

La visión de lo sagrado: religiosidad en Hölderlin y Nietzsche



Gerardo José Valero Sánchez
Universidad de los Andes, Venezuela

doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019010>



La visión de lo sagrado: religiosidad en Hölderlin y Nietzsche*

Resumen: el siguiente artículo se circunscribe dentro de los campos de la Estética y la Filosofía de la Religión. Tiene por objeto central el análisis comparativo, a nivel de la visión de lo sagrado, entre los autores alemanes: Friedrich Hölderlin y Friedrich Nietzsche. Ambos, uno desde el campo de la poesía y el otro de la filosofía, exponen importantes ideas sobre la relación del hombre con el fenómeno religioso (religión-religiosidad) como continuación o superación del mismo. Estos dos enfoques van a influir, de manera notable, en la reflexión filosófica del siglo XX hasta nuestros días.

Palabras claves: sagrado, religiosidad-religión, poesía, Hölderlin, Nietzsche.

The vision of sacred: religiosity in Hölderlin and Nietzsche

Abstract: this research is about Aesthetics and Philosophy of Religion. Its main purpose is making a comparative analysis, to the sacred level, between the German thinkers: Friedrich Hölderlin and Friedrich Nietzsche. They, one in the field of poetry and other in philosophy field, exposes important ideas about the relationship of man with religious phenomenon (religion-religiosity) like continuation or overcoming of this. The two posture influence, in remarkable way, in the philosophical thought from twentieth century to our days.

Keywords: sacred, religiosity-religion, poetry, Hölderlin, Nietzsche.

Fecha de recepción: 3 de mayo de 2018

Fecha de aceptación: 7 de diciembre de 2018

Forma de citar (APA): Valero-Sánchez, G. (2019). La visión de lo sagrado: religiosidad en Hölderlin y Nietzsche. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019010>

Forma de citar (Harvard): Valero-Sánchez, G. (2019). La visión de lo sagrado: religiosidad en Hölderlin y Nietzsche. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 207-221.

Gerardo José Valero Sánchez: venezolano. Magíster en Filosofía. Profesor Universidad de los Andes, Venezuela.

Correo electrónico: gerardoj_valeros@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1712-4777>

* Artículo de reflexión derivado de investigación.

La visión de lo sagrado: religiosidad en Hölderlin y Nietzsche

1. Introducción

Antes de adentrarnos en la religiosidad en Hölderlin y Nietzsche, es determinante dejar en claro qué es lo sagrado y la perspectiva desde la cual se analizan las posturas de ambos autores. En el comienzo de su libro *Lo sagrado y lo profano*, Eliade (1981) sostiene lo siguiente:

Lo sagrado se manifiesta como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades “naturales” [...] El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano [...] Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo “completamente diferente”, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo (pp. 9-10).

Partiendo de esta introducción dada por Mircea Eliade, lo sagrado es todo aquello que está fuera del mundo material (profano). Por tanto, lo sagrado y lo profano (lo natural) están alejados de sí —en teoría— como ocurre en el cristianismo: Dios separado del mundo; sin embargo, y, paradójicamente, requiere de él para entrar en contacto con el hombre. Desde este matiz, religiosidad y religión no pueden separarse el uno del otro. Pero la evolución de las ideas religiosas (comprendiendo estas desde lo religioso y a-religioso) demuestra otra cuestión, como se verá a continuación.

En la historia de la humanidad a menudo se han confundido los términos religión y religiosidad en dos vertientes: una primera, haciéndolos análogos o que significan lo mismo, y en una segunda, subordinando el segundo al primero. La religión —de la forma más tradicional¹— se puede entender como un conjunto de creencias o dogmas, elaboradas por los hombres de una sociedad particular, acerca de la divinidad o divinidades (dependerá si la sociedad es monoteísta o politeísta). La estructura religiosa —a pesar de no ser algo de carácter determinante— condiciona los valores morales de dicha sociedad. La religiosidad, en cambio, es la forma en que el hombre muestra su admiración hacia algo que lo maravilla o lo asombrado, es decir, en él se produce un sentimiento de sublimidad expresado en

¹ Se debe tener en cuenta que hoy en día existen diferentes tipos de manifestaciones religiosas más allá de las tradicionales monoteístas propias de las religiones del libro: judaísmo, cristianismo e islam, o de los politeísmos (el más actual y que todavía mantiene fuerza en el mundo contemporáneo es el hinduismo). Existen religiones con trascendencia, pero sin Dios o dioses como el confucianismo y el budismo, pero también encontramos otras más excéntricas como la ciencia ficción o la ciencia ficción.

