

¹Historia y reconocimiento. Heidegger y el poema lírico de Hölderlin

Guillermo Moreno Tirado

Universidad Complutense de Madrid

(guigom01@ucm.es)

1. Heidegger y la (no) posición de la *filosofía*

Quizá sea pertinente empezar con un apunte a propósito de la posición de la *filosofía* y el modo como la *historia* se involucra con su tarea. Advértase, de momento, que se está manejando una noción fuerte de «historia», digamos, una noción que se encuentra en Heidegger introducida por una distinción que la lengua alemana puede hacer entre la germanización de un término latino y el uso de uno germano². Esto no es relevante por sí mismo en este contexto, lo relevante es la significación que le da Heidegger al mecanismo diferenciador. *Die Geschichte* y *die Historie*, en principio, son sinónimos, la diferenciación que Heidegger introduce está motivada por el tipo de posición que él mismo adopta y que es la que aquí reconocemos como posición de la *filosofía* (aunque él, para sí mismo, la llamaría del *pensar*) y porque el término germano da una semántica que quizá el latino no le da (en alemán) del mismo modo; la palabra *die Geschichte* significa «el acontecimiento» y no es casual que Heidegger termine preguntando por *das Ereignis*.

Para aclarar la posición voy a emplear la semántica de la palabra griega *theorós*. No la tomo meramente porque Heidegger la emplee a veces para referirse a esta cuestión³, sino porque con ella se adjetiva a aquel que, llegando desde fuera de la *pólis* (ya sea de otra *pólis* o de otra comunidad), observa cierto «acontecer» perteneciente a ella, el cual, en la medida en que, sea como fuere, se encuentra en ese momento en la *pólis*, le afecta, pero en el cual no tiene «ni voz, ni voto». El que no participe, pero se vea afectado, lo

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica» (FFI 2015-63794-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español, cuyo investigador principal es Ramón Rodríguez García.

² La distinción se encuentra desde *Ser y tiempo* (Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967), pero el texto en el que más nos moveremos será el tomo 65 de la *Gesamtausgabe* (en adelante GA seguido del número del tomo), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (siempre que se cite la GA, se trata del mismo lugar y de la misma editorial), 1989.

³ Debe aclararse que Heidegger suele hacer, más bien, aclaraciones al término *theoría*, Cf. Martin HEIDEGGER: *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000, pp. 45-49.

coloca en una suerte de «filo de la navaja» desde donde puede observar eso que anda ocurriendo de tal manera que puede estar capacitado para tematizarlo, o sea, para *decirlo*. Tematizarlo es algo que si, por ejemplo, hablamos de una ofrenda o un sacrificio, el sacerdote no podría llevar a cabo, pero tampoco, en principio, ningún otro miembro de la *pólis*. Estos simplemente andarán en ello, pero el *theorós* se encuentra al mismo tiempo envuelto en el juego y a la suficiente *distancia* como para que la *regla* (o el «reparto», el *nómos*) por la cual cada cosa es lo que es se le presente «a la vista», es decir, se encuentra en suficiente «suspensión» (*sképsis* o *epokhé*) como para que ello mismo pueda tematizarse. Quien se encuentra en esa posición puede, en este sentido, *decir* no meramente unas u otras cosas, sino, más bien, «de qué va la cosa» en general. Esto lo coloca ante cierta incomodidad para con la *pólis*, pues, si bien el proyecto *pólis* consiste precisamente en tratar de poner de manifiesto el *nómos* (o la *isonomía*) que la funda y que constituye el contenido de su vínculo, es esa misma manifestación la que amenaza con hundirla⁴. Por consiguiente, el reto (o el problema) es tratar de que todos lleguemos a ver la liebre sin levantarla, es decir, se trata de *decir* el contenido del vínculo sin que este se disuelva o reviente.

