo de lo concretamente así nombrado; para ello elegimos un pasaje de su "Empédocles". Esta poesía ha quedado como un fragmento. Poseemos varias etapas de su elaboración. El pasaje que citamos procede de la segunda etapa, primera versión de "La muerte de Empédocles" (III, 78 y ss.). Las dos sacerdotisas de Vesta, Pantea y Rea, al llegar al jardín de Empédocles en Agrigento (Sicilia), su patria, conversan sobre Empédocles, pensador y poeta.*

* Me baso aquí en la traducción de Anacleto Ferrer (Madrid, Hiperión, 1997). [N. de la T.]

Pantea: Pienso mucho en él; ¿cuánto me queda aún por meditar sobre él? ¡Ay! ¿he comprendido quién es? Ser él mismo, eso es la vida y nosotros, somos su sueño. Su amigo Pausanias también me ha contado muchas cosas de él, el joven lo ve día tras día, y el águila de Júpiter no es más arrogante que Pausanias ¡bien lo creo!

Rea: Yo no puedo censurar, querida, lo que dices, sin embargo, asombrosamente, mi alma se duele por ello, y quisiera ser como tú, y no quisiera a la vez.

¿Acaso sois todos vosotros así en esta isla? Nosotros también tenemos grandes hombres para nuestro gozo, y uno es ahora el sol de las atenienses, 10

¡Sófocles!, quien, de todos los mortales es el primero de las doncellas, a las que mostró su señorial naturaleza, y se entregó a pensamientos puros en su alma. — — —

— — — cada una desea ser un pensamiento del soberano, y quisiera gustosamente salvar la juventud siempre bella, antes de que se marchite en el alma del poeta;

y pregunta y medita cuál de las doncellas de la ciudad es la más tierna y sería heroína, 20

a la que, en presencia de su alma, él llamó Antígona; y se iluminan nuestras frentes cuando el amigo de dioses en el sereno día de fiesta, entra al teatro sin aflicción empero es nuestra satisfacción, y nunca se pierde el querido corazón en un doloroso y arrebatador agasajo.

En Sófocles, el poeta, brilló por primera vez la “naturaleza”, φύσις el Ser de las doncellas atenienses. Poetizando, él ha situado esta esencia en el proyecto y, dando forma al modelo de esta esencia, ha salvado para la permanente rememoración e instaurado para siempre este Ser. Pero *Antígona*, la poesía de Sófocles, es, en cuanto poesía, una instauración de todo el *Dasein* griego, pues la poesía en cuanto proyecto (enraizamiento y salvación) del Ser funda el *Dasein* de lo humano sobre la tierra, ante el rostro de los dioses. La poesía como instauración hace efectivo el fundamento de la posibilidad de que el humano en general pueda asentarse entre ella y los dioses, es decir, devenga históricamente; y esto significa que pueda ser un pueblo. Lo que el humano, una vez asen-

tado sobre tal fundamento, emprende y arrebaña, puede serle atribuido como mérito, pero su auténtico Ser, asentado en suelo firme, este habitar es fundado en y por la poesía, es decir, es fundado “poéticamente”. Por ello, en aquel poema ya citado de su época de demencia, que empieza: “En amoroso azul florece con el / metálico techo el campanario”, Hölderlin dice de este Ser del hombre (VI, 25, v. 32 y s.):

Pleno de mérito, mas poéticamente habita
el hombre sobre esta Tierra.

Para el entendimiento común, lo real es su asible vida cotidiana, lo a la mano, es decir, lo ente. La poesía, por el contrario, es apenas lo escrito en versos [*Gedichtete*], lo fabulado [*Erdichtetes*], lo irreal. Pero para quien sabe, y para quien verdaderamente actúa, es a la inversa. La poesía en cuanto lo instaurado es lo real, y lo así llamado real es lo irreal incesantemente desmoronándose.

Pero aquella corriente y necesaria inversión y malinterpretación de la esencia de la poesía siempre se instala de nuevo cómodamente, tiene su auténtico fundamento únicamente en la poesía misma, pues la poesía es instauración que dice. Hölderlin reconoce al lenguaje como “el más peligroso de los bienes”.¹ En el lenguaje se inaugura para el humano el Ser, y, así, lo empuja hacia la amenaza del Ser. El decir originario del poeta en cuanto instaurar no es un invento arbitrario, sino el situarse bajo las tormentas de los dioses para atrapar, en la palabra y en su devenir-palabra, sus señas, el rayo, y así poner en el pueblo la palabra con toda su oculta violencia irruptora [*Sprunggewalt*].

Este mismo lenguaje puede empero –y allí reside su otra peligrosidad– quedar meramente como algo dicho, enajenarse en mera charlatanería y ser tirado como un tonel a su contraesencia. El poetizar aparece entonces como una confección de imágenes lingüísticas, y toma el aspecto de la “más inocente de todas las ocupaciones”. Así llama Hölderlin al poetizar –consciente de esta apariencia conservadora– en una carta a su madre² (cfr. § 4e). Pero visto desde su esencia, el lenguaje es en sí la más originaria poesía, y lo en ella poetizado es, en estricto sentido –en el sentido particular en que lo llamamos “poesía”– el protolenguaje de un pueblo, que luego se divulga como prosa, divulgación que achata y hace aparecer a la poesía como una infrecuente excepción.

Si nos fuese permitido aquí reflexionar filosóficamente más hacia atrás aún, acerca de la esencia y origen del lenguaje como protopoesía

1. Fragmento 13, IV, 246.

2. Enero de 1799, III, 377.

[*Urdichtung*], deberíamos reconocer: el lenguaje mismo tiene su origen en el silenciar [*Schweigen*]. Sólo en éste debe haberse concentrado como “Ser”, para, entonces, ser pronunciado como “mundo”. Aquel silenciar premundano es más poderoso que todos los poderes humanos. Ningún hombre, por sí, ha inventado el lenguaje, es decir, ninguno ha sido, por sí, lo bastante fuerte como para quebrar la violencia de aquel silencio, salvo estando bajo la constricción [*Zwang*] del dios. Nosotros, humanos, siempre estamos ya arrojados en un habla hablada y dicha, y tan sólo podemos silenciar retrayéndonos de este habla, y esto incluso rara vez sucede. En tanto estamos en el *Dasein*, nosotros mismos somos sólo un diálogo y experimentamos en él algo así como un mundo. Cfr. § 7f:

Mucho ha experimentado el hombre.
A muchos de los Celestiales ha nombrado,
desde que somos un diálogo
y podemos escuchar unos de otros.

(Fragmento de “Conciliador, a quien”, IV, 343)

Los pocos pasajes hasta ahora citados de diferentes poemas de Hölderlin confirman que él no sólo es poeta, sino que es el poeta del poeta, que instaura nuevamente la esencia de la poesía misma. Se podría creer que un poeta que, a la vez, poetiza “sobre” el poetizar, es un fruto tardío que pertenece a una época en la que toda inmediatez fecunda ha desaparecido, en la que incluso la reflexión enfermiza, tan difundida en la poesía, se amplía, de modo que éste sólo poetiza acerca del poetizar y, así, gira constantemente sobre sí mismo. Una deliberación tal es altamente moderna. Pero siempre todo lo moderno es ya anticuado, antes incluso de ver el día.

En verdad, Hölderlin es el poeta del poeta, no en tanto él, posteriormente, reflexiona sobre sí y se hace objeto a sí mismo de su poetizar, sino porque él restituye a la poesía y, con ella a sí mismo, a su esencia originaria, experimentando su poder e instaurándola nuevamente, la arroja de vuelta anticipadamente a su época. Hölderlin no poetiza al poeta por carecer de un objeto más digno para su creación, sino por la abundante necesidad de fundar de otro modo el *Dasein*, antes que nada y exclusivamente sobre la poesía. Él, como poeta del poeta, no es un fruto tardío sino una primicia y, como tal, aún está demasiado adelantado, él —aún hoy— es en esto, demasiado prematuro. La respectiva actualidad siempre sopla junto a él, y se tranquiliza en su autocomplacencia, en la que todo ya está decidido. Por tanto, cuando llega este poeta demasiado auroral, siempre es demasiado tarde. Cfr. la elegía “Pan y vino”, VII estrofa (IV, 123 y ss.):

Pero, ¡amigo!, llegamos tarde. Ciertamente viven los dioses,

pero sobre nuestra cabeza, allá arriba, en otro mundo. 110
 Sin fin allí actúan y parecen poco atentos,
 a si nosotros vivimos, así tanto nos cuidan los Celestes.
 Pues no siempre una frágil vasija puede contenerlos,
 sólo a ratos soporta el hombre la plenitud divina.
 Soñar con ellos es aquí la vida. Pero el errar
 ayuda, como adormecimiento y la necesidad y la noche nos hacen fuertes
 hasta que los héroes ya crecidos en cuna de bronce,
 de corazones fuertes, sean semejantes a los Celestes.
 Tronando llegan ellos. Entretanto, a menudo me parece 120
 que es mejor dormir que estar así, sin compañero,
 y así persistir y qué hacer entretanto y qué decir,
 no sé y ¿para qué poetas en tiempos de penuria?
 Pero ellos son, dices, como los sacros sacerdotes del dios del vino
 que errantes vagaban de país en país en la noche sagrada.

b) Hölderlin como poeta del futuro Ser alemán

En cuanto poeta del poeta, Hölderlin tiene una singular posición y misión histórica. Lo entendemos cuando decimos: Él es el poeta de los alemanes. Pero Klopstock y Herder, Goethe y Schiller, Novalis y Kleist, Eichendorff y Mörike, Stefan George y Rilke también son poetas alemanes, también pertenecen a los alemanes. Mas no es eso lo que queremos decir. Poeta de los alemanes, no como genitivo subjetivo, sino como genitivo objetivo: el poeta, el primero que poetiza a los alemanes. Pero, los otros, ¿no han cantado también y dicho a su manera la esencia alemana? Ciertamente, sin embargo Hölderlin es el poeta en sentido insigne, es decir, instaurador del Ser alemán, porque él lo ha proyectado en toda su amplitud, es decir, lo ha lanzado anticipada y proyectivamente [*hin- aus- und vorausgeworfen*] hacia el más vasto futuro. Él fue capaz de abrir esta amplitud máximamente futura porque, al experimentar la más profunda penuria del retirarse y de la presión de los dioses, fue a por la llave.

Es hermoso que hoy se llame la atención sobre lo patriótico de la poesía hölderliniana, ya que así el poeta es recomendado. Pero ése no es el punto. Visto así, lo patriótico es sólo un contenido especial, entre otros, de su poesía. Eso es correcto, si además se acentúa el que Hölderlin se ha vuelto desde una magnificación exclusiva de lo griego y desde una aparente fustigación de lo alemán, hacia lo germánico. Pero tampoco se trata de eso. No es correcto, si se quiere hacer creer con ello que este conocido desvío de lo griego es una conversión al cristianismo. Pues precisamente aquel poema tardío titulado "El Único" (IV, 186 y ss. y 231 y ss.), en el que se refiere a Cristo, quiere decir que Cristo no es el Único. Más bien se trata de tomar en serio la ha mucho tiempo comenzada

huida de los dioses, y desde esta seriedad, presentir nuevamente su venida construyendo juntos su nuevo devenir, y así mudar la tierra y el país. No se trata de lo patrio como un contenido aislado, sino de la verdad histórica de nuestro pueblo, cuya posición él conquista, en la gran opresión [*Bedrängnis*] de nuestro *Dasein*, que ha de arriesgarse una vez más con los dioses para crear un mundo histórico.

Toda contraposición entre cristianismo y paganismo y similares piensa aquí muy poco, y no es capaz de dar alcance a lo que Hölderlin ha proyectado poéticamente de antemano como la esencia de los alemanes. Por ello, debe también fracasar todo intento de acomodar la poesía de Hölderlin al Clasicismo, o al Romanticismo, o ponerla entre ambos. En cuanto poeta del poeta, Hölderlin es el poeta de los alemanes futuros y, en cuanto tal, único.

Por ello también existe una singular necesidad de dejar que este poeta y su poesía se apoderen de nuestro *Dasein* histórico. Se trata de algo totalmente distinto que dar a conocer a alguien poco conocido, de rescatar a un desconocido, o de hacer una inmediata evaluación política; cosas loables, que nos serán regaladas abundantemente por la consumada coordinación de las ciencias del espíritu en los próximos años.

La poesía de Hölderlin no es para cualquiera ni para los estetas. Hölderlin es anunciador y pregonero [*Rufer*] para quienes les importa estar situados en una vocación [*Berufung*], como constructores en la nueva construcción del mundo. Este mundo histórico sólo puede llegar a ser, si previamente la poesía se apodera de su esencia, y si esta poesía se forma para la dureza y precisión del saber pensante-preguntante.

Pero aún somos sin poesía. Sin embargo, eso es la penuria menor. La mayor radica en que nosotros, en vez de poesía, poseemos, aquí y allí, una literatura culta, que escribe buenas novelas y, de vez en cuando, puede redactar exitosamente un poema, incluso con temas de actualidad. Es precisamente esto lo que nos cierra la puerta del ámbito de poder de la poesía. Entonces, creemos que hemos tenido poesía, como si tales cosas se dejasen tener como la seda artificial y similares. Creemos que se hace con el tiempo, por sí misma, sin que previamente el pueblo se arriesgue a retroceder a la más interna penuria de su *Dasein*, para crear así, recién, el espacio y la posibilidad de una resonancia para su poesía. Creemos que un día recibiremos una genuina poesía, sin que nosotros —previamente— nos consignemos al espanto y abandono que amenazan en torno al *Dasein* occidental, a pesar del cristianismo y las Iglesias, y nos empujan constantemente al borde del abismo.

Debemos avanzar en el ámbito de poder de la poesía hölderliniana, aunque apenas nos empinemos para ello, para procurar la disponibilidad de la poesía como tal, en cuanto un poder esencial de aquel gran mundo histórico-espiritual.

Lo dicho hasta ahora basta para explicar porqué hemos elegido a Hölderlin para autorizar el poder* de la esencia de la poesía, en nuestro esfuerzo pensante-filosófico. Pero al interior del ámbito de esta elección, hemos elegido otra vez: nos hemos restringido a los himnos de la gran época tardía, y hemos comenzado inmediatamente con la interpretación del poema "Germania". Con ello llegamos, mediante la meditación de lo general, a la caracterización de lo particular, y ciertamente con el fin de asegurarnos nuevamente el rasgo fundamental del movimiento de nuestra interpretación.

§ 16. *El rasgo fundamental del movimiento interpretativo comenzado con "Germania"*

- a) La esencia del temple fundamental. El pensar y meditar del hombre en "Germania" toma forma en la poesía "El Rin"

Como dijimos, mediante la interpretación de las primeras dos estrofas y media de "Germania" (vv. 1 a 38), se trató de determinar y ganar el "lugar metafísico" desde el cual el poeta dice su poesía. En esta tarea quedó incluido el desarrollo del temple fundamental de la poesía. Debemos mantener la esencia del temple fundamental libre de toda distorsión psicológica, de reducirla sutilmente a meros sentimientos. La esencia del temple fundamental se nos delimitó positivamente según cuatro perspectivas:

1. El temple fundamental nos transporta [*entrückt*] a los límites de lo ente, y nos pone en relación con los dioses, ya sea como versión hacia, o como desviación.
2. El temple fundamental nos arranca [*ausrückt*] y, a la vez nos inserta [*einrückt*] transportándonos a las crecientes relaciones con la tierra y la patria. El temple fundamental siempre es transportante e insertante a la vez. Como tal, inaugura:
3. El ente en total como un ámbito que domina todo, como la unidad de un mundo.
4. El temple fundamental remite así nuestro *Dasein* al Ser, de modo que debe asumirlo, darle forma y portarlo.

El temple fundamental transportante-insertante y remitido-inaugurante [*eröffnend-überantwortend*] templa el proyecto diciente del poeta, y este

* *die Ermächtigung der Macht des Wesen.*

decir así templado determina de vuelta la aconteciente exposición del *Dasein* en medio de lo ente.

Hemos situado el poema "Germania" como medio de la poesía hímnica tardía, y hemos organizado según esto, todo lo relativo a esta época. El temple fundamental de esta poesía es la *sagrada, doliente, pero dispuesta opresión*. El duelo lo concebimos como la lúcida superioridad de la simple bondad de un gran dolor. Él es "sagrado", es decir, en el sentido hölderliniano: puramente desinteresado. El duelo no se endurece hasta llegar a la desesperación, no se pierde en un inconsistente sólo-de-pender de lo extinguido. El duelo sagrado es una opresión que se abre, se presenta a los dioses huidos salvaguardando su huida y expectando a los venideros. La opresión está fundada en una disponibilidad para recibir lo venidero como verdad de la tierra y de la patria.

Así comienza la tercera estrofa de "Germania" (IV, 182, vv. 33 y ss.):

Sí, ya verdea, en preludio de un tiempo más rudo
el campo cultivado para ellos, presta está la ofrenda
para la cena del sacrificio, y valle y ríos
se ensanchan alrededor de montes proféticos,
para que pueda mirar hasta el Oriente
el hombre, y desde allí lo conmuevan muchas transformaciones.

Hemos interrumpido la interpretación del poema en este pasaje (v. 38). Hemos alcanzado la posición del hombre, que es el poeta mismo, conmovido por muchas transformaciones. Con vistas a la prosecución de la interpretación de este poema, hay que experimentar claramente el pensar y meditar del hombre, elevarlo hasta saber *qué y cómo piensa este hombre* que experimenta la huida de los antiguos y la presión de los dioses venideros.

De este pensar, este hombre dice, o mejor: este pensar mismo moldea, diciendo el poema "El Rin", cuyo título ya anuncia una relación inmediata con "Germania". Pero no tan evidentemente, como si solamente describiera paisajística-poemáticamente algo particular, un río del país alemán. "El Rin" es un poema que pertenece a los "poemas fluviales" de Hölderlin. Los ríos son las "aguas de la patria" (v. 4), con ellas "se queja el amor del corazón" (v. 5). Los ríos crean una vía y límites en la tierra originariamente sin senda. Desde la fuga de los dioses la tierra es intransitable [*weglos*]. El hombre no puede encontrar el camino, ni los dioses se lo muestran directamente. Pero en la murmurante corriente segura de sí misma, se cumple un destino, el país y la tierra forjan límite y figura, devienen patria para el hombre y, con ello, verdad para el pueblo. No es casual que un poema titulado "Voz del pueblo", que tenemos en su segunda versión, refiera en su comienzo el pensamiento del río (IV, 139 y 142, las primeras estrofas son iguales):

Que tú eres la voz de Dios creía entonces,
 en mi sagrada juventud; sí, ¡y aún así lo afirmo!
 Por nuestra sabiduría despreocupada
 los ríos, y sin embargo a pesar de eso

¿Quién no los ama?, y siempre conmueven
 mi corazón cuando los escucho extinguiéndose a lo lejos,
 los plenos de presentimientos, no en mi camino
 sino más seguros se precipitan hacia el mar.

Pues, olvidado de sí, demasiado presto a satisfacer
 el deseo de los dioses, gustosamente atrapa 10
 lo que es mortal y una vez abiertos
 los ojos, camina por su propia senda,

De vuelta al todo por el camino más corto
 el río desciende buscando reposo, se desgarrar
 se arrastra contra su voluntad, de roca
 en roca, a merced de las olas

Por el maravilloso anhelo del abismo,
 y apenas surgido de la tierra, ese mismo día
 vuelve llorando al lugar de nacimiento
 desde la púrpura altura de las nubes. 20

b) Pensar los semidioses

¿Por qué se ha elegido, de entre los poemas fluviales de Hölderlin, precisamente “El Rin”? El comienzo de la estrofa X de este poema dice el motivo: “Semidioses pienso yo ahora” (IV, 17, v. 135). Con esta palabra, encontramos el punto sobre el cual se apoya y gira todo el poema. Es válido, por consiguiente, antes de la interpretación, explicitar previamente y en detalle lo que el poeta piensa y quiere cuando dice: “Semidioses pienso yo ahora”. Este pensar no comienza con la estrofa X, sino que aquí es sólo un momento de reposo del pensar, que constituye al poetizar de todo el poema. Nos procuramos claridad, respondiendo cuatro preguntas y una pregunta previa.

Pregunta previa: ¿Qué es, en general, un pensar? Manifiestamente, un pensar del poeta, un instaurar originariamente proyectante. Los semidioses no son aquí imaginados libremente, tampoco son encontrados fortuitamente y, entonces, tomados en consideración según sus propiedades. Su esencia es proyectada, inaugurada y poetizantemente dicha. En tal decir se anuncia la copertenencia originaria y la misma penuria [Not] del poeta pensante y del pensador poetizante.

1ª pregunta: ¿En qué ámbito se mueve ahí el pensar del poeta? “Se-

midioses” son, podríamos decir, una esencia intermedia [*Zwischenwesen*] entre los hombres y dioses. Pero precisamente su esencia no puede ser calculada desde estos dos límites, pues si los dioses han huido, no sabemos quién es el hombre. Al preguntar quién sea el hombre, preguntamos empero por encima de él, y pensamos necesariamente el ultrahombre [*Übermensch*]. Al preguntar por los dioses, esta pregunta cae por debajo de ellos, pensamos subdioses. El ultrahombre y los subdioses son lo mismo. Esto Uno impele al preguntar verdaderamente decisivo. Es decisivo porque crea, en primer lugar, la separación moderadora entre el hombre y los dioses, abre inauguralmente la brecha. Pensar los semidioses significa: a partir del medio originario, pensar estando sobre la tierra y en dirección a los dioses.

2ª pregunta: ¿Que ha motivado y ha hecho necesario este pensar los semidioses? El poeta tiene su posición en el límite de la patria. Desde allí, su mente va hacia la lejanía, y desde esta divagación, sin sospecharlo, es llamado de vuelta a la tierra patria. La penuria de ésta genera el modo y dirección de su pensar, que vale únicamente para encontrar la verdad del pueblo. La tierra deviene tierra y el paisaje deviene paisaje, sólo en el poema.

3ª pregunta: ¿En qué perspectiva son pensados los semidioses? Respecto a su Ser, y éste es el “destino”. “Destino” es, por tanto, la palabra fundamental de esta poesía, y sale al encuentro reiteradamente en pasajes decisivos. De acuerdo a la plenitud de esencia que encierra la palabra, ésta es multívoca. Aquí, la interpretación nos ha de dejar verlo más claramente. Un rasgo fundamental del Ser, en el sentido del destino, es el padecer, en su significado del padecer creador como origen de todo gran padecimiento.

4ª pregunta: ¿Qué temple fundamental impera en este pensar del poeta? Se deduce: es el mismo que en “Germania”; pero poéticamente el mismo es decir, en una conformación originariamente nueva, no una transposición externa. En la medida en que el poeta “piensa los semidioses”, él piensa “un destino” (v. 11), no como algo individual, como un caso especial, sino uno en cuanto Único, en su unicidad y, con ello precisamente él encuentra la esencia.

Estamos acostumbrados, bajo el prolongado dominio de una “Lógica” totalmente determinante, a creer que la esencia es sobre todo lo “general”, la regla y la ley. Ello pertenece a la confusión del siglo XIX, que se creía que el objeto de la ciencia de la historia era el curso irrepetible de la historia y que, para llegar a ser una ciencia exacta como las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, debía buscar lo general y lo regular. Totalmente en esta dirección piensa Spengler, por ejemplo, al pensar todas las “Morfologías” y “Tipologías” de la historia. Pero el objeto del saber histórico no es lo individual en cuanto algo aislado, ni lo general

ni la regla, sino lo individual en cuanto Único. La unicidad es la esencia de lo grande, pero también la contraesencia de lo inferior y decadente. Unicidad es la figura y objetividad de la esencia de la Historia. Experimentar la unicidad y cuestionarla es, en sí mismo, la única actitud del saber. El modo de juntar de lo único, su carácter mundial, es la soledad [*Einsamkeit*]. Ella no aísla ni excluye, sino que porta hacia aquella unidad originaria que ninguna comunidad alcanza. Pensamos excesivamente aún la historia en las categorías de las ciencias naturales, en especial de la Biología, de la cual recibe sus determinaciones la Sociología.

