

# HÖLDERLIN: «SÓLO CUANDO AMAN SON BUENOS LOS MORTALES»

Julián SERNA ARANGO  
*Universidad Tecnológica de Pereira*

El presente ensayo gira alrededor del acierto de Hölderlin cuando dice: «(...) *Sólo cuando aman son buenos los mortales*». Primero, mediante una interpretación del enunciado en cuestión; segundo, al debatir las tesis rivales como serían el universalismo socrático y el cristianismo paulino; tesis antagónicas que dada su trascendencia histórica serían, además, responsables del anonimato al que han sido sometidos puntos de vista como el de Hölderlin; por último, se evalúa la pertinencia de las tesis en disputa de cara al porvenir.

En *La muerte de Empédocles* de Hölderlin leemos la siguiente afirmación que allende sus méritos literarios pudiéramos clasificar como ecuación moral: «*Pues, sólo cuando aman son buenos los mortales*»<sup>1</sup>, la cual estaría triplemente legitimada: por la palabra de un poeta —Hölderlin—, en nombre de un pensador —Empédocles— y amparada en el *phatos* de la tragedia griega. Contrasta semejante aseveración con la no menos categórica de Sócrates: «*El hombre hace el mal sólo por ignorancia*». Si nos atenemos a la lógica binaria que subyace a la dialéctica socrática es menester concluir que: el hombre es bueno cuando sabe. Se trata, en síntesis, de dos fórmulas diversas respecto al mismo fin: el bien: la del amor, en Hölderlin, y la del saber, en Sócrates.

## 1. Hölderlin y la vía del amor

Empédocles, legendario pensador —además protagonista del drama escrito por Hölderlin—, en su poema sobre la Naturaleza opone así el amor al odio, y en cierto modo los define uno respecto al otro:

---

<sup>1</sup> HÖLDERLIN, Friedrich, *La muerte de Empédocles*, p. 65. Madrid, Hiperión, 1988.

«Ya confluendo hasta ser Uno por causa de la Amistad, ya, en cambio, conducido cada uno separado por el rencor del Odio.»<sup>2</sup>

El amor es la fuerza que une. El amor une a Hiperión con Diotima, al héroe con su causa, al poeta con su obra; es un movimiento de lo uno hacia lo otro, y no se extingue mientras lo uno y lo otro apremien, exijan nuevos puntos de encuentro, síntesis todavía no realizadas.

Amar es un verbo, una acción, que parte de nuestra condición incompleta e inconclusa; es una forma de sacar partido de nuestra escisión originaria antes que desesperar por conjugarle; es una fuente de sentido.

A diferencia de los bienes materiales, el sentido no es un bien finito. No por consumirlo con medida, gota a gota, avaramente, el sentido se conserva en lista dentro del inventario de nuestros bienes. Fenómenos como el sentido de la vida no obedecen a las leyes de la aritmética comercial. Por el contrario, el sentido si no se gasta, se atrofia. Ello explicaría la generosidad hacia los demás, la bondad que suele acompañar a quienes efectivamente se sienten realizados, como quiera que no por compartirlo el sentido se agota, sino que se potencia. También es cierto lo contrario. La falta de sentido opera además como multiplicador —una epidemia— que trasciende inclusive las fronteras de nuestra existencia, haciéndonos ciegos ante el sentido que pudiera surgir alrededor nuestro. Leemos en Hölderlin: «Si sobre ti y ante ti no encuentras más que el vacío y el desierto, es porque en tu interior no hay más que vacío y desierto»<sup>3</sup>.

Al ir de lo uno a lo otro, la fuerza que une (el amor) saca partido de nuestra escisión originaria y proporciona sentido, sentido que se potencia al compartir. Por tanto: (...) *Sólo cuando aman son buenos los mortales.*

En aras de destacar la vía del amor en Hölderlin, no basta con hacer una lectura de la misma, es menester, además, despejar los obstáculos representados por las doctrinas rivales, en primer lugar la de Sócrates, la del universalismo moral, pero también la del cristianismo paulino, como quiera que pretende sustentar la vía del amor a pesar y a partir del universalismo moral.

<sup>2</sup> DK 31 B 17. Traducción de CORDERO, Néstor Luis, y otros: *Los filósofos presocráticos*, v. 2, p. 259. Madrid, Gredos, 1979.

