

ENSAMBLAJE DEL MUNDO COMO CUATERNIDAD*

CARLOS MÁSMELA ARROYAVE

La totalidad ha sido un problema constante en la tradición filosófica desde los griegos. Nunca se la ha asumido como algo dado, fijo e invariable, de una vez y para siempre, pero tampoco se la encuentra en y por sí misma al comienzo de una indagación filosófica. Pues, si bien la totalidad es un asunto que ha orientado siempre el pensar, cada vez que éste la ha abordado, lo ha hecho en el contexto de una determinada concepción filosófica. Por eso, la pregunta por la totalidad conduce no sólo a considerarla en su ensamblamiento interno, sino a examinarla también de acuerdo con las respectivas manifestaciones de la historia filosófica, en que se la ha explorado. Ahora bien, a pesar de haber sido comprendida siempre a la luz de un modo peculiar de preguntar por el ente, puede apreciarse en las diferentes concepciones filosóficas a lo largo de su historia una constelación de elementos y dualidades constantes, con base en la cual se la ha ensamblado, como lo uno-múltiple (ἓν-πολλα), el doble movimiento de ἀνάβασις y κατάβασις, o bien de fundamento y presentación (*Darstellung*), y la distinción trazada inicialmente por Platón en el *Teeteto* entre ὅλον y πᾶν. Pensar el todo ensamblado en la anterior constelación de relaciones supone copensar su unidad y su concerniente multiplicidad. Así, el ὅλον alude al todo en y por sí mismo que él considera, según el anterior diálogo, como una “idea unitaria” (ἓν γεγονός εἶδος) (203e 3-4), pero también como una “forma única e indivisible” (sin partes) (μία τις ἰδέα ἀμεριστος) (205c 1-2), en virtud de la cual se ensambla la multiplicidad en su ser otro (ἕτερον). Kant lo introduce en diferentes partes de la *Crítica de la razón pura* en conexión con el sistema de la razón que él entiende como “la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea” (A832, B860). Ésta se realiza en la multiplicidad y en el orden de sus partes por medio del “esquema” (A833, B861). El sistema arquitectónico de la razón pura traza de este modo un doble movimiento de ἀναβάσις y κατάβασις entre la idea arquitectónica del todo y la multiplicidad

* Este artículo hace parte de una investigación sobre el concepto de totalidad en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger. Fue presentado como conferencia en el “Encuentro internacional de Heidegger”, organizado por la Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia) en septiembre de 2007.

de las partes, ensambladas en una "unidad arquitectónica" (Ídem). Mientras Kant resuelve la totalidad en "la *unidad* absoluta de toda la *serie de las condiciones del fenómeno*" (A334, B391), y da cuenta de la totalidad de todas las condiciones de todo lo condicionado, o bien de lo incondicionado, que actúa como el principio regulador en que descansa la realización de los opuestos antinómicos de la razón, Hegel piensa, en su confrontación con Kant, la totalidad que se despliega a sí misma en los lados contrapuestos de las antinomias, cuya unidad resuelve con los medios lógicos del concepto. Él la expone en el método dialéctico, que sirve de base a la idea absoluta y que orienta toda la *Ciencia de la lógica*, bajo la *forma* culminante de su presentación, en la que ella se realiza como la totalidad "concreta". Ésta es para Hegel la totalidad *verdadera* que se ha desplegado en y para sí, gracias a la cual la activa autorrelación de la idea absoluta lleva a cabo, como subjetividad absoluta, lo "otro de lo otro", lo "negativo de lo negativo", y asegura con ello la unidad del concepto puro y de la realidad a través de su automediación. Hölderlin, por su parte, en quien se encuentra una de las concepciones más profundas y radicales de la totalidad, con base en la cual es posible pensar una filosofía de la unificación, busca instaurar un "todo viviente" a partir de las expresiones heraclíteas "Uno-*Todo*" (Ἐν καὶ Πᾶν) y lo "Uno en sí mismo diferente" (Ἐν διαφέρον ἐαυτῷ). La primera de ellas menciona la concordancia armónica de "todo cuanto vive", mientras que la segunda encierra en sí misma una contraposición armónica en las tendencias disonantes que se confrontan entre sí, de acuerdo con un proceso de diferenciación. La unidad en Hölderlin es una exigencia del todo, mas ella no es algo simplemente dado en éste, ni adviene sin más. Antes bien, la unidad del todo viviente encierra siempre una tensión en los opuestos que unifica y al mismo tiempo diferencia. La unidad en sí misma desdoblada, que se afianza en cuanto tal como lo mismo en la diferencia, acarrea un desgarramiento trágico en la intimidad del hombre con el dios, en tanto su entusiasmo excéntrico tiende a un Ser-Uno que desencadena inevitablemente la desolación de su ser-separado. El todo sólo se revela allí donde se experimenta el ser-separado en el Ser-Uno. La unidad heraclíteica es así una constante en el pensar y poetizar de Hölderlin, tanto en el sentido de la "unificación trágica de lo nuevo infinito" ("El devenir en el perecer"), como en el sentido de la "armoniosa contraposición" de arte y naturaleza, de lo orgánico y lo aórgico ("Fundamento para el Empédocles"), y del "ilimitado hacerse Uno" del hombre con el dios "en la saña" ("Anotaciones sobre Edipo y Antígona"). Finalmente Heidegger, quien en su seguimiento de la tradición filosófica, así como en su confrontación con ésta, es el último filósofo que indaga expresamente por la totalidad y la expone a lo largo de su itinerario filosófico. Él considera que a pesar de tener la filosofía "sus diferentes tiempos" (*Contribuciones a la filosofía*, traducción de Dina Piccotti, p. 47), "el hombre no es capaz de sustraerse al Ser en el todo. Pues él es sólo el que él es, en cuanto está en medio del ente en el todo y mantiene esa posición. El hombre no puede sustraerse al ente en el todo; él puede ciertamente engañarse respecto de ello; puede tomar esto o aquello por lo único, puede tomar partes por el todo, pero siempre sólo de tal manera que toma algo

particular por el todo y en vista de él" (*Schelling y la libertad humana*, traducción de Alberto Posales, p. 11 s.).

La pregunta por el todo en Heidegger puede considerarse desde cuatro puntos de vista diferentes, aunque estrechamente ligados entre sí: 1. con respecto a la historia y al acabamiento de la metafísica, 2. en relación con la pregunta por el ser del *Dasein* (*Ser y tiempo*), 3. a partir de la pregunta por el Ser mismo (*Ereignis*), y 4. en el ensamblaje del mundo como Cuaternidad. A la pregunta por el fin de la metafísica corresponde el fin del concepto de *sistema*: "la época de los 'sistemas' en la filosofía ha pasado" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 22). La idea de sistema aparece entre un pensar aún no sistemático y un pensar ya no sistemático. Esta última asistemática no significa, empero, "arbitrario y confuso", sino que ella posee, según Heidegger, otro tipo de rigor, a saber, "la libertad del ensamblamiento de sus ensambles" (Ibid p. 67). Él aborda el todo en *Ser y tiempo* a partir de un ensamblaje trimembre que incorpora inicialmente a la cura como la totalidad del *Dasein* relativa a su poder-ser más propio, de acuerdo con el cual dicho ente es un todo que se ajusta en cada caso a un ser-posible. Lo trata igualmente en su interpretación del "ser para la muerte", entendida en el sentido de la "posibilidad como la imposibilidad de la existencia en general" (*Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, p. 262). El *Dasein* es, proyectándose siempre ya, "pre-ser-se" y constantemente un no-todo. Al pre-ser-se corresponde el "precurar" la muerte, a partir del cual tiene que pensarse la totalidad como el ser del *Dasein*, en la que este ente se descubre en sí mismo como un todo y existe a partir de ella. Él es su totalidad como ser para la muerte. En las *Contribuciones a la filosofía* Heidegger da el nombre de "ensambles" o de "ajustes" (*Fügungen*) a las partes ensambladas por "la fuga" (*Fuge*) o "ensamblaje" (*Gefüge*) del Ser mismo como *Ereignis*. Éste ensambla la diversidad de sus respectivos temas en el todo articulado de un movimiento unitario. Al ensamblamiento de los múltiples ajustes en la fuga pertenece una "unidad esencial" que los determina en su respectiva "esenciación" (*Wesung*), a partir de la cual en cada uno de ellos "se intenta decir cada vez lo mismo sobre lo mismo, pero respectivamente desde otro ámbito esencial de lo que el *Ereignis* nombra" (*Contribuciones a la filosofía*, p. 80). El todo ensamblado en la "unidad esencial" es el todo del pensar histórico del Ser fundado en la fuga del *Ereignis*. Éste no sólo sirve de soporte al todo múltiple de los diferentes ensambles, sino que constituye, además, la estructura fundamental con la que Heidegger confronta la idea de sistema dominante en la filosofía moderna. La "unidad esencial" que el pensar inicial ensambla en los múltiples ajustes es una constatación del hecho de que en la preparación del tránsito al *otro inicio* él recurre a conceptos que hacen parte del pensar metafísico del que él mismo se aparta.

Heidegger piensa por último el todo a partir del ensamblaje del mundo como Cuaternidad (*Geviert*) de tierra y cielo, de los celestes y los mortales. La expone inicialmente en dos conferencias, a saber, en “La cosa” (*Das Ding*) (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, pp. 163-181; *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, pp. 143-162) y en “Construir, habitar, pensar” (*Bauen, Wohnen, Denken*) (Ibid., pp. 145-162; trad. pp. 127-142) y, más tarde, en la conferencia “La tierra y el cielo de Hölderlin” (*Hölderlins Erde und Himmel*, 1959) en: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1971; trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2005). Si bien el objetivo central de esta conferencia es la dilucidación del mundo como Cuaternidad, su exposición se emprenderá sobre la base de la crítica que hace Wolfgang Iser a dicho concepto en Heidegger; ello con el fin de, a partir de la lectura de los textos de Heidegger, justificar un distanciamiento frente a la interpretación hecha por Iser.