Se hace necesario que la individualidad de lo individual sea rota y fundada de otro modo por la comunidad. Pero tanto la comunidad como los individuos siguen estando en la errancia, en tanto no busquen la unicidad como su verdad y, en ella afiancen su voluntad. La unicidad del *Dasein* histórico es el destino. Tales cosas piensa el poeta en su poema "El Rin".

Esta caracterización de la orientación fundamental del decir poético debe ahora completarse y ser determinada mediante la interpretación detallada.

§ 17. Interpretación detallada. El río Rin como semidiós

- a) Estrofa I: Relación con Dionisos. La montaña alpina.
Estrofa II: El río Rin en su origen

Hay que lograr la conexión directa con lo elucidado en la lección anterior. La detallada interpretación indicó la división del poema "El Rin" en cinco partes: 1) I estrofa; 2) desde la II estrofa hasta la IX; 3) desde la X estrofa hasta la XIII; 4) XIV estrofa, y 5) XV estrofa.

Se llevó a cabo la interpretación de la primera estrofa. Primero: "la hiedra", el poeta la llama "el follaje báquico" (Stuttgart, IV, 116, v. 52). En el primer verso, alusión a Dionisos; el último, "una confusión primigenia", rememora lo mismo. Esta referencia al semidiós delirante y enmascarado, para el que la muerte es vida y la vida es muerte, envuelve a toda la poesía. Segundo: el significado de "la montaña de los Alpes" (v. 4): no es una descripción pintoresca del paisaje, sino la pleamar en descenso escalonado, el castillo de los dioses, las cimas que se elevan hacia la luz, y que albergan en lo profundo de su seno los oscuros precipicios.

Las estrofas II a la XIII son una parte decisiva, de cuya interpretación depende la comprensión del todo. La II estrofa piensa al río en el origen. "Origen" (v. 94) es una determinación esencial del Ser como destino. Las tres maneras como los dioses, hombres y el poeta perciben el origen y

están en relación a él: los dioses dejan surgir al rabioso encadenado, y en el dejar-surgir [*Springenlassen*] lo abandonan a este origen que lo determina arrolladoramente. Los hombres son capaces de no prestar oídos a este bramido y rabia, huyendo. Ser como destino es lo inhóspito [*das Unheimliche*], lo excesivo, que siempre es gravoso para todo lo pequeño y calculado.

Sólo el poeta es capaz de consumir aquel escuchar que, sosteniendo la esencia que se sostiene en el origen, ésta misma ausculta y alberga lo escuchado en lo permanente de la palabra poética. Pero este resistente escuchar piensa poéticamente este origen no sólo en su surgir, sino a la vez como algo surgido. Por eso, en la tercera estrofa, es oteada toda la dirección del río surgido, y escudriña lo esencial para el Ser de los semidioses a instaurar ahora.

b) Estrofa III. Los semidioses como los más ciegos.

La falta de los semidioses

La forma de orientarse del río —desde el origen, se dirige hacia el Este, al país de los griegos— que repentinamente se quiebra hacia el Norte, hacia el país alemán, como Hölderlin dice en otro poema fluvial, “El Ister” (el bajo Danubio) (IV, 221, v. 48 y s.):

El Rin se ha alejado
lateralmente.

Con este empujón que lo aleja de la dirección originaria, llega algo así como una contravoluntad en el río, que él debe cumplir. “Incomprensible es sin embargo / el deseo ante el destino” (v. 38 y s.). Esto significa: el mero desear se clausura ante tal Ser. Un mero desear lleva tal vez a la obstinación, pero no a la voluntad, sólo en la cual es concebida y aprehendida una contravoluntad.

“Pero los más ciegos son / los hijos de los dioses” (v. 40 y s.). Estos versos no son una continuación ni un complemento de lo recién dicho, como si los hijos de los dioses fueran, en la mayoría de los casos, sólo los que desean. El “pero” en el verso 40 pone una oposición a lo anterior. Los hijos de los dioses son en verdad aun más ciegos ante el destino que los que sólo titubean en el vacío del desear. Pero los más ciegos no lo son por una carencia, sino por la sobremedida del querer. Ellos no saben adónde ir, porque su sobrevoluntad no se deja medir directamente con lo a la mano [*Vorhandene*]. Lo que ellos quieren nunca puede ser verificado por lo a la mano, que siempre habla contra ellos. En la cotidianidad, a las personas corrientes se las conoce por sus actos y omisiones. Al igual que para el animal, en el instinto constantemente halla la seguridad de su

conducta. Pero a los semidioses, a los más ciegos, se le ha dado aquella falta en su alma inexperta.

Hemos preguntado: ¿qué significa aquí “falta” (v. 44)? Para despejarlo, nos remitimos a las dos últimas estrofas del poema “Vocación de poeta” (IV, 147):

Tampoco es bueno ser demasiado sabio.

La gratitud lo conoce. Mas él solo no la conserva fácilmente,
y gustosamente se asocia con quienes lo ayudan
a comprender, un poeta.

Pero sin temor, así él debe permanecer, el hombre
solitario ante el dios, la simplicidad lo protege,
y no necesita armas ni argucias
así tanto ayuda la falta del dios.

En efecto, este pasaje parece ser aún más oscuro. Von Hellingrath comprende aquí “falta” [*Fehl*], en referencia a un bosquejo de este pasaje, como “defecto” [*Fehlen*], en el sentido de no-estar-ahí [*Nichtdaseins*], de la “ausencia”. Sostenemos que esta interpretación es incorrecta, a la vez que imposible. Ello quedó demostrado en el §14c.

Al final de ese apartado se llamó la atención sobre el pasaje de “Vocación de poeta” que dice (IV, 146 s., vv. 45 y ss.):

Ha demasiado ya que todo lo divino es sometido,
y todas las fuerzas del cielo se dilapidan, consumidas,
por placer, una ingrata y taimada raza abusa
de los Benignos, y cree erróneamente que conoce

Cuando el Altísimo cultiva la huerta para ellos,
la luz del día y al Tronador, y espían
con un catalejo acaso están todos, y cuentan
y nombran las estrellas del cielo.

50

Este saber descansa sobre la astucia y el cálculo. Es muy sagaz encontrando sólo aquello que le es útil, y promocionando sus propios productos [*Gemächte*]. Se esparce como el saber y, luego, cuando quiere saber, recurre a reglas y cifras, a máquinas y aparatos que lo hacen resbalar entre sí y las cosas; mas, a pesar del periscopio y los más refinados mecanismos de visión a distancia, finalmente no ve más que su propia astucia, ante la cual este saber yace bocabajo. La tontería de este saber, a pesar de todos los éxitos, a pesar de la servil admiración ante lo que cada día ha de ser una novedad, sigue siendo una impotencia, una vana ilusión.

...pues es otra la cosa,
¡confiada al cuidado y servicio de los poetas! *
(“Vocación de poeta”, IV, 145, v. 12 y s.)

Cfr. “Los Titanes” (IV, 210, vv. 62 y ss.):

Pero vosotros sentís
también de otro modo.
Pues bajo la medida
de lo rudo es necesario también
que se conozca con ello lo puro.**

En esto otro, es decir, el modo y la norma según un saber y decir diferentes, debe persistir el poeta “sin temor” (“Vocación de poeta”, v. 61) y “solitario” (v. 62) ante el dios. No son necesarios ahí subterfugios ni armas. Su única protección es la simplicidad, que quiere decir: la supremacía frente a la solamente afluyente multiplicidad, la simple seguridad de tenerse dentro, en dirección a la siempre des-mesurada [*über-mässigen*] vocación. Pero tal simplicidad, este no-retroceder por el simple no-poder-otra cosa, es ciertamente lo más difícil. “Mas él solo no la conserva fácilmente,” (v. 58). El poeta permanece en la seguridad de esta simplicidad en tanto su decir, y esto significa siempre también y necesariamente una batalla [*Treffen*] y una derrota, viene desde la desmesura de la determinación divina (“así él debe” v. 61) - “así en tanto ayuda la falta del dios” (v. 64). No hay que acentuar: *falta* del dios, sino falta del *dios*. Lo cual quiere decir: en tanto que la falta es una falta del dios. Con ello se explicita lo que aquí mienta “falta del dios”. No una ausencia del dios, sino una presencialidad —el no-exponer ante el dios la fatal determinación. Ésta es, en la asunción, siempre una falta y una deficiencia [*Fehl und Verfehlung*], no por debilidad, sino por el deber-[so]portar lo sobrepoderoso. Pero incluso “hasta”, es decir, tan ampliamente, que la falta que procede de un dios sostiene la fidelidad a la vocación, incluso si la obra fracasa.

...Pero hay mucho
que conservar. Y pena la fidelidad.
(“Están maduros, sumergidos en el fuego..”, IV, 71, v.13 y s.)

Estos versos nombran exactamente lo contrario de lo que v. Hellingrath quiere leer.

* ...denn es gilt ein anders, / Zu Sorg' und Dienst den Dichtenden anvertraut!

** Ihr fühlet aber / Auch andere Art. / Denn unter dem Maasse / Des Rohen brauchet es auch / Damit das Reine sich kenne.

Según su interpretación, de los versos 61 a 64 resultaría una incoherencia: el hombre, el poeta, está sin temor “solitario ante el dios”, en tanto el dios está ausente. Pero, se desearía replicar, ¿acaso es tan extraña nuestra exégesis? Sobre todo, el pasaje del proyecto (IV, 332) citado por v. Hellingrath, dice inequívocamente lo contrario de lo que nosotros queremos encontrar en la versión definitiva: “en tanto el dios no falte”, y ciertamente: “en tanto el dios nos permanezca cercano”. Esto está indiscutiblemente claro en el proyecto. Y sin embargo: sabemos, porque ya lo vimos antes (§ 6c), y en seguida se hará de nuevo evidente, hasta qué punto en Hölderlin el proyecto y la versión definitiva difieren, incluso son contradictorios. A menudo el proyecto sólo es una indicación, y lo definitivo es elevado luego hacia lo poético; y eso es siempre lo extraño. Cfr. la voluntad puesta en la elaboración del poema “El cantor ciego” (IV, 57 y ss.), a “Quirón” (IV, 65 y ss.). Ni lo extraño ni la vocación en el pasaje del proyecto pueden ser una objeción contra nuestra exégesis, muy por el contrario.

Volvamos a nuestra poesía “El Rin”. Ella dice de la “falta” (v. 44) que es “dada” a los semidioses en su alma inexperta. La interpretación de von Hellingrath en el sentido de una “ausencia”, no tiene aquí ningún sentido. Este pasaje ahora lo confirma: la falta es, para los semidioses, algo divino, no un error en el que ellos incurrir, sino la dote de su origen, es decir, la *falta del dios*.

Así, la tercera estrofa dice el desgajarse de la vía, el querer inicial del semidiós. Este querer no es un mero derramarse inquebrantable en una inquebrantable voluntad propia, sino que precisamente el quebrantamiento crea la resistencia, la posibilidad de la falta, la necesidad de que domine en el padecer y en la disputa del origen.

La estrofa da una mirada previa a los momentos esenciales del destino en cuanto el Ser de los semidioses. Tal Ser permanece inaccesible a la sensatez del pensar cotidiano, que quiere reducir todo a un denominador común. Allí donde hay cadena y ruptura, tal pensar ve inmediatamente sólo carencia. Pero el Ser destinal es la ventaja y condición de su grandeza.

c) Pa-decer* del Ser por la irrupción de una contravoluntad

La tercera estrofa es el preludeo del pensar poético de los semidioses. El auténtico juego comienza con la IV estrofa, y se extiende hasta la IX estrofa inclusive. Abrupta interrupción, y comienza la cuarta estrofa (IV 173), que incluye lo decisivo:

* *Er-leiden*

Un enigma es lo puramente brotado. Incluso al canto apenas le es permitido develarlo.

Lo “puramente brotado” es un enigma en su origen, pero, por eso mismo, en todo su Ser en cuanto es lo surgido. La amplitud del misterio se extiende también a lo brotado, no a lo que se atribuye para sí un “de dónde”, que no podemos calcular como un de dónde distinto. Misterio es lo “puramente brotado”. Sólo en él mismo, el origen *es* cada vez plenamente como origen. Este no es abandonado y dejado atrás, como un comienzo consolidado por sí; lo que el río desborda en su torrente, está en cada paraje de su torrente, eso es el origen.

...y como la fuente sigue al río,
hacia allí él piensa,

(“El cantor ciego”, IV, 58, v. 34 y s.)

Por eso, tampoco el lugar de fractura es un lugar aislado ni un suceso rápidamente despachado de una mera alteración de la orientación externa del río, sino la irrupción de una contravoluntad respecto de la voluntad originaria del río. Sólo en esta contravoluntad el origen llega a la penuria y, con ello, a sí mismo. Si no hubiera una contravoluntad que hiciera encabritarse y refluir constantemente en sí a la voluntad propia, entonces la fuente sería meramente un derrame, un afluir que sin cesar desborda de la fuente. En tanto el origen brotado debe hacerse camino enfrentando la oposición, el ser del río deviene un destino, un padecer [*Leiden*] en el sentido de experimentar una pasión [*Erleiden*]. Pero esto no quiere decir aquí el meramente pasivo ser-atacado por otro, sino padecer como *recién en el padecer conquistar y crear el Ser*. El Ser como destino no carga su origen en las espaldas como algo fatal, asignado, como una inalterable “lotería”, como una determinación que simplemente rueda y aplasta y pasa por encima de lo siguiente, sino que el sobrellevar la ruptura y el volver-a-querer desde ésta al origen, caracteriza al Ser como destino. Pero todo esto pertenece al misterio de lo puramente brotado. El misterio de este Ser es lo que hay que develar.

Quien rechaza el enigma calificándolo de inconcebible e “irracional”, no sólo no lo soluciona, sino que ni siquiera lo concibe ni lo toma como un enigma. Ciertamente, con tal escamoteo surge la apariencia de un no-palpar, de una reverencia ante el misterio, pero en verdad es indiferencia que vulgariza el misterio, haciéndolo irreverentemente accesible, como si fuera una adivinanza, a la arbitrariedad del opinar corriente. Por el contrario, el cometido del canto, de la poesía, es develar lo puramente brotado. Si el poetizar es grande y genuino, entonces además necesariamente fracasa. Pero precisamente así consigue, en el supremo padecimiento del más riguroso querer-decir, golpear duramente a lo indecible.

Sólo a él le es dado “apenas” (v. 47) asir lo puramente brotado en su desocultamiento, para la penuria y desde la penuria. Este es el motivo empero por el que, precisamente la poesía debe hacer efectivo este develamiento, de modo tal que este develamiento devenga su primer y último cometido.

Pero ¿por qué solamente el canto puede develar este Ser de los semi-dioses?

§ 18. Paréntesis para abordar la metafísica de la poesía

Hemos concluido, por ahora, la interpretación parcial de la III estrofa; ésta se aplicó a la correcta exégesis de la palabra “falta”. Cf. “La despedida” (IV, 30, v. 9):

Pero otra falta se inventa el sentido del mundo*

“Falta” no significa aquí “defecto” en el sentido de la ausencia, tampoco significa “error” en el sentido de una simple carencia y mácula. Falta mienta un faltar [*Ver-fehlen*]. En éste hay un querer-acertar, y con ello, la vinculación anticipadora con la meta dada. Pero este faltar no es un no-alcanzar, en el sentido de no-arribar, de quedar rezagado ante la meta, sino que es el faltar en el sentido de lo ex-cedente [*Über-schießen*], sobre-presión [*Über-Drang*], y ciertamente no una sola vez, sino como conducta. La falta —el faltar— sobreviene a los semidioses desde la exuberancia [*Überfülle*] y la sobre-medida [*Über-Maß*] que proviene de los dioses. Por lo tanto, la falta puede ser nombrada: falta del dios, el faltar excedente debido a la sobremedida de la determinación transferida desde los dioses. Este sentido de la palabra “falta” no sólo se pone en evidencia desde otros poemas, sino que, ante todo, lo documenta el conjunto de nuestro poema “El Rin”.

En efecto, si nos remitimos al conjunto, entonces es como intentar que lo oscuro alumbré lo aun más oscuro. Pues, para conseguir efectivamente un verdadero acceso al ámbito de poder de esta poesía, podríamos recaer en la desesperación. Incluso debemos hacerlo. Los motivos del fracaso serían sólo externos si, por una parte, nuestra incapacidad y pobre preparación, por otra parte, la opacidad y complicación del contenido del poema pudieran ser algún día fácilmente allanados. Pero el motivo del fracaso es más esencial; no se trata del poema, sino de la poesía, porque no conocemos el lugar metafísico de esta poesía, porque

* *Aber anderen Fehl denkt der Weltsinn sich.*

esta poesía quiere inaugurar el nuevo espacio para la poesía en el todo del ser, y, con ello la posibilidad del Dónde y del Allí, en el que la poesía acontece, es dicha y escuchada.

No sólo porque de continuo la asimos falsamente y no la alcanzamos, sino porque de antemano nos planteamos erróneamente ante la poesía —en general, ni siquiera estamos, sino que *erramos*—, ello nos impide incluso interpretar correctamente el fracaso. Por consiguiente, lo más genuino es, de hecho, el querer-desesperar ante la posibilidad de acceso, pues así salvaguardamos una distancia y alejamiento, y no caemos en la apariencia de la verdadera cercanía. La cercanía a la obra, al poder y a los dioses no consiste en la familiaridad, intimación e impertinencia. La grandeza de la cercanía no se dimensiona según la pequeñez de la distancia, sino según la amplitud de la lejanía y de la transparencia pura de esta amplitud.

Sólo aquello que, en tal lejanía, podemos dejar-suelto, sostenemos enhiesto.* Que tan raras veces seamos capaces de este poder-soltar, hace que conservemos tan poco, y que las más de las veces, sólo vacilemos en una permanente economía de intercambio.

En tanto la poesía “El Rin” “piensa” el Ser de los semidioses, instaura poéticamente, ella poetiza pensantemente la esencia de la poesía. Pero, en la medida en que el Ser de los semidioses es un destino, lo destinal debe también determinar al Ser de la poesía y del poeta.

Si la esencia de la poesía se nos delimitó inicialmente como instauración del Ser, entonces la esencia plena de la poesía y de lo en ella instaurado se abrirá inauguralmente recién en la revelación del Ser del instaurar, es decir, en el afondamiento del fundamento** del Ser de la poesía. Sin embargo, tal Ser, que él mismo esencia como instaurante-de-Ser, sólo puede fundarse en la esencia del ser total. Pero, a la esencia del Ser como tal pertenece la instaurante repercusión de sí sobre sí mismo. El Ser hace surgir a la poesía para encontrarse originariamente en ella y, así, encerrándose en ella, inaugurarse como misterio.

En esta poesía del Ser de los semidioses, es decir, del medio del Ser entre dioses y hombres, se nos debe develar el Ser en totalidad.

* *bringen wir zum Stehen.*

** *in der Ergründung des Grundes.*

CAPÍTULO TERCERO

Lo puramente brotado como conflicto en el centro del Ser

§ 19. *Estrofa IV. El enigma de lo puramente brotado y el origen de la poesía*

IV Un enigma es lo puramente brotado. Incluso
al canto apenas le es permitido develarlo. Pues,
como te inicies, así permanecerás,
por mucho que obren la necesidad
y la crianza, más, en efecto 50
puede el nacimiento,
y el rayo de luz que
viene al encuentro del recién nacido.
Pero ¿dónde hay alguien que,
para permanecer libre toda su vida,
sólo el deseo del corazón
satisface, así,
desde propicia altura, como el Rin,
y que de sagrado vientre
ha felizmente nacido, como aquél? 60

Nuestra interpretación se detuvo al comienzo de la estrofa IV. “Un enigma es lo puramente brotado. Incluso / al canto apenas le es permitido develarlo”. Ya la sonoridad de estos dos versos es algo inhabitual en la conformación lingüística. “Un enigma”, ¡cómo se alza esta palabra después de lo anterior!, “es lo puramente brotado”; cómo todo lo anterior, en esta palabra, es desbaratado. “Incluso”, ¡cómo sobresale desnuda al final del verso, en lo abierto! “Al canto apenas” ¡cómo se hermana y asciende!; “le es permitido develarlo” ¡cómo cae y se extingue en la calma de la discreción! Pero es así cada verso de Hölderlin, cuando lo que buscamos no es una sonoridad onomatopéyica, sino que lo escuchamos desde la plenitud de su verdad; entonces sonido y sentido no están separados.

Así como el comienzo de la décima estrofa, “Semidioses pienso yo

ahora”, en el centro del decir cuyo plan y aspiración empujan hacia la claridad, así, el comienzo de la cuarta estrofa expresa todo el espacio de esta poesía. Por consiguiente, todo el esfuerzo desplegado en pos de esta poesía es superfluo, si no nos arriesgamos al máximo por asegurar, desde la visión ahora alcanzada mediante una interpretación anticipadora, la visión del todo. A modo de ayuda externa, propuse una articulación interna de algunas frases (en § 18); ésta ha de conducir la siguiente interpretación, en ella se ha de buscar su plenitud.

“Un enigma es lo puramente brotado. Incluso / al canto apenas le es permitido develarlo” (v. 46 y s.). Aquí es nombrado algo cuádruple, que se articula en una relación interna: 1) lo puramente brotado; 2) esto como misterio; 3) el canto, es decir la poesía, y 4) ésta como lo apenas-permitido-develar el misterio de lo puramente brotado. Es una indicación de que se trata, en esta poesía, de la “corriente”, a la vez que el decir es entrelazado por la poesía misma. Desarrollamos la verdad poética de ambos versos, en tanto llevamos a cabo nuestra interpretación de los cuatro puntos mencionados.

a) Los poderes determinantes del origen y del haber brotado
y su enemistad en la esencia de lo puramente brotado

Es importante que nos aferremos desde el inicio al concepto completo de lo puramente brotado. Este concibe conjuntamente en uno solo: 1) al origen como tal, es decir, aquello desde donde ha brotado lo brotado, y 2) lo brotado mismo en cuanto *es* lo brotado. En lo puramente brotado, tanto el origen como el haber-brotado deben desplegarse en la limpidez de sus poderes determinantes. Pero, en la medida en que estos –según su esencia– entran en conflicto consigo mismos, este conflicto debe desplegarse como más puramente hacia la suprema enemistad. Pero, debido a que la enemistad como bienaventuranza* constituye la *unidad* de un Ser, esta unidad debe también lograr la *suprema pureza*, mejor aun: conservarla.

Que el origen como tal y el haber-brotado pertenezcan a lo puramente brotado, se pone en evidencia fácilmente desde nuestra poesía, así como desde el pasaje ahora tratado y desde lo que le sigue. Además de la I estrofa introductoria, anteceden la segunda y la tercera estrofas. La segunda trata del origen como tal; allí son nombrados los “padres” (v. 27), y ciertamente la madre Tierra y el Tronador (Zeus). En la tercera estrofa continúa el decir del río en cuanto lo ya brotado; cuyo Ser es

* *Feindseligkeit als Seligkeit*: un juego de palabras en que *Feindseligkeit* literalmente sería: “la bienaventuranza del enemigo”. [N. de la T.]

determinado por el ser-roturado de la orientación inicial. Debido a que, en la inflexión de orientación se opone e impera una contravoluntad respecto a lo brotado, lo brotado se muestra como no sabiendo adónde ir, y esto no por una mera impotencia, sino gracias a la supremacía del origen.

Esta misma duplicación en origen como tal y lo que-ha-brotado nombra también el siguiente decir en nuestro pasaje de la IV estrofa. Pero aquí el origen no sólo es en sí, sino que es visto más esencialmente en relación a lo brotado. “Como te inicies, así permanecerás” (v. 48). El origen puro no es aquel que simplemente despieza [*entläßt*] de sí otra cosa y la abandona [*überläßt*] a sí misma, sino aquel inicio cuyo poder constantemente salta por encima de [*überspringt*] lo brotado, adelantándose [*vor-springend*] le sobrevive y, así, está presente en la fundación de lo permanente; mas no presente como lo que desde antes sólo repercute, sino como lo que previamente salta [*das Vorausspringende*] que es a la vez inicio y el fin determinante, es decir una auténtica meta.