<sup>3</sup> HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión*, pp. 71-2. Madrid, Hiperión, 1993.

## 2. Sócrates y la estratagema del saber

Sócrates ha pasado a la historia como el prototipo del sabio modesto quien repite su célebre estribillo: *sólo sé que nada sé*; los sofistas, en cambio, sus adversarios de turno, quienes aventuran doctrinas, opiniones, han sido tildados de —o mejor, descalificados como— pseudosabios. Astuto como el que más, Sócrates no arriesga una opinión —*sólo sé que nada sé*, en sentido estricto sería una meta-opinión— que pudiera ser puesta a prueba por inquisidores como él o que hubieran aprendido de él, y a los que animaría, además, un sentimiento revanchista. Fiel a su estrategia intelectual, Sócrates no escribe y se dedica a polemizar las aseveraciones de los otros, con tanto ahínco como acaso lo haría si defendiera las propias. Nos dice Diógenes Laercio: «Muchas veces, a excesos de vehemencia en el decir solía darse de coscorrones y aun arrancarse los cabellos; de manera que muchos reían de él y lo menospreciaban; pero él sufría todo con paciencia»<sup>4</sup>.

Desmantelando prejuicios aquí y allá, profanando dogmas, violando convicciones, Sócrates se erige en una especie de *guardián del umbral* del saber, umbral que no osará mancillar mortal alguno sin haber vencido al *campeón de la palabra*. Si alguna conclusión pudiera arrojar en el lector desprevenido la documentada crónica de las airosas disputas dialécticas emprendidas por Sócrates en vías y recintos públicos a través de las obras de Platón y Jenofonte, no sería otra que la del relativismo intelectual próximo al nihilismo. Incómodos estarían los rivales celosos, quienes habiendo realizado laboriosas construcciones intelectuales, impotentes las verían caer una tras otra ante el implacable cerco tendido por la dialéctica socrática, para luego —por si fuera poco— terminar ridiculizados al tenor de lúcidas ironías, cuyo repertorio, por demás extenso, ha sido registrado por los diálogos platónicos. Inquietos estarían también los discípulos de Sócrates, quienes asistían devotos a presenciar los debates intelectuales en los que su maestro, invicto campeón del saber y el no saber si nos atenemos al oráculo de Delfos, terminaba por confundir a sus contertulios de turno, llevándolos a contradecirse ante un público expectante y probablemente poco gentil con los vencidos.

Evidenciado hasta la saciedad el relativismo intelectual, en razón de la demolidora eficacia de la dialéctica socrática, Platón, el más célebre entre los dis-

<sup>4</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*, II, 5, 3, p. 44. México D.F., Porrúa, 1991.

cípulos de Sócrates, se vería forzado a concluir que en este mundo ancho de espacio y sujeto al devenir, difícilmente podría concebirse un absoluto que llegase a mantenerse en pie y pasara con éxito la prueba del saber representada por la imbatible dialéctica socrática.

Reivindicar un absoluto a pesar y a partir del categórico veredicto del Oráculo de Delfos —según el cual nadie en realidad sabe nada como quiera que Sócrates, quien lidera el escalafón del saber, y a diferencia de los pseudo-sabios, sabe que no sabe— fue tarea emprendida por Platón mediante un artilugio intelectual que en su momento significó una mayúscula osadía: substraer el absoluto del mundo sujeto al devenir, es decir, emanciparse del cauce de la temporalidad. Platón, así lo advierte Eliade, hasta cierto punto se inspiró en las culturas neolíticas, cuya cotidianidad resultaba literalmente desechable, y sólo adquiriría sentido en la medida en que reactualizaba una serie de experiencias primordiales o arquetípicas. No obstante, Platón fue todavía más lejos. Mientras los arquetipos o experiencias primordiales de las culturas neolíticas son las más de las veces idiosincráticos, los arquetipos platónicos, en cambio, trascienden todo relativismo cultural y aspiran por ende a una validez universal. Es cuando surge la teoría del mundo de las ideas.