el sobrecogimiento ante algo que lo supera, como el porqué de la existencia, la cuestión de la vida y la muerte e inclusive el problema moral (la relación bueno-malo, la dicotomía heteronomismo-autonomismo), y busca a través de diferentes manifestaciones culturales obtener una luz sobre aquello que lo asombra y a la vez lo perturba. Al respecto Martín (2011) afirma:

La religión, ésta o aquella, se fundamenta en un credo doctrinal particular con historia propia y en un sistema dogmático, no necesariamente vinculado a un código moral. Y no todos los hombres tienen o pertenecen a una religión determinada. En cambio, la religiosidad se manifiesta como cualidad subjetiva humana innata y universal, y se traduce en sentimientos y en actitudes de sobrecogimiento, inquietud y anhelo ante el misterio de la vida y del universo y ante la ineludible aspiración de Lo-Trascendente (p. 88).

La religiosidad está presente en los individuos porque forma parte de su instinto de explicarse y explicar su mundo. En otras palabras, la religiosidad nace desde el momento que el ser humano “toma conciencia de sí mismo y del mundo que le rodea [...] preguntarse por su propia condición, su origen y destino: ¿quién soy y qué soy, de dónde vengo, por qué y para qué existo, qué sentido tiene la vida, qué debo hacer y qué será de mí!” (87). Estas son preguntas que siempre han estado presentes desde los orígenes de la existencia humana y la religión —como un segundo estadio inmediato a la religiosidad— es una de las manifestaciones que ha buscado dar respuestas a tales inquietudes, logrando así que mediante la creación de un universo divino el hombre pueda calmar las angustias, deseos y anhelos sobre su existencia. Es algo que se puede observar desde la era primitiva como lo va sostener Armstrong (2006):

Se puede decir con razón que el *Homo sapiens* es también *Homo religiosus*. Tan pronto como pudieron ser reconocidos como humanos, varones y mujeres comenzaron a adorar a los dioses; creaban religiones al mismo tiempo que creaban obras de arte. Y lo hacían no solamente para que las fuerzas poderosas les fueran propicias; estas religiones primitivas expresaban la admiración y el misterio que, al parecer, han sido siempre un componente esencial de la experiencia humana de este mundo hermoso, pero aterrador. Al igual que el arte, la religión ha sido un intento de encontrar sentido y valor a la vida (p. 21).

La religión es el proceso donde el hombre entra en contacto con una realidad sagrada (divinidad o grupo de divinidades), aquí persisten sentimientos de veneración y temor hacia esos seres trascendentes. La religión deja expresado este encuentro mediante diferentes rituales, códigos morales —por ejemplo: *los diez mandamientos*— obras artísticas, literarias, etc. Sin embargo, y a pesar de que el hombre desde sus inicios ha necesitado de la religión para paliar sus angustias existenciales, no le corresponde a ella el único intento por responder a tales

angustias. La filosofía y el arte, como expresiones de igual o mayor valor en la vida cultural humana, han aportado también alternativas y en muchos casos se han acercado como alejado de la concepción religiosa tradicional hasta su oposición más extrema como lo es el ateísmo: la completa aniquilación de cualquier tipo de entidad más allá del hombre. En ese intento de aproximación al sentido y valor real de la vida —acercándose y alejándose de dichas concepciones— encontramos a Friedrich Hölderlin y Friedrich Nietzsche. Uno desde el verbo poético y el otro desde la palabra filosófica han dejado constancia de que en ellos, como en todos los hombres, existe *la inquietud ante el misterio de la vida*, pero a diferencia del individuo común han elaborado una visión particular de lo sagrado para responder a ese misterio. El primero desde el romanticismo: el sentimiento por sobre cualquier otra manifestación; y el segundo desde el vitalismo irracionalista: la vida como el máximo valor, el hombre no responde a patrones venidos desde afuera (heteronomismo) sino surgidos desde su biopsicología (autonomismo), sus instintos, sus necesidades reales.

En ambos autores alemanes se da la *“sacralización de lo profano”*: lo sagrado no parte desde la definición de Eliade como algo que trasciende el mundo natural (donde se incluye también al hombre) sino que está inmerso en él, como se expresa en el panteísmo propio del Hölderlin de juventud pero que se supera en Nietzsche con el *“amor a la vida”*: *“cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida [...] la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores”* (Nietzsche, 1989, p. 57).