α) Conflicto de los poderes del origen puro:
nacimiento y rayo de luz

Por tanto, tal origen, en tanto que abarca previamente todo lo brotado, “puede” lo más (vv. 50 y ss.)

...más, en efecto,
puede el nacimiento,
y el rayo de luz que
viene al encuentro del recién nacido.

Al origen como tal pertenecen: *nacimiento y rayo de luz*. Nacimiento nombra aquí la proveniencia desde la cerrada oscuridad del seno, a la “madre tierra” (Estrofa II, v. 25). Recordemos aquí el pasaje de la poesía, en “Germania”, del que salimos y al cual queremos ir. “La madre... de todo” (v. 76), “la oculta, entonces llamada por los hombres” (v. 77). Ella es la oculta en sentido originario, porque es el ocultamiento mismo, el ensimismado encierro del seno. Por eso, esta terrible palabra de Hölderlin acerca de ella, dicha poéticamente: ella es la que “porta el abismo” (v. 76) (En la edición Reclam, como en Zinkernagel, edición Insel, falta esa palabra que v. Hellingrath toma prestada, con razón, de la versión a.) Nacimiento significa: el origen en cuanto fundante abismo, pero no es el origen sin más, sino sólo uno de los poderes del origen; el otro es el “rayo de luz” (v. 52). En él impera la contrapuesta orientación de la que proviene, en tanto va hacia el recién nacido. El rayo de luz no quiere decir aquí sólo una luz y claridad cualquiera, en oposición a la oscuridad, sino que, como —en la II estrofa— “nacimiento” corresponde a la “madre tie-

rra”, aquí, “rayo de luz” corresponde al “Tronador”. El rayo de luz es el relámpago. Trueno, relámpago, tormenta, son para Hölderlin no sólo aquello en lo que se anuncia lo divino, sino en donde se manifiesta la esencia del dios. Cf. carta a Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801 (v, 321):

¡Oh amigo! ¡El mundo está ante mí más luminoso y más serio que nunca! Me agrada cómo sucede todo, me agrada, como cuando en verano “el antiguo y sagrado padre con serena mano, esparce desde nubes rojizas, rayos de bendición”. Pues entre todo lo que puedo contemplar de Dios, este signo es para mí el preferido.

En el rayo de luz, lo brotado recibe la posibilidad de la mirada lúcida, es decir, aquella mirada esencial en que la exuberancia de un gran querer apresura la formación de la figura. Pero una figura es tanto una delimitación interna que se sostiene erguida, como también un ingreso en lo oscuro, en donde ella se encierra como la sobrepasante pesantez, mientras que lo oscuro mismo —en la articulación luminosa de la delimitación— no pierde su desvinculación, pero la hace notar (cf. “Los Titanes” IV, 210, v. 68 ss.):

Y en la profundidad empuña
para vivificarlo
El que todo esparce, ellos creen
que descende el Celestial
hacia los muertos y violentamente amanece
en el desvinculado abismo
en el que todo es notado.

Los poderes del origen, Tierra - Tronador (nacimiento - rayo de luz), son los del origen *puro* y, precisamente por eso son los menos aislados, si se pudiera creer que se piensa la Tierra aparte de los dioses. Pero la verdad está en la dirección contraria: mientras más puros estos poderes, son más esenciales, y esto significa: es más necesaria su reciprocidad. Este origen puro es ciertamente el origen de los semidioses, en cuyo Ser la tensión del arco de su provenir y su porvenir no lo parten a la mitad, permanecen entremezclados. Efectivamente, también vemos en la humanidad en general, un débil destello de la necesaria reciprocidad de nacimiento y rayo de luz. Aunque allí aun queda un mero nacimiento sordo y rígido, un hervidero sin el momento lúcido ni la legislación de lo conforme a esencia y lo contrario a esencia. Asimismo el rayo de luz, sin la fuerza apremiante y nuevamente clausurante del nacimiento, queda débil y vacío, volátil y futil. Mientras más puro el origen, es más puro e incondicionado el conflicto de los poderes del origen. La originariedad del conflicto es más genuina, mientras más se oculta de éste.

β) Tendencia contraria de necesidad y crianza en el haber-brotado.
Esquema de la construcción esencial de lo puramente-brotado

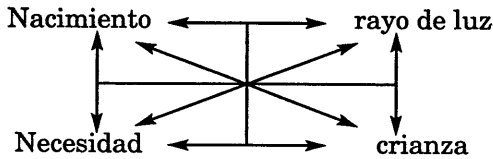
Pero lo puramente brotado no se determina solamente desde el origen en sí doblemente orientado, sino también desde el modo del haber-brotado que permanece. Ciertamente el origen es lo primero por cuanto, sin él, no habría algo brotado ni otra cosa que —en el origen puro— abarque preconceptualmente el inicio, lo venidero. Nacimiento y rayo de luz son capaces de “más” (v. 50), pero “mucho” (v. 49) obran también *la necesidad y la crianza*. A ellas corresponde todo lo que, en la III estrofa, es pensado con la desviación de la orientación originaria.

En la *necesidad* hay, cada vez, una presión, una barrera, una inviabilidad y una estrechez, de modo que éstas hacen necesaria una decisión o, si no, fuerzan la omisión y, con ella, la evasión hacia nuevos caminos apremiantes. Lo brotado, en el sentido de haber-brotado, dice que tal necesidad existe. La necesidad, vista desde el origen, es una casualidad —pero no casual— pues la necesidad, en cuanto urge siempre a lo brotado, crea cada vez un viraje y, con ello, la determinabilidad para lo que busca sólo-desbordar. La necesidad es el fundamento de lo necesario, en la medida en que generalmente, la entendemos en su esencial copertencia a lo puramente brotado. Pero la necesidad no sólo se dirige contra cada uno de los poderes del origen, sino siempre contra el origen mismo, contra ambos poderes, en la unidad de su propio conflicto.

En el haber-brotado obra también la *crianza*, a la vez que la necesidad. La crianza se diferencia de la necesidad en cuanto presión y barrera, en que da forma —efectiva y creadoramente— a una domesticación y vinculación internas. La crianza, como también la necesidad, se dirige hacia el origen, pero no urgiendo, como la necesidad, sino que precisamente liberando a la sobrevoluntad del origen, insertándola en la ley, y ésta se le hace propiamente familiar como lo suyo propio.

La crianza también va en contra de todo el origen. Pero, así como los poderes del origen son tendencialmente contrarios entre sí, así también lo son necesidad y crianza, en tanto que entendemos la necesidad como una crianza externa, y la crianza, como una necesidad interna; en donde externo significa lo carente de libertad, lo desvinculado, y lo interno, lo libre, lo que trae su vinculación. Pero nacimiento y rayo de luz, necesidad y crianza, siendo en sí tendencialmente opuestos en todo el ser de lo puramente brotado, confluyen en el conflicto. En esta contratendencia que se entrecruza impera la enemistad originaria, la que, sin embargo, debido a que no hay un mutuo romperse de los antagonismos sino más bien una unicidad originaria, esta enemistad tiene el carácter de una bienaventuranza —“*bienaventuranza del enemigo*”— [*Feind-seligkeit*], si nos es permitido asignar a esta palabra este esclerótico sentido de Contra y Mutuo.

Encaminados en tal análisis, podemos procurarnos un bosquejo de la construcción esencial de aquello a lo que Hölderlin llama lo puramente brotado y, en donde el Ser de los semidioses se halla comprendido. El poema “El Rin” piensa poéticamente este Ser:



Pero un “enigma” es lo puramente brotado. Así llegamos a lo puramente brotado como misterio. Sin embargo, en el fondo, el carácter de misterio de lo puramente brotado no es una segunda cosa, sino que lo enigmático pertenece a la esencia interna de lo puramente brotado. Por tanto, con el esquema (nacimiento – rayo de luz – necesidad – crianza) no podemos adivinar ni explicar, ni queremos explicarlo de antemano, precisamente si queremos comprender este Ser.

En el modo corriente de concebir, se confunde como lo mismo conocer y saber, y explicar y comprender. Lo que es explicado vale como algo que se ha hecho comprensible y, por tanto, comprendido. Ocasionalmente, se establece una diferencia de grado entre explicar y comprender, y se toma el explicar como el comprender cósicamente lo corpóreo; en cambio, el comprender sería un explicar psicológica y espiritualmente orientado. Por el contrario, yo tomo el comprender como una oposición esencial al explicar, y éste como la necesaria contraesencia del comprender. Explicar algo quiere decir: devolverlo, restituirlo a lo que nos es claro, es decir, aquí, a lo que nos es asible y manejable. Todo explicar es siempre este recurso del que acostumbramos a depender, con el que contamos directamente y de inmediato, lo que ya conocemos. Por eso, el encontrar una explicación siempre tiene algo de gratificante, en el sentido de apaciguamiento e imperturbabilidad del poseer sin esfuerzo y con buena conducta. Por eso, explicar siempre tiene aquel carácter ofensivo, porque lo explicado devuelve al nivel de lo que es arbitrariamente acostumbrado. (Cf. también la posición de Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 128).¹ Donde algo está explicado, ahí ya no hay nada que entender, es decir, estrictamente hablando, ahí el comprender no tiene sitio ni ciudadanía. El comprender –tomado en su esencia originaria– es propiamente el saber lo inexplicable, no como lo que explicaría esto y, así, lo expli-

1. 4ª ed., p.136, Hegel, edición H. Glockner, t. 2, Stuttgart, 1964.

cado es descartado, sino que el comprender deja precisamente a lo inexplicable estarse como tal. Por tanto, comprender un enigma no significa adivinarlo*, sino a la inversa: soltar el enigma como tal para que y a cambio del cual, nosotros no sepamos nada, en el sentido de la cotidiana y calculada disposición. Mientras más originariamente comprendemos, más vasto y desoculto deviene lo inexplicable como tal.

Recapitulación: intentamos la interpretación de los dos versos con que comienza la estrofa IV. Su translucimiento crea una vía de luz a través de todo el poema, vía que hemos llamado cuádruple: 1) lo puramente brotado; 2) esto como misterio; 3) el canto, es decir, la poesía, y 4) ésta como lo apenas-permitido-develar el misterio de lo puramente brotado. En la medida en que ahí lo dicho de la poesía misma se entrelaza en la poesía que habla del “río”, es la poesía del poetizar.

1. Acerca de lo puramente brotado: es esencial, antes que nada, asir el concepto completo. A él pertenecen: primero, el origen como tal, de donde brota lo brotado; segundo, lo brotado mismo en su haber-brotado. Esta dualidad se impone desde las dos estrofas inmediatamente precedentes. La estrofa II trata del origen como tal, al ser nombrados los padres: madre Tierra y el Tronador (Zeus). La estrofa III dice el río como lo ya brotado, su ser-roturado por la orientación inicial. Esto doble es recogido y reunido nuevamente en la estrofa IV. Origen: “como te inicies, así permanecerás” (v. 48).

El inicio salta por encima de lo brotado y, adelantándose, dura más que lo que permanece, lo circunda desde su final y deviene para él, simultáneamente, una meta. Tal origen puede lo más. A él pertenecen nacimiento y rayo de luz. Nacimiento significa: proveniencia de la clausura del seno. Pero éste es sólo uno de los poderes del origen; el otro es el rayo de luz, que no es una claridad cualquiera, sino el relámpago —el dios, la mirada esencial del gran querer devenir-figura—. Ambos son recíprocamente necesarios.

Pero esto recién es sólo lo Uno de lo puramente brotado, que puede lo más. Mucho obran también la necesidad y la crianza. Necesidad - presión - inviabilidad, obligan a una decisión o una omisión o una evasión. Actúan contra ambos poderes del origen. La crianza —a diferencia de la presión restrictiva— es la domesticación y vinculación que arranca desde el interior, la familiarización con la ley. Ella también se dirige contra todo el origen.

Así como nacimiento y rayo de luz son, en sí, tendencialmente contrarios, así también necesidad y crianza. De tal modo, impera en lo puramente brotado una tendencia contraria que se entrecruza, una ene-

* *Enträtseln*, literalmente: “des-enigmatizar”. [N. de la T.]

mistad originaria que —de acuerdo a una unidad originaria— tiene el carácter de la en-enmistad [*Feind-seligkeit*].

2. Acerca del enigma: éste no es explicado en el esquema dibujado del Ser de los semidioses, sino que lo comprenderemos en cuanto soltemos el misterio. Tomamos explicar y comprender como una oposición esencial. Explicar alude a reducir lo corriente a lo que nos es conocido, y allí reordenarlo. Donde algo es explicado, ahí ya no hay nada que comprender, todo parece ya comprendido. Explicar es la contraesencia del comprender. Por lo tanto, comprender el enigma no significa tanto descifrarlo, sino tener firme lo inexplicable y, así, lograr un modo del auténtico saber.

b) “Intimidad” como unidad originaria de los poderes de lo puramente brotado y como misterio de este Ser

El dibujo esquemático de lo puramente brotado no lo explica, sino a la inversa, el dibujo nos lleva sólo hasta el borde más cercano y externo del comprender. Éste recién llega a realizarse como lo erguido en la unidad del cambiante contraviraje de los poderes enemistadamente-bienaventurados [*feind-seligen*]. Pero en su contratendencia no sólo se pone un poder contra el otro: cada poder busca derrocar al otro, queriendo desplazarlo y situarse ante éste, lo transpone y oculta. La enemistad es así un recíproco ocultarse, el acontecer una ocultación que impera en sí. En esta ocultación, nos soltamos cuando, en lugar de aferrarnos a lo que contravira y a lo enemigo en su bienaventuranza, y esto significa: en su unidad, nos diluimos en parcelas de determinación y, finalmente, queremos sacar las cuentas como sea. Pero esta unidad de lo enemigo no es la unidad vacía y externa en la que, obstinadamente, nos encerramos en un coto. Tal unidad queda siempre afuera de lo unificado y le es casual.

Por el contrario, la unidad originaria es aquella que, en cuanto tal, une en el dejar-brotar y, con ello simultáneamente, mantiene separado a lo brotado en la enemistad de sus poderes esenciales. Esta originaria y única unificación es aquella unidad imperante que Hölderlin, cuando habla de ella, la llama “intimidad”. Para nosotros, esta palabra denota sólo un singular tono sentimental, en el sentido de una cordialidad especialmente amable. Para Hölderlin, esta palabra es la palabra metafísica fundamental y, por tanto, totalmente alejada de toda sentimentalidad romántica, incluso cuando se usa para el temple del *Dasein*. Hölderlin llama a los griegos “el pueblo íntimo” (“El Archipiélago”, IV, 91, v. 90). Ya en un contexto anterior (§ 10a b), nos referimos a la palabra “intimidad” y a lo que con ella se quiere decir, en relación al *év* y a la *ἀρμονία* de Heráclito (§10c). Solamente con estos es comparable la intimidad, pero sólo comparable, de ningún modo se le puede poner a la par, no sólo

porque Hölderlin está en otra época; lo que él llama intimidad es, a pesar de todo, fundamentalmente diferente de lo pensado por sus contemporáneos, por ejemplo, del concepto de Absoluto de Hegel. Lo que Hölderlin nombra con esta palabra, a la que da nuevos aires, es aquella unidad originaria de la enemistad de los poderes de lo puramente brotado. Es el misterio perteneciente a este Ser. Lo puramente brotado no sólo es inexplicable en algún aspecto, en *algún* estrato de su Ser permanece el misterio de parte a parte. La intimidad no tiene la índole de misterio porque algunos no lo penetren, sino que —en sí— esencia como misterio. Sólo hay misterio allí donde impera la intimidad. Sin embargo, cuando este misterio es nombrado y dicho como tal, entonces se manifiesta; pero el develamiento de su manifestación es, precisamente, el no-querer-explicar; más aun: el comprender su ocultamiento como ocultándose. El llevar-a-comprensión el misterio es, ciertamente, un develar, pero uno tal que sólo se puede consumir en el canto, en la poesía.

¿Cómo se relaciona ahora la poesía en su esencia con esta tarea? ¿Cuál es su relación con el misterio, con lo puramente brotado? El develamiento poético de este misterio puede ser, después de todo, una tarea especial sólo para la poesía, que tiene que asumir cuando ella misma llegue hasta sus propios límites y, así, asuma su capacidad. Llegamos así a la tercera pregunta, que pregunta por la esencia del canto, de la poesía.

c) Poesía como instauración del Ser en la fundante apertura de la intimidad

En un respecto, la respuesta a esta pregunta ya está en lo dicho en los dos puntos precedentes: el develamiento del misterio de lo puramente brotado es la única y auténtica misión de la poesía en cuanto tal. El misterio no es un enigma cualquiera, el misterio es la intimidad, pero ésta es el Ser mismo, la bienaventurada-enemistad de los poderes antagónicos, en cuya enemistad se decide acerca de los dioses y la tierra, los hombres y todo lo hecho [*Gemächte*]. La poesía, en cuanto instauración del Ser, es la fundante apertura de la intimidad, y esto no dice otra cosa que: poesía es esencialmente el apenas-permitido-develar el misterio. Este develar no es una misión especial para poetas específicos que eligen este develar como objeto específico. Más bien: esta misión, el apenas-permitido-develar el misterio de lo puramente brotado, es *la* misión poética, sencillamente la única. Por tanto, a todo lo que, en general, se llama poesía y que —de algún modo lo es— siempre es sólo un quedar a la zaga, detrás de este decir instaurante. Si ha de ser determinada la esencia de la poesía, entonces ella debe ser concebida —como aquel crear esencial de la historia— siempre desde los límites extremos. Los criterios

para la determinación esencial se encuentran solamente allí donde los creadores exceden sus facultades. En aquellos límites los creadores saben, y también los poetas, que no hay para ellos ningún objeto: ellos deben primero instaurar el Ser. Por eso, la pregunta acerca de cuál es propiamente el objeto del arte, la poesía, la filosofía, está, en el fondo, sesgada, y enloda infinitamente la fuente. Por la misma razón, no sólo no se puede “fabricar” [*“fabrizieren”*] a los creadores, tampoco se les puede proponer o sugerir una tarea. Ni siquiera es permisible esperar de ellos que “den una forma poética al contenido espiritual de nuestro tiempo”, porque esto es una exigencia impoética a los poetas y, por eso, inofensiva, porque quien es poeta no hace caso, y cede la redacción de tales encargos a los escritores.

Por consiguiente, tampoco se puede decir directamente, desde la respectiva actualidad, si alguien es un creador; a lo sumo se puede decir que no lo es. En todo caso, no es un poeta –hoy– quien, por ejemplo, “pone en versos el contenido espiritual de nuestro tiempo”; no porque este contenido sea algo presuntamente indiferente, tampoco porque la forma poemática y su dominio sean insuficientes, sino porque tal poetizar no es un instaurar, más bien sólo se diferencia gradualmente del hacer de un periodista, como un reportaje poemático. En éste se procura siempre lo cada vez presente [*Vorhandene*], no lo histórico, que es apoyo y fundamento que, de otro modo, les falta a aquellos que son sin aquel Deber, que viene sólo del Ser a instaurar.

Con otras palabras: el apenas-permitido-develar del misterio es, precisamente, un constantemente creciente *deber*-develar lo puramente brotado. ¿Por qué? Encontramos la respuesta sólo ahora cuando damos un paso decisivo en el esclarecimiento de la esencia de la poesía; es decir, volvemos a la pregunta: ¿En qué se funda, por su parte, la poesía como instauración del Ser? Anticipada y formalmente hay que contestar: porque la poesía en cuanto instauración del Ser es del mismo origen que lo que auténticamente instaure, por eso y sólo por eso, la poesía está capacitada también para decir el Ser, incluso debe hacerlo.

Sin embargo, no desarrollamos aquí la pregunta por el origen y fundamento de la poesía como instauración del Ser, en su contexto puramente pensante y metafísico, sino desde la poesía de Hölderlin como el poeta del poeta; y esto además, sólo en los límites de la interpretación de nuestra poesía “El Rin”. Ciertamente debemos, en ello, exceder el marco del poema hacia el ámbito más amplio de esta poesía. Queremos además, volver sobre aquel poema que nos ha proporcionado, desde un principio, las indicaciones acerca de la esencia del poeta y de la poesía, aquel poema sin título que comienza: “Como cuando en un día de fiesta, a ver el campo / va un campesino”. Si, en lo que sigue, ingresamos a una elucidación más esencial que lo hasta ahora mencionado, entonces el todo

toma forma de una interpretación pensadamente poética, y así, co-ejecutante. Las primeras tres estrofas (IV, 151 y s.):

Como cuando en un día de fiesta, a ver el campo
va un campesino, por la mañana, tras
la cálida noche en que cayeron los refrescantes rayos
todo el tiempo, y a lo lejos aún retumba el trueno,
a sus cauces vuelve el río,
y fresco verdea el suelo
y por la alegre lluvia del cielo
gotea la viña, y brillando
al tranquilo sol están los árboles del huerto:

Así estáis vosotros, bajo un clima propicio 10
vosotros, que no tenéis más que un solo maestro, la maravillosa
omnipresente, os educó en leve abrazo,
la poderosa y divinamente hermosa naturaleza.
Por eso cuando ella parece dormir, en las estaciones del año
en el cielo o entre las plantas o en los pueblos,
se entristece también el rostro de los poetas,
parecen estar solos, sin embargo siempre la presienten.
Pues ella misma, presintiendo, también reposa.

¡Pero ahora amanece! Yo esperé y lo vi venir 20
y lo que vi, lo sagrado, ¡sea mi palabra!
Pues ella, ella misma, más antigua que los tiempos,
está por sobre los dioses de Oriente y Occidente,
la naturaleza ahora ha despertado con ruido de armas,
y desde el alto éter hasta el hondo abismo desciende
conforme a firmes leyes, como antaño, engendradora por el sagrado Caos,
se siente nuevamente el entusiasmo,
vuelve la creadora de todo.

La primera estrofa es la pura maravilla de la más pura simplicidad del decir poético. Incluso el más leve intento de elucidación aparece como un desacierto superfluo. Sin embargo se requiere aquí la interpretación como en ningún otro de los que, a primera vista, parecen los más oscuros poemas de Hölderlin. No sabemos cuándo está determinado que ellos creen a los alemanes. Lo que aquí damos es sólo una indicación y un tanteo y, sobre todo, una precaución.

En esta dirección hay que decir: la primera estrofa no es una narración poemática [*poetische*] de un proceso natural, ni la descripción de una atmósfera paisajística. Por eso, tampoco es algo así como una introducción ilustrativa a la posterior poesía de pensamientos abstractos. Lo dicho ni siquiera es una comparación, una “imagen”, una “metáfora”, si

bien el poema comienza: “Como cuando...”, y la estrofa II continúa: “Así estáis vosotros”. Pero, ¿qué ha de ser entonces una “comparación poética”, si ésta no lo es, cuando las condiciones materiales de la naturaleza son comparadas externamente con vivencias psíquicas en el espíritu del poeta?

Preguntamos, por lo pronto, además: ¿Quién nos garantiza que el concepto de una “comparación poética” no es ya el resultado de una mala comprensión del decir poético, que la Poética tradicional, al igual que la Lógica y la Gramática no son el resultado de la incapacidad de lograr un dominio de la esencia de la poesía? Presenciamos, sin embargo, el dudoso equipamiento de la actual ciencia literaria, cuyos restos fragmentados de la antigua Poética operan su contraesencia con toda clase de disfraces, cambiando incluso la organización de los contenidos. Desde hace poco, se busca incluso en los bajos fondos psicoanalíticos de la poesía todo lo que esté impregnado de lo popular y sangre y suelo [*Volkstum und Blut und Boden*], pero todo ello queda junto con lo antiguo.

“Comparación poética”: finalmente, ¿qué concepto tan im-poético es éste! Mas quienes se ocupan de escribir libros, fundar revistas, promover la organización de antologías de literatura, de los que-no-llegan-demasiado-tarde, no tienen tiempo para tales preguntas. Podría transcurrir toda una vida, tomar el trabajo de toda una generación incluso. ¡En efecto! En tanto no planteamos tales preguntas, la expresión “ciencia heroica” que ahora supuestamente ha de llegar, es charlatanería.

