

¿POETIZAR Y PENSAR? Desde la meditación heideggeriana hacia el *topos* histórico de Hölderlin*

Martín Zubiría. Universidad Nacional de Cuyo.
Mendoza (Argentina)

Resumen: El pensamiento heideggeriano se sabe a sí mismo en la vecindad del poetizar. Por esta razón aparta a Hölderlin de nuestra historia —la de la metafísica— a fin de situarlo en el horizonte del «otro comienzo». Hölderlin, sin embargo, pertenece, junto con Rousseau y Schiller, a una figura epocal de la sabiduría: la del saber civil. ¿Qué significa tal cosa? ¿Y por qué, fuera de la posición heideggeriana, la relación entre el pensar y el poetizar se nos muestra ahora enteramente transformada? ¿De qué modo esto se impone?

Abstract: The Heideggerian thinking knows itself in the neighborhood of poetizing. For this reason it removes Hölderlin from our history, which is metaphysics, to place him within the horizon of the «other beginning». Hölderlin however, together with Rousseau and Schiller, appertain to a epochal figure of wisdom: that of civic knowledge. What does this mean? And why, besides the Heideggerian position, the relation between thinking and poetizing appear now enterely transformed? How does it becomes possible?

Seguramente no será superfluo, más acá del estructuralismo y la deconstrucción, volver a recordar qué decisivo ha sido el pensamiento de Heidegger en relación con el abigarrado proceso de la transformación general de las «ideas modernas». Aun cuando no siempre se lo haya escuchado con el debido sosiego, aun cuando la relación con ese pensamiento haya estado signada en numerosas ocasiones con la polémica, tanto el inusitado rigor como la clarividencia y hasta, por así decir, la «fatalidad» de la meditación heideg-

* El presente escrito es una versión ligeramente ampliada y corregida de la ponencia que presentamos al VII Congreso Latinoamericano de Germanística (Mendoza, Rep. Argentina, 21 al 25 de Octubre de 1991).

geriana, han logrado que ésta deje su bien conocida impronta en innumerables estudios de carácter filosófico. Pero esa meditación se tornó «inevitable» no sólo para quienes tienen que ver profesionalmente con la filosofía, puesto que teólogos y físicos, historiadores y filólogos, médicos y germanistas —acaso baste con mencionar entre estos últimos a Emil Staiger—, tampoco pudieron permanecer indiferentes al curso de la misma¹.

Si bien es cierto que el «encuentro» con Heidegger ha sido provocado en cada caso por motivos de la más diversa índole, no ha de causar extrañeza que, por lo que atañe a los germanistas, éstos se hayan visto particularmente atraídos por la posición que, ya desde un comienzo, adoptó el pensamiento heideggeriano ante el lenguaje y la palabra poética. Tanto más cuanto que, debido al tenor de la experiencia que lo movió a recorrer el solitario camino de su meditación, Heidegger, en lugar de circunscribirse a la redacción de tratados al modo de *Ser y tiempo* o de *La pregunta por la cosa*, emprendió la tarea de exponer e interpretar por sí mismo la obra de los poetas.

Así fue mostrando, en comentarios literalmente «memorables», cómo el *poetizar*, en virtud no sólo del pensamiento de los pensadores, sino también del canto de los poetas, «abre, con su decir, surcos inaparentes en el lenguaje»²; cómo el *poetizar*, «antes de convertirse en un decir, es tan sólo, durante su tiempo más largo, un escuchar»³. Los poemas de Rilke, de Trakl, de Stefan George, incluso las sencillas rimas y la prosa poética de Johann Peter Hebel comenzaron a cobrar un inesperado resplandor y una insospechada gravedad al verse solicitados por una meditación que, en lugar de ofrecer nuevos puntos de vista acerca del lenguaje, buscaba, decidida, la posibilidad de *habitar* en el hablar del lenguaje⁴. Porque el único diálogo esencial, en sentido histórico, que le es dado escuchar al hombre, a saber, el diálogo del *pensar* con *poetizar*, sólo busca «hacer surgir la esencia del lenguaje para que los mortales aprendan otra vez a habitar en el lenguaje»⁵.

Para que ese aprendizaje sea posible, no basta con recordar que sólo mediante el *habitar* logra el hombre realizar la plenitud de su

¹ Cf. Wisser, R., *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg/München 1970, p. 31s.

² *Wegmarken*, Francfort/M. 1978, p. 360.

³ *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, p. 70.

⁴ Op. cit., p. 33.

⁵ Op. cit., p. 38.

esencia; también el *poetizar* debe ser visto como un acto que permite habitar. ¿No es acaso, el poetizar, un modo supremo, no utilitario, del edificar? «El auténtico edificar acontece en la medida en que hay poetas, aquéllos que toman la medida para la arquitectura, para el andamiaje del habitar».⁶

Pero aunque Heidegger hable de «poetas», en plural, y aunque en Rilke y en Trakl, en George y en Hebel perciba el hablar mismo del lenguaje, «el son de la calma» («das Geläut der Stille») que permite recobrar la cercanía del mundo, pensando como la cuádruple relación de «cielo y tierra, mortales y divinos» («das Geviert»), es en la obra de un *único* poeta donde vió latir la posibilidad salvadora del pensar: llegar a experimentar y decir un día, merced al diálogo con el poetizar, lo que el Ser es: «El mismo»⁷. Ese poeta único es Hölderlin. Y no porque en sus cantos la esencia de la poesía se haya realizado más plenamente que en Safo, o en Chrétien de Troyes, o en Shakespeare, sino porque la obra de Hölderlin responde al destino poético de poetizar, expresamente, la esencia de la poesía. «Hölderlin es para nosotros, en un sentido extraordinario, el poeta del poeta»; así se expresaba Heidegger en Roma, en la primavera de 1936, con ocasión de su conferencia sobre «Hölderlin y la esencia de la poesía».

