



Revista Perseitas

E-ISSN: 2346-1780

perseitas@funlam.edu.co

Fundación Universitaria Luis Amigó

Colombia

Castrillón Castrillón, Andrés Alfredo
HÖLDERLIN: SOBRE LA RELIGIÓN
Revista Perseitas, vol. 2, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 153-167
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498951553002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

HÖLDERLIN: SOBRE LA RELIGIÓN

Hölderlin: about religion

Recibido: 11 de febrero de 2014 / aprobado: 9 de abril de 2014

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón**

Resumen

El artículo se propone dilucidar la noción de religión que tiene Friedrich Hölderlin en el ensayo “Sobre la religión”, el cual traza un pensamiento tan o más complejo de la relación hombre - dios, y hombre - comunidad, que los de filósofos como Kant o Hegel en sus reflexiones sobre Dios y la religión. Destacar por medio del análisis del ensayo cómo comprende Hölderlin la religión y cómo la vincula con la vida de los hombres en su contexto es la tarea fundamental del escrito, para concluir con las propuestas poéticas de la fundación de religiones o sus manifestaciones a través del mito.

Palabras clave:

Hölderlin; religión; poesía; mito; filosofía.

Abstract

The article's purpose is to elucidate the notion about religion that Friedrich Hölderlin presents in “Sobre la religión” essay, which lays out a thought equal or more complex as relationships men-God and men-community than that of philosopher's reflections like Kant's or Hegel's concerning God and the religion. Hölderlin distinguishes through essay's analysis how he comprehends religion and the way he links it with men's life in his context which is the fundamental assignment of this text, and concludes with the poetic proposals of religions' foundation or their manifestations through a myth.

Keywords:

Hölderlin; religion; poetry; myth; philosophy.

Forma de citar este artículo en APA:

Castrillón Castrillón, A. A. (2014). Hölderlin: Sobre la religión. *Revista Perseitas*, Vol.2 (No 2), pp. 153-167.

*Magíster en literatura colombiana de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó; docente de cátedra del Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Fundación Universitaria Luis Amigó y de Estudios Literarios GEL, Departamento de Lingüística y Literatura, Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia. Medellín-Colombia. Correo electrónico: andres.castrillonca@amigo.edu.co

En su ensayo “Sobre la religión” (2001), escrito en 1796, Johan Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) expresa su pensamiento, a modo de respuesta a un destinatario del cual no se revela el nombre, precisamente sobre la religión y la relevancia que tiene esta en las relaciones de los hombres. Hölderlin piensa en una relación de necesidad entre los hombres que, según él, sobrepasa el ámbito de la saciedad inmediata o mediata de cualquier otra necesidad fisiológica o intelectual, por lo que el tipo de necesidad que se suple en esta relación implica un rebasamiento de la sensibilidad y del entendimiento efectivos—sin caer por ello en una explicación mística—, pero, como se hará evidente, abordar este tema desde un pensamiento o reflexión como lo propone este autor es de por sí complejo y hermético. En el caso del mencionado ensayo, Hölderlin procura responder de una manera clara y directa a la pregunta por la necesidad de representarse las relaciones más altas que tiene el hombre, relaciones que se refieren a un supuesto vínculo con el dios o los dioses y a la comunidad entre hombres que se genera tras ese vínculo, celebración y conmemoración de algún dios, hecho o manifestación divina que involucre al hombre y a la festividad o ritual que surja de aquella relación o relaciones. La pregunta que aborda el ensayo se puede resumir en el siguiente fragmento:

¿Por qué [los hombres] tienen que representarse la conexión entre ellos mismos y su mundo, por qué tienen que hacerse una idea o una imagen de su destino, que, exactamente considerado, ni se dejaría justamente pensar ni tampoco yace ante los sentidos?¹ (Hölderlin, 2001, p. 97).