2. Hölderlin y lo sagrado: entre panteísmo y cristianismo

Hölderlin y su visión de lo sagrado está fuertemente arraigada a su momento histórico, el Romanticismo Alemán, y su obra responde a la necesidad que tuvieron los representantes de esta época de recoger los ideales de libertad, espontaneidad y sobre todo el advenimiento del sentimiento por sobre la razón, postura que ya se encuentra en el *Sturm und Drang* (Tempestad e Ímpetu), el movimiento prerromántico encabezado por las figuras de Schiller y Goethe, y que influencia directamente a los románticos, como también un segundo momento donde se da la superación del *“estado sentimental”* por el *“estado racional”*. En relación con esto dice Abbagnano (1994):

El significado corriente del término *“romántico”* que equivale a *“sentimental”* deriva de uno de los aspectos más llamativos del movimiento romántico, del reconocimiento del valor por el mismo atribuido al sentimiento [...]. Los románticos interpretaron el Principio infinito de dos maneras fundamentales distintas. La primera interpretación, más próximas a las *Sturm und Drang*, considera el infinito como sentimiento, o sea, como actividad libre, carente de determinaciones o más allá de toda determinación y que se revela en

el hombre precisamente en aquellas actividades que se hallan en más estrecha conexión con el sentimiento, esto es, en la religión y en el arte. La segunda interpretación entendía el infinito como Razón absoluta que se mueve con necesidad rigurosa de una a otra determinación de modo que cada determinación puede deducirse de la otra necesariamente y a priori. Esta es la interpretación que predominó en las grandes figuras del idealismo romántico, Fichte, Schelling y Hegel (pp. 26-27).

El pensador de *Lauffen am Neckar* (lugar de nacimiento de Hölderlin), no niega la existencia de la divinidad, pero a diferencia de su amigo Hegel: quien da primacía al conocimiento filosófico sobre cualquier otro², va a evolucionar desde el panteísmo hacia la perspectiva cristiana de mundo. Por esta razón, su visión de lo sagrado es muy particular, porque está fundada en los orígenes del pensamiento filosófico, la Grecia presocrática (cerca del panteísmo) y el cristianismo (el dios trascendente). Lo que interesa en un primer momento es la “experiencia griega” de Hölderlin. Gran parte de la Alemania intelectual de finales del siglo XVIII y el XIX tiene su mirada en la cultura helena, ya que, consideraban que estos eran los hombres más logrados que habían existido y que los alemanes eran de cierta manera herederos de ellos. Uno de los pensadores presocráticos cuya influencia se sintió más fue la de Heráclito y su filosofía del devenir, es decir, que en el mundo todo está en un constante cambio: “En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos” (Heráclito en Mondolfo, 2007, p. 36). La concepción de lo sagrado está arraigada al panteísmo: todo en uno, uno en todo. En la naturaleza se expresa lo divino.

No escuchando a mí sino a la Razón (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son uno [...] Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua. Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua. Muerte del fuego es nacimiento del aire. Porque la muerte de la tierra es convertirse en aire, y del aire [convertirse en] fuego, e inversamente [...] Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como el oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro (36-41).

El acercamiento entre los presocráticos (en particular Heráclito) y Hölderlin lo podemos ver reflejado en mayor grado en sus primeros escritos, esto es notable en

² Todos los saberes no-filosóficos los tiene siempre por inferiores a la filosofía y la razón de ello es clara: tales saberes, como también la religión, porque se valen de la representación, contemplan sus objetos como algo enfrentado al sujeto que los conoce y separados de él: las cosas o Dios de un lado y nosotros del otro. La filosofía, por el contrario, valiéndose del concepto, comprende el lazo que constituye la unidad del universo. Bajo su luz, los objetos se presentan entonces unidos entre sí y al sujeto que los conoce, porque lo conceptual en que la filosofía consiste es siempre orgánico y articulador. Dios o los objetos en nosotros, y nosotros en ellos. Unidos y distintos, cada uno vive en el otro. Solo el concepto nos presenta así la realidad entera y nos revela de forma transparente el sentido o verdad del universo (Valls, 2010, p. 208).

el poema titulado *A la Naturaleza*, que va a mostrar los lugares donde dialogaba el joven poeta y que va a alcanzar luego la más alta resonancia en las primeras páginas del *Hiperión*.

En el valle o el manantial me ofrecía su frescura,
 en el verde de los árboles nuevos
 que se aireaba sobre los peñascos,
 bajo el éter aparecido entre las ramas,
 y yo, volcado entre las flores,
 calladamente me embriagaba con sus perfumes
 y del cielo descendía sobre mí
 una nube de oro aureolada de luz y centellos [...]
 cuando la tempestad desencadenaba
 entre las montañas sus ráfagas furiosas,
 y el cielo me rodeaba con llamas, ah,
 entonces te veía, alma de la Naturaleza [...]
 En comunión con todos los seres,
 felizmente lejos de la soledad del Tiempo,
 cual peregrino que vuelve a la casa paterna,
 así volvía yo a los brazos del Infinito (Hölderlin, 1995, pp. 45-ss).

La naturaleza se convierte en el centro de la visión sagrada del autor, por esa misma concepción panteísta. Es de destacar que este poema forma parte de sus escritos de juventud. En el mismo se puede observar como las fuerzas de lo natural lo llevan a maravillarse y sentirse sobrecogido por la impresión ante ella, similar a lo sublime kantiano como un juicio estético sobre los objetos de por sí magnánimos, desmesurados, capaces de suscitar diversas impresiones desde la armonía o la potencia hasta el miedo y dolor sin lugar a limitaciones. A través de esta relación con la naturaleza el hombre abraza el Infinito porque entiende que en ella está la expresión de lo divino.

Cabe realizar un pequeño paréntesis para subrayar que durante este tiempo, aparte de la influencia que ejercieron los griegos, también se vio influenciado por las filosofías Kantiana³ y Spinoziana⁴. Kant⁵, aunque de forma paradójica, se convierte en el antecedente directo del *Sturm und Drang* (ejemplo de ello son las

³ En una carta a Hegel de 1794 (con el cual formó una amistad en su tiempo de estudiante en el seminario de Tubinga) le refiere lo siguiente: "Mi tarea se halla ahora bastante concentrada. Kant y los griegos son casi mi única lectura. Sobre todo trato de asimilar la parte estética de la filosofía crítica" (Hölderlin citado por Hegel, 1978, p. 50).

⁴ Baruch Spinoza es el principal representante del panteísmo moderno.

⁵ También el joven Nietzsche se ve influenciado por el filósofo prusiano, así lo hace saber en el "Ensayo de autocrítica" que el mismo autor agrega a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* (1886), donde lamenta "el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto" (Nietzsche, 2009, p. 34).

Cartas sobre la educación estética de Schiller), el romanticismo y, más cercano a su pensamiento, el idealismo alemán.

Volviendo al panteísmo de Hölderlin, las palabras del hombre formado en el seminario de Tubinga a la naturaleza recogen también una tradición que ve en ella el origen de todo, desde las primeras páginas de la Biblia —ciertamente con una connotación menos poética: “con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás” Génesis, 3: 19 (Antiguo Testamento), hasta el hermoso canto órfico *A la Tierra*:

Diosa Tierra, madre de los bienaventurados y de los humanos mortales, que a todos alimentas y obsequias, culminadora, destructora de todo, favorecedora de la vegetación, fructífera, rebosante de hermosos frutos, sede del inmortal universo, multifacética doncella, que engendras variados frutos en los momentos dolorosos del parto. Eterna, augusta, de profundo seno, de feliz sino, deidad que disfrutas con el verdor de abundantes flores y suaves aromas y te alegras con la lluvia; en torno a ti, el mundo de múltiples astros rueda con un carácter perenne y con un flujo admirable (Porfirio, 1987, p. 189).

En la naturaleza consigue el hombre reconocerse como ser en el mundo. Esta idea encontrada en los himnos órficos, Heráclito y los presocráticos, inclusive en la propia literatura homérica, y también en los románticos, va a ser rescatada (aunque con sus variaciones personales) por el Nietzsche de *El Nacimiento de la Tragedia*, influenciado por el propio romanticismo⁶. El profesor de Basilea va a sostener que bajo el manto trágico la naturaleza se va a reencontrar con el hombre.

Bajo la magia de los dionisíaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconocimiento con su hijo perdido, el hombre [...] Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la “moda insolente” han establecido entre los hombres (Nietzsche, 2009, p. 46).

Esta forma de expresarse no es otra cosa que el mirar el mundo y con ello mirarse el hombre como parte de ese mundo natural del cual forma parte y del cual no debe huir. El personaje que mejor refiere esa sensación nietzscheana es Hiperión (Hölderlin) al afirmar lo siguiente:

⁶ Nietzsche se vio influenciado también por el romanticismo alemán. Señala Sánchez Pascual en relación al Ensayo de autocrítica de 1886: “En un borrador para este prólogo Nietzsche lamenta su «romanticismo» en la época (1870-1871) en que escribió el libro (romanticismo que lo «condenó» a someterse a la fascinación de Wagner, «el más grande de todos los románticos») (Sánchez Pascual en Nietzsche, 2009, p. 273).

