



El ensayo en las literaturas de lengua alemana

Estudios críticos

Miguel Vedda (comp.)

El ensayo en las literaturas de lengua alemana
Estudios críticos

El ensayo en las literaturas de lengua alemana Estudios críticos

Miguel Vedda (comp.)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófolo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni
Secretario General Jorge Gugliotta	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas
Secretaria Académica Sofía Thisted	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia Jimena Pautasso
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Grisel Azcuy Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Sergio Castelo Ayelén Suárez Directora de imprenta Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

Maquetación: Griselda Marrapodi

ISBN 978-987-8927-22-0

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2022

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

El ensayo en las literaturas de lengua alemana : estudios críticos / Martin Salinas...
[et al.] ; compilación de Miguel Vedda. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires,
2022.

Libro digital, PDF - (Saberes)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8927-22-0

1. Literatura Alemana. I. Salinas, Martin. II. Vedda, Miguel, comp.
CDD 830.9

Índice

Presentación 7

Miguel Vedda

**Lessing y el ensayo de una literatura alemana. Un recorrido
en torno a la *Dramaturgia de Hamburgo*** 9

Martín Salinas

**Del púlpito al escritorio. Johann Gottfried Herder
y los orígenes del ensayo alemán** 29

Marcelo G. Burello

**"Será un poderoso diluvio". El proyecto de Goethe
sobre el diletantismo** 49

Gabriel D. Pascansky

**Encrucijadas del yo: entre la correspondencia
y la escritura ensayística en el vínculo Friedrich Schiller –
Wilhelm von Humboldt** 67

Juan Lázaro Rearte

**La crítica romántica de la cultura en *La cristiandad o Europa*,
de Novalis y *La nobleza y la revolución*,
de Joseph von Eichendorff** 91

Martín Koval

La crítica romántica de la cultura en *La cristiandad o Europa*, de Novalis y *La nobleza y la revolución*, de Joseph von Eichendorff

Martín Koval

La recepción negativa de la Revolución francesa entre los intelectuales alemanes ha sido la norma desde 1792 y, sobre todo, a partir del avance de Napoleón hacia el Este. Los dos ensayos con los que nos ocupamos aquí pertenecen a dos momentos distintos (temprano y muy tardío) del movimiento romántico en Alemania, pero comparten su aversión antiilustrada contra todo el proceso que condujo a la revolución: *La cristiandad o Europa* (*Die Christenheit oder Europa*, 1799; publ. 1826), de Novalis, escrito en los albores del primer Romanticismo alemán (conocido como “de Jena”), y el muy tardío *La nobleza y la revolución* (*Der Adel und die Revolution*, 1857), de Joseph von Eichendorff, un autor que participa ya de la estética del postromántico *Biedermeier* y, de manera muy incipiente, del realismo.

Un muy joven Novalis redactó el primer ensayo entre octubre y los primeros días de noviembre de 1799. A comienzos de noviembre le leyó el manuscrito al círculo romántico nucleado alrededor de los hermanos Schlegel en Jena, al interior del cual suscitó una gran polémica; finalmente, el grupo decidió no publicarlo.¹ 1857 es el año en que muere –a

1 En la medida en que los románticos (los hermanos August y Friedrich Schlegel, Tieck, Dorothea

los 69 años de edad– Eichendorff (en noviembre) y en que también se publica, bajo el título *Erlebtes* (Vivencias), la versión completa de sus memorias, divididas en dos capítulos: La nobleza y la revolución, de un lado, y Halle y Heidelberg, de otro. De cualquier modo, el texto de Eichendorff que aquí nos ocupa, tal como hace suponer su título de aspecto socio-lógico, debe ser entendido como un ensayo acerca del espíritu de la época más que como un documento autobiográfico.²

En lo que sigue damos cuenta del parentesco que hay entre ambos ensayos, representantes plenos del anticapitalismo romántico y contruidos en torno a un esquema triádico de la historia tomado en préstamo del “modo de reflexión” propio de la sociedad burguesa moderna que se conoce como *Kulturkritik* o, en español, crítica de la cultura, heredado de Friedrich Schiller e inspirado en el Segundo Discurso o *Discours sur l'inégalité* de J.-J. Rousseau (Bollenbeck, 2005; cfr. también Adorno, 1962: 11 y ss.).³ A su vez, sostendremos la hipótesis de que la diferencia central entre los dos autores reside en un aspecto retórico y de tono –el entusiasmo novalisiano se cambia por la apatía de Eichendorff– que se explica

