

# SAGRADA INUTILIDAD (LO SAGRADO EN HEIDEGGER Y HÖLDERLIN)<sup>1</sup>

Félix Duque. Universidad Autónoma de Madrid

A las puertas del segundo milenio de la era cristiana, o sea de la época que ha tomado la imagen *teándrica* de Jesucristo como bandera tras la que se esconden los intereses conjuntados de la economía liberal, la llamada "democracia representativa" de la sociedad de masas y la tecnociencia extendida planetariamente y cada vez más volcada a la comunicación de noticias y la industria del espectáculo, un fantasma parece recorrer este mundo desolado: el fantasma de lo sagrado. Testigos de esta vuelta espectral son el auge del ocultismo, la proliferación de las sectas religiosas, la supuesta entrada en la *New Age*, presidida por la constelación de Acuario y, *last but not least*, el esfuerzo de los "eruditos", de los *Religionswissenschaftler* por encontrar "científicamente" una esencia unitaria de los distintos fenómenos religiosos que pueda unir a los hombres del planeta en una esperanza común. Pero, salvo el miedo al fanatismo o el hastío hacia la "ciencia de las religiones" que todos esos movimientos puedan producir, parece indudable que el agua tibia de esta zona templada en que se va convirtiendo la tierra no va a tornarse en corrientes de agua viva que dejen florecer justamente aquello que se echa en falta.

Ya en su "testamento filosófico", en el Prólogo a la Segunda Edición de la *Lógica del ser (Seinslogik)* escrito quince días antes de morir, había hablado Hegel de la "necesidad debida a la falta de necesidades" (*Bedürfnis der Bedürfnislosigkeit*). Y poco más de cien años después, en otra especie de "testamento", en los *Beiträge zur Philosophie*, esa obra destinada voluntariamente a ser un *opus postumum*, Heidegger veía el rasgo general de nuestro tiempo en la "penuria debida a la falta de penuria" (*Not der Notlosigkeit*), en la sensación generalizada de que (en algunos países, y para ciertas clases, desde luego) *no falta nada*. Nada, salvo el sentido de la propia vida. Lo único que impera es la impresión por parte del individuo de que él, en su propia carnalidad (*Leibhaftigkeit*) irrepetible, está *de más*. En la época de la *sustituibilidad universal*, cualquiera vale para cualquier cosa, y nadie para algo concreto, para verse reconocido por los demás como "nada menos que todo un hombre", como pedía nuestro Don Miguel de Unamuno. Y un poeta alemán, quizá el más alto de este siglo que ahora acaba, advertía al "público" en 1961, con ocasión de la entrega del *Georg-Büchners-Preis*: "Es tiempo de cambiar de dirección" (*Es ist Zeit, umzukehren*).<sup>2</sup>

De acuerdo, pero "a dónde hay que volver" "Y a qué precio, y con qué fatigas" "Es posible gozar, por caso, de la beatífica sensación de lo Sagrado en el intervalo entre las horas de trabajo y la comida" "O en los días de fiesta" "Iremos a buscarlo en pueblos exóticos o en *theme parks* durante las vacaciones (*Ferien*), sustituto masivo de la fiesta (*Feier*)" En todos esos casos se intenta rellenar un "hueco", dejando lo demás (o sea: dejándolo todo) *intocado*:

<sup>1</sup> (Publicado en la REVISTA DE FILOSOFÍA, núm. 35/106 (Universidad Iberoamericana, México 2003), pp. 45-74)

<sup>2</sup> Paul Celan, *Der Meridian*. En: *Gesammelte Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1992<sup>2</sup>; III, 200.

el contacto solemne -y breve- dominical con lo “divino” eclesiásticamente organizado, las relaciones políticas, laborales, familiares, de amistad o de diversión, etc. Todo queda igual; y además dejaremos un espacio para, digamos, la *poesía*, con el fin de volver a las “raíces”, a un origen arcaico que más parece “mecanismo de compensación” de todas nuestras frustraciones que intento serio de “volver” a ningún sitio (si es que no queremos ser tachados encima de “reaccionarios” por buscar un refugio en mundos soñados, a la vista de este mundo regido por la Máquina y el Mercado).

“O bien esperaremos -tranquila o ansiosamente, según los distintos “estados de ánimo”- a que el mágico hecho de hallarnos en el tercer milenio y en el siglo XXI vaya a constituir ya de por sí un cambio fundamental en nuestra vida (“y hasta el fin del mundo, para acabar con tanta miseria!), sin necesidad de que nosotros hagamos nada” “Vamos a recibir pasivamente como una gracia eso que difusamente se experimenta como lo Sagrado, en medio de un mundo completamente profanado” Sólo que al profesor de filosofía le viene a las mientes una palabra de Martin Heidegger, interpretando un conocido pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana, a saber: “No es en el sueño como el Absoluto nos facilita el ingreso en la Parusía del Absoluto.”<sup>3</sup> ¡La *parousía*, la *Anwesenheit* de lo Absoluto! “Acaso es eso lo que busca oscuramente y como a tientas (en un *Herumtappen*, habría dicho Kant) el hombre moderno, bajo el rótulo de “lo Sagrado” “Quizá sí, si atendemos a la etimología del término alemán. En efecto, el gótico *hails* (de donde también *das Heil*: la salud en general, pero específicamente la “salvación” y, como interjección, el “saludo”: en latín *Salve!*, de menos triste memoria que el correspondiente término alemán) remite a la misma raíz indoeuropea que el griego *hólos* (algo absolutamente íntegro: *das Ganze*; eso significa todavía *heil* en el habla cotidiana del Norte de Alemania: p.e. *heilfroh*, “totalmente contento” -nosotros diríamos: “divinamente contento”) o el inglés *whole*. Según esto, el Absoluto es el Todo; y el Todo, lo Sagrado; y, por ende, lo único verdadero, según otra conocida sentencia de Hegel: “Lo verdadero es el Todo” (*Das Wahre ist das Ganze*). Quien se refugia “en lugar sagrado” (como antes se encerraban en la iglesia los perseguidos de la justicia) se halla efectivamente “a salvo”, porque ha ingresado en la Verdad.

Ahora bien, el Todo no puede ser esa universalidad vacía de la que antes hablamos al referirnos a un arte público cada vez más cercano a la publicidad y al diseño, porque entonces estaría justamente desconectado del mundo y sus preocupaciones, cerniéndose majestuosamente sobre nuestras cabezas y sin importarle cómo le va al mundo. Por cierto, ése es el peligro que rozó el más grande defensor del Absoluto, Hegel, cuando, constatando con razón que en la Modernidad “todo ha sido profanado” (*alles profaniert worden ist*), que todo es ya objeto de “un conocimiento muerto, historizante” (*tote, historische Kenntnis*) o de un “ralo raciocinar” (*kahlen Raisonement*), pidió que la filosofía se refugiara también ella “en sagrado”, constituyendo así un: “Estamento sacerdotal aislado - un lugar sagrado” (*Priesterstand isoliert - Heiligtum*). Esto lo escribía en 1821, quince años después de su creencia en que había llegado el momento de la *Parusía del Absoluto*. Ahora, en cambio, en plena Restauración y con la “persecución de los demagogos” (*Demagogenverfolgung*) decretada en los Acuerdos de *Karlsbad*, con la consiguiente pérdida de la libertad de cátedra, piensa que todo ha acabado: *so ist es aus*, dice. Y termina estas amargas reflexiones de su Manuscrito sobre Filosofía de la Religión con unas fatídicas palabras. Fatídicas para el mundo, y para la filosofía: “A la filosofía no le preocupa cómo le pueda ir al mundo; no

<sup>3</sup> *Hegels Begriff der Erfahrung*. En: *Holzwege*. G.A. 5, 138.

coincide con él (mit ihr nicht zusammengehen; literalmente: “no avanza de consuno con él”). Ésta, la filosofía, es una posesión (Besitztum) de la verdad.”<sup>4</sup>

¡Así que la verdad es una *posesión*, una propiedad privada de ese *Priesterstand*, de ese *Heiligtum* constituido por la filosofía! Hegel parece haber olvidado su afirmación de 1806, a saber: que el Absoluto *se da*, y *se nos da*, con tal de que nosotros nos preparemos para recibirlo. “O acaso piensa que ese “nosotros” corresponde sólo al Filósofo y a su Escuela, que toma *para su propio y exclusivo provecho* esa donación (*Gabe*) y la convierte en cosa suya” De esta manera, el Absoluto haría honor a su etimología y se convertiría ciertamente en algo *ab-solutum*, algo separado de todo y acaparado por un grupo que se siente igualmente *ab-solutus*: justamente un *isoliertes Priesterstand*. Hegel está así -al menos en este momento de depresión- repitiendo las mismas relaciones burguesas de posesión que él denuncia: unos poseen el poder político; otros, las fábricas; y él, Hegel, poseería nada menos que la Verdad absoluta, la cual, sin embargo, nada tendría que ver con el mundo. “Extraña situación, que suena a retirada defensiva, y cuya continuación académica ha llevado en buena medida al descrédito de la filosofía!