Comparación poética. ¿Qué es comparado con qué? Un proceso de la naturaleza con una vivencia del espíritu. ¿Qué significa ahí naturaleza, y qué espíritu? A ambos los pensamos hoy cristianamente, incluso si esas palabras desde hace mucho tiempo tienen un sentido secularizado. Pero si queremos pensar estos conceptos, ¿qué hay que comparar ahí, cuando el poeta dice que la naturaleza misma educa al poeta? La naturaleza, de ella dice Hölderlin, aquí y en toda su poesía, que no es la naturaleza del paisaje; tampoco es la naturaleza el ámbito opuesto al espíritu y a la historia. Aquí la naturaleza es, como nos gusta decir de forma pálida y vacía, lo universal*, pero no el magma y ciénaga originarios en donde empieza y termina la cosmovisión biológica-orgánica. La naturaleza es el Todo abarcante. Este decir, empero, está tan lejos del naturalismo como del espiritualismo. “Naturaleza”, ¿qué dice Hölderlin de ella? estrofa III, v.21 y s. (IV, 151):

Pues ella [la naturaleza], ella misma, más antigua que los tiempos
Y está por sobre los dioses de Oriente y Occidente,

* *das “Allgemeine”*: literalmente, “común-a-todos”. [N. de la T.]

Nos gusta pensar en la φύσις de los griegos. Ello incluso sería permitido, suponiendo que presentimos y comprendemos suficientemente esta φύσις. Sin embargo, no es suficiente. Hölderlin no es un helenista, sino el futuro de los alemanes. En ello nadie nos ayuda, si nosotros mismos no nos abrimos y, al mismo tiempo, experimentamos y admitimos que aún nos falta todo para partir en esta peregrinación.

La primera estrofa de nuestro poema, y el poema entero, no es una narración naturalista ni una comparación. No hay aquí algo que se dice sobre otra cosa. El decir de esta poesía es, en sí, el júbilo del Ser, el júbilo reposo del Ser expectando su tormenta. Este decir no es un velo verbal para un sentido subyacente, sino que él mismo, como se ha dicho, es el imperar del Ser. Es cierto que este decir, a primera vista, es un poema: impreso, reproducido en muchos ejemplares, y que se puede leer aquí y allá. Todo esto es una apariencia, por cierto una necesaria apariencia del Ser mismo, del decir que aquí es dicho, pero que no está dicho en el pueblo. No solamente está disponible en las bibliotecas, librerías e imprentas, sino que este decir está en la mitad del Medio más interno de su lenguaje, en el lenguaje que sólo es la corteza y el envoltorio de la comunicación, y puede ser porque es el núcleo del *Dasein* histórico que, a diario, sólo puede vociferar y chapotear en la profundidad de su corriente, porque en lo oculto, aún es un río en donde, y en cuanto tal, el Ser mismo se instaure.

Atendamos sin embargo, solamente –aun desde afuera– a la apariencia que tiene el poema, la que se deja señalar formalmente: la cálida noche (v. 3), el tranquilo sol (v. 9), los rayos caídos (v. 3), los árboles que están (v. 9), el frescor del suelo que da sed y el rayo extinguiéndose en la lejanía. Qué otra cosa esencia aquí como nacimiento y rayo de luz, la tierra y el Tronador, los poderes del origen y, ciertamente, en el efímero acorde que, soltando todo, vincula todo al propio imperar, una bienaventuranza que es, empero, una auténtica enemistad: la intimidad misma, el Ser. Estos poderes son el “clima propicio” (v. 10) del origen para lo brotado, poderes a los que pertenecen también la necesidad y la crianza, pero que “ningún maestro educó...” (v. 11 y s.). Toda educación se funda en el ser-incluido en el origen. Todo es solamente en el conflicto de los poderes mismos, en la intimidad de la naturaleza. Pero esta misma está contravirada *en cuanto* decir poético, no sólo *en* este decir, pues el decir levanta “tempestades” (v. 39), las que “pasan entre cielo y tierra y por entre los pueblos” (v. 42). El decir de la poesía levanta al Ser, pues sólo con él este Ser es salvaguardado en sí y, así, “de ambos atestigua” (v. 49), de los dioses y de los hombres, en cuyo medio esencia lo puramente brotado, el misterio, la intimidad.

El decir de la poesía es, en cuanto acontecer, lo que libera a dioses y hombres para su determinación. Sin este decir, todo habría de confundirse en la oscuridad de la selva sagrada y “consumirse” en el “ardiente

reino del fuego celestial” (cf. “Los Titanes IV, 208, vv. 23 y ss.). La poesía es la inauguración de la “enemistad de los poderes del Ser”: “La naturaleza ahora ha despertado con ruido de armas” (v. 23). La enemistad del Ser estalla desde los más vastos conflictos: “desde el alto éter hasta el hondo abismo desciende” (v. 24). Pero en el contraviraje, ambos “se sienten de nuevo”, regresa a sí en su unidad la creadora de todo, el instaurar. En él, como tal, impera la intimidad del Ser mismo.

La poesía es el acontecimiento fundamental del Ser en cuanto tal. Ella instaaura el Ser, y debe instaurarlo porque, como instaurar, no es otra cosa que el ruido de armas de la naturaleza misma, el Ser, que se lleva a sí mismo en la palabra. Poetizar en cuanto instaurar, en cuanto aquel crear que no tiene objeto y que nunca sólo en-salza [*be-singt*] lo a-la-mano, es siempre un presentir, un expectar, ver-venir. La poesía es la palabra de esto presentido, es lo presentido mismo como palabra. Debido a que el Ser esencia como enemistad, parece que a veces duerme entre los pueblos. La bienaventuranza tiene aspecto de ecuaníme reposo, y el reposo aparece como ausencia de movimiento, aquí, ausencia del movimiento contravirado de espadas cruzándose ruidosamente. Pero este reposo, en verdad, es, en cuanto bienaventuranza, una enemistad. Por tanto, el aún reservado saber acerca de ella es referido a los conflictos y su unidad, ya más preparada, ya más plena de sentido y más perceptible, ya totalmente extinguida. Pero siempre es el Ser mismo, la naturaleza, que “presiente” (v. 18) esta intimidad. El presentimiento es aquel temple excitante-retenido en el que se inaugura el misterio como tal, se extiende en toda su amplitud y, sin embargo, se repliega en uno donde lo indómito [*das Unbändige*] se anuncia en su domesticación [*Bändigung*].

Porque los poetas no se refieren a la naturaleza como a un objeto, sino que “la naturaleza”, en cuanto el Ser, se instaaura a sí misma en el decir, el decir de los poetas, en cuanto el decir-se-mismo de la naturaleza, es de la misma esencia que ella. Por tanto, se dice de los poetas: ellos “siempre presienten”. Su decir no es un crear sin vínculos de un individuo desligado, no tiene como propósito producciones ni ser valorados por éstas, si acaso y en tanto, en la “personalidad” del poeta se consume a sí misma y para lo creado. Los poetas “siempre presienten”. En ello reside la delimitación de la esencia del poetizar y ello dice: ser originariamente engarzado [*eingefügt*] en la intimidad del Ser como tal. Este presentir no es una vaga sospecha ni un mero intento de conjeturar, sino “según firmes leyes, como antaño” (v. 25). Los poetas siempre presienten no quiere decir: ellos son poetas y, además, también presienten, sino: sólo en tanto ellos son los que están constantemente presintiendo, co-presienten [*mitahnen*] con el Ser mismo, devienen y son poetas. La poesía como instauración del Ser es la legislación originaria, de modo

que las leyes no predominan como tales, y sin embargo todo se articula para la articulación*.

Estas indicaciones deben bastar aquí para iluminar nuestra tercera pregunta por el origen de la poesía, en su relación al Ser que en ella se instaura. En la esencia del Ser mismo —comprendido como “naturaleza” (intimidad)— se funda la posibilidad y necesidad de la poesía. La pugna por la esencia de la poesía y su “lugar” en el Ser, consume la época de la más grande creación hölderliniana. En el círculo de esta lucha debemos insertar de antemano aquellos apuntes poéticos en los que Hölderlin quiere poetizar al poeta y pensador en la figura del *Empédocles*, para establecer un nuevo inicio de la poesía de nuestro pueblo. Si bien la poesía del *Empédocles* ha quedado como un fragmento sin embargo, siempre olvidamos el hecho de que en poesías como “Germania” y “El Rin” ha adquirido forma la suprema pureza, buscada en la poesía *Empédocles*. Debemos entender previamente la pureza del estar-en-sí de estas poesías como *intimidad dicha*. Ello consiste en un “sagrado caos” cuanto suprema enemistad y contraviraje que nos enfrentan. Este se deja desenmarañar si aportamos la medida correcta a la esencial simplicidad, y no la arrojamos junto a una comprensibilidad baratadamente pulida.

Ahora debemos proseguir con la poesía misma, en cuanto el apenas-permitido-develar el misterio de lo puramente brotado.

d) Río y poeta en su copertenencia originaria a la esencia del Ser.
Poesía como el apenas-permitido-develar el misterio

Antes de emprender este camino, recordemos una vez más algo esencial. Se ha hablado del río Rin. Este decir es el pensar poético acerca de los semidioses, cuya esencia es tenerse al interior y sostener el Medio del Ser entre dioses y hombres, aquel Medio en el cual y para el cual se abre el todo del ente. A estos semidioses pertenecen los creadores, los poetas. El Ser del poeta se funda en la “naturaleza” (Ser en cuanto tal), que se dice originariamente a sí misma en la poesía.

Pero el río no es un símbolo que represente a los semidioses, sino que es él mismo que instaura el país como país y como patria del pueblo. Mas este habitar y existir del pueblo es, en tanto es poético. En la poesía, él establece originariamente la vía y los límites de su historia. Tal es la esencia del río, cuyas corrientes son, en cuanto el haber-brotado del origen, lo puramente brotado.

El río es río, el semidiós es semidiós, el poeta es poeta. Pero río y

* *dem Fug sich fügt.*

poeta pertenecen, en su esencia, a la instauración del habitar y del *Da-sein* de un pueblo histórico.

Río y poeta son lo mismo, en copertenencia originaria a la esencia del Ser, en la medida en que el Ser aparece como la historia y también como naturaleza, en estricto sentido. Pero aquí, donde a Hölderlin se le encomienda la instauración de nuestro Ser, antes que nada debe ser dicho lo puramente brotado, la esencia originaria del río y del semidiós. Este decir es el apenas-permitido-develar. Sabemos: la más interna esencia de lo puramente brotado es la en sí contravirada duplicación del origen, como lo brotado y el haber-brotado. Por ello no se permite que el decir del río sea una simple narración progresiva de su génesis, luego de su transcurso y finalmente, de su desembocadura en el mar. Eso sería una descripción poemática de un fenómeno natural, mas no la poesía que aquí Hölderlin ha acometido.

Si presentimos algo de esta poesía, entonces más bien debemos contar con que lo puramente brotado se despliegue en el contraviraje de brotar y haber-brotado. La continuación de las estrofas es en sí contravirada [*widerwendig*], pero no sólo eso: el sobresalir del contraviraje es elevado como tal en la suprema disputa de ambos; y, finalmente, en esta disputa se debe inaugurar la más íntima intimidad. Pero entonces, en esta *diciente apertura inaugural de la intimidad* es poéticamente instaurado el Ser de lo puramente brotado de los semidioses, el Medio del Ser mismo.

Intentemos ahora, al interior de este panorama de conjunto, concentrar las siguientes estrofas, no en un rápido y somero resumen, todo lo contrario: buscamos acercarnos al rasgo fundamental de la poesía, a este decir acerca de la intimidad. Esto significa, para la interpretación: vamos tras la impulsora enemiga-bienaventuranza de las estrofas, la que se intensifica y se opone en la altura. Para ello, recordemos aquí la articulación de las estrofas, indicada más arriba: I; II a IX; X a XIII; XIV; XV. Pero esto sólo es un recurso en caso de urgencia. Quien es capaz de estarse en la sólida simplicidad de esta poesía, no requiere de tal "numeración". Continuamos con las estrofas, hasta la próxima gran incisión, la estrofa X.

§ 20. *Estrofas v a IX. Despliegue de la esencia de lo puramente brotado en el conflicto entre el brotar y el haber-brotado*

- a) Estrofa v. El haber-brotado de lo puramente brotado.
El devenir del paisaje originario desde el espíritu del río

Todavía en la cuarta estrofa, donde ya se dijo acerca de lo puramente brotado en su totalidad y del decir acerca de él, este decir comienza con el verso 54:

Pero ¿dónde hay alguien que,
para permanecer libre toda su vida
sólo el deseo del corazón
satisface, así,
desde propicia altura, como el Rin,
y que de sagrado vientre
ha nacido feliz, como aquél?

60

Se considera dichoso un origen tal, la “propicia altura” (v. 58), libertad pura y bienaventuranza de la felicidad, a partir de la cual todo debe ser beneficioso; en donde, propiamente, ni siquiera se puede preguntar si acaso se cuenta con este supremo beneficio; donde tal origen concede todo, cada cosa puede resultar una desgracia y un obstáculo. Por lo tanto, con este favorable origen de lo puramente brotado van juntos en armonioso contrajuego, el haber-brotado y lo puramente brotado. Es lo que se dice en la estrofa V (IV, 174):

V Por eso un júbilo es su palabra.
Él no quiere, como otros niños,
llorar en los pañales;
pues donde, al principio, las orillas
hacia los lados lo deslizan furtivamente, las torcidas
y, sedientas, se arremolinan en torno a él,
el imprudente, desean arrastrarlo
y buenamente protegerlo
con sus dientes, riendo
él despedaza las serpientes y
se precipita con la presa y si, en la prisa,
uno más grande no lo domeña,
y lo deja crecer, como el rayo, debe él
partir la tierra y como hechizados,
los bosques huyen tras él y los montes se desploman.

70

El “júbilo” (v. 61) de lo brotado: en su Ser, un desbordante desprenderse, un altanero rasgar y partir la tierra, un hechizarla, todo eso es la primera formación salvaje de las orillas; el río arranca los bosques de su surco y los montes se desploman. Aquí acontece el devenir paisaje originario a partir del espíritu del río.

b) Estrofa VI. La domesticación de los semidioses y de los creadores por el dios. El río como fundador de las habitaciones de los hombres

Sólo que, en este dichoso y jubiloso Ser de lo puramente brotado, llega ahora el primer “pero”. VI estrofa (IV, 174 y ss.).

VI Pero un dios quiere ahorrarle a los hijos
 la vida apresurada, y sonríe
 cuando, inmoderadamente pero inhibido
 por los sagrados Alpes
 en la profundidad, como aquél, los ríos se encolerizan. 80
 En tal fragua entonces,
 es forjado también todo lo límpido
 y es bello, cómo él, all  arriba,
 después de que abandona las montañas
 caminando tranquilamente en el país alemán
 se contenta y sosiega el anhelo
 en buenas ocupaciones, labrando la tierra
 el padre Rin a sus queridos hijos nutre
 en las ciudades que él ha fundado.

“Pero un dios quiere ahorrarle a los hijos / la vida apresurada, y sonríe.”
 “Un dios”, no cualquier dios, sino: donde, como aquí, el origen es divino,
 ahí el dios ya se ha anticipado, porque quiere ahorrar la prisa. Esta
 intervención anticipada del dios es el poder del origen, en la forma de
 reticente inhibición.

Este “ahorrar” es una palabra esencial de H lderlin. Tiene un doble
 sentido y designa tanto “ahorrar”, evitar [*er-sparen*] algo a alguien, con
 lo que lo respeta y lo cuida.* Pues el origen trae constantemente, desde
 lo divino, el peligro de la sobremedida y de desbordarse salvajemente y,
 con ello, el peligro de la devastación. Este peligro es ahorrado en tanto
 el dios, a su vez, ahorra en el segundo sentido de preservar y salvaguar-
 dar [*Aufbewahren und Bewahren*] en la originariamente divina deter-
 minación. El dios retarda el ímpetu del querer-se-a-sí-mismo de lo bro-
 tado. Así, el poder del origen se lanza contra el desinhibido desprender-
 se de lo brotado; con ello se ha ahorrado la prisa. Al haber-brotado gra-
 cias a tal ahorro, se reserva [*ausgespart*] un ámbito al interior del cual,
 lo brotado mismo se apoya en sus límites, y su sólida forma es laminada
 a martillazos. Este ahorrar como un ahorrativo economizar [*Aufsparen*]
 pertenece a la esencia del nexos del dios con los semidioses y los creadores.
 Escuchamos inmediatamente acerca de este nexos con el poema “Con-
 ciliador, al que nunca se creyó...” (IV, 163, vv. 28 y ss.):

Estaba predestinado. Y Dios se sonríe
 cuando incontenibles, mas inhibidos por sus montes
 los torrentes iracundos le braman en las férreas orillas,
 profundo, all  donde ningún día se nombra a los sepultos.

* *verschonen und schonen.*

ser un río, es decir, correr en torrentes, si no estuviera brotando constantemente? El torrente entero es cada vez creador, cultivando, nutriendo, fundando. En tal obra acontece la delimitación. Este contentarse no es un repliegue hacia un sosegamiento y una despreocupación. Tampoco es un mero afluir hasta el fin de lo que una vez fue decretado, y que es simplemente aceptado como lo inmutable. Destino [*Schicksal*], en este sentido fatalista, no tiene lugar en el círculo del Ser de lo puramente brotado. La domesticación de la voluntad inicialmente desbordante no lo ahoga, en tanto lo domesticado —precisamente porque ahora es arrojado de vuelta sobre sí— justamente por eso, debe interiorizar su proveenencia. En la esencia del restringirse creador yace el hecho de asumir la barrera *en cuanto* barrera, incluso él la co-locar [*mitsetzt*] como barrera a su esencia. Precisamente así, la barrera, en tanto domestica, empuja hacia adelante no sólo en general, sino como aquello que, incluso como condición inicial y constante de la restringibilidad, debe ser salvaguardado y sostenido. La instancia del Ser en el origen debe, antes que nada, querer perdurar, incluso en el caso de que tuviese que perecer por este querer-volver al origen, todo lo fundado y lo construido. Éste debería romperse si, desprovisto del origen y como único producto independiente de un hacer desarraigado, quisiera nada más que impulsar hacia adelante.

Ya lo vimos anteriormente (cf. § 4f): “...poéticamente habita / el hombre sobre esta tierra”.² Lo poético permanece poderoso solamente cuando él mismo siempre esencia en el origen, cuando “nunca olvida” (v. 90) el origen.

Así se impulsa lo puramente brotado desde su domesticado haberbrotado y, sin que éste jamás desista de volver a su origen, despliega en sí mismo el contraviraje. La bienaventuranza del contentarse en el país es, en el fondo, precisamente cuando ella sigue siendo el fontanal torrente del río, enemistad impulsada al extremo. Pero, en tanto el río quiere de nuevo, subterráneamente, volver al origen, se desvía nuevamente de su determinación, deviene enemigo de ésta. Queriendo el origen, el río se gira en tal enemistad, incluso contra los poderes del origen. Y, sin embargo, por otra parte, precisamente estos poderes del origen —la tierra y el dios— lo han dejado surgir y han determinado su haberbrotado. Ellos son, en el fondo, los que han puesto la enemistad en la esencia de lo puramente brotado, enemistad que ahora se vuelve contra ellos que, como poderes del origen, vinculan lo brotado con los más íntimos lazos. Así, en la VII estrofa, vv. 96 y ss., se plantea la pregunta en apariencia brusca, pero la vemos ahora como ineluctable:

2. “En amoroso azul...”, VI, 25, v. 32 y s.

¿Quién fue el primero
que corrompió los lazos de amor
y de ellos hizo un yugo?

Ésta es la pregunta que nos abre toda la enigmaticidad de lo puramente brotado, la pregunta que debe lindar con el hecho de que lo creado es enemistad y que, exclusivamente la disputa conquista lo grande. Así encontramos la igualmente dura y casi rebelde e insurgente pregunta, en el poema “La paz” (IV, 137, vv. 24 y ss.):

¿Quién lo empezó? ¿Quién trajo la maldición? No es
de hoy ni de ayer, y los primeros
que perdieron la medida, nuestros padres
no lo supieron, su espíritu los impulsaba.

Lo puramente brotado –por mor de su haber-*brotado*– debe querer el origen. Esta voluntad deviene contra-voluntad contra los poderes del origen que quieren la destinación del *haber-brotado*. La contravoluntad hacia los poderes del origen es empero, la voluntad de pasar por encima de los límites de la desigualdad originaria (ver vv. 104 y 120). La enemistad, que esencia en lo puramente brotado mismo, lo impele a la temeridad y terquedad contra los dioses, y a menospreciar las sendas de los hombres. Tal es el Ser de los semidioses. Tal es el aspecto del Medio del Ser: contravirado hacia ambos lados, pero contravirado exclusivamente para salvaguardar originariamente el nexo de dioses y hombres con el origen y con lo creado al haber-brotado.

Presentimos ahora hasta qué punto, estos semidioses son los más ciegos, porque ellos quieren ver como nadie más ve, porque ellos tienen un ojo de más: la mirada para el origen. Tal mirada no es una ojeada ni una retrospectiva descomprometidas, sino la consumación de una vinculación originaria. Esta enemistad de su esencia, fundada en el origen mismo que impulsa a la temeridad por mor de guardar del origen: ésa es la falta.

d) Estrofa VIII. La bienaventuranza de los dioses como un fundamento más oculto de la enemistad en el Ser de los semidioses

Quisiéramos pensar que, por ahora, ya tenemos bastante con la enigmaticidad de lo puramente brotado. Pero recién ahora el poeta se arriesga a decir lo pleno de misterio y a detenerse un momento en el apenas-permitido-develar (IV, 175 y s.):

VIII Pero su propia inmortalidad
le basta a los dioses, y si requieren

una cosa los Celestiales,
 es a los héroes y hombres
 y mortales de antaño. Porque
 los más bienaventurados nada sienten por sí mismos, 110
 debe acaso, si tal cosa es
 lícita decir, en nombre de los dioses,
 algún Otro sentirse partícipe,
 al que ellos necesitan; es su sentencia empero,
 que éste su propia casa
 destruya y a lo más amado injurie
 como al enemigo, y al padre y al hijo
 sepulte bajo las ruinas,
 si uno quiere ser como ellos, y
 no tolera lo desigual el exaltado. 120

Aquí está dicho casi prosaicamente: “si tal cosa es lícita / decir” (v. 111 y s.). Sin embargo, estas palabras son poéticamente puras, que de otro modo serían un giro típico del intercambio social. Son poéticas porque están dichas desde la suprema medida de un temple fundamental poético.

¿Dónde estamos, dentro de nuestra poesía fluvial? No en el río, ha mucho brotado, o mejor: estamos también ahí y, por eso, a la vez también en el origen. Además, este decir de lo puramente brotado nos arrastra más allá y de vuelta, al decir acerca del origen del origen y, con ello, recién estamos ante el pleno misterio.

La estrofa comienza muy solemne, totalmente al estilo de Hölderlin y como si nada la precediera, con el decir acerca de los dioses. Porque ellos, en su bienaventuranza, nada sienten por sí mismos, un Otro debe sentirse partícipe para que, en tal sentir se inaugure lo ente como tal. Estos Otros son los semidioses. La bienaventuranza de los dioses es el fundamento oculto de la necesidad del Ser de los semidioses. Pero este Ser es enemistad, incluso temeridad contra los dioses. El origen de esta rebelión es la bienaventuranza de los dioses. Con ello, el decir del poeta alcanza el más íntimo enrevesamiento en la esencia de lo ente en total.

Inferimos de ello a la vez, la copertenencia interna de la estrofa VIII a la precedente. Estrofa IV, el brotar; estrofa V, el haber-brotado en su desvinculamiento; estrofa VI, en cambio, el haber-brotado en su domesticación y su contentarse. Estrofa VII: un necesario deber-volver a sí de lo brotado como lo que brota: volver al origen, para que la enemistad sea en sí, y no sólo en sí, sino porque incluso en sí va contra el origen y sus poderes. Estrofa VIII: los poderes-del-origen mismo, el Ser de la suprema bienaventuranza, requiriendo en sí la suprema enemistad.