¡Pero tú, oh Sol, brillas todavía en el cielo! ¡Y tú, Tierra, aún continúas verdeciendo! Los ríos todavía hacen correr sus aguas hacia el mar, y los árboles frondosos aún se estremecen a la brisa del mediodía. Los cantos voluptuosos de la primavera mecen mis sombríos pensamientos. La vida, que todo lo reanima en el universo, nutre y sacia hasta la embriaguez mi pobre alma hambrienta. ¡Oh feliz Naturaleza! No sé lo que siento cuando elevo mis miradas hacia tus bellezas, pero nada me deleita tanto, ¡oh la más amada de las bienamadas!, como las lágrimas que vierto al contemplarte (Hölderlin, 1976b, pp. 36-37).

La primera parte del *Hiperión* es uno de los lugares donde el individuo construye su universo trágico, que no es más que el reconocimiento de la vida como lugar de fuerzas benefactoras y hostiles donde él al reconocerlas y dominarlas se afirma a partir de ellas. Esta postura de Hölderlin, sin embargo, va cambiando a medida de su progreso intelectual, a pesar de no apartar completamente la influencia de los griegos. La “*sacralización de lo profano*” (divinización de las potencias naturales) va a ir perdiendo fuerza por la visión de lo sagrado tradicional (la *sobrenaturaleza* por sobre la *naturaleza*), dejando atrás el panteísmo para acercarse al dios cristiano — como se dijo anteriormente— sobre todo partiendo de la idea de que el hombre necesita complacer su espíritu más allá de lo simple material.

Digo que aquella conexión más infinita, mayor que la que se refiere a las necesidades, aquel más alto destino que el hombre experimenta en su elemento, es también sentido más infinitamente por él, lo satisface más infinitamente, y de esta satisfacción procede su vida espiritual, en la que él en cierta manera repite su vida efectiva (Hölderlin, 1976a, p. 91).

Partiendo de esta imagen, la religiosidad en el poeta de *Lauffen am Neckar*, posterior a sus poemas de juventud, puede ser entendida como la búsqueda humana de trascendencia más allá de lo ofrecido por lo mundano (algo que está posteriormente en el Idealismo Alemán y la idea de la autorrealización del Espíritu Absoluto): el individuo no se conforma con la complacencia de la materia porque le es insuficiente y por ello necesita ver más allá de los horizontes de lo concreto y satisfacer el espíritu, realizarse en él. Para lograr complacer la religiosa búsqueda de autorrealización del espíritu, el hombre debe escudriñar para encontrar al dios que sobrepase el mundo natural y éste no puede ser otro que el dios cristiano. En él se deduce a través de la deidad comunitaria que expone más adelante. Al respecto sostiene:

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, solo 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 sólo en esa medida— tienen todos ellos una deidad comunitaria (Hölderlin, 1976a, p. 93).

Ciertamente la definición puede ser aplicada a los griegos, si en vez de hablar de una deidad hablamos de deidades, pero hay que recordar que los dioses griegos provienen de diferentes lugares⁷. Lo expresado también se puede interpretar desde el punto de vista nacionalista: la creencia en una deidad particular favorece la unión de una comunidad particular, una idea propia del monoteísmo y no del politeísmo. Hölderlin no es un crítico de la religión sino que la afirma mediante la superación de la visión *hombre-naturaleza* ↔ *divinidad* (panteísmo) por la relación *hombre-divinidad* (cristianismo) pero sin despreciar la concepción inmediatamente anterior.

Nietzsche en cambio, va ser un crítico de la religión y a través de esa crítica va a construir una visión de lo sagrado muy original, ya que no es la trascendencia, ni los dioses la mejor expresión de lo divino sino que va a formular la *trasvaloración de los valores* históricos y la ascensión del Superhombre (Übermensch), aquel capaz de tomar posesión de la vida sin la necesidad de fantasías (onírico) sino anclado en lo real (la existencia trágico-dionisiaca), como el reflejo más alto y sublime de alcanzar. Si en el primero religiosidad y religión se dan la mano, en el segundo prevalecerá la primera, pero se aniquilará la segunda.