Veit, Schleiermacher, Schelling y Caroline Schlegel) no podían ponerse de acuerdo respecto de la publicación o no del ensayo novalisiano en la revista *Athenäum*, a fines de noviembre August Schlegel le llevó el manuscrito a Goethe, para que oficiara de juez decisor. Este le recomendó a August que el ensayo no debía ver la luz si es que querían preservar la reputación del propio círculo. Es por eso que, a fines de enero de 1800, Friedrich le devolvió el manuscrito a su autor. El ensayo recién se publicó póstumamente y de forma fragmentaria en 1802. La primera versión completa apareció en 1826, dentro de los *Schriften*.

2 Este hecho es explicado por el propio autor en una nota que ha sido fechada como escrita en 1839: “Ahora que cada vez se acerca más la oscuridad del anochecer de mi vida, siento la necesidad de aprovechar la luz crepuscular para echar una vez más un vistazo panorámico a mi vida, antes de que el sol se haya puesto por completo. Pero no deseo tanto describir mi vida como sí la época en la que he vivido. En una palabra: mis vivencias en el sentido más amplio. Si, aun así, aparece mi persona, ella deberá ser tan solo precisamente el reverbero, a fin de que queden iluminados con mayor nitidez las imágenes y los sucesos” (cit. en Schultz, 1993: 1060).

3 El Romanticismo no es verdaderamente *kulturkritisch*, por eso decimos “tomado en préstamo”. Volvemos sobre esto a lo largo del artículo.

en último término, de un lado, por las disímiles situaciones de enunciación de los textos, y, de otro, por las (en ciertos aspectos) divergentes posturas personales respecto del lento proceso de desaparición de los restos feudales en los territorios alemanes y –por ende– las esperanzas de cara al futuro.

El pasado ideal

Existió una “edad dorada” de la humanidad: la de la cristiandad medieval. Nunca antes ni después hubo una formación social que se aviniera tan bien con la naturaleza interna del ser humano. Fue una época de paz, prosperidad y felicidad generalizadas que se ha perdido y que nunca podrá volver a darse de ese modo tan perfecto. Esta idea, compartida por Novalis y Eichendorff, les da a sus respectivos ensayos un tono nostálgico característico, al tiempo que los emparenta en grado sumo. Además, los constituye en dos piezas destacadas del pensamiento conservador romántico.

Las características de la Edad de Oro varían en detalles de un autor al otro, pero, *grosso modo*, son coincidentes. Para Novalis, en aquellos tiempos...

[...] Europa era *un* país cristiano [en el que] *un* gran interés comunitario vinculaba las más lejanas provincias de[] [...] vasto imperio espiritual, [en el que] *una* autoridad (*Oberhaupt*) dirigía y unía las grandes fuerzas políticas, [y en el que] un gremio numeroso [*i. e.* el clero] se hallaba directamente sujeto a ella, cumplía sus advertencias y aspiraba con celo a reforzar su poder bienhechor. (Novalis, 1977: 104)⁴

⁴ En la medida en que existe una traducción del ensayo de Novalis al español, hemos decidido citarla para facilitarle la tarea al lector interesado en rastrear las citas en su contexto original. Algunos

Eichendorff, por su parte, dice que la sociedad de esa época semejaba...

[...] un sistema planetario en el que el sol central del imperio [*i. e.* el emperador] aparecía rodeado por los príncipes y condes, y estos, a su vez, por sus lunas y satélites. [Allí,] la fidelidad religiosa recíproca entre vasallo y señor era el alma motriz de todos los acontecimientos terrenales y, por consiguiente, también lo era el poder histórico-universal y la significación de la nobleza. (Eichendorff, 1993: 391)

A diferencia de lo que ocurre con las “actuales” libertades individuales postrevolucionarias (antinaturales, excesivas, perjudiciales), por fin, “la autoridad” reprimía “en aquellos tiempos” las inclinaciones individuales “egoístas” de los “atrevidos pensadores”, es decir de científicos como Galileo o Copérnico (Novalis, 1977: 105-106); y, por otro lado, el individuo no aspiraba a conseguir metas personales, pues la sociedad no era permeable al ascenso social. En cambio, el casi insignificante individuo “se disolvía en su determinado estamento, y todos los estamentos en la idea universal del cristianismo” (Eichendorff, 1993: 408).