En principio, el texto no parece enfocar su interés en la esencia de la religión, por lo menos no en el de una religión positiva ya impuesta, y cuyas celebraciones y rituales se dan más en la letra que en el ‘espíritu’, sino en las relaciones vivas, cotidianas, que mantienen los hombres en comunidad, con una valoración más alta de la vida y la cotidianidad en cuanto práctica y agradecimiento a la divinidad por la vida, mediante el recuerdo. Es decir, un fragmento de lo que el texto expone, procura dar cuenta, de un modo reflexivo y expositivo de lo que los hombres posiblemente sienten en los rituales y celebraciones religiosas, esto es, el vínculo del hombre con el dios. El interés

¹ En el Hölderlin *Sämtliche Werke*, Dritter Band, la cita anterior está del siguiente modo: “[...] warum sie sich den Zusammenhang zwischen ‘sich’ und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschick, das sich genauer betrachtet weder recht denken liesse, noch auch vor den Sinnen liege?” (Hölderlin *Sämtliche Werke*. Dritter Band. Berlin: Propyläen-Verlag. 1922, p. 259).

por el problema de las conexiones más altas y la satisfacción de necesidades infinitamente más complejas que las intelectuales o sensibles, indica que independiente de la problematicidad que puedan presentar las relaciones políticas, morales o intelectuales-científicas, hay un grado de complejidad que genera un interés mucho mayor, que, pese a no ser susceptible de representación sensible ni intelectual, ha de ser representado. El tipo de representación indicado para este fin —representar la conexión más alta—, es de orden estético-poético y no una representación del entendimiento, con lo que se expresaría de manera contundente, cuál es el interés primordial del ensayo: que la esencia de la religión es la poesía, la cual alberga al mismo tiempo lo mítico-histórico y lo mítico-intelectual. Estas conexiones se ubican en las relaciones entre los hombres y la divinidad, entre el hombre consigo mismo y con los demás y, aunque no la menciona, cabe inferir que también se incluye la relación con la naturaleza (esta noción cambia en el todo del pensamiento poético y filosófico de Hölderlin, porque presenta variaciones que van desde el Hiperión o el eremita en Grecia, hasta las Anotaciones que realizó el poeta a las traducciones de las tragedias de Sófocles Edipo Rey y Antígona).

Al contrario de lo que vemos en Hölderlin, Friedrich Hegel expone una reflexión filosófica de la religión en la que involucra la razón como aquella que resuelve un conflicto generado por la ilustración y, puntualmente, por la refutación hecha por Immanuel Kant en la Crítica de la razón pura sobre la posibilidad de demostrar la existencia de un ser superior en el mundo objetivo o en el plano del conocimiento (Kant, 2000, pp. 485-523), aunque deja abierta la posibilidad de la existencia de tal ser en un plano no fenoménico. Hegel sostiene que la filosofía de la religión se encarga de considerar reflexivamente a Dios en su manifestación como absoluta libertad en y para sí mismo, a la religión y a la relación que el hombre tiene en virtud de esta con aquel. No obstante, el interés de Hegel no es cimentar la posibilidad de una nueva religión o indicar el camino que conlleve a un nuevo trato hombre-divinidad, interés que sí está en Hölderlin y de modo explícito. La pretensión de Hegel, por el contrario, es que la razón asuma la oposición de sentimiento y entendimiento, o creer y saber, para resolver el conflicto que hay entre ambas por medio de la exposición de la necesidad de la religión como fenómeno de lo absolutamente libre, así como el deseo del hombre de sentirse y saberse parte de lo absolutamente libre

(Hegel, 1984). Otro fue el pensamiento de Hegel en los fragmentos que se conservan de sus escritos sobre las religiones positivas entre los años de 1796 a 1800, algunos de los cuales estaban directamente influidos por Hölderlin, por ejemplo, “El espíritu del cristianismo y su destino” que hace parte de Escritos de juventud (1978).

Aún más contrario a esta postura de Hegel con respecto a la filosofía de la religión, es el pensamiento de Ludwig Feuerbach. En este filósofo, el centro del pensamiento religioso debe ser el hombre y no Dios. Dios no es más que la proyección del hombre en su máxima potencia, de este modo el ente supremo no es más que un ente que surge de la abstracción de aquellas características vedadas al hombre como la omnipotencia, lo infinito, lo absoluto. Según esto, si la religión tiene alguna relevancia, la tiene como una manifestación cultural producto del hombre en la que se idealizan las características que no posee en una proyección. Con Feuerbach se acude a la no necesidad de fundamentar al hombre como un trasunto de Dios ni como creación suya sino, por el contrario, a Dios como la máxima creación del hombre, que ha sido situada en este mundo, o más allá de este mundo o que se ha actualizado en el más acá por medio de la teología especulativa, como se dio en llamar Feuerbach a la filosofía especulativa de Hegel, entre otros. En el centro de la filosofía clásica ve Feuerbach a la razón como semejanza de Dios y a este, por un lado, lo ve ubicado más allá del mundo por virtud de la reflexión filosófica, y, por otro lado, lo ve actualizado en este mundo por medio de la teología especulativa de Hegel; y en todo ello, considera que el fundamento del hombre se cimenta en abstracciones sin asidero, o bien con un asiento en la abstracción de lo material y en la posición de esta abstracción como un ente real y existente por sí mismo, lo cual no tendría sentido.