3. Nietzsche y lo sagrado: de la negación de Dios a la afirmación del (Super)Hombre

Si con la izquierda hegeliana, Bruno Bauer pero sobre todo Ludwig Feuerbach⁸, comienza una crítica a la religión desde el pensamiento ateo alemán, es con Friedrich Nietzsche que esa postura alcanza uno de sus lugares más altos y que más influencia ha ejercido para la posteridad. Desde su primera obra publicada, *El nacimiento de la tragedia*, el profesor de Basilea deja expresado cuál es su significado del cristianismo:

El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse y ataviarse con la creencia en “otra” vida distinta o “mejor”. El odio al “mundo”, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar un más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada (Nietzsche, 2009, p. 33).

⁷ Uno de los cultos más populares del mundo helénico, era el culto a Dioniso, quien era un dios venido desde Tracia y Frigia: “En nuestros días se da por cierto que Dioniso entró como extranjero en Grecia y que su reconocimiento se impuso únicamente tras vencer una reticencia extrema. Se le considera oriundo de Tracia y de la Frigia habitada por una población afín a la de aquella” (Otto, 2001, p. 44).

⁸ “La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones” (Feuerbach, 2002, p. 85).

Como lo refleja la cita expuesta, Nietzsche considera que el cristianismo es una religión que atenta contra el hombre, ya que, desde ésta se le invita a la yuxtaposición de una vida de carácter celestial por sobre la vida material. El individuo cristiano sufre un proceso de enajenación o alienación (idea que también está en Feuerbach y Marx), es decir, el extrañamiento de sí y con ello de la vida. Esta posición se va a extender durante todo su recorrido intelectual y para ello basta con leer sus posteriores obras filosóficas donde la crítica a la religión se acentúa:

En el cristianismo pasan a primer plano los instintos de los sometidos y los oprimidos: los estamentos más bajos son los que buscan en él su salvación [...] Cristiano es el odio al espíritu, al valor, a la libertad, al *libertinage* [libertinaje] del espíritu; cristiano es el odio a los sentidos, a las alegrías de los sentidos, a la alegría en cuanto tal... (Nietzsche, 1993, pp. 46-47).

Para Nietzsche, en el cristianismo se invierten los valores. Desde la moral aristócrata: aquella donde el hombre se reconoce en la vida, se degenera a la moral de rebaño: al igual que las ovejas, el individuo va con la cabeza gacha siguiendo las normas venidas desde su Dios (bajo la figura del sacerdote) y se olvida del mundo, incluyendo su propia existencia. Pero, si en el mundo cristiano —y con ello el religioso— el hombre se transforma en una parodia, porque cada vez se va alejando de su realidad, entonces ¿dónde está lo sagrado para Nietzsche?, si tomamos las palabras expresadas en su *Ecce Homo*, queda por decir que esa visión no existe porque no le interesa, ya que es falsa. El pensador de Röcken no se “preocupa” por cuestiones metafísicas. Al respecto dirá:

“Dios”, “inmortalidad del alma”, “redención”, “más allá”, todos estos son conceptos a los que no he dedicado ninguna atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño [...] El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, aún menos como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una indelicadeza contra nosotros los pensadores, incluso en el fondo no es nada más que una burda prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar! (Nietzsche, 2015, p. 48).

No le interesa las explicaciones metafísicas, oníricas, su interés se basa en algo real, concreto, y esto no es más que la vida, ella es el valor más alto que tiene el hombre y que no necesita de nada para justificarse. Dentro de este vitalismo, que se afirma en lo trágico de la existencia, en despreciar lo seguro y caminar bajo el filo del abismo, el ser humano se define en voluntad de poder: “¿Qué es bueno? —Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre [...] ¿Qué es felicidad?—El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada” (Nietzsche, 1993, p. 28). En otras palabras, la sustitución de la moral de rebaño por la moral dionisiaca (aristocrática) que está

basada en los valores del instinto y está fuera de todo sistema ético-metafísico tradicional. La naturaleza por la sobrenaturaleza, primacía de los instintos por encima de la razón. Pero ¿qué es lo que hace a la vida algo sagrado?, lo trágico que subyace en ella, y cómo se explica esa visión: “aquel fenómeno de que los dolores susciten placer, de que el júbilo arranque al pecho sonidos atormentados. En la alegría más alta resuenan el grito del espanto o el lamento nostálgico por una pérdida insustituible” (Nietzsche, 2009, p. 51). Para él, la tragedia —y con ello lo dionisiaco por sobre lo apolíneo— es el espíritu que va a liberar al hombre de todas las “cadenas metafísicas” que le impone su sociedad. En lo dionisiaco-aristocrático (aceptar la vida tal cual es), reflejo de la “sacralización de lo profano”, se va transformando el hombre en el superhombre nietzscheano: aquel que se levanta por sobre la moral de rebaño y se yergue como un dios.