Con la estrofa VIII, el pensar del poeta asciende hasta una de las más descollantes y más solitarias cimas del pensamiento occidental, lo cual significa simultáneamente: del Ser. Sabemos que sobre tales cimas ha-

bitan los creadores cercanos unos de otros, cada cual sobre su monte, sin embargo, separados por abismos. Sobre la cima alcanzada habita ahora Hölderlin, cercano a los pensadores del inicio de nuestra historia occidental; no porque Hölderlin dependa de ellos, sino porque él es –inicialmente– un iniciador de aquel inicio que, también hoy y desde hace mucho, espera la no iniciada potenciación.

Lo que Hölderlin piensa poéticamente en la estrofa VIII, es lo más digno de preguntar [*Fragwürdigkeit*] en la esencia del Ser, como lo que es inaugurado en nuestra historia, pero que frecuente y constantemente es enterrado. Los caminos recorridos hasta ahora por la metafísica, su modo de preguntar, sus conceptos, no alcanzan para preguntar estas preguntas. Incluso un recuerdo historiográfico del inicio del pensar y poetizar occidental es sólo un sucedáneo, en tanto no preguntemos la pregunta por el Ser como nuestra y como futura pregunta, y no nos arriesguemos a traspasar la extrañeza de lo digno de preguntar.

Sería también un error si creyésemos que Hölderlin mismo, en un leve brío poético, se ha encumbrado de golpe a la altura del decir de esta estrofa y, con ello, de toda la poesía. Felizmente, tenemos el esbozo que da forma al contenido esencial de esta estrofa. Comparando el proyecto y la versión definitiva, somos capaces de inferir algo acerca de la escabrosidad de lo escalado en este supremamente poético deber-decir. Por la forma, tenemos una relación parecida de diferentes elaboraciones, como por ejemplo, en la primera estrofa de “Patmos” (cf. § 6c). Tanto allí como aquí, dimos una mirada al taller, no por curiosidad, sino para no medir con medidas demasiado pequeñas la interna violencia del crear poético y para presentir algo de la extrañeza y rareza de tales estrofas. Comparemos la VIII estrofa, vv. 105 a 114, con el siguiente esbozo (IV, 349):

Pues sin yerro van los que miran directamente
 desde el inicio hasta el fin predeterminado
 y siempre triunfante y siempre igual es
 la acción y la voluntad en ellos.
 Por ello, los Bienaventurados no lo sienten por sí mismos
 Sin embargo, su alegría es
 la saga y el habla de los hombres.
 Inquietamente nacidos, afables los que
 presintiendo de lejos, el corazón de lo Alto alegran.
 Esto aman los dioses; empero su sentencia...

En ambas versiones se trata del Ser de los dioses y su relación con el Ser de los hombres.

La gran, es decir, esencial distancia entre ambas versiones, salta a la vista inmediatamente. El bosquejo está aun totalmente en el ámbito de

una humanamente empática descripción del Ser divino, al cual es yuxtapuesto simplemente el Ser de los hombres en cuanto tales; del cual los dioses se alegran, mientras los hombres dulcifican su corazón en el Ser divino. En la versión definitiva todo es distinto, totalmente desplazado hacia lo extraño y lo contravirado [*Widerwendige*]. Indicaciones más específicas han de explicar la diferencia entre ambas versiones: 1° en relación a la caracterización del Ser de los dioses; 2° respecto a la relación de los dioses con los hombres.

1. El proyecto describe más de cerca el Ser de los dioses: la bienaventuranza. Esta descripción es una especie de explicación. La bienaventuranza es algo así como una consecuencia de la armonía entre voluntad y acto; bienaventurado: sin yerro, siempre triunfante e igual. Por el contrario, la versión definitiva dice breve y lacónicamente: ellos tienen suficiente con su propia inmortalidad. Este Ser no es descrito, sino que, por el contrario: al nombrar la inmortalidad como lo más-que-suficiente, este Ser es totalmente puesto dentro de sí y devuelto a sí —oculto y, en este ocultamiento y encierro se ilumina la en sí esencial no menesterosidad de los bienaventurados—. Aquí, la bienaventuranza no aparece como una consecuencia interna de la armonía, sino como *fundamento* de un extremo contraviraje. Con ello, la relación de los bienaventurados con los hombres es concebida también de un modo totalmente distinto al del proyecto. Ciertamente, en ambas versiones se dice que los bienaventurados no sienten su Ser, pero, por eso mismo, hay una diferencia. En el proyecto solamente se describe: los bienaventurados están en armonía según voluntad y acto, de modo que eso mismo no lo sienten. Eso aquí sólo es una constatación, y el no-sentir es consecuencia de la plena armonía. La versión definitiva estricta y esencialmente dice: “nada sienten por sí mismos”. La exuberancia los clausura incluso ante lo ente. Pero esta suprema autosuficiencia y esta clausura por exuberancia son la razón por la cual ellos necesitan de un Otro.

2. Conforme a esto, la relación de dioses y hombres es aprehendida diferentemente. El proyecto dice solamente, en la descripción que en cierto modo continúa: “Sin embargo, su alegría es / la saga y el habla de los hombres”. Con este débil “Sin embargo”, se produce sólo una agregación externa. Los dioses nuevamente sienten, a saber, alegría; mientras que en el poema mismo no se habla de tales sentimientos, pues ellos no sienten por sí mismos. Así, un sentimiento tal no puede determinar el nexa con los hombres. Más bien, recién ahora fundamenta la necesidad del nexa con los otros, y ciertamente la razón del uso y menester es desplazada hacia la insensibilidad y el exceso de la no menesterosidad. Ningún “sin embargo” meramente descriptivo conduce hacia los hombres, sino que es un “pues porque” fundamentante. Cf. “Colón” (IV, 264, vv. 47 y ss.):

A saber, a menudo, cuando
para los Celestiales se hace
demasiado solitario, porque ellos
solos se mantienen unidos...*

Pero este pensamiento es tan tremendo,** que el poeta intercala: “si tal cosa es / lícita decir” (v. 111 y s.). La relación entre dioses y hombres, vista desde los hombres, corresponde también: en el bosquejo, a una armonía, los hombres dulcifican su corazón; mientras que en la versión definitiva, se hace necesaria la existencia de los semidioses que, en su esencia, portan la enemistad y son compelidos a la desmesura.

Si atendemos a todo esto, entonces la transición en el v. 114 no es brusca —como v. Hellingrath cree (IV, 347)—, así como tampoco hay, estrictamente hablando, una transición a algo distinto. Lo ya dicho es pensado sólo al final: lo así necesitado yace encerrado en la esencia misma de los semidioses, los que, en el querer volver al origen, con ello quieren “no tolerar lo desigual” (v. 119 y s.) con los dioses. Por tanto, los semidioses, a causa de su origen divino, deben romperse en la desmesura, y los dioses deben incluso destrozarse lo que necesitan.

Así, en la más grande dureza del decir, la *disputa* es desplazada hacia el fundamento del Ser mismo. Pero esta enemistad originaria es la más verdadera intimidad que, por cierto, no somos capaces de apreciar con el criterio de sentimientos humanos y, sobre todo: no nos es permitido. Pues este origen de lo puramente brotado es el misterio por antonomasia. Este misterio permanece también allí donde lo puramente brotado se contenta y se conforma con su haber-brotado.

Hay que atender a esto, si queremos comprender correctamente la siguiente estrofa en su progresión, es decir, en relación con lo anterior.

e) Estrofa IX. Delimitación como un permanecer
en la indomabilidad del origen

IX Así pues, dichoso quien encontró
 un destino bien modesto
 donde todavía las caminatas
 y el dulce recuerdo del padecer
 resuenan remontando la segura orilla
 para que ahí y hacia allá gustosamente,
 él pueda ver hasta los límites,
 que en su nacimiento, Dios

* *Nemlich öfters, wenn / Den Himmlischen zu einsam / Es wird, dass sie / Allein zusammenhalten.*

** *ungeheuer*, ver Glosario. [N. de la T.]

trazó para su estancia.
 Entonces él reposa, dichosamente modesto, 130
 pues todo lo que él quiso,
 lo celestial, lo circunda
 indomado, sonriente,
 ahora descansa el temerario.

Esto corresponde sólo a la voluntad más interna del decir poético cuando, ahora, lo puramente brotado es nombrado desde su más oculto origen, para que sea contrapuesto una vez más y definitivamente, en la más extrema amplitud, al haber-brotado en cuanto el Ser que se modera (cf. segunda parte de la VI estrofa). Si quisiéramos escuchar tan sólo esta estrofa como si ahora todo se disolviera en mera bienaventuranza y reposo, entonces caeríamos en una estéril incompreensión del todo. Estaríamos determinando, por puro cálculo aproximativo, el Ser del río en la estrofa IX, a partir de lo que ha devenido. Además, estaríamos olvidando que, lo que este haber-devenido como tal porta y determina y constantemente en él esencia, es precisamente el origen. Atendamos sólo a la última palabra de la estrofa llama al moderado río, el “temerario” (v. 134). El padecimiento no está extinguido, o cuando menos, no es negado, sino solamente domesticado. El origen no es olvidado, sino salvaguardado en la obra. Este bien modesto destino no significa que ahora el Ser del semidiós se ha salvado a través de [*hinübergerettet*] una finitud, en el sentido de un bienestar y un descansar, pues lo habitualmente finito se diferencia de lo verdaderamente finito por el hecho de que aquél no ve bien sus límites y –al interior de los límites no vistos– se pierde en lo término medio [*Durchschnitt*] y lo sin suelo, para entonces ir a parar, azarosamente, a cualquier parte. Pero la verdadera delimitación experimenta constantemente la barrera *como* barrera, es lo que es solamente en la domesticación; ella se ensambla en el límite como un permanecer en la indomabilidad del origen. Ciertamente en la “orilla segura”, todo está en armonía, pero sólo porque lo celestial es “indomado” (v. 133), porque crianza y penuria [*Not*] han sido tan constrictivos, que incluso han asumido la domesticación de lo indomesticado en el temple de una dichosa modestia. Tal es la genuina fijación de límites.

El genuino límite y formación, lo originariamente construido y fundado esencia sólo en su grandeza y simplicidad como *retenido atrevimiento*, como un contener-en-sí la desmesura del sobre-salto [*Überspringen*] del origen. Intimidad, la esencia de lo puramente-brotado, es una retención de la disputa más enemistosa. En tal disputa es conquistado el tenerse-interno [*Innehalten*] del Medio del ser entre dioses y hombres, es decir, a la vez es padecido. Ser en cuanto destino es solamente donde tal padecer temple al padecimiento y deviene el temple fundamental del *Dasein*.

En las estrofas IV a IX, lo puramente brotado, el Ser de los semidioses, ha sido dicho en su esencia. Ésta esencia como conflicto entre lo brotado y el haber-brotado. Ser río significa desplegar este conflicto en la suprema enemistad y, salvaguardándola como intimidad, instalarse en la intimidad. De esta forma hay que aprehender la IX estrofa.

§ 21. *Estrofas X a XIII. El pensar el Ser de los semidioses desde los dioses y desde los hombres*

“Semidioses pienso yo ahora” (v. 135); ahora, es decir, después de que todo esto ha sido examinado minuciosamente y se ha vuelto a pensar en la unidad de la esencia de lo puramente brotado, el pensar ha llegado al pensamiento; recién ahora los semidioses han sido pensados. De lo que el poeta ahí piensa, este Ser, dice que él debe conocerlo propiamente (v. 136). ¿Por qué? Porque su anhelo aspira a ello; porque su determinación como poeta no es otra que el estar arrojado [*Geworfenheit*] en este *Dasein* de los creadores, que están entre los dioses y los hombres. El Ser de los semidioses es ahora verdaderamente proyectado, poéticamente instaurado.

Pero la poesía aún no llega a su fin. Dijimos al comienzo de la interpretación que la palabra que introduce esta estrofa es el eje del todo. Este consiste en: es tan erróneo creer que con la estrofa X, recién comienza el pensar acerca de los semidioses, como creer que, con la X estrofa, donde es alcanzado el pensamiento, se interrumpe este pensar. Sino que ahora, cuando el poeta se ha abierto poéticamente a la esencia de ser-semidioses, puede hacer que ésta esencia plenamente. Surge una pregunta para la interpretación: ¿cómo, el pensar el Ser de los semidioses, pensar que ha llegado a sí, se completa ahora plenamente? Lo que sigue no es una manifiesta repetición de lo anterior, sino algo distinto. Sólo que, ¿qué otra posibilidad queda todavía de pensar este ser-Entre [*Zwischensein*] de los semidioses? En el fondo, la respuesta es simple: si no es desde el Medio del Entre mismo, entonces desde el Entre-donde [*Wo-zwischen*], partiendo en cierto modo desde el final. Pero eso no puede significar que ahora son pensados los dioses para sí, y los hombres para sí; en el todo de la poesía “El Rin”, siempre y únicamente han de ser pensado semidioses. Y sin embargo, queda la posibilidad de pensar su Ser aun más plenamente: una vez, solamente desde los dioses; y una vez, solamente desde los hombres. Lo así pensado entra nuevamente en sí, en un contrajuego [*Widerspiel*]. Este será finalmente la contraparte, desde las estrofas II a la IX. Si entendemos así las siguientes cuatro estrofas, X a XIII, esa luz cae también sobre las estrofas XIV y XV.

a) Estrofa X. La pregunta por lo que sigue siendo extraño en el origen divino

Semidioses pienso yo ahora
 y debo conocer a los queridos,
 porque a menudo sus vidas
 mi anhelante pecho conmueven.
 Pero ¿a quién, como a ti, Rousseau,
 el alma se le ha hecho imbatible 140
 y fuertemente resistente,
 y un seguro sentido
 y un dulce don para escuchar,
 y hablar de modo que, por plenitud sagrada
 como el dios del vino, torpemente divino
 y sin ley, les da a entender el lenguaje de los más puros
 a los buenos; pero con razón
 a los desatentos golpea con la ceguera,
 a los sacrílegos siervos, ¿cómo nombro al extranjero?

Con la estrofa X comienza el pensar el Ser de los semidioses, desarrollando ahora el pensamiento alcanzado de su esencia, en dirección a lo que ellos no son, pero que podría aparecer como ellos. Así, mediatamente, destacando su auténtica esencia, el ser-Entre, es visible y se devela el misterio en su total incomparabilidad.

Esta estrofa X —desde el verso 139 hasta su final, el verso 149— en su formación lingüística, es una configuración [*Fuge*] única que forma una única pregunta. Al final hay un signo de interrogación, al cual es importante prestar atención, por cuanto Hölderlin procede muy “arbitrariamente” con los signos de puntuación; es decir, arbitrariamente, desde el punto de vista de las impoéticas reglas de puntuación, que pueden valer para un lenguaje corriente. La arbitrariedad de Hölderlin, en cambio, es una vinculación a la ley no dicha de su decir poético. Sólo otra estrofa, entre las quince del poema, termina con un signo de interrogación. Es significativo que sea en la estrofa IV donde inserta la pregunta por lo puramente brotado, y lo destaca con la indicación acerca de lo propicio del origen. Pero esta pregunta es auténticamente retórica, como dice la Gramática, porque la respuesta está en la pregunta, se halla en la esencia de lo puramente brotado, la que es desplegada en las estrofas inmediatamente siguientes, V a IX. La pregunta genuina, en cambio, como ésta de la estrofa X, queda sin respuesta. Lo que dice esta estrofa es una sola pregunta, y queda así como la pregunta por el extranjero. ¿Quién es este extranjero que permanece extranjero? En esta estrofa, se llama “Rousseau”. Sabemos que su nombre fue escrito posteriormente en lugar del nombre de Heinse, amigo de Hölderlin. Asimismo, en la

estrofa XI, v. 163, añadió posteriormente “En el lago Bieler”, ese lugar en que estuvo, relacionándolo con el nombre de Rousseau. Por tanto, la interpretación originaria de la estrofa debe ser liberada de la referencia a Rousseau; más bien, solamente a la inversa, es decir, desde el sentido de la estrofa, puede comprenderse porqué aquí el poeta puede nombrar también a Rousseau.

“¿Cómo nombro al extranjero?” (v. 149). Nombrar, nuevamente en el sentido de la instauración originaria del Ser por el que aquí se pregunta. El poeta lo llama lo “torpemente divino” (v. 145), que “escucha y habla”, y es “sin ley” (v. 146); es decir, no contrario a la ley, sino sin necesidad de ley “por plenitud divina” (v. 144), hablando “el lenguaje de los más puros” (v. 146) “da a entender a los buenos” (v. 147) y abate a “los siervos sacrílegos” (v. 149).

Lo ente, que es nombrado cuestionantemente, no son los dioses, sino lo divino, “torpemente divino” sólo por esta plenitud que tiene su origen en lo divino y que —permaneciendo en este origen— lo desborda; pero no desborda a lo auténticamente brotado, es decir, a lo escapado desde este Ser de los dioses y que incluso se rebela contra ellos. No es propiamente un semidiós, no hay un Entre cuya esencia sea el contraviraje; más bien la constante e inquebrantada armonía con los dioses y con el Ser en general: con la *naturaleza*.

La esencia de un Ser de tal modo originario e inquebrantado en su naturalidad, sugiere pensar en Rousseau y su doctrina; con lo cual queda por considerar el hecho de que en aquella época —Kant y el idealismo alemán, por ejemplo—, Rousseau era visto de un modo totalmente distinto al nuestro actual. Sin embargo, todo eso no es aquí lo más importante, sino sólo esto: para el poeta —precisamente al pensar el Ser de los semidioses— llega la *posibilidad* de hallar un Ser divinamente íntimo, pero el Ser sigue siendo una pregunta que dice: el Ser de los semidioses, y con él el Ser del poeta mismo, permanecen excluidos. Aquel por el que se pregunta es un extranjero, siendo que precisamente el poeta conoce a los semidioses (comienzo de la estrofa).

Von Hellingrath se mueve en un error de interpretación en este pasaje. El extranjero no está determinado, tampoco lo que sigue inmediatamente, “Los hijos de la Tierra” (v. 150) es la respuesta. “El extranjero”, “Los hijos de la Tierra” y los semidioses no son completamente lo mismo; muy por el contrario: la *diferenciación* de estos tres es precisamente lo que hay que decir. Von Hellingrath no comprende el contenido fundamental del poema completo.

b) Estrofa XI. El Ser de los semidioses en su nexa con la des-preocupación de los hombres

<p>XI Los hijos de la Tierra son, como la madre, amante de todo, así ellos también reciben sin esfuerzo, los felices, todo. Por eso también sorprende y asusta al hombre mortal, cuando piensa en el cielo que él, con sus amantes brazos acumuló sobre sus hombros y considera el peso de la alegría; entonces, a menudo le parece que lo mejor es, casi totalmente olvidado, estar donde el rayo no quema, a la sombra del bosque, en el verde frescor del lago Bieler, despreocupado y desentonado, cual principiante que aprende de los ruseñeros.</p>	<p>150</p> <p>160</p>
---	-----------------------

Contrastando agudamente con la cuestionante X estrofa, el comienzo de esta estrofa nombra, simplemente y sin cuestionamiento, a “Los hijos de la Tierra”. Ellos son los hombres; es decir, ahora el ser-Entre de los semidioses es visto desde su otro “final”. No es que se describa el *Dasein* de los hombres en sí, lo que de todos modos nunca es posible, sino que, dirigiendo una mirada frontal, es nombrado el carácter terrible [*Furchtbarkeit*] del Ser de los semidioses. Desde ahí son vistos los hombres, los “sin esfuerzo”; más agudamente: ellos son “también” (v. 151) sin esfuerzo como, a su manera, aquel extranjero que con “seguro sentido” (v. 142) simplemente desborda a lo divino y, sin embargo, desbordando, sigue estando en lo divino. Este extranjero, así como los hombres, porta en su Ser —cada uno de manera diferente— el nexa con los dioses; también “los hijos de la Tierra”, ya que la Tierra es una diosa.

Pero estos cada vez diferentes divinos —el extranjero y los hombres— nunca son los dioses. Pero son un poco como los semidioses, pues su Ser es determinado por el Entre, ellos son este Entre, mientras que aquellos cada vez están sólo en un lado, manteniendo así su respectivo nexa con lo divino. De este modo despiertan la apariencia de Ser-semidioses, y por eso el poeta debe nombrarlos. Esto quiere decir: ellos no son mencionados simplemente sólo como contra-posibilidades, como posibilidades que no incumben al Ser de los semidioses, y con las que nada se puede hacer. Más bien: porque el ser-semidió alude al Ser-Entre, por eso éste está constantemente en el peligro de querer ser lo uno o lo otro, el entredonde son los semidioses. Ellos mismos son perseguidos de un extremo al otro, incluso por sí mismos, para no tener que ser lo terrible de este

Entre y, sin embargo, al mismo tiempo, para salvaguardar la determinación de lo divino y el nexo con ello. Sólo que, en cuanto son este Entre, ellos siempre son empero los Otros. Su esencia es ser siempre el otro, en un sentido multívoco; por una parte, el Otro (v. 113) al que los dioses necesitan; por otra parte, en cuanto este otro como aquel extranjero; en definitiva, otro distinto que los hombres.

“Por eso también sorprende / y asusta al hombre mortal” (v. 153 y s.). Cuando al hombre mortal le sobreviene el hecho de que es humano y sin embargo, el otro carga el peso del cielo, entonces lo invade la gran angustia, el susto lo acosa. Pero ¿adónde ha de ir para salvaguardar su determinación? Adónde que sea el lugar “donde el rayo no quema” (v. 161), donde los relámpagos de los dioses no lo encuentren y lo abatan (cf. “Como cuando en un día de fiesta...” IV, 153, v. 56 y ss.), allí donde, por otra parte, lo divino se desborda en plenitud pura, pero torpemente y sin preguntas, en el lago Bieler, es decir, en el Ser de aquel extranjero: no el Entre, sino “despreocupadamente” (v. 164); no deben crear, sino sólo les es permitido aprender, cual principiante. Cf. IV, 240:

¡Oh, cómo preferiría yo ser como los niños!
 ¡Que yo, como los ruiсеñores, un canto despreocupado
 de puro gozo cantara!*

y además IV, 278:

¿Dónde estás tú? ¡Mensajera del cielo!, en vano despiertan
 mis ojos a la mañana, me congela
 el futuro y, ¡ay! sin canto
 se alberga el estremecido corazón en el pecho.

Lo mejor quiere resplandecer para el semidiós, para que se olvide en la des-preocupación; aleja la preocupación [*Sorge*], que es el fundamento de la esencia del *Dasein*, según la cual éste es arrojado en lo Ente [*das Seyende*] para abrirlo inauguralmente en el proyecto, y ponerlo en obra y, así, asumir el Ser. La preocupación, esta palabra es para nosotros el nombre de la esencia fundamental metafísica del *Dasein*. Lo que esta palabra nombra está tan alejado de una tribulación y ajetreo, como del aparente “carácter violento”** de los heroicos caballeros. La cotidianidad es propiamente des-preocupación, en tanto la preocupación trans-

* *O dass ich lieber wäre, wie Kinder sind! / Dass ich, wie Nachtigallen, ein sorglos Lied / Von meiner Wonne sänge!*

** *Gewaltigkeit*: formada a partir de *Gewalt*, violencia, incluye en sí el sentido de “vehemencia”. [N. de la T.]

fiere hacia la ocupación [*Besorgen*] y la solicitud* y, así, oculta su esencia. Porque el *Dasein* es, en esencia, preocupación, su cotidianidad debe ser, en todas las aflicciones, ciertamente *como* tales aflicciones, des-ocupación.

Porque los semidioses tienen que ser el Entre en el sentido de lo puramente brotado se sugiere precisamente que, tanto en la magnificencia de aquel Ser del extranjero como en el ajetreado y alegre y des-preocupado Ser de los hombres, ellos se salvan; allí donde “los amantes / son lo que eran” (v. 186 y s.), donde –como en el Entre– los lazos de amor no son convertidos en yugo (v. 97 y s.), donde “en equilibrio, / por un momento está el destino” (v. 182 y s.), y donde –como en el Entre en cuanto el Entre– el destino no es lo que está en el fondo: el Ser de lo puramente brotado en cuanto la intimidad de la enemistad.

c) Estrofas XII y XIII. La boda de hombres y dioses
y lo inevitable de la noche

Pero esta magnificencia –“la boda de hombres y dioses”– aquella unidad de las contraposibilidades del Entre, no es más que un momento fugaz,

antes de que la amable luz
descienda y llegue la noche.