A propósito de la relación Sócrates-Platón, todavía más compleja de lo que en principio parece, habría que anotar lo siguiente:

1. Al adoptar una postura metafísica —un mundo arriba, un mundo abajo—, es decir, al postular la existencia de un centro o modelo, Platón toma distancia de los resultados acumulados por la dialéctica socrática tendente a dismantelar los pretendidos absolutos.
2. La tradición filosófica, las historias de la filosofía, en primer lugar, reconocen en la obra de Platón la prolongación —en algunos puntos al menos— de la de Sócrates, y ello no sin razón cuando se advierte por ejemplo la obsesión del último por una serie de nociones generales alrededor de las cuales gravitan sus interrogatorios, nociones generales que han pasado a la posteridad incorporadas a los títulos de los diálogos del primero: la justicia, el valor, el amor, la amistad, entre otros; nociones generales que constituyen el germen de las ideas platónicas. Al referirse a las temáticas que interesan a Sócrates, Jenofonte dice: (...) «Conversaba siempre acerca de las cosas humanas, inquiriendo a ver qué era religioso y qué irreligioso, qué decente y qué deshonesto, qué

justo y qué injusto, qué cordura y qué locura, qué valentía y qué cobardía, qué un estado y qué un hombre de estado»<sup>5</sup>.

¿Sigue o supera Platón a su maestro, prolonga su gesta o por el contrario la traiciona? ¿Cómo reconstruir el guión relativo a las relaciones Sócrates-Platón de tal forma que fuera compatible con las evidencias mencionadas en principio opuestas?

Imaginemos un hipotético Sócrates, como un filósofo de profundas aspiraciones metafísicas, dispuesto a llevar a cabo su proyecto filosófico en dos etapas: una primera destructiva y una segunda constructiva. En desarrollo de su plan, Sócrates se dispone a despejar el camino de falsos absolutos, en cuanto pone en desbandada las ideas de sus rivales; quedaría un vacío intelectual, en consecuencia, el mismo que él estaría pronto a llenar con su propia doctrina.

Discutir opiniones ajenas se erige en eje de su itinerario vital. Cuenta Jenofonte que Sócrates «(...) siempre andaba él a la vista de la gente, que de madrugada se iba a los paseos y a las escuelas de ejercitación, y a la hora que la plaza está más concurrida allí podía vérselo, y el resto de cada día por los sitios estaba en donde había de encontrarse con más gente; que hablando estaba lo más del tiempo»<sup>6</sup>.

Acaso fueron tan contundentes los triunfos acumulados por la dialéctica socrática, tendente a desenmascarar aporías y denunciar sofismas, que Sócrates cambió radicalmente de plan y se abstuvo de formular su propia metafísica, cuando entrevió —decía tener un *daimon* que solícito le advertía cada vez que asomaba el peligro— que sus adversarios, sumados a lo largo de su brillante carrera, estarían prestos a rebatirlo utilizando argumentos similares a los empleados un día por él, y careciendo de antídoto contra sus propias picaduras —en alguna ocasión se comparó él mismo con un tábano—, los sofistas terminarían por echar al traste el prestigio cosechado en franca lid por una dialéctica reputada invencible, entrenada como la que más para atacar, pero no para defenderse.

Al lado del hipotético Sócrates a quien hemos atribuido recónditas aspiraciones metafísicas, estaría el Sócrates de la tradición, cuyas pretensiones intelectuales se reducen a ejercer un rol polémico tendente a desenmascarar falsos

<sup>5</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 16, p. 27. Madrid, Alianza, 1967.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 1, 10, p. 25.

absolutos, cuyo periplo vital deviene sin fisuras ni doblez como en efecto se deriva de los textos de Platón y Jenofonte.

Al referirnos a las intenciones de Sócrates hacemos tránsito a un terreno puramente conjetural. No obstante, al menos podemos preguntarnos: ¿Cuál de los dos Sócrates —el Sócrates lineal asumido por la tradición o el Sócrates contradictorio, cuyo hipotético perfil hemos aventurado aquí— resultaría más coherente con los datos conservados?

En aras de despejar el interrogante en cuestión nos proponemos cotejar la aseveración de Sócrates según la cual: *nadie hace el mal sino por ignorancia*, con la primera entre sus preocupaciones, en la que coinciden los testimonios de Platón y de Jenofonte: su interés por las cuestiones de índole moral: la virtud, el deber, la amistad, entre otros.

Si la Polis estuviera gobernada por un ignorante, su porvenir resultaría seriamente comprometido, como quiera que él la encaminaría hacia el mal. Si a la Polis, en cambio, la dirigiera un sabio, él podría conducirla a puerto seguro y redimirla del mal. No obstante, el oráculo de Delfos ha sentenciado taxativo acerca de la inexistencia de semejante sabio.