El hombre aristocrático separa de sí aquellos seres en lo que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia [...] La especie aristocrática de hombres se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar. Su juicio es “lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí”, sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación (Nietzsche, 1983, pp. 223-224).

Lo trágico forma parte de la vida y es lo que la embellece. Si en lo apolíneo (metafísico) el hombre obedece al “tú debes”, en lo dionisiaco (la vida, los instintos) el hombre afirma el “yo quiero”, como los grandes héroes de la era mítica: Aquiles, Edipo, Antígona, Orestes, etc. Esto es la *transvaloración de todos los valores*, es decir, desplazar las “viejas tablas” por unas nuevas y que enaltezcan al hombre como voluntad de poder. Lo bueno es todo aquello que exalte el poder en el hombre, pero entendido esto como todo lo que eleva al individuo por sobre el rebaño, que lo hace diferente, que lo convierte en un eremita como Zaratustra, porque en él triunfa la conciencia autónoma por sobre la conciencia heterónoma. Con ello se da la ascensión del *Übermensch*, la verdadera “religión nietzscheana”.

4. Para finalizar: Hölderlin y Nietzsche seducidos por la “religión” griega

Friedrich Hölderlin y Friedrich Nietzsche parecen no tener relación el uno con el otro, sobre todo porque mientras el de *Lauffen am Neckar* ve en el dios cristiano el camino para la autorrealización del hombre para el de *Röcken* es la religión cristiana la que mantiene al individuo alejado de sí mismo, al punto de negar la vida por la esperanza de una existencia transcendente. A pesar de estas diferencias es de destacar que Hölderlin fue uno de los poetas favoritos del joven

Nietzsche, al punto de estudiarlo en su estadía en la escuela de Pforta. Pero, más allá de esto, hay algo que los une y es su fascinación por el mundo griego: desde la filosofía de Heráclito⁹ hasta los mitos expuestos en la tragedia helénica, sobre todo bajo la figura atrayente del “dios loco” Dioniso. En relación con esto se atreve a afirmar Otto (2001):

¡Un dios beodo, un dios loco! Realmente, se trata de una imagen que invita a una reflexión más profunda [...] la historia da fe de su fuerza y de su verdad. Para los griegos significó la revelación del sentido de la embriaguez, que pasó a ser tan amplio y tan profundo que, aun habiendo transcurrido varios siglos desde el declive de su cultura, un Hölderlin o un Nietzsche pudieron expresar sus últimos y más profundo pensamientos por boca de Dioniso (p. 44).

Ahora bien ¿de qué trata la “religión” griega? y ¿por qué ha seducido a personajes como Hölderlin y Nietzsche, y todavía nos sigue seduciendo hoy en día? La religión griega le dio características divinas a los fenómenos naturales, idea que recoge de las comunidades primitivas, quienes al verse maravillados (religiosidad) y sobrepasados en sus explicaciones comienza entonces a divinizar a las fuerzas de la naturaleza. Pero, antes que Nietzsche con Apolo y Dioniso, los griegos volvieron las cualidades del hombre (vicios y virtudes) en dioses, es decir, respondieron a la vida terrenal antes que a la celestial, algo que invirtió el cristianismo. Al respecto de esto nos dice Feuerbach (2002), precediendo a Nietzsche, lo siguiente: “hacían de las manifestaciones del espíritu seres reales, de sus sentimientos, cualidades de las cosas, de las pasiones dominantes, poderes que gobiernan el mundo; en una palabra, transformaban las propiedades de su propio ser, conocidas o desconocidas, en seres independientes” (p. 73). Esta concepción, a pesar de estar enmarcada dentro de lo que es la religión pagana, está más cercana a la religiosidad humana porque el individuo se encuentra reflejado en ella y constantemente se está divinizando y divinizando lo que le rodea.