Al respecto, Hegel parece haberse olvidado, no sólo de ese “tiempo de parto” (Geburtszeit) por él anunciado en el Prólogo de la *Fenomenología*, sino también del período en que habitara en Frankfurt bajo la influencia de un íntimo amigo que amaba a los griegos y a Kant: un poeta que acabaría demente y cuyo nombre él, Hegel, no volvería a mencionar ni en sus obras ni en su correspondencia, salvo una críptica alusión en el manuscrito de la *Philosophie des Geistes* de Jena, en 1805/06, justo al poco de producirse la *Umnachtung* del amigo, de Friedrich Hölderlin.

También Hölderlin buscará a su manera la Verdad del Absoluto. Sólo que esta manera, tan extraña aún para nosotros, hoy, no fue recibida ni comprendida por nadie en su época. “Pero yo estoy solo” (*Ich aber bin allein*), confesará. “Cuál es este procedimiento, esta *Verfahrungsweise*” Una primera indicación puede encontrarse en un breve manuscrito sin nombre, llamado posteriormente *Urteil und Sein*, de 1795. Hölderlin busca, decíamos, la Verdad del Absoluto, al cual llama, de acuerdo a la tradición filosófica: el *Ser*. Pero sabe también, por Aristóteles y Kant, que el ser se entrega en el juicio; y el juicio -de acuerdo a una etimología tan falsa como sugestiva- sería una *Ur-Teilung* del ser en Sujeto por un lado, y en Objeto por otro: de modo que ya desde el inicio resulta imposible alcanzar esa unidad originaria, absoluta. “Qué hacer”. Dos salidas se abren ante él, y las dos son rechazadas: o bien refugiarse en una *fe* inefable como la profesada por Jacobi en su *Nicht-Philosophie*, o bien ampararse en la *intuición intelectual* de Fichte, que presupone -según cree Hölderlin- la Identidad del Yo absoluto y de la autoconciencia. Lo primero nos separa de toda racionalidad, sumergiéndonos en una noche en la que, como decía Hegel, “todas las vacas son negras” (*alle Kühe schwarz sind*). Lo segundo es lógicamente imposible, ya que toda autoconciencia implica la contraposición del Yo (como sujeto) respecto al Yo (como objeto), y por ende la separación de ambos respectos. La conclusión es implacable: “Luego la identidad no es ninguna unificación del objeto y del sujeto, que tuviera sencillamente lugar, luego la identidad no es igual al ser absoluto.” (Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und des Subjekts, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem

---

<sup>4</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Neu hg. von W. Jaeschke. Meiner. Hamburg 1995; 3, 97.

absoluten Sein).<sup>5</sup>

“Estamos entonces condenados, como la *conciencia desgraciada* hegeliana, a suspirar románticamente por una Verdad que se nos escapa, toda vez que la vía clásica, basada en el Principio de Identidad, se ha mostrado intransitable”, “Sólo que no nos es lícito adscribir a Hölderlin ni al “romanticismo” ni al “clasicismo” (Aber wir dürfen Hölderlins Dichtung weder der “Romantik” noch der “Klassik” zuweisen), nos recuerda Heidegger.<sup>6</sup> “Cuál es entonces la *Grundhaltung* de Hölderlin”. Por un lado, acepta con Jacobi (y lejanamente, con Spinoza) que: “el mérito mayor del investigador es el desvelamiento y la revelación de la existencia”, y que: “Su meta última se halla en aquello que se deja ya explicar: lo irresoluble, inmediato, simple.” (2, 495). Por otro, y contra el *Ich bin Ich* de Fichte, afirma que en el ser: “no puede darse en absoluto ninguna separación sin herir aquello que debe ser separado.” (2, 503). Por lo primero, parece necesario retroceder más acá de toda *Erklärung*, de toda *definitio* judicativa si queremos alcanzar el ser. “Habrá que ir entonces más acá de toda *verdad* si queremos captar lo *simple*”. Pero ya Aristóteles había advertido de la existencia de un *alethés*, de un ser tan verdadero como simple del que no cabe definición: sólo algo así como un *thígein kai phánai*, un “tocar” y un “dejar aparecer”, añadiendo luego un inciso capital: “pues no es lo mismo una afirmación categórica (*katáphasis*) que una *Sage-Zeiche* (*phásis*).”<sup>7</sup> Por lo segundo, Hölderlin volverá audazmente la prohibición al revés: será necesario *vulnerar* (*verletzen*) entonces la esencia de lo no separado, pero separable, si queremos escapar de la aporía del Todo (el Ser) y las Partes (el Sujeto y el Objeto). “Sólo que para ello tendremos que retroceder más acá, no sólo de la típica escisión idealista, sino del Ser mismo, lo que para Hölderlin significa abandonar sin más la filosofía! Y no sólo esto: ¡tendremos que vulnerar la esencia del ser! Ahora bien, Hölderlin no entenderá esa esencia del ser (todavía innominada) como una entidad (*Wesenheit*) abstracta, sino en un sentido activo, verbal; con Heidegger, deberíamos hablar más bien de: *die Wesung des Seins*, la cual precisa justamente “ser tocada” (con Aristóteles) y “ser herida” (con Hölderlin) justamente para que se logre el despliegue (*Entfaltung*) del ser.

¡Será acaso esa *Wesen des Seins* lo Sagrado que nosotros, y los hombres de este fin de siglo, andamos buscando! No parece que sea así, ya que, de seguir nuestra indicación sobre la *Grundoperation* de Hölderlin, tal esencia habría de ser vulnerada, mientras que lo Sagrado mienta, en las lenguas indoeuropeas, la Totalidad resguardada, *inviolable*, o mejor (de nuevo con Heidegger): *das Gefüge* que sirve de *fondo primigenio* (*Urgrund*) a la distinción básica entre lo claro y celeste, y por ende *divino* (la raíz latina procede de *\*deiwos*, de donde *Zeus* y *Deus*), de una parte, y lo terrestre y tenebroso (el *humus* fecundo de la tierra, de donde el latín *homo*)<sup>8</sup>. Lo sagrado sería pues el re-cuerdo (*Er-innerung*) pre-sentido (*ge-ahnt*) de un fondo tan ineludible (*unumgänglich*) como inaferrable (*unfassbar*). Un fondo *indisponible* (*unverfügbar*), en suma, que todo lo dispone y de todo hace *kósmos, mundus*: “un fondo que separa regiones mientras él permanece justamente al fondo, más allá de la luz y

<sup>5</sup> *Urteil und Sein*. En: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. DKV. Frankfurt/M. 1994; 2, 503. Citaremos directamente volumen y pág. en el texto, según esta edición.

<sup>6</sup> *Hölderlins Hymne “Andenken”*. G.A. 52, 84.

<sup>7</sup> *Metaphysica* IX, 10; 1051b24. La voz *phásis* significa a la vez “palabra” (simple, no como miembro de una frase) y “visión” (*Schau*), “mostración” (*Zeiche*): “no *Anschauung*, que implica ya una separación: *An-!*).

<sup>8</sup> Cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. II, livre 3, ch. 1. Paris 1969; pp. 169-207.

las tinieblas, del *Äther* y del *Abgrund*! ¡Así que lo “intocable” no podría, claro está, ser “tocado”, y menos “vulnerado”!

Pero escuchemos la palabra del poeta. Habla de:

La poderosa, la naturaleza divinamente bella.

(Die mächtige, die göttlichschöne Natur).<sup>9</sup>

Ella parece dormir “en las épocas del año” (*zu Zeiten des Jahrs*) y, de acuerdo con la escisión primordial antes citada, su aparente sueño (*Schlaf*) tiene lugar:

En el cielo, o bajo la plantas o entre los pueblos.

(Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern)

Y recordemos por demás que en el sueño no nos concede el Absoluto el ingreso (*Schritt*) a su *parousía*. Por ello, por no poder acceder a esta *Anwesenheit*, los poetas, cuya vocación (*Beruf*) es precisamente dar nombre a lo Sagrado,<sup>10</sup> tienen su rostro (*Angesicht*) ensombrecido por la tristeza (*Trauer*). También ellos, como el propio Hölderlin:

parecen estar solos, pero siempre la presienten.

(... scheinen allein zu sein, doch ahnen sie immer).

Presienten, pues, a la Naturaleza misma. Pero, ¿es ello necesario?, ¿acaso no les rodea ésta por todas partes, a ellos y a todos nosotros? La naturaleza, ¿no es acaso el *Umwelt* que nosotros debemos cuidar (*schonen*), según los prudentes consejos ecológicos actuales? Recordemos, con todo, lo dicho anteriormente sobre la *vulneración*. Para poder “sentir” y “tocar” (la misma palabra, en alemán; p.e.: *mit der Hand fühlen, tasten*) la esencia del ser, esto es: no algo anterior y más alto al ser, sino justamente su despliegue, su *Offenheit*, es preciso que el hombre se abra (*erschliesst sich*) a su vez en su ser, en su *Da*, que salga de su inconsciente clausura (*Verschlossenheit*). Ahora bien, esa *Erschlossenheit* es, no solamente el primer acto de libertad, y por ende, el primer acto propiamente humano, sino también *eo ipso* una vulneración, una *Zerrissenheit* de la naturaleza. Aquí no se trata sólo del *peccatum originarium* del hombre, y más del hombre moderno, que ha convertido la naturaleza en *naturaleza muerta* incluso en las artes plásticas (*nature morte: Stilleben*). Heidegger denuncia vigorosamente esta *Vermessenheit* cuando, hablando de la corriente (*Strom*) fluvial cantada por Hölderlin -y con la que el poeta mismo se identifica, ya que ambos hacen habitables (*urbar machen*) las tierras, convertidas por su *Riss* en *Gegende-*, dice del río canalizado que: “él se limita a dejar correr el agua, encarrilada por los uniformes muros de cemento, los cuales no configuran orilla alguna, apuntando a una meta prefijada, sin rodeos.”<sup>11</sup> Pero, como acabamos de decir, más acá de este *Unfug* (literalmente, diríamos: de este “descoyuntamiento”, de esta falta de toda juntura, de toda justicia), e incluso posibilitándolo,

<sup>9</sup> Estos versos y los siguientes corresponden a la segunda estrofa de *Wie wenn am Feiertage* (1, 239).