(v. 193 y s.)

Aquí las estrofas XII y XIII pueden ir unidas (IV, 178 y ss.):

XII	Y es magnífico entonces resurgir desde el sagrado sueño y, despertado por el frescor del bosque, ahora, al atardecer, ir hacia la luz más suave cuando, el que construyó las montañas y trazó la senda de los ríos, después, sonriendo encauzó también la ajetreada vida de los hombres, como velas con su soplo también reposa y va hacia su alumna el formador, hallando más bondad que maldad para la tierra actual, el día declina.	170
-----	--	-----

* *Für-sorge*: literalmente, “preocuparse por”; aquí, tiene el sentido de “ser solícito con”. Cf. *Ser y Tiempo*, § 12. [N. de la T.]

§ 22. Estrofa XIV. Conservar el misterio.
 El pensar del poeta se funda en el poetizar del pensador

XIV Para algunos, sin embargo, esto
 pasa rápidamente, otros
 lo conservan largamente.
 Los dioses eternos están
 todo el tiempo plenos de vida; pero hasta en la muerte
 un hombre también puede 200
 conservar lo mejor en la memoria,
 y entonces vivencia él lo supremo.
 Sólo que cada uno tiene su medida.
 Pues difícil es cargar
 la desgracia, pero más difícil es la felicidad.
 Pero un sabio fue capaz,
 desde el mediodía hasta la medianoche,
 y hasta que brilló el alba,
 de permanecer lúcido en el banquete.

“Para algunos sin embargo, esto / pasa rápidamente, otros / lo conservan largamente.” Porque el Ser de los semidioses está oculto en el misterio, con lo cual queda esencialmente oculto, incluso cuando es nombrado y dicho, precisamente entonces, es difícil de asir y más difícil aun de conservar. Mas porque el misterio —una vez dicho— debe estar en el *Dasein* del pueblo histórico, este *Dasein* ha de determinarse desde el Medio del Ser, por eso, el conservar pertenece al carácter misterioso del misterio mismo. Según esto, el decir acerca del río, acerca del Ser fundante de los semidioses, recién en la XIV estrofa encuentra su conclusión.

El misterio, el Medio del Ser, no es algo arbitrario y, por tanto, tampoco algo que cualquiera pueda asir de cualquier manera. Al conservar el desocultamiento de lo oculto como tal, “sólo que cada uno tiene su medida” (v. 203). No es que cada uno esté alejado del misterio de manera y en grados diferentes que otros, sino es más bien que la singularidad de las medidas esenciales consiste en el hecho de que aquí, en general, las orientaciones de la habitual evaluación están invertidas. Para el sentido común, lo difícil y lo más difícil siempre es una desgracia, y lo feliz, por el contrario, es lo más liviano de cargar, porque —aparentemente— uno [*man*] no debe cargarlo, sino que ello mismo lo lleva a uno. Pero, en verdad, “más difícil es la felicidad”. En verdad, es decir, si se evalúa desde el Medio y desde la esencia del Ser, entonces hay felicidad si se logra cabalmente ser lo puramente brotado, si se ha realizado la bienaventuranza como enemistad, y ha perdurado hasta la intimidad.

Tan poco comprende el sentido común que la felicidad sea más difícil de cargar que la desgracia, como tan inversamente orientado está el

estrofa final entra en el círculo aun más estrecho e íntimo del *Dasein* poético mismo. Ella habla al amigo; lo celebra como aquel venidero y sabedor. Este encomio es un tímido y silente pensar de quien sabe que es uno de aquellos que no saben adónde ir, a quién le fue dada la falta en el alma que lo ha determinado a ser un hombre mortal, y sin embargo, el Otro.

En la estrofa final, el poeta se rescata en el firme y equilibrado *Dasein* del amigo, y dice –mediata y silentemente– que, por el contrario, él mismo es el Otro.

§ 24. El lugar metafísico de la poesía hölderliniana

a) La determinación histórica de “Germania”

Nuestro esfuerzo en pos de la poesía “Germania” de Hölderlin, se desvió hacia el poema “El Rin”, en el pasaje de “Germania” donde dice que al hombre lo conmueven muchas transformaciones (III estrofa, v. 38). Ahora sabemos quién es este hombre: aquel y uno tal que debe persistir en Medio del Ser, a fin de asumir, en este lugar, el encuentro de los dioses y, así instaurar el habitar de los hombres sobre la tierra, su historia. Pero, historia es siempre y únicamente historia cada vez de este pueblo, aquí, el pueblo de este poeta, la historia de Germania. En tanto y en la medida en que sabemos quién es el hombre [*der Mann*] según su esencia, hemos alcanzado lo que buscábamos: *el lugar metafísico de la poesía hölderliniana*. Este es el Medio del ser mismo, el Ser de los semi-dioses, el Ser del hombre, nuestro poeta. Recordemos lo que de sí dice (“Como cuando en un día de fiesta...”, IV, 151, v. 19 y s.):

¡Pero ahora amanecel Yo esperé y lo vi venir,
y lo que vi, lo sagrado, sea mi palabra.

Lo que él vio y percibió y es conformado en la palabra, es el poema “Germania” y todo el círculo de poesías al que siempre volvemos. En el poema “Germania”, el hombre, el poeta como tal, ve el águila,

Porque al águila
ellos deben atenerse, para no
interpretar iracundos, con su propio sentido,
los poetas,*

(Del ámbito de motivos de “Los Titanes”, IV, 217, vv. 60 y ss.)

* *Weil an den Adler / Sich halten müssen, damit sie nicht / Mit eigenem Sinne zornig deuten / Die Dichter.*

El águila es la mensajera de los dioses. El poeta ve a la muchacha “oculta en el bosque entre amapolas florecientes” (“Germania”, v. 65), que es la hija de la madre tierra; un país, el país alemán. El poeta ve cómo el águila busca a la muchacha y percibe cómo el águila, reconociéndola, le grita fuerte (IV, 183, v. 62 y ss.):

Tú eres la escogida,
amante de todo, te has hecho fuerte
para soportar una grave felicidad.

Aquella felicidad difícil de soportar es encargada al pueblo de este país: ser un Entre, un Medio a partir del cual y en el cual es fundada la historia. Pero eso puede acontecer sólo si este pueblo mismo funda e instaura su *Dasein*, es decir, primero, él nombra de nuevo originariamente al Ser, instaurándolo poética-pensantemente. Así, el encargo [*Auftrag*] y el anuncio del águila culmina en la exigencia de aquel nombrar triple, que debe ser llevado a cabo por este país y su pueblo, y esto significa, en primer lugar, por sus creadores. Para abrir de nuevo inauguralmente en el decir y saber originariamente instaurante, hay que nombrar una vez a la madre, la tierra misma. Pero en este nombrar, en cuanto poético, truena el “pasado divino” (v. 100) a una con el futuro: la historia se levanta. Recién desde ambos, el *Dasein* logra el “Medio del tiempo” (v. 103), el verdadero contraviraje. Éste no es sólo el siempre pre-hallable hoy y lo actual, lo más cercano, sino que el Medio del tiempo es lo último, que sólo es en tanto deviene instauración y fundación. Es aquel *Dasein* histórico en el cual y en cuanto tal, la esencia de este país se encuentra a sí misma y se plenifica. Es entonces cuando —sólo por un momento— es creada aquella armonía de los “no menesterosos” (v. 107 y 108), aquellos que tienen suficiente con su propia bienaventuranza, los dioses (tierra y cielo), con los in-menesterosos [*Un-bedürftigen*], es decir, el pueblo, en la medida en que éste vuelve a los días de fiesta y festeja la boda de hombres y dioses.

Entonces este país, su pueblo, es decir, el *Dasein* histórico alemán, es de tal modo que “sin armas” da “consejos, rodeado / de reyes y pueblos” (v. 111 y s.). Esta ausencia de armas no significa, como se dijo antes (§ 2c), un deponer las armas, la debilidad y la evasión ante la lucha. Este “sin armas” quiere decir aquella grandeza histórica que ya no requiere defensa ni resistencia, porque vence mediante el ser-ahí [*Da-sein*], en tanto éste, habiendo efectuado el Estar-en-sí,* hace aparecer al ente tal como es. Nada de consejos y prescripciones doctrinarios y pedantes, sino

* *In-sich-stehen*, en el sentido de erguirse y sostenerse. [N. de la T.]

aquel poderosísimo y directo mostrar los caminos, que se realiza *andando* los caminos, fundándose el *Dasein*.

El poeta no quiere decir aquella Alemania de aquel poeta y pensador, tal como se la representa y la desea el resto del mundo: un país de meros soñadores y desprevenidos, a los que fácilmente se convence en los momentos decisivos, y que deberían ser considerados locos por el resto; más bien se trata de aquel poetizar y pensar que, irrumpiendo en los abismos del Ser, no se contenta en las superficiales aguas de una razón universal; aquel poetizar y pensar que, en la obra, nuevamente pone en pie lo ente y lo hace aparecer inicialmente.

b) La contradicción de esencia del *Dasein* griego y del alemán.
Conflictiva intimidad de lo dado en dote y de lo encomendado*

Pero el poeta sabe también: este “Medio del tiempo” (v. 103), este presente, brota sobre el fundamento de la tierra, exclusivamente desde el genuino provenir y de un porvenir fecundamente tomado. Este Medio del tiempo sólo recién llegará a ser cuando se hayan conquistado la libertad y la instancia [*Inständigkeit*] de la esencia alemana.

El poeta sabe además, y ante todo, que esto es lo más difícil: “usar libremente lo nacional” (como él dice). Hölderlin habla de ello en aquella carta ya varias veces citada, a su amigo Böhlendorff, del 4 de diciembre de 1801, poco antes de su viaje a Francia, de donde regresa a la patria medio año después como uno golpeado por Apolo, herido por la exuberancia de la luz. Ambas poesías, “Germania” y “El Rin”, son escritas el mismo año que esta carta. El pasaje dice (v, 319 y s.):

Nada aprendemos más difícilmente que usar libremente lo nacional. Y, como yo creo, precisamente la claridad de la exposición nos es originariamente tan natural, como a los griegos el fuego del cielo. Es justamente por esto que, antes que en la bella pasión, como tú también lo sostienes, hay que *superarlos* en aquella presencia de espíritu y don de exposición homéricos.

Suena paradójico. Pero lo afirmo una vez más, y lo someto a tu examen y a tu libre uso; lo auténticamente nacional siempre será una pequeña ventaja en el progreso de la formación. Por ello los griegos son menos maestros del sagrado pathos, porque les era innato; en cambio, ellos son –desde Homero– excelentes en el don de la exposición, porque este hombre extraordinario tuvo la suficiente inspiración como para atesorar la occidental *sobriedad junoniana* para su reino de Apolo, apropiándose así verdaderamen-

* *Mitgegeben*, lo dado en dote y *Aufgegeben*, lo encomendado como misión a cumplir. [N. de la T.]

te de lo ajeno. En nosotros es a la inversa. Por ello es también tan peligroso abstraer las reglas artísticas única y exclusivamente de la excelencia griega. He laborado largamente en ello y ahora sé que, además de lo que en los griegos y para nosotros debe ser lo supremo, a saber, la proporción y habilidad vivas, a nosotros no nos es permitido tener algo *igual* a ellos. Pero lo propio debe aprenderse tan bien como lo ajeno. Por ello los griegos nos son indispensables. Sólo que precisamente en lo que nos es propio, no les podremos alcanzar, porque, como dije, el *libre* uso de lo *propio* es lo más difícil.

Debemos renunciar aquí a una interpretación exhaustiva. Pero no podemos pasar por alto tres cosas, que serán brevemente dichas:

1. La mirada esencial del poeta ve la esencia del *Dasein* griego, en su oposición de esencia al *Dasein* de los alemanes. El poeta tiene a la vista estas conexiones de esencia, porque él experimenta, desde el fondo de la penuria, el Ser total. A la esencia de un *Dasein* histórico pertenece: primero, el ser-asaltado [*Betroffenwerden*] por el Ser total; segundo, el poder-asir al Ser en una exposición efectiva de lo Ente [*Se-yende*]. El ser-asaltado: “el fuego del cielo”; el poder-asir: “la claridad de la exposición”.

Ambos, cada vez, son asignados diferentemente a un pueblo destinado [*bestimmte*] a la historia; pero siempre de modo tal que, lo que a uno le es innato (una dote), al otro le es encomendado para que lo consiga luchando. La determinación histórica siempre es lo dado en dote, lo “nacional”, que hay que transformar en lo encomendado: “el libre uso de lo nacional”, es decir, la creación del espacio de juego en el que lo nacional puede actuar libremente para la historia. Lo nacional, por sí, no es nada, o solamente algo que está a la mano, no es una historia; pero lo nacional –lo dado en dote– es la condición necesaria, aunque no suficiente, del *Dasein* histórico, es decir, del libre uso de lo nacional. Tal es “lo más difícil”. Ver IV, 264:

¿Crees tú que el Daimon
debía llegar
como antaño? En efecto, ellos quisieron instaurar
un reino del arte. Pero en ello fue
lo patrio desatendido por ellos
y piadosamente Grecia,
la más bella, se hundió.
Ojalá que ahora sean otras
las circunstancias.

Los griegos han recibido en dote: la estimulante cercanía del fuego del cielo, el ser-asaltados por la violencia del Ser. Les ha sido encomendada

la domesticación de lo indomado en la conquista de la obra lograda, el asir, posicionarla.

Los alemanes han recibido en dote: el poder-asir, el disponer y planificar dominios, y el calcular y ordenar hasta la organización. Les ha sido encomendado el ser-asaltados por el Ser.

Pero lo que para cada pueblo es lo más difícil —lo “nacional en su libre uso”— es conseguido solamente en tanto se lucha por lo en cada caso encomendado, es decir, por la realización de las condiciones de posibilidad del libre uso. Sólo en esta lucha, un pueblo histórico alcanza su punto supremo. Porque a los griegos les fue encomendado el libre uso de la pasión para someterla, por eso se les adjudicó esta lucha desde su punto supremo, la ensamblaje [*Fügung*] del Ser en la ensambladura [*Fuge*] de la obra* (cf. Semestre de verano de 1936; “Ensamblaje y sistema”).³ Inversamente, para nosotros lo supremo llegará a ser cuando pongamos en obra la dote del poder-asir, de modo tal que este asir se vincule y determine, se ensamble en la ensambladura del Ser, si el poder-asir no tuerce y se voltea hacia un fin absoluto, diluyéndose en capacidad personal. Sólo esto hay que conquistar y es conquistado en la lucha, no sólo lo propio es garantía y fianza de lo supremo. Porque a griegos y alemanes se les ha asignado una dote y una misión en cada caso diferentes, precisamente por eso los alemanes nunca aventajarán en lo suyo propio a lo supremo de los griegos. Tal es la “paradoja”; en tanto luchamos la lucha de los griegos, pero en el frente invertido, no devenimos griegos sino alemanes.

2. Esta carta demuestra inequívocamente, por tanto, qué pasa con el helenismo de este profundísimo y más íntimo alemán anunciador del *Dasein* griego: nada de Humanismo ni Clasicismo, nada de Romanticismo ni ilusiones. La suprema libertad del creador lo sitúa en la más extrema contradicción. Pero esa es también la única verdadera vinculación con la originariedad de aquel inicio en los griegos.

Una genuina repetición surge desde una transformación originaria. Un mero imitar y querer-renovar trae siempre sólo la encegueda absolutización de una dependencia constrictiva.

3. Lo que aquí Hölderlin ve como la esencia del *Dasein* histórico, la conflictiva intimidad de lo dado en dote y lo encomendado, Nietzsche lo descubrió nuevamente bajo el nombre de lo dionisiaco y lo apolíneo, pero no en su pureza y simplicidad, como Hölderlin; pues, entretanto, Nie-

* *Fügung* y *Fuge* significan casi lo mismo; tienen el sentido de estructura, incluso se usa en la acepción de obra divina, y de destino. [N. de la T.]

3. El *Tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* (1809), ed. H. Feick, Tubinga, 1971.

tzsche debió pasar a través de todo aquello fatal que, con los nombres de Schopenhauer, Darwin, Wagner, marcó los “años fundamentales”. Para silenciar lo más fatal, la posterior y actual exégesis de Nietzsche, que lo ha tergiversado en todas las direcciones.

Ha llegado la hora de nuestra historia. Debemos primero poner a buen recaudo nuevamente lo dado en dote, pero sólo para entender lo encomendado y aprehenderlo, es decir, para preguntar previamente por y a través de ello. La violencia del Ser debe nuevamente devenir una pregunta real y efectiva para el poder-asir.

Este esfuerzo en pos de la poesía de Hölderlin comenzó con su palabra:

De lo más alto quiero callar.
Fruto prohibido, como el laurel, es empero
máximamente la patria. Sin embargo, pruébelo
cada uno al final.

Este esfuerzo se cierra con una palabra de Hölderlin:

Nada aprendemos más difícilmente que a usar libremente lo nacional.

Epílogo de la editora

El curso que aquí se ha reproducido fue impartido en sesiones de dos horas, durante el semestre de invierno 1934-1935 en la Universidad de Friburgo. Una primera copia la confeccionó el señor Fritz Heidegger por encargo de Martin Heidegger, con quien finalmente la cotejara. De acuerdo con las directrices dadas por Heidegger para la edición de sus *Obras Completas*, la copia y el manuscrito del editor fueron nuevamente cotejados, en donde —atendiendo a la copia— se insertaron pasajes que no fueron considerados en el texto. Se trata aquí tanto de frases entre paréntesis, agregados que se hallan en el manuscrito al lado derecho de la página, como de apuntes hechos en hojas sueltas.

El texto del curso fue reelaborado completamente por Heidegger. Correspondiendo a sus indicaciones, algunas palabras claves debieron ser reformuladas en frases completas, las palabras de relleno fueron eliminadas, y se conservaron las repeticiones y resúmenes. Se tuvo especial cuidado de reproducir correctamente la forma de escribir “Ser” [*Seyn*] de Heidegger, diferenciándola así de “ser” [*Sein*]. No obstante, atendiendo al tema, sospechamos que el autor no mantuvo coherentemente la diferencia, de modo que las prescripciones entre “y” [S] en vez de “i” [s] y viceversa, pueden intercambiarse. La presentación y las referencias en el texto provienen en gran parte del editor.

Siguiendo las indicaciones dadas por Heidegger para la II Sección de la edición de las *Obras completas*, el texto escrito —originalmente de corrido— fue articulado detalladamente, tanto en párrafos como en secciones con títulos. Esta articulación ha de ser una ayuda para el trabajo científico con el texto. Esto no pretende ahorrarle al lector el trabajo de penetrar en el Curso como un todo, que tiene una marcha pensante coherente.

En la compaginación del texto para su edición, me han ayudado el profesor señor doctor Friedrich-W. v. Herrmann y el señor Dr. Hartmut

Tietjen, a quienes les agradezco muy sinceramente. Al señor Klaus Neugebauer le agradezco su ayuda con las correcciones.

SUSANNE ZIEGLER
Octubre de 1979

GLOSARIO DE TÉRMINOS ALEMANES

Ahnen: presentir.

Anfang: inicio, en contraposición a *Beginn*, comienzo, el inicio es histórico.

Anfänger: iniciador, §20d.

Angst: la angustia, pavor como cercanía metafísica a lo incondicionado que otorga una autonomía y disponibilidad supremas. §7g, §10d, §11g, §21b.

bauen: construir.

abbauen: deconstruir.

Beieinander: coexistencia, §7b.

Bereich: ámbito, región, §7h, §11.

Machtbereich: ámbito de poder (de la poesía), §11.

Urbereich: ámbito originario, §7b, §7f.

Bereiten: preparar, aprestarse.

Bereitsein: estar preparado y dispuesto, §8j.

Bereitung: disposición.

Bereitschaft disponibilidad, §7g, §8b, §8g, §8j, §9, §11f, §12b, §15b.

bergen: albergar, §17a.

verbergen: ocultar, §6a, §10a b, §10c a, §14ba, §15, §22.

Verborgenheit: ocultamiento, §10a b, §19a α, §19b.

Das Verborgenste: lo más oculto, §10b α.

Bewandtnis: situación, §8g. (Cf. Jorge E. Rivera, *Bewandtnis*, Separata de Seminarios de Filosofía n°2, 1989, Fac. de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile).

Bewusstseyn: conciencia, §7d, §10c β.

Bild: imagen, §2a, §8f, §9e, §10a α, §11.

bilden: formar, §3a, §10c α.

Bildung: formación, educación, §1c, §5c.

einbilden: imaginar, §4a.

Weltbild: imagen del mundo.

- Bildsamkeit*: ductilidad.
Trugbild: quimera, §14c α.
Bildung: formación, educación, §1c, §5c.
binden: vincular, §6a, §7g, §8h, §24b.
Losgebundenheit: desvinculación, §20d.
Rückbindung: religazón, en sentido de *religio*.
Unangebundene: desvinculados, §8a.
bleiben: permanecer, §20e.
Ausbleiben: ausencia, §8b, §11a.
verbleiben: seguir estando, subsistir, §16b, §21b.
Blick: mirada, §10a β.
Augenblick: instante.
Lichtblick: momento lúcido, §19a β.
Blitz: rayo, §6d – de los dioses; §7, §7d, §19a.
Boden: suelo, §8a.
Das Bodenstandige: lo autóctono.
Bote: mensajero, §8i: – de los dioses.
bringen: traer, §7a; aportar, §7c: inducir, §8b.
zum-Stand-bringen: posicionar, §24b.
Bruch: ruptura, §14c α.
Gebrochenheit: quebrantamiento, §14c β, §17b.
Umgebroschensein: ser-roturado, §19.
Vor-bruch: pre-ruptura, §10a.
zerbrechen: despedazar, §14c α, §20c, §20d: romperse.
- Dasein*: existencia. Ver: *sein*.
Dauer: duración, §6e, §11d.
decken: cubrir, §12d.
entdecken: descubrir, desencubrir, §11d.
verdecken: encubrir.
denken: pensar, §9a.
Gedanke: pensamiento.
ausdenken: inventar, §3b, §4a: idear, §10b β.
bedenken: considerar, §7f, §7i, §8b.
zerdenken: pensar excesivamente (en donde “excesivamente” es negativo).
Deutung: interpretación, exégesis, §10a, §13a.
Vieldeutigkeit: polisemia, §12a.
Zweideutigkeit: ambigüedad, §4f.
Dichter: poeta.
dichten: poetizar; pero también tiene el sentido de “hacer denso”; el adjetivo *dicht* significa “denso”. §1b, §4a §4d, §9c, §10c α.
Dichtung: poesía. Contrasta con la connotación despectiva que da a

“Poesie” y sus derivados: *poetisch* ≠ *dichterisch*, que es la forma en que Hölderlin dice –en “En amoroso azul florece”– que habita el humano, forma que adopta Heidegger como válida. Por tanto, *poetisch* se refiere a lo meramente literario, §4e, §4g, §7e, §7h, §7j, §8f.

Dichtungskraft: poetización; *dichtend*: poetizante.

das Dichterische: lo poético, §1b.

Gedicht: poema, §5b.

Urdichtung: protopoesía, §15a. Es la que se da en el inicio de los pueblos. Equivale al mito, al que se le asigna la tarea de dar cuenta del inicio.

Ding: cosa, §3b, §11a.

dinghaft: cósmico, cósicamente, §19.

bedingen: condicionar.

bedingungslos: incondicionalmente.

das Unbedingte: lo incondicional, §7g.

Unbedingtheit: incondicionalidad, §8j.

drängen: apremiar, asediar. “Germania” v.8, §8j.

Drängenden: §8j, §10a α: *kommenden*–: los venideros que apremian.

Andrang: presión, §7h, 7i, §8, §9c, §10a α; §19a β.

Bedrängnis: opresión, §8j, §12d, §16a.

Urdrang: impulso primordial, §14c α.

dringen: empujar.

Das Dringliche: lo urgente, §6g.

vordringen: avanzar, §15b.

drohen: amenazar.

Bedrohung: amenaza, §7a, §9e.

Gesamtbedrohung: amenaza total.

Drücken: presionar.

ausdrücken: expresar, §2a, §7h, §10a β.

Dürftigkeit: indigencia, ver: *Not*.