Así lo muestra Esquilo en su *Prometeo Encadenado*, donde la *Fuerza* y la *Violencia* dos actitudes del hombre cobran vida como seres independientes, y, junto a Hefestos el dios cojo, el dios de los metales, son los encargados de encadenar al titán Prometeo en un lugar del Cáucaso por orden del señor de los dioses, Zeus, en castigo por robar el fuego y entregarlo a los humanos. Los conflictos enunciados en esta obra de Esquilo, así también en las de Sófocles y Eurípides, nos muestran como en los grandes dioses de su civilización dejan expresados los conflictos propios del hombre griego y del actual —igual que lo

⁹ “Entre los hombres, Heráclito fue, en tanto que uno de ellos, increíble [...] Aunque sus vaticinios se enuncian «sin sonrisas, sin ornamentos ni sahumeros», y más bien, con «boca delirante», deberán incidir en los milenios venideros. En efecto, el mundo necesita eternamente de la verdad; he ahí por qué necesita eternamente a Heráclito” (Nietzsche, 2003, p. 74).

haría después Hölderlin con los lamentos de su héroe Hiperión— porque ellos no son más que reflejos de nosotros:

Los dioses griegos son demasiados humanos, apasionados y falibles como ellos, aunque de vida más fácil e inmortales. Un tanto frívolos. Pero como vio Nietzsche “los dioses frívolos: éste es el más alto embellecimiento que ha logrado el mundo; es el sentimiento de la gravedad de la vida” (García Gual, 1998, p. 7).

Por esa búsqueda de explicar al hombre a través de los “hombres divinizados” (dioses antropomórficos que reflejan lo natural, que reflejan el mundo humano) es que la religión griega, o mejor dicho la religiosidad griega, logra seducir a Hölderlin y luego a Nietzsche, convirtiéndose así en el primer lugar común de ambos pensadores. Los griegos expresaban su religión en su poesía: *La Teogonía*, *Los Himnos Órficos*, *La Ilíada*, las tragedias, el arte en general era el lugar para expresar su visión de lo sagrado.

Sería, así, poética según su esencia toda religión. Aquí se puede aún hablar de la unión de varias religiones en una, allí donde cada uno venera en representaciones poéticas su dios y todos uno comunitario, donde cada uno festeja míticamente su propia vida más alta y todos una vida más alta comunitaria, la fiesta de la vida (Hölderlin, 1976a, p. 96).

La poesía¹⁰ (segundo punto de encuentro entre ambos pensadores, quienes ven en el arte una de las manifestaciones más alta) da legitimidad a lo religioso, es decir, en lo poético encuentra una civilización, y en el caso que nos atañe la griega, sus fuentes para fortalecer a su dios o a sus dioses, que es en el fondo el fortalecimiento de sus hombres. El propio Hölderlin lo va a expresar en su poema *Recuerdo* (1995, pp. 223-227): “lo que permanece lo fundan los poetas”, y si hubo unos seres que entendieron bien lo expresado aquí fueron los griegos. Es, por tanto, lo poético sinónimo de religiosidad: a través de él comienza el hombre a expresar lo que le asombra, le extraña de su realidad, llevándolo a construir un mundo sagrado —así lo hicieron las religiones monoteístas— o a sacralizar lo mundano como hizo el paganismo grecolatino.

Referencias

Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía. Volumen 3*. Barcelona: Hora, S.A.

Armstrong, K. (2006). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Paidós.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

¹⁰ Al igual que Hölderlin, también Nietzsche escribió poesía, sus más famosos poemas son los *Ditirambos Dionisíacos*.

- Feuerbach, L. (2002). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- García Gual, C. (1998). Introducción a la *Ilíada*. En Homero, *La Ilíada*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hölderlin, F. (1976a). *Ensayos*. (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid: Ayuso.
- Hölderlin, F. (1976b). *Hiperión o El eremita en Grecia*. (A. Molina y Vedia y R. Rudna, Trads.). Buenos Aires: Marymar.
- Hölderlin, F. (1995). *Poesía completa*. (F. Gorbea, Trad.). Barcelona: Ediciones 29.
- Martín, A. (2011). *Estudio y comprensión del hombre*. Caracas: Vadell.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Barcelona: Orbis.
- Nietzsche, F. (1989). *Crepúsculo de los ídolos*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1993). *El Anticristo*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. (L. F. Moreno Claros, Trad.). Madrid: Valdemar.
- Nietzsche, F. (2009). *El nacimiento de la tragedia*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2015). *Ecce Homo*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Otto, W. (2001). *Dioniso. Mito y culto*. Madrid: Siruela.
- Porfirio (1987). *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Madrid: Gredos.
- Valls, R. (2010). Religión en la filosofía de Hegel. En M. Fraijo (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta.