

Eternidad y Caducidad en la Lectura Heideggeriana de Hölderlin

MARIO GÓMEZ PEDRIDO
(UBA/UNSAM)

Resumen

En el presente artículo analizaremos el creciente rol del éxtasis de la historicidad en la obra de Heidegger posterior a *Sein und Zeit*; en particular, como clave interpretativa para comprender la apropiación que el filósofo alemán hace de la poética de Hölderlin. Según buscaremos mostrar, la indagación de Heidegger acerca de la historicidad lo lleva a profundizar su concepto de eternidad, la cual a su vez no debe ser interpretada en términos de una mera ausencia de tiempo. Por el contrario, argumentaremos, la esencia misma de la eternidad que Heidegger reconstruye fenomenológicamente a partir de la obra de Hölderlin está atravesada por un núcleo temporal.

Palabras claves:

Eternidad, tiempo, destino, Dios, caducidad.

Abstract

In this article we will analyze the growing role of the ecstasy of historicity in Heidegger's work after *Sein und Zeit*; in particular, as an interpretive key to understand the appropriation that the German philosopher makes of Hölderlin's poetics. As we will seek to show, Heidegger's inquiry about historicity leads him to deepen his concept of eternity, which in turn should not be interpreted in terms of a mere absence of time. On the contrary, we will argue, the very essence of eternity that Heidegger phenomenologically reconstructs from Hölderlin's work is traversed by a temporal nucleus.

Keywords:

Eternity, time, destiny, God, expiration.

Introducción

Con posterioridad a *Sein und Zeit* el éxtasis de la historicidad adquiere progresivamente una relevancia temporal cada vez más significativa y se convierte en un momento central analizado por Heidegger en el marco de la “historia del ser” (*Seinsgeschichte*). Este modo en que la historicidad adquiere relevancia, resulta central para comprender su función en el análisis de los poemas de Hölderlin en clave temporal y para entender las modificaciones en la estructura de la temporalidad extático-horizontal (Allemann, 1965, p. 99).

Preguntarse por la historicidad en un sentido no metafísico (Cattin, 2012, pp. 93–113), es decir, pensar cómo su procedencia más originaria contribuye a la concepción heideggeriana de la temporalidad nos remite a un análisis de algunos de sus cursos sobre la poética hölderliniana. En estos encontraremos que revisando el concepto de lo histórico Heidegger profundiza en una concepción de eternidad que no se reduzca a ser entendida como mera ausencia de tiempo. Los Dioses serán eternos y trascendentes “hasta la ausencia” (Levinas, 2006, p. 263) en un sentido eternamente temporal y no supratemporal. El presente artículo se ocupará de estudiar esta modificación del concepto de eternidad en la fenomenología desarrollada por Heidegger en los años treinta. En este período lo eterno pasará de ser concebido como un fenómeno intemporal a convertirse en cierta forma de originariedad del proceso de temporalización lo cual permitirá a Heidegger discutir la siguiente caracterización del tiempo:

La esencia de la llegada se remonta al destino. Lo que de esa manera nunca cae en el curso de lo que fenece, supera cualquier fugacidad de antemano. El pasado únicamente esta preparado ante su perecer en lo ahistórico (*Geschichtlose*). Por el contrario, lo sido (*Ge-wesene*) es lo histórico (*Geschichtliche*). En la eternidad presuntamente se esconde solo un traspuesto perecedero, traspuesto en el vacío de un ahora sin duración. (Heidegger, 1950, p. 320)

Encontramos en esta afirmación tres elementos centrales. En primer lugar, la distinción entre dos formas de comprender el pasado, el pasado como aquello meramente “ahistórico” (*Geschichtlose*) y el pasado “histórico” (*Geschichtliche*) entendido como “haber-sido” (*Ge-wesene*); en segundo lugar la alusión a una relación entre lo histórico y la eternidad, y, en tercer lugar, una referencia a que en la eternidad está contenido presuntamente de modo oculto un “traspuesto perecedero” (Heidegger, 1981, pp. 47–74). Es decir, en la eternidad se oculta un aspecto “perecedero” (*Vergänglichliches*). A nuestro juicio, este aspecto tiene una forma ambigua que motiva una doble reflexión. Por un lado, que un aspecto que podemos caracterizar como perecedero (Cattin, 2012, pp. 199–216) está traspuesto en

la eternidad. Y, por el otro lado, que ese aspecto presuntamente perecedero que se oculta en la eternidad, a su vez, es algo “traspuesto en el vacío de un ahora sin duración”. Es decir, encontramos en la eternidad dos cuestiones centrales, a saber, hay en ella tanto la trasposición a un ahora vacío sin duración, como la trasposición de un aspecto que es perecedero en ella. Esta concepción de la eternidad definida como una trasposición a un vacío constituido por un ahora sin duración, es la concepción que se verá modificada por la relación que la eternidad, como modo de ser temporal de los dioses, tendrá con la historicidad. Y será esta relación con la historicidad la que revelará que la eternidad tiene un núcleo de negatividad que ya no permitirá concebirla como un ahora que meramente dura sin fin. De este modo en este caso el “traspuesto perecedero” no es un vacío sin duración. A propósito de ello, recordamos las palabras de Jean Greisch:

Obviamente Heidegger ex-matemático y ex-teólogo ‘convertido’ a la filosofía bajo la doble figura de la multiplicidad de sentidos del ser en Aristóteles y de la fenomenología husserliana no podía dejar de encontrar un contraste con el tipo de ‘eternidad’ ofrecida por las idealizaciones matemáticas y también por el discurso teológico cristiano. Pero la cuestión decisiva es saber si desde su concepto propio de temporalidad originaria se libera un nuevo camino para apropiarse de la idea de eternidad. (Greisch, 1996, p. 22)

En este sentido se establecen los aspectos centrales que, a nuestro juicio, enmarcan el diálogo de Heidegger con Hölderlin (Allemann, 1965, p. 116). En la historicidad que caracteriza a la esencia de la poética hölderliniana (Heidegger, 1981, pp. 31–45) Heidegger encontrará los nuevos elementos para pensar una particular y nueva forma del vínculo temporalidad-eternidad. En la primera sección de este trabajo se analizará el vínculo entre historicidad y eternidad, en la segunda presentaremos la noción de eternidad caduca. Mientras que en las secciones tres y cuatro ejemplificaremos esa noción de una eternidad sida en algunos cursos impartidos por Heidegger sobre Hölderlin. Finalmente concluiremos señalando los aspectos centrales del examen realizado, en especial, mencionaremos los principales niveles que permite identificar el examen fenomenológico del vínculo temporalidad originaria-eternidad en la poética hölderliniana y que tienen su continuidad en el pensamiento tardío de Heidegger, entre ellos, el “tiempo-espacio” y el “paso del último Dios”.

La Historicidad del Pueblo y los Dioses

Para el desarrollo de este punto nos centramos en la *Vorlesung Hölderlins Germanien ,und Der Rhein* (Heidegger, 1999). En este curso reviste particular importancia la historicidad en el poema *Germanien* como una eternidad sida en el instante. Este desarrollo se complementará en las secciones tercera y cuarta centralmente con lo tratado por Heidegger en sus

Vorlesungen Hölderlins Hymne Andenken (Heidegger, 1992), *Hölderlins Hymne Der Ister* (Heidegger, 1993) y los *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (Heidegger, 1981).

La historicidad del Dasein del pueblo

En su *Vorlesung Hölderlins Germanien und Der Rhein* (Heidegger, 1999) Heidegger señala la importancia de la historia en el análisis del poema *Germanien*. Luego de *Sein und Zeit*, entendida esta obra como el intento de constituir una temporalidad extático horizontal unitaria, se observa en los cursos posteriores un modo diferente de explicitar la unidad del tiempo. En esta *Vorlesung* ya no es el advenir el éxtasis encargado de garantizar la buscada unidad originaria del tiempo, como se señalaba en *Sein und Zeit*, sino la historicidad del pueblo alemán (Heidegger, 1981, p. 44). Esta historicidad, tematizada en los parágrafos 7 a 10 del mencionado curso, demuestra que ahora el éxtasis temporal central es la historia, el ser-sido del pueblo, y no el advenir del Dasein resuelto. En ese marco resulta de fundamental importancia el tratamiento de las dos formas clásicas de eternidad en el parágrafo 6, y la articulación entre “eternidad” (*Ewigkeit*) y “haber sido” (*Gewesene*) con el “instante” (*Augenblick*) en el parágrafo 9, lo cual implica una descripción de la relación instante-eternidad que arroja como resultado que esta última deje de ser comprendida como un concepto atemporal. En la medida en que, progresivamente, el esquema de la temporalidad extático-horizontal desarrollado en *Sein und Zeit* es revisado, la eternidad puede hacerse manifiesta en su centralidad en la estructura del tiempo. Complementariamente en el análisis de *Der Rhein*, el destino es desarrollado como el concepto temporal central del poema de Hölderlin por parte de la exégesis heideggeriana.

En el análisis del poema *Germanien* Heidegger comienza en el parágrafo 1 señalando una diferencia muy importante, entre “inicio” (*Anfang*) y “comienzo” (*Beginn*). “Comienzo (*Beginn*) es aquello con que algo empieza, inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo se origina (*entspringt*)” (Heidegger, 1999, p. 3). La distinción es central, ya que como aclara Heidegger, el comienzo es dejado atrás “cuando aparece el curso del acontecer” (Heidegger, 1999, p. 3), mientras que “el inicio (*Anfang*), el origen (*Ursprung*), ... aparece, antes que nada en el acontecer (*Geschehen*), y está plenamente presente en su final” (Heidegger, 1999, p. 3). Esta distinción permite reconocer a “Germania” (*Germanien*), es decir, a “la patria” como el “origen silenciado” (Heidegger, 1999, p. 4). En este sentido, reconocer a Germania como el origen silenciado es aceptar la posibilidad de acceder a ella por medio de la poesía de Hölderlin. Y hacerlo a través de su poesía implicará que retornar a ese origen silenciado será la condición del reconocimiento de la historicidad de Germania, esto es, la historicidad devendrá el momento central del tiempo.

En *Germanien*, “El Dasein no es otra cosa que la *exposición a la supremacía del ser*” (Heidegger, 1999, pp. 30–31. Bastardillas en el original). El Dasein de los pueblos, esto es, la existencia de los pueblos, surge de la poesía. Por eso hay un “imperar” de la poesía en dicho Dasein de los pueblos, tanto en el surgimiento como también en el ocaso de un pueblo, si es que este ocaso ha de ser grande y no meramente una “ruina” (Heidegger, 1999, pp. 20-ss). En este marco, el poetizar es una “acogida de las señas de los dioses y su transmisión al pueblo” (Heidegger, 1999, pp. 31-ss). La poesía es esa “transmisión de esas señas” al pueblo y quien las transmite es el poeta. Poesía es poner al “Dasein del pueblo” (Heidegger, 1999, p. 32) en el ámbito de esas señas, es decir, un mostrar, un señalar hacia donde los dioses se manifiestan.

La poesía es así “instauración” (*Stiftung*), la seña de los Dioses “em-potrada” por el poeta en los cimientos del lenguaje para que de esa forma el ser quede instaurado en el “Dasein histórico de un pueblo” (Heidegger, 1999, p. 33), es decir, la poesía tiene una función temporal fundamental. Por intermedio de la poesía, el poeta transmite las señas de los dioses a un pueblo, revelando así, la historicidad de ese pueblo para el pueblo mismo (Heidegger, 1999, p. 36). Esa historicidad es el destino de ese pueblo, su ser histórico. Este tiempo histórico de los pueblos no es un tiempo contado por los años, no es un tiempo meramente datable en el calendario. La pregunta es entonces qué tipo de tiempo histórico es este, Heidegger lo define del siguiente modo:

Pero el tiempo de los años de los pueblos nos es oculto. Y si alguien se eleva más allá de su tiempo propio y su calculable hoy, y si, como el poeta, debe elevarse y ganar el campo libre, entonces por otra parte, debe, además distanciarse de aquellos a quien él pertenece por el tiempo de su vida. Él no conoce a los suyos y es para ellos objeto de escándalo. Requiriendo para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy. (Heidegger, 1999, p. 50)

Este tiempo histórico del pueblo nos resulta desconocido, se nos oculta. Por ello ha de ser buscado al no estar dado de antemano (Heidegger, 1999, p. 48). Para comprenderlo como “un tiempo originario de los pueblos” (Heidegger, 1999, p. 49), hemos de colocarnos por fuera del tiempo cotidiano, el tiempo del hoy. A propósito de ello señala Heidegger:

No conocemos nuestro propio tiempo histórico. La hora mundial de nuestro pueblo nos es oculta. Cuando preguntamos por nuestro propio ser temporal, no sabemos quiénes somos... Este “no a ellos” con que empieza nuestro poema, es una decisión del tiempo, en el sentido del *tiempo originario* de los pueblos. (Heidegger, 1999, pp. 50–51. Bastardillas en el original).

El tiempo originario de los pueblos se revela como la historicidad de estos. Ahora bien, “el tiempo de los años de los pueblos nos es oculto”, con lo cual nos es desconocido. Por lo tanto, tanto nuestro “propio tiempo histórico” como la “hora mundial de nuestro pueblo”, ambos, también nos son ocultos. Estos tres aspectos no presentes a nosotros como pueblo constituyen los aspectos centrales de la revelación del Dasein histórico y “de la proximidad escalonada de la altura abismal” (Heidegger, 1999, p. 53) de este tiempo histórico propio de los pueblos que ha de ser transmitida por el poeta; lo cual determina que la temporalidad tenga una relación central con el lenguaje poético (Heidegger, 2000, p. 6).

En este sentido es que “Nosotros somos un acontecimiento lingüístico, y este acontecer es temporal, pero no sólo en el sentido eterno en que el tiempo –que transcurre según un comienzo, duración y términos–, en cada caso temporalmente mensurable, sino que el acontecimiento lingüístico es el inicio y fundamento del tiempo auténticamente histórico del hombre” (Heidegger, 1999, p. 69). Hay una articulación entre lenguaje transmitido por la poesía, lenguaje que es un acontecimiento temporal, y la historicidad como tiempo del hombre y de los pueblos. El lenguaje, en tanto fenómeno temporal, constituye la historicidad del hombre y de los pueblos (Hiller, 2010, pp. 43–55; Hölderlin, 1992, p. 369): “Este originario tiempo histórico de los pueblos es, por tanto, el tiempo del poeta, del pensador y del estadista, es decir, de aquellos que propiamente fundan y fundamentan el Dasein histórico de un pueblo” (Heidegger, 1999, p. 51). De esta forma el tiempo histórico de los pueblos es un tiempo originario, es originario porque es el tiempo de aquellos que son hacedores del ser histórico de dicho pueblo. De esta forma en el tiempo histórico del pueblo articula a dicho pueblo con sus dioses por medio de la palabra poética, así lo señala Heidegger:

Los tiempos de los creadores: montaña en alto oleaje, cumbres de montañas que se yerguen solitarias en el éter, y eso significa en el ámbito de lo divino. Estos tiempos de los creadores se destacan por sobre la mera sucesión de los presurosos días en la trivialidad de lo cotidiano, y sin embargo, no son un más allá rígido y atemporal, sino tiempos que esparcen por la tierra su propia torrente y su propia ley. (Heidegger, 1999, p. 52)

Los tiempos de los creadores “que están situados sobre las cumbres con su privilegiada determinación” (Heidegger, 1999, p. 53) nos ponen en contacto con lo divino y en ese contacto se articula la historicidad. Por ser tiempos que nos colocan en contacto con lo divino han de sobrepasar el mero tiempo cotidiano, se destacan por sobre él, pero eso no significa que sean un mero más allá intemporal, sino todo lo contrario: esparcen su ley por la tierra. De este modo el tiempo de los creadores, la historicidad y el lenguaje poético permiten redefinir la noción de eternidad comprendida como un mero ahora traspuesto sin duración (Heidegger, 2000, p. 8).

La historicidad de los dioses

Heidegger se refiere al modo en que Hölderlin presenta la articulación del tiempo histórico de un pueblo con la temporalidad de sus dioses en los términos siguientes:

Esta solitaria y confiada culminación de los tiempos de los pueblos y de aquellos creadores no es empero, para Hölderlin, un navegar directamente en lo intemporal o supratemporal, algo eterno en ese sentido. Ciertamente ahí en lo alto, ellos, sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo, son los más duramente expuestos a los rayos de los dioses; pero el Dios mismo es 'tiempo'. (Heidegger, 1999, p. 54)

El "Dios mismo es tiempo", es decir, el ámbito de lo divino es temporal y no meramente "intemporal" (*Zeitloses*) o "supratemporal" (*Überzeitliches*), los dioses no son eternos en un sentido extraño y ajeno al tiempo. Pero, si los dioses son temporales y, por lo tanto no son eternos en el sentido de intemporales o supratemporales, entonces por estar "sobre las más alejadas y más altas cumbres del tiempo" han de ser eternos en otro sentido que debiera ser compatible con la temporalidad que expresan. En este marco, desde nuestro punto de vista, es relevante la aclaración que realiza Heidegger diferenciando a "los dos conceptos de eternidad" (Heidegger, 1999, p. 54) clásicos de un "tiempo largo esencial" (Heidegger, 1999, p. 55) que constituye una forma de eternidad "pensada más rica y profundamente":

Se acostumbra situar a los dioses y lo divino fuera del tiempo y se les dirige la palabra como a lo eterno... En general, se conocen dos conceptos de eternidad: 1) como sempiternitas, el continuo ininterrumpido del tiempo, un incesante etcétera sin final; 2) como aeternitas, el nunc stans, el ahora permanente, el perpetuo presente. Ambos conceptos surgen del pensamiento antiguo o del cristiano y se encuentran allí donde la eternidad es pensada más rica y profundamente, en la filosofía de Hegel. Lo que viene después es una mala imitación. (Heidegger, 1999, pp. 54-55)

A partir de esta cita podemos concluir que las dos nociones clásicas de eternidad que no reflejan la temporalidad eterna de los dioses implican o bien el continuo ininterrumpido del tiempo o bien el ahora permanente, el perpetuo presente. Estos dos modos de entender la eternidad que implican ambos una ausencia o cancelación de la temporalidad, no permiten explicar la temporalidad de los dioses. Pues si estos tienen que ser temporales siempre, en algún sentido tienen que ser eternos, pero eternamente temporales. Los dioses remiten a los creadores y expresan que el tiempo histórico de los pueblos es el tiempo de los creadores. Dice Heidegger: "El

largo tiempo, que requiere la preparación de la verdad, ha encontrado su instante a través de esta poesía misma y de la corta ex-sistencia de este poeta, cuando en lo más profundo de lo deformidad ‘con la que es el Dios’ - y todo se orienta hacia un origen a partir del ser” (Heidegger, 2000, p. 31). Ese tiempo de los creadores debe permanecer temporalmente para “el más arriesgado salto en el ser” (Heidegger, 2000, p. 31) con lo cual la eternidad ha de ser pensada “más rica y profundamente” acorde a esta necesidad. Resulta interesante destacar que el propio Heidegger señala en esta cita que ese modo más rico y profundo se encuentra en la filosofía de Hegel (Heidegger, 2000, p. 333). Heidegger pretende delimitar el concepto específico de eternidad que permita una adecuada exégesis interpretativa de la poesía de Hölderlin mostrando su originalidad frente a los otros dos conceptos derivados de eternidad en los términos siguientes:

Pero, ambos conceptos de eternidad surgen también de una determinada experiencia del tiempo, a saber, del tiempo como *puro expirar del ahora en la sucesión*. En primer lugar, el tiempo es lo no discontinuo de la sucesión del ahora. En segundo lugar, es la previa detención de un abarcador ahora. Pero aquel concepto del tiempo ni aprehende la esencia del tiempo, ni afecta a la esencia de la eternidad, de la que el concepto de eternidad depende totalmente, de modo que podamos en general pensarla. Estas representaciones son completamente inadecuadas para manejar pensadamente la experiencia poética del tiempo en Hölderlin. (Heidegger, 1999, p. 55. Bastardillas en el original)

Hacia un concepto y esencia de la eternidad diferente se orienta, entonces, la reflexión de Heidegger dado que ni la concepción sucesiva del tiempo, ni la noción de un ahora extenso que dura alcanzan a dar cuenta de la “esencia de la eternidad”. El tiempo que solo expira no alcanza ni la esencia del tiempo, ni la esencia de la eternidad. Para alcanzar esta última la noción específica se precisa como una “preparación del durar” (Heidegger, 1999, p. 56) para un “tiempo sobre las cumbres” en los términos siguientes:

¿Cuál es el tiempo largo? ‘El tiempo’ cotidiano y el tiempo sobre las cumbres, pero cada uno de una manera diferente. El tiempo cotidiano es ‘largo’ en el aburrimiento, cuando el tiempo nos retiene y nos deja, por ello, vacíos, cuando arrastramos, precipitada e indiscriminadamente, lo que disipa el tiempo largo o lo hace entretenido. El tiempo de las cumbres es largo porque sobre las cumbres señorea un incesante esperar y esperar *sobre el acontecimiento apropiador (auf das Ereignis)*, no hay aburrimiento, ni pasatiempos. El tiempo ahí no pasa, ni tampoco se mata, sino que su duración y su plenitud son conquistadas y salvaguardadas con celo. El tiempo de las cumbres es *esencialmente (wesenhaft)* largo, pues la preparación

de lo verdadero que una vez debe acaecer no acontece durante la noche ni por encargo, sino que consume varias vidas humanas, ‘generaciones’ incluso. (Heidegger, 1999, pp. 55–56. Bastardillas en el original)

El tiempo comprendido como un “tiempo sobre las cumbres” que es el tiempo largo en el cual señorea un incesante esperar y expectar sobre el “acontecimiento apropiador (*Ereignis*)” será un tiempo vinculado a la eternidad, pero no a la eternidad comprendida como un fenómeno “intemporal” (*Zeitloses*) o “supratemporal” (*Überzeitliches*) sino como el “el tiempo que llega” (Heidegger, 1999, p. 58) en el cual nos “golpea el rayo” (Heidegger, 1999, p. 58) de la divinidad. Una eternidad temporal, que en tanto tal, se expresará primordialmente en una forma del tiempo pasado, sin identificarse totalmente con él. Esto es, el pasado comprendido en su permanencia no lineal, constituirá un modo específico de la temporalidad eterna en tanto es un tiempo que “no pasa, ni tampoco se mata”, sino que tiene “duración y plenitud” al tomar parte en la poesía (Heidegger, 1999, pp. 58–59). Por eso consideramos que ese modo de comprender el tiempo eterno lo identifica como el tiempo de los dioses, el cual así entendido, se relaciona con la historicidad de un pueblo (Heidegger, 2000, p. 10). El tiempo sobre las cumbres es un “tiempo del acontecimiento del durar” (Heidegger, 1999, p. 56) que todavía no es, por eso es un tiempo largo que necesita consumir generaciones y se liga tanto a la historicidad del hombre y los pueblos como a la historicidad de los dioses. Mientras tanto la poesía y el lenguaje como “el más peligroso de los bienes” (Heidegger, 1999, p. 60) protegen al hombre de los dioses (Heidegger, 1999, p. 66) en tanto son el “ensamble fundamental del Dasein histórico” (Heidegger, 1999, p. 67). Este tiempo de las cumbres es histórico porque es un tiempo donde se encuentran hombres y dioses en los términos siguientes:

La tierra aquí es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo. [...] La tierra es en cuanto suelo natal cultivada por los dioses... De aquí que el devenir suelo patrio (*Das Werden von Heimat*) tampoco acontece por un mero asentamiento, si, a la par, la tierra no es cultivada por los dioses, si el cambio de las estaciones y sus fiestas no es confrontado con el imperar de los Dioses. En el ‘preludio’ de un tiempo más rudo ya acontece que, recién entonces, la tierra llega plenamente al auténtico juego, es decir, la historia y el tiempo histórico. El tiempo histórico es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo; pues un juego son las grandes épocas del tiempo del mundo así lo dice un antiguo filósofo griego, Heráclito al que llamaban el oscuro, y cuyos pensamientos más profundos fueron nuevamente pensados, precisamente por Hölderlin. (Heidegger, 1999, pp. 104–105)

En este tiempo del mundo que es “un tiempo más rudo”, acontecen los cambios históricos en los pueblos. En ese sentido es que “la tierra llega plenamente al auténtico juego”, es decir, a “la historia” y “el tiempo histórico”, pues en él hombres y dioses se encuentran y los dioses juegan con los pueblos en ese tiempo, de allí que Heidegger afirme en la cita: “El tiempo histórico es el gran juego que juegan los dioses con los pueblos y con un pueblo”. A este tipo de cambio –que es una “torsión de la temporalidad” (Heidegger, 1999, p. 103) o auténtico juego producido en un tiempo histórico en el cual se expresa la historia del pueblo– Heidegger lo denomina un cambio que proviene del abismo y lo hace en los términos siguientes:

Las grandes épocas de cambio de los pueblos siempre vienen desde el abismo, y cada vez en la magnitud en que un pueblo se posee a sí mismo, y eso significa que se sumerge en su tierra y en su patria. De ahí que no se lleguen a experimentar los tiempos de cambio de un pueblo, menos aun a entender, cuando se permanece adherido al chato nivel de la trivialidad del parloteo cotidiano y en las siempre torcidas consideraciones subyacentes, y a todas las contingencias, ciegos para el origen y la venida de lo necesario. Esto no es calculable por el cálculo de causa y efecto, sino que se fundamenta solamente en el abismo. (Heidegger, 1999, p. 106)

Queda así preparada la experiencia para una eternidad temporal como historicidad que exprese el tiempo rudo de cambios en los pueblos. En este punto Heidegger explicita el temple fundamental del duelo que “es alternante y, por ende, una movilidad originariamente propia” (Heidegger, 1999, p. 107) en tanto corresponde a la huida de los antiguos dioses (Heidegger, 1999, pp. 78–96) y a la “necesidad de divinidad” (Heidegger, 1999, p. 97) del Dasein histórico. De esta movilidad originariamente propia de los pueblos se constituye el ser-sido como un momento temporal que redefinirá la noción de eternidad. En este sentido, Heidegger diferencia entre un pasado sido, referido a los dioses, de un mero pasado, como algo ya acontecido en los términos siguientes:

Los antiguos dioses, en tanto huidos, están precisamente en el no-permitido-ya-invocar, no como ahí presentes, sino en el Dasein renunciante como los que han sido, es decir, que aún esencian. Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido. Lo sido y su carácter de sido es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado. Por cierto, no denominamos a ambos unívocamente en el lenguaje, en parte porque ya en el opinar corriente no experimentamos ninguna diferencia entre el tiempo y los momentos del tiempo. Lo sido es para nosotros lo pasado, y a la inversa. Tan esencial puede ser el lenguaje en su decir, como tantas veces el uso inmediato de la palabra es causal y arbitrario. Esto quiere decir: el uso lingüístico no es una ‘terminología’ oficial

y escolar, y va contra el sentido del lenguaje querer reglar terminológicamente todo uso verbal. Cuando, nos decidamos, empero, en la denominación, por una determinada delimitación del significado del carácter de sido y también del haber pasado, eso acontece por la necesidad de establecer una diferencia esencial en la esencia del tiempo. (Heidegger, 1999, pp. 107–108)

