

Sobre la imagen poética: Intimidad, Ser y Armonía en la interpretación heideggeriana de los himnos de Hölderlin

Andrés Ramírez, Filósofo. Universidad de Antioquia

(Recibido 10/6/2020)

Resumen

El § 10 del estudio de Heidegger acerca de *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "Rin"* (2010), tiene por objeto la exposición del pensamiento inicial soportado en el poema "Germania" de Hölderlin en el horizonte hermenéutico abierto por los fragmentos de Heráclito; esto es posible, gracias al despliegue dinámico entre intimidad, ser y armonía, al menos como lo presenta el filósofo alemán, en donde se preserva el secreto del ser y se revela la imagen poética. Se trata en este artículo de dar cuenta de la conexión entre estos tres pensadores, sin perder de vista los escollos hermenéuticos que en dicho nexo tienen lugar; se analiza la intimidad como imagen poética en Hölderlin, la configuración del ser en el pensar inicial de Heidegger y la alusión a la armonía en los fragmentos atribuidos a Heráclito. Poniendo estos tres conceptos en relación, también se podrán mostrar sus coincidencias y sus disidencias.

Palabras clave: Imagen poética, devenir histórico, interpretación, Heidegger, Hölderlin, Heráclito.

Abstract

On the poetic image: Intimacy, being and harmony in the Heideggerian interpretation of Hölderlin's hymns.

Section 10 of Heidegger's study on *Hölderlin's hymns "Germania" and "The Rhine"* (2010), aims at exposing the initial thought supported by Hölderlin's poem "Germania" on the hermeneutical horizon opened by fragments of Heraclitus; this is possible, through the dynamic unfolding between intimacy, being and harmony, at least as presented by the German philosopher. The secret of being is preserved and revealed the poetic image. Here, there is a connection in these three thinkers, without losing sight of the hermeneutical pitfalls that take place. This paper is about the intimacy as poetic image in Hölderlin, the configuration of being in Heidegger's initial thought and the allusion to harmony in the fragments attributed to Heraclitus. Putting these concepts very closely together, is possible also show its coincidences and its disagreements.

Keywords: Poetic image, historical becoming, interpretation, Heidegger, Hölderlin, Heraclitus.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Sobre la imagen poética: Intimidad, Ser y Armonía en la interpretación heideggeriana de los himnos de Hölderlin

Andrés Ramírez, Filósofo. Universidad de Antioquia

(Recibido 10/6/2020)

1. Introducción

Se puede decir, inicialmente, que el estudio de Heidegger (2010)¹ *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, tiene por objeto la exposición de su propio pensamiento soportado en las imágenes poéticas del loado poeta y en nexo hermenéutico directo con los fragmentos atribuidos a Heráclito; tal asunto es posible por medio de la comprensión del concepto de intimidad, ser y armonía, en su interrelación; al menos es así en la línea de sentido presentada por el filósofo refugiado en Todtnauberg.

En el literal *a*, subliteral α , párrafo §10, se traza la relación que Heidegger (2010) encuentra entre el temple fundamental - caracterizado en el § 8 y 9- y la imagen poética. Todo parece indicar que desde el comienzo hay una discrepancia entre lo expuesto por el poeta y la interpretación que de ello hace Heidegger; pues, mientras en el pensamiento literario de Hölderlin la imagen poética se da en el plano de la presentación (*Darstellung*) trágica, en tanto infidelidad del hombre con lo sagrado, es decir, como recuerdo de lo sagrado, y al mismo tiempo, como vínculo indeleble; para el filósofo de los "aportes" se trata de una seña (*Wink*) del secreto (*Geheimnis*) del Ser (*Seyn*). La intimidad (*Innigkeit*) para el poeta expresa la constitución de un todo de relaciones vivientes en el cual surgen imágenes determinadas y más altas, fruto de una singular sensación (*Empfindung*) en el entusiasmo excéntrico (*exzentrische Bahn*)

¹ La referencia bibliográfica principal en este artículo es: Heidegger, M. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "Rin"*, trad. Ana Carolina Merino, Ed. Biblos, Argentina, 2010; en contraste con la Edición original de las Obras completas (*Gesamtausgabe*), Vittorio Klostermann, 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.

(Hölderlin, 1997, p. 113 - 115)²; por su lado, en Heidegger, las imágenes poéticas son destello íntimo en el temple fundamental (*Stimmung*), en y más allá de su plasticidad, son señal del acontecimiento (*Ereignis*) histórico, y por eso, signo del destino (*Geschick*) del hombre (*Dasein*) y develación del ser (*Seyn*) (Heidegger, 2010, p. 106-108).

2. Surgimiento de la imagen poética e intimidad

Ahora bien, a continuación en el literal α , subliteral β , Heidegger (2010) expone su pensamiento con base en el imaginario poético de Hölderlin, y a la vez, se hace clara la presencia de rastros de Heráclito, quien permea a ambos autores alemanes con la concepción de una confrontación o lucha ($\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$) que se comporta como una armonía contratendiente ($\pi\alpha\lambda\iota\nu\tau\omicron\nu\omicron\varsigma^3$ $\alpha\rho\mu\omicron\nu\iota\nu$) (revisada también por Heidegger, 2012, p. 162 – ss, § 7). No obstante, la armonía contratendiente, que Hölderlin (1997) expone en el *Fundamento para el Empédocles* y que se experimenta en la confrontación entre lo “orgánico” y lo “aorgico” de la obra, esto es, en el acoplamiento sensible entre Arte y Naturaleza (p. 115 - 116); es puesta por Heidegger (2010), en su interpretación, a favor de su propia conceptualización, trasladándola de una manera un poco forzada a una comprensión temporal, es decir, trasladándola a la temporalidad que subyace en el temple fundamental tensado entre las nociones de la “decidida renuncia” (lo sido) y de la “incondicional expectación” (lo porvenir) (p. 109).