Heidegger asume esta posición, por de pronto, cuando pretende preguntar por el «ser», es decir, por el fondo del asunto en el que él mismo anda envuelto, por el juego al que siempre ya se está jugando y que él mismo tiene que andar jugando, con la consecuente incomodidad de asumir una *distancia* insalvable que pone en aprietos tanto al juego mismo como a la pregunta. Antes de atender brevemente a lo que se acaba de decir, nos interesa señalar que, si hay una vocación de filósofo, hay la pretensión de esta *distancia*, porque de lo que se trata es de la tematización, de la *teoría*. Y ello mismo comporta la paradoja de que ese apartamiento, en la medida en que no se hace con respecto a un solo asunto, sino con respecto a todo asunto, corre el riesgo de sacarnos completamente del juego, borrando, entonces, también la *distancia*. La exigencia es mantenerse en este filo de la navaja, no porque se trate de no alterar nada, sino porque la cuestión es dejar que sea la «cosa misma» (el juego que se observa como viniendo desde fuera) la que se muestre *en cuanto tal*. Ahora bien, la situación en la que Heidegger se encuentra, que es la misma en la que nos encontramos nosotros, y la cual llega a «observar» precisamente porque hace el esfuerzo (y corre el riesgo) de mantenerse en la

⁴ Véase, Felipe MARTÍNEZ MARZOA: *El saber de la comedia*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005 y *El decir griego*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006.

distancia, es aquella en la cual lo que impera es la ausencia de cualquier contenido que vincule de antemano, pues lo que hace mucho tiempo que se hundió es el proyecto *pólis*, que no deja de ser el eje sobre el que pivota la semántica del *theorós*.

Heidegger no lo formula así, él dice, más bien, que estamos instalados en el «olvido del ser», en el «olvido de la diferencia ontológica», en la época de la técnica moderna, es decir, instalados en el *Ge-stell* o, utilizando las palabras de Hölderlin, en el «tiempo de los dioses huidos», o utilizando las de Nietzsche, en el nihilismo, en la noche del mundo, en el tiempo más largo, cuando Dios ha muerto.

No es relevante cómo se lo nombre, sino lo que implica y, en primer lugar, implica que para nosotros la *forma* (en sentido kantiano) de la *ciencia* (y del *derecho*, pero Heidegger apenas habla de ello) nos es consustancial, lo cual supone, por una parte, que la *forma ciencia* es asunto de quien pretende la posición del *theorós*, pero también, que es la *ciencia* la que determina qué es o qué no es esto o aquello. Sin embargo, dado que la *ciencia* no puede preguntar por el «es» de eso que ella misma determina, ella misma cierra el camino para la tematización de eso como «algo», lo cual deja a quien pretende posicionarse como *theorós* sin suelo que pisar bajo sus pies, sin «algo» del que hablar. Ahora bien, como hace tiempo que la *pólis* ha fracasado, la cuestión de la posición de la *filosofía* o del *pensar* se ha desplazado, de modo que el asunto ahora ya no es un «algo», sino, por así decir, el *vuelco* mismo, la *distancia* del «algo de algo», esto es, el *tener lugar* de eso que la tradición terminó llamando «ser».

La *ciencia*, por su parte, no puede *fundamentar* que sea en ella donde se determina lo que es o no es; expresado de otro modo, a pesar de que todos sus predicados puedan contemplarse tanto desde el proceder *extensional* como desde el *intensional* (todos sus *conceptos* pueden contemplarse como «conjuntos no ordenados de notas» o como «conjuntos de notas ordenadas», es decir, «reglas para la construcción de figuras») la teoría (de conjuntos o, por así decir, de *conceptos*, de *predicados*) se fundamenta en el carácter *extensional*, a saber, en cuánto abarca lo que construye, en la pregunta acerca de en cuántos casos se cumple. En otras palabras, la *ciencia* asume que es la *extensión* (los casos en los que se satisface el predicado) lo que da la identidad del *predicado*. Solo el proceder filosófico (ejemplarmente en Kant, el proceder de la analítica trascendental) logra demostrar que es la *intensión* la que permite «deducir» la *extensión* y que la pregunta interesante no es cuánto abarca, sino porque es necesario que haya siempre algún predicado.