Quedaría Sócrates, en su defecto, quien nada más sabe que no sabe, como el individuo menos distante del sabio. Obligado es preguntar: ¿Podiera Sócrates, quien sólo sabe que no sabe, dirigir los destinos de la Polis? Si desde un punto de vista individual bastaría reconocer la ignorancia para emanciparnos del mal, desde un punto de vista social, en cambio, habría que saber, además, como quiera que de extenderse el ejemplo socrático nadie estaría en condiciones de construir ningún proyecto de Estado y de cultura, y ello de seguro condenaría a la Polis a su perentoria extinción. Sócrates, forzoso es concluir, a quien preocupaban de modo prioritario los asuntos de índole moral, y por ende social, la justicia, el deber, la amistad, no podría ver en la ignorancia positiva —*sólo sé que nada sé*— más que un rodeo conducente al auténtico saber, una especie de acto de purificación intelectual, camino del saber verdadero; de lo contrario, comprometería en materia grave el porvenir de la Polis. No obstante, Sócrates terminó acorralado por su propia dialéctica y pospuso indefinidamente o acaso canceló la segunda etapa de su proyecto intelectual, es decir, la etapa constructiva, etapa que de hacerse efectiva lo hubiera llevado a competir con los sofistas tesis contra tesis.

Si Sócrates no dio el paso que acaso estuvo encaminado a dar, tendente a postular un Norte que sirviera de guía a la Polis, sus discípulos sí lo harán, en

la medida en que trascienden la *docta ignorancia* socrática y proponen leyes, normas y acciones políticas por doquier. Platón en primer lugar; Aristipo de Cirene, Euclides de Megara y Antístenes el cínico, también; los ciertamente infortunados Alcibiades y Critón, además. El Sócrates descrito por las historias de la filosofía, quien nunca —se supone— estuvo tentado a ir más allá de contrvertir opiniones ajenas, se revelaría una ficción literaria —estilizada—, cuando ninguno de sus discípulos prolongó su gesta intelectual en esa dirección.

A diferencia de Sócrates, Platón resolvió de alguna manera el enigma que su maestro no pudo superar, al trasladar las nociones generales alrededor de las cuales gravitan los interrogatorios de su maestro hasta un refugio literalmente inexpugnable, un bunker: el mundo de las ideas, un mundo diferente que legitima el saber inmune al devenir. Fue tal la eficacia del ardid platónico que en lo sucesivo resultó innecesaria la refutación de las doctrinas rivales una por una, es decir, a la manera socrática. Habiendo proclamado la existencia del mundo de las ideas, cualquier aseveración formulada respecto al mundo sujeto al devenir estaría condenada de antemano a ser simple  $\delta\omicron\zeta\alpha$ , opinión y todavía más como se advierte a continuación.

Si el mal únicamente se hace por ignorancia, de acuerdo con la ecuación socrática; erigido el mundo de las ideas en el referente que permite discriminar el saber de la ignorancia, la conclusión salta a la vista: El hombre hace el bien en tanto su conducta no transgreda las leyes de la Polis, cuyo fundamento remite al mundo de las ideas; hace el mal, en cambio, si se extravía. Estar equivocado —no acoger como tales las leyes de la Polis— se reconoce, en síntesis, impedimento para la bondad, atajo hacia la maldad. Los sofistas, retóricos por excelencia, por defender opiniones de suyo desechables antes que verdades (inmutables) fundadas en el mundo de las ideas, serían anatematizados en su condición de individuos erráticos, a la par que superlativamente peligrosos. Objeto del más riguroso ostracismo intelectual, el punto de vista retórico asumido por los sofistas ha debido esperar hasta la crisis de la metafísica para ser vindicado.

Aun cuando la teoría de las ideas ha sido duramente criticada desde Aristóteles, en razón precisamente de su condición fantasmagórica, la metafísica platónica se erige, no obstante, en paradigma de la filosofía posterior. He ahí un par de aseveraciones que enseguida nos proponemos analizar.