A diferencia de estos dos filósofos posteriores, Hölderlin resalta, en el plano de las relaciones religiosas del hombre, la relevancia que tendría esta relación con la divinidad y con la comunidad de hombres que participe de ella, que puede ser el pueblo, la ‘patria’ o una concepción de ‘época’. Además, estas relaciones religiosas, que si bien están basadas en una necesidad superior del hombre, no se agotan en la representación de esa conexión más alta por vías racionales ni sensibles, sino que las incluye a ambas por medio de lo

estético-poético. Esto, como esencia de toda religión, ofrece la posibilidad de transformar la visión y las relaciones del hombre en un contexto en el que lo instituido sólo ofrezca decadencia y desesperanza, elementos indispensables para algún tipo de cambio. De este planteamiento de Hölderlin se puede considerar, incluso, la viabilidad de la fundación de una(s) nueva(s) religión(es) (puesto que en él la concepción de la religión y de dios no se agota, ni se trata de la representación de un dios institucional, ni tampoco sólo de la de un dios personal).

Aun cuando los hombres —me preguntas—, con arreglo a su naturaleza, se eleven por encima de la necesidad y, así, se encuentren en una relación más múltiple y más íntima con su mundo, aun cuando ellos, tan lejos como se eleven por encima de la necesidad física y moral, vivan siempre una vida humanamente más alta, de modo que haya entre ellos y su mundo una más alta conexión—más que una conexión mecánica—, un más alto destino [entre ‘ellos’ y su mundo], aun cuando efectivamente esta conexión más alta sea para ellos lo más sagrado, porque en ella se sienten reunidos ellos mismos y su mundo y todo lo que ellos tienen y son, ¿por qué —me preguntas— precisamente tienen que representarse la conexión entre ellos mismos y su mundo, por qué tienen que hacerse una idea o una imagen de su destino, que, exactamente considerado, ni se dejaría justamente pensar ni tampoco yace ante los sentidos? (Hölderlin, 2001, p. 97)².

De tal manera inicia el ensayo. La pregunta por la necesidad de representarse la conexión³ con lo más alto, puede entenderse como la necesidad de dar alguna noticia sobre la relación o la creencia en la, o en una, divinidad como menciona Pau (2008). Asimismo, la tendencia a hacerse una imagen del destino, es decir, la conexión con lo más alto, implica una necesidad de exteriorizar la supuesta experiencia irrepresentable, inimaginable e ‘inidealizable’ de esta conexión suprema. La conexión con lo más alto que en principio se considera escapa a cualquier representación, sea esta intelectual, poética o a una presentación en una imagen; precisa, no obstante, ser representada, tal

² “Du fragst mich, wenn auch die Menschen, ihrer Natur nach sich über die Noth erheben, und so in einer mannigfaltigeren und innigeren Beziehung mit ihrer Welt sich befinden, wenn sie auch, in wie weit sie sich über die physische und moralische Nothdurft erheben, immer ein menschlich höheres Leben leben, und so in einem höheren mehr als mechanischen Zusammenhange leben, dass ein höheres Geschik zwischen ‘ihnen’ und ihrer Welt sei, wenn auch wirklich dieser höhere Zusammenhang ihnen ihr eiligstes sei, weil sie in ihm sich selbst und ihre Welt und alles, was sie haben und senen, vereinigt fühlen, warum sie sich den Zusammenhang zwischen ‘sich’ und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschik, das sich genauer betrachtet weder recht denken liesse, noch auch vor den Sinnen liege?” (Hölderlin, 1922, p. 259).

³ Zusammenhang: correlación, enlace, nexo, relación, coherencia.

como responde Hölderlin al interrogante planteado. Dicha respuesta es que: el hombre se eleva⁴ por encima de la necesidad física y moral, porque este “puede y desea acordarse de su destino, [y] agradecer su propia vida”⁵ (Hölderlin, 2001, p. 97). El hombre, tanto individual como en comunidad, se enaltece, se pone fuera de su situación meramente biológica, física o mecánica (según la comprensión del hombre y el universo en el momento del autor). Hay en ello una detención de la vida efectiva, de la vida sometida a la necesidad, y así la elevación pone al hombre en el recuerdo de algo superior a la mera vida inmediata o de la convención social.

¿Por qué el hombre, los hombres, hacen una representación de aquello que no parece ser susceptible de representación, de representar (*vorstellen*)? ¿Es una pregunta teológica, sociológica, o corresponde a un estudio mitológico o antropológico? ¿Cómo representar por el entendimiento y la razón aquello que escapa a una representación del entendimiento? A diferencia de Descartes que en su Discurso del método trata el tema de Dios desde un ámbito racional, por ejemplo en la cuarta parte —tema que se repite en las Meditaciones metafísicas—; o de Spinoza, que las primeras cinco definiciones de su Ética preparan el terreno para la definición racional de Dios, que constituye la sexta definición; así también como a diferencia de Leibniz y su Discurso de metafísica que admite a priori la existencia de Dios y su perfección; o de Fichte, con sus Lecciones sobre el destino del sabio; o de su amigo de seminario Schelling con su texto Del yo como principio de la filosofía; hasta el poeta Schiller y su exposición del concepto de “Persona” realizado en las Cartas sobre la educación estética del hombre y, en mucha mayor medida, a diferencia de los románticos como Schleiermacher en su texto Sobre la religión, Hölderlin no habla de “religión” en un sentido dogmático, escolástico ni institucional, al punto de no poder referir de inmediato la noción de divinidad en este autor, con el dios judeocristiano.

La “conexión” de la que habla Hölderlin quizá sugiera una proximidad con la definición de la palabra religión como *religo*, del verbo latino *religare* (reli-

⁴ Que como verbo pronominal también significa: transportarse, enajenarse, quedar fuera de sí.

⁵ “als er sich seines Geschicks erinnert, Dass er für sein Leben dankbar seyn kann und mag” (Hölderlin, 1922, p. 260).

go, religas, religare, religatum) que significa: atar, ligar atrás, sujetar, amarrar. De allí la alusión a religión como un estar ligado a..., pero el verbo, por más parecido etimológico que tenga con religio-religionis no se refiere directa ni indirectamente a lo que significaba el sustantivo femenino. Este tampoco agota su significado en lo que indica en nuestro momento; por ejemplo, el Diccionario de la Lengua Española (2001), que tiene entre sus acepciones:

Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto; 2. Virtud que mueve a dar a Dios el culto debido; 3. Profesión y observancia de la doctrina religiosa; 4. Obligación de conciencia, cumplimiento de un deber.

El diccionario Spes (1960), así incluya latín eclesiástico, así como el Diccionario Latino-Español Etimológico (1887), presentan las siguientes acepciones:

El diccionario Spes tiene alrededor de diez acepciones de la palabra religio-religionis, que es un sustantivo femenino, de las que se destacan: conciencia escrupulosa; escrúpulo religioso, sentimiento de religiosidad; sentido de culpa religiosa, estado de pecado; veneración, culto. El Diccionario Latino-Español Etimológico traduce esta misma palabra como: culto que se tributa a la divinidad; ley, regla, precepto de este mismo culto; devoción, piedad, escrúpulo, conciencia; exactitud, delicadeza; respeto piadoso, reverencia. Además, este diccionario etimológico indica que el sustantivo se deriva del verbo relegere (relego, is, legi, lectum), contrario a lo que se podría presuponer inicialmente como si la palabra religio se derivara del verbo religare: atar atrás, amarrar, sujetar. Esta indicación permite reinterpretar la noción misma desde lo que expone Hölderlin, aun cuando no se aleje por completo del sentido de atar, cuando él emplea la palabra conexión (Zusammenhang).

Por su parte el Historisches Wörterbuch der Philosophie, en su tomo octavo, dedicado a las palabras entre las letras R y Sc, dice del término “religión”:

Obwohl es also in den einzelnen Sprachen keine durchgehend festen Korrespondenzbegriffe gibt, läßt sich der Befund, wie er sich an den genannten Übersetzungen zeigt, mit aller Vorsicht so zusammenfassen: a) Es gibt Oberbegriff für alle R.en der Menschheit; b) es gibt keine Begriff, der als einziger alles das umfaßt, was huete mit «R.» bezeichnet wird; auch zusammengekommen decken sie nicht alles das ab, was

mit dem modernen R.-Begriff gemeint ist; c) entgegen einer modernen Bedeutung von «R.» legen die älteren Begriffe den Akzent auf den äußeren Vollzug der R., die Beobachtung kultischer Gebote und Vorschriften und die Befolgung des (religiösen) Gesetzes. Die Termini sind aber weder eindeutig zuzuordnen, noch treten sie in herausgehobener auf (Ritter & Gründer, 1992, p. 633).

Con este párrafo conclusivo de la presentación etimológica de la palabra latina *religio-religionis*, el diccionario expresa la dificultad de uniformar el sentido de la noción religión de manera invariable e inmutable, así como la complejidad que ha entrañado desde siempre el significado de esta noción, pese a que la palabra religión sea correlativa en varios idiomas y esto permita acercarse a su significado. De este modo, el diccionario señala que a) hay un concepto genérico para las religiones, pero que b) no hay un único concepto que abarque y determine lo que hoy día se podría denotar con la expresión “religión”; y c) contrario a un significado moderno de “religión”, esta tiene una connotación antigua que pone el acento en el cumplimiento de los mandamientos, los preceptos y el acatamiento de las leyes religiosas. Y pese a que los significados mencionados tienen cierto carácter inequívoco, el significado como tal de religión los rebasa y dificulta darles un sentido unívoco. Acto seguido, el diccionario pasa a referir los múltiples significados y cambios en el transcurso de la historia occidental: antigua, medieval, moderna, contemporánea.

Por su parte, Hölderlin piensa en la religión y en las relaciones religiosas vinculadas con lo poético, por fuera de una religión positiva, dogmática e impuesta, las cuales permiten pensar, aunque no de modo sistemático o mecánico o en meros conceptos, la conexión que habría entre el hombre con su mundo y con los demás hombres, en virtud de una comprensión de su propia vida y la satisfacción de necesidades más complejas que las biológicas o morales. De tal manera, un propósito que se deduce del texto de Hölderlin es: explicar por qué el hombre precisa de relaciones religiosas y, con ello, proporcionar una aclaración de la experiencia más alta que puede tener el hombre: la relación o vínculo con lo divino, lo sagrado, o el “más alto destino”⁶ (Hölderlin, 2001, p. 98). Estos nombres no vinculan la reflexión del autor con ninguna religión específica, lo cual favorece el propósito general del texto y le otorga mayor relevancia al momento de abordarlo. Puesto que el texto no queda deli-

⁶ “höheres Geschik”.

mitado a ninguna religión se torna más complejo y a la vez más esencial para el tema que trata, no hay mención del dios ni de la religión cristiana, ni musulmana, ni judía ni de ninguna otra y, no obstante, comprende lo más básico de ellas: la relación del hombre con su destino que remite a una conexión más alta con la vida. Una conexión que no es mecánica ni sólo racional.

Hölderlin difiere, por tanto, de la explicación que da Kant de la religión a la que comprende en los límites de la razón, circunscrita a una ley moral universal y válida para todos y en todos los tiempos, tal como lo expone en su libro *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (2001), en el que parte de la dualidad entre bien y mal y de la propensión natural del hombre a uno de los polos de esta dicotomía. Lejos está el ensayo incompleto de Hölderlin de esta dualidad esencial que postula Kant, incluso se aparta de la idea de una religión contenida o limitada a una obediencia a la ley moral⁷, y con ello inclinada al bien y a la posibilidad de una práctica moral —lo que el poeta alemán llama “relaciones intelectuales morales jurídicas”⁸ (Hölderlin, 2001, p. 102)—, que permitiese la realización de la naturaleza buena del hombre. Una religión así trazada, como la que propone Kant, no aborda el elemento central del problema y no agota la comprensión del mismo, sino que lo desplaza a la reflexión sobre el bien y el mal y a la autodecisión por el bien en tanto este confluye en la idea del bien judeo-cristiano y el bien de la ley moral universalmente válido y necesario para todos. Las tesis de Kant están en sujeción innegable con la religión cristiana, mientras que el ensayo de Hölderlin, como se ha dicho, no está sujeto a ninguna religión en particular, motivo por el que su interpretación de las relaciones religiosas no quedan delimitadas a un aspecto moral, y tampoco se limitan ante la comprensión, en su momento, de un mundo físico mecánico. En este sentido la conexión más alta, y su necesidad de representación, incluyen tanto lo físico-mecánico e histórico como lo intelectual-moral y se presenta como una relación diferente a las dos anteriores, aun cuando no prescinde de ellas. Esta inclusión se da en lo poético que tiene como fundamento toda religión.