Ello es que ya desde tiempo atrás⁸ había comenzado a llamar la atención —y continuará haciéndolo durante toda su vida— sobre la enigmática singularidad histórica de Hölderlin. Y tanto eco hallaron sus palabras que hacia finales de la década del cincuenta cobraba estado público la cuestión de si Hölderlin le pertenecía a los filósofos (a los germanistas) o a los filósofos. Pronto supo Heidegger responder que ni a unos ni a otros, pues lo decisivo no era determinar a quién le pertenece Hölderlin, sino «si nosotros, en el estado actual del mundo, somos capaces de pertenecerle, capaces de escuchar su palabra poética».⁹ Y ello porque sólo esa palabra, al pensar lo sido, piensa lo venidero¹⁰, y al pensar poéticamente lo que vendrá, funda el permanecer, determina un tiempo nuevo, el tiempo

⁶ *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 41978, p. 196.

⁷ *Wegmarken*, ed. cit., p. 328.

⁸ El primer curso de lecciones sobre Hölderlin, titulado «Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“», data del semestre de invierno de 1934/1935.

⁹ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort/M. 51981, p. 152.

¹⁰ Op. cit., p. 107.

indigente de los dioses que han huido y del dios que tarda en venir, el tiempo de la doble negación: «ya no / todavía no», y desde ese tiempo dice, pro-fiere, pro-fetiza «lo santo» («das Heilige»).

¿Que es «lo santo»? La conmoción del *chaos*, el espanto de lo inmediato¹¹, de lo abierto¹², donde nada, ni dios ni hombre, hace pie. En el venir de lo santo alienta el comienzo de otra historia. Y eso es precisamente lo crucial para Heidegger, el hecho de que «la palabra de Hölderlin dice lo santo y de ese modo nombra el espacio-tiempo único donde acontece la decisión primigenia, la que articula esencialmente la historia futura de los dioses y de la plural enjundia humana».¹³ Y esa voz suya, que ha pre-dicho *todo* lo que hay que decir, «permanece resguardada, sin haber sido escuchada todavía, en el lenguaje occidental de los alemanes».¹⁴

Lo «inaudito», aquí, no es el hecho de que la poesía de Hölderlin, a causa de la singularidad de su destino histórico, no haya sido escuchada todavía. Inaudito es el modo con que Heidegger se hace cargo de esa poesía. Inaudita es la osadía, la violencia incluso, de sus interpretaciones, si bien sólo al precio de la frivolidad es posible desentenderse de las mismas. Y tampoco cabe polemizar con ellas desde la inmediatez de una crítica simplemente libresca o erudita, lo cual ha de resultar por fuerza estéril, cuando no fatuo. Sobre todo si se tiene en cuenta que los «comentarios» con que Heidegger distinguió la obra de aquel solitario, lejos de pretender pasar por contribuciones a los estudios histórico-literarios, o al campo más vasto de las investigaciones estéticas, sólo se justifican como respuesta a una «necesidad del pensar».¹⁵

Pues bien, ¿cuál es esa necesidad del pensar que hace ver en Hölderlin al poeta por antonomasia, al vate del tiempo venidero, el del «otro comienzo»? ¿Es posible, sin menoscabar el reconocimiento debido a la mencionada necesidad, liberar a Hölderlin de semejante vínculo, casi fantástico, con lo que vendrá? ¿Es posible enfrentarse, obviando las actitudes previsibles —la simple adhesión, el simple rechazo, la simple indiferencia—, con lo inevitable de la meditación heideggeriana, y no cejar en la formidable tensión de ese encuentro

¹¹ Op. cit., p. 71.

¹² Cf. R.M.Rilke, *Elegías de Duino* (VIII).

¹³ *Erläuterungen...*, ed. cit., p. 77.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Op. cit., p. 7.

hasta poder dar con el lugar, dentro del *mundo* de la modernidad poshegeliana, donde se sitúa por derecho propio esa meditación, aun cuando ella quiera saberse no menos solitaria que la poesía de Hölderlin?

¿Es que hay algún pensamiento capaz de separar a Hölderlin de Heidegger; capaz al mismo tiempo, de señalar el verdadero *topos* de Hölderlin, dentro de una *historia* concebida como obra del «amor a la sabiduría», como obra de la *filo-sofía*, antes que como la sola época del ineluctable y creciente «olvido del Ser»? ¿Qué pensamiento es ése, que se levanta en plena posmodernidad, bajo el mediodía de las sirenas que celebran el advenimiento del pluralismo radical? ¿Qué necesidad lo gobierna? ¿La que nace del *pensar*, o aquella otra, propia del *saber*, propia del orden sapiencial, «sin la cual no existe lo bueno» (Aristot., *Met.* 1072 b 12)?