A semejanza de la idea absoluta de Hegel, el mundo de las ideas de Platón constituye uno de esos conceptos metafísicos gratuitos que difícilmente en-

cuentran hábitat natural diferente al de las historias de la filosofía, y que en vez de seguidores acumulan intérpretes. Su carácter artificioso ha llevado a que se le comprenda de variada manera en un intento además por vindicarlo. Según el recuento realizado por Aragay Tusell, las ideas platónicas «(...) han sido consideradas como conceptos substantivados (Zeller); o como causas y fuerzas del mundo sensible (Zeller); como almas (Gompers); como conceptos de la mente humana (Ritter); como valores (Lotze); como a prioris o leyes del pensamiento (Napórt)»<sup>7</sup>.

La historia de la filosofía posterior a Platón y por lo menos hasta Nietzsche, con la salvedad de la Escolástica, pudiera verificarse como el intento por descubrir el absoluto en este mundo, lo cual si bien significa tomar distancia de la solución dada por Platón en lo relativo a la búsqueda de lo absoluto a pesar y a partir de las conclusiones negativas a las que habría llegado la dialéctica socrática, constituye una prolongación de esa misma búsqueda. Whitehead dijo alguna vez que la historia de la filosofía no era más que una serie de notas a pie de página de la obra de Platón. No obstante, en el último siglo la situación ha cambiado radicalmente.

La pertinencia que de momento atribuimos a una determinada postura intelectual puede seducirnos al punto de hacernos olvidar que ella no es absoluta, sino relativa a su momento histórico, no sólo comprometido con unas circunstancias socio-económicas y culturales, sino además con unos hábitos intelectuales y una mentalidad por supuesto contingentes. La historia no se detiene y toda postura intelectual tarde o temprano termina siendo descontextualizada, avasallada por el flujo del acontecer. Occidente ha debido repetir la lección numerosas veces, y el platonismo, trascendente o inmanente —*al derecho o al revés*— resulta mal librado. La conclusión es evidente y en cierto modo vindicaría a Sócrates, cuyos temores, los mismos que le impidieron postular su candidato a absoluto, no eran ni mucho menos infundados.

### 3. El cristianismo paulino

¿No es acaso el cristianismo, concebido como religión universal del amor, un intento de síntesis entre la vía del amor (Hölderlin) y el universalismo de estirpe socrática?

---

<sup>7</sup> ARAGAY TUSELL, Narcís, *Origen y decadencia del logos*, p. 173. Barcelona, Anthropos, 1993.



Interpretar el amor en términos de caridad, piedad, misericordia, mansedumbre, entre otros criterios para administrar la acción registrados en los Evangelios, quizá resulte pertinente en determinados contextos históricos, pero no más. Que Jesús, quien a diferencia de Sócrates sí aventura más de una opinión, haya elegido como materia de predicación los valores en mención se explicaría en razón del desarraigo de diverso orden experimentado en el antiguo cercano Oriente en términos políticos —dominados por Roma— y culturales —avasallados por la cultura griega—, el cual se hacía todavía más categórico en Galilea, cuyos habitantes si bien se consideraban hijos de Abraham, no eran judíos propiamente como los de Jerusalén, ni siquiera tenían su propia versión del culto a Yahvéh como en Samaria. No habiendo un Estado, ni una cultura, ni una religión que pudiera hacer las veces de centro del acontecer social de los galileos, la opción de afianzar los lazos de la comunidad consigo misma surge allí como la única posible. Algo semejante ocurrirá a raíz del ocaso de los centros de poder tradicionales en la Alta Edad Media. Al referirse al eclipse de las autoridades derivadas del Imperio Romano, Guy Bois registra cómo «(...) el caserío se convirtió en el medio de control, y a ningún campesino se le habría ocurrido desvincularse de él (...) Cuanto más tendía la sociedad a convertirse en acéfala, más se fortalecían las mallas de la red»<sup>8</sup>.

La imagen de un maestro Jesús, quien predicaba el amor al prójimo y la autenticidad consigo mismo, puede rastrearse además a raíz de las investigaciones realizadas en torno a la hipotética fuente Q relativa a los dichos del Señor, y que ha llegado a ser catalogada como el Evangelio originario<sup>9</sup>. En la medida en que el mensaje de Jesús se predica entre los judíos que habitan Galilea o sus inmediaciones, su figura terminaría por ser asimilada a la del Mesías tanto tiempo esperado. Diametralmente opuestos al formalismo de los fariseos, hostilizados por ellos, los seguidores de Jesús utilizaron para defenderse conceptos tomados del arsenal histórico-cultural vigente en Palestina, como los relativos al apocalipsis y al juicio final; de esa manera el grupo de Jesús, tal como ha sido

<sup>8</sup> BOIS, Guy, *La revolución del año mil*, p. 144. Barcelona, Crítica, 1991.

<sup>9</sup> En cuanto se registran numerosos paralelismos entre Mateo, Marcos y Lucas, la más aceptada de las tesis sostiene que Mateo y Lucas copian de Marcos y que los pasajes paralelos en Mateo y Lucas, pero que no aparecen en Marcos, proceden de una recopilación de dichos del Señor conocida como fuente Q. Pudiéndose reconstruir parcialmente dicha fuente a partir de los pasajes en cuestión, empieza a ser investigada. Acerca del contenido y el análisis de la fuente Q, véase: MACK, Burton L., *El Evangelio perdido*, Barcelona, Martínez Roca, 1994. 274 pp.

expuesto por Burton L. Mack, «(...) invadía el territorio de sus detractores judíos y usaba su propio lenguaje contra ellos»<sup>10</sup>.

Al relevo de la figura de Jesús por la del Mesías, le sucede la conversión del Mesías en Dios. Es cuando el cristianismo termina por erigirse en una doctrina religiosa de cobertura universal en atención a las convicciones y a las conveniencias de San Pablo. Habiendo tenido indiscutible éxito en su labor misionera allende Palestina, el apóstol de los gentiles ve amenazada su empresa evangelizadora cuando los recién convertidos ofrecen particular resistencia ante determinadas prácticas ancestrales del judaísmo como la circuncisión y la *kosher* o restricciones alimenticias. San Pablo carece de opción política distinta a la de tomar distancia del judaísmo —máxime cuando la actitud de los judíos de Jerusalén hacia la nueva secta seguía siendo indiferente o aun hostil, cuando precisamente se incubaba allí la rebelión de los celotes—, llevando al cristianismo a consolidar su propia identidad, identidad que trasciende el nacionalismo del Templo. Es cuando el cristianismo paulino asume abiertamente una postura universalista, conservando no obstante su monoteísmo ancestral como quiera que los jerarcas del nuevo culto se reconocían en su mayoría descendientes de Abraham.

La conversión del maestro Jesús en Cristo, primero; en una divinidad, después, no estaría exenta de implicaciones de orden moral. Mientras los seguidores del maestro Jesús derivan el sentido de la vida de sus vínculos sociales y sus realizaciones espirituales; el sentido de la vida del cristiano, en cambio, remite a sus nexos con una Iglesia definida por un credo, sustentada por unos textos y administrada por unas jerarquías.

Si la conversión en Iglesia del movimiento surgido alrededor de las ideas del maestro Jesús facilitó su cohesión, la supervivencia del mensaje originario —durante los primeros siglos de nuestra era— haría otro tanto con su difusión. Como quiera que el Imperio Romano estaba constituido por un mosaico de pueblos que —en condición de naciones satélites de un poder extranjero— padecían diversos niveles de desarraigo político y cultural, la nueva religión procedente de Galilea, surgida como respuesta a una condición social de profundo desarraigo, no estuvo ni mucho menos fuera de contexto allende Palestina.

Un par de fenómenos político-religiosos habrán de consumar, en lo sucesivo, y de manera ahora sí radical, el relevo del mensaje originario por el cristia-

---

<sup>10</sup> MACK, Burton L., *El Evangelio perdido*, p. 155. Barcelona, Martínez Roca, 1994.

nismo paulino. En primer lugar, la conversión del cristianismo en religión oficial del Imperio Romano en el siglo IV; en segundo lugar, la coronación de Carlomagno como Emperador la víspera de la Navidad del 800 por el Papa, legitimando así la dinastía emergente de los carolingios. En adelante, el cristiano certifica su conducta por medio de una Iglesia protegida por el Imperio, cuyo poder dimana en última instancia de Dios, en desarrollo de la que será luego conocida como concepción descendente del poder. Es cuando el relevo de la religión del amor por el paradigma de la sumisión alcanza su pleno desarrollo. De allí el triunfo de la religiosidad exterior que tiene su más elocuente testimonio en la mutación del drama litúrgico de la misa. Leemos en Oronzo Giordano: «En el período carolingio hay una emblemática evolución en la praxis litúrgica: el altar, que antes se hallaba entre el pueblo y el celebrante (...) ahora se endosa definitivamente al ábside. En consecuencia, el sacerdote debe dar la espalda a los fieles (...) La misa se convierte en tarea y deber del sacerdote, que asume el papel de primer y exclusivo actor en la representación de un drama ritual, del que la masa de los fieles, espectadores pasivos, público reunido por obligación, va comprendiendo cada vez menos»<sup>11</sup>. Más adelante concluye Giordano: «El foso entre pueblo y santuario se ensancha cada vez más; la *congregatio fidelium* permanece ligada a la iglesia sólo por leyes, normas y disposiciones eclesiásticas, que a partir del período carolingio se multiplican enorme y caóticamente»<sup>12</sup>.

Fracasa así el más sugestivo de los intentos de fundar en el amor una doctrina de alcances universales, en la medida en que degenera en dogma, así sobreviva la nostalgia, ejemplificada por el recurrente llamado a invertir el proceso y volver al Evangelio en consecuencia.

Resulta, por último, evidente que en un contexto socio-cultural diferente al de Galilea, es decir, diferente al del desarraigo, una religión del amor terminaría por gestar su propia escala de valores ajena por supuesto a la que aparece registrada en el Sermón de la montaña. Entre los germanos descritos por Tácito, al otro lado del Rin, y a los que el Emperador Tiberio en su testamento recomienda dejar en paz luego del fracaso del general Varo y sus legiones, el amor al prójimo se asume en términos de valentía y no de mansedumbre, como resultado de su condición guerrera.

---

<sup>11</sup> GIORDANO, Oronzo, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, p. 37. Madrid, Gredos, 1995.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 37.

#### 4. Colofón

Es evidente que el saber contribuye a evitar la maldad, la injusticia, la crueldad, en el marco de una escala de valores dada, cuando permite divulgarla y precisarla, cuando, además, suple la eventual insuficiencia de las inclinaciones suministrando argumentos en su defecto. No obstante, el saber suele aspirar a más que eso. En tiempos como el nuestro, cuando las tradiciones consuetudinarias ceden terreno y con ellas los valores fundados en el respectivo contexto socio-cultural, las éticas cognoscitivas, emancipadas de todo contexto, originadas exclusivamente (así se pretende al menos) en la reflexión, pretenden llenar el vacío dejado por la moral. Sin embargo, el terreno perdido por las tradiciones consuetudinarias suele ser ganado por el individualismo; en tales circunstancias las éticas cognoscitivas no sólo quedan condenadas a operar bajo el signo del desarraigo, sino además a hacerlo en un medio en principio hostil. Es cuando —a despecho de Sócrates— la relación entre saber y bien común deviene ciertamente problemática. Leemos por ejemplo en Revel: «La superioridad de nuestro siglo sobre los precedentes parece, pues, fundarse en que los dirigentes (...) disponen de conocimientos más surtidos y más exactos para preparar sus decisiones, mientras que el público, por su parte, recibe con abundancia las informaciones que lo sitúan en posición de juzgar lo acertado de esas decisiones. Una convergencia de factores favorable ha debido, en buena lógica, engendrar ciertamente una sabiduría sin parangón en el pasado, y por consiguiente una mejora prodigiosa de la condición humana»<sup>13</sup>. ¿Es así? Al responder por la negativa Revel destaca cómo «nuestro siglo es uno de los más sangrientos de la historia; se singulariza por la extensión de sus opresiones, de sus persecuciones, de sus exterminios»<sup>14</sup>.

Si la mayor información motiva el *cálculo egoísta*, fundar la bondad en el acatamiento de un dogma las más de las veces desencadena hipocresía.

No quedaría vía diferente a la de cifrar la bondad en el amor, cuando se quiere lo que se hace y se hace lo que se quiere, cuando el sentido de la vida no se divide al compartir, sino que se multiplica.

Acaso sea tarde si pierden su vigencia las tradiciones consuetudinarias, si no hay nada que podamos querer como lo propio, si habitamos el mundo bajo el signo del desarraigo, si además el individualismo se impone por doquier, y si todavía no lo es, la aseveración de Hölderlin objeto de estas líneas adquiere tono perentorio: «Pues, sólo cuando aman son buenos los mortales».

<sup>13</sup> REVEL, Jean François, *El conocimiento inútil*, p. 10. Barcelona, Planeta, 1990.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 10.