

**D E  
OTRAS  
LITERATURAS**

*Julián Serna Arango  
Alessandra Merlo*

## HÖLDERLIN: “TODO LO DIVINO DEBE PERECER”

Julián Serna Arango\*

El presente ensayo se propone la vindicación de la poesía allende su eventual tentación esteticista. Para tal efecto se parte de la obra de Hölderlin, el poeta de la esencia de la poesía, al decir de Heidegger. Luego de discutir los vínculos del poetizar con el mito y con el logos, la obra de Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, ejemplifica la manera como el poetizar opera en los más profundos estratos del acontecer.

En su ensayo titulado *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Heidegger reúne en una misma frase un par de aseveraciones de Hölderlin en apariencia contrapuestas: *El lenguaje, el campo de “la más inocente de todas las ocupaciones”, es “el más peligroso de los bienes”*<sup>1</sup>.

Empecemos por preguntarnos: ¿Es ciertamente la palabra la más inocente de todas las ocupaciones? *El papel (o el disquet) —hábitat de la palabra— todo lo resiste*, escuchamos decir a diario. Una página en blanco admite todo sin exclusiones ni prevenciones. En un mismo rectángulo de signos coexisten verdades, falsedades, contradicciones, fantasías, metáforas y hasta el sin sentido. A diferencia del papel que *todo lo resiste*, el mundo es lo que es —a semejanza del Dios de las tormentas del monte Sinaí, cuando advierte en Éxodo 3,14: Yo soy el que soy—.

Inocente, la palabra termina siendo relegada a un lugar periférico dentro de la jerarquía de los existente. Para unos la palabra carece de valor en sí misma y la clasifican como instrumento, medio al servicio de diferentes fines, para bien o para mal. Otros matriculan la palabra como cultura, como ornato; para legitimar mecenas y reclutar turistas, así fuese de los que navegan por el espacio cibernético. La palabra haría parte de la *superestructura*; con ella, (simplemente) se juega, arman y desarman significados, simulacros de mundo, cuando al habla se la estig-

---

\* Profesor titular, Universidad Tecnológica de Pereira.

1 Heidegger, Martin. Hölderlin y la esencia de la poesía. Pág. 57. En: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel, 1983.

matiza, además, con el sino de la insuficiencia retórica; mientras el mundo propiamente dicho —el de la economía y la política por ejemplo— estaría hecho de una sustancia diferente a la suya.

¿Si la palabra es inocente, cómo pudiera resultar peligrosa? Restaría preguntarnos por la segunda parte del enunciado ensamblado por Heidegger.

La palabra *peligro* se utiliza en las vallas que recortan el horizonte ubicadas a lado y lado del camino anunciando por ejemplo un abismo, de tal suerte que si nos obstinamos en seguir adelante terminaríamos perjudicados en materia grave. También se dice de un criminal que es una persona que encierra peligro en razón de su alta potencialidad de hacernos daño. No obstante, la ilimitada gama de peligros no comprende únicamente fenómenos tan evidentes a primera vista como los antes enumerados. Inclusive, pudiéramos decir que los verdaderos (en el sentido de más eminentes) peligros lo son —al menos en parte— porque no se reconocen tan fácilmente, porque a diferencia de los primeros no dan tiempo de anticiparlos y por el contrario suelen tomarnos por sorpresa. No faltan las personas, objetos, situaciones peligrosos únicamente a largo plazo; los hay también que lo son, paradójicamente, porque en principio dan exactamente la impresión contraria, cuando de momento parecen incapaces de causar daño alguno.

Abundan los testimonios que nos llevan a verificar la peligrosidad de la palabra. Hay quienes califican los discursos de determinados líderes políticos con términos ciertamente pintorescos como el de verbo incendiario. De tiempo atrás ciertas lecturas se han reputado peligrosas. En el género de la literatura fantástica se alude a la existencia de obras que —se dice— vuelven loco a quien las lee. En 1948 —con suplemento en 1959—, Roma publicó el último número del índice, catálogo de libros reputados peligrosos, cuya lectura estaba prohibida a los fieles so pena de excomunión.