I

Una y otra vez se ha resistido Heidegger a designar sus pensamientos con el nombre de «filosofía», y nada puede ser más esclarecedor al respecto que el final de la «Carta sobre el humanismo». Por eso tampoco quiso ser contado en el número de los filósofos. Se reserva, en todo caso, el título, aparentemente más modesto, de «pensador». El pensador abandona la falsa seguridad de la ciencia y hace suya la inquietud esencial del preguntar. En esa inquietud, que persiste a pesar de toda «serenidad» («Gelassenheit»), y no en el saber que se da a sí mismo el augusto nombre de «sabiduría»¹⁶, late «la piedad del pensar»¹⁷. La ciencia en general y por ende la de los primeros principios, la metafísica, no piensa; ignora la oculta riqueza de un pensar meditativo, «no técnico», que deja «ser» a las cosas, en lugar de pretender reducirlo todo a «concepto» («Be-griff»). En tal empeño la metafísica puso de manifiesto su ceguera frente al Ser.

No es necesario explicitar ahora esta convicción fundamental del pensamiento heideggeriano. La hemos traído a colación porque sólo en relación con ella se comprende que la metafísica haya podido volverse para Heidegger un todo de límites históricos claramente

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Met.* 932 a 2; Sto. Tomás de Aquino, *S.Theol.* I, qu.1, a.6; Hegel, *Ph.d.G.*, Vorrede (GW 9, 11, 26s.).

¹⁷ *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen ²1962, p. 36.

determinados.

Si se prescinde, en efecto, de lo ambiguo de la posición parmenídea¹⁸, la metafísica comienza, de manera inequívoca, con la posición platónica, y ello, porque la aparición de la dialéctica implica el sometimiento de la *alátheia*, en cuanto «desocultamiento», bajo el yugo de la *idea*¹⁹. Heidegger ve allí el punto de partida de una progresiva como autoglorificación de la razón —de la “ratio”— que remata en el pensamiento nietzscheano en cuanto inversión radical del comienzo platónico: la voluntad de poder echa por tierra el primado de la *idea*, y sobre el pretendido «amor a la verdad», propio de los filósofos, triunfa la afirmación de la vida.

El final nietzscheano con que concluye la tragedia del olvido del Ser —tragedia en cuanto ese olvido responde al cumplimiento de un destino inexorable («Geschick»)—, no significa, sin embargo, la desaparición o el *exodos* de la metafísica, sino tan sólo el momento en que la voluntad de poder, oculta tras el velo de la expansión de «la» técnica, le confiere a su hegemonía un alcance planetario²⁰. Tal es la situación histórica desde la cual el pensamiento heideggeriano ve surgir su tarea y la necesidad de la misma.

Se trata de preparar el advenimiento de un nuevo comienzo: el de un tiempo donde el hombre haya recuperado el amparo del habitar, del que se ve privado por obra de «la esencia técnica» («das Gestell»). Se trata de preparar el advenimiento de un pensar que resulte inasequible a las categorías de la lógica; un pensar cuya expresión no se reduzca a una serie de proposiciones enunciativas y cuyo preguntar viva de una disposición esencial para oír el hablar del lenguaje. Porque no es ni la razón ni la lógica, sino el *lenguaje*, el auténtico «amo del hombre»²¹. Así es como Hölderlin, la poesía de Hölderlin, abre a la meditación heideggeriana la posibilidad de un diálogo donde el pensar aprenda a corresponder a la «palabra de aliento» («Zuspruch») que nace del lenguaje. Tal diálogo es posible porque entre el poetizar y el pensar, aun cuando los separe el abismo que media entre «las montañas más separadas» (cf. Hölderlin,

¹⁸ Es un límite bifronte, que pertenece tanto al pensamiento fontal griego, premetafísico, como a la metafísica que se consolida ya en la posición platónica. Cf. *Was heisst Denken?* y «Moira» en: *V.u.A.*

¹⁹ Cf. «Platons Lehre von der Wahrheit» en: *Wegmarken*, ed. cit. p. 175ss.

²⁰ Cf. «Überwindung der Metaphysik» en: *V.u.A.*

²¹ *V.u.A.*, ed. cit., p. 184.

«Patmos», estr. Ira.), impera un parentesco esencial: «ambos se emplean y se derrochan para el lenguaje, al servicio del lenguaje»²².

Heidegger se ve movido a considerar la historia, la metafísica, el pensar y el lenguaje tal como lo hace, a partir de la mencionada experiencia del «sinsentido» («Unsinn») o, para ser más precisos, del «contrasentido» («Widersinn») que se manifiesta en el hombre convertido en instrumento de la producción técnica y privado, al mismo tiempo, de su esencia productiva: la que le permitiría morar en el lenguaje, edificar en él su «habitación» esencial.

Pues bien, corresponde a Heriberto Boeder, "ordinarius" de filosofía en la Universidad de Osnabrück (Baja Sajonia), el singular mérito de haber puesto al descubierto la estrecha correlación existente entre esa experiencia del pensar heideggeriano y las que, por su parte, llevaron a cabo Marx y Nietzsche²³. También éstos se vieron urgidos a preparar el advenimiento de un futuro capaz de restituirle al hombre la esencia productiva de que se vió enajenado por obra del *capital*, en un caso, y del nihilismo inherente a la *moral del rebaño*, en el otro.