<sup>10</sup> Cf. M. Heidegger, *Nachwort zu: “Was ist Metaphysik”*: “Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.” (G.A. 9, 312).

<sup>11</sup> *Parmenides*. G.A. 54, 190.

pues que también el poeta y el río han de dejar -con su acción- en libertad (*freigeben*) a toda deformación (*Verstelltheit*) y a todo descarrío del ser, es necesaria una primera *Spaltung*, una primera herida a la naturaleza, que Hölderlin eleva incluso a *regla general* de la *Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, y cuyos términos dejan ver la clara impronta de un imperativo de tipo fichteano: "Ponte -dice- con elección propia (*mit freier Wahl*) en armónica contraposición con una esfera exterior, de modo que en ti mismo estés en contraposición *armónica*, por naturaleza, pero de manera incognoscible mientras sigas estando en ti mismo (von Natur, aber unerkennbarer weise so lange du in dir selbst bleibst)." (2, 543).

Adviértase que esta *posición libre crea (schafft)*, al desgajarla del seno del ser simple, *unauflöslich*, la "esfera externa": la pro-duce (*bringt hervor*) a partir de su propia contraposición interna, *katà physin*, pero restará incognoscible *so lange* el poeta (y el hombre en general) permanezca *in sich*, clauso: *verschlossen*. Así que, contra la interpretación habitual, Hölderlin no está siguiendo aquí a Heráclito: lo está desafiando. El pensador griego, muy en consecuencia con su afirmación de que "es necesario extinguir la *hybris* más que un incendio" (DK22B43), sostiene: *harmoníē aphanēs phanerēs kreítton* (DK22B54) ("la armonía no manifiesta es más fuerte que la manifiesta"). La voz *kreítton* es, como se sabe, ambigua: bien puede ser que la armonía *aphanēs* sea "más poderosa" que la visible. Pero no es "mejor" (tal es la traducción habitual): al menos para nosotros, hombres. Pues sin esa "eclosión de la visibilidad" (*Erschlossenheit der Sichtbarkeit*) no habría *phásis* y, sin ella, tampoco ningún *thígein*, ningún sentir y palpar lo Verdaderamente Simple. Al contraponerse el poeta libremente a la naturaleza la *exterioriza (entäußert)* y, con esta acción, se enfrenta a ella *como si* fuera la naturaleza un objeto de libre elección. De esta manera, la esencia (*Wesen*) del ser se echa a perder (*verwest*). Y los hombres que viven bajo la protección de la palabra poética pueden entonces realizar en paz sus negocios, ciertamente, parcelando y troquelando la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, trabajando según verdad. Pero con ello olvidan también la "herida" poética. Tal es, en el lenguaje filosófico heideggeriano, la *Seinsvergessenheit*, con la consiguiente degradación del ser en ente, de la *Ur-Teilung* en *Urteil*.

El poeta, en cambio, no olvida, sino que *presiente* siempre. Su rostro está lleno de tristeza porque sabe de la necesidad de esa herida, conveniente (*schicklich*) no sólo para los hombres, sino para la Naturaleza misma. Pues sin la escisión (*Zwiefalt*) no se daría la *verdad*. De nuevo, con Heidegger: la verdad se da en la *Zusammengehörigkeit* del hombre y del ser, no en una graciosa donación unilateral. Para que haya verdad es preciso que a la *Zuruf*, al *Anspruch des Seins* corresponda (*ent-spricht*) el *Entwurf* del hombre. Si, según *Sein und Zeit*, el *Dasein* es siempre un "proyecto yecto" (*geworfener Entwurf*), ello se debe, según la palabra más originaria de los *Beiträge zur Philosophie* y de *Der Satz der Identität*, a que antes de ello él es el "acaecido proyecto" (*ereigneter Entwurf*) que corresponde al "envite que propicia el acaecimiento" (*ereignendem Zuwurf*), propio del ser. Y precisamente por ello puede decir Heidegger que: "El ser mismo, empero, nos pertenece; pues sólo cabe nosotros (bei uns) puede desplegar su esencia, o sea hacer acto de presencia (wesen, d.h. anwesen) en cuanto ser."<sup>12</sup> Sólo que esa pertenencia (*Gehörigkeit*) no es ninguna posesión (*Besitztum*) de la verdad del ser, como en Hegel. Por el contrario, remite a la escisión pro-ducida por la

<sup>12</sup> *Der Satz der Identität*. En: *Identidad y diferencia* (ed. bilingüe de A. Leyte). Anthropos. Barcelona 1988, p. 78.

palabra poética. Ella  *nombra* lo Sagrado. ¿Por qué, aquí, esta aparición de lo sagrado, cuando estábamos hablando, con Hölderlin, de la  *göttlichschöner Natur* y, con Heidegger, del  *Zusammengehören* de ser y hombre en el que se da la  *verdad del ser*, esto es, el “acaecimiento propicio”, el  *Ereignis*?

Nombrar es diferenciar, distinguir: en este caso, contraponer armónicamente la posición libre del Yo poético y la naturaleza externa. Pero, ¿dónde ha lugar esa contraposición? ¿Dónde, con Heidegger, la copertenencia? Obviamente, en el  *fondo* común a ambos. Ese  *Urgrund*: justamente lo Sagrado, se nombra entonces por vía de  *alusión* ( *Anweisung*), indirectamente: como en un  *dar juego* o  *Zuspiel*, según la segunda “juntura” o  *Fuge* de los  *Beiträge zur Philosophie*.

¿Es posible, entonces, que una Palabra religue ( *versammelt*), condense y poetice ( *dichtet*) aquello que los nombres dispersan? ¿Es posible una palabra  *phásis*, no dicha en una  *katàphasis*? Sí, es posible: pero todavía no. Esa palabra queda pendiente,  *ausgeblieben*. De ahí la tristeza ( *Traurigkeit*) del poeta: la nominación de lo Sagrado, siempre por “nombres auxiliares” ( *Hilfsnamen*), lo deja “com-parecer” ( *hervorscheinen*), sí: pero sólo como en un “guiño” ( *Winken*). Esos destellos ( *Vorscheine*), que fundan historia al brillar en la palabra del poeta, son los  *dioses*, los mensajeros ( *Bote*) de lo sagrado. Antes pudo nombrarlos, sobre el fondo de lo sagrado. Pero ya no. Y no puede hacerlo porque el último Dios de este nuestro “envite destinal” ( *Schickung*), cuyo agotamiento experimentamos ahora -de ahí el ansia de lo sagrado-, se encarnó como  *hombre*, y dejando la  *morphé theoû* tomó libremente la  *morphé douloû*. El, el gran Poietés, también se puso libremente como contrapuesto a una esfera externa, y así: “se alienó él mismo, tomando figura de siervo, llegó a ser como cualquier otro hombre, y se le halló con los ademanes y rasgos de hombre.”<sup>13</sup> Pero los resultados de su infamante muerte en la cruz han sido tan ambiguos como su propia vida. Pues de un lado Hölderlin, el poeta, ve en la muerte de este “quedo Genio” ( *stillen Genius*) ciertamente el anuncio “del fin del Día”. Pero en la Noche del Mundo ( *Weltnacht*) que entonces comenzó:

Cuando el Padre apartó su vista de los hombres,  
y con razón empezó el luto sobre la tierra,

(...)

el coro celeste dejó, como signo de que él había estado allí  
una vez, y de que nuevo devolvería, algunos dones, de los cuales  
nosotros pudiéramos disfrutar humanamente, como antes.

(Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen,  
Und das Trauern mit Recht über der Erde begann,

[...]

Liess zum Zeichen, dass einst er da gewesen und wieder  
Käme, der himmlische Chor einige Gaben zurück,

---

<sup>13</sup> Filipenses 2,7.

Derer menschlich, wie sonst, wir uns zu freuen vermöchten).<sup>14</sup>

Por el contrario Hegel, el filósofo, piensa que esa muerte fue “una vez y para siempre” (o: “de una vez por todas”: *ein und für allemal*), y que ella habrá de producir, en la Modernidad de la Máquina y el Mercado, la “divinización” (*Vergöttlichung*) del hombre, anunciada ya por San Pablo. Y, con ella, el eclipse de lo sagrado. Pues éste ha dejado de ser ya el fondo de provisión y ha tomado nombre, y nombre *propio*, en Jesucristo, de manera que ahora lo Sagrado no se retrae ya (*sich entzieht*) como antes a su fondo inescrutable, permaneciendo allí como “lo Inefable” (*das Unaussprechliche*). Más bien quien se acoja a ese nombre quedará “santificado” (*geheiligt*), por delegación de la gracia divina. Y así puede escribir San Pablo a la Comunidad de Dios en Corinto: “Santificados (*Geheiligten*, en la versión luterana) en Cristo Jesús, los llamados a ser Santos (*Heiligen, ibid.*), junto con todos aquellos que apelen al nombre de Nuestro Señor Jesucristo.”<sup>15</sup> Andando el tiempo, los *Geheiligte* tomarán el nombre mismo de su Dios, se llamarán *Christen*, y al fin decidirán que lo Sagrado mismo está ya de más. Pues como dice Hegel: “al introducirse el espíritu divino en la realidad, la liberación de ésta para elevarse hacia él ha hecho que aquello que en el mundo debía ser *sagrado* haya sido desplazado (*verdrängt*; en Freud: “reprimido”, F.D.) por la *vida ética* (*Sittlichkeit*).”<sup>16</sup> Y es que él, Hegel, cree haber *desenmascarado* como “genuino contenido ético” aquello que, en su no-verdad, se presentaba como algo *sagrado*. En nuestros días, Jürgen Habermas llevará al extremo esta *Verdrängnis* (cuyas resonancias psicoanalíticas no pueden escapársenos, hoy) al tildar el culto religioso de: “*totale Institution*”<sup>17</sup>, propia de sociedades arcaicas, cuyo retorno conduciría (como se deja entrever) al fascismo. Y así como Hegel desplaza la Sacralidad a la Eticidad, Habermas la sustituye por la *Diskursivethik*.

Y sin embargo, obstinado, el Poeta aguarda, hasta que su palabra se hace visión, *phásis*:

¡Pero ahora se hace de día! Yo aguardé y lo vi venir,  
y lo que yo ví, [que] lo Sagrado sea mi palabra.

(Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort).<sup>18</sup>

Hölderlin no dice que *su* palabra sea sagrada, y menos que ella *es* lo Sagrado. Lo que él quiere es que ella corresponda a lo que el poeta vio; desea, dubitante, que así sea. Porque lo que él nombra a continuación proviene de lo Sagrado, pero *no* es lo Sagrado, sino su manifestación o despliegue (*Entfaltung*). En el “hacerse día” (*Tagen*) de su visión es la Naturaleza la que sale a la luz. Lo Sagrado queda atrás, oculto tras ella, que es su despliegue-esencial (*Wesung*, en Heidegger). De lo Sagrado mismo, el poeta sólo se atreve a pronunciar dos nombres: “la firme ley” (*das feste Gesetz*), y “Caos” (*Chaos*); en efecto, según esa Ley:

... como otrora, engendrado del Caos sagrado,

<sup>14</sup> *Brot und Wein*, 8. estr., vv. 127-128 y 131-133.

<sup>15</sup> *I. Corintios* 1, 2.

<sup>16</sup> *Enzyklopädie* (1830), “ 552, A.; *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 10, 358.

<sup>17</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. Frankfurt 1981; 2, 134.

<sup>18</sup> *Wie wenn am Feiertage*, 3. estr., vv. 19-20.



se siente de nuevo a la Llena de entusiasmo<sup>19</sup>,  
otra vez se siente a la Hacedora de todo.

(... wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,  
Fühlt neu die Begeisterung sich,  
Die Allerschaffende wieder).  
(vv. 25-27).

Adviértase la “copertenencia” (*Zusammengehörigkeit*): engendrados por el caos son, *wie einst*, el entusiasmo del Poeta, que corresponde así a *dem dichterischen Geist*, y la Naturaleza omnicreadora. En la Palabra, *Geist y Natur verbinden sich*: justamente esa *Verbindung* entre el pensar y el ser (dicho en términos filosóficos) era la búsqueda por Hölderlin, *per impossibile*, en *Urteil und Sein*. Del espíritu dice Heidegger que él es: “la unidad aunadora, que deja (*lässt*) aparecer la conjunción de todo lo efectivamente real en su reunión. Por eso, el espíritu es esencialmente, en sus pensamientos, el “espíritu común”<sup>20</sup>. Y llama a la Naturaleza *das Lichte*, “lo leve“, que: “hace (*lässt*) brotar todas las cosas en su aparecer y en su lucir, aquello en relación con lo cual se yergue todo lo realmente efectivo, inflamado por él, en su propio perfil y medida.” (*EHD*, 60).

Nada más lejos del “totalitarismo” temido por Habermas. Dos veces ha aparecido aquí el verbo *lassen*. Y como se pondrá de relieve en los *Seminare* heideggerianos, ése es el sentido más hondo del Ser: *das Lassen*, “el dejar ser al ente” (*das Seiende sein-lassen*)”<sup>21</sup>. Aún más originario que el dar (*Geben*) está el activo “dejar ser”, hacer que algo sea *de por sí*: *Lassen*. *Lassen*, hacer y dejar hacer incluso para el fracaso y el decir fallido (*versagen*), para el “descoyuntamiento” (*Unfug*) en el que la esencia del ser (*Wesen des Seins*) se torna en *Unwesen* (contra-esencia) y, por ende, el mundo en “in-mundo” (*Umwelt*).

¿Quién deja ser? ¿Acaso la Naturaleza, el Ser de lo ente? No, sino su origen, el “lugar” del que proviene (*die Herkunft der Natur*): lo “Sido-una-vez”, y en virtud de lo cual hay una vez, y otra: *das Einstige*, en Hölderlin indirectamente nombrado (*wie einst*). *Einst* es un término ambiguo: puede significar lo dado antes, “lo sido” (*das Gewesene*), y también lo que vendrá una vez: “lo futuro” (*das Zukünftige*). *Das Einstige*, el tiempo originario, traza así un arco en el que se conjuntan “ahora” (*jetzt*), o sea: en esta “llegada” (*Ankunft*) de la Naturaleza, el “hecho de haber sido” y el de “estar viniendo-hacia” (*Gewesenheit y Zukunft*). Por eso es la Naturaleza “más antigua que los tiempos” (*älter denn die Zeiten*), pero no “lo más Antiguo” (*das Älteste*): no es ella “el tiempo originario” (*die ursprüngliche Zeit*): eso sólo lo es el Caos, lo Sagrado (*das Chaos, das Heilige*). Sólo que el Caos mentado en la palabra poética no es nuestro “revoltijo” (*Durcheinander*) del Diccionario. Hölderlin ha leído ese nombre originario en su Hesíodo:

*He toi mèn prôtista Cháos génet'*<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Adviértase que *Begeisterung* significa normalmente: „entusiasmo“. Pero Hölderlin aprovecha que el término sea femenino para convertirlo en epíteto de la diosa Naturaleza, aludiendo a la vez al sentido literal de “llena de espíritu (o de dios)”, como en el original griego: *enthousiasmós*.

<sup>20</sup> “*Wie wenn am Feiertage...*”. En: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann. Frankfurt/M. 1981<sup>5</sup>, S. 60. Citaremos en adelante: *EHD*.

<sup>21</sup> G.A. 15, 363.

<sup>22</sup> *Theogonia*, v. 116.

"Así pues, antes de todo surgió (*entsprang*) Chaos". Hesíodo no dice que antes (*einst*) era (*war*) Caos, sino que "surgió a la luz del día" (como si dijéramos, con Hölderlin: *tagte*; recuérdese la *phásis* de Aristóteles). No que él fuera engendrado, sino que él es la *Génesis*: porque él, lo Sagrado, no *es*, sino que despliega la esencia (*wes*); o mejor: "Se da", *Es gibt*. Pura donación-de-destino: *Schickung*, por él hay "destinos" (*Schicksale*), una vez y otra (*je und je*), distintos para cada "modo de ser hombre" (*Menschentum*). Por eso nos recuerda Heidegger: "Sólo que *cháos* significa en primer lugar lo que desencaja (*das Gähnende*), la fisura que hiende (*die klaffende Kluft*), lo Abierto que abre de antemano, en el que todo está engullido." (*EHD*, 62). Lo Sagrado no es pues "el destino" (*das Schicksal*), sino "lo susceptible de envío" (*das Schickliche*) (cf. *Andenken*; *EHD*, p. 105). O paralelamente: el acaecimiento propicio (*Er-eignis*) no es el ser, sino la *verdad del ser*. "Acaso es entonces lo mismo *das Ereignis* que *das Heilige*" No exactamente. Pero ambos *pertenecen a lo Mismo*, que sigue siendo inexpresable.

Así, como un "juego en común" (*Zusammenspiel*), y no como una "derivación lógica" (*Ableitung*), es como cabe entender a mi parecer el famoso *dictum* de la *Brief über den Humanismus*: "Sólo a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de esta esencia cabe pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad *puede* venir pensado y dicho eso que la palabra 'Dios' *debe de nombrar*." (*Erst aus der Wahrheit des Seins lässt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennen soll*)."<sup>23</sup> Es preciso atender cuidadosamente aquí a los verbos *modales* que escanden cada afirmación. Heidegger no dice que lo Sagrado se derive de la verdad del ser, o sea: del *Ereignis*. Dice que la *esencia*, o con los *Beiträge* diríamos mejor: *die Wesung des Heiligen*, *se deja pensar* desde la verdad del ser. Y ello porque esa esencia es lo Mismo (como en el *touto* del fragmento 8 de Parménides) que se da (*es gibt*) para el *Ereignis* y para lo *Sagrado*. Aquí está hablando el pensador; el poeta nos ha dicho en cambio "lo correspondiente" (*das Entsprechende*), pero de manera inversa, a saber: que Natur y Geist han sido "generados a partir del sagrado caos", y que él quiere que su Palabra "sea lo sagrado" (*sei das Heilige*).

La segunda afirmación de Heidegger no dice que la *Gottheit* se derive de lo Sagrado, sino que hay que pensar, que es necesario pensar la esencia de aquélla a partir de la esencia de éste. Porque la esencia de la *Gottheit* es "el despejamiento, la vasta amplitud" (*die Lichtung*, *die breite Weite*), que hace acto de presencia como la tierra hesíodica, *eurysternos*, de ancho pecho, *pánton hédos asphalès aiei*, "sede segura abierta de siempre para todos los seres" (*Theog.*, v. 116): la *Bergung* que cobija tanto a los dioses bienaventurados como al Tártaro brumoso. Pero también se ofrece a los mortales como el ancho cielo, del cual surge toda medida. La "divinidad" es así la innominada "aparición de la esencia de lo Sagrado" (*Erscheinung* des *Wesens* des *Heiligen*). Ella, la divinidad, deja ver -hace que se vea- sin ser ella misma vista, y a la vez es "la leve amplitud, la región esencial" que, como un umbral o un *vano*, concentra (*verdichtet*) lo Sagrado en su Mensajero, es decir, en el dios que ella, la divinidad, permite -hace: *lässt-* que aparezca ahí delante. Aquí, sea dicho de paso, Heidegger es más hegeliano de lo que aparenta. Pues en efecto: "*La esencia tiene que aparecer*" (*Das*

<sup>23</sup> En: *Wegmarken*. G.A. 9, 351 (subr. mío).

*Wesen muss erscheinen*).<sup>24</sup>

Comparada con esta “necesidad”, con esta “vuelta a sentir la penuria” (*Notwendigkeit*), es significativa la dubitación con respecto al dios. Aquí juega el pensador con el *sollen* del significado habitual del nombre de Dios, propio del *Man* y la *Gerede* (p.e.: “se dice” (*man sagt*), que Dios debe ser (*soll*) tal o cual cosa); mas también con el verbo *können*. Partiendo en efecto de la esencia de la divinidad *puede* ser dicho y pensado lo que ese nombre “quiere decir” (*heisst*). Puede (*kann*), no “es lícito” (*darf*). Porque la esencia de la divinidad, es decir: el despejamiento o *Lichtung*, está encomendada-de-propio a la palabra y al pensar humanos. Y ambos pueden fracasar, no saber decir a derechas (*versagen*). En la era de la imagen del mundo, en nuestra *Weltnacht*, ciertamente, “faltan nombres sagrados” (es *fehlen heilige Namen*).<sup>25</sup> Los dioses han huido (*entflohen*). Pero no lo Sagrado, que sigue alboreando aún, crepuscular (*es dämmert immer noch*, atendiendo al sentido dual de *Dämmerung*: alba y crepúsculo, a la vez). Lo sagrado *dispensa*, en el doble sentido de que él es “la *dispensación*, el envío de representantes de los distintos destinos”, y a la vez la “desconexión” (*die Entbindung*), la acción de liberarse de los dioses. En este estricto sentido, *das Heilige* es ciertamente *das Absolute*, en el sentido de *ab-solutum*: lo “suelto” y separado de todo. Pero precisamente en esta ocultación (*Verborgenheit*) anida la acción de cobijar (*Bergung*), la “salvación”. Pues bien puede ser que lo “velozmente perecedero” sea lo divino. Pero no es lo Sagrado. Éste permanece como lo permanentemente inminente: como el fondo pendiente de provisión (*das Aus-gebliebene*). Por eso es lo Sagrado también el intervalo o *Zwischenraum*, el tiempo del tránsito (*Übergangszeit*), la “capacidad de mediar” (*Mittelbarkeit*) entre los intermediarios ya sidos y los aún venideros: los dioses huidos (*entflohene*) y los futuros. Por eso es también “lo In-mediató, la firme Ley”. Así se dice en el hondo comentario de Hölderlin a su versión de *Das Höchste (Lo Supremo)*, de Píndaro:

La Ley,  
el rey de todos los seres, mortales e  
inmortales; por ello precisamente conduce,  
poderosa,  
el derecho más justo con mano suprema.

(Das Gesetz,  
Von allen der König, Sterblichen und  
Unsterblichen; das führt eben  
Darum gewaltig  
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand).

Y Hölderlin comenta:

“Tomado rigurosamente, lo inmediato es tan imposible para los mortales como para los inmortales; el dios, según su naturaleza, tiene que diferenciar mundos distintos, porque los dones celestes, dada su índole, han de ser sagrados, sin mezcla. El hombre, en cuanto cognoscente, tiene que diferenciar también mundos distintos, porque el conocimiento sólo es posible por contraposición. Por eso es lo inmediato, rigurosamente tomado, imposible tanto

<sup>24</sup> *Wissenschaft der Logik*. Düsseldorf 1978, p. 323.

<sup>25</sup> *Heimkunft*, estr. 6, v. 101: “Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen”.

para los mortales como para los inmortales.”  
Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz." (2, 769).

Estamos ante la misma aporía -ahora poética, no filosóficamente expresada- que aquella con la que se enfrentara Hölderlin en *Urteil und Sein*. Lo Indisoluble, Inmediato, Simple (das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache): eso que antes llamara el poeta “el ser absoluto” (das absolute Sein), es imposible para el dios porque, *katà physin*, la diferenciación (*Unterscheidung*), que constituye la Naturaleza (o sea: lo leve del despejamiento que es encomendado al dios), está inmediatamente contradicha por el encargo o misión a él confiado, a saber: entregar los dones celestes a los hombres; pues esos bienes, por ser sagrados, han de ser puros, sin mezcla (esto es: simples). Pero lo Sagrado es también imposible para el hombre porque, como sabemos, conocer es ya contraponer. Pero, ¿sabemos acaso lo que, en el poeta, significa el término “imposible” (*unmöglich*)? *Unmöglich* es el poder supremo, pues ese poder consiste en purísimo “dejar ser”, por desinteresado amor (tal el significado literal de *mögen*). Y ni mortales ni inmortales son capaces de ello. Lo susceptible de envío (como destino *apropiado*) y, al mismo tiempo, lo que se envía en él, por parte de lo Sagrado, es algo que cabría expresar así: “Por esta vez, ello (el ser así, o de otra manera) *bien puede (mag)* con-venir, estar *destinado* de tal o cual forma, de modo que el destino de cada caso deje o haga ser al ente en su ser propio, haciendo que la palabra se logre o, al contrario, que la cosa libremente se malogre. Si lo Sagrado, que es pura Gracia, puro “hacer el Favor” (*Gönnen*), fuera posible para el dios, éste lo absorbería y lo pondría a disposición propia, para su gloria, de la misma manera que en la interpretación vulgar de las palabras de San Pablo sobre los *Gehiligte* podría leerse que Jesucristo ha usurpado la “esencia del fundamento originario del Padre”, ya que es el nombre de Cristo el que detenta “el Poder supremo” (die höchste Macht), como si fuera estola premonición de que, con el tiempo, la Comunidad de los Fieles usurpará el nombre de Cristo, hasta disolverse en la “eticidad” cantada por Hegel o en la habermasiana ética discursiva del *Konsensus*.

Se olvida así que el propio Cristo ha dicho: "Nadie viene al Padre sino por mí." (Juan 14, 7). De este modo, se presenta literalmente como “mediador de todo lo susceptible de mediación” (*Vermittler* de la *Mittelbarkeit*). Y sin embargo, ni siquiera los suyos lo entendieron. Pues Felipe le replica: "Señor, muéstranos al Padre, que con ello nos conformaremos." (14, 8.) A los discípulos les “bastaría”, se quedarían “en paz” (*befriedigt*) si Cristo les mostrara lo Sagrado. De ahí la extrañeza que Jesús experimenta ante tamaña petición. Pero sus palabras resultan ambiguas para los hombres, pues que deben diferenciar “mundos”, mientras que la “donación” (*Gabe*) que él ofrece debe estar “no mezclada” (*unvermischt*). Por eso, su contestación parece indicar una identificación absoluta: "Felipe, quien me ve a mí ve al Padre." (14, 9). Y sin embargo, toda ambigüedad debería haber quedado disipada. Él, sigue diciendo, no es el Padre, sino la irradiación de lo Sagrado: "Las palabras que yo os dirijo no las hablo por mí mismo. Es el Padre, que en mí mora, el que hace las obras." (14, 10). Es más: incluso el mismo Cristo parece dudar de su propia misión como Mediador cuando, a la hora de la muerte, lanza al Padre la pregunta imposible, sin respuesta: "*Eli, Eli, lama sabachtani*", dando después un grito tan humano que ya es casi animal: "Pero Jesús gritó fuertemente, y murió." Sólo en Juan 19, 30 encontramos una conclusión verdaderamente divina por parte de Jesús, pero no como consecuencia de la pregunta imposible, que falta aquí, sino como comentario de un hecho trivial: probar el vinagre. Tras haberlo gustado, en efecto, dice Cristo: "Perfecto", *Tetélestai*. Esa debiera haber sido más bien la respuesta que Cristo diera a su propia pregunta por el abandono: lo Sagrado se retira

para dejar libre sitio a lo profano. A ello corresponde filosóficamente, a mi ver, la verdadera *Seinsverlassenheit* heideggeriana. El abandono es del ser, pero no del ser de lo ente (esto es, de lo ente en total) des Seienden im Ganzen, sino del *Seyn*, sin más: sin respecto alguno ya con lo ente. Ese abandono no es, contra Hegel, una libre expedición en la naturaleza, de modo que lo Lógico (*das Logische*) latente en ella pueda ser luego recogido sin resto por el Espíritu, hasta llegar a una plena reconciliación (*Versöhnung*). No es un “libre expedirse” (*frei Entlassen*), sino un “dejarse ir”: una donación de sí a lo otro, y a la vez un retirarse de lo otro, dejando ser a cada ente en su ser, y a la vez dejando ver en el mundo, clamorosamente, la falta (*Fehl*) del Dios y, por ende, la *ausencia de lo Sagrado*. Dicho sea de paso, esas consideraciones muestran la posibilidad de una fructífera controversia del pensar meditativo (*Besinnung*) heideggeriano con el pensamiento religioso *trinitario*, más allá de agresivas afirmaciones como el famoso *motto* de la “juntura” (*Fuge*) dedicada a *El último Dios*: “El completamente distinto *gegen* los dioses sidos, y en especial *gegen* el cristiano.”<sup>26</sup> Agresivas, en caso de que se entienda este *gegen* como un “estar en contra”, y no -como sería muy plausible- como una *Begegnung*, un “ir hacia”: lo propio del “advenimiento” del Dios del otro inicio en dirección a la “proveniencia” (*Herkunft*) de la época de la metafísica. No es posible olvidar al respecto que en la *Brief an einen jungen Studenten*, de 1950, y refiriéndose precisamente a la “falta de Dios y de lo divino“, dice Heidegger de esa ausencia que ella es “en primer lugar la presencia (*Anwesenheit*) anunciadora de la oculta plétora de lo sido, reuniendo de esto modo eso que despliega la esencia de lo divino en lo griego, en lo profético del judaísmo, en la predicación de Jesús.”<sup>27</sup>

De acuerdo con ello, ahora quizá nos sea posible empezar a sacar a la luz, meditativamente (*besinnend*) y no al ras del entendimiento nivelador (*verständnismässig*), la misteriosa paradoja que reluce en la última estrofa de *Dichterberuf*:

Pero sin miedo permanece, como debe, el hombre  
solitario ante Dios; lo protege la sencillez,  
y no le hace falta ningún arma ni ninguna  
astucia, mientras ayude la falta de Dios.“

(Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann  
Einsam vor Gott, es schützet die Einfalt ihn,  
Und keiner Waffen brauchts und keiner  
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.  
2, 307).

“Mientras ayude la falta de Dios”. Esto es lo decisivo, y extraño. Dios “aparece” como lo que “falta”, como aquello que en apariencia le haría falta al hombre para completar su ser. Pero esa apariencia es engañosa. Parece como si Hölderlin hubiera sospechado de antemano lo que su amigo de antaño, Hegel, iba a escribir en la *Fenomenología del espíritu*, y quisiera refutar *avant la lettre* sus palabras. Ciertamente, Hölderlin había abandonado ya hace tiempo lo que Hegel critica, a saber: que el conocimiento consista en un “infinito acercamiento” (*unendliche Annäherung*) al Absoluto.<sup>28</sup> Pues, según dirá luego Hegel, ese

<sup>26</sup> *Beiträge zur Philosophie*. G.A. 65, 403.

<sup>27</sup> *Vorträge und Aufsätze*. Neske. Pfullingen 1967; II, 57.

<sup>28</sup> Cf. la carta a Schiller de 4 de septiembre de 1795 (3, 203).

conocimiento progresivo sería como "la liga para cazar pájaros", que pretende apresarlos sin alterarlos en nada. Si así fuera, dice: "bien que se burlaría de esa astucia, si en y para sí no estuviera ni quisiera estar ya junto a nosotros."<sup>29</sup> Este inciso es vigorosamente negado de antemano por Hölderlin. Es verdad que el varón no precisa de argucia alguna, pues lo protege su misma sencillez: ¿acaso se refiere aquí Hölderlin a un "estado de ánimo"? En absoluto. La sencillez es lo simple: lo Sagrado y, por ello, *simplex*, sin pliegue ni doblez. El varón está erguido, sin temor, ante Dios *justamente* porque Dios *fehlt*. ¿Qué puede significar esto? Dios y el hombre forman un pliegue (*Zwiefalt*): el pliegue de la sencillez (*Einfalt*). Pero el hombre está solitario ante un Dios que falta. Si éste estuviera y quisiera estar *bey ihm*, y además se identificara con el Absoluto, entonces sí que utilizaría el hombre esa fuerza que in mora en él para utilizar en su provecho la naturaleza. Tal es la famosa *List der Vernunft*: "Aquí, el impulso se retira totalmente del trabajo; deja que la naturaleza se gaste, contemplándola tranquilamente, y rige con poco esfuerzo el todo: astucia. Tal es lo que honra a la astucia frente a la fuerza (*Macht*): coger a la fuerza ciega por un lado, de modo que ésta se dirija contra sí misma." Y Hegel añade al margen de este manuscrito de 1805/06: "el *amplio* lado de la violencia viene atacado por la aguda punta de la astucia" (*die breite Seite der Gewalt wird von der Spitze der List angegriffen*)."<sup>30</sup>

Tanto a Hölderlin como a Heidegger les repugnaría esa *List*, por la cual utiliza el hombre la supuesta fuerza ciega de la naturaleza para desgastar a ésta en su propio provecho. Para evitar esta devastación del mundo es necesario en cambio separar al hombre de Dios, de modo que el mortal *sienta* esa falta como una ayuda. Una ayuda, ¿para qué? Para sentir el *dolor* de su propia mortalidad, de su desgarramiento del dios. Y así, sólo a través de la constancia de esa soledad (frente al inmorar hegeliano y paulino del Dios en nosotros), puede presentir también la dicha de la aparición futura del Dios. La máxima tristeza y el máximo gozo están aquí unidos. Pero el dolor es previo. Necesariamente:

Muchos intentaron en vano decir alegremente lo más alegre.  
Aquí es finalmente donde ello se me manifiesta, aquí, en la tristeza.  
(Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen  
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus).<sup>31</sup>

Sólo a partir de la esencia de la tristeza, es decir a partir del dolor, puede llegar a expresarse *das Freudigste*. Pues como señala Heidegger en la *Ister-Vorlesung*: "El dolor es el propio saber del hecho de ser diferentes (de estar-separado), en cuanto que es la mutua pertenencia de hombres y dioses la sola en poseer el carácter de separación, propio de la lejanía, y de tener por ende la posibilidad de la cercanía y, así, la dicha del aparecer."<sup>32</sup>

¿Qué es entonces, según esto, lo Sagrado? Lo Sagrado es el *Unter-Schied* mismo, la "firme posibilidad de mediación de la sencillez", que mantiene separados, diferenciados los respectos. Pero no con igual rango. Quizá el texto más célebre de Hölderlin<sup>33</sup> señala, con

<sup>29</sup> *Phänomenologie des Geistes*. Düsseldorf 1980. G.W. 9, 53.

<sup>30</sup> *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. En: *Jenaer Systementwürfe III*. Düsseldorf 1976; G.W. 8, 207.

<sup>31</sup> *Sophokles*; 1, 221.

<sup>32</sup> G.A. 53, 190.

<sup>33</sup> Que paradójicamente no puede afirmarse como *ipsa verba* del poeta, ya que procede de una novela de W. Waiblinger, *Phaeton* (1823); el texto empero, como el mismo autor confiesa, fue tomado de

alguna vacilación, que Dios es "manifiesto como el cielo". Y que por ello: "Es la medida del hombre (*Des Menschen Mass ist's*)."<sup>34</sup> El Dios o los dioses son en efecto *la revelación, en cada caso distinta, de lo Sagrado*. Dan la medida a los hombres porque ellos proceden de lo que no es susceptible de medida (*Unmessbar*). Pero precisamente por ello deben estar alejados, separados de los hombres, como lo está el cielo respecto de la tierra. Por eso: "Lleno de mérito, y justamente de modo poético, vive el hombre en esta tierra" (*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde*)." (*ibid.*). El hombre habita la tierra sirviéndose de las medidas del Dios ausente, cuya falta le ayuda en su mortalidad. Por el contrario, y en estricta justicia, si un Dios tuviera que habitar la tierra se encontraría desplazado, fuera de lugar. Así se entienden las palabras de Hölderlin sobre la angustia de Cristo en la Noche de Getsemaní. El sabe que va a morir, mientras que su condición de Hijo le debiera asegurar la inmortalidad.

Y muy turbado estaba también  
el Hijo, hasta que  
al cielo viajó en los aires.

(Und sehr betrübt war auch  
Der Sohn so lange, bis er  
Gen Himmel fuhr in den Lüften).<sup>35</sup>

Adviértase el estrecho paralelismo en la construcción, comparando *Dichterberuf* con estos versos de *Der Einzige*. Allí, el hombre puede vivir sin miedo ante el Dios *so lange, bis Er fehlt*. Aquí, el Dios se halla afligido *so lange, bis* ascendió al cielo (repárese en el verbo en pretérito): no solamente, pues, necesita el mortal que el Dios sea a la vez "sido, rápidamente pasajero" (*gewesen, schnellvergänglich*) y que esté "pendiente" (*ausgeblieben*), inminente. También lo precisa el propio Dios. Ambos lo necesitan para preservar, en la distancia, su respectiva esencia. Ser inmortal significa ausencia de sufrimiento, de dolor, porque el Dios está falto de *tierra*, falto del elemento titánico o *aórgico*. Por ello no podría ser partícipe del mundo si el mortal (el Otro del Dios) no sufriera por él:

Pues como  
los Bienaventurados nada sienten de por sí,  
debe ciertamente, si decir tal cosa  
es lícito, que, en nombre de los dioses,  
y tomando parte, sienta otro  
que les hace falta)

(... Denn weil  
Die Seligsten nichts fühlen von selbst,  
Muss wohl, wenn solches zu sagen  
Erlaubt ist, in der Götter Namen  
Teilnehmend fühlen ein Anderer,  
Den brauchen sie; ...) <sup>36</sup>

---

Hölderlin. Ver el comentario de J. Schmidt (1, 1095).

<sup>34</sup> *In lieblicher Bläue...*; 1, 479.

<sup>35</sup> *Der Einzige*, 1. Fassung; últ. estr., vv. 100-102; 1, 346.

<sup>36</sup> *Der Rhein*; 8. estr., vv. 111-114; 1, 331.

Recuérdese una vez más que la verdad simple sólo se alcanza, según Aristóteles, en un *thígein*, en un tocar o *fühlen*. Pero los dioses, mensajeros de lo Sagrado, están de espaldas a éste: brotan por así decir del *espacio esencial* de la divinidad. Por eso es necesario que el hombre participe en el destino del dios. Tal es, de manera tan paradójica como en el fondo tautológica (pues el hombre está en referencia al Dios), su propia “parte”: su *moira* o destino. De ahí la actitud dubitativa, medrosa de Hölderlin. “Acaso no supone esto una desmesura, una *hybris*” Ciertamente: en la “monstruosa coyunda” (*ungeheure Paarung*) del hombre y del dios, aquél ha de morir para que éste pueda sentir su “proveniencia de lo Sagrado”. Sólo el hombre *muere*, porque sólo él puede y sabe propiamente morir. Como señala Heidegger en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, los animales, en cambio, “tienen mal fin” (*verenden*). Tal es el precio que el hombre ha de pagar por habitar poéticamente la tierra. Esto es lo que el hombre se merece: nada menos que saber morir.

¿Estamos ahora en disposición de cercar (¡no de definir!) en lo posible la compleja estructura de lo sagrado? Quizá sí. Mas no precisamente por su *Anwesenheit* en este final de la *Weltmacht*, sino por la “resonancia” (*Anklang*) que nuestra penuria (*Not*) encuentra cuando *se vuelve* (*sich wendet*), al tornarse de “carencia de penuria” (*Notlosigkeit*) en “necesidad” (*Notwendigkeit*), atendiendo a ese inicio fulgurante en los primeros pensadores griegos y a su reflejo en la *Dämmerung*, en la visión crepuscular hölderliniana. Pues como señala Heidegger: “Quizá consiste lo característico de esta época en la clausura de la dimensión de lo salvífico (des Heilen). Quizá sea ésta la única desgracia (*Unheil*).”<sup>37</sup> Retengamos de este grave diagnóstico un punto esencial: lo Sagrado no es un ente, ni el Ser, ni mucho menos “das Höchste Wesen” de la metafísica, sino una Dimension: un espacio esencial que libera la *posibilidad* de los distintos *Bräuche* übereignet por los dioses a los hombres; en suma, que deja libre (*freigibt*) la posibilidad de habitar la tierra “*durchmessend, ermessend*”, pero también “*vermessend*”. No es siquiera un lugar, sino el *Zeit-Raum* que *da* lugar y demora a la vida de los mortales, si éstos saben escuchar-descifrar las señas de los *Angéloi*, de los dioses, mensajeros de lo Sagrado. En la *Andenken-Vorlesung* ofrece Heidegger una decisiva seña sobre el sentido de lo Sagrado como una juntura de respetos (*Fuge de Bezüge*), y no desde luego como un místico refugio nocturno, lleno de negras vacas: “El envío destinal (*Schickung*) junta los respetos de lo Sagrado a favor de los hombres y de los dioses, los respetos de dioses y hombres entre sí, y los respetos de esa reciprocidad misma para con lo Sagrado.” (*Die Schickung fügt die Bezüge des Heiligen zu den Menschen und zu den Göttern, die Bezüge der Götter und der Menschen zum Heiligen, die Bezüge der Menschen und Götter zueinander und die Bezüge dieses Zueinander selbst zum Heiligen*).<sup>38</sup> Esta estructura de “despejar, haciendo espacio” (*lichten*) está escalonada de una manera cada vez más compleja y englobante: 1) del fondo a la superficie, como si se tratase de una “imprimación” (*Gründung*) pictórica, gracias a la cual pueden luego las figuras emerger del trasfondo (piénsese en los cuadros de Rembrandt o Velázquez). Pues sólo así: “lo que lo Sagrado destinalmente envía deja estar a hombres y a dioses en su estado esencial (*das Schickende des Heiligen lässt so Menschen und Götter in ihren Wesenstand*)” (*ibid.*); 2) hundimiento (*Unter-Gehen*) de la superficie en el fondo: los dioses se ausentan, se escapan del cielo y, literalmente, se van al fondo (*zugrunde gehen*), dejando empero su huella en la palabra del “poeta que aguarda”, en la *Sage*, sembrando la inquietud en los hombres y

<sup>37</sup> *Brief über de “Humanismus”*. En *Wegmarken*; G.A. 9, 352.

<sup>38</sup> G.A. 52, 100.



preparando “el retorno del coro celeste”;<sup>39</sup> por su parte, los mortales entran de nuevo en la negra tierra, pero no en vano, como sabemos por la sentencia de Anaximandro; 3) doble referencia (*doppelte Beziehung*) vertical y recíproca, pero de desigual rango: para habitar la tierra, a los hombres les hacen falta (o lo que es lo mismo: los hombres usan, *brauchen*) las medidas obsequiadas por los dioses y las convierten en “usos” (*Bräuche*) que vienen a ser tradicionalmente transmitidos, promoviendo así la historia (*Geshichte*), acuñada por la donación del dios en el acontecimiento (*Geschehnis*) de su manifestación, única en cada caso; y 4) remisión de la estructura global de manifestaciones a su fondo originario (*Urgrund*). Como señala acertadamente Suzanne Ziegler: “En consecuencia, aquí es lo Sagrado tanto lo que envía y destina, lo que junta, como también un miembro de esa juntura.”<sup>40</sup> Es decir, y contra toda dialéctica, lo Sagrado no es reflexivo ni autorreferencial (*selbstbezüglich*): despliega su esencia en el abrir destino a lo otro. Y aunque se retiene a sí mismo, tampoco es por ello el abismo (*Abgrund*) o el desfondamiento (*Ungrund*) del último Schelling, sino solamente esto: un puro dejar-ser a las posibilidades del juego mutuo de la vida y la muerte.

¿Es posible encontrar una traducción, una “traslación” (*Übersetzung*) en términos filosóficos tradicionales de esta acción de juntar (*Fuge*)? Desde luego; y paradójicamente, en el poeta que intenta balbucear en el lenguaje de la metafísica aquello que constituirá el eje de su modo poético de proceder. Como en *feed-back*, la palabra del pensador que intenta expresar el sentir del poeta se encuentra (*begegnet*) con la del poeta que quiere pensar lo que él siente. En esta conexión se cumple y explicita lo oscuramente anunciado por Aristóteles: el *thígein kai phánai* de lo *alethés*, de lo verdadero y simple (de lo verdaderamente simple: *des Einfachen*).

Recordemos el aprieto en que Hölderlin, como teórico de la poesía, se hallaba. Tenía que salvar al Yo poético de su fusión en la fe irracional de Jacobi, y a la vez mantener eso que él llamaba en 1795 “das absolute Sein”, y que en su poesía se desvelará como “lo Sagrado”: incólume y sin mezcla. Para ello necesita hallar una “tonalidad básica” (*Grundstimmung*) en la que se enlacen la identidad, la distinción (*Verschiedenheit*) y la contraposición, o sea: eso que más tarde será pensado por Hegel en la Ciencia de la Lógica como “determinaciones de reflexión” (*Reflexionsbestimmungen*). Pero la senda emprendida por el pensador-poeta será muy otra. Siguiendo todavía a *su Kant*, Hölderlin necesita de algo que sea paradójicamente recibido como *espontaneidad* (recuérdese la Regla General: la “posición por propia elección”), e inseparablemente, *uno actu*, algo excogitado, inventado en cuanto receptibilidad: un *quiasmo*, pues, un punto de cruce de términos contrapuestos. Ahora bien, el idioma alemán cuenta con un término cuyo sentido escapa tanto de lo “encontrado casualmente” (*zufällig Vorgefunden*) como de la “invención” (*Erfindung*): algo que está más acá del hallazgo ideal y autoconsciente, y más allá de aquello con lo que uno se *topa*: de aquello que lo *encuentra* a uno.

De este modo puede ir Hölderlin más allá de la “línea fronteriza” (*Grenzlinie*) kantiana, la cual remite a algo indiferenciado y oscuro tanto la multiplicidad sensible de lo

<sup>39</sup> Cf. *Germanien*, vv. 24-27:

Nur als von Grabesflammen, ziehet dann  
Ein goldner Rauc, die Sage drob hinüber,  
Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt,  
Und keiner weiss, wie ihm geschieht.

<sup>40</sup> Heidegger, *Hölderlin und die Alétheia*. Duncker & Humblot. Berlin 1991, S. 209.

dado como la inteligible (pero paradójicamente incomprensible) cosa en sí. Y de este modo, también, el destino (Schicksal) dejará de ser algo que siente horror ante la luz (das Lichtscheue), como lo era en Hegel; deja de ser una fuerza ciega, para tornarse en una donación que propicia la consecución del propio destino (Schickung ereignende). El término que Hölderlin va a poner de relieve muestra en su propia composición el quiasmo de un *retirarse en y desde el salir al encuentro*. Se trata en efecto de la *Empfindung*, que Hölderlin rescata de su vulgar sentido de “sensación” en cuanto recepción de impresiones, para devolverlo a su origen etimológico: *ent-finden* (“encontrar desde”), *Zuwurf* (“envite hacia”) que se oculta en el *Entwurf* (proyecto, pero literalmente: “envite desde”; que también en “*Ent-wurf*” *brilla la Her - kunft*, el “haber venido de”, oscurecida normalmente por el *pròs tí* direccional). En efecto, la esfera extrema en la que el poeta se encuentra viene reflexivamente desvelada como “autoposición” (recuérdese: ese “encontrarse” o *Befindlichkeit* es la *producción* o *Her-vor-bringung* de lo externo por libre elección); pero el Yo poético está entonces así enteramente “fuera”, volcado en lo “sentido-desde” (*Empfundene*), *in partibus infidelium*, diríamos, sin retroceso posible a la clausura de un Yo trascendental. Y en esa absoluta donación a lo otro se salva el Yo, literalmente *in extremis*.

Pero el centro, la *Mitte* o “punto de cruce” de la *Empfindung* no es ni el Yo ni la esfera externa, sino “el sí-mismo” (*das Selbst*), o mejor: lo Mismo (das Selbe), el espacioso dar lugar, propio de la diferenciación: el “entre-cortar” mismo (der Unter-Schied selber). Por eso llama Hölderlin a esta íntima experiencia “intimidad” (*Innigkeit*), o sea “lo destinal de la junta de lo divino, armónicamente contrapuesto, en el que el hombre se atiene a sí mismo como unidad, al atenerse el conocimiento en el hombre de lo divino, de lo simple, de lo armónicamente contrapuesto, en fin, como una unidad. Tal el recíproco-envío de dioses y hombres, señalado por Heidegger. Y Hölderlin subraya, terminante: “*Pues esto es posible únicamente en la bella, sagrada, divina Empfindung.*” (*Denn dies ist allein in schöner heiliger, göttlicher Empfindung möglich.*)”<sup>41</sup> Esa sensación de lo otro en mí (y como mi más hondo, mejor “Yo”) y a la vez de mí en lo otro (como mí propia Naturaleza, a la que estoy encomendado de propio, ordenado a ella) es: 1) bella, por ser dichosa, elevada y unitaria (en el fondo se muestran los rasgos de lo Sagrado como la “vasta Claridad jovial”); 2) sagrada, por no estar entregada a un objeto externo, casualmente encontrado, sino libremente donada para posibilitar mi propia “manifestación externa” (*Äusserung*), ni estar tampoco sujeta a un fundamento sólo interno (con lo cual se evita la “línea fronteriza” kantiana, que propiciaría la mezcla de Eso que debe quedar inmezclado: la doble huida “hacia delante o hacia atrás” de Fichte y de Jacobi), pero tampoco, en fin, esa sagrada *Empfindung* oscila, indecisa, entre ambos polos: externo e interno, como en la oscilante polaridad (*Schweben*) romántica (Heidegger sabía lo que se decía al arrancar a Hölderlin de las divisiones académicas entre “romanticismo” y “clasicismo”); y por último, es divina por no ser mera conciencia (con lo cual se perdería toda Vida, tanto interior como exterior), ni un mero aspirar a estar determinado ora subjetiva, ora objetivamente, ni ser tampoco (y con ello se despiden Hölderlin de la intuición intelectual como órgano de la verdad) una: “mera armonía, como la intuición intelectual y su místico sujeto en imagen, su objeto, y con pérdida de la conciencia y de la unidad” (2, 546).

Pues bien, todas estas afirmaciones -un rechazo de la ya vieja e inservible filosofía trascendental, a través de la cual ha debido transitar sin embargo trabajosamente el *Denkweg*

<sup>41</sup> *Über die Verfahrungsweise...*; 2, 546.

de Hölderlin- están acompañadas repetida y obsesivamente por el adverbio: *uneigennützig* ("sin utilidad propia"). Ella, la sagrada *Empfindung*, libera a dioses y hombres de toda ansia (*Sehnsucht*), de todo instinto de posesión y centralidad. Y lo que late, el corazón de esta *Empfindung* es el puro donante dejar-ser de lo inútil (*Uneigennützig*). Lo Sagrado apropia y encomienda a cada cosa a lo que a ésta le es propio, sin retener para sí sino la posibilidad de otras "misiones", de otros destinales envites (*Schickungen*). Por eso se da en él, en pura calma queda (*Stille*), el punto de fluxión de eso que siente el hombre como "sentimiento total" de su propia resolución en y como pro-ducción (*Herstellung*), allí donde: "todo está en contacto en el dolor y la alegría, en la pugna y en la paz, en el movimiento y el reposo, y figura y desfiguración se penetran infinitamente, yendo la una a la otra, de modo que lo que obra allí es un fuego celeste, en vez de terrestre."<sup>42</sup> Y el recuerdo vuela al punto a los versos finales del interrumpido himno *Wie wenn am Fiertage*:

El rayo del Padre, puro, no consume;  
y profundamente conmovido, compadeciéndose de las penas del más  
[fuerte,  
el corazón permanece firme en las tempestades que se precipitan  
[de lo alto,  
en las tempestades del dios, cuando él se acerca.

(Des Vaters Strahl, der reine versengt es nicht  
Und tieferschütteret, die Leiden des Stärkeren  
Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen  
Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest).  
(1, 241, vv. 63-66).

Es el corazón de lo Sagrado, y a él permanece fiel la tonalidad fundamental (*Grundstimmung*) del poeta: la sacra tristeza, que revela a lo más alegre en la divina *Empfindung*, única y distinta en cada caso -en cada envío destinal-, la cual dispensa los destinos de dioses y mortales. Y es señal de inigualable audacia el que haya sido un mortal, es decir, aquél que siente en sí todas las contradicciones del ser y del decir, todo el desgarramiento del mundo, el que se haya atrevido a descender al fondo originario *del corazón eterno*. No sin terror. De ahí el grito final: "Mas, ¡ay de mí! (*Doch weh mir!*)". Ésa es la verdad de lo Sagrado, a saber: que lo aunador (*das Einigende*), la inaudita *Parousía* imposible de lo Inmediato, sólo a través del *descensus ad inferos* por parte de los mortales -y señaladamente por aquél poeta agitado por pensamientos mortales- puede volverse con ellos hacia la luz del día, permitiendo la vida y las palabras, como flores de sangre.

¿Podemos, hoy, corresponder dignamente a la nominación de lo Sagrado por parte del poeta y a la pensativa cavilación por parte del pensador? No lo sé. Queden en todo caso estas consideraciones escritas *in memoriam*:

*Gracias sean dadas por eso a la memoria que, haciéndonos añorar lo pasado, dilató tan largamente nuestras presentes palabras.*<sup>43</sup>

<sup>42</sup> *Das Untergehende Vaterland* (también llamado: *Das Werden im Vergehen*); 2, 449.

<sup>43</sup> *Phaidros*, 250 C-D.