En todos los casos citados la palabra sería peligrosa porque daña, perjudica, causa estragos de naturaleza puntual. En ese sentido la palabra sería peligrosa como en determinados contextos lo pudiera ser una cáscara de banano o un revólver. No obstante, Hölderlin utiliza una fórmula superlativa al referirse a la palabra como *el más peligroso de los bienes*, atribuyéndose así una peligrosidad aún mayor en comparación a la que pudiéramos registrar en otros casos.

Si la palabra es *el más peligroso de los bienes*, lo sería más que las ondas telúricas por ejemplo. ¿Cómo pudiera competir la palabra con fenómenos de tal magnitud? Más peligrosos todavía que las ondas telúricas, cuyos efectos de todos modos se circunscriben a un área geográfica más o menos definida y estarían, además, fechados, serían aquellos fenómenos que provocan efectos de orden estructural, y

muy especialmente cuando apuntan a los presupuestos del acontecer —que determinan el repertorio de posibilidades disponible— propios de un pueblo o una cultura.

Cualquier alteración de los presupuestos del acontecer resulta de capital importancia. Es evidente que los más profundos entre los estratos del acontecer serán —forzoso es reconocer— los más peligrosos. Si se parte de la tesis de Hölderlin según la cual *el lenguaje es el más peligroso de los bienes*, es menester concluir que el más profundo de los estratos del acontecer no sería otro que el habla. ¿Es esta una tesis defendible?

### 1. La concepción del mito como fundación del mundo

Si en general los discursos de diverso tipo elaborados por una sociedad dada parten del respectivo sistema de prejuicios —acumulado de generación en generación, tomados de primera o segunda mano—, sistemas de prejuicios a la larga inconscientes o impensados, habría que preguntarse por la existencia de una especie de palabra inaugural que no derive de dichos sistemas de prejuicios, sino que por el contrario los constituya. ¿Es ello posible? No es otra la función del mito cuando a través suyo, y en términos de Heidegger, la palabra funda mundo, y de esa manera delimita las fronteras entre lo que tiene y lo que no tiene sentido para una sociedad dada.

Aun cuando el mito se ha clasificado las más de las veces como ficción, de tiempo atrás se reconoce que tal subvaloración deriva de la consideración del mito por fuera de contexto, y en particular como texto. El mito opera la fundación de mundo, configura su hábitat desde un punto de vista intelectual (Heidegger), hace las veces de protofenómeno cultural (Jung, Eliade, Ortiz Osés), como quiera que abre determinados espacios histórico-culturales y no otros. Todo lo cual implica una auténtica revolución copernicana en la concepción del mito, el cual no sería concebido como una de las capas periféricas del acontecer histórico, sino como aquello que lo antecede y modela.

A través de las tradiciones consuetudinarias, en medio de las instituciones modeladas por el mito, el individuo fragua su mentalidad en esa misma dirección, es decir, asimila las estructuras propias del mito, aun cuando en principio no sea consciente de ello. La influencia de un mito puede prolongarse mucho tiempo después de haberse extinguido las formas religiosas vinculadas con él. No es necesario declararse judío o cristiano, por ejemplo, para compartir las estructuras propias de sus respectivos mitos a nivel de mentalidad, como pudieran ser, por ejemplo, el mesianismo, el fariseísmo o el maniqueísmo.

Ubicadas en las más profundas capas del inconsciente colectivo de los pueblos, las estructuras míticas ostentan un valor estratégico indiscutible; su eventual manipulación —salta a la vista— resulta peligrosa. El mito, en tanto que entramado de símbolos, palabra declamada, cantada, dramatizada y reactualizada periódicamente, potencia y multiplica ingentes cantidades de energía psíquica o espiritual a través de su cadena de significantes.

Aun cuando al mito se le reconoce las más de las veces una condición anónima, ello no nos exime de preguntarnos por quienes participan del respectivo proceso de gestación y concreción.

Entre quienes trabajan con la palabra algunos lo hacen a través de símbolos, es decir, operan una creación continua de sentido, cuando allí el sentido accede al habla, en cuanto se apalabra. No es otro el caso del poeta, quien además puede asumir diferentes roles, como quiera que los símbolos —que conectan lo inconsciente con lo consciente, lo impensado con lo pensado— devienen en distintos estratos del acontecer.

La palabra poética deviene palabra inaugural a través de una determinada hierofanía o experimentación de lo sacro, en tanto reactualiza episodios arquetípicos. Los mitos proporcionan horizontes de sentido hasta entonces insospechados, cuando —al decir de Heidegger— gestan mundo en determinada dirección. No en vano dirá Hölderlin que el poeta *funda lo que permanece*. Y Heidegger agrega: *Poesía es fundación por la palabra y en la palabra. ¿Qué es lo que se funda así? Lo que permanece*<sup>2</sup>. De allí la simultaneidad entre la emergencia del habla, la fundación de mundo y el advenimiento de los dioses<sup>3</sup>, en el contexto del mito.

El lenguaje mítico es ante todo lenguaje poético, aun cuando no todo lenguaje poético sea propiamente mítico. De allí que las aperturas de sentido de un pueblo o cultura también pudieran forjarse, reiniciarse, alterarse de hecho, fuera de un contexto específicamente religioso. No es otro el caso del poeta, en principio profano; de los trágicos griegos, por ejemplo, pero también de Hölderlin.

No en vano Hölderlin atribuye al poetizar —y no al poetizar mítico exclusivamente— un protagonismo histórico de primer orden desde un punto de vista intelectual, diametralmente opuesto a la concepción positivista del arte como invención de mundos imaginarios, cuando por ejemplo advierte —al referirse a los griegos— (...) *pues sin poesía no hubiera sido nunca un pueblo filosófico*<sup>4</sup>.

---

2 *Ibid.* Pág. 61.

3 Cfr. *Ibid.* Pág. 60.

4 Hölderlin, Friedrich. *Hiperión*. Pág. 115. Madrid: Hiperión, 1993.

Erigido el poetizar en ariete desde una perspectiva intelectual, de inmediato surge la pregunta por la filosofía, disciplina a la que tradicionalmente se atribuye dicha competencia. Cuando Hölderlin discute la relación poesía-filosofía ofrece una respuesta el respecto.

## 2. La poesía primera

En Hiperión leemos: "*La poesía*" (...) *es el principio y el fin de esa ciencia (la filosofía)*"<sup>5</sup>. He ahí un par de aseveraciones heterodoxas respecto a la tradición académica occidental; nos interesa explorar la primera.

Lejos de reducirse a una clasificación numérica —primero, segundo—, la prioridad cronológica del poetizar sobre el pensar trae consecuencias de orden cualitativo.

Cuando el poetizar opera como palabra inaugural funda mundo en donde antes había nada, y al hacerlo potencia símbolos, ensambla mitos —otros tantos hábitats intelectuales y profenómenos culturales—, y en definitiva forja mentalidades y posibilita instituciones, y en esencia lo hace de manera no deliberada, es decir, en aras de otros fines —religiosos, en unos casos, o simplemente soberanos (Bataille), en otros casos—. Al referirse a la poesía como palabra inaugural Heidegger nos dice: (...) *la poesía nunca toma el lenguaje como una materia prima preexistente, sino que la poesía misma es lo que posibilita el lenguaje. La poesía es el lenguaje prístino de un pueblo histórico*<sup>6</sup>. El pensar, en cambio, viene después, y constituye una reflexión sobre los presupuestos del acontecer, preexistentes por supuesto, y lo hace —además— a riesgo de alterarlos. Quedan así claros los términos de la continuidad existente entre el poetizar y el pensar, como también su diversidad.

Algunas de las más conocidas afirmaciones de Hölderlin nos llevan a ver en la filosofía no la prolongación del poetizar, sino su negación, como por ejemplo cuando afirma que: *el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona*<sup>7</sup>. En ese caso el pensar se revela operación espuria frente a un poetizar asimilable, en cambio, a las gestas divinas. ¿Una contradicción?

Así como es posible distinguir diversos estratos en el poetizar —poetizar mítico, poetizar los fenómenos sociales, poetizar lo individualmente vivido, por ejem-

5 *Ibid.* Pág. 115.

6 Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Pág. 63. En: Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin. Barcelona: Ariel, 1983.

7 Hölderlin, Friedrich. *Hiperión*. Pág. 26. Madrid: Hiperión, 1993.

plo—, asimismo pudiéramos reconocer diferentes estratos en el pensar, paralelos a los estratos del poetizar atrás enumerados. Habría un pensar que toma la posta del poetizar mítico, un pensar que aborda los presupuestos del acontecer. Habría, de otro lado, un pensar que lejos de repensar las aperturas de mundo preexistentes, producto del mito, del poetizar que deviene a nivel mítico o de un repensar precedente, asume los presupuestos del acontecer de manera acrítica, renunciando de antemano a la posibilidad de alterarlos.

El segundo pensar es un pensar que se limita a unir y separar elementos de un mundo que aparece de golpe ante nosotros, cuyos presupuestos pasan de incógnitos a lo largo de la existencia como quiera que no son problematizados. Se trataría, en síntesis, de un pensar acrítico que debería ser degradado, es decir, debería despegársele la etiqueta de filosofía. Leemos en Hölderlin: *de la pura razón no ha surgido ninguna filosofía, pues filosofía es más que ciega exigencia de un progreso nunca demasiado resolutivo en el arte de unir y diferenciar una determinada sustancia*<sup>8</sup>.

Ese segundo pensar —limitado a unir y separar elementos— llevaría a renunciar a las posibilidades que nos son propias, como preguntar y elegir —consideradas en un sentido sustantivo, es decir, en lo relativo a preguntar por y elegir a los presupuestos del acontecer—. Al referirse al ser que somos nosotros, si de golpe abdica ante la metafísica de turno, Heidegger anota: (...) “cae”, *a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir*<sup>9</sup>.

Si el filósofo pretende retomar la posta del poeta mítico o del poeta que opera a nivel mítico —cuando la palabra deviene palabra inaugural— debe afirmar su voluntad de trasgresión al más profundo nivel, lejos de limitarse a diseñar sistemas sin repensar sus presupuestos erigidos en reglas de juego o ejes de coordenadas inamovibles, incuestionados, es decir, anquilosados. La filosofía, en síntesis, no debe limitarse a armar y desarmar lo existente; si incurre en ello, lo haría a riesgo de desvirtuar su esencia. Hölderlin lo expresará sin subterfugios: (...) *pues filosofía es más que sólo el limitado conocimiento de lo existente*<sup>10</sup>.

Habiendo deslindado el poetizar del mito, de la filosofía también; reconocidos sus puntos de encuentro, además, Hölderlin nos proporciona un ejemplo de un poetizar que opera a nivel de presupuestos del acontecer a través de la tragedia titulada: *La muerte de Empédocles*.

8 *Ibid.* Pág. 115.

9 Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. § 6, pág. 31. México D.F.: FCE, 1974.

10 Hölderlin, Friedrich. *Hiperión*. Pág. 118. Madrid: Hiperión, 1993.

### 3. Entre dioses y hombres

#### 3.1. Frente a la Escolástica

En *La muerte de Empédocles* advierte Hölderlin: *Yo sé que todo lo divino debe perecer*<sup>11</sup>. Afirmaciones como la anterior suenan decididamente extrañas a un oído profundamente cristianizado y a quien concibe la muerte de Dios únicamente como antesala de la resurrección. No obstante, la muerte de Dios, o mejor aún, la muerte de un dios, aparece acreditada en otras culturas. Cuenta Plutarco que en medio de una travesía marítima: (...) *de repente se escuchó una voz procedente de la isla de Paxos, alguien que llamaba a gritos "Tamus" (...) un timonel egipcio (...) a las dos primeras llamadas se calló, pero a la tercera respondió al que llamaba; y éste, elevando la voz, dijo: "cuando estés frente a Polodes anuncia que el gran Pan ha muerto"*<sup>12</sup>. Habiendo sido sometidos a sangre y fuego por los españoles al mando de Hernán Cortés, los aztecas no sólo lloran la derrota de su otrora imbatible ejército, sino además la muerte de sus dioses a manos del extranjero. En el crepúsculo de los dioses consignada en *La visión de la adivina (Völupsa)*, texto mítico contenido en el *Edda mayor*, los ases mueren uno tras otro en cruenta batalla. Hölderlin hace eco por tanto de una tradición ajena al cristianismo, pero en ningún caso vacía.

La relación existente entre *divinidad*, de una parte, e *inmortalidad*, de otra parte, acaso constituye una relación que hemos aceptado como natural bajo el peso de tradiciones culturales endógenas ciertamente milenarias. No obstante, se trata de una conexión histórica y por ende contingente.

Una divinidad se reconoce como tal, en cuanto ostenta cierta singularidad, como por ejemplo su poderío. En determinados contextos culturales, al amparo del monoteísmo, el poderío de la divinidad se reputa infinito. Es cuando se concibe el atributo de la omnipotencia, acuñado entre otros por los teólogos de la Escolástica.

Al cruzarse con un mundo finito, con un acontecer histórico multiforme y azaroso, una divinidad reputada omnipotente —como también omnisciente, que sería uno de sus corolarios— termina sitiada por múltiples paradojas. Acorralados los teólogos han salido al paso de numerosas objeciones decretando la existencia de otros tantos misterios, cuando por ejemplo se advierte la contradicción existente entre la perfección de la divinidad y la imperfección de su obra, en lo que constituye una salida poco decorosa desde un punto de vista intelectual.

11 Hölderlin, Friedrich. *La muerte de Empédocles*. Pág. 47. Madrid: Hiperión, 1993.

12 Plutarco. *La desaparición de los oráculos*. 419. B-C. En: *Obras morales y de costumbres*. v. VI, pág. 385. Madrid: Gredos, 1995.

Si la divinidad se reconoce como tal por su mayor poderío relativo frente al hombre, la diferencia entre ambos no sería de orden cualitativo, sino cuantitativo, y en ese caso sería posible pensar que el lugar ocupado por los dioses termine por ejemplo colonizado por las máquinas. Conclusiones como la anterior hacen imperiosa la necesidad de reabrir la discusión en torno al concepto de divinidad.

Si el tributo que distingue al hombre de los dioses no fuera la omnipotencia, sino otro, y en particular, la autenticidad —si se hace cuanto se piensa, si se es lo que se dice—, cuando leemos en Hölderlin: *un dios no ama lo impropio*<sup>13</sup>, un eventual relevo de los dioses por las máquinas resultaría imposible. Mientras el poderío de las máquinas corresponde al ámbito de los medios, la autenticidad —cuando por ejemplo Jesús, habiendo dicho según Mateo 22,21: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, expulsa él mismo a los mercaderes del Templo— en cambio, compete al ámbito de los fines. El dilema autenticidad-inautenticidad sería ajeno a las máquinas.

Es posible registrar una amplia gama de conductas auténticas, es decir, consecuentes, tantas como posturas intelectuales, y el hecho de asumir una de ellas en un momento dado no implica ni mucho menos que se trate de la única o la última, máxime cuando toda postura intelectual deviene sin excepción contingente. De allí que la autenticidad constituya un meta-valor.

Vinculado a la omnipotencia, el monoteísmo; a la autenticidad, el politeísmo, la antítesis en cuestión se articula a través de contrastes como los siguientes:

1. A diferencia de lo acontecido en el marco de las religiones monoteístas cuando uno o varios agentes del mal —Lucifer, Satán, Eblis— se contraponen a la divinidad; en lo que hace referencia a las religiones politeístas, en cambio, las diferencias entre dioses y demonios tienden a difuminarse, como quiera que no existe un punto de vista absoluto o (si se quiere) incontaminado —un hipotético limbo intelectual— desde el cual discriminar las variedades de conducta consecuente, es decir, las conductas auténticas, entre buenas y malas.
2. Al amparo del monoteísmo de origen semita, el hombre —en su relación con la divinidad— adopta la vía de la sumisión; al referirse al Oriente próximo Hölderlin lo destaca de manera patética (...) *aún antes de que el hombre haya aprendido a andar, tiene que arrodillarse; antes de haber aprendido a hablar, tiene que rezar*<sup>14</sup>. El politeísmo, en cambio, se revela incompatible con semejante modelo de divinidad. Hölderlin advierte categórico: (...) *cuando crece el*

13 Hölderlin, Friedrich. *Las grandes elegías*. Pág. 95. Madrid: Hiperión, 1983.

14 Hölderlin, Friedrich. *Hiperión*. Pág. 117. Madrid: Hiperión, 1993.

*espíritu de servidumbre (...) los dioses huyen*<sup>15</sup>. Alude de esa manera el poeta alemán al fin del paganismo cuando los dioses griegos huyen insobornables ante el espectáculo —ni fascinante ni tremendo<sup>16</sup>— de una humanidad arrodillada y farisea.

### 3.2. Frente a Nietzsche

Cuando Hölderlin advierte: *yo sé que todo lo divino debe perecer*, admite la contingencia de la divinidad; a su lado bien podría figurar el anuncio: *¡Dios ha muerto!* formulado por Nietzsche, anuncio categórico y rotundo que pretende colocar punto final a las querellas de orden teológico. Adscritos Hölderlin y Nietzsche a la que pudiéramos denominar tradición heterodoxa de Occidente, es menester dilucidar si ambas frases remiten al mismo concepto de divinidad.

Fórmulas como la de Nietzsche: *¡Dios ha muerto!* no sólo se refieren a la progresiva descontextualización imputable al Dios del cristianismo; apuntan además —en una segunda lectura— al eclipse de un determinado modelo de divinidad —el monoteísmo—, y más aún —en una tercera y acaso definitiva lectura— aluden al maridaje del monoteísmo con la metafísica —en términos de cultura platónica-cristiana, cuyo ocaso avizora el pensador teutón—, maridaje que lejos de motivar la autenticidad, ha promovido, en cambio, el fariseísmo de los más.

A través de su crítica a la metafísica platónica-cristiana, la fórmula de Nietzsche en cuestión incita, emula, reta a la liberación del hombre del modelo de mundo que gira alrededor de un centro, modelo que opera bajo el parámetro de la sumisión.

A diferencia del dios (monoteísmo) que muere, de acuerdo con Nietzsche; los dioses (politeísmo) huyen, al decir de Hölderlin. He ahí una licencia poética para anunciar su deceso, cuando la huida de los dioses alude al episodio según el cual el hombre —frágil vasija— resulta incapaz de contenerles, de asumir el reto, apretar el paso y seguir la huella, cuando un determinado pueblo o cultura resulta inferior a su destino, pero también la clave que nos sugiere la posibilidad de su retorno.

Resulta evidente que un determinado culto decae o desaparece cuando los ideales de conducta fomentados por la divinidad devienen fuera de contexto. Como quiera que el hombre es un ser histórico por excelencia, todos los cultos, un día vigen-

15 *Ibid.* Pág. 208.

16 Tremendo y fascinante: par de categorías mediante las cuales Rudolf Otto caracteriza lo santo —esencia del fenómeno religioso—, categorías que además han hecho carrera entre los fenomenólogos de las religiones.

tes, están condenados a su parentoria extinción. No obstante, debemos preguntarnos: ¿Si los hados son propicios, los ideales antaño imperantes, extinguidos luego, estarían un día en capacidad de renacer? Por supuesto que sí. Gira la ruleta, se baraja de nuevo, y las divinidades en el ocaso podrán eventualmente resurgir. No de otra forma devienen inmortales.

Si la muerte de Dios (Nietzsche) adquiere el rango de gesta emancipatoria; la huida de los dioses (Hölderlin), en cambio, amenaza dejarnos huérfanos de sentido.

### 3.3. *El texto*

Al erigir a Empédocles en ejemplo de autenticidad, Hölderlin elige a un pensador, y al pretender ejemplificar una relación entre postura intelectual y conducta, lejos de limitarse a exponer su doctrina, recrea su vida. En vez de hacerlo a través de una biografía o de una novela, Hölderlin se vale del drama a la manera de los poetas griegos. Es este el más adecuado de los géneros, como quiera que en la tragedia griega arte, religión y pensamiento se funden en una unidad.

A diferencia de la nuestra, la conducta de un pensador procedente de la Grecia arcaica refleja directamente su manera de pensar, sin detrimento de la formulación conceptual a que hubiere lugar. Al respecto leemos en B.L. Mack como: *Los griegos comprendían lo importante que eran las palabras (...). Si alguien era un maestro, se juzgaba su carácter observando si vivía de acuerdo con las enseñanzas que impartía (...). Los fundadores de diversas escuelas filosóficas estaban considerados como caracteres que encarnaban las enseñanzas de sus escuelas. Por lo tanto, se entendía que los dichos de un sabio o de un maestro eran una expresión de su carácter*<sup>17</sup>.

Todavía en tiempos de Empédocles no habían hecho carrera antítesis como las de sujeto-objeto, conocimiento-acción, yo-mundo, vinculadas todas ellas con la tradición metafísica inaugurada por Platón. El conocimiento opera todavía como conocimiento transformador. No es otro el caso del poeta trágico quien manipula símbolos míticos, propios de los más profundos estratos del acontecer, desencadenando así poderosas fuerzas espirituales destinadas a circular entre los espectadores que asisten a las representaciones escénicas como sucede con Esquilo. Hölderlin hace otro tanto a propósito de sus lectores.

Empédocles, el personaje del drama de Hölderlin que lleva su nombre, consecuente con su manera de pensar, se erige en ejemplo de autenticidad de cara a sus

---

17 Mack, Burton L. *El evangelio perdido*. Pág. 203. Santa Fe de Bogotá: Martínez Roca, 1994.

conciudadanos. Cuando ellos le dan la espalda, Empédocles toma el camino de los dioses idos. Lejos está de aceptar el rol de dictador que le ofrecen las gentes de Agrigento en un momento de postrer arrepentimiento, como quiera que incurrir en él sería tanto como asumir un modelo de divinidad impropio, conexo al modelo regido por el atributo de la omnipotencia. Es cuando responde al pueblo en pleno: *Me habéis ofrecido una corona, hombres, tomad a cambio lo sagrado que en mí yace*<sup>18</sup>. La autenticidad es una opción y por tanto no podría asumirse como imposición de manos de un dictador que en su condición de tal terminaría por distorsionarse. Empédocles no sólo desprecia al sacerdote que fija a los demás sus tareas, cuando descalifica también a la divinidad a la que sirve: *No puedo ver ante mí al hombre que se ocupa en lo divino como un oficio. Su rostro es falso y frío y muerto, como son sus dioses*<sup>19</sup>.

Al oponerse Hermócrates, sumo pontífice de Agrigento, a Empédocles, Hölderlin reconoce en el primero al representante de una religiosidad decadente basada en el principio de autoridad y en el primado de las formas exteriores, modelo religioso que sin embargo, ha terminado por imponerse en Occidente bajo el signo de un cristianismo paulino, es decir, un cristianismo que incuba desde entonces el germen de la teología, la que efectivamente termina por desarrollarse hasta su hipertrofia inclusive. Al cristianismo paulino se le atribuye el relevo del Jesús auténtico, quien efectivamente hace cuanto predica hasta las últimas consecuencias, por (el) Cristo, el primogénito de Dios, Dios mismo quien —desde el trono de su omnipotencia— distribuye milagros como si fueran limosnas emanadas del Altísimo —depurada versión de una especie de caridad cósmica—, cuyas consecuencias se revelan en las múltiples caídas y recaídas en el fariseísmo que atraviesan la historia del cristianismo, y muy en particular del catolicismo, en lo que constituye el relevo de las virtudes morales y espirituales por la teología. Leemos en Oronzo Giordano: *con frecuencia, el desarrollo de la teología en su significado técnico, es directamente proporcional al retroceso religioso*<sup>20</sup>.

### 3.4. Afinidades electivas

El enfrentamiento de ambos modelos de religiosidad —el de la sumisión y el de la autenticidad— registrado en *La muerte de Empédocles* de Hölderlin, abre un interrogante aparentemente clausurado en Occidente, y en particular relativo a la elección del paradigma religioso; antagonismo primordial, además, y que en principio ha sido resuelto en favor del paradigma religioso del culto, del modelo de mundo que gira alrededor de un centro, en fin, del monoteísmo y de la metafísica.

18 Hölderlin, Friedrich. *La muerte de Empédocles*. Pág. 64. Madrid: Hiperión, 1968.

19 *Ibid.* Pág. 32.

20 Giordano, Oronzo. *Religiosidad popular en la alta edad media*. Pág. 18. Madrid: Gredos, 1995.

Hölderlin, reconoce cómo la palabra, el más peligroso de los bienes, ha terminado por devenir la más inocente de todas las ocupaciones como consecuencia del primado alcanzado por el binomio metafísica-monoteísmo, cuando la palabra, antes apertura de mundo, deviene ahora simulacro de mundo. En contravía, Hölderlin escribe la tragedia *La muerte de Empédocles* y se erige en precursor de la gesta tendiente a la superación del modelo de mundo imperante, a controvertir sus dogmas ancestrales, a repensar sus presupuestos, inclusive, como sería por ejemplo el paradigma de la sumisión; gesta llevada luego hasta sus últimas consecuencias por Nietzsche y por Heidegger.

Que a la decadencia del pathos trágico en Eurípides, tal como ha sido registrada por Nietzsche en *El origen de la tragedia*, se sume el advenimiento de la tradición metafísica con Platón; que la tragedia sea el más elocuente testimonio del politeísmo griego, mientras la metafísica platónico-aristotélica haya terminado por ensamblar las dos grandes figuras de la filosofía cristiana: la Patrística y la Escolástica, explica la vigencia del término filosofía platónico-cristiana acuñado por Nietzsche.

Heidegger, a su turno, destaca entre los filósofos griegos la obra de los presocráticos para quienes pensar no era simple teoría, sino un esfuerzo por repensar las aperturas de mundo gestadas por el mito a riesgo de alterarlas.

Que Hölderlin haya coincidido con Nietzsche en su interés por la Grecia arcaica, que Heidegger haya reconocido en Hölderlin al (...) *poeta de la esencia misma de la poesía*<sup>21</sup> —la fundación del ser por la palabra—, constituyen otras tantas afinidades electivas, señas por un senda abierta y solitaria que antaño fatigaron, y en la que es menester internarse —allende las sobredosis de prejuicios que representa la tradición metafísica— para atisbar sus huellas, huellas que más que conducirnos a paraje alguno, testimonian el reto que nos compete de abrir mundo al poetizar y al pensar.

---

21 *Conversación con Heidegger* (Tomado del N° 954-20-26) de octubre de 1969 del Express). En Revista Ideas y Valores, N° 35-7. Pág. 95. Bogotá: Universidad Nacional, 1970.