En el capital, la moral y la esencia de la técnica, reconocidas como la respectiva «determinante» («Bestimmung») de las meditaciones de Marx, Nietzsche y Heidegger, Boeder ha visto los momentos fundamentales del principio de la metafísica moderna, la «idea», tal como ésta es concebida en el resultado de la «Ciencia de la lógica», a saber, «fin en sí mismo y apetencia» («Selbszweck und Trieb»; GW 12, 176, 25); pero en el capital, la moral y la esencia de la técnica, esos dos momentos no son los de un principio que viene hacia sí y permanece cabe sí, sino los de uno que está irremisiblemente fuera de sí. De allí que las tres posiciones mencionadas formen un sistema cuyo despliegue responda a lo que bien se ha designado como «lógica del delirio»²⁴.

El capital, la moral y la esencia de la técnica, además de alienar a los hombres respecto de sí mismos, impiden la transformación del mundo del hacer, frente al cual, Marx, Nietzsche y Heidegger coinciden en afirmar que «todo está mal». Esto es precisamente lo que

²² *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1976, p. 30.

²³ Cf. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg/München 1980, pp. 689-698.

²⁴ «Logik des Wahns», H. Boeder en: «Was vollbringt die Erste Philosophie?», *Mitteilungen der TU Braunschweig* III, 1973, p. 9. Versión española en *Philosophía* 1988.

los impulsa a la tarea de preparar un cambio histórico "ab imis fundamentis", aun cuando el advenimiento del mismo haya sido pensado de manera diferenciada; en efecto, para Marx es *necesario* ese cambio al que Nietzsche considera *posible* y Heidegger, finalmente, *no imposible*.

La consistencia de la relaciones sistemáticas en virtud de la cuales la obra de esos tres pensadores se presenta como el núcleo unitario del mundo de la meditación «moderna»²⁵ permitió ver que la historia por ellos repelida²⁶ —esa historia representada y rechazada siempre como el todo indiferenciado de un "continuum" que debe quedar librado a sí mismo, según la amonestación del propio Heidegger²⁷— se configura como la plenitud epocalmente diferenciada de una tarea que, en lugar de prolongarse "ad infinitum", logró su definitiva absolución.

Puesto que las tres épocas de esta historia no conocen una relación de subordinación, el vínculo que las religa no puede ser interpretado en el sentido de un progresivo «descenso» (Heidegger) o «ascenso» (Hegel) histórico. Tan pronto a este todo se lo deja «ser», en lugar de juzgarlo a la luz capital, de lo moral o de la esencia de la técnica, cada una de sus épocas muestra, con una transparencia insospechada, su respectiva autonomía y unidad.

Por lo demás, la coherencia lógica que permite ver no ya las épocas, sino cada una de sus diferentes posiciones dentro de un gran cuadro de naturaleza «arquitectónica», torna realidad lo que en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía no pasó de ser un "desideratum"²⁸: la exposición de todos los momentos según su necesidad y la articulación conceptual de los mismos en la unidad de un sistema. Pero si para la concepción hegeliana esa historia asume la forma ya mencionada de un "continuum", las investigaciones de Boeder han vuelto manifiesto el carácter irreductible de las

²⁵ Cf. H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Freiburg/München 1988; reseñas de esta obra en: *Philosophia* 1990, 213-233; *Diálogo filosófico* 19 (1991) 117-119; *PhJ* 97, 414-418.

²⁶ Repelida por su condición de instrumento al servicio del Capital, la Moral y la Esencia de la Técnica, que instauran en el presente histórico el imperio del absurdo.

²⁷ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, p. 25.

²⁸ Cf. «Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía», en: *Diálogos* 62 (1993) 73-86.

diferencias epocales inherentes a la «historia de la razón» (Hegel)²⁹.
¿Por qué tales diferencias?

II

En primer término, porque cada época se determina en orden a una tarea histórica propia, cuyo cumplimiento da lugar a la concepción de un principio «absoluto» y, con él, a la irrupción de una crisis que afecta a la época entera. Eso es precisamente lo que ocurre cuando, para el saber puro, la totalidad de su presente se centra, primero, en el «ente», esto es, en la cosa propia de la intelección parmenídea, luego, en el dios trinitario de la revelación cristiana, en cuanto "subiectum" del saber agustiniano, y por último, en la «idea» como fundamento de la ciencia hegeliana.

Pero no sólo por tales «principios» se diferencian las épocas, sino también por su respectivo «comienzo». Y comienzan, en cada caso, cuando la razón concipiente o «filosófica» niega el todo de la verdad representada por las posiciones que la preceden. Así se separa Parménides del pensamiento cosmológico (Anaximandro, Pitágoras, Heráclito); así se separa Plotino de las corrientes características de la fase de apertura de la segunda época (dogmatismo, escepticismo, gnosticismo); así se separa Kant de la «filosofía de la conciencia» (Descartes, Spinoza, Leibniz) con que se inaugura la época moderna.

Si la relación que los comienzos epocales guardan entre sí se esclarece a partir de las categorías de la reflexión: identidad (Parménides), diferencia (Plotino), contradicción (Kant), ello no supone, como en la concepción hegeliana, que el movimiento de la razón a lo largo del camino de su autodeterminación, sea uno y el mismo. Las mencionadas categorías permiten deslindar las épocas de una manera no meramente descriptiva, sino conceptual. Es esto mismo lo que también permite apelar a la distinción aristotélica del saber: *theoria*, *praxis*, *poiäsis*, porque no es posible sostener de manera consecuente que el rasgo propiamente distintivo de la filosofía, en cuanto metafísica, haya sido siempre su naturaleza «teórica».

«Se comete una grave equivocación, en efecto, en cuanto al

²⁹ Acerca de la delimitación de las épocas véase la ya citada *Topologie der Metaphysik* de H. Boeder.

“amor sapientiae” de la segunda época, cuando se lo entiende sólo como una prosecución de la *theoria* filosófica de la primera y se pierde así de vista la diferencia que media entre “conocer la verdad” y “hacer la verdad”³⁰. La verdad de la segunda época quiere ser «hecha», obrada, operada, puesto que la misma sólo cobra plenitud de sentido dentro de una economía de la salvación. Cuando tal diferencia pasa inadvertida, no ha de extrañar luego que tampoco se reconozca lo peculiar del saber metafísico de la tercera época, para la cual la verdad ha de ser producida metódicamente, desde la inmediatez inicial de lo absolutamente indeterminado, hasta la determinación plena de lo absolutamente mediado.

Pero estas diferencias que impiden la disolución de las épocas en un “continuum” donde sólo impera el comodín favorito de la historiografía filosófica —el de las «influencias» que unas posiciones ejercen sobre otras en el devanar del tiempo—; esas diferencias que permiten comprender la obra de cada época como la absolución de una tarea, ¿dónde hallan su razón de ser? ¿Cuál es el fundamento de las mismas?

Boeder lo designa indistintamente con los nombres de «sabiduría originaria» («ursprüngliche Weisheit») o de «figuras sapienciales» («Weisheitsgestalten»). Se trata de un saber que la razón misma no produce y que, en consecuencia, recibe con un *don*: el de un saber acerca del destino del hombre. Puesto que tal saber debe llegar a todos los oídos, es comunicado mediante un lenguaje que, aun cuando no sea, ni con mucho, el de la conciencia cotidiana, tampoco puede prescindir de la imágenes, las metáforas, las representaciones sensibles. A causa, precisamente, de esto último, tanto la razón natural como la mundanal³¹ reaccionan negativamente contra esas sabidurías, se niegan a reconocer la racionalidad de su contenido, intentan reducirlas a simples manifestaciones de la «imaginación poética» y desautorizan de ese modo la necesidad y universalidad del mandato en que, a pesar de sus diferencias insalvables, vienen a coincidir: el de que el hombre debe diferenciarse respecto de sí mismo.

³⁰ “Veritatem facere”, *Ev.s.Ioan.* 3,21; cf. H. Boeder, «Die Unterscheidung der Vernunft» en: *Osnabrücker Philosophische Schriften*, Reihe A, 1989, pp. 10-20; trad. española en: *Memoria Gratiaque*, Homenaje a Diego F. Pró, U.N.C., Mendoza 1990, pp. 229-246.

³¹ Acerca de esta diferencia véase el trabajo citado en la nota precedente.

Pues bien, al hacerse cargo de ese mandato, y para defender la verdad del mismo, la razón absuelve en cada una de las épocas de su historia, la tarea de su diferenciación respecto de sí misma. Es así como concibe, en cuanto razón no ya «natural» ni «mundanal», sino «conceptual» o propiamente filosófica, el contenido de tales sabidurías en una «lógica» imbatible³² ante la que sólo cabe el asentimiento o la indiferencia. La indiferencia del «yo seco» es posible porque nadie puede ser obligado a cumplir con el mandato que mueve a la diferenciación respecto de sí mismo. Pero una vez que la razón ha concebido la verdad y la necesidad de ese mandato, ya no hay lugar para substraerse al cumplimiento del mismo apelando al carácter «fabuloso» de su origen «poético».

¿Cuales son esas «sabidurías originarias»? Las “rationes” que dan origen a las figuras triádicas en que se articulan, corresponden, en la primera época, *al saber de las musas* (Homero, Hesíodo y Solón); en la segunda, *al saber cristiano* (Evangelios sinópticos, Epístolas paulinas, Evangelio según San Juan); y en la tercera, *al saber civil* acerca del deber y de la libertad (Rousseau, Schiller, Hölderlin).

El descubrimiento de estos saberes primordiales, donde las distintas épocas de nuestra historia han reconocido la voz de una verdadera revelación y el fundamento último e inviolable de la existencia humana, permitió concebir la obra entera de la *filo-sofía* como un todo «sabiamente acordado», cuyo *rhysmos* se mantiene en la afirmación y el reconocimiento —no en la «asunción» («Aufhebung») — de sus diferencias internas. Pero la unidad de esa obra iluminó, a su vez, la unidad del pensamiento que rechaza a la *filo-sofía*, abroquelándose contra ella: el llamado pensamiento «posmetafísico».

Las relaciones de carácter sistemático que subyacen a la meditación (“Besinnung”) de Marx, de Nietzsche, de Heidegger, se determinan a partir de tres totalidades: historia, mundo, lenguaje, en torno a las cuales también se despliega la meditación de aquellos otros pensadores que, por haber introducido una distinción fundamental en la obra común del pensamiento «moderno», en sentido singular, ocupan una posición propia dentro del mismo.