Dado que la *ciencia* tiene que ver con que siempre haya en juego algún predicado, esto, en definitiva, demuestra que es derivada, que su carácter es *secundario*, que no *fundamenta* ni es posición *originaria*, y al mismo tiempo, que tampoco hay ya para nosotros otro proceder que pueda ocupar esa posición *originaria*, digamos, otra manera de saber si algo es o no es y qué es ese algo. Es más, demuestra que el esfuerzo de la tradición por pretender *decir* eso *originario* no puede sino haber comportado su *fracaso*, pues eso mismo no comparece. Este vuelco genera que el que ostenta *ahora* (en el tiempo de Heidegger, que es también el nuestro) una vocación de filósofo tampoco pueda emprender un ejercicio de una nueva construcción teórica de lo que es, pues para esto ya está la ciencia.

A consecuencia de ello, tampoco puede tratar inocentemente a la tradición, digamos, no puede discutir sin asumir todo lo que implica que sea la *ciencia* la que determina lo que es y lo que no es, sin asumir todo lo que implica que el punto de partida sea la ausencia de contenidos de antemano vinculantes. Y, sin embargo, su tarea tiene que seguir siendo dejar que se muestre lo que hay, lo que anda ocurriendo.

Pues bien, el «mostrarse» de lo que anda ocurriendo es lo que señala el término *Geschichte* frente al término *Historie*, el cual se reserva para la «historiografía», es decir, para la labor que nosotros entenderíamos que es el asunto del historiador académico. Evidentemente, hay implícito cierto reproche, pero eso no es lo más interesante, sino el que, de todas formas, Heidegger tenga que hacer un enorme esfuerzo para caracterizar esta *historia* que no es sino el *acontecer* de eso por lo que se pregunta, a saber, el «ser», el juego al que ya siempre se está jugando, etc., eso que, en la medida en que uno está envuelto en ello mismo, se *sustrae*, no *comparece*, se *olvida*, etc. Esto es ahora *historia* precisamente porque con ello, con los intentos de *decir* lo que no se puede *decir*, de mostrar lo que consiste en *no comparecer*, no se discute inocentemente, sino que se hace el esfuerzo de dejar que «resuene», a saber, que lo que se *sustrae* acontezca en su *sustraerse* o, como lo dice Heidegger, se trata de *dar un paso atrás* y *pensar* lo *no-pensado*. A esto lo llama Heidegger *historia del ser* y el *paso atrás* no es más que el ejercicio por ganar la *distancia* para poder *dejar que resuene* allí donde (no) se *dice*. Ya que, recordemos, el *theorós* se hunde con la *pólis*, la *distancia* es ahora la *no-posición*, la *no-teoría*, sino la atención seria (o sobria) y rigurosa de lo que fue, de lo que *pasó*.

Falta un elemento más por lo que respecta a Heidegger, a saber, qué matiz añade el empleo tan marcado de la noción *das Ereignis*. Para esto, hay que dar ahora ese *paso atrás* hacia Hölderlin⁵.

2. A propósito de los «ensayos» de Hölderlin

Puede leerse en Hölderlin una vocación de filósofo que *fracasa*, no porque tuviese (como filósofo) menos redaños que Hegel o Schelling, sino porque, en cierto modo, tuvo, si no más, los mismos o, dicho de otro modo, porque los que tuvo, los tuvo hasta las últimas consecuencias. Por ello, no es un «filósofo fracasado», sino que allí donde (o cuando) tuvo la vocación, esta misma, por su propia coherencia interna, *fracasó*; y es a resultas de que su vocación *fracasa*, que hay *cuestión filosófica* a la que atender en los breves textos que no tienen carácter de «poema» y que suelen, más bien, catalogarse como «ensayos»⁶.