Bedürfnis: menester, §20d.

eigen: propio, §7a: inherente.

ureigen: originariamente propio, §9c.

Eigenschaft: atributo, §13b.

Das Eigentliche: lo auténtico, §4g, §7f.

eigenen: ser propio de, ser adecuado, §10a β.

aneignen: apropiarse de, §10a β.

ereignen: acaecer-apropiador, §6e, §8h.

Ereignis: acontecimiento apropiador (del Ser), §6e, §6f.

Eile: prisa, §1a, §20.

eilig: presuroso, §6b.

voreilig: precipitado, prematuro, §11d.

Einheit: unidad, §2; – y pureza, §7j.

Wesenseinheit: unidad de esencia, §10a β, §10b β, §10c β; §13a.

Das Unvereinbare: lo irreconciliable, §3a.

einmalig: único (en el mundo), singular. *Einmaligkeit*: irrepitibilidad, §11d.

Einsamkeit: soledad, §6c, §10d, §16b.

Einzelne: individuo, §1c, §6c, §7g, §8h, §10c β; §16b.

Einzeiheit: individualidad, §3d, §9b, §11, §13, §16b.

Einzigartigkeit: singularidad, carácter excepcional, §6c, §11f; §12: despecificidad.

vereinzeln: aislar, §7g, §8d, §12c.

Vereinzelnung: singularización, individuación, §10d, §12d.

Ende: fin.

endlich: finito; *un-endlich*: in-finito, §10c β.

entscheiden: decidir.

Entscheidung: decisión, §13b.

Entscheidenheit: firme decisión, §14c β.

Erde: tierra, §7a, §8a, §8h, §9a: – patria, es en cuanto tierra cultivada para los dioses. Es el lugar metafísico donde el humano habita poéticamente; ver poema de Hölderlin.

Das Ewige: lo eterno, §9e.

Ewigkeit: eternidad, §6d.

Erfahren: experimentar, en el sentido de hacer la experiencia, §1b, §3, §6g, §7f, §8a, §9e, §10b, §10c, §11g, §24b.

Erfahrung / Erfahrnis: experiencia, §4a, §6d, §7b, §8h, §9a, §9e, §10c β, §11b, §11e.

fallen: caer, §7j: sucumbir.

Abfall: descenso, §8g.

anheimfallen: ser víctima de, §4a, §7a.

Überfall: asalto, §12b.

überfallen: atacar, §6e, §12d, §18: acometer.

verfallen: decaer, §8h, §9a, §16b, §18: desfallecer.

Verfall: §7b: la caída del lenguaje, §7h: declinar, §9b β, §10b α, §10b β. El matiz que quiere mostrar Heidegger, en relación con *Untergang*, “ocaso”, y en contraposición a *Verkommen*, “ruina”, apunta a que *Verfall* es una decadencia que acontece dentro de un ciclo temporal abarcable, e.d., cognocible.

fallen: plegar.

entfallen: desplegar(se), §7e, §9e, §10a α.

fassen: asir; §6f: formular, §7c, §7g, §10b α, §10c α: captar, §12d:

aprehender, §24b.

Gefasstheit: sosiego, §8g.

fassbar: asible, inteligible.

auffassen: concebir, §4a, §4f.

umfassend: abarcador.

zusammenfassen: resumir, concentrar, §7f, §7h.

Fehl: falta, error, §14c, g, §17a, §20c, §23.

Feindschaft: enemistad, §19a β.

Feindselig: hostil, §19b.

Ferne: lejanía, §7g, §7i, §8b, §10a α, §18.

Das Fernste: lo más lejano.

entfernen: alejar, §11f.

Fest: fiesta, §9a.

finden: encontrar.

Empfindung: sensibilidad, §8c.

Empfindsamkeit: sensiblería, §10a β.

Flachheit: banalidad, §4a, §6b: de lo cotidiano.

fliehen: huir, §8h, §8i; sustantivado: §11a, §14b α.

Flucht: huida (de los dioses), §8a, §10b β, §11e: fuga, §14b β.

Fluchtigkeit: fugacidad, §9e.

Die Entflohenen: los huidos, §8d.

Frage: pregunta.

Das Befragte: lo interrogado, §12a.

Fragwürdige: lo digno de ser preguntado, §7j, §8i, §10d: lo cuestionable.

Freiheit: libertad, §7a, §20a, §24b.

Fremde: el Otro, el extraño, §21a.

Befremdlichkeit: extrañeza, §20d.

Freude: alegría, §11e.

Frieden: paz, §10c α.

fügen: articular(se), insertar, §7e, §8g, §10b α: configurar.

Fuge: articulación, ensambladura, §19c, §21e, §24b. Este concepto está tomado del ámbito musical, en donde –como en las “Fugas” de Bach– un tema se superpone al otro una y otra vez.

Fügung y *Gefüge*: ensamblaje, §2a, §7e, §8b: la configuración poética del temple fundamental, §24b.

Lichtgefüge: configuración luminosa, §19a α.

Rückfügung: reinserción. Ya se ha advertido de la complejidad semántica de la palabra *Fügung* (y *Fuge*). Aquí *Rückfügung* tiene el sentido de una readecuación, una reacomodación de un sujeto que ha cambiado, a algo –el *Dasein* histórico– que a su vez también ha cambiado. Por lo tanto, es más que una simple reinserción.

Seinsgefüge: estructura del ser, §4f.

Sprachgefüge: configuración lingüística.

Schwingungsgefüge: estructura rítmica de oscilación, §2a: – del decir.

Wortgefüge: articulación verbal, §2a.

verfügen: disponer de, §12c.

fühlen: sentir, §20d.

Gefühl: sentimientos, §8b, §10a α.

Einfühlung: empatía, §8e.

führen: conducir.

Fülle: plenitud, §21c.

erfüllen: cumplir, cumplimentar, realizar, §11b, §14b α.

Erfüllung: plenificación.

Überfülle: exuberancia, §14c β, §18, §19a, §20d.

Das Furchtbare: lo terrible, temible, §4g, §21b.

Gang: paso, §8g.

Aufgang: ascensión, §6b.

Ausgang: punto de partida, §13.

Durchgang: tránsito, transcurso, §3b.

Eingang: acceso, ingreso, §11.

Fortgang: progresión, §8g.

Hindurchgang: paso a través de, §13b.

Rückgang: regreso, paso atrás, §11.

Übergang: travesía, cruce, §3a, §10a α: transición, §12d, §13b, §20d.

Untergang: ocaso, §3a, §6b, §7a, §10b β, §11g: declinación.

Vorgang: proceso, suceso, §4a, §8e, §8h.

Vorbeigang: paso fugaz (del último dios), §14b α.

Das Ganze: el todo, §10a α, §10d: – de lo existente.

aufgeben: desistir, rendirse, §11a.

Grundaufgabe: tarea fundamental, §10a α.

Das Aufgegebene: lo encomendado, §24b.

Das Mitgegegebene: lo dado en dote.

dahingeben: ofrendar, §8g.

Ergebnis: resultado, efecto de una causa. Heidegger rechaza que el ser deba comprenderse como un efecto.

freigeben: liberar, §14b β.

weggeben: claudicar, §4c, §8g. Este verbo dice que alguien se aleja de aquello que le ha sido dado.

Gefähr: peligro, §1b, §7a, §14c β, §20b.

Geheimnis: misterio, §7b, §7i, §8h, §9b, §10a β, §10b α, §11d – de lo grande, §17c, §19a β, §19c, §20d, §21c, §22.

gehen: ir.

- hervorgehen*: provenir.
- Hingehen*: ir a ver algo, §19.
- untergehen*: declinar, §10b β.
- vergehen*: perecer, §5d, §9c: transcurrir, §9e, §10b α, §10b β, §20c.
- Vergänglichkeit*: caducidad, transitoriedad, §9e.
- Weggehen*: estar-en-camino, §19.
- zugrundegehen*: hundirse, §9e.
- zurückgehen*: retroceder, §11.
- gehören*: pertenecer.
- Zueinandergehörigkeit*: pertenencia mutua, §7c, §10c α.
- Geist*: espíritu, §10c β, §10d, §11d.
- Stromgeist*: espíritu del río, §8f, §20a.
- Begeisterung*: entusiasmo, §7g.
- Gemeinschaft*: comunidad, §1c, §7g: – originaria, §10c β. La forma propia de reunirse de aquel que “habita en cabañas y se cubre con recatado ropaje”; e.d., de habitar, en contraposición a *Gessellschaft*, sociedad de masas.
- geschehen*: acontecer, §1a, §7, §7c, §8g, §8h: – de la huida de los dioses, §8i, §10c β, §11a, §12d, §19c.
- Grundgeschehnis*: acontecimiento fundamental, §19c.
- Sprachgeschehnis*: acontecimiento lingüístico, §7f.
- Geschichte*: Historia, §1a: – de Occidente, §7g: Historia acontecida, en oposición a la “ciencia de la historia”, *historisch*=historiográfico, aunque otros lo traducen como “historial”; §9a, §9e, §10c β, §11b, §19d, §21c.
- Geschick*: ver *schicken*.
- Gesetz*: ley, §1b, §10a β. Para Hölderlin, la ley, en tanto es lo que media entre el ser humano y la pura naturaleza, fue una constante meditación. Aquel despierta de su “perplejidad” cuando descubre que la naturaleza tiene leyes, que él debe conocer.
- Wesensgesetzlichkeit*: legitimidad esencial, §8h.
- Gewitter*: tormenta, §4d, §8g.
- Gipfel*: cumbre, §6b, §6c, §6e, §10c β.
- Glück*: felicidad, §20a.
- Unglück*: desgracia, infortunio, “El Rin”.
- Gnade*: gracia (divina), §14a.
- Gott*: Dios, §1a, §6d, §8g – está muerto, §9e.
- Die Götter*: los dioses, §2a, §4d, §5a, §7f, §8a, §8f, §8g, §8h, §10a α, §11e.
- Die Halbgötter*: los semidioses, II Parte.
- Untergötter*: subdioses, §16b.
- Das Göttliche*: lo divino, §6d, §7.
- Gottlosigkeit*: ausencia de Dios, §8a, §8g, §8h, §8i, §9a: ateísmo.

- vergöttern*: venerar, idolatrar, §7a.
- greifen*: asir, §8a, §10a α.
- begreifen*: entender, conceptualizar, §5b, §7f, §8a, §10b a, §10c α, §10d.
- die Begreifenden*: los conceptualizadores, §11d.
- Inbegriff*: quintaesencia, prototipo.
- umgreifen*: abarcar, §19a β.
- Übergriff*: intervención, §20b.
- Umgriff*: órbita, §7a.
- Vorgreifend*: preconceptual, §19a β.
- grenzen*: limitar, lindar, §11f.
- umgrenzen*: circunscribir, §11, §16a: delimitar, §18, §19: sustantivado.
- Grösse*: grandeza, §1c, §10a α, §10b α, §11c, §11d, §11e, §14b β.
- Grund*: fundamento, concepto básico en Heidegger.
- grunden*: fundar, §6b, 9d, §11e. “A la relación originaria de la libertad con el fundamento la llamamos fundar”, *De la esencia del fundamento*, III.
- Gründung*: fundación, §4d, §12d, §15a, §19a.
- Staatsgründer*: fundador de Estado, §10b a.
- Güte*: bondad, §8b.
- Vorhaben*: propósito, §1c, §11: plan.
- halten*: detener, §4a, §8a, §8g: *sich* —: tenerse, §8h: detenerse, §9b.
- An-sich-halten*: atener-se a, §20e.
- aushalten*: resistir, §4d, §4e, §6h, §8b, §8h: soportar, §9c, §10b β.
- auseinanderhalten*: distinguir, §4e: diferenciar y separar, §19b.
- behalten*: retener, §9e.
- entgegenhalten*: confrontar, §9a.
- festhalten*: aferrarse, sujetar, §4d, §8a, §10d, §11g, §14c β, §19a β.
- freihalten*: dejar en libertad, §21a.
- offenhalten*: mantener abierto, §7a.
- standhalten*: resistir, §14a β.
- verhalten*: comportarse, refrenarse, §7i, §20e.
- Handeln*: acción, §7.
- Harmlosigkeit*: inofensivo, §4c, §10c α. Se refiere al fragmento de Hölderlin en que habla del carácter inofensivo de la poesía.
- harren*: soportar, §11f, estrofa de “Pan y vino”.
- ausharren*: persistir, §8g, §10d, §11f; §17b, §24.
- Erharren*: expectativa, §8b, §8g, §8h, §8j, §10a β.
- heben*: elevar, §6c, §8d, §8h, §13a.
- anheben*: levantar, §1a, §6a, 14b, §21a.
- das Heilige*: lo sagrado, §8, §9b, §16a. Es el ámbito de lo divino, del

- cual el hombre moderno ha perdido la experiencia, pérdida que Nietzsche llama "la muerte de Dios".
- Heimat*: tierra natal, §8d, §9a, b: tierra patria, §12b.
Heimatlich: patrio, natal, §9a.
Das Unheimliche: lo inhóspito, inquietante, §17a (to deinon).
- Helle*: claridad, §9a, §21c.
- Herr*: señor, §3b: – und *Knecht*, cf. *La Fenomenología del espíritu*, Hegel.
herrschen: señorear, regir, §6e.
Herrschaft: dominio, §4a, §7b, §8h.
beherrschen: apoderar, someter, §4a, §9e: dominar, §10b β, §14c b, §19c.
Vorherrschaft: predominio, §4a.
- Herz*: corazón, §8g, §20d.
- Die Heutigen*: los de hoy, §6a.
- Himmel*: cielo, §9b.
Die Himmlischen: los Celestiales.
- hören*: escuchar, §7f, §14b, §14b α.
anhören: prestar oídos, §14b α.
überhören: desoir, ignorar, §10d.
nicht-hören-wollen, §14b α. ver: *wollen*.
- hüllen*: velar, §12c, §12d.
enthüllen: develar, §7, §11c, §12b, §12c, §17c, §21a.
Enthüllung: develamiento, §7a.
Verhüllung: velamiento, §7a, §7e, §7f, §10a β.
- Ich*: yo, §5a, §8a, §8d.
Ichheit: yoidad, §8d.
- Innerlichkeit*: interioridad, §10a β.
Innigkeit: intimidad, §4a, §4e, §7a, §10a β, §10c β, §11f, §11g.
- Irrtum*: errancia, §16b, §20d: yerro.
verirren: extraviarse, §10a α, §11g.
- Kampf*: lucha, §11e, §11g, §13b, §24b.
- kehren*: dar vuelta, girar.
Abkehr: desvío, §7b, §8b, §14c α; §14c, g, §15b.
Einkehr: recogimiento, §12c.
- Kenntnis*: conocimiento, §9e.
Bekentnis: credo, confesión de fe, §9e, §11e.
- Klagen*: queja, §8b, §8d.
- Klang*: acorde, tono, §10c α, §14b β, §20b, §24.
Einklang: armonía, §2c, §10c α, §20b, c y d: consonancia.
Gegenklang: contratono, §8j.

- kommen*: venir, §9e, §11e: repercutir.
die Kommenden: los venideros, §1a, §19a β, §23.
ankommen: advenir, §2b, §8f, §8i, §10a α.
Ankunft: venida, llegada, §11e.
herkommen: provenir, §7g.
Herkunft: proveniencia, §4b, §8a: – del decir poético.
heraufkommen: alzarse, §10b β: ascensión.
Verkommen: ruina, §3a, §9b.
zukommen: advenir, p.37.
zurückkommen: volver, retornar, §7g, §19c.
Zukunft: porvenir, §9d.
- können*: poder.
fassenkönnen: poder-asir, §24b.
hörenkönnen: poder escuchar, §7f, §7g.
Voneinander-hörenkönnen: poder escuchar uno de otro, §7g.
- Kraft*: fuerza, §6c, §8c, §8h, §10a α, §10a β.
Bindekraft: fuerza vinculante, §11e.
Eigenkraft: fuerza propia, §20b.
Unkraft: impotencia, §10d.
- Land*: tierra, país, §8g.
Vaterland: patria, §1a, §10a α.
- lassen*: dejar.
loslassen: desasimiento.
verlassen: abandonar, §3a, §7f, §8h.
- Leben*: vida, §7i, §10c α.
Erlebnis: vivencia, §4a, §4c, §4d, §7e, §7f, §8d, §10a β, §11.
- legen*: poner, §4d: emplazar, §8e. Heidegger le da también el sentido de *lógos*.
Auslegen: interpretar, §7f, §8e.
- leiden*: padecer, §8b, sustantivado: padecimiento, §12d, §16b, §17c, §20e.
Leidenschaftlichkeit: apasionamiento, §12c.
Mitleid: compasión, §12d.
mit-leiden: co-padecer, §12c y d, §14b β, §14c α, §16b, §17, §20c.
- Liebe*: amor, §8b, §8g, §8h.
Das Geliebte: lo amado, §8g.
- liefern*: hacer entrega.
ausliefern: dejar en manos de, §7a, §7b: consignar, §15b.
überliefern: transmitir (la tradición), §1a: recibir (como herencia).
- lösen*: soltar.
auflösen: disolver, §10b β, §14a, §19b, §21c.
Auflösung:: disolución, §10b β: Hölderlin, “El devenir en el perecer”.

machen: hacer.

Das Offenbarmachen: el hacer manifiesto, §4c.

Gemächte: productos, §4f, §8h, §17b, §19c.

Macht: poder, §1b, §3, §3b, §7, §7e, §7g, §8c, §8d: – de la tierra, §9b, §9e, §10a α, §10c α, §10c β, §10d, §11a, §11b: – del temple fundamental, §11c, §11d, §12b, §20b.

Das Mächtige: lo poderoso, §8c, §8g.

Ermächtigung: autorización, §15b, §20d: potenciación.

Übermacht: supremacía, §4c, §12d, §17b, §19a.

Urmacht: poder originario, §10c β, §10d.

Der Mann: el hombre (como género), §5b, §8j, §10a α.

Der Mensch: el hombre (como especie), el ser humano, §5d, §7a, §7f.

Übermensch: sobrehombre, sobrehumano, §16b.

Mass: medida, §1a, §20b.

Übermass: exceso, §14c β.

Vermessenheit: desmesura, §20d, §20e.

Mitte: mitad, medio, §7a, §12d, §14, §24.

Möglichkeit: posibilidad, §7a, §7b, §7j, §10c α, §11b, §11d, §15a, §21a.

Mut: ánimo, coraje, §10d, §11f.

Nähe: cercanía, §6b, §7b, §7g, §7i, §8b, §8g, §9e, §13b, §24b.

Natur: naturaleza, §7a, §7g, §7i, §8f, §10b β, §11g.

de-‘naturieren’: des-naturalizar, §7i, §11f, §14a.

Über-Natur: supra-naturaleza, §14a.

nehmen: tomar.

aufnehmen: asumir, §4g, 12c.

teilnehmen: participar, §6g, §6h.

Teilnehmende: partícipes (del poema de Hölderlin).

übernehmen: asumir, comprometerse, §6c, §8h, §11b, §12c, §13b, §14a, §17b.

vernehmen: percibir, §8a, §12d, §13, sustantivado: percepción.

Neugier: curiosidad, §6c, §7c, §10b α, §15b α.

Nicht: no; *nichts*: Nada, §7a, §7i.

Nichtigkeit: nada, §7g.

Vernichtung: aniquilación, §7b.

Zernichtung: destrucción, §10c α, §13a.

Not: penuria, §1b, §8h, §8i, §9e, §10d, §11g, §13b, §15b, §24b.

Notwendigkeit: necesidad, §7j, §9c, §10c a, §10d, §12d, §21c.

öden: devastar, §14c β, sustantivado: yermo.

Verödung: devastación, §7c, §8h.

Öffnen: abrir. Se trata de “el estar abierto” propio y exclusivo del humano.

Eröffnung: inauguración, §7f.

Offenbaren: poner de manifiesto, revelar, §9b, §11a.

Offenbarkeit: patencia (de la verdad del ser), §7a, §8b, §10a β, §11a b, §11c, §19c.

Offenbarung: revelación, §1b, §1c, §7a, §18.

Offentlichkeit: opinión pública, §7c, §11c.

Ort: lugar, §1c, §2, §6b, §8a, §9e, §10, §10b α, §10d, §11a, §11e, §16a, §24.

Poetisch: de estilo poético (en sentido peyorativo). Ver *dichten*. §4b, §7e.

prägen: acuñar.

Prägung: acuñación, §8c.

Umprägung des Seyns: reacuñación del Ser, §11b.

Rätsel: enigma, §19a b.

Rätselhaftigkeit: enigmaticidad, §20c.

Raum: espacio, §3, §7g, §8a, §8g, §9a, §10b α, §10d, §18, §20b.

reden: discurrir, §5b, §7, §7a, §8j, §10a α, §14a, §15: discursar.

Rede: habla.

Gerede: charlatanería, §7b, §7f, §7j, §19c.

Daherreden: parlotear, §7f.

reißen: arrebatar, §5b, §7, §8a, §8f, §10d, §20d.

durchreißen: rasgar, §7c: romper en pedazos.

zerreißen: desgarrar, §20a.

retten: salvar, §15a, §21c, §23.

ringen: pugnar, §10b α, §10c a: debatirse; §11e, §19c.

rücken: mover, §1b, §8b, §12d, §15a, §16a.

einrücken: insertar, §8g, §11a, §12d, §15.

Entrückung: éxtasis, §12b: – transportante, §12d.

rufen: llamar, invocar, §5b, §8b, §9c.

der Gerufene: el invocado, §8b.

Der Rufer: el invocante, §8b, §15b: pregonero.

Beruf(ung): vocación, §7, §13a, §17b.

ruhen: reposar, §8c.

Aufruhr: rebelión, §8a, §12c, §20d: alboroto.

Sache: tema, asunto.

Verursachen: generar, §1c, §8e: causar.

Die Sage: la leyenda.

Das Sagen: el decir, §3b: – de la palabra. Lo que dice –*das Sagende*– se transforma en algo dicho –*ein Gesagte*– e, inversamente, éste en aquél, un decir del decir, §4c, §4d, §5b, §7, §7h, §9c, §9e, §10a: poético del temple fundamental, §10a β, §10c α, 11g.

- Das Unsagbare*: lo indecible, §10a β.
- Absage*: negativa, §5a, §5c, §6a, §6f, §8a, §8g.
- Aussage*: enunciado (tradicionalmente, el lugar metafísico de la verdad), §4g, §7f.
- Hersagen*: recitar, §4g.
- nachsagen*: declamar, §4g.
- Satz*: sentencia, frase, §7f.
- Gegensatz*: paradoja, §6c, §8f, §10c α, §10c β.
- schaffen*: crear, §4c, §7g, §10c α.
- die Schaffenden*: los creadores, §6b, §6c.
- Umschaffung*: mutación, §11b.
- schauen*: mirar, §5b, §8j.
- Weltanschauung*: visión del mundo, §2c.
- Schein*: apariencia, §1b, §7a b, §11e.
- scheinen*: parecer, §7h.
- erscheinen*: aparecer, §9e, §11e.
- Erscheinung*: manifestación, §4a: fenómeno, §8e.
- schicken*: enviar, §12c.
- Schicksal*: destino (individual), §14b β. Cf. *Ser y tiempo*, §74.
- Geschick*: destinación (común, determinado por y para un pueblo), §7c, §10a β.
- Schlag*: golpe, §10c β.
- Blitzschlag*: el golpe del rayo, §11f.
- Umschlag*: cambio repentino y violento, §11f.
- schliessen*: cerrar, clausurar, §9b, §11g: *in sich* -: incluir en sí, §16b.
- bei-sich-schliessen*: en-capsulamiento, §10a β.
- entschlossen*: estar resuelto, §8g.
- Schmerz*: dolor, §8b, §10d.
- schonen*: cuidar, tratar con cuidado, §7f, §10c a, §20b.
- schöpferisch*: creativo, §11c, §12c.
- Staatsschöpfer*: creador de Estado, §11c.
- schützen*: proteger, §7d.
- Schutz*: protección, §7d: - del hombre contra el dios, §17b.
- Schweigen*: silencio, §7f, §8d, §15a.
- verschweigen*: (man)tener en silencio, §10d.
- Schwere*: dificultad, severidad, §8b, §11f, §15, §19a α. En ambos Himnos, *schwer*, difícil, es un adjetivo que acompaña esencialmente a *Glück*, felicidad.
- schwingen*: resonar, vibrar, §6a, §8b, §8d, §8j, §10c α.
- Seele*: alma, §4c, §4f, §8e, §10a β.
- Die Seeligen*: los bienaventurados.
- Sein*: ser, §4e, §7f, §10b α, §10c a.
- Seyn*: Ser, §1c, §4c, §4d: el poeta es el fundador del -, §4f, §6h, §7a,

§7f, §7i, §8a, §8e, §10a β, §10b α. §10b β, §11b, §11d, §15a y ss.
dabeisein: asistir, estar presente, §6g.

mitsein: coexistir, §11b.