En su libro *Unsere postmoderne Moderne* (Freiburg, 1993) Iser dedica el breve capítulo “Cuaternidad-¿un pensar completamente otro?” a una confrontación con Heidegger y su concepto de Cuaternidad. Dice inicialmente lo siguiente: “Debe sorprender que el mundo venidero que Heidegger llega a pensar [...], debe ser un mundo que no abandona las órbitas de la unidad y de la totalidad” (Ibid. p. 211). Esto es precisamente lo que sucede, según él, con el concepto de Cuaternidad, cuyas regiones, a saber, cielo y tierra, los divinos y los mortales, “son los puntos angulares del juego del mundo. Y este es un juego dentro del marco definido por medio de ellos” (Ídem). Aunque Iser admite que la “Cuaternidad es de cierta manera plural en sí”, afirma que no lo es “en el sentido de la libre pluralidad, sino desde un comienzo en el sentido de un *ensamblamiento* de los momentos en el todo” (Ídem). Su imposibilidad de despedirse de la estructura de la totalidad concuerda tanto con el creciente descrédito y con el rechazo de dicho concepto en múltiples concepciones filosóficas de la actualidad, como con su crítica radical a la metafísica, con lo cual se pretende proyectar al mismo tiempo una completa apertura en la filosofía, apoyada en la consigna postmoderna de un “pluralismo radical”. Iser la expresa cuando declara de manera tajante que “lo postmoderno comienza allí donde cesa el todo” (Ibid., p. 39), y que es necesario “superar la perspectiva nostálgica de la unidad” (Ibid. p. 33) y consolidar dicho pluralismo, haciendo abstracción de las experiencias históricas que han reflexionado sobre una totalidad que “se volvió obsoleta como tal” (Ibid. p. 32). En este contexto “Heidegger quiere demasiado y hace demasiado poco” (Ibid. p. 212) porque, por un lado, proyecta un nuevo inicio en la filosofía ajustado a “un pensar completamente otro” y, por el otro, piensa “el nuevo mundo como un todo” (Ídem). El pensar de Heidegger es para Iser la “continuación” de una tradición histórica, cuyas “épocas son las letras, con las cuales la historia escribe un pensar la totali-

dad” (Ídem). Con el concepto de Cuaternidad Heidegger permanece “sujeto a un pensar monista-holístico y proyecta un mundo futuro, tanto según su forma como según su estructura, como un mundo unitario y total” (Ibid. p. 212s.).

Resulta tan fácil y cómodo aceptar la propuesta del “pluralismo radical” propuesto por Iser y sumarnos sin más al descrédito que aqueja a la totalidad en la actualidad, como difícil intentar comprender su naturaleza. No se la comprende si no se pregunta por ésta, e indagar por su naturaleza conduce a los artesanos y arquitectos que la han pensado en la historia filosófica del pensamiento. Si no se la piensa desde los múltiples modos en que ha sido pensada, sólo cabría reafirmar el anterior pluralismo y rechazar al mismo tiempo la totalidad con la misma radicalidad, con lo cual se abogaría en el fondo y abiertamente por una postura excluyente en la filosofía. Pero, una cosa es confrontar la totalidad y otra muy diferente pretender rechazarla sin más, pues de este modo se desconocerían las condiciones que harían posible su omisión, y sólo podría justificarse su validez en detrimento de lo que se quiere rechazar, a la luz de razones extrañas al pensamiento mismo. Iser propone así un pluralismo atomizado que se desintegra en una heterogeneidad de elementos desarticulados unos de otros, sin ninguna posibilidad de recrearse y de intensificarse recíprocamente. En lugar de proclamar un pluralismo tan excluyente como el todo que se quiere desvirtuar, es menester comprender su génesis, lo cual no significa otra cosa que pensarla en su ensamblaje interno. En el caso específico de la Cuaternidad en Heidegger, no se trata tanto de sostener que él no se elevó a un pluralismo radical, precisamente por haberse mantenido sujeto al dominio del todo, sino de mostrar que y por qué pluralismo y todo se corresponden necesaria y recíprocamente en el ensamblaje de la Cuaternidad. A continuación se intentará argumentar la anterior tesis con base en la exposición de los delineamientos centrales de dicho concepto en Heidegger. La pregunta directriz por el todo es ahora: ¿De qué manera interpreta él el ensamblaje del mundo como Cuaternidad de cielo y tierra, de los celestes y los mortales?

La Cuaternidad no es algo dado, ni se configura de acuerdo con la prioridad de alguna de sus regiones. Tampoco es un compuesto de partes subordinadas unas a otras, ni presenta un orden jerárquico de lo mortal con respecto a lo divino o de lo terrestre con respecto a lo celeste, con lo cual queda en entredicho la antigua jerarquía entre el arriba y el abajo. Antes bien, Heidegger los ajusta a su cambiante reciprocidad, de tal suerte que ni cielo ni tierra, ni los divinos ni los mortales, se hacen presentes aisladamente. En la Cuaternidad del mundo pensado como un todo desaparece la unilateralidad dominante de alguno de sus ensambles, así como la fundamentación externa de su ensamblamiento, con lo cual puede vislumbrarse ya la libertad y el pluralismo en su ensamblaje interno. Pensarlo exige pensar la *relación* como tal y, consecuentemente, el Entre (*Zwischen*) en sus ensam-

bles, porque recién ella muestra la copertenencia en que los Cuatro se coligan. El Entre es, en su relación de pertenencia, el “medio” (*Mitte*) al que todo está referido y al que corresponde mantener conjuntamente la Cuaternidad del mundo.

La referencia cambiante que Heidegger introduce en el ensamblaje de la Cuaternidad del mundo se efectúa de tal modo, que “cada uno refleja (*spiegelt*) a su modo la esencia de los restantes” (Íbid. p. 156). Dicho reflejar no es “ninguna presentación (*Darstellen*) de una imagen copiada” (Ídem), cuya presentación dependería de la presencia de un objeto que aparece como reflejo, en el sentido platónico de la imagen en el agua. El reflejar a su modo el ser de los otros supone un movimiento en que tierra y cielo, los divinos y los mortales, cuentan con cada uno de los otros, de tal forma que en dicho espacio de juego se ejecuta tanto su entrega a los otros como una espera de éstos. Cada uno de ellos refleja los tres restantes, pero cada uno de ellos también se refleja con ello al mismo tiempo a sí mismo. El reflejarse cada uno con otro, es decir, el reflejarse recíproco en la otredad de su coligarse, despeja cada uno de los Cuatro en su polifonía.

Al espacio de juego que se despliega de esta manera en el reflejar lo llama Heidegger “juego de espejos” (*Spiegel-Spiel*) (Íbid. p. 157). El juego es la forma de presentación de la Cuaternidad que pone al descubierto, no el rasgo aparente de la imagen en el espejo, la dependencia de su manera de aparecer en un reflejo, sino la presencia del Ser mismo en el espacio de juego del reflejar, comprendido como un “modo despejante” (*lichtende Weise*) (Ídem), a cuya esenciación pertenece un ocultamiento y, por tanto, el retraimiento del Ser. El juego de espejos no es en este sentido un juego en que el espejo invierte una figura o cuya imagen es un ser evanescente, en tanto depende íntegramente de la presencia del objeto que se ofrece en el espejo. El reflejo en el juego de espejos acarrea un autodiferenciarse en su relación consigo de cada uno de los Cuatro, que se abre a lo otro y que retorna a sí desde él. Esto otro no es un simple reflejo, sino el acontecer-apropiar que esencia y se manifiesta en la relación especular de sus regiones. En ésta no se trata de que cada uno encuentre en el otro su reflejo. Antes bien, la relación especular que se da en el juego cambiante de espejos es un movimiento de apropiación y de desapropiación, en el que cada uno de los Cuatro desborda la particularidad que lo caracteriza en su apertura a los otros tres. Espejeándose de esta forma en los otros se despejan a sí mismos en su esencia, y se reflejan con ello a su modo a partir de los otros. Recién este juego cambiante de espejos constituye el ensamblaje de tierra y cielo, de los celestes y los mortales, como la pluralidad en la que ellos se ajustan unos con otros, conjugándose así en la fuga del espejo.

El juego de espejos es el juego que la fuga tiene que jugar para que la Cuaternidad pueda mostrarse en su pluralismo. Éste se presenta en ella, de tal suerte que “despejando a cada uno de los Cuatro, este reflejar hace acaecer-apropiar (*ereignet*)

de un modo propio su esencia, llevándolos a la unión simple de unos con otros” (Íbid. p. 156). Heidegger da un paso más en dirección al esclarecimiento del ensamblaje del mundo como el juego de espejos de la Cuaternidad, en el que cada uno se expropia y se apropia a sí mismo, cuando introduce en ella el concepto de “simplicidad” (*Einfalt*). Por eso, cuando se menciona cada uno de los cuatro ensamblajes, “estamos pensando los otros tres desde la simplicidad de los Cuatro” (Ídem). La pregunta es naturalmente ahora: ¿Cómo entiende Heidegger la simplicidad de los Cuatro en el ensamblaje de su pluralismo?

Dicho término menciona corrientemente algo sin composición, elemental. Sin embargo, el “pliegue (*Falte*) contenido en la simplicidad indica que a ésta pertenece una doblez y un desdoblamiento, pero también una articulación. Aunque Heidegger no destaca expresamente ahora la contienda entre cielo y tierra o entre los celestes y los mortales, el pliegue inserto en la simplicidad apunta a una heterogeneidad y a una disparidad en ella misma. Pensar la simplicidad en el ensamblaje de la Cuaternidad, es pensar la unidad ínsita a la pluralidad de sus regiones. Pero no hay que considerarla a la manera de la unidad analógica en Aristóteles, con relación a la cual (*πρὸς ἓν*) se presentan los múltiples modos de decirse el ente (*πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν*), tampoco se trata en ella de una identidad que, como género (*γένος*), determinaría en su generalidad la multiplicidad representada por la tetracidad de sus momentos. Pues al comienzo de la tematización de la simplicidad Heidegger anota que tierra y cielo, los divinos y los mortales, son “una unidad desde sí mismos” (*von sich her einig*) (Ídem). La unidad inserta en el pluralismo de la Cuaternidad tiene el sentido activo de la automovilidad en la unificación de las Cuatro regiones “entre sí” (*voneinander*). El asunto mismo impide pensar su pluralismo sin la simplicidad de su ensamblaje, o por fuera de ésta. Simplicidad y Cuaternidad se encuentran íntimamente ligadas entre sí, porque los Cuatro autoengendran al mismo tiempo su unidad y ésta los mantiene unidos en la implicación de su ensamblaje tetrádico. Tierra y cielo, los celestes y los mortales, se unen entre sí y a partir de sí en su “estar confiados cada uno en el otro” (*einander zugebraut*) (Íbid. p. 157). Así como en este caso específico es impensable el pluralismo de la Cuaternidad sin la simplicidad, ésta es igualmente impensable sin la otredad en la que se ensamblan las Cuatro regiones. La simplicidad es la constancia presente en el libre juego del reflejar que se ejecuta, a su vez, conforme a la “cohesión desplegable de su unión” (*faltenden Halt ihrer Vereinigung*) (Íbid. p. 156).

Heidegger llama “mundo” al juego de espejos de la simplicidad. Él lo piensa como un todo ensamblado en la Cuaternidad, y determinado con ello de una nueva manera, esto es, desde el *otro inicio*. El todo del mundo es ensamblado por la simplicidad plegable de tierra y cielo, de los mortales y los divinos. El mundo ensamblado de esta forma, es “el mundo que hace mundo” (*das Welten der Welt*)

(Idem). El mundo pensado desde el otro inicio es así, porque en su hacer mundo sus momentos irrumpen en su unidad como el “coligar” (*Versammeln*) (Ibid. p. 149) de sus Cuatro regiones. Éstas ensamblan el hacer mundo del mundo en su propio “morar” (*Weile*) (Ibid. p. 151) al mismo tiempo. La experiencia del mundo que hace mundo en el todo, su apertura en la Cuaternidad, es la experiencia de la movilidad de su presentación, esto es, en su esenciación, según la cual el hacer mundo coliga la Cuaternidad en una simplicidad que unifica a partir de sí misma.

El todo del mundo pensado en el ensamblaje de la Cuaternidad evidencia por lo visto el radicalismo de la pluralidad alcanzado por Heidegger. Él no consiste de manera alguna en dejar tras de sí y de golpe el todo, sino en transformar su significado, es decir, en este caso específico, en pensar el ensamblaje del mundo a partir de una Cuaternidad que esencia y se despeja en el juego cambiante de espejos. Pero la radicalidad del todo presente en el pluralismo tetrádico del mundo no tiene lugar a espaldas del modo como él ha sido pensado en la tradición filosófica o, en términos de Heidegger, en la “historia del primer inicio”. Si bien ésta no puede garantizar por sí misma la verdad de su historia y no puede experimentar en sí misma el acabamiento de la metafísica, no es posible el salto al otro inicio sin la mirada retrospectiva al primer inicio y sin el diálogo crítico con su historia. Sólo en la interacción entre la presentificación de lo sido y el salto a lo venidero puede comprenderse la radicalidad del pluralismo presente en la Cuaternidad del mundo. Heidegger la piensa desde el otro inicio, pero sólo puede proyectar éste gracias al “paso-atrás” (*Schritt-zurück*) del pensar que atiende al todo impensado y oculto en la historia del primer inicio, y que plantea la *pregunta fundamental* por la verdad del Ser. El tránsito al todo del otro inicio pensado de esta manera se pone al descubierto en la confrontación de Heidegger con Hölderlin, expuesta en su última tematización expresa de la Cuaternidad: “La tierra y el cielo de Hölderlin”.

Heidegger aborda esta conferencia a partir de “la experiencia pensante del medio de la relación infinita” (*die denkende Erfahrung der Mitte des unendlichen Verhältnissen*) (Ibid. p. 179). Su asunto central es el concepto de “relación infinita” que él piensa en términos de “medio”, es decir, su idea directriz radica en pensar ahora la Cuaternidad a la luz de la relación como medio, apoyado en el pensamiento poético de Hölderlin. Éste destaca ya en varios de sus ensayos teóricos “la relación viviente” (*das lebendige Verhältnis*), consignada en el “ser uno con todo lo viviente” (*Hiperión*), como el *medio* en que tiene lugar la lucha, la unificación y la reconciliación de los contrarios. En la carta de Böhlendorf del 4 de diciembre de 1801 Hölderlin alude a “lo más alto” tanto para los griegos como para nosotros, que es la “relación viviente y el destino” (*Geschick*), a pesar de la desigualdad entre unos y otros, a saber, entre la “pasión” y el “pathos sagrado” de los griegos, y la “claridad

de la presentación” y la “sobriedad junoniana” de los modernos, cuya interacción origina lo *hespérico*.

En su artículo “Sobre la religión” (en: *Ensayos*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, pp. 90-96), Hölderlin realza la “relación infinita” donadora de vida, con la cual el hombre logra “una relación más múltiple y más íntima con su mundo” (Ibid. p. 90). Ella se eleva por encima tanto de las necesidades (*Nothdurft*) de la vida humana, presentes en las relaciones intelectuales y morales, como de lo “necesario” (*Nothwendige*) de las relaciones físicas y mecánicas de la vida. Lo infinito de la “relación infinita” alude a la “intimidad” (*Innigkeit*) en sí misma, sin un comienzo o un fin por fuera de ella misma. La intimidad del medio constituye el “más alto destino” (Idem), por ser el “todo armónico de los modos de representación y de los “modos de vida” (Ibid. p. 94). Solamente en el medio de la relación infinita el hombre puede encontrarse reunido con su mundo. Pero ella es al mismo tiempo una infinitud *delimitada*, en el sentido de la finitud, en la que el hombre puede encontrarse con su esfera, o bien, en cuyo elemento él se descubre a sí mismo como viviente. La esfera espiritual del hombre, en la que tienen lugar las “relaciones más infinitas de la vida” (Idem), es la esfera de la unificación del hombre con el mundo, en cuanto Ser-Uno con todo cuanto vive.

El título de la conferencia “tierra y cielo” menciona una relación que Heidegger ensambla en un todo con la de dios y hombre. Él habla -con Hölderlin y a partir de éste-, de una “relación total” (*ganze Verhältniß*) ensamblada en el medio (*samt der Mitt*) (“La tierra y el cielo de Hölderlin”, p. 180), al cual todo permanece referido y fusionado en su copertenencia. Heidegger la piensa, al igual que Hölderlin, como el *medio* que él denomina el “Entre” (*Zwischen*) de tierra y cielo. El Entre es aquello que resuena en la relación infinita, pero también aquello que esencia en la verdad del Ser como el acaecimiento apropiador de su desocultamiento. El mundo ensamblado en la Cuaternidad es el Entre entre dioses y hombres, entre cielo y tierra, el acaecer apropiado que transfiere lo propio en ellos. Se trata ahora de indagar por su significado en el ensamblaje de la Cuaternidad, conforme a la “infinita relación de pertenencia”, con la que Heidegger reasume la relación viviente del todo de Hölderlin, atribuida por él al “otro inicio”.

Heidegger busca pensar desde el comienzo propiamente dicho de la Conferencia “una relación superior permanente más rica” (Ibid. p. 173), a partir de la cual pueda accederse a la *unidad* en el todo de la Cuaternidad. Para ello se apoya en el poema de Hölderlin titulado “Grecia”, cuyos primeros versos comienzan como sigue: “Oh, vosotras, voces del destino, vosotros, caminos del viajero” (*Wege des Wanderers*) (Ibid. p. 172). En este apremiante llamado resuenan las voces del destino que Heidegger asimila a las cuatro voces que conducen hacia él, a saber, las del cielo y la tierra, la de los hombres y la de los dioses, las cuales se reú-

nen en la simplicidad de la Cuaternidad o, como dice Heidegger ahora, en el “el medio de la relación infinita” del que habla precisamente el poeta tanto en su decir poético como en sus ensayos teóricos. Sólo así se abre al filósofo la posibilidad de pensar la infinita relación de pertenencia.

El infinito acuñado en dicha expresión “significa que los fines y lados, las regiones de la relación (*die Gegenden des Verhältnissen*), no están separados y aislados cada uno para sí, sino que, exentos de unilateralidad y finitud, se pertenecen recíprocamente y de modo *in-finito* en una relación de pertenencia que los mantiene unidos ‘permanentemente’ a partir de su medio” (Íbid. p. 181). La infinitud no es aquí algo interminable, en el sentido de un tiempo sin fin, tampoco hace mención a un ente supremo creador de todo ente. Antes bien, ella hace referencia a la apertura del movimiento del mundo que, en el fundar abismal de su acaecer-apropiador, expulsa de sí todo lo finito que persiste en su unilateralidad y se recoge en la ‘intimidad’ (*Innigkeit*) que mantiene unidos tierra y cielo, hombre y dios, en la reciprocidad de su relación. La intimidad de esta relación es el medio al que todo permanece referido y que mantiene conjuntamente las “regiones de la relación” en lo que les es propio. La coligación de la intimidad dona la *in-finitud* del todo de la relación desplegada en el mundo. Sólo en esta apertura y ensamblamiento las cuatro potencias de la Cuaternidad pueden salir de sí, dirigirse hacia lo que no son por sí mismas y volver sobre sí mismas. La apertura de la Cuaternidad en la relación infinita es así el todo del mundo que hace mundo, en el que cada una de tales potencias requiere las otras para asegurar su propiedad.

Según Heidegger, Hölderlin no dice ni piensa expresamente la Cuaternidad, esto es, “la unidad del todo (*die Einheit des Ganzen*) de tierra y cielo, de dios y hombre” (Íbid. p. 180). Hölderlin desconoce la intimidad que colige la Cuaternidad en el medio de la relación infinita, por tanto, “la más rica relación de pertenencia de los cuatro” (Íbid. p. 188). Heidegger enfatiza dicho desconocimiento cuando anota: “Este número no ha sido pensado propiamente por Hölderlin, ni lo dice en parte alguna (Ídem). Pero, además él se pronuncia abiertamente en su distanciamiento del poeta: “Cuatro voces son las que resuenan [...] en la infinita relación de pertenencia” (Ídem). Puesto que “tierra y cielo y su relación no son sino parte de una relación más rica de los cuatro”, y puesto que Heidegger se “propone ‘llevar esta relación más rica hasta la palabra fundante’” (Íbid. p. 180), su rasgo de superior y de más rica toca a la *conversión* de la experiencia inusual del pensar. Hölderlin ha visto en ella la infinitud del medio y su intimidad, así como la recíproca relación del hombre y de lo divino, de la tierra y el cielo. Por eso, si bien en la poética de Hölderlin no se articula la figura de la Cuaternidad en cuanto tal, dado que en ella, según Heidegger, no tiene lugar “la más rica relación de pertenencia de los Cuatro”, las voces de tierra y cielo que resuenan conducen al viajero

al entrecruzamiento de las Cuatro voces del destino, con lo cual el poeta no sólo ha presentido la más rica relación, sino que también ha encontrado en la relación “infinita” y “viviente” su coligación a partir de la intimidad del medio. Ciertamente la Cuaternidad es un asunto propio del pensar de Heidegger y no del pensar o del poetizar de Hölderlin, ciertamente él no reasume la relación infinita de Hölderlin, pero el pensador encuentra en la esencia de su creación poética el pensamiento innovador de la Cuaternidad del mundo y de la relación más rica. Igualmente la intimidad que la coliga pone al descubierto su presencia de la poética en el ensamblaje del mundo como Cuaternidad. Hölderlin contrapone abiertamente la intimidad a la interioridad del hombre y de su conciencia. Ella constituye el punto de partida de la unificación del hombre con lo divino y de su reconciliación con el mundo, ligándola por ello con la experiencia *más alta* que pueda alcanzar el ser humano (véase el “Fundamento para el Empédocles”). Aunque Hölderlin no consideró expresamente la Cuaternidad inaugurada por Heidegger, éste ha tenido que pensar el pensamiento-poético de Hölderlin para poder nombrarla.

Tierra y cielo, hombre y dios, no se encuentran por sí mismos, sino que cada una de esas regiones es en la Cuaternidad reflejo para las otras, a través de las cuales cada una experimenta lo que es en su propiedad. Requieren hasta tal punto la otra que la desaparición de una de ellas, disolvería la Cuaternidad. Las Cuatro regiones no mencionan ninguna suma, o el agregado de potencias dispares entre sí, sino “la figura única (*einige Gestalt*) que unifica a partir de sí misma esta relación más *in-finita* de las voces del destino” (*Stimmen des Geschicks*) (Íbid. p. 188). Éstas despejan la infinita relación de pertenencia, en la medida en que destinan las cuatro regiones unas a otras y la mantienen en la coligación de su intimidad unificadora. Lo destinal en la intimidad del medio aparece ahora como la viva relación de las cuatro voces, cuyo resonar ha sido escuchado ya por el poeta en su “tonalidad fundamental” (*Grundstimmung*), y experimentado por Heidegger en la conversión de su “tonalidad” (*Umstimmung*).

El cielo es la primera voz del destino que resuena con el estruendo de la tormenta, al que responde el canto del mirlo (v. 4). La segunda voz que resuena es la tierra como eco del cielo. “Resonando, la tierra replica al cielo con su propia marcha o curso” (Íbid. 184). Ella resuena golpeada por el rayo, así como el tambor golpeado por los mazos (v. 10). La voz del destino del resonar del dios protege al hombre de lo “espantoso” (v. 30). Él “oculta su rostro” (v. 27), es decir, encubre y se retrae a la mirada. “Por eso la llamada que mira de los cantores no puede contemplar el propio rostro del dios. El cantor es ciego. El dios sólo se presenta en la medida que en que se oculta” (Íbid. p. 187). Por último está el canto del poeta cuyo poetizar sólo tiene acceso a la “imagen sagrada, es decir, al aspecto (*Anblick*) de lo sagrado bajo el que el dios se esconde” (Ídem). Su canto no sería una voz

del destino sin la del dios, y por eso tiene que elevarse hacia el cielo. De este modo, las cuatro voces del destino resuenan en la relación infinita, como “la relación más rica de los Cuatro” ensamblada en el medio. Éste destina cada una de ellas en su reciprocidad, es decir, cada una de las Cuatro a las otras, de tal modo que mantiene articulada así la relación de pertenencia en su Cuaternidad. El destino las destina al medio coligándolas e iniciándolas en su intimidad unificadora, y manteniéndolas ensambladas así en su relación de pertenencia. La intimidad de esta relación infinita instaura la unidad de las Cuatro remisiones y es, por ello, una “relación más rica” que expresa el todo de tierra y cielo, de dios y hombre, en el que éstos resuenan de manera diferente y, sin embargo, en forma unitaria.

La intimidad del medio apresado por el destino que ensambla el todo en su mutua resonancia, “es, en cuanto gran destino tonante o resonante, el gran inicio” (*der große Anfang*) (Íbid. p. 189) del que habla el poeta (v. 23/24). El inicio de la coligación que inicia el destino, afianza su presencia “en la Venida” (*im Kommen*), la primera de las cuales es “la mediación que reúne a los Cuatro en el medio de la intimidad” (Ídem). El “gran destino”, así como “el más alto destino” en Hölderlin, no sólo traza la relación infinita como lo inicial, sino que la muestra en su posibilidad de poder venir. “El inicio se presenta en la medida en que permanece en la Venida” (Ídem), en la que, en palabras de Hölderlin, el hombre puede encontrarse con su esfera” en el medio de la intimidad. La relación infinita está a la espera del gran inicio, el cual recién puede presentificarse en ella gracias a lo “ínfimo” (*Gering*), entendido en el sentido de la “boda”, en la que se celebra la coligación de la “intimidad de tierra y cielo, hombres y dioses” (Íbid p. 191). La boda es la “fiesta y celebración de la relación in-finita de pertenencia” que se presentifica en el “instante histórico” (*der geschichtliche Augenblick*) (Ídem). El gran inicio que ha llegado hasta lo íntimo e ínfimo en éste, es el ensamblaje del todo en cuya relación infinita se celebra, según la imagen de la estrofa XIII del Rhin, el enlace de la tierra y el cielo que festejan dioses y hombres. Pero el instante de la celebración del gran inicio del destino en su Venida, a pesar de ser “lo único que hace que lo ínfimo llegue a ser lo ínfimo” (Íbid p. 194) de lo Occidental, él mismo “permanece en la Venida”.

El gran inicio de la Cuaternidad, pensada ahora como “relación in-finita” es, en cuanto intimidad del medio, “el ensamblaje de la fuga de la relación de pertenencia de los Cuatro” (*Fuge des Verhältnisse der Vier*) (Íbid p. 196). La Cuaternidad expresa ahora el ensamble “armónico” (*ἁρμονία*), del que habla Heráclito en el fragmento 54, que “ensambla” (*fugend*) y “ajusta” (*Verfügende*) (Íbid. p. 189) el resonar de las Cuatro voces del destino a partir de la fuga del todo de la relación infinita “en su Cuadruplicidad” (*in sein Vierfältiges*). La fuga ensambla “las voces silenciosas de este ensamblamiento” (*die lautlose Stimme dieser Fügung*) (Íbid p. 197) en la

unidad de su medio, aunque este ensamblaje de la fuga, en virtud del cual la infinita relación de pertenencia se coliga en su Cuaternidad, permanecerá oculto en su posible Venida, en la medida en que no estemos atentos al resonar de las cuatro voces del destino en su ensamblamiento. Dicho resonar es lo que “más nos cuesta oír” (Ídem), precisamente porque no se presta oído a la fuga en que se ensambla y ajusta el despejamiento del todo de la relación infinita y, por tanto, a su intimidad como el “inquietante e inhóspito” (*unheimliche*) destino mismo en su acontecer histórico.

Universidad de Antioquia