Pues bien, en uno de esos textos, el que se suele subtitular como «El más antiguo programa de idealismo alemán» –texto que no es de la mano de Hölderlin, sino de Schelling, pero del cual se sabe que fue él quien se lo dictó a este– se hace explícita cierta voluntad de «sentar aquí los principios para una *historia de la humanidad*, y desnudar hasta la piel toda la mísera obra humana de Estado, Constitución, Gobierno, Legislación»⁷. El asunto de esta filosofía debe estar regido por la constatación de que la: «Absoluta libertad de todos los espíritus, que portan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar *fuera de sí* ni Dios ni inmortalidad»⁸. Aclaremos brevemente esto segundo.

⁵ Los textos de Heidegger considerados para la lectura de Hölderlin son: *GA 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981, *GA 39, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, hrsg. v. Susanne Ziegler, 1980, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942, hrsg. v. Walter Biemel, 1984 y *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, hrsg. v. Curd Ochwadt, 2000. Así mismo, nos hemos apoyado en Beda ALLEMAN: *Heidegger und Hölderlin*. Zürich: Atlantis Verlag, 1954 y en los trabajos de Paloma MARTÍNEZ MATÍAS: «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía», *Dianoia*, LVII, 69 (2012), pp. 31-69, «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31, 1 (2014), pp. 155-176 y «Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser». Leyte, ARTURO (ed.): *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid, La Oficina, 2017, pp. 176-193.

⁶ Los textos los citamos siempre por la traducción de Felipe Martínez Marzoa, Friedrich HÖLDERLIN: *Ensayos*, Madrid, Editorial Ayuso, 1976 (en adelante, *Ensayos*); pero la edición crítica de referencia para las obras de Hölderlin es *Sämtliche Werke »Frankfurter Ausgabe«*. *Historisch-kritische Ausgabe*, herausgegeben von D. E. Sattler, Frankfurt am Main, Stroemfeld Verlag, 1975-2007.

⁷ *Ensayos*, p. 28.

⁸ Ídem.

A esta misma época pertenece el texto que se ha titulado «Sobre la ley de la libertad», donde *libertad*, junto a *ley moral*, debe ser leída a tenor kantiano y, por consiguiente, la noción hace referencia a la *escisión* entre *juicio de conocimiento* o *ámbito de validez cognoscitiva* y *juicio práctico* o *ámbito de validez práctico*⁹; por consiguiente, *libertad* es otra manera de nombrar a la *finitud* misma¹⁰ en la pretendida posibilidad que ella tendría para transitar a lo *infinito*. Es debido a esta *apuesta* por la *finitud* y su tránsito a lo *infinito* por lo que no hay que «buscar fuera de sí ni Dios ni inmortalidad», sino que lo coherente es «desnudar hasta la piel toda mísera obra humana de Estado, Constitución, Gobierno, Legislación», o sea, implementar un proyecto de *historia*, o sea, *decir el acontecer*. Esto último concierta con una exclamación que ya se había hecho notar en el ensayo: «!Tenemos, pues, que ir también más allá del Estado!»; y que es la que nos permite decir que la pretensión misma de la vocación de filósofo constituye su propio *fracaso*, ya que si bien puede uno empeñarse en el *desnudar*, no puede uno «ir más allá», es decir, ese tránsito *real* a lo *infinito* no se revela como una *posibilidad real* de la *finitud*, sino como una pretensión que, por tanto, no cabe en ningún *juicio válido* (*práctico*¹¹ o *cognoscitivo*), sino tan solo o en una *ilusión* (o *dialéctica de la razón*, que diría Kant), o en un siempre denotado esfuerzo de «ir más allá» en el *desnudar* «toda mísera obra humana» que siempre fracasa¹²; que solo es mientras se mantiene en el filo de la navaja

⁹ Dado que en este trabajo no se pretende analizar pormenorizadamente todos los «ensayos» de Hölderlin, no se hará un excursus, el cual, sin embargo, tiene mucha importancia, sobre el texto *Juicio y ser*, donde la cuestión de la *escisión* es llevada a través de una lectura de la tercera *Crítica* kantiana; lectura que justifica la introducción de la noción «partición originaria» (*Ur-Teilung*; véase la nota 2 de Martínez Marzoa, *Ensayos* p. 25) y que el término *poesía*, *Dichtung*, tenga la importancia que tiene en Hölderlin.

¹⁰ A propósito de esta noción, cf. «Las Cartas a Jacobi sobre la Doctrina de Spinoza», pp. 15-18; allí, Hölderlin cita a Lessing quien entiende (y lo entiende bien) que de la Doctrina de Spinoza sobre las causas se sigue que «a la facultad pensante sólo le queda, en toda la naturaleza, el ser espectador» (*Ensayos*, p. 16); y justamente, de esto se tratará. Antes, Hölderlin había escrito: «Spinoza encontraba que, tomado esto [*a nihilo nihil fit*] en el sentido más abstracto, por cada surgir en lo finito, por cada cambio en ello, es puesto un *algo a partir de la nada*. En consecuencia, rechazó todo *tránsito* de lo infinito a lo finito» (*Ensayos*, p. 15). De todas formas, la Doctrina de Spinoza sigue siendo todavía la cuestión en pugna, es decir, en la vocación de filósofo de Hölderlin está que sí haya ese *tránsito*, pero que lo haya sin necesidad de exterior alguno. Todo se juega en que Hölderlin sí quiere mantenerse como «espectador» y por ello su crítica a Fichte (la que hay en el texto e *Juicio y ser* con respecto a la necesidad de decir dos veces lo mismo para afirmar la identidad) es tremendamente efectiva.

¹¹ La *libertad* no puede ser tampoco el efectivo tránsito a lo *infinito* desde lo *finito*, sino tan solo (pero es muchísimo) el garante de que cabe otro orden de validez que no se rige por lo físico-matemático, sino por el reconocimiento de esa misma *libertad*. En otras palabras, por el reconocimiento de que la *decisión* de la *máxima* de mi conducta, si bien siempre comporta una conducta físico-matemáticamente constatable, nunca es consecuencia de algo físico-matemáticamente constatable, sino que, en todo caso, el que cambien las circunstancias constatables solo revelará cuál *era verdaderamente* mi *máxima*. Por consiguiente, de la *libertad* cabe *autoenjuiciamiento* (ética autónoma) y, por tanto, pertenece a la *finitud*.

¹² Pues, en definitiva, sí hay que concederle a la Doctrina de Spinoza que «producir un concepto antes de su objeto, tener una voluntad determinada antes de que haya algo a lo cual pueda referirse, es absurdo», ahora bien, y este sería el corolario, «absurdo» en tanto que se pretendiese que ese «concepto producido antes del objeto» o «voluntad determinada antes de referente» fuese, a su vez, *saber*, *ciencia*; si

del «denotado esfuerzo», es decir, de la *interpretación* o la *seria y sobria lectura* de «toda mísera obra humana».

Ante la imposibilidad de ese *tránsito*, Hölderlin se decide por otro camino (Hegel y Schelling intentarían mantenerse al pie del cañón de aquel *Absoluto* e *ir más allá*, sin que esto quiera decir que por ello son «menos») cuya primera parada es *Hyperion*. A esa época pertenece también el texto *El punto de vista desde el cual tenemos que contemplar la antigüedad*, gracias al cual sabemos que ya desde aquella vocación fracasada de filósofo, Hölderlin tiene muy claro que las *miseras obras humanas* que había que desnudar eran, por de pronto, muy recientes, pues lo que fuese la Antigüedad debía acontecer como otra cosa:

Lo más difícil en esto parece ser el hecho de que la Antigüedad parece estar en contra de nuestro originario impulso, el cual se encamina a formar lo no-formado, a perfeccionar lo natural originario, de modo que el hombre nacido para el arte, de manera natural, prefiere lo crudo, no instruido, infantil, antes que un material formado, en el que, para quien quiera dar forma, hay ya elaboración previa.¹³

La cuestión de «lo más difícil» y que la Antigüedad sea otra cosa (lo extraño, lo ajeno), que aquí solo aparece de modo implícito y por oposición a cómo es nuestro tiempo (o, explícitamente el de Hölderlin: la modernidad), volverán a aparecer mucho después cuando incluso el poeta haya demostrado qué *fracaso* es, asimismo, el suyo (en la famosa carta a Böhlendorf el 4 de diciembre de 1801), a saber, el *fracaso* implícito trata de *decir* lo que no se puede decir. Pero incluso en esta etapa, que está marcada por cierta nostalgia de Grecia y una alabanza a ella (la cual quisiera regresar allí), puede notarse que, de todas formas, la cuestión se juega en la *distancia* entre Hélade y Hesperia o entre Grecia y la Modernidad, en estos textos (por ejemplo, en los que están dedicados a la *Ilíada*) en concreto, en el *tono* del poema *épico*.

Los *tonos* no han venido a resultas del interés por lo griego, sino por el ya previo interés por aquello de *desnudar* y, por consiguiente, están en la estela de los principios para una *historia de la humanidad*. Evidentemente, ya no se trata de que ello se vaya a llevar a cabo en la vocación del filósofo, sino en la del poeta, la cual se encuentra en el «subir y bajar» del entusiasmo, esto es, en un *decir* que asume que no puede ir «más allá»

eso mismo lo pretende el *poema*, entonces, no hay absurdo, porque el *poema* ni *conoce objeto*, ni *enjuicia la voluntad*.

¹³ *Ensayos*, p. 33.

y, por consiguiente, *dice* en lo *no-dicho* (*dice poéticamente*); pero sigue estando en el horizonte, insisto, «desnudar hasta la piel toda mísera obra humana». El vuelco, de todas formas, se percibe en que ahora, esto se va a llevar a cabo atendido a aquella «obra humana» que no se la reconoce como mísera, los *poemas* (los más grandes *poemas* de la humanidad, a saber, en principio, los de Homero) y no directamente para los *principios* de una historia, sino para la *composición* de un *poema*, el cual, por más señas, será *trágico*, pero al mismo tiempo debe ser una *oda*: el *Empédocles*. Como se sabe, este proyecto *fracasa*. Su *fracaso* es tan relevante que revela cuál es el punto de partida de Hesperia con respecto a Grecia y que termina por «convencer», por así decir, a Hölderlin de que sus *poemas* serán los *himnos*. Veamos lo que está implicado en esto último con más detenimiento¹⁴.

3. Tonos, géneros y poemas

A pesar de que los rótulos que Hölderlin utiliza para hablar de los *géneros poéticos griegos* son los que corresponden a las tres composiciones métricas principales que nuestros más avanzados tratados de métrica son capaces de diferenciar como las principales, en él la cuestión no es la medida o el cálculo de la variación de las unidades funcionales de la lengua griega antigua (nunca de nuestras lenguas) vocal *larga* y vocal *breve*, sino más bien el modo como en cada una de estas composiciones *cambia el tono*. Aun así, es muy relevante que la implementación de las mediciones lingüísticas no contradiga la teoría de Hölderlin, sino que le dé más alcance, pues lo que con ello se pone de manifiesto es que Hölderlin había empezado a leer muy bien a los griegos, es decir, a *leerlos* en toda la profundidad que esto implicaría (entre ello, traducciones y notas a traducciones).

Cada poema se ordena por dos categorías, el *temperamento fundamental* (*Grundstimmung*) y el *carácter artístico* (*Kunstcharakter*), siendo el primero el fondo del poema, aquello de lo que se parte, y el segundo el aspecto, el modo como se manifiesta, es decir, aquello hacia lo que transita. Según qué *tono* ocupe qué lugar o, lo que es lo mismo, según qué trayecto haya, estamos ante un poema u otro, teniendo en cuenta que

¹⁴ Para lo que seguí, se han seguido muy de cerca los trabajos de Felipe MARTÍNEZ MAROZA: *De Kant a Hölderlin*, Madrid, La Oficina, segunda edición, 2018 y de Eulàlia BLAY: *Píndaro desde Hölderlin*, Madrid, La Oficina, 2018.

el *tránsito* siempre es hacia lo opuesto y esto por la *regla* del *cambio de tono*. Cada uno de los *tonos*, por tanto, se caracteriza por el apartamiento del anterior, de modo que ellos mismos constituyen un círculo, son el *heroico*, que está caracterizado por marcar la *disonancia*, la *ruptura*, lo que no tiene comparación; el *naif*, que al apartarse del *heroico* se caracteriza por un cierto apego a lo real, al carácter presente de cada cosa, marcando, así, la claridad de su presentación, pero ocultando o dejando atrás la *ruptura* y primando, entonces, la rica diversidad; y, finalmente, el *tono ideal*, el cual, apartándose del *naif*, consiste en poner de relieve lo común, resolviendo la diversidad en la constitución de una unidad en la cual las diferencias se borran; por esto, el *tono heroico* está caracterizado por el apartamiento del *ideal* de tal modo que el círculo se cierra.

En cualquier caso, tanto los tonos como los *géneros* y la *estructura* para definirlos, no pretenden ser la base para una imitación o recuperación de lo griego, sino que es la manera que tiene que Hölderlin de *decir* la *distancia* entre Grecia y Modernidad; por consiguiente, se trata de ver en qué sentido hay dos *trayectorias*, dos *poemas* que caracterizan *el acontecer griego* y *el acontecer moderno*. La trayectoria griega es el poema *épico*, el cual tiene como fondo, como punto de partida, la *ruptura* (con lo aórgico), es decir, lo *heroico*; transitando hacia su opuesto desemboca en la claridad de la exposición, en lo *naif*, en la presentación de cada cosa. La trayectoria moderna es la del poema *lírico*, el cual tiene como punto de parte justo el opuesto al poema *épico*, su fondo es *naif*, pero no va hacia lo *heroico*, sino hacia lo *ideal*; este es el trayecto que la Modernidad realiza, digamos, sin esfuerzo.

Ahora bien, los *tonos opuestos* están en *conflicto*, en *disputa*, en *tensión*, una *tensión* que es la misma que se sufre en el filo de la navaja o, dicho de otro modo, se trata de la incomodidad de la posición del *theorós*. De hecho, el *poema dice* de modo relevante el juego al que se está jugando, y lo *dice* precisamente allí donde *calla*, esto es, dejando atrás su *temperamento fundamental* en su *apariencia* o *carácter artístico*. Esto quiere decir que el *poema* pone el *énfasis* en aquello que se oculta marcando o siguiendo la *dirección* opuesta. Pues bien, esto deja lugar para otro *tono* en el cual el poema se *mantiene* o *persiste*; a ello lo llama Hölderlin el *espíritu* (que es en lo que el *poeta* sabe *mantenerse* y *persistir*). El *espíritu* del poema *épico* es el *tono ideal*, mientras que el *lírico* se mantiene en el *tono heroico*, con estos dos se cierra el círculo de los *tonos*, pero también se deja ver cómo se cierran las trayectorias.

El trayecto griego transita desde lo *heroico* a la *naif* (*poema épico*), luego de lo *naif* a lo *ideal* (*poema lírico*) y finalmente desemboca en el tercer *género* del que todavía no hemos hablado, la *tragedia*, que tiene como *temperamento fundamental* a lo *ideal* y como *carácter artístico* a lo *heroico*. Pero en Grecia no termina por imponerse el fondo *heroico* de nuevo, sino que el camino se frustra. La *tragedia*, que consiste en poner de manifiesto la *no-síntesis* entre las otras dos composiciones es también el final de Grecia, después de ella no vuelve lo *épico*.

Ahora bien, en el trayecto moderno, el lugar de la *tragedia* no es el final, sino que es, por así decir, el lugar *otro*, opuesto a lo *lírico*, por el que hay que transitar para ganar lo *épico* y volver de nuevo a establecer el fondo que queda atrás en su *poema*, el *poema lírico*. Entonces, la tarea no será componer *una tragedia moderna*, sino atender a la griega, que es lo otro, lo opuesto, con lo que se guarda la distancia. El *poema lírico* es el trayecto moderno porque recoge lo que deja el *épico*, el trayecto griego, confrontándose con el hundimiento de ese trayecto, la *tragedia*; es, por tanto, el trayecto de nuestro reconocimiento que, partiendo de lo *naif*, despega hacia lo *ideal*, transita por la *ruptura* (lo *heroico* en la *tragedia* griega) para volver, de nuevo, a lo *naif*, a la presencia de cada cosa.

4. A modo de conclusión: *das Ereignis* y el «libre uso de lo propio»

Sin ahondar más en las razones por las cuales Hölderlin abandona su proyecto de tragedia moderna (el *Empédocles*), hay que recordar que este abandono coincide con la dedicación a Sófocles; lo cual conlleva el reconocimiento de la *distancia* entre Grecia y la Modernidad. A esta época pertenece la carta a su amigo Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801 en la que se lee precisamente ese reconocimiento. Para entonces los términos ya no son tres, sino dos: lo propio de lo griego, a saber, «el fuego sagrado» y lo propio nuestro «la claridad de la exposición». El trayecto griego tiene que transitar por «la claridad de la exposición», lo ajeno, mientras que el moderno debe hacerlo por «el fuego sagrado». Pero para ambos, lo más difícil es «el libre uso de lo propio»¹⁵.

Más arriba, con otras palabras, quedo dicho que la *tarea filosófica* que nos corresponde es la *historia*. El trayecto que recorreremos de manera, por así decir, fácil, es

¹⁵ Véase, *Ensayos*, pp. 126-128.

desde la lo *naif* de la historiografía hacia lo *ideal* del *acontecer* (para más inri, *histórico*). El carácter *naif* de la historiografía es lo que para nosotros queda atrás, como queda atrás la discusión inocente con la tradición. Pero lo *ideal* del *acontecer* todavía no es «el libre uso de lo *propio*», para que el trayecto se cumpla hay que ir hacia el *acontecer-apropiado* (*das Ereignis*), es decir, hay que hacerse con lo *propio* a través de lo ajeno, yendo hacia lo opuesto. Para nosotros, eso ajeno es todo eso que ya ha pasado, que ya no es; no solo Grecia, sino cada situación histórica en su propia voz; la suya, nunca la nuestra, a pesar de que su resonar solo sea para nuestros oídos. Por consiguiente, lo que *ha pasado* no está dejado atrás, sino que está siempre por-venir, por *volver*, es decir, por *recordar*; ejercicio que no consiste meramente en la colección de datos, sino en pensar lo no-pensado, es decir, en dejar que vuelvan a sonar las voces.

Esto no quiere decir que la filosofía deba desprenderse de la historiografía, sino que debe hacer notar que, precisamente porque disponemos de ella, esta no debe ser ingenua, sino que lo ingenuo, lo *naif*, es aquello a lo que hay que volver y, por consiguiente, la filosofía debe ser pulcra con la historiografía, y esta atenta con aquella. Pues se trata de recorrer todo el trayecto, trayecto que no es sino el del reconocimiento de aquello en lo que consiste nuestro tiempo.