Por lo que puede verse, los autores aluden a una sociedad en la que rige un orden jerárquico inmutable, en la que la idea de individuo no tiene relevancia en absoluto frente a la comunidad, en la que existe un sentido religioso vivo –práctico– y en la que las relaciones interpersonales están reguladas por la altruista fidelidad y no por el interés egoísta. Novalis atribuye el poder último al papa y Eichendorff al

pasajes los hemos corregido o modificado levemente *ad hoc*. Para las restantes obras de Novalis mencionadas en este artículo, remitimos a la edición alemana. El ensayo de Eichendorff no existe en español, por lo que la traducción de las citas extraídas de allí ha sido realizada enteramente por el autor.

emperador, pero lo que ambos tienen en común es el rechazo tajante de todo concepto de igualdad democrática y, según puede deducirse, de libertad individual, en lo que respecta a la elección de formas de vida o de pensamiento.

Los dos autores dedican las segundas partes de sus ensayos a explicar las causas de la destrucción de ese orden cristiano y a describir las características del mundo postmedieval, al que consideran –recurriendo a cierta imaginaria bíblica– “caído”. Es importante destacar que esta organización del discurso en secuencias textuales que reflejan etapas históricas es característica del tipo de pensamiento de la *Kulturkritik*. En las producciones de la crítica de la cultura, por lo general, como dice Vedda, “la caracterización del pasado venturoso es menos convincente y productiva que la crítica de la Modernidad” (2016: 37). En su propio aporte a la historia de la crítica de la cultura, en efecto, Schiller “descubrió” o, al menos, propuso una aguda reflexión acerca de la alienación del ser humano (en la sexta carta, por ejemplo) que nos sigue interpelando más de doscientos años después. Nos preguntamos aquí si es posible hallar algo semejante en Novalis y Eichendorff. Para empezar a responder esto, debemos indagar entonces en la cuestión de cómo se perdió la armonía perfecta de la época medieval.

El presente degradado

Para Novalis, más allá de las “guerras destructoras”, lo determinante es que tuvo lugar, al final de la Edad Media, una corrupción moral, una depravación de las costumbres, a causa de que la humanidad no estaba aún preparada “para [el] maravilloso reino” (1977: 106). A los miembros del clero, olvidando su función trascendental de mediadores entre el pueblo y lo divino, “se les habían subido a la cabeza los bajos

deseos" (ibíd.: 107),⁵ con lo que perdieron el respeto popular, y el conocimiento y la cultura comenzó a estar en manos de los laicos. La "cabeza inflamada" de Lutero, por su parte, consumó la "destrucción del interés religioso cosmopolita" (ibíd.: 108), echó por tierra el ideal unitario novalisiano de unión de la humanidad a través de una única religión universal y acabó con el inmovilismo de aquella época, instaurando en cambio "un gobierno de la revolución [que] se proclamó permanente" (ibíd.).

Es curioso que los "bajos deseos" del clero, primero, y las ideas de una sola persona, Lutero, después, hayan podido echar por tierra un sistema tan bien engarzado como el que describe Novalis en la primera parte del ensayo. Con lo de las "cabezas inflamadas", con todo, Novalis parece aludir más bien al pensamiento crítico en general, sobre todo en lo que respecta a la relación del individuo (y, en especial, de los luteranos) con la religión, pero también a la ciencia. El pensamiento científico-crítico atrofio el "sentido divino" o "sagrado" (*heiliger Sinn*). Todo el ensayo de Novalis es, de hecho, "el intento de narrar la historia del 'agotamiento del sentido sagrado'" (Safranski, 2009: 114), cuyo órgano es el corazón.