Hay dos elementos centrales para comprender que la eternidad se temporalice. Por un lado, que ella se enlace con el pasado, con una forma muy específica del pasado, esto es, como ser-sido que se orienta a la “tierra natal” (Heidegger, 1999, p. 103), se constituye así una “experiencia de la tierra natal... hacia la misión histórica de un pueblo” (Heidegger, 1999, p. 104). Por el otro lado, que se articula con la negatividad constitutiva expresada como ausencia de los dioses. El motivo por el cual es necesario pensar la eternidad de los dioses, como una eternidad temporal, es porque los dioses están huidos y, por ende, están huidos están ausentes. Pero como están ausentes, esencian negativamente, esencian en tanto se han sustraído, esto es, no están, ni nos son presentes, por ende, “los tiempos de cambio de los pueblos provienen del abismo” (Heidegger, 1999, p. 105). El estar ausentes es su modo propio de esenciar, es decir, son en alguna medida pasados –porque no son presentes– pero un pasado que se perpetúa esenciando, y lo hace de un modo viviente. Así ha de comprenderse a nuestro juicio la afirmación contenida en la cita precedente que señala: “Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido”. Su “movilidad originaria” (Heidegger, 1999, p. 107) radica en que son sidos, pasados, pero por ello mismo por ser ausentes y sidos es que tiene su “tiempo histórico” (Heidegger, 1999, p. 104). A tales efectos hay que distinguir dos formas posibles de comprender el pasado: “Lo sido y su carácter de sido es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado”. Lo cual implica reconocer que el pasado en el cual los Dioses están ausentes y huidos no es algo cancelado, pues si lo fuesen perderían su vigencia: “Lo pasado está irremediabilmente concluido, irrecuperable; yace fijo en el carácter de pasado” (Heidegger, 1999, p. 108). Por lo tanto hay que caracterizar al pasado en otros términos que no reflejen un mero estar “irremediabilmente concluido” e “irrecuperable”, para que pueda enlazarse a la eternidad temporal de los dioses huidos y ausentes (Heidegger, 1999, p. 105). Heidegger señala en relación a este punto que: “Lo pasado yace ante el portal del presente, y jamás puede volver a entrar en él. Pero, lo sido es lo que aún esencia, lo que nosotros mismos somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia adelante o incluso, queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos dentro, en nuestro ser-ahí (*Da-sein*)” (Heidegger, 1999, p. 108). Este sido que esencia, abarcando de modo privilegiado a los otros dos éxtasis temporales: presente y advenir, caracteriza a la “diferencia esencial en la esencia del tiempo”; esa diferencia esencial es la que permite reconocer en la temporalidad originaria una relación entre la historicidad sida de los dioses y una definición de eternidad que no este reñida con este carácter temporal de estos.

La Caducidad de la Eternidad

La temporalización del tiempo originario como un haber sido eterno —entendiendo por tal el esenciar de los dioses ausentes que abre la dimensión de lo sido y del futuro— será el acontecimiento fundamental del temple y de aquella “movilidad originaria” que de unidad a todo el proceso temporal. A este respecto señala Heidegger:

En este imperar hacia adelante de lo sido hacia el futuro, que inaugura retrospectivamente lo que temprano ya se prepara como tal, impera a una lo por-venir (*Zu-kommen*) y lo que-aún-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario. La temporalización de este tiempo es el acontecimiento fundamental, el temple en el que se funda la poesía. Este tiempo originario transporta nuestro Dasein hacia el futuro y el ser sido o más bien: hace que nuestro ser como tal sea transportado, suponiendo que él sea propio. Es impropio cuando, en oposición al éxtasis, está acurrucado en sí sobre un hoy siempre cambiante. En el tratado ‘Ser y Tiempo’ he expuesto la constitución esencial de esta temporalidad originaria y sus posibilidades esenciales. (Heidegger, 1999, p. 109)

Heidegger menciona en la cita precedente que ese “tiempo originario” es la unidad de futuro y haber sido, no obstante ese desarrollo parece aquí introducir un elemento diferencial con respecto a *Sein und Zeit*. Mientras en la obra de 1927 la unidad de la temporalidad originaria estaba determinada por el primado del advenir, en este caso sobre Hölderlin Heidegger parece identificar dicha “temporalización del tiempo originario” (Heidegger, 1999, p. 109) con el haber-sido. Por eso señala en la cita: “imperar a una lo por-venir y lo que aún-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario” con lo cual también indica que esa “temporalización de este tiempo es el acontecimiento fundamental el temple, en el que se funda la poesía” y sabemos que la temporalización que “funda” la poesía es la historicidad de los pueblos que asienta en el haber sido. De esta forma, el haber sido como “destino” (Heidegger, 2000, p. 349) cobra una relevancia que complementa (cf. Heidegger, 2000, p. 361) la explicitada en *Sein und Zeit*. Heidegger recuerda que Hölderlin en *Die Titanen* y en *Anmerkungen zur Antigona* llama a este tiempo originario “desgarrante” (*reissende*):

...porque es en sí el vibrante desgarrar hacia el porvenir y un ser lanzado de vuelta hacia el ser-sido. En el paso de las horas de este tira y afloja de la constantemente nueva salvaguarda de lo sido y la constantemente nueva expectativa de lo venidero, se temporiza aquel tiempo de un pueblo en virtud del cual ingresa al estar-abierto de valle y ríos para que sea dicho lo venidero (*Künftigen*) desde los montes, aquellas cimas del tiempo sobre las que habitan los creadores. En tal tiempo como en el temple fundamental —más verdaderamente

dicho: como el nombrado temple fundamental- se estremece en el Dasein del pueblo, en tal tiempo ‘habrá (*wird es*)’ tiempo, deviene aquel tiempo justo que no es un destiempo (*Unzeit*) que, como todo lo constreñido y sólo producto del cálculo, es odioso a los dioses. (Heidegger, 1999, p. 109).

De esta forma, la decisión a favor del “tiempo propio” de la poesía es una decisión a favor de la inserción en el temple fundamental, en el cual hay un “tiempo justo”. A nuestro juicio el pasaje de la cita precedente referido al paso de las horas y la constante nueva salvaguarda de lo sido junto con la nueva expectativa de lo venidero, marca el primado temporal del haber-sido en tanto “efímero”: “Perecer no significa aquí irse a pique, sino: pasar, [...] no estar ahí permanentemente presenciante, sino: esenciante como lo que ha sido” (Heidegger, 1999, p. 111). Así se produce la “salvaguarda de lo sido” ya que al esenciar se convierte en “la nueva expectativa de lo advenidero” con lo cual lo sido se vuelve “presenciante en un presión inminente” (Heidegger, 1999, p. 111). La experiencia fundamental del destino (Heidegger, 2000, p. 351) de un pueblo ingresa en esa dimensión sida siempre futura, que se eterniza esenciando temporalmente. Esta eternidad sida constituye el “tiempo justo” o “tiempo propio del poetizar como decisión” (Heidegger, 1999, p. 110). En el desgarrar del tiempo entre la salvaguarda de lo sido y la nueva expectativa de lo venidero se tensiona un nuevo concepto de eternidad cuya duración no cancela el tiempo, sino que lleva a “las disputas esenciales” (Heidegger, 1999, p. 113). Dice Heidegger a propósito de ello:

Pero tal tiempo propio es difícil de reconocer, y el saber acerca de él es fácilmente destruible por lo cotidiano omnisciente y el permanente ayer. Ninguna de las medidas del conocimiento histórico sirve aquí. Además, es inútil reemplazar por otra cosa los temas históricos hasta ahora sabidos y discutidos, si la historicidad del Dasein no se apodera de la simple cotidianeidad. Pues nunca podremos tener nuestro tiempo propio, nuestra verdadera historia, en tanto no seamos históricos, y no lo somos en tanto permanezcamos sin recursos para experimentar a fondo el poder de la temporalidad, de modo que nos instalemos en medio de su desgarrar, y eso significa a la vez, mientras permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es el constante presente, y en cuanto tal, cómoda de pensar; mientras la eternidad deviene antigua y sida... (Heidegger, 1999, p. 110)

El “tiempo propio” experimentado históricamente expresa un “poder de la temporalidad”, el cual en tanto es un “desgarrar” evita que “permanezcamos aferrados a una imagen de la eternidad que sólo es el constante presente”. De esta forma el tiempo propio necesita una imagen de la eternidad más originaria. La eternidad que “deviene antigua y sida” es una

eternidad en la cual el instante y el ser sido se articulan. Se expresa así el “poder de la disposición fundamental” (Heidegger, 1999, p. 113) del temple del duelo que da cuenta de la nota distintiva de la eternidad en tanto antigua y sida e igualmente abierta al futuro, “la caducidad de lo eterno”. A nuestro juicio “caducidad” significa apertura de la eternidad que abarca no solo el éxtasis del ser-sido, sino también lo advenidero y el presente como instante. En otros términos, la eternidad lejos de ser un ahora meramente ya pasado es un pasado que esencia por la ausencia de los dioses, dura instantáneamente, y al durar de esa forma abre la dimensión del futuro (Arndt, 2010, pp. 61–75; 63). “La caducidad de lo eterno” remite a un recordar “en que se despliega la cercanía de los Dioses” (Heidegger, 1999, p. 111), Heidegger lo describe del siguiente modo:

La caducidad de lo eterno no es en vano, sino que precisamente lo pasado es el tipo de presencialidad de los dioses, la fugacidad de un guiño apenas perceptible que, en el momento de pasar, puede mostrar desnudamente toda la bienaventuranza y todo el espanto. El Dios tiene su propia medida, él dura solo un instante, afectando apenas las vivencias de los hombres, y estos no saben propiamente que es eso, ni pueden tampoco saberlo mientras están atrapados en el tipo de saber con el cual saben de las cosas, sus circunstancias y de sí mismos. (Heidegger, 1999, p. 111)

Se articulan así la eternidad y su ser-sida, al ser-sida deja de constituirse como una mera cancelación del tiempo, pues incluye su “caducidad” con el “instante” que duran los dioses. Los dioses son eternos porque están transidos por la “fugacidad” y el “instante”, por eso, señala Heidegger: “El Dios tiene su propia medida, él dura solo un instante” y al durar así afecta a los hombres. En ese sentido la historicidad de un pueblo depende de esta actitud temporal de los Dioses hacia dicho pueblo. Alcanzamos así un concepto de eternidad que, en tanto es el tiempo propio, permite redefinir la estructura de la temporalidad en su conjunto. En este marco, Heidegger recuerda que en el poema *Germanien* en el “No a ellos” de la estrofa inicial “hay una decisión acerca del tiempo” (Heidegger, 1999, p. 112). Comprender la eternidad como sida e instantánea lleva a una elucidación del tiempo propio. Por ello, “Recién ahora entendemos correctamente que eso no alude a la mera opción entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo de antaño y lo de hoy, sino que la decisión a tomar es ésta: si acaso nos decidimos a favor del tiempo propio de la poesía con su ser-sido, su futuro y su presente (*Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart*), o si permanecemos aferrados a la experiencia cotidiana del tiempo, la que aprueba solamente todo lo “cronológicamente-histórico” (Heidegger, 1999, p. 112). Esa forma temporal de la eternidad, entendida como sida e instantánea interroga por el “verdadero conocimiento” (Heidegger, 1999, p. 112) del tiempo. O bien el tiempo histórico de la poesía en su ser-sido, futuro y presente expresa la historicidad de un pueblo, o bien el tiempo es

entendido como un tiempo meramente cronológico. La “decisión propia” (Heidegger, 1999, p. 112) por uno o por otro depende de que tan fuerte “se experimente una necesidad” (Heidegger, 1999, p. 113) por los dioses en el temple fundamental del duelo. De este modo Heidegger confronta y relaciona la “inesencia del tiempo” y la “esencia del tiempo” (Heidegger, 1999, p. 112).

La eternidad instantánea y sida se convierte en la “esencia del tiempo” (*Wesen der Zeit*) y la posibilidad de experimentar y poseer dicha esencia en la poesía implica la confrontación con la “inesencia del tiempo” (*Unwesen der Zeit*). Por ello, la esencia del tiempo solo se experimenta, y posee, en una unidad con su inesencia temporal y Heidegger aclara, solo “así sale al encuentro lo sido, lo aún esenciante” (Heidegger, 1999, p. 112). Gracias a la eternidad sida e instantánea se puede “en un prologando recordar y retener” (Heidegger, 1999, p. 112) experimentar la mencionada cercanía de los Dioses, pues, “preguntando al tiempo largo ellos han persistido en su haber-sido” (Heidegger, 1999, p. 112).

En este contexto, Heidegger señala las dificultades que conlleva decidirse a favor de este “tiempo propio” (Heidegger, 1999, p. 112) para que la patria tenga su lugar en tanto ser histórico de un pueblo. Refiriéndose a las menciones que Hölderlin realiza en *Germanien* sobre este punto señala Heidegger: “El mienta el ‘país de los padres’, él se refiere a nosotros, este pueblo de esta tierra en cuanto histórica, en su ser histórico... Este ser histórico del pueblo, la patria, está clausurado en el misterio, y ciertamente de un modo esencial y siempre” (Heidegger, 1999, p. 120). La dificultad para ingresar en el temple de la poesía y alcanzar el tiempo propio está dado porque la historicidad del pueblo y de la patria se caracterizan por un misterio que no es superficial, sino esencial y duradero (Heidegger, 1999, pp. 115; 123–129). La historicidad del pueblo en tanto está afectada por la caducidad de los dioses y su fugacidad revela su misterio en el decir poético en tanto se trata de “... la esencia del lenguaje poético originariamente instaurador” (Heidegger, 1999, p. 119). Heidegger da cuenta con esta caracterización de lenguaje poético e historicidad del pueblo de la importancia de la negatividad como verdad del ser: “Si hay que buscar la esencia de la verdad en la patencia del ente, entonces se evidencia el ocultamiento y velamiento como un modo propio de la patencia” (Heidegger, 1999, p. 119). De este modo el misterio de la historicidad y la eternidad sida cobran su relevancia en el lenguaje poético: “Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuando más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante” (Heidegger, 1999, p. 119). Ello se debe a que en el marco de esta tercera reducción: “El decir poético del misterio es la *negación*” (Heidegger, 1999, p. 119). En este sentido y sintetizando lo señalado:

La 'patria' es el ser mismo, que porta y ensambla desde el fundamento la historia de un pueblo en cuanto existente: la historicidad de su historia. La patria no es una idea supratemporal, abstracta, sino que el poeta ve la patria en un sentido originariamente histórico. (Heidegger, 1999, p. 121. Bastardillas en el original).

Destinar Y Morar Como Formas De “La Caducidad De Lo Eterno”

En su *Vorlesung: Hölderlins Hymne Andenken*, Heidegger analiza una forma de historicidad que se expresa como mora de la fiesta y destino (cf. Frischmann, 2010, pp. 88–93 en particular). Consideramos que este análisis complementa la noción de “caducidad de la eternidad” ya mencionada por el autor en el poema *Germanien*. En lo que sigue explicitamos la relación entre mora y destino entendidas como formas de una historicidad que permite profundizar en la redefinición de la noción de eternidad previamente alcanzada en la exégesis de *Germanien*.

Hay una “fiesta nupcial” (*Brautfest*) que es entendida como una fiesta en la cual se reúnen hombres y Dioses (cf., Heidegger, 1981, p. 98), y Heidegger señala que para Hölderlin: “*la fiesta' es en sí misma el fundamento y la esencia de la historia*” (Heidegger, 1992, p. 68. Bastardillas en el original). En este sentido, la fiesta refleja en el tiempo del calendario, lo festivo, la festividad de un pueblo en la cual se patentizan sus dioses (Heidegger, 1981, pp. 98–99). De esta forma: “La fiesta es el acontecimiento de complacencia de dioses y hombres. Lo festivo de la fiesta es el acontecimiento que no puede ser causado por los dioses, ni hecho por los hombres” (Heidegger, 1992, p. 69). Este acontecimiento, por lo tanto, es entendido como “el acontecimiento del saludo inicial” entre hombres y dioses. “Ese saludo inicial es la esencia oculta de la historia” (Heidegger, 1992, p. 70) y en tanto saludo inicial es el acontecimiento “en el sentido del arribo de lo sagrado” (Heidegger, 1992, p. 70). En este arribo de lo sagrado (cf., Heidegger, 1981, pp. 99, 101) acontece la complacencia, la fiesta nupcial, como encuentro entre hombres y dioses. La fiesta es así el acontecimiento de este saludo inicial entre hombres y dioses y este saludo en tanto hace comparecer a hombres y dioses contiene la esencia de la historicidad (cf., Heidegger, 1981, p. 97).

La explicitación de esta historicidad oculta que trae aparejado lo sagrado producto de este encuentro y saludo inicial entre hombres y dioses se puede constatar en el poema en la referencia al “tiempo de marzo” como tiempo previo a la fiesta. Este tiempo es entendido como un tiempo de “transición”, pero esta transición no es una transición meramente “pasajera” o marcada por la “fugacidad”, sino que debe ser comprendida como un “*traspaso* hacia el otro lado” (Heidegger, 1992, p. 85. Bastardillas en el original), de modo que el lado del cual proviene el traspaso no es algo destinado a ser abandonado en el olvido (cf., Heidegger, 1992, p. 97). Por ello: “Transición es la réplica de hombres y dioses: la fiesta. Pero, tránsito es también el traspaso

de la fiesta suda a la advenidera. Tránsito es también un tránsito de lo transitado. En este reino de lo transitable está, por lo tanto, en todas partes en primer lugar el ‘entre’, lo esencial” (Heidegger, 1992, p. 98). Heidegger especifica este carácter de transición del tiempo de marzo aclarando su particular modo de duración, su particular temporalidad centrada en la demora porque es “El tiempo de una transición” (Heidegger, 1992, p. 83), en los términos siguientes:

Es un tiempo de transición. La transición parece que sólo sirviera para mediar. De modo que lo transitorio parece ser más bien lo pasajero, lo que solo dura un tiempo y no permanece. Sin embargo, el tiempo de marzo no tiene nada de apremiante y violento. En una especie de íntima contención se prepara la reconciliación del invierno con el verano. Pero esa contención no es en absoluto un quedarse detenido, sino un único alzarse y un velado surgir: la reconciliación del rigor y la rigidez del invierno con la ligereza y fuerza del verano... Una transición así es del mismo tipo que ese equilibrio cuya esencia corresponde al momento en el que el destino permanece y se demora. Esta transición no es un apresurado pasar de largo, sino el quedarse que es en sí un seguir andando, en el cual o lo uno o lo otro llegan a encontrar el reposo de su ser. El tiempo de transición es la preparación de la fiesta. El tiempo de marzo es tiempo de festejo. (Heidegger, 1981, p. 103).