⁷ Kant habla incluso de la fundación de una “Religión moral”, la cual “no ha de ser puesta en estatutos y observancias, sino en la intención de corazón de observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos” (Kant, 2001, p. 109).

⁸ “intellektuellen, moralischen, rechtlichen” (Hölderlin, 1922, p. 264).

Así como se aleja de los postulados del libro de Kant en su ensayo, Hölderlin toma distancia de la concepción de Dios y de los temas religiosos planteados en la Ilustración, tanto de los del siglo XVII como de los del XVIII. No hay pues en el escrito, un compendio de los problemas propios de la religión como el bien y el mal, ni de Dios como principio de todo lo bueno; tampoco se encuentra una reflexión sobre la vida de Jesús —aun cuando Hölderlin pertenecía a la religión cristiana protestante y pietista—, como sí lo hizo Hegel en los años en que Hölderlin escribió su ensayo. Por el contrario, en este ensayo el poeta reflexiona alrededor de la necesidad de que el hombre intente explicar las relaciones religiosas y su esencia poético-mítica. No incluye nada del problema de la existencia a priori de Dios, ni la dualidad del bien y del mal y con ello el problema del pecado original y la caída; nada de la existencia histórica de Cristo ni de si este encarna la idea de bien como un ideal; menos aún de una disputa sobre la religión verdadera y las falsas, y tampoco se agota en denunciar la religión positiva, como secta o culto —aunque sí hay una corta alusión al final del ensayo sobre los continuadores de las religiones que son los encargados de mantener el negocio familiar (Hölderlin, 2001, p. 104); mas esta crítica sí la realiza en las dos primeras versiones de la tragedia *La muerte de Empédocles*, en las discusiones que sostienen los personajes Empédocles, el Renovador, y el Sacerdote—. En consecuencia, nada de problemas escolásticos o modernos sobre Dios, su existencia e infinita bondad y menos sobre las pautas que ha de seguir el hombre en su demostración o en la reconvención con respecto a su actuar moral. Sí presenta, por el contrario, la importancia de lo mítico en las relaciones religiosas.

Así, luego de exponer a su destinatario las ideas sobre la conexión “más alta”, de designar esta conexión como una necesidad no biológica ni intelectual, sino de una índole que está por encima de estas, diríamos una índole espiritual; luego de señalar que a la satisfacción de necesidades físicas les sigue “una negativa”: por ejemplo, en los animales, dormir después de comer, a aquella otra le sucede una satisfacción más infinita: el recuerdo de la conexión del hombre con su mundo, del vínculo que no es de una detención de la vida efectiva y práctica momentánea, sino que permanece en el recuerdo; luego de vincular esta conexión con leyes no escritas, como de las que habla Antígona en la tragedia de Sófocles —leyes que podrían ser universales, pero no la

universalidad de la ley abstracta, moral kantiana—; luego, pues, de indicar la diferencia entre la complacencia de una necesidad cualquiera y la “conexión más infinita” (Hölderlin, 2001, p. 98), dice Hölderlin que esta se puede pensar, pero que el pensamiento no la agota, con lo que da cabida a la representación mítico-poética.

Pensar la conexión más alta por vías racionales se asemeja, en este caso, a la teología natural o filosofía de la religión en la que se pretende tratar el tema de Dios, su existencia y atributos por medio de la razón natural. Todo lo cual deriva en consideraciones abstractas y especulaciones que desbordan los límites de la razón; sin embargo, Hölderlin centra su reflexión en el hombre y su esfera intelectual-física, y en la relación: hombre-dios y hombre-comunidad. El tema de la religión y las relaciones religiosas tienen, de este modo, un carácter más cercano a las prácticas del hombre que a la teorización sobre Dios. Así, por ejemplo, expresa este poeta con respecto a la posibilidad de un dios para un individuo y una comunidad, lo siguiente:

Y con arreglo a esto, cada uno tendría su propio dios, en la medida en que cada uno tiene su propia esfera, en la cual actúa y que él experimenta, y, sólo en la medida en que varios hombres tienen una esfera comunitaria en la que actúan y padecen humanamente, esto es: elevados por encima de la necesidad, sólo en esa medida tienen una deidad comunitaria; y, si hay una esfera en la que viven todos a la vez y con la cual se sienten en una relación distinta de la relación de necesidad, entonces —pero también solo en esa medida— tienen todos ellos una deidad comunitaria⁹ (Hölderlin, 2001, pp. 100-101).

Con ello, se plantea la posibilidad de una religión comunitaria que parte de la experiencia de un individuo, o una comunidad, con una deidad que apropia y a cuya experiencia se pueden adherir otros hombres. Como quien dice, se parte de la experiencia de uno para extenderla a otros y con ello crear unas relaciones religiosas y una comunidad en torno a estas relaciones, que han de sostenerse y avivarse a partir de la forma en que se transmite la relación primera, es decir, en el mito o mitos iniciales. Mas, a diferencia de la significación

⁹ “Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so fern jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die <er> erfährt, und nur in so fern mehrere Menschen eine Gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d. h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so fern haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; wenn <es> eine Sphäre giebt, in der alle Menschen Zugleich leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung Sich fühlen, dann, aber auch nur in so fern, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit” (Hölderlin, 1922, pp. 263-264).

del mito que tiene cierto sentido peyorativo, tal como lo indica el Diccionario de la Lengua Española: “Historia ficticia¹⁰ o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal”, se trata de una forma de presentar el contenido que alberga diferentes ámbitos del hombre que no están limitados a una sola representación ni comprensión de la vida y el mundo, como desde el ámbito científico o moral institucional. No obstante, esta forma mítica de presentar la conexión más alta contiene, en su forma, aspectos ficticios que son los que permiten a los demás acercarse a la relación que tuvo un singular con lo que llama Hölderlin lo más infinito.

Asimismo, en la producción literaria, Hölderlin expresa y representa una concepción de lo sagrado, de lo divino —que no se restringe a una religión específica, ni indica una pertenencia a un dios determinado, sino que habla de dioses, de lo sacro que puede estar en cualquier religión institucional, aunque de modo menos espiritual y sí más legal—. Estas representaciones las expresa el poeta por medio de una re-mitificación, puesto que en su poesía no se limita a actualizar los mitos clásicos ni retomar los populares, sino que crea nuevos mediante los cuales expresa la búsqueda de conexión con lo divino, la relación del hombre con su mundo, la ausencia de un vínculo permanente con lo sagrado, la pérdida de estas mismas relaciones y la ausencia-presencia de los dioses y héroes. De esta forma, en su novela *Hiperión o el eremita en Grecia*, en la última carta del primer volumen del segundo libro, en la que se narra la visita que realiza el protagonista con su amada y otros amigos a Atenas, y en medio de un discurso de este sobre el esplendor de la Antigua Grecia, alude a la religión griega como uno de los hijos de la belleza —los otros dos son el arte y la filosofía—, que en esta región se manifestó de manera mucho más auténtica, afirma: “La segunda hija de la belleza es la religión. Religión es amor de la belleza. El sabio la ama por sí misma, infinita, omnicomprendiva; el pueblo ama a sus hijos, los dioses, que le aparecen con numerosos rostros”¹¹ (Hölderlin, 2002, pp. 113-114). En una carta de junio de 1799 dirigida a su hermanastro Karl Gok, escribe algo semejante sobre las bellas artes, la filosofía y la religión;

¹⁰ El subrayado es mío.

¹¹ Esta cita en el Hölderlins Werke. Erster Band. Editado por Walter Hädecke Verlag, Stuttgart, 1921, está del siguiente modo: “Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe und Schönheit. Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, die Allumfassende; das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen” (Hölderlin, 1922, p. 140).

en ella, dice que la religión le “enseña” al hombre: “ese mundo más elevado precisamente en el lugar en donde desea buscarlo y crearlo, esto es, en la Naturaleza, en su propio mundo y en el circundante, como una oculta disposición, como un espíritu que quiere desplegarse, adivinar y creer”¹² (Hölderlin, 1990, pp. 432-433). De un modo mucho más enfático se estima la presencia de lo mítico sagrado en la tragedia inconclusa *La muerte de Empédocles*, en la que la muerte de este personaje representaría el cambio —además del religioso que es el fundamental— político, cultural e histórico.

En estas dos obras se aprecia una de las tesis del ensayo “Sobre la religión” que en el texto se denomina “Señales para la continuación” (“Winke zur Fortsetzung”), esta es: “Sería, así, poética según su esencia toda religión”¹³ (Hölderlin, 2001, p. 103). ¿Qué expresa esta afirmación? Que la religión y las relaciones que se establecen a partir de ella contienen tanto lo histórico —el suceso histórico del vínculo de un individuo con la divinidad, independiente de la amplitud de acepciones que se puedan tener por divinidad—, así como también lo intelectual-moral y lo físico conjuntamente, como factor determinante para que las relaciones religiosas permitan una conexión de los hombres entre sí y no sólo de un individuo con su divinidad. La muerte de Empédocles tiene esta intención, la de un hombre, un singular, que busca ampliar su relación con la divinidad y la naturaleza hacia los demás hombres, su comunidad. Pero la fundación de una nueva religión en esta obra de orden poético trágico no dio sus frutos, ni en plano social, al que estaba en primer lugar dirigida —la Alemania finisecular del siglo XVIII— ni como obra literaria, porque Hölderlin nunca la concluyó. Finalmente, en lo que respecta al propósito del ensayo “Sobre la religión”, este tiene la relevancia aún vigente de abordar el problema de la religión desde un orden diferente al de la religión positiva, que daría paso a un pensamiento de disposición más cercano a uno de los ámbitos del hombre.

Que cada uno puede, si así fuera el caso, tener su propia representación de dios, no es nuevo para nosotros, y además que lo pueda compartir con otros tampoco lo sería, pero que también lo religioso se nutre de lo mítico-

¹² “[...] die Religion lehrt ihn jene höhere Welt gerade da, wo er sie sucht und schaffen will, d. h. in der Natur, in seine eigenen, und in der rings umgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie eine Geist, der entfaltet sein will, ahnen und glauben”. En Hölderlins Werke. Vierter Band (Hölderlin, 1922, p. 200)

¹³ “So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch” (Hölderlin, 1922, p. 266).

poético y con ello se puede renovar la religión y las relaciones religiosas que, según este autor, son parte fundamental de la plenitud del hombre en esta tierra y en esta vida, con lo cual se apela a unas relaciones libres no cimentadas en la obligación de creer o no creer en un dios determinado, como por ejemplo en nuestro caso, en la obligación que se impone desde la infancia de creer en el dios cristiano, y su hijo, sí es diferente e implica un análisis mucho mayor.

Conclusión

En consecuencia, el pensamiento poético filosófico de Hölderlin, y especialmente el que expresa en “Sobre la religión”, explícitamente contiene la idea de que en lo fundamental, y en sus orígenes, toda religión es mítico-poética, es decir, el mito es lo fundamental de toda religión y el mito es por esencia (forma y materia) poético. Esto, que no es nuevo, es una explicación del por qué el hombre sin tener la posibilidad de representarse sensiblemente ni intelectualmente la relación con la divinidad necesita, sin embargo, de una representación que se expresa en el mito. Lo demás es construcción paulatina de la religión con la participación de una comunidad que se vincula con las creencias, la fe, la vivencia, las normas, los dogmas y la historia.

Referencias

- García de Diego, V., et al. (1960). Diccionario ilustrado latino-español, español-latino. Barcelona: Spes.
- Hegel, G. W.F. (1978). Escritos de juventud. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1984). Lecciones sobre filosofía de la religión. Madrid: Alianza.
- Hölderlin, F. (1921). Hölderlins Werke. Erste Band. Stuttgart: Walter Hädeckte Verlag.
- Hölderlin, F. (1922). Hölderlin Sämtliche Werke. Dritter Band. Berlin: Propyläen-Verlag.

- Hölderlin, F. (1990). Correspondencia completa. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2001). Ensayos. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2002). Hiperión o el eremita el Grecia. Madrid: Hiperión.
- Kant, I. (2000). Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2001). La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid: Alianza.
- Miguel & Navas, R. (1887). Nuevo Diccionario latino-español etimológico. Madrid: Agustín Jubera.
- Pau, P. A. (2008). Hölderlin. El rayo envuelto en canción. Madrid: Trotta.
- Ritter, J. & Gründer, K. (1992). Historiches Wörterbuch der Philosophie. Sonderdruck aus band 8 (R-Sc). Basel: Schwabe & Co Ag Verlag.
- Real Academia Española. (2001). Diccionario de la lengua española. Madrid: Espasa Calpe.