Nichtsein: no-ser, §6h, §7a, §7f, §7i.

Dasein: existencia, §2b, §3: como el soporte vivo del poder de la poesía, §3a, §4d, §4e, §4g, §6g, §6h, §7a, §7b, §8a: – histórica, §8g, §9c, §10a α, §10b, §10c β, §11a β. En este curso no debe entenderse como “ser-ahí”, excepto cuando Heidegger expresamente lo señala con guión, en §4f y §9c.

Seiende: ente, §7d, §7f, §7g, §10a β, §10c α.

Seyende: Ente; correlativo a *Seyn*, por ello, para destacar la grafía, opto por usar la mayúscula, al igual que con *Seyn*. §12d.

setzen: poner, sentar, §7j, §19c: asentar.

aussetzen: exponer(se), §3a, §7, §7h, §10c α: cesar.

Ausgesetztheit: exposición, §7g.

Auseinandersetzung: confrontación, §1b, §7c, §7h, §10c β, §10d.

Aus-ein-ander-setzung: §7c, §10c. Literalmente: posición-de-uno-a-otro en el respecto de la separación.

Entgegensetzung: enfrentamiento, §10a α.

versetzen: trasponer, §8a, §8e, §8i, §13: trasladar, §19b.

zersetzen: despedazar, §1b, §8i: adj.: destructiva.

Sicherung: aseguramiento, §8h.

sinnen: meditar, §16a: cavilar.

Sinn: sentido, §2a, §3b, §5b, §6d, §7a: –de la tierra, §8h, §9c.

Besinnung: meditación, §10b α.

Versinnlichung: simbolización, §10a α.

Widersinn: contrasentido, §11d.

Sorge: la preocupación, §4c, §6h, §7, §8c, §11b.

besorgen: ocuparse de, §8h, §21b: sustantivado: ocupación.

Spiel: juego, pero también: drama, §1c, §4g, §7b, §9a.

Sprache: lenguaje, §2a, §3b, §4c, §4g, §7a, §7d: –como protección contra el dios, §7f, §9c, §10a α, §10c α.

Sprachgebilde: construcción lingüística, §2a, §5a.

Sprachgefüge: estructura lingüística, §4b.

Sprachgefühl: intuición lingüística, §9c.

Sprachgeschehnis: acontecimiento lingüístico, §7f.

Sprachlosigkeit: ausencia de lenguaje, §7i.

Ursprache: lenguaje originario, §7b, §7h, §15a: protolenguaje.

Gespräch: diálogo, §5, §6a, §6h, §7f, §11g.

sprechen: hablar, §5b, §7i: *nicht-sprechen*: no hablar.

ansprechen: interpelar, §6d: dirigir la palabra, §6h, §7f.

Anspruch: interpelación, §7.

entsprechen: corresponder a, §3, §12c: sustantivado.

springen: saltar.

Entspringen: brotar, surgir, §14b β, §17a: sustantivado.

Sprung: salto, §7i.

Ursprung: origen, §1a, §2a, §7a, §7i, §7j: – del lenguaje, §9b, §11g.

Gleichursprünglichkeit: cooriginariedad, §8e.

überspringen: saltar por encima, §19a, §19a β.

Spur: huella, §13b.

stehen: estar, §6d, §7g: asentarse.

aufstehen: levantarse, §10c α.

das Bestehende: lo existente, §10c α.

Beständigkeit: consistencia, estabilidad, §10c α, §11d: persistencia.

entstehen: surgir, §7g, §10b β, *Entstehung*: génesis, §1c.

innestehen: instalarse, §9e, §10a α, §10a β, §10d: inserción.

Inständigkeit: instancia, §20c.

verstehen: comprender, §10a α.

Verstand: §10c α: *gewöhnliche* –: sentido común.

Widerstand: oposición, resistencia, §20d.

Stellen: lugares, §5c, §8f: parajes.

Stellung: posición, §3, §8g.

Grundstellung: posición fundamental, §7a, §7c, §10a α, §10b α.

Darstellung: presentación, §2a, §4a, §8f, §24b: exposición.

Herausstellen: destacar, §10c α.

Vorstellung: representación (idea), §4a, §6d, §8e, §11a.

Die Sterblichen: los mortales, §14b, §14b α.

stiften: instaurar, §4d, §7b, §7h, §8a, §10a α, §14b β, §19c, §24.

stimmen: templar, §8a, §11a.

Stimmung: temple, §8a, §8b, §10d, §11b.

Grundstimmung: temple fundamental, §2a, §8a: “con temple fundamental no queremos decir una sentimental acentuación evanescente que solamente acompaña al decir, sino que el temple fundamental abre el mundo, el que recibe –en el decir poético– el cuño del Ser”, §8b, §8c, §8d, §8j, §9b, §9c, §10, §11a β, §12.

Stimmungen: tonalidades afectivas. A partir del II capítulo de la I Parte, Heidegger utiliza la forma plural para marcar la diferencia con la *Grundstimmung*. Incluso en §8e lo entrecomilla.

Gestimmtheit: templadura, §8g, estado entonado con la voz del ser.

bestimmen: determinar, §7f y ss.

Bestimmung: determinación, destinación, §2b, §4a, §6b, §6e, §7a, §7b, §10d, §11c.

verstimmen: destemplar, §8b.

stossen: empujar, golpear, §2c, 8a, §16b.

wegstossen: expulsar, §3b, §8b: sustantivado, §10c β, ser expulsados de la poesía, de su ámbito, equivale a ser expulsados del ser.

Streit: disputa, §10c α, §19, §19a, §19a α, §19d, §20c, §20d, §21c.

Widerstreit: conflicto, §7a, §8b, §10a β, §10c α, §11f: disputa, §19c, §20e, §24b: adjetivado.

Tod: muerte, §7g, §8h: – de los dioses, §10c α.

tragen: traer, transportar, §4f, §7c, §7h, §8g, §10c α, §10c β, §10d.

Tragende: portadores, §8j.

Auftrag: cometido, misión, §5b, §6h, §7, §8h, §9e, §10a β, §10d: encargo, §17c, §19c, §19d, §24a.

Trauer: duelo, §8b, §8d, §8j, §10, §11f, §12d, §16a.

mittrauern: condolerse, §8f.

treiben: compeler, impulsar, §8h, §10c β.

betreiben: dedicarse a, §6g.

treten: presentarse, §1b, §10b β.

zurücktreten: retroceder, dar un paso atrás, §5c, §7j.

überflüssig: superfluo. Se trata de lo propio del ser: “sobrar”, rebalsar.

Das Ungeheure: lo tremendo, §20d.

Verdienst: mérito, §4f.

Verzicht: renuncia (a invocar a los dioses), §5a, §8b, §8g, §10a.

Volk: pueblo, §4d, §4f, §7j, §8a, §8h, §9a, §9e, §10a α, §10b α, §14b β, §15a, §21c.

Vollendung: consumación (de la metafísica), §8j: plenificación, §20b.

wagen: arriesgar, §7a, §10b α, §10d, §20d.

vorwagen sich: aventurarse, §7a.

Wahl: opción, elección, §9e, §10a α, §15.

Wahrheit: verdad, §3b, §10a β, §11c: – de un pueblo, §11g, §14b β.

wahren: guardar (para el futuro).

bewahren: salvaguardar, §7h, §8g, §10a α, §10a β, §10c α, §11e, §16a, §20c.

walten: imperar, §3: *schalten und –*: disponer, §3a, §3b, §7i, §8d, §8g, §9a, §9d, §10d, 14b β, §19c: sustantivado. En esta raíz está la violencia propia del ser.

Gewalt: violencia, §2c: “Carta de Año nuevo” de Hölderlin, §4f, §7c, §7d, §8g, §11c, §11e, §24.

Wandel: cambio, §5c, §7b, §9a, §11b.

Wandlung: transformación, §7b, §10a α.

Weg: camino, §2, §10c β.

Umweg: desvío, §10c β.

weisen: indicar, §4d: sustantivado: señal, §10c α.

abweisen: rechazar, §4a, §8c, adjetivado: inadmisibile.

- Welt*: mundo, §7a, §8a, §10b β, §11a.
Weltanschauung: visión de mundo, §11b.
Weltgeschick: destino mundial, §8g.
wenden: virar, §7g: dirigirse contra.
umwenden: volver, §15b.
Das Unabwendbare: lo inevitable, §21c.
werden: devenir, §8j, §9a, §9b: – lassen: deparar, §20a.
werfen: arrojar, §8f, §12c, §10b.
Geworfenheit: estar arrojado, §21.
Entwurf: proyecto, §11f, §15a, §15b.
Werk: obra, §1b, §8h.
wesen: esenciar, §9c, §10c α, §20c, §20e.
Wesen: esencia, §1c, §7b, §7g, §8a: – del temple fundamental, §8c, §9c, §10a α.
Die Wesenden: los que esencian, §9c.
Unwesen: contraesencia, §7b, §7f, §9e.
Abwesenheit: ausencia, §8h, §9c, §17b.
Anwesenheit: presencia, §8h, §9e.
Gewesenheit: haber-sido, §9c: – *und Vergangenheit*: carácter de sido y carácter de pasado, §9e.
das Gewesende: lo que no cesa de ser, §13.
Gegenwart: presencia, §8a, §9c, §9e.
Wille: voluntad, §8b, 10d.
Gegenwille: contravoluntad, §17b, 17c, §20c.
Wink: señas, §7f.
winken: hacer señas, §10c α.
Wirbel: torbellino, §4, §5, §5b, §5c, §6a, §10d.
wirken: efectuar, realizar, §10b β, §11c.
erwirken: procurar, §7.
Wirklichkeit: realidad efectiva, §7, §8e, §10b β.
Wirksamkeit: actividad, §10c β.
Das Wirkliche: lo real, §2b, §4d, §7h.
Wirrnis: desorden, §9b, §13a.
Wissen: saber, §6f, §7g, §8g, §9e, §10a β, §10b α, §10c α, §10c β: el – absoluto, §10d, §12d, §17b, §19a β, §22.
Wissenschaft: ciencia, §4g, §7i, §14a.
wohnen: habitar, §4f, §6b, §6f, §9d, §19d, §24: sustantivado.
wollen: querer, §8b, §8c, §8g: ya-no-querer, §8h, §9e.
sagenwollen: querer-decir, §17c.
wiederweckenwollen: querer-despertar-nuevamente, §8g.
wissenwollen: querer-saber, §7c, §8i.
Wort: palabra, §7b, §7f, §8g, §8i, §10c α.

Zeichen: signo, §4d, §7b.

zeigen: demostrar, §4b, §9e, §10d, §11a.

Hinzeigen: indicar, §4d.

Zeit: tiempo, §6a, §6b, §6d: el dios mismo es –, §6e, §7f, §9a, §9d, §9e, §11a.

Zeitlichkeit: temporalidad, §8j, §9d, §9e, §10a β.

Unzeit: contratiempo, §9d.

Weltzeit: tiempo cósmico, época del mundo, §7j, §9a.

Zeuge: testigo, §7a, – del Ser.

Zucht: la crianza, §19a β.

Zweifel: duda.

Zweifler: dubitantes, §8g.

Das Zwischen: lo entre, §8c, §21a, §21b, §21c.

zwingen: obligar, imponer, §1c, §4c, §7g, §8h: forzar, §11a, §11g, §14b β.

ungezwungen: sin violencia, espontáneo, §10a α.

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS*

αἰών | *aión* |

tiempo, entendido como *ciclo temporal*, de allí la traducción por *tiempo del mundo* (Heráclito Fr. 52)

ἀλλοιόω - ὦ | *alloioo - ô* |

volverse otro, transformarse

ἀλλοιοῦται | *alloioûtai* |

tercera persona sing. en voz media del verbo ἀλλοιόω - ὦ
(Heráclito Fr. 67)

ἄναξ | *ánax* |

soberano (Heráclito Fr. 93)

ἄνθρωπος | *ánthropos* |

ser humano (Heráclito Fr. 53)

ἄρμονίη | *harmoníe* |

Armonía, forma jónica de ἀρμονία (Heráclito Fr. 51 y 54)

ἀφανής | *aphanés* |

Inmanifiesto, compuesto de α- privativa y raíz φαν | *phan* |
manifestarse v. φανηρός (Heráclito Fr. 54)

* La edición por la que se establece la numeración de los Fragmentos de Heráclito es H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, I-III*, Berlín, diversas ediciones desde 1951. La edición de obligada consulta de los Fragmentos de Heráclito como una actualización filológica de las fuentes es M. Marcovich, *Heraclitus, editio maior*, Mérida, Venezuela, 1967.

βασιλείη | *basilete* |
reino, dominio (Heráclito Fr. 52)

βασιλεύς | *basileús* |
rey, soberano (Heráclito Fr. 53)

βίος | *bíos* |
vida (Heráclito Fr. 48)

γίγνομαι | *gígnomai* |
devenir, llegar a ser,

γινόμενα | *ginómena* |
 participio del verbo (uso heraclíteo), (Heráclito Fr. 80)

δείκνυμι | *deíknimi* |
indicar, mostrar, (de la misma raíz de *dic* del latín *dicere*, en castellano *decir*)

ἔδειξε | *édeixe* |
mostró, pretérito del verbo *deiknumi* (Heráclito Fr. 53)

Δελφοί | *Delphoí* |
 Delfos, ciudad de la Fócida donde estaba el famoso oráculo de Apolo,

Δέλφοις | *Délphois* |
 dativo de Δελφοί (Heráclito Fr. 93)

διαφέρω | *diaphéron* |
diferir,

διαφέρον | *diaphéron* |
 participio neutro, voz activa del verbo διαφέρω, en la expresión citada por Hölderlin ἕν διαφέρν ἑαυτῶ *lo uno diferenciado en sí mismo* (con ecos de la sentencia de Heráclito, Fr. 51)

διαφερόμενον | *diapherómenon* |
diferir, separarse, participio neutro, voz media del verbo διαφέρω, (Heráclito Fr. 51)

δικη | *díke* |
justicia,

δικην | *díken* |
 acusativo de δικη, (Heráclito Fr. 80)

δούλος | *doúlos* |
 esclavo,

δούλους | *doúlous* |
 acusativo plural de δούλος (Heráclito Fr. 53)

ἑαυτῶ | *heautó* |
sí mismo, dativo del pronombre reflexivo de la tercera persona de ἑαυτοῦ, en la expresión citada por Hölderlin ἕν διαφέρον ἑαυτῶ *lo uno diferenciado en sí mismo* (con ecos de la sentencia de Heráclito, Fr. 51)

εἰδέναι | *eidénai* |
saber, infinitivo del verbo οἶδα (Heráclito Fr. 80)

εἰρήνη | *eiréne* |
paz (Heráclito Fr. 67)

ἕκαστος | *hékastos* |
cada uno,

ἐκάστου | *hekástou* |
 genitivo de ἕκαστος (Heráclito Fr. 67)

ἐλεύθερος | *eleútheros* |
libre,

ἐλευθέρους | *eleuthérous* |
 acusativo de ἐλεύθερος (Heráclito Fr. 53)

ἕν | *hen* |
uno, lo uno, en la expresión citada por Hölderlin ἕν διαφέρον ἑαυτῶ *lo uno diferenciado en sí mismo* (con ecos de la sentencia de Heráclito, Fr. 51 y 50)

ἔοντα | *eónta* |
Ser, estar presente, participio del verbo εἶμι (Heráclito Fr. 80)

ἔργον | *érgon* |

Acción, obra (Heráclito Fr. 48)

ἔρις | *éris* |

discordia, disputa,

ἔριν | *érin* |

acusativo de ἔρις (Heráclito Fr. 80)

εὐφρόνη | *euphrónē* |

noche (Heráclito Fr. 67)

ἡδονή | *hedoné* |

placer,

ἡδονήν | *hedonén* |

acusativo de ἡδονή (Heráclito Fr. 67)

ἡμέρη | *hemére* |

dia, forma jónica de ἡμέρα (Heráclito Fr. 67)

θάνατος | *thánatos* |

muerte (Heráclito Fr. 48)

θεός | *theós* |

dios (Heráclito Fr. 67)

θεούς | *theoús* |

acusativo plural de θεός (Heráclito Fr. 53)

θέρος | *théros* |

verano (Heráclito Fr. 67)

θύωμα | *thúoma* |

sahumerio,

θύωμασιν | *thúomasin* |

dativo de θύωμα (Heráclito Fr. 67)

Ἰστρος | *ístros* |

Istro (nombre griego del río Danubio) |

κισσός | *kissós* |

Hiedra, p. 129

κισσοφόρος | *kissophóros* |

Portador de hiedra (epíteto de Dionisos en Píndaro, Olímpica II)

κόρος | *kóros* |

saciedad (Heráclito Fr. 67)

κρείττον | *kreitton* |

Más fuerte, mejor, adjetivo comparativo de ἀγαθός *bueno* (Heráclito Fr. 54)

κρύπτει | *krúptei* |

ocultar, del verbo κρύπτω (Heráclito Fr. 93)

λέγει | *légei* |

decir, del verbo λέγω (Heráclito Fr. 93)

λιμός | *limós* |

hambre (Heráclito Fr. 67)

λόγος | *lógos* |

palabra, discurso, pensamiento, p. 113

λύρη | *lúre* |

lira, forma jónica, en genitivo de λύρα (Heráclito Fr. 51)

μαντεῖον | *manteíon* |

oráculo (Heráclito Fr. 93)

μοῖρα | *moíra* |

destino

ξυνιασιν | *xuniâsin* |

comprender, entender, 3ª plural del verbo ξυνίημι (Heráclito Fr. 51)

ξυνόν | *xunón* |

común (Heráclito Fr. 80)

ποιεῖν | *poiéin* |

hacer, en el sentido de *producir algo, crear*

ἐποίησε | *epoíese* |

hizo, pretérito del verbo ποιεῖν (Heráclito Fr. 53)

ποίησις | *poíesis* |

acción, creación, sustantivo derivado del verbo ποιεῖν

παῖς | *país* |

niño (Heráclito Fr. 52)

παιδός | *paidós* |

genitivo de παῖς (Heráclito Fr. 52)

παίζων | *paízon* |

jugar, participio del verbo παίζω (Heráclito Fr. 52)

πεσσεύω | *pesseúo* |

jugar dados, mover las piezas

πεσσεύων | *pesseúon* |

participio del verbo πεσσεύω (Heráclito Fr. 52)

ὁμολογέει | *homologéei* |

concordar, coincidir, 3ª singular del verbo ὁμολογέω (Heráclito Fr. 51)

ὁμοούσιος | *homooúsios* |

consustancial (latín *consubstantialis*), expresión cristiana del Concilio de Nicea

ὄνομα | *ónoma* |

nombre (Heráclito Fr. 48)

ὀνομάζεται | *onomázetai* |

ser nombrado, del verbo ὀνομάζω (Heráclito Fr. 67)

οὐ | *ou* |

no, adverbio de negación (Heráclito Fr. 51)

παλίντροπος | *palíntropos* |

de dirección opuesta, antagónico, adjetivo (Heráclito Fr. 51)

πᾶς | *pâs* |

todo, adjetivo masculino sing.

πάντων | *pánton* |
genitivo plural de πᾶς (Heráclito Fr. 53)

πάν | *pân* |
todo, adjetivo neutro sing.

πάντα | *pánta* |
Todo, todas las cosas, plural de πᾶν (Heráclito Fr. 80, en la expresión heraclítea πάντα ῥεῖ *todo fluye*)

πατήρ | *patér* |
padre (Heráclito Fr. 53)

τῷ πατρί | *tó patrí* |
en dativo, en el significado del Padre en la religión cristiana

πῦρ | *pûr* |
fuego (Heráclito Fr. 67)

ῥέω | *rhéo* |
fluir,

ῥεῖ | *rhei* |
3ª singular del verbo ῥέω (en la expresión heraclítea πάντα ῥεῖ *todo fluye*)

σημαίνω | *semaíno* |
significar,

σημαίνει | *semaínei* |
tercera persona sing. del verbo σημαίνω (Heráclito Fr. 93)

συνμιγῆι | *summigêi* |
mezclarse con, del verbo συμμίγνυμι (Heráclito Fr. 67)

τόξος | *tóxos* |
arco

τόξου | *tóxou* |
genitivo de τόξος (Heráclito Fr. 51)

τόξω | *tóxo* |
dativo de τόξος (Heráclito Fr. 68)

φανερός | *phanerós* |

manifiesto, (de la raíz *phan*, como el verbo φαίνω de donde deriva *fenómeno*)

φανερῆς | *phanerês* |

genitivo de φανερός (Heráclito Fr. 54)

φύσις | *phúsis* |

naturaleza

χειμών | *kheimón* |

invierno (Heráclito Fr. 67)

χρή | *khre* |

es necesario (Heráclito Fr. 80)

χρεών | *khreón* |

necesidad, participio de χρή

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:4342**

Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Colección: El camino hacia el *Otro pensar*

Director: Rogelio Fernández Couto

Obras publicadas

Martin Heidegger

Aportes a la filosofía
Acerca del evento
Beiträge zur Philosophie
(Vom Ereignis)
(1936-1938)

Martin Heidegger

Sobre el comienzo
(Über der Anfang)
(1941)

Martin Heidegger

Meditación
(Besinnung)
(1938-1939)

Martin Heidegger

Hegel

1. La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938-1939)
 2. Dilucidación de la "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1942)
-

Gottfried Wilhelm Leibniz

Discurso sobre la teología natural de los chinos
(Edición bilingüe)

Oscar del Barco

Exceso y donación
La búsqueda del dios sin dios

Rogelio Fernández Couto (compilador)

Conmemorando a Martin Heidegger
Dossier Imago Agenda 1997-2000

Teléfonos: 4822-4690 / 4823-4941 / 4821-2366. E-mail: fcpa@fcpa.org.ar



Martin Heidegger

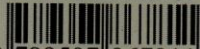
Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"

Han transcurrido exactamente veintiún años desde la publicación en alemán del tomo 39 de las *Obras completas* de Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, que ahora presentamos al lector de habla castellana. Impartido durante el semestre de invierno 1934-1935 en la Universidad de Friburgo, este curso es importante no sólo para la filosofía sino también desde un punto de vista político, pues fue dictado poco después de la renuncia de su autor a la rectoría de esa universidad, en febrero de 1934.

Este libro es también el inicio de una meditación en torno a la poesía de Hölderlin, que Heidegger sostiene hasta el final de su vida. Le siguen, en 1936, "Hölderlin y la esencia de la poesía"; en 1939-1940, "Como en un día de fiesta"; durante el semestre de invierno 1941-1942, el curso sobre el himno "Andenken"; durante el semestre de verano de 1942, el curso sobre el himno "El Ister" (publicado como tomo 53 de las *Obras completas*); en 1943, la conferencia "Retorno a la patria. A los parientes"; en 1959, la conferencia "Tierra y Cielo en Hölderlin", y en 1968, la conferencia "El Poema".

En palabras del propio Heidegger: "Hölderlin no es tomado aquí como un poeta entre otros, tampoco como uno ahora supuestamente actual, sino como el poeta del otro inicio de nuestra historia futura. Por ello, este curso está en íntima conexión con la conmovedora tarea de convertir en pregunta la verdad del ser; y no es sólo un camino lateral hacia una «filosofía de la poesía» y del arte en general" (Heidegger, *Meditación, "Apéndice"*).

ISBN 978-950-786-781-1



9 789507 867811

**Biblioteca Internacional
Martin Heidegger
Editorial Biblos**

LA FOTOCOPIA
MATA AL LIBRO