En el “tiempo de marzo”, tiempo de la mencionada “transición”, se produce una igualación entre el “día” y la “noche”. Dicha igualación no hay que entenderla como una mera “igualdad”, sino como un “equilibrio” que constituye la “reconciliación” entre el día y la noche, entre hombres y dioses (cf., Heidegger, 1992, p. 86). Se trata, en ese tiempo de marzo, de un equilibrio entre la finalización del invierno que llega a su disolución y la fuerza del verano que se pre-anuncia en la primavera.¹ En este mismo sentido de reconciliación la oscuridad de la noche no es meramente una fuerza negativa opuesta a la luz del día, ni la luz del día es lo meramente opuesto a la oscuridad de la noche “sino que la noche es el tiempo-espacio de la plena referencia propia a los dioses, particularmente a la complacencia que trae y determina a hombres y dioses” (Heidegger, 1992, p. 87). La negatividad ontológica propia de la fenomenología heideggeriana en este período se expresa en este curso como noche en su relación con el día, en otros términos, oscuridad en su vínculo con la claridad. Se constituye así la noción de “tiempo-espacio” como una forma de la noche y el día en la cual se complacen hombres y dioses en el saludo (Heidegger, 1992, pp. 79–81) dando a la fiesta su historicidad. Heidegger lo expresa del modo siguiente:

¹ Parece subyacer aquí un juego de visibilidad e invisibilidad de la naturaleza en la poética hölderliniana que recuerda el tratamiento temprano del concepto de naturaleza en Schelling, para reconstruir ese concepto de naturaleza en el joven Schelling a los efectos de un paralelismo comparativo: Tilliette, 1987 y también cf. Tilliette, 2007, pp. 25–62.

‘Noche y día’ denominan los espacios tiempo (*die Zeiträume*) de la oscuridad y la claridad, de la reconciliación y la apertura, del ocultamiento y el desocultamiento, de lo lejano y lo cercano. Pero, todo esto en relación a la complacencia de dioses y hombres, así pues con vistas a la fiesta. (Heidegger, 1992, p. 87).

La fiesta remite a un equilibrio entre la noche y el día, abre los “espacios tiempo” en el cual los opuestos se disuelven (Capobianco, 2020, pp. 57–71). En esos “espacios tiempo” la “noche” constituye el momento en el cual la temporalidad se expresa como una negatividad, pero esta negatividad no es la mera “ausencia de los dioses”, por eso la noche, así entendida, no es una “esencia negativa”, sino que: “... asume, en verdad, el crepúsculo en el ocaso y trae la aurora a la patencia” (Heidegger, 1992, p. 87). De esta forma se produce el equilibrio entre día y noche durante el “tiempo de marzo” (Heidegger, 1992, p. 88). En este equilibrio la noche hace patente la ontología negativa contenida en ella (Heidegger, 1981, pp. 104–105).

De este modo la noche como madre del día tiene una función fundamental en el equilibrio de ambos: “La noche es el tiempo que alberga a *los dioses pasados* y esconde a los dioses venideros” (Heidegger, 1981, p. 104. Bastardillas en el original), es por ello que “la noche, como madre del día que trae lo sagrado, es *noche sagrada*” (Heidegger, 1981, p. 104. Bastardillas en el original). En este sentido se produce el mencionado equilibrio del día y la noche y el nuevo de este día que nace “entona festivamente el ánimo para celebrar la fiesta nupcial” (Heidegger, 1981, p. 104). Así el equilibrio del día y la noche trae aparejado lo sagrado de la festividad: “Ese equilibrio más elevado es el signo de la esencia de la fiesta, del acontecimiento de complacencia entre los Dioses y los hombres” (Heidegger, 1992, p. 88). En ese equilibrio acontece el destino que se expresa como el “destinarse” de hombres y dioses (Heidegger, 1981, p. 108). Hombres y dioses, dioses y hombres “son en el modo de destinarse en lo destinal” (Heidegger, 1992, pp. 88–89).

Desde esta perspectiva el destinarse y lo destinal constituyen una unidad en la que se expresan dioses y hombres de modo histórico. En este sentido según Heidegger: “Lo destinal es entonces propiamente la correspondencia misma”. (Heidegger, 1992, p. 89). De esta forma: “La fiesta y el destino se copertenecen en unidad”. (Heidegger, 1992, p. 91). En el desarrollo de esta copertenencia unitaria: “La fiesta es para Hölderlin fundamento y esencia de la historia. Todo lo que se encuentra en el destino es histórico. El acontecimiento de la fiesta trae al más elevado equilibrio a todo destinarse y a todo lo destinal y con ello al destino en una consonancia” (Heidegger, 1992, p. 92).

Es así que los días de fiesta son “las vísperas de la fiesta”, es decir, los tiempos previos al equilibrio más elevado, son “la vigilia para el destino”; es un morar balanceado en el destino (Heidegger, 1992, pp. 92–93). De

este modo “Lo destinal para hombres y dioses es lo sagrado. El envío de la articulación como dejar-ser” (Heidegger, 1992, p. 99), es decir, el destino en su historicidad instala una temporalidad específica en la cual “Todo esta en tránsito” (Heidegger, 1992, p. 98). Este tránsito es el morar que Heidegger describe del modo siguiente: “El tiempo de la fiesta es en la mora. Por lo tanto el día previo de la fiesta debe corresponderse a esa mora. El día de fiesta es un permanecer templado y propio a partir de la fiesta hacia y solo desde ella... El tiempo de la permanencia es una espera, es ya un arte de la transición, es el tiempo de marzo” (Heidegger, 1992, p. 94). Es así como: “La destinación ensambla las relaciones de lo sagrado hacia los hombres y hacia los dioses, las relaciones de los dioses y de los hombres hacia lo sagrado, las relaciones de hombres y dioses de unos con los otros y las relaciones de ese uno con los otros mismo hacia lo sagrado” (Heidegger, 1992, p. 100).

De esta forma alcanzamos “El tiempo de la permanencia” para la fiesta. Este complejo temporal que caracteriza a la fiesta como una “mora (*Weile*)” y un “permanecer (*Verweilen*)” indica que el modo en que el tiempo dura, transcurre, abarcando la fiesta no es meramente lineal. Por el contrario, el tiempo de la fiesta del pueblo es un durar, un permanecer, un morar que no es meramente cancelación del tiempo, sino un “tránsito” (cf., Heidegger, 1992, p. 97). Este modo de entender la duración temporal, a nuestro juicio, es una nueva forma de “la caducidad de lo eterno”, concepto que señalamos previamente en el análisis que Heidegger realiza de *Germanien*. El “morar” es un durar que permanece, pero caducando porque dura y al mismo tiempo es “tránsito”.

De esta forma, la historicidad que se expresa en la fiesta como acontecimiento en el cual se destina la relación entre hombres y dioses, el equilibrio entre el día y la noche, establece como tiempo de los días de la fiesta a la “mora”, al morar de lo que dura y este morar o demorarse en los días previos de la fiesta esperando el destinarse de hombres y dioses es otra forma de referirse a una eternidad que es temporal y no atemporal (cf., Heidegger, 1992, p. 97):

La fiesta es la mora del destino equilibrado. Los días de fiesta son las vísperas de la fiesta, sus esperas, y por ello ya desde aquella mora se orienta a un estar durando, que no templa una transición apresurada. (Heidegger, 1992, p. 104)