Así como Boeder ve que la *historia* de la *filo-sofía* se ha cerrado,

³² No hay lugar para la negación porque, tal como lo enseña Hegel, «el único medio consecuente contra la razón es no meterse en absoluto con ella» (GW 12, 141, 3).

tras la concepción de las figuras sapienciales que se manifestaron en su seno, así ve también que el *mundo* de la modernidad posmetafísica ("die Moderne") se ha cerrado, tras haber alcanzado una completa diferenciación en sí mismo. No sólo hay en él una periferia, una zona intermedia y un núcleo, integrado este último por las posiciones de Marx, Nietzsche y Heidegger; también, en cada una de esas dimensiones o niveles, la meditación «moderna» se ha desplegado hasta volverse una figura de silogismos cuya integridad no admite contracción ni expansión alguna.

Aquel núcleo se halla *oculto* por las posiciones que lo rodean, pues en ellas, «lenguaje», «mundo» e «historia» son considerados ya en relación con el *conocimiento* técnico-científico (Frege, Schlick, Kuhn), ya en relación con la *vida* interpretada (Dilthey, Husserl, Wittgenstein). Sólo en las posiciones centrales las totalidades mencionadas se vinculan con el *ser*, en cuanto fundamento de la esencia productiva del hombre. Y es precisamente la enajenación del hombre respecto de su esencia productiva lo que provoca de manera perentoria la repulsa de la metafísica, a lo largo de un movimiento retrógrado que comienza por la reducción de la ciencia hegeliana al "caput mortuum" del «método dialéctico» por parte de Marx; prosigue con la crítica «inmoralista» con que Nietzsche sale al encuentro del saber agustiniano y concluye con la violencia de la interpretación «ontológica» que hace Heidegger de la intelección parmenídea.

Así es como frente al *mundo* de la meditación moderna, no menos que frente a la *historia* de la filo-sofía, podemos advertir ahora, con sobrecogedora certeza, que «todo está consumado» y que, por tanto, «ya nada falta para el juicio».³³ Esta última afirmación puede ser aligerada de su resonancia teológica —cosa que ella, de suyo, no reclama—, si se comprende con la debida lucidez cuál es la situación en que al presente se encuentra la razón, habida cuenta de que, al diferenciarse respecto de sí misma, al abandonar los matorrales de la vida cotidiana, hacia los que se vió empujada por el psicoanálisis y la etnología en la búsqueda de las estructuras prelógicas del comportamiento humano, vuelve otra vez al bosque, a la «senda perdida», al claro de la pureza donde aprende a reconocer que *mundo* e *historia* son dos momentos, transfigurados y contrapuestos, de un único *dilämma* que aguarda su resolución. Una reso-

³³ H. Boeder, «Sterbliche welchen Todes?», en: *SOPHIA*. Bd. II (1984) p. 48.

lución que, por su naturaleza especulativa, exige volverse hacia una tercera totalidad, un tercer momento —el *lenguaje*— donde aquellos dos convergen sin abandonar la diferencia que los separa.

III

Así podemos retornar a las preguntas formuladas al comienzo. Los estudios de Boeder permiten ver, si nos atenemos ya a la relación "sui generis" que la meditación heideggeriana mantiene con la poesía de Hölderlin, cuáles son las dificultades propias de esa relación. Para poder reconocerlas hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

a) la meditación heideggeriana integra el núcleo del mundo de la modernidad posmetafísica, junto con las posiciones de Marx y de Nietzsche; sólo en virtud de esta relación la meditación mencionada pone al descubierto su racionalidad intrínseca y se manifiesta como un límite que puede, más aún, que *debe ser* traspasado;

b) el descubrimiento de las sabidurías originarias hizo posible delimitar el *topos* histórico de Hölderlin; para Heidegger, en cambio, el autor de «Hiperión» carece de verdadero lugar en la historia por su condición de cantor venidero, cuya palabra esencial no ha sido escuchada todavía;

c) por su lugar histórico, Hölderlin forma parte de la figura sapiencial de la tercera época, junto con Rousseau y con Schiller.

Esto último requiere una, si bien brevísima, indispensable aclaración.

Rousseau, Schiller y Hölderlin se encuentran vinculados entre sí por un mismo *saber*: el *saber civil* acerca del deber y de la libertad; lo que lo determina como tal es la idea de la humanidad del hombre, tematizada inicialmente en la obra de Rousseau. Reducida a sus términos fundamentales, la tarea de este último consistió, primero, en la formación de la autoconciencia, poetizada de manera sublime en *La nueva Heloísa* (1761) —autoconciencia no significa aquí simple reflexión de la conciencia sobre sí misma, sino conciencia de un sujeto moral para el cual la humanidad del hombre sólo descansa en su libertad; segundo, en el desarrollo del plan de la educación que hace posible la aparición de esa autoconciencia, tal como se lo expone en el *Emilio* (1762), una obra concebida como «traité de la bonté originelle de l'homme» (O.C., Pléiade, t.I, 934); tercero, en la reali-

zación del hombre que ha hecho suya su humanidad, esto es, la libertad de su autoconciencia. Ese hombre no es otro que el «ciudadano» dentro del estado republicano, según los términos en que lo expone el *Contrato social* (1762).³⁴

Este estado, que habrá de transformarse para Schiller en un «estado estético»³⁵, acabará por desaparecer ante la «patria» cantada por Hölderlin. Pero la obra rousseauiana, tan profundamente admirada por el mismo Kant, constituyó para Schiller primero —cuyos dramas despliegan siempre la situación del hombre dentro del estado en orden a la realización de la libertad— y para Hölderlin después, una piedra angular de la labor creadora a la que respectivamente se entregaron. Eso se desprende ya de los poemas que ambos, bajo idéntico título («Rousseau»), dedicaron a la memoria del ginebrino.

Los tres coincidieron en defender la inocencia del hombre en su estado natural y se apartaron así de una verdad fundamental de la segunda época: la de que la humanidad, en su estado natural, es culpable y que esa culpa sólo se borra mediante el bautismo. Al cancelar la idea del pecado original y de su transmisión hereditaria hacen desaparecer la necesidad de la redención y, por ende, la de la crucifixión del verbo encarnado.

Para la autoconciencia moderna, la maldad no aparece con el pecado, con el alejamiento respecto de Dios por parte de la voluntad, sino con el egoísmo por el que el hombre se aparta de la «volonté générale» en cuanto voluntad racional, para descender a una situación que ya no es la de la libertad originaria del hombre en el seno de la naturaleza, ni tampoco la libertad ciudadana dentro del estado «où les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports» (*Lettre à d'Alembert*).

Como a este pensamiento lo mueve un amor «nuevo», distinto del que conoció la teología de la segunda época; como este «puro amor» no tiene ya en el dios trinitario de la Revelación cristiana ni tampoco en aquel «otro» que sólo por mediación del amor divino se convierte en prójimo (cf. August., *Ep.* 130, ad Probam, VII 14), su

³⁴ Cf. H. Boeder, «Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewusstseins», en: *Bewusstsein und Zeitlichkeit*, Würzburg 1990, pp. 1-21; véase también la «Kurzfassung» de este mismo artículo, publicada por el autor en el anuario de la Sociedad Científica de Brunswick (1989, pp. 167-170).

³⁵ Véanse sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

primer destinatario, sino en la humanidad (cf. Schiller, *Don Carlos* IV, escena 10), Hölderlin podrá cantar en sus himnos a los «dioses» (en plural); podrá llegar incluso a considerar a Cristo como hermano de Hércules y hasta del mismo Baco, pues «El Único» («Der Einzige») anhelado por la palabra lírica se halla por encima de tales determinaciones «particulares».

De allí esos dioses que tampoco son griegos en sentido propio³⁶, porque los dioses griegos no constituyen una mera pluralidad; al provenir todos de una última diferencia, la de *chaos* y *gaia*, forman una familia, un *genos*. Y tampoco hablan los griegos de «lo divino», tal como lo hace Hölderlin, desde una idea de la divinidad que, retrospectivamente considerada sólo llega hasta Rousseau, o hasta Kant, esto es, hasta la «religión» sujeta a los límites de la razón. Una religión que, así como niega de plano la existencia de una doble justicia divina (una oculta y otra manifiesta), así como rechaza la doctrina luterano-calvinista de la gracia, para la cual la bondad del obrar humano no conoce otro principio que la voluntad divina, así como no admite la necesidad de la plegaria (cf. Kant, «Vom Gebet»), así también reconoce la existencia de un «Ser supremo» determinado sólo como «legislador moral universal», en relación con el cual carece de sentido la distinción de las personas divinas, constitutiva del dios trinitario de la segunda época. Una vez que Lutero puso la autoridad de la Escritura por sobre la autoridad de la Iglesia, vemos cómo ahora la autoridad de «nuestra razón» es puesta por sobre la autoridad de la Escritura.

Por lo demás, los dioses de Hölderlin, a diferencia de los dioses griegos, tienen por madre a la «naturaleza». Esto concuerda con la idea capital de la *sophia* revelada en la obra de Rousseau, de Schiller, de Hölderlin, según la cual la naturaleza es «yo», vale decir, «sujeto», y no un simple ámbito de esparcimiento o una gigantesca cantera destinada a alimentar el proceso incesante de la producción material. Debido precisamente a su condición de madre nutricia y providente de todos los seres —«O glorious Nature! supremely fair, sovereignly good! All-loving and all-lovely, all-divine!» (Shaftes-

³⁶ Que los dioses griegos, tal como aparecen en las obras más significativas de la Ilustración y del Clasicismo alemán —las de Goethe, Schiller, Hölderlin— se hallan irremisiblemente lejos del panteón olímpico primigenio, ha sido bien visto, entre otros, por W.F. Otto en su *Teofanía*, trad. J.J. Thomas, Bs.As. 1968, p. 10s.

bury)— puede ser venerada con la profundidad de sentimiento que alienta en la obra de los mencionados «poetas»³⁷. Profundidad de sentimiento de la que se hace eco, portentosamente, la música beethoveniana: «ese noble y dulce sueño que desde el corazón se vuelca en el espíritu y lo hace otear las lejanías en medio de crepúsculos nimbados de rojo: hambre de un alma solitaria» (Nietzsche, KGW IV 2, 489).

La idea de la naturaleza como sujeto, la idea de la libertad como completa e irrestricta autodeterminación, la idea de la autodeterminación como formación de una conciencia que se torna autoconciencia moral, no quieren ser entendidas como verdades «sueltas», sino como momentos de una misma y única verdad acerca del destino del hombre. Esa verdad es concebida por la razón, en su pureza y necesidad, mediante la obra *filosófica* de Kant, de Fichte y de Hegel³⁸.

Si Hölderlin no ha sido escuchado todavía, tal como sostiene Heidegger, ha llegado la hora de escucharlo. Y si esto, para Heidegger, es en rigor imposible —porque el tiempo de escuchar a Hölderlin es el de un futuro que no adviene, que permanece retenido, no menos que el futuro del superhombre, o el de la sociedad comunista—, para nosotros se ha vuelto tarea impostergable. Hölderlin tiene que ser escuchado finalmente, pero no por sí solo, sino junto con Schiller y Rousseau, si es que estamos dispuestos a no dejarnos doblegar por la fuerza de la costumbre (Parm. B 7) y advertimos entonces que la razón *conciante* no es la que por sí misma y en virtud de sus solas fuerzas se da a la tarea de conocer la totalidad de lo real, sino la que defiende la verdad manifestada por una «figura sapiencial», al conferirle la forma racional del concepto.

Quien persiste en desconocer la elemental verdad histórica de que el saber de la Revelación cristiana no mueve ni determina la tarea de la razón en las posiciones fundamentales de la tercera época (Kant, Fichte, Hegel), obtura “eo ipso” tanto la comprensión rigurosamente «dogmática» del Nuevo Testamento, como la posibili-

³⁷ Hölderlin llega incluso a considerar a la filosofía, las bellas artes y la religión —las tres formas del espíritu absoluto— como «sacerdotisas de la Naturaleza» (Carta a su hermano, del 4.6.1799).

³⁸ Cf. H. Boeder, «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik», en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLIII (1992) 345-360.

dad de penetrar especulativamente en el saber que nos fue donado por Rousseau, por Schiller y por Hölderlin. Ello es que si ese saber es ignorado en cuanto tal, difícilmente se podrá abandonar la estrechez de las interpretaciones escolares al uso, al dar cuenta de una obra filosófica —la de las mencionadas posiciones de la tercera época— que reconoce en el *saber civil* la dignidad de una *sophía*. Reconocimiento que comienza por la célebre expresión de Kant: «Fue Rousseau quien me puso en el buen camino».

Ya no es posible cerrar los ojos ante tal estado de cosas. Tanto más cuanto que aquéllos que menosprecian el *saber cristiano* no vacilan en desacreditar también lo propio de la *filo-sofía* de la tercera época, al afirmar que ciertas representaciones características del pensamiento cristiano —las de carácter escatológico, por ejemplo— están presentes en Hegel y, más allá de él, hasta en el mismo Heidegger.

Ya no es posible cerrar los ojos ante el presente de la razón que lleva a cabo la tarea de su diferenciación respecto de sí mismas. Un presente que descansa sobre sí mismo, que no mira hacia el pasado ni hacia el futuro porque todo en él está ya cumplido, y donde Hölderlin pierde, por eso mismo, su pretendida condición de «poeta del tiempo venidero». Hölderlin, no menos que San Pablo, o que Homero, nos reclama por lo que *sabe* acerca del destino del hombre, antes que por su «poetizar»; nos reclama por la verdad que conoce y que se le presenta como «una visión mejor de lo que se encuentra por encima de nosotros y a nuestro alrededor» (A Casimiro Böhlen-dorff, 4.12.1801).

Si Heidegger avistó en el «diálogo con el poetizar» la suprema posibilidad histórica para el pensar, ahora podemos advertir que esa posibilidad se realizó cabalmente en cada una de las tres épocas de la historia de la *filo-sofía*, pero con la salvedad de que en ellas es la razón, el intelecto —no la “ratio”, ni tampoco el «pensar»— quien supo corresponder a una palabra sapiencial —o al «poetizar», ni tampoco a la «poesía» sin más—. La razón, para recordar aquello de Aristóteles al comienzo de los *Segundos Analíticos*, nace de lo racional, y el *don* de lo racional, entregado a los hombres sin mérito previo alguno, es la *sophía* que los convoca a la tarea de la diferenciación respecto de sí mismos.

Frente al lenguaje cotidiano, donde Wittgenstein encuentra el elemento propiamente dicho de su meditación; frente a la plurali-

dad inabarcable de los lenguajes, convertida por los submodernos en la piedra de toque de sus afanes de desenmascaramiento y agitación, Heidegger propuso la disciplina del silencio³⁹ como condición indispensable para poder escuchar un día el hablar del lenguaje; un hablar inaudible dentro del ámbito donde resuena el lenguaje técnico, una de cuyas especies es el lenguaje cotidiano.

La obediencia (la "ob-auditio") prestada a esa disciplina es lo que nos permite ahora, inesperadamente y en un sentido que ya no es el de Heidegger, encontrarnos «en camino hacia el lenguaje»⁴⁰. Si acompañamos el haz imperturbable de la mirada dirigida desde un comienzo hacia el «cómo es» (*hoos estin*) de lo sabido, podremos ver que ese camino lleva hacia el *lenguaje* que hizo posible la diferenciación de la razón. Sólo tal diferenciación condujo a la diferencia inamovible (*atreptos diaphora*) que separa al *mundo* respecto de la *historia*. Sólo en la diferencia de ambos mantiene el saber la plenitud de su único e indiviso presente.

³⁹ «Die Sigetik», en: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, p. 78. Sobre esta misma obra véase, de H. Boeder, «Zwielicht der Moderne» en *PhR* 38 (1991) 275-285.

⁴⁰ Cf. H. Boeder, «La considerazione filosofica del linguaggio» en: *Paradigmi III* 7 (1985), 35-50; «Vom Vernunft-Interesse an der Sprache» en: *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, vol. 4 (1986), 45-56, y el epílogo («Wohin mit der Moderne?») de su obra ya citada: *Das Vernunftgefüge der Moderne*.