De suerte que, el temple fundamental concebido temporalmente y su relación con el surgimiento de imágenes poéticas, en la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento literario de Hölderlin, parece tener más afinidad con la idea de “imaginación trascendental” expuesta por Kant (Kant, 1998, p. 165, B 150- B 152) y con el papel de ésta en el “proceso artístico del genio” (Kant, 2007, p. 257 – 264, § 49); que

² Se alude aquí, por supuesto, al *Fundamento para El Empédocles*, sobre todo a su segunda sección “*La fundamentación general*”, pero también a las otras secciones, es en todas ellas donde Hölderlin concibe su teoría general de la tragedia, véase: Hölderlin, F. *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Ed. Libros de Hiperión, España, 1997. Sobre el tema: Másmela, C. *Hölderlin. La tragedia*, ed. Signo, Buenos Aires, 2005 y Másmela, C. *Hölderlin. La intimidad del medio hésperico*, ed. UdeA, Medellín, 2018.

³ Dependiendo de la fuente de la que provenga el fragmento herácliteo esta palabra varía gráficamente ($\pi\alpha\lambda\iota\nu\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$ - $\pi\alpha\lambda\iota\nu\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$), esto lo indica Heidegger; pero en su interpretación conserva el mismo sentido, a saber, una suerte de “tensión hacia atrás”, un movimiento contrapuesto como el que tendría lugar en el arco o en la lira.

con lo planteado auténticamente por el poeta. En efecto, la idea de imaginación trascendental ha sido también abordada por Heidegger en su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1981), publicado en 1929⁴; es justamente allí, en donde se encuentra la resonancia de la afinidad hallada en su interpretación, que no concuerda mucho con lo expuesto por el propio Hölderlin a propósito del surgimiento de la imagen poética.

Es importante advertir sobre la diferencia que hay entre lo mencionado por el poeta como sentimiento (*Gefühl*) y la concepción del ánimo (*Gemüt*) en la filosofía kantiana, que vendría al caso en la discusión sobre el surgimiento de la imagen poética. Para el vate, el sentimiento es resultado de una relación de apertura entre el hombre y lo sagrado, o sea, se da en un movimiento excéntrico que exige la deposición de la yoidad, o lo que es lo mismo, en el entusiasmo (*Hybris*) y la devastación de la subjetividad (Hölderlin, *Notas sobre Edipo y sobre Antígona*, 1997, p. 143 - ss). En el caso de Kant, el ánimo es entendido como auto dinámica del entendimiento (*Verstand*), esto es, se comprende como un movimiento limitado al plano de la subjetividad representacional, de la yoidad (Kant, 1998, p. 67, B 37 – B 38). Aun cuando la imaginación trascendental constituya una representación en la intuición sin objeto de referencia (Kant, 1998, p. 165, B 150- B 152), hay allí un proceso de las facultades.

En todo caso, y más allá de lo anterior, el papel del temple fundamental pensado por Heidegger (2010) en su interpretación es poder coligar, en una temporalidad originaria -“tiempo arrebatador o desgarrante” (p. 109)-, las fuerzas contratendientes de una situación épocal determinada en la imagen poética. El poema encuentra el tono entre la “renuncia” (lo sido) y la “expectación” (lo porvenir) y en su decir señala el origen y el destino (*Geschick*) del ser (p. 109). Este coligar, esta vinculación de los contrarios en el plano de la temporalidad, es decir, en el tiempo originario desgarrante del temple (*stimmung*) fundamental; da pie al despliegue de una decisión (*Bestimmung*)⁵ mediante la cual es posible concebir el devenir histórico de un pueblo

⁴ Por la dificultad y la extensión de esta interpretación, no es posible ocuparse aquí de ella, baste con referir a: Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Ed. Fondo de cultura económico, México, 1981. Principalmente, al aparte III. *La fundamentación de la metafísica en su originariedad*, en donde Heidegger aborda expresamente la idea de imaginación trascendental en Kant.

⁵ Es importante al menos indicar que Heidegger consideró desde sus inicios académicos, en medio de la guerra (1919), este concepto como pilar mismo del pensamiento, ir a: Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Escudero, Ed. Herder, México, 2005. (Versión

en relación con su propio acontecimiento (*Ereignis*) y en relación con sus dioses (o tan siquiera, enrostrar su ausencia), una especie de giro al origen, de salto, de paso atrás (*Schritt zurück*).

Según Heidegger, esta confrontación coligante dada en la temporalidad propia del temple fundamental poético es afín a la sensación (*Empfindung*) y al sentimiento (*Gefühl*) de la intimidad (*Innigkeit*) expuesto por Hölderlin y abre a un viraje destinal concreto para el ser (*Seyn*). Sin embargo, para que tal resonancia se dé, Heidegger diferencia bien la intimidad en Hölderlin del concepto de interioridad de la sensibilidad, esto es, de la intimidad entendida como el encerrarse en sí de una “vivencia”; así mismo, lo aleja de la idea de “alto grado de calidez sentimental” borrando todo sesgo erótico o afectivo, y, también, lo distingue de la relación del “alma bella” con el mundo en un sentido moral o religioso. Quizá sea relevante aclarar que Heidegger no se restringe a apartar la intimidad poética del ámbito psicológico, sino que igual la diferencia de la concepción que ligaría ésta a la interioridad racional; en suma, separa la intimidad de toda construcción solida de las certezas epistemológicas o psicológicas subjetivas. Después de todo, la intimidad (*Innigkeit*) entendida por Heidegger responde a “la suprema fuerza del Dasein” y al “sostenimiento de las disputas del Ser” (Heidegger, 2010, p. 109).

208

Nº 97
Enero
febrero
2021

La inmersión de la idea de intimidad desarrollada por Hölderlin en el discurso ontológico elaborado por Heidegger, no hace justicia a lo pensado poéticamente a propósito del asunto por el bardo, aunque de ello depende la comprensión del brote de las imágenes poéticas. En el *Fundamento para el Empédocles* (Hölderlin, 1997), en la “*Fundamentación teórica de la tragedia*”, el poeta expone su noción de intimidad, al menos, en tres dimensiones: “*intimidad inmediata o pura*”, “*intimidad desmesurada*” e “*intimidad más profunda*” (p. 112-ss); insertas todas en el proceso trágico, esto es, en la transfiguración lírica de la angustia que va de la intimidad pura a la intimidad más profunda en una variación de intensidad.

Heidegger (2010) en su interpretación no alude en nada a la relación dinámica de la intimidad inserta en el despliegue de un proceso trágico ni a la reversión lírica que establecen las “relaciones vivientes más altas”, tal como la expone Hölderlin (1997, p.

en español de: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie, (1987)), en particular, *Primera parte capítulo I § 1 – 5* (cf. Heidegger, 2005a, p. 17 - 29).

112 - 127); sino que se limita a caracterizarla en el marco de su propia consideración, anclada en la tentativa de un pensar inicial y en templar una disposición para lo advenidero. Mas, esta limitación heideggeriana se puede tomar en dos sentidos: por un lado, como una amañada interpretación del pensamiento poético de Hölderlin; pero por otro lado, y al mismo tiempo, como la presencia de Hölderlin en la filosofía de Heidegger y la capacidad del filósofo alemán para elaborar sus ideas a partir de otros autores.

Empero, acertadamente, Heidegger destaca el carácter decisivo de lo expuesto por Hölderlin (1997) en *El fundamento para el Empédocles* (p. 112-ss), al igual que en *El devenir en el perecer* (p. 105-ss), en donde se habla de “la nueva vida que es ahora efectivamente real” (p. 106) y se plasma como “poesía trágica” (p. 113), o como “Ser trágico”, dirá Heidegger (2010, p. 110); quien se toma la libertad de realizar una equivalencia entre la sensación (*Empfindung*) más íntima y el temple (*Stimmung*) fundamental como disposición para la captación y creación de imágenes poéticas. El pasaje de Hölderlin (1997, p. 114 - 115), citado por Heidegger (2010, p. 110), para llevar a cabo tal equivalencia, se puede comprender siguiendo su división interna: en un primer momento, la “sensación más íntima” por no negar la realidad, entendida como “relaciones verdaderamente efectivas y sensibles”, queda expuesta a perderse en lo efímero; y en un segundo momento, se indica que la “ley lírica” retiene “lo íntimo menos muerto”, negando las condiciones físicas e intelectuales (Hölderlin, 1997, p. 114 - 115). Esta compleja reflexión de Hölderlin, más difícil aún a causa de la extraña traducción de Ana Carolina Merino Riofrío (Heidegger, 2010, p. 110), es interpretada a continuación por Heidegger en provecho de la equivalencia antes mencionada, la cual resulta para él de manera clara.

3. Destino y secreto

Así pues, Heidegger (2010) interpreta la experiencia hölderliana de la sensación más íntima (*Empfindung*) bajo la lupa de lo desarrollado en el concepto de temple fundamental (*Grundstimmung*). Este temple fundamental está constituido por la “unidad originaria”, unidad tal que implica en sí una lucha (*Streit*) -en el sentido heraclíteo del $\epsilon\nu\ \delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\upsilon\nu\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ -; y así mismo, que tiene que pensarse en relación con

la comprensión que Heidegger tiene de la verdad ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) como el “ocultamiento-despejamiento” (2000, p. 151-ss)⁶ o el “sustraerse-presentarse del Ser” (2010, p. 110-111). En este sentido, para salvaguardar el destino (*Geschick*), el horizonte histórico de un pueblo, tendrá que negarse (*Verleugnung*) el temple fundamental mismo; ya que, en dicha negación se efectuaría el ocultamiento de lo verdadero, ergo se garantiza también su despejamiento y la posibilidad de velar por una decisión (*Entscheidung*) en el mundo (*Welt*), en la tierra (*Erde*).

De ahí que Heidegger (2010) concluya que el temple fundamental no puede ser inmediatamente “popular” (p. 110). Y, en este mismo sentido, que no se debe esperar tampoco el despliegue de la potencial “fuerza esclarecedora de las imágenes poéticas” (p. 110); sino que tal potencial se debe reapropiar históricamente como “fuerza velante” (*Verhüllen*) (p.110), es decir, como ocultamiento, como preservación del secreto; de modo que se pueda asistir, justamente, a su carácter esclarecedor, al despejamiento de las imágenes poéticas y su verdad.

Esto podría llevar a pensar que Heidegger está atribuyendo a la poesía un rasgo de elitista o mesiánico, pero no es así. Tampoco hay ahí un carácter esotérico, como lo entendería Hegel (1966)⁷; pues tales impresiones deben ser contrastadas, a favor del pensador de la Selva Negra, con lo expuesto en relación a la “Patria” (*Vaterland*) un poco más adelante en el literal *b* del § 10, y con la sutileza formal de referirse a lo “popular” en un sentido aparentemente despectivo que no corresponde al tono hegeliano, en donde lo esotérico termina por volcarse dialécticamente sobre lo exotérico en la determinación de la esencia de la verdad como idea liberada (Hegel, 1966, p. 12; o 1956, II, p. 582-583). En suma, a Heidegger le interesa mostrar el aspecto que liga la imagen poética con la verdad manteniendo el secreto del ser; lo cual, él sabe, escapa a la banalidad de las representaciones cotidianas del mundo técnico y su lenguaje; por ende, no es algo de inmediato o masivo, se trata de algo íntimo.

⁶ Al respecto, entre otros: Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 151-171. Sobretudo numerales 5. *La esencia de la verdad* y 6. *La no – verdad como encubrimiento (ocultamiento)* (cf. Heidegger, 2000, p. 166 - ss)

⁷ Piénsese en Hegel: Hegel F. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, Mexico, 1966. Evidentemente se alude aquí al segmento “lo verdadero como principio y su despliegue” en el numeral I. *Las tareas científicas del presente del prólogo* (Hegel, 1966, p. 12 - ss).

El problema central que aparece aquí, es el hecho de que Heidegger sujeta el pensamiento poético de Hölderlin a su propia filosofía, y con ello, en suma, el poetizar al pensar; esto quiere decir que supedita la esencia de la poesía a la esencia de la verdad en el secreto conservado. No obstante, se podría no ver este problema, y considerar que Heidegger está mostrando que la autenticidad del ser pensada por él, aquella que es por él reinaugurada y no ha sido pensada seriamente en la historia de la metafísica; aquella que ya ha sido enunciada y desplegada en la poesía y en el arte; en ese sentido, el decir fundamental de la imagen poética es un decir más esencial que el decir cotidiano evidentemente, pero también, que el decir tradicional académico; un hablar y pensar cercano al silencio, tal como indica Córdoba Ospina (2019) en su disciplinado artículo *La interpretación del pensar inicial en la historia del Ser de Heidegger*, publicado recientemente en *Eikasía*. Todo esto estaría en consonancia con el hecho de que el lenguaje poético es para Heidegger un lenguaje instaurador originariamente, en tanto presenta una nueva mirada a la esencia de la verdad (cf. 2005; 2005b)⁸.

La imagen poética acontece para Heidegger (2010), entonces, en el ámbito del secreto (*Geheimnis*), es decir, como negación (*Verleugnung*) – juego entre lo dicho y lo no-dicho-. El secreto salvaguarda el ser y la verdad, y en ese sentido se da en relación con la patencia (manifestación o despejamiento) y el velamiento (ocultación) (p. 111). Este doble movimiento inserto en la exposición heideggeriana del secreto no se encuentra en la comprensión corriente del término, según la cual, el secreto deja de ser secreto si se manifiesta, si se hace patente. Acá el secreto patentiza.

Se asume, pues, que la equivalencia realizada por Heidegger entre el temple fundamental y la sensación más íntima parece no ser precisa, en tanto esta última –la sensación más íntima-, siendo sensación, tiene un carácter inmediato orgánico; mientras el temple fundamental, justamente, en tanto su carácter de unidad originaria en la lucha, constituye el alejamiento de ese carácter inmediato de la sensación en el movimiento del pensar, aun en el inicial. La unidad originaria exige la ruptura (*Zerklüftung*), y de esta forma, es imposible que ésta –la unidad originaria en la lucha-

⁸ Véase, entre otros: Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin o Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte Alianza Editorial, Madrid, 2005. Sobre todo las conferencias: (1936) *Hölderlin y la esencia de la verdad*; y *Como en cuando en día de fiesta...* (Heidegger, 2005b, p. 56 - ss)

se dé en la inmediatez. En Hölderlin sucede lo contrario, solo desde la inmediatez la unidad puede diferenciarse en sí misma y realizarse como armonía. Eso, al menos, es lo que prueba un seguimiento de su concepción del $\epsilon\nu$ $\delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\omicron\nu$ $\epsilon\alpha\nu\tau\omicron$, fragmento heraclíteo tomado por el poeta del discurso de Erixímaco en el *Banquete* de Platón (2010, p. 217, 187a) e insertado en el todo del despliegue de su pensamiento literario en provecho de una filosofía de la unificación y una elaboración teórica de la tragedia⁹. En Hölderlin es posible pensar el velamiento, pero ya no el velamiento del ser auténtico (*Sein*) y originario (*Seyn*), como lo piensa Heidegger; sino el velamiento del “ser en el único sentido de la palabra” (Hölderlin, 1989, p. 148), esto es, como belleza, y más propiamente como “belleza en el mundo” (Hölderlin, 1989, p. 148)¹⁰.

Siguiendo ahora la elaboración heideggeriana en el literal *b*, subliteral α y β , y partiendo de lo antes dicho, se puede decir que el filósofo alemán concibe que la poesía apunta a la fundación de una Patria (*das Vaterland, Land der Väter*) (Heidegger, 2010); así como parece estar expuesto en el pensamiento poético de Hölderlin (1997) también, cuando introduce la idea en *El devenir en el perecer* (p. 105-111). Para ambos, en la noción de “Patria” hay una resistencia al perecer y un devenir en dicho perecer (Heidegger, 2010, p. 111 y Hölderlin, 1997, p. 108).

Sin embargo, mientras Heidegger (2010) en su interpretación destaca el carácter de “alzamiento de una nueva unidad” (p. 111) por encima del “declinar (*Untergehen*) propio de dicho alzamiento” (p.111), o sea, mientras para Heidegger lo decisivo recae en el devenir a una nueva época (*Geschick*), en donde el Ser (*Seyn*) como unidad originaria lograría su “ensamblaje” (*Gefüge*) (Heidegger, 2010, p. 112); Hölderlin, por su parte, parece hacer hincapié en el perecer (*Untergang*), en tanto que la “Patria del ocaso” contiene en sí misma la posibilidad de un tránsito (*übergang*) a otra “aurora” (Hölderlin, 1997, p. 105 - 106); de tal suerte que poéticamente es el ocaso lo que

⁹ Para una profundización acerca de la filosofía de la unificación y la teoría de la tragedia en Hölderlin, véase: Másmela, C. *Hölderlin. La tragedia*, ed. Signo, Buenos Aires, 2005. Sobre todo, la primera y la cuarta parte – I. *Teoría de la tragedia en el Fundamento para el Empedocles*; IV. *Tránsito de la tragedia griega a la hespérica* -. Y también: Másmela, C. “La experiencia excéntrica y trágica en Hölderlin”, en *La totalidad en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger*, ed. Libros de Homero, Mexico, 2009, p. 137 – 185. O: Másmela, C. *Hölderlin. La intimidad del medio hespérico*, ed. UdeA, Medellín, 2018.

¹⁰ Se alude claramente al prólogo de la penúltima versión del Hiperion del poeta Friedrich Hölderlin. Véase: Hölderlin, F, *Hiperión. Versiones previas*, trad. Anacleto Ferrer, ed. Libros de Hiperión, España, 1989.

garantiza el giro destinal, y no la decisión. Nueva disonancia que muestra las hábiles artimañas de la hermenéutica heideggeriana.

4. Armonía contratendiente: La presencia de Heráclito

A continuación, en el literal c , subliteral α^{11} , Heidegger se propone, al fin, abordar el pensamiento de Heráclito a partir de un reordenamiento de los fragmentos atribuidos a este pensador del siglo V a.C., oriundo de Éfeso; y que evidentemente, es fuente del pensamiento literario de Hölderlin y del mismo redactor de *Aportes a la filosofía*. Así, desde la cercanía entre el pensar inicial de Heráclito (al menos de lo que permanece esbozado en los fragmentos que se le atribuyen) y la poética de Hölderlin, se orienta y fundamenta la contribución filosófica heideggeriana, según la cual, en la intimidad del temple fundamental es posible el “acontecer del ser” (*Ereignis*) (cf. Heidegger, 2008) en tanto que armonía contrapuesta en tensión, y por ende, fuente de imágenes poéticas.

Acierta Heidegger al advertir sobre la imposibilidad de arrojar una interpretación unívoca acerca del pensamiento de Heráclito (Heidegger, 2010, p. 114). En consecuencia, no debe parecer extraño, y es de tener en cuenta, que Heidegger presente varias interpretaciones -por demás diferentes- de los fragmentos heraclíteos; por ejemplo, lo hace de una manera en el seminario sobre Heráclito de 1966-1967¹² acompañado por E. Fink (cf. Heidegger, 1986), de la cual no es posible dar cuenta acá; y de otra manera, en el seminario sobre Heráclito de 1943-1944¹³, del cual tampoco es posible dar cuenta acá (cf. Heidegger, 2012). En este caso, este estudio se limita a lo enunciado en *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “Rin”* (Heidegger, 2010), texto en el que se elabora otra reformulación de la interpretación y organización heideggeriana

¹¹ Cabe anotar que en este estudio se omite la relación que establece Heidegger entre Hölderlin y Hegel, a partir también de Heráclito, en el subliteral β , ya que incluir a Hegel aquí agregaría un escollo más en el proceso hermenéutico.

¹² Véase: Heidegger, M. y Fink, E. *Heráclito (1966-1967)*, trad. J. Muñoz, ed. Ariel, Barcelona, 1986.

¹³ Véase: Heidegger, M. *Heráclito (1943-1944)*, trad. C. Másmela, Ed. El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012

de los fragmentos, esta vez, a la luz del pensamiento literario Hölderlin y más cercana que las otras dos al orden canónico establecido por Diels – Kranz (1972)¹⁴.

Señalando la dinámica del pensar inicial de Heráclito, a partir del seguimiento y ordenamiento de ciertos fragmentos, Heidegger (2010) encuentra soporte para su pensamiento y su hermenéutica. Inicialmente, el pensador alemán recurre al fragmento 51, en donde destaca una “concordancia (ομολογειν) en las disonancias (διαφερομενον)”, y en este sentido, la constitución de una “armonía contratendiente (παλιντροπος αρμονη)” (p. 114). Esta contratendencia no es caracterizada por Heráclito sin más, sino que en ella se vislumbra y se inaugura un “pensamiento original”, en la medida en que la “tensión hacia atrás (παλιντροπος)” (p. 114) implica un acercamiento de los opuestos (de las disonancias) y por tanto a la unidad originaria.

Para ejemplificar esta tensión contrapuesta, Heidegger (2010) retoma en su lectura el fragmento 48 de Heráclito, ya que el arco (τοξωι - βιος) es algo que opera mediante la tensión como unidad de los extremos; pero de igual modo, porque en su tensión se juega la vida (βιος) y la muerte (θανατος) (p. 114) –idea que ya había sido introducida por el oscuro de Éfeso en el fragmento 51, con relación no solo al arco (τοξου), sino también, a la lira (λυρης)-. Es ahí en donde, a los ojos de Heidegger (2010), se presenta el sentido de una “armonía inaparente u oculta (αρμονη αφανης)” (p. 114) pensada por Heráclito y plasmada en el fragmento 54, en donde se trataría ontológicamente de una delimitación (*Be-grenzung*) y no de una restricción (*Einschränkung*); y en cuanto tal, de un desenvolvimiento y cumplimiento (*Ent-schränkung*) del ente (Heidegger, 2010, p. 115) y la preservación del secreto (*Geheimnis*) en la imagen poética como despejamiento de la verdad del ser.

En efecto, lúcidamente, Heidegger (2010) conecta en su interpretación el fragmento 53, en el cual se considera la relación de esta armonía inaparente u oculta (αρμονη αφανης) con una “lucha” (πολεμος); esta lucha (*Streit*, para Heidegger) es presentada en este fragmento como “padre (πατηρ) y gobierno (βασιλευς) de todo (παντων)” (p. 115). Reconociendo la complejidad del fragmento en cuestión, Heidegger se limita a destacar solo dos cosas; primero, el carácter engendrador; y segundo, el carácter soberano de la lucha (πολεμος); de tal modo que no es el sujeto y

¹⁴ Se toma por referencia: Diels-Kranz, *Fragmentos de Heráclito*, trad. Angél Cappeletti, Ed. Monte Ávila, Caracas, 1972.

su determinación lo que genera la lucha, como se creería en el marco de una dialéctica como la “del amo y el esclavo” expuesta por Hegel (Hegel, 1966, p. 113 - ss)¹⁵; sino que para Heráclito, Hölderlin y Heidegger es la lucha la que engendra a los hombres, y por ende, en ella se desata la posibilidad de apertura a un viraje histórico.

El litigio, la lucha (πολεμος), así comprendida, es enlazada por Heidegger (2010, p. 115) con el fragmento 80, en el cual Heráclito habría concebido la Justicia (δικην) como Discordia (ερις). En el sentido común, la justicia es pensada como la eliminación de toda disputa, como apaciguamiento de toda discordancia en la reparación y retribución; a lo cual contesta Heidegger (2010), que se debe destacar el carácter originario y esencial de la Justicia (δικην), pensando que está en lugar de eliminar la disputa, la ratifica, por lo cual la discordia es concebida como unidad, como restablecimiento del origen y, en cierto modo, como “paso atrás” (*Schritt zurück*). Para Heidegger (2010)¹⁶, la Justicia resulta de la puesta en relación de los lados, de los diversos contrapuestos, en un mutuo reconocerse (p. 116) – no dialécticamente.

De ahí que Heidegger (2010) concluya, que para captar el ente y el ser con justicia se debe comprender la co-pertenencia de las múltiples modalidades de su presentificación, y por lo tanto, su unidad en el plano de la temporalidad, su ensamblaje, su imagen poética. Esto se hace patente, según el filósofo alemán, en lo que enuncia el fragmento 67 de los atribuidos a Heráclito, en el cual se concibe la unidad de los opuestos, en una serie de unidades en sí mismas diferentes que componen una unidad contratendiente en el plano divino –“El dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre”- (Heidegger, 2010, p. 116); tal como en Hölderlin lo sagrado deja su rastro y surge como imagen poética en el recuerdo¹⁷.

¹⁵ Hegel F. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, Mexico, 1966. Se alude obviamente al célebre pasaje A. *Independencia y sujeción de la autoconciencia: Señorío y Servidumbre del prólogo* (cf. Hegel, 1966, p. 113 - ss).

¹⁶ Sería interesante examinar la idea de Justicia (Δικη) en los fragmentos atribuidos a Parménides, y en la interpretación que de ellos hace Heidegger, véase: *Parménides*, trad. Alberto Bernabé Pajares, ed. Istmo Madrid, 2007. Y: Heidegger, M. *Parménides*, trad. C. Másmela. AKAL Nuestro Tiempo, España, 2005. Como es natural, en este artículo es imposible dar cuenta de esta problemática.

¹⁷ El bello poema de Hölderlin “*Como cuando en día de fiesta*” estudiado por Heidegger (2005b), expresa en alguna traducción: “Lo sagrado, lo que he visto / sea ahora mi palabra”.

Heidegger, rehace en su comprensión el pensamiento heraclíteo; a partir de la famosa sentencia “todo fluye” (παντα ρει) introduce nuevos elementos que dinamizan su interpretación tanto del pensador griego como de Hölderlin, el gran poeta. El sentido del “todo fluye”, visto en forma heideggeriana, no es precisamente la obviedad de que todo está en continuo cambio sin más y sin consistencia; sino que en este “todo fluye” se piensa la forma de un ensamblaje donde acontece el ser como un “todo que se difunde a través de todo” (παντα δια παντων)¹⁸ (Heidegger, 2010, p. 116). Cuestión aludida en el fragmento 41-42 de los seleccionados por Diels – Kranz; y que no trata la totalidad como un agregado amorfo, sino como un acontecimiento que deviene de la lucha, comprendida como posibilidad de una unidad múltiple y dinámica, y así mismo, de la intimidad en la que procede el espíritu poético (Hölderlin, 1997, p. 59-ss). Cuestiones profundizadas en *Armonia contratendiente: Hölderlin y la unificación hésperica* por Másmela (2012), cuando realiza su lectura de los fragmentos pindáricos recogidos, traducidos y modificados por Hölderlin (1997, p. 196).

El fluir pensado por Heráclito, advierte Heidegger (2010), no tiene el sentido de la mera “disolución y aniquilación de las determinaciones” (p. 116), sino todo lo

¹⁸ Con relación a esto: Heidegger, M. *Heráclito (1943-1944)*, trad. C. Másmela, Ed. El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012. Este asunto del παντα δια παντων también puede rastrearse en el pensamiento de Parménides, en donde aparece la formula δια παντως παντα véase: *Parménides*, trad. Alberto Bernabé Pajares, ed. Istmo Madrid, 2007; D-K 1: 31/32. Es tal vez una lástima que Heidegger, en su interpretación del poema de Parmenides (véase: Heidegger, M. *Parménides*, trad. C. Másmela. AKAL Nuestro Tiempo, España, 2005), no aluda expresamente a esto. También, se puede al menos mencionar aquí, que esta formula παντα δια παντων, tomada de Parménides, se puede encontrar en la teoría dialéctica de la imagen, pilar esencial del pensamiento platónico. Esta teoría dialéctica de la imagen es introducida por Platón en su dialogo *El sofista*, en un tercer (τριτον) intento de reflexión comprendido como medio (μεταξιν) y posibilidad de pensar una unidad (εν) como un todo (ολον, en el sentido de παντα δια παντων, y no como simple agregado παν), a saber, en dicha teoría Platón introduce la comprensión de la otredad (ετεροτης) como comunicación (κοινωνια) de los géneros (ετερα και ετερα) –ser (ετερον - εαυτω), reposo (εξτασις) y movimiento (κινησις)- (Platón, *Sofista*, 1998a, p. 380 - ss, 236a - ss), en la unidad temporal (εν χρονω), de la combinación (συμπλοκη) del siempre ser (παντελως ον) y el nunca ser (μη οντα), pensada en el instante (εξαιφνης) del cambio (μεταβολη), en una simultaneidad (αμα), como temporalidad generadora (αιι γιγνομενον - αιιων) y, por supuesto, como verdad en la unidad (αληθως εν) del ser (ον, οντα) (Platón, *Parménides*, 1998a, p. 69 - ss, 141a - ss). Como se sabrá, se han tenido en cuenta aquí las interpretaciones del profesor C. Másmela, ir a: Másmela, C. *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón*, ed. Anthropos, España, 2006, sobre todo al segmento III. *El ετερον como presupuesto dialectico de la imagen*, p. 125 - ss ; y así mismo a: Másmela, C. *Todo, unidad y tiempo en Platón*, en *La totalidad en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger*, ed. Libros de Homero, Mexico, 2009, p. 25 - 39.

contrario, constituye, en términos del filósofo alemán, la concepción de “la estabilidad y la consistencia del Ser” (p. 116-117). En ese sentido, considera Heidegger aquí, al igual que en sus otras interpretaciones de Heráclito, que la contradicción entre el pensamiento de éste y el de Parménides es solo aparente y que se busca allí donde justamente no tiene lugar, es decir, en lo que está relacionado al “problema de la unidad” (p. 117).

Con esto, el filósofo de alemán postula, tomando como punto de partida el pensar inicial de Heráclito y la poética de Hölderlin, que hay un “nombrar del ente” y un “decir del Ser” (Heidegger, 2010, p. 11), en el que hay un ocultar y un despejar al mismo tiempo que, en esta perspectiva, coincide con el “decir propio de los dioses” del que hablaría Heráclito en el fragmento 93; igual punto de brote para Hölderlin de la imagen poética. Allí, en el fragmento 93, se dice que el dios cuyo oráculo está en Delfos, es decir, el dios Apolo, no “dice (λεγει) ni oculta (κρυπτει), sino que hace señas (σημαινει, en alemán *winken*)” (p. 117). Todo decir originario, de esta forma según Heidegger, “vela ocultando” (*Verleugnung*), y por tanto, acontece como una relación de “lo dicho con lo no-dicho” -decir propio de la verdad-, a la manera de “una seña” (*Wink*) (p. 117), en la oscilación que la constituye, y por qué no, en el sentido mismo de la concepción de secreto (*Geheimnis*), antes mencionada.

5. Reflexión final

Ahora bien, siguiendo a Heidegger (2010) en su siempre interesante, y por supuesto, discutible comentario hermenéutico sobre Hölderlin y Heráclito, queda clara la presencia del filósofo griego en el pensamiento literario del poeta alemán; la contundencia del fragmento 50 deja un amplio espectro y abre un horizonte de pensamiento inicial, en donde se relaciona la unidad (εν) y la totalidad (παντα), a saber: “εν παντα ειναι” (p. 117). Fragmento apropiado e interpretado también por Hölderlin durante su época como estudiante en el Tübinger Stift, alrededor de 1795 bajo la forma del Uno-Todo (εν και παν) y en coincidencia con la redacción de *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* (Hölderlin, 1997, p. 29 - 31), cuya importancia en los cimientos del idealismo alemán del S. XIX y en el despliegue de la filosofía europea subsiguiente es innegable.

Ciertamente, al seguir la constitución de la imagen poética en estos autores es inevitable no verse envuelto en la discusión por la totalidad, la contradicción y la historia; el ser y el lenguaje se perfilan poéticamente como un destino para un pueblo. Indica Heidegger (2010) que no se trata en este caso de pensar una “unidad vacía” (p. 117) que homogeniza todo en su mismidad ni de un “todo agregado” (p. 117) de manera amorfa e indistinta; más bien, la idea es que una relación asimétrica entre partes divergentes posibilita la “manifestación” (p. 117), en el “velamiento” (p. 117) mismo, “del ente y de su ser” (p. 117); luego, hacia allá han de apuntar las señas que las imágenes poéticas son. La intimidad implica la complicidad en la intensidad de las relaciones vivientes y una armonía de disonancias que revela el enigma del ser manteniéndolo intacto en su pureza; la imagen poética, pues, no daña el ser, sino que su lenguaje son señas que apuntan a él como destino y origen; se puede decir que la imagen poética es un destello del ser en un mundo oscurecido.

Finalmente, se puede anotar que esta interpretación de los fragmentos del oscuro Heráclito, a partir del reordenamiento que de ellos se presenta, permite a Heidegger (2010) aseverar que la comprensión del ser en el pensamiento poético de Hölderlin responde a la exigencia del “otro inicio del pensar” al concordar con el “pensar inicial” de Heráclito (p. 117). Sin embargo, cabría examinar los tres asuntos por separado para corroborar tal aseveración; por un lado, habría que explorar lo dicho en los fragmentos atribuidos propiamente a Heráclito; por otro lado, habría que comprender la interpretación de Hölderlin del pensamiento de Heráclito; y por último, habría que revisar el ejercicio hermenéutico realizado por Heidegger de los fragmentos del pensador griego y de la poesía de Hölderlin, para hallar allí las resonancias que retumbarán con mayor eco en los *Aportes a la filosofía* (Heidegger, 2003) cuando el “acontecimiento” es captado en un “paso atrás”, un “salto” al “paraje”, un quiebre en el destino donde el pensamiento y el lenguaje se reinauguran en el despliegue de la “historia del Ser” (Córdoba Ospina, 2020, p. 139). Hasta aquí por lo menos se ha esbozado el asunto, quedan siempre los caminos abiertos para pensar.

BIBLIOGRAFÍA

- Córdoba Ospina, G. (2020) “La interpretación del pensar inicial en la historia del Ser de Heidegger”, en: *Revista Eikasía*, # 91 Enero-febrero, Oviedo, pp. 127-141
- Diels-kranz. (1972) *Fragments de Heráclito*, trad. Ángel Cappeletti, Caracas: Monte Ávila.
- Hegel F. (1966) *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE.
- Hegel F. (1956) *Ciencia de la lógica*, I –II, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Librería Hachette.
- Heidegger, M. (2012) *Heráclito (1943-1944)*, trad. C. Másmela, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2010) *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “Rin”*, trad. Ana Carolina Merino, Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2008) *Sobre el comienzo*, Buenos Aires: Biblos
- Heidegger, M. (2005) *Parménides*, trad. C. Másmela, Madrid: AKAL.
- Heidegger, M. (2005a) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Escudero, México: Herder.
- Heidegger, M. (2005b) *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin o Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2000) *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, pp. 151-171.
- Heidegger, M. y FINK, E. (1986) *Heráclito (1966-1967)*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (1981) *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, México: FCE.
- Hölderlin, F. (1997) *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (1989) *Hiperión. Versiones previas*, trad. Anacleto Ferrer, Madrid: Hiperión.
- Kant, I. (2007) *Critica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid: Espasa-calpe.
- Kant, I. (1998) *Crítica de la Razón pura (Segunda Edición)*, trad. Pedro Rivas, Madrid: Alfaguara.
- Másmela, C. (2018) *Hölderlin. La intimidad del medio hésperico*, Medellín: UdeA.
- Másmela, C. (2012) *Armonía contratendiente: Hölderlin y la unificación hésperica*, Saarbrücken: EAE.
- Másmela, C. (2009) *La totalidad en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger*, México: Libros de Homero.
- Másmela, C. (2006) *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón*, Barcelona: Anthropos.
- Másmela, C. (2005) *Hölderlin. La tragedia*, Buenos Aires: Signo.
- Parménides (2007) *Poema de Parménides*, trad. Alberto Bernabé Pajares, Madrid: Istmo.

Platón (1988) *Diálogos III. Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Barcelona: Gredos.
Platón (1988a) *Diálogos V. Parménides y Sofista*, trad. M^a Isabel Santa Cruz (*Parménides*)
y Nestor Luis Cordero (*Sofista*), Barcelona: Gredos.