Que la transición de los días de fiesta no sea una transición apresurada, sino por el contrario, que la fiesta sea el acontecimiento que dura, morando y al morar equilibra el día y la noche (cf., Heidegger, 1992, pp. 149–155), constituye a nuestro juicio, una forma de profundizar en la dimensión originaria de lo eterno. Esto es, temporalizar es

un morar, es la duración en la cual la fiesta acusa la historicidad que se realiza en ella (cf., Heidegger, 1992, pp. 160-ss). La historicidad es el fundamento de la fiesta en tanto destino propio (cf., en particular, Heidegger, 1992, pp. 140–145; 128–132) de un pueblo que reúne a hombres y dioses en ese morar que dura y equilibra. Entonces este durar implica una noción de eternidad, ya no intemporal o supratemporal, pues la fiesta es un morar que durando caduca en tanto transición hacia (cf., Heidegger, 1992, p. 178). La historicidad como mora y demora del día de fiesta es un durar que caduca en su “pasaje” (cf., Heidegger, 1992, pp. 169-ss). Por ende la historicidad de la fiesta esta transida de mora y caducidad en su tránsito, de allí que lo más importante de la fiesta no es ella misma como tal sino sus vísperas, los días previos como tránsito hacia ella (cf., Heidegger, 1992, pp. 185–193; 166–169). A los efectos de especificar este vínculo entre historicidad y eternidad caduca conviene señalar lo que refiere Heidegger en torno al permanecer (cf., Heidegger, 2000, p. 13). Refiriéndose a la última estrofa de *Andenken*, la cual afirma: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” Heidegger señala lo siguiente: “*Lo que permanece*: es lo permanente... Lo permanente es lo que no se transforma. Pero eso también puede desaparecer en un instante con toda su inmutabilidad” (Heidegger, 1981, p. 136. Bastardillas en el original). Hemos insistido, siguiendo la descripción de Heidegger, que la eternidad no es entendida como un concepto meramente atemporal o intemporal, en virtud de su relación con la negatividad inherente que conlleva su caducidad. Por ende esta definición de permanencia dada por Heidegger no podría aplicarse a la noción de eternidad así analizada y definida, pues la eternidad no es un mero permanecer, no pasajero, caracterizado por la inmutabilidad. Pero, la eternidad puede ser considerada una permanencia en otro sentido acorde a la historicidad de la fiesta que hemos desarrollado y Heidegger lo expresa así:

Permanecer es ir hacia la proximidad del origen. El que mora en esa proximidad satisface la esencia del permanecer... Eso ocurre porque mediante la peregrinación a lo extraño ella se convierte previamente en eso lejano a lo que se puede aproximar un regreso o llegada al hogar (*Heimkunft*) cuando se ha convertido en una vuelta hacia casa (*Heimkehr*). A partir de este venir-de-lo-próximo tiene que surgir el propio-morar-próximo-al-origen... Es necesaria la fidelidad a la esencia del origen. Pues el origen se supera a sí mismo en ese surgimiento que de él brota y nunca se basta a sí mismo. (Heidegger, 1981, pp. 137–138).

Esta nueva acepción de permanencia entendida como una proximidad a un origen (cf., Heidegger, 2004, p. 483), como un morar en una proximidad que nunca se realiza de modo acabado sino que se mantiene en una extrañeza y lejanía, le confiere a dicha noción de permanencia un carácter

totalmente distinto al de una mera duración inmutable. Esta definición de permanencia atravesada por el morar en lo extraño es totalmente compatible con la noción de una eternidad atravesada por la caducidad. Se explicita de este modo el carácter sustrativo de la verdad del ser (cf., Heidegger, 2018, pp. 42–83) como “esencia conflictiva de la verdad” (Heidegger, 2018, p. 25) aplicada a la conflictividad del origen. El poeta es el encargado de establecer la relación entre una permanencia que no es un mero durar con los hombres y los dioses y de este modo se puede “experimentar propiamente la lucha que acontece en la esencia de la verdad” (Heidegger, 2018, p. 25), Heidegger así lo señala:

El poeta mora cerca del origen en la medida en que muestra aquello lejano que se acerca en la venida de lo sagrado... En efecto rememorando lo que ha sido durante la peregrinación y lo que tiene que aprender del lugar donde está su casa, el poeta se muestra abierto para lo divino y lo humano, y es sólo por este motivo por lo que tiene la mirada capaz de señalar ese espacio abierto que también es el único espacio en el que los dioses pueden llegar a presentarse como huéspedes y los hombres construirse una habitación en cuyo interior se encuentra lo verdadero, al cual son capaces y están deseosos de atenerse finalmente. (Heidegger, 1981, pp. 139–140).

El poeta morando cerca del origen, permanenciando allí en el sentido de un permanecer que no es mera duración sino como una peregrinación que temporalmente mora en torno al origen donde lo lejano se aproxima en lo sagrado indica formalmente un espacio en el cual se presentan los dioses y los hombres pueden habitar. Se trata de un “espacio abierto” a la historicidad (cf., Heidegger, 1981, p. 90) “en cuyo interior se encuentra lo verdadero”, tenemos así “la forma de la ‘negatividad’ dentro de la esencia de la verdad” (Heidegger, 2018, p. 27). El modo en que puede establecer esta relación señalada por el poeta (cf., Heidegger, 1983, p. 166) es a través de un concepto central que enunciamos aquí y que desarrollaremos en la sección siguiente, los ríos como semidioses. Heidegger lo explicita en los términos siguientes:

El discurrir del río funda el permanecer (*Das Strömen des Stromen stiftet das Bleiben*). Esto permanente prepara el lugar histórico en el que la humanidad alemana debe empezar a aprender a sentirse en casa para que así, cuando llegue el momento, pueda demorarse en un momento de equilibrio del destino. Sólo el que haya remontado hasta este permanecer será lo bastante fuerte para tal demorarse en un momento de equilibrio del destino. Sólo el que se haya remontado hasta este permanecer será lo bastante fuerte para tal demorarse. La verdad poética de la memoria esta garantizada por el *discurrir* de los ríos. (Heidegger, 1981, pp. 141–142)

El discurrir de los ríos (cf., Heidegger, 1993, pp. 199–206) funda un permanecer que no es mera duración sucesiva sino “El reino del origen” (Heidegger, 1992, p. 172), es decir, el permanecer de la proximidad de un origen en el cual se patentiza lo sagrado (cf., Heidegger, 1992, p. 175). En tanto “lo sagrado” (cf., Heidegger, 1992, p. 158) de los dioses se aproxima al origen su eternidad está transida de una caducidad que expresa el lugar histórico de ellos y los hombres.

Peregrinaje Temporal y la Localidad Espacial como “Caducidad de lo Eterno”

Lo dicho por Heidegger en sus *Vorlesungen* sobre *Der Rhein* y *Andenken* encuentra su complemento en la *Vorlesung: Hölderlins Hymne Der Ister*. *Der Ister* como río le permite a Heidegger reflexionar sobre su temporalidad y espacialidad originarias. En este poema encontramos que la temporalidad originaria definida como “caducidad de lo eterno” tendrá ahora una relación equi-originaria con el espacio que genera el río. De esta forma se complementarán de modo originario tiempo y espacio en dicho río del modo siguiente:

El río es la localidad del peregrinaje (*Ortschaft der Wanderschaft*). Pero el río es también peregrinaje de la localidad (*Wanderschaft der Ortschaft*). Semejantes oraciones resuenan como si se acoplasen palabras vacías unas con otras y se las entrelazara, dicho procedimiento solo exacerba la indeterminación ya existente de su significado y del sentido de su esencia. (Heidegger, 1993, pp. 39–40)

Para comprender lo que esas palabras “declaman” y no caer ni en la exacerbación de la indeterminación del significado de las mismas, ni en el desconocimiento del sentido de su esencia, hay que partir del hecho que el río como tal es un “misterio” (Heidegger, 1993, p. 40. El término es destacado en bastardillas en el original). El misterio radica, precisamente, en explicar la doble relación entre “localidad” (*Ortschaft*) y “peregrinaje” (*Wanderschaft*). El río es la localidad del peregrinaje en tanto determina un ahí, una localidad para el peregrino. En ese sentido dicha localidad, como espacio del peregrinaje, implica una “acogida” (cf. Heidegger, 1993, p. 42 y ss.). Lo cual conlleva pensar tanto “dónde arriba la acogida, como también desde dónde la acogida toma su salida” (Heidegger, 1993, p. 42). Complementariamente, el río es también el peregrinaje de la localidad, la esencia del lugar en el cual la acogida encuentra su “salida y su entrada” (Heidegger, 1993, p. 42). En este sentido: “La esencia de ese peregrinar es el río” (Heidegger, 1993, p. 42). El “lugar” (*Ort*) (Zovko, 2010, p. 111) es un “allá” (*dort*) y un “aquí” (*hier*), pero no entendidos como dos ámbitos intercambiables en los cuales se “va del uno al otro” (*Nacheinander*) o simplemente están “uno junto al otro” (*Nebeneinander*). Por el contrario, “El lugar es allá y aquí no

casualmente, sino bajo la ley oculta de un peregrinar” (Heidegger, 1993, p. 42). Por ende en este peregrinar de la localidad el “allá” y el “aquí” tienen una relación de reciprocidad gracias al río que aúna localidad y peregrinaje, peregrinaje y localidad: “Por lo tanto, denominamos el allá y aquí, ya como el tránsito entre ambos lugares, por doquier a través del río” (Heidegger, 1993, p. 42).

El río se vuelve así metáfora de la temporalidad originaria, su peregrinaje es temporal y espacial de modo igualmente originario. El resultado de esta sistemática presentación de la eternidad como temporal, en tanto lo eterno porta su caducidad, caducidad que vuelve móvil y diversifica no solo al concepto de tiempo originario sino, también, al espacio que este tiempo habita. Dice Heidegger al respecto: “El río es localidad y peregrinación. La unidad enigmática de esa determinación esencial se expresa formalmente en las frases: el río es la localidad del peregrinaje. El río es el peregrinaje de la localidad” (Heidegger, 1993, p. 52). Heidegger se pregunta si este enigma del río puede resolverse asociando las nociones de “localidad” y “peregrinaje” a las de “espacio” y “tiempo”. La aclaración central es que la unidad de localidad y peregrinaje “no es la unidad calculada claramente determinante, privativa de espacio y tiempo” (Heidegger, 1993, p. 46), sino que la unidad de localidad y peregrinaje tiene que ser pensada bajo otro tipo de unidad espacio-temporal. Si bien localidad y peregrinaje se corresponden mutuamente como espacio y tiempo, el “espacio” que explica la “localidad” no ha de ser entendido como un lugar “en un ámbito” (Heidegger, 1993, p. 46), ni el “tiempo” que de cuenta del “peregrinar” ha de ser entendido como una serie de puntos aislados que constituyen una “sucesión de uno sobre otros” (Heidegger, 1993, p. 46). Lo cual implica poner en discusión las nociones metafísicas de espacio y tiempo para poder articularlas con las de localidad y peregrinaje.

La historicidad del hombre se relaciona con el río en el cual tiene su “localidad” (*Ortschaft*) espacial y su “peregrinaje” (*Wanderschaft*) temporal, de modo equioriginario. Esta historicidad, lleva a modificar tanto las nociones de tiempo como la de espacio heredadas metafísicamente, dice Heidegger: “El río no es solo lo uno (localidad) y también además el otro (peregrinaje). El río es ambos, es decir, en una unidad originaria. El hombre histórico se funda en esa esencia del río” (Heidegger, 1993, p. 51). La unidad del río como localidad y peregrinaje es así fuente de la historicidad del hombre y esta historicidad así comprendida conlleva la revisión de la forma en que la tradición ha transmitido las nociones de espacio y tiempo, de esta forma es posible “que intentemos pensar unitariamente bajo los nombres de localidad y peregrinaje el origen esencial de espacio y tiempo que yace oculto en la esencia metafísica” (Heidegger, 1993, p. 58). La articulación entre historicidad y espacio-tiempo por medio del río se vincula con la “acogida” (Heidegger, 1993,

p. 60) del hombre, en este acostumbrarse para devenir histórico en un espacio y un tiempo no metafísicos se da un “paso a través de lo extraño” y una “confrontación con lo extraño” (Heidegger, 1993, p. 67). Lo “extraño” (*Die Fremde*) que alude “al hombre lo más inhóspito de lo siniestro” (Heidegger, 1993, pp. 63–69; 143–152) es otra forma de entender la ontología negativa que subyace a todo el proceso explicativo. De este modo, al igual que en el caso del destino del semidiós *der Rhein*, la localidad y el peregrinaje del río semidiós *der Ister* que funda la esencia del hombre histórico cuya “acogida” (*Heimischwerden*) atraviesa por un “paso a través de lo extraño” (Heidegger, 1993, p. 59), muestra que esta forma de esencializar de los dioses en su eternidad está transido de negatividad, esto es, de caducidad, con lo cual la eternidad se ratifica así nuevamente como la temporalidad originaria.

De este modo el tiempo-espacio, presencia y ausencia nos remiten a un punto central, a saber, “en los tiempos del tiempo juega el claro” (Heidegger, 1976, p. 631) para el *Ereignis* y su clarear en el ámbito de la “presencia” (Heidegger, 1976, p. 631). La mutua pertenencia de espacio y tiempo, tiempo y espacio conjuntamente con el volver interrogable “la presencia como tal” destacan dos aspectos del concepto de naturaleza que alcanzamos por medio de esta descripción fenomenológica de la poética hölderliniana. El primero de ellos apunta a una crítica a un concepto lineal de tiempo, si bien aquí encontramos una continuidad en la crítica heideggeriana al tiempo vulgar y natural desarrollada en *Sein und Zeit*, cabe destacar un aspecto específico de la misma: “En decir aunque su crítica del tiempo lineal es aquí esencialmente la misma que en *Ser y tiempo*, sin embargo, ya no es una crítica que proceda de un análisis fenomenológico de la temporalidad fundamental del Dasein (*Zeitlichkeit*). Mas bien, su referencia es a la Naturaleza misma (el Ser mismo)” (Capobianco, 2020, p. 65. Bastardillas en el original). De este modo se testimonia el punto de partida del análisis en la temporalidad del ser en general y no desde la temporalidad extático-horizontal del Dasein. Por eso refiriéndose al concepto de naturaleza en el segundo Heidegger dice Richard Capobianco:

Lo que recogemos de esto es que la temporalidad auténtica y fundamental del Dasein, tal como fue elaborada en *Ser y tiempo*, toma un nuevo significado. La temporalidad del Dasein está estructurada como tal *solo porque* está en correlación con la temporalidad (*Temporalität*), el tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) del Ser mismo. El Ser despliega el Dasein. El Ser temporaliza al Dasein. Este es el *leitmotiv* del pensamiento del Heidegger tardío sobre el tiempo... (Capobianco, 2020, p. 65. Bastardillas en el original)

Consideraciones Finales

El examen fenomenológico que Heidegger realiza de la historicidad en la poética hölderliniana ofrece diferentes niveles de análisis. Como aspecto central cabe destacar que le permite encontrar un núcleo temporal en la esencia misma de la eternidad, en este sentido, puede hablarse de una eternidad transida de caducidad como forma originaria del tiempo. Este reconocimiento de la función central de la negatividad en el núcleo formativo del tiempo originario le permite a Heidegger, como aspecto complementario de su estudio sobre la poética hölderliniana, introducir una serie de temas y conceptos que serán centrales en sus cursos dictados durante los años treinta y cuarenta, a saber, la progresiva orientación del concepto de historia del Dasein y del pueblo hacia una “historia del olvido del ser” (*Seynsgeschichte*); la función central del destino y lo destinal al interior del acontecer histórico; el rol del morar como forma de duración no reducida a la mera sucesión lineal; la importancia cada vez mayor que adquiere la “temporiedad” (*Temporalität*) como sentido del ser en general en detrimento de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) extático-horizontal como sentido del ser del Dasein; la equi-originariedad del tiempo y el espacio como “tiempo-espacio” anunciada en el tratamiento del río *Ister* como semidios, revisando así la presentación del acoplamiento del tiempo y el espacialidad en *Sein und Zeit* y anticipando la función que esta unidad cumplirá en la Conferencia *Zeit und Sein*; el valor que cobra la ausencia, huida y caducidad de los Dioses en tanto pre-anuncia “el paso del último Dios” en los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*.

Referencias Bibliográficas

- Alleman, B. (1965). *Hölderlin y Heidegger. Sólido puente entre los territorios existenciales de un poeta y un filósofo*. Los libros del Mirasol.
- Arndt, A. (2010). Poesie und Poesis. Anmerkungen zu Hölderlin, Schlegel und Hegel. In B. Frischmann, *Sprache –Dichtung –Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*. Alber Philosophie.
- Capobianco, R. (2020). *La vía del Ser de Heidegger* (R. Palomino, Trans.; 1st edition). Guillermo Escolar Editor.
- Cattin, E. (2012). *Sérénité: Eckhart, Schelling, Heidegger*. Vrin.
- Frischmann, B. (2010). Die Wahrheit der Dichtung: Zu Heideggers Hölderlinrezeption. In *Sprache—Dichtung—Philosophie: Heidegger und der Deutsche Idealismus*. Alber Philosophie.
- Greisch, J. (1996). The eschatology of being and the God of time in Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, 4(1), 17–42.
- Heidegger, M. (1950). Wozu Dichter. *Holzwege*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens (30 October 1965). *Reden Und Andere Zeugnisse Eines Lebensweges 1910*, 620–633.
- Heidegger, M. (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Holderlins Hymme „Andenken“, Wintersemester 1941-1942, GA 52*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Hölderlins Hymne «Der Ister», GA 53*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Gesamtausgabe Abt. 2 Vorlesungen Bd. 39. Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen, GA 75*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit, GA 29/30: (2004th edition)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). *Parmenides* (durchgesehene Auflage 2018). Vittorio Klostermann.
- Hiller, M. (2010). «... Der Güter gefährlichstes, die Sprache ...». Dichtung und Philosophie bei Hölderlin. In B. Frischmann, *Sprache—Dichtung—Philosophie: Heidegger und der Deutsche Idealismus* (pp. 36–60). Alber Philosophie.
- Hölderlin, F. (1992). Anmerkungen zur Antigonä. In *Sämtliche Werke und Briefe, ("Stuttgarter Ausgabe")*. Hansen.
- Levinas, E. (2006). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Tilliette, X. (1987). La Nature, l'esprit, le visible et l'invisible. In *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling* (pp. 44–55). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/l-absolu-et-la-philosophie--9782130401827-page-44.htm>
- Tilliette, X. (2007). *Une introduction à Schelling*. Champion.

Zovko, J. (2010). „Ereignet sich das Dichterische, dann wohnt der Mensch menschlich...«Ein Vergleich von Friedrich Schlegels und Martin Heideggers Metaphysikkritik. *Sprache–Dichtung–Philosophie*, 95–111.