Eichendorff alude a un hecho histórico concreto, la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), pero hace hincapié en sus efectos ideológicos como determinantes: dicha guerra "sacó

5 Una tesis similar aparecía en "Sobre la religión" (1799), de Schleiermacher, que es una influencia central para Novalis. Hay numerosas anotaciones de septiembre y octubre de 1799 en los *Studiennotizen* que remiten a la recepción de Schleiermacher y a su propio trabajo en el ensayo sobre la Cristiandad: se menciona varias veces su nombre, así como conceptos como "sentido para la religión" (*Sinn für Religion*); "órgano religioso" (*religiose Organ*); "tratamiento de la historia como Evangelio" (*Behandlung der Geschichte, als Evangelium*), etc. (cfr. Mähl, 1977: 579). Otras fuentes de inspiración habrían sido *La educación del género humano* (1780), de G. E. Lessing, sobre todo en lo que respecta a la idea de una tercera época del mundo, e *Historia de la declinación y caída del Imperio Romano* (1766-1788), de Edward Gibbon.

del centro *la idea* del emperador [...] o la desplazó significativamente”, por lo que tambaleó “toda la construcción, tan sólidamente estructurada” (Eichendorff, 1993: 394).⁶ La nobleza posterior a la Paz de Westfalia resulta muy distinta de la medieval: es ya únicamente su “caricatura” (ibíd.: 391). La causa principal de esta situación es que, con el surgimiento del dinero como nuevo agente dinamizador de las relaciones interpersonales, los nobles tan solo conservaron “un débil sentimiento y una débil conciencia de su significado y determinación originarios” (ibíd.: 406).

En ocasión de la guerra de los Siete Años (1756-1763), dice Eichendorff, parecieron resurgir entre los caballeros los viejos valores medievales tales como el deseo de aventura, la valentía y la fidelidad sacrificial, “pero ya no era una caballería en sí cerrada en el viejo sentido, sino el destello de personalidades significativas particulares que, justamente por ello, podían llegar a hacer inmortales sus nombres, pero no al espíritu del conjunto” (ibíd.: 392). Lo que se ha perdido es el significado verdadero del pacto vasallático, reemplazado en el mejor de los casos por un “espíritu de cuerpo” y, en el peor, por los lazos del egoísta interés económico: algo así como el viejo caballero devenido en mercenario.

Entre los pasajes más logrados del ensayo de Eichendorff están justamente las numerosas páginas que dedica a describir poética e irónicamente a esta nobleza de las décadas anteriores a 1789 (ibíd.: 393 y ss.). El autor clasifica al estamento en tres grandes grupos: dos de ellos son descritos de manera muy crítica, y el otro es observado con un dejo de melancolía y compasión.

6 El destacado es nuestro. La Paz de Westfalia (1648) supuso una derrota para el transnacional Sacro Imperio Romano Germánico y, en consecuencia, una pérdida de poder del emperador frente a los Estados nacionales en virtud del reconocimiento de las soberanías territoriales.

El grupo mayoritario y más venturoso estaba conformado por los terratenientes que vivían alejados de las grandes ciudades...

en [un] aislamiento casi insular, del que apenas es posible hacerse una idea clara hoy, cuando las avenidas y los ferrocarriles han acercado a las personas y los países, e innumerables periódicos, como mariposas, esparcen el polen de la civilización por todo el mundo. (ibíd.: 393)

Dice Eichendorff:

Los lejanos montes azules por encima de las copas del bosque eran entonces realmente un objeto de inalcanzable anhelo y curiosidad; la vida del gran mundo, del que quizás de vez en cuando traían informes los diarios, aparecía como un prodigioso cuento maravilloso. (ibíd.: 394)

Esta nobleza vivía una suerte de idilio rústico de relaciones patriarcales, en el que los nobles “aún comprendían al pueblo, y eran comprendidos, a su vez, por este, ya que aquellos aventajaban tan solo un poco a sus súbditos en cuanto a la formación (*Bildung*)” (ibíd.: 397).

La revolución tomó por sorpresa a los miembros de este grupo, al que Eichendorff contempla con benevolencia. Esto último se debe sin dudas al hecho de que la infancia y primera juventud del autor transcurrieron en circunstancias parecidas a las que describe al hacer referencia a ese sector de la nobleza.⁷ No debe olvidarse que *La nobleza y la revolución*,

⁷ Eichendorff fue criado junto con su hermano en el idílico castillo familiar de Lubowitz (Alta Silesia), hecho al que remite una y otra vez en su obra poética.

en realidad, forma parte, junto con *Halle y Heidelberg*, de las memorias del autor, que si bien, según un apunte, siguen el criterio de hablar tan solo de un modo indirecto de su propia vida a través de la descripción de una época (Schultz, 1993: 1060), no por eso dejan de tener una intención autobiográfica. En este sentido, lo que Eichendorff dice sobre este grupo dentro de la nobleza debería ser puesto en relación con toda una constelación de personajes con rasgos autobiográficos presentes en su obra narrativa.

Luego estaba el grupo de los “exclusivos, pretenciosos, que se aburrían y aburrían a los otros con exagerado decoro” (Eichendorff, 1993: 398). En la medida en que su formación estaba a la altura de los tiempos, despreciaban a los “anticuados” nobles del primer grupo, y seguían los modelos franceses en cuanto a literatura, arquitectura o decoración. Pero el grupo que más contribuyó a la caída del viejo orden y el que mejores servicios le prestó al capitalismo industrial incipiente, a causa de su degradación moral y financiera, fue el de los “derrochadores irreflexivos”, libertinos y galantes. Estos nobles difundieron “la peste del afán de esplendor y placeres” (ibíd.: 404). Por otro lado, dada su constante necesidad de dinero para sostener las apariencias, fueron vendiendo sus tierras y posesiones, y así, sin darse cuenta, cimentaron el suelo de la “aristocracia del dinero, que ellos mismos despreciaban en sumo grado, y que los devoró,⁸ convirtiendo sus trianones en fábricas” (ibíd.).

Eichendorff establece una relación de complementariedad entre esta nobleza, a la que ya solo le quedaba “una vaga tradición de externalidades casuales” (ibíd.: 406), y la revolución burguesa. Es llamativo y, a la vez, propio del género ensayístico, que, en este punto, el autor parezca estar leyendo

⁸ Esto mismo le pasó al padre de Eichendorff, que, por especular con acciones de la industria, comenzó a contraer deudas en 1801, para finalmente verse obligado a subastar sus bienes en 1819.

los acontecimientos sociohistóricos a través del prisma del análisis de la literatura; en este caso, de la novela de formación de Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1795-1796), a la que remite explícita e implícitamente en tres ocasiones a lo largo de su ensayo. Pensemos en la crítica goetheana a la inoperancia de los condes y a la descripción por completo positiva del personaje de Lotario y de los otros miembros de la Sociedad de la Torre, a quienes Eichendorff, sin hacer distinción entre ficción y realidad, considera “síntomas de la época con significado profético” en la misma línea que St. Germain, Cagliostro, los rosacruces, los illuminati “y las sociedades secretas de todo tipo que se improvisaban para la felicidad y la educación de la humanidad” (ibíd.: 405). La nobleza (los condes, en el *Meister*) es culpable, piensa Eichendorff, por no haberse dado cuenta de que los tiempos habían cambiado o estaban cambiando, de lo que era indicio la aparición de aquellos personajes y sociedades secretas.

De todo lo anterior se sigue que ni en Novalis ni en Eichendorff se inculpa a la burguesía *directamente* por la degradación en que se halla sumido el mundo. Lo cierto es que el racionalismo, la filosofía ilustrada, el odio a la religión, la separación del conocimiento y la fe –cuyo agente fue, sí, la burguesía– desencantaron, según Novalis, el mundo: la incredulidad “se extendió a todos los objetos de entusiasmo, a la fantasía y el sentimiento, a la moralidad y al amor a las artes, al futuro y al pasado” (Novalis, 1977: 112). La Modernidad “convirtió a la música infinita y creadora del universo en tableteo monótono de un enorme molino [...] sin arquitecto ni molinero, [...] un auténtico *perpetuum mobile*, un molino que se muele a sí mismo” (ibíd.: 112). Este mundo matematizado, mecánico, donde no quedan ya huellas de la fuerza divina creadora, es el de la docta Ilustración.

Novalis afirma: “Las cabezas pensantes de todas las naciones habían alcanzado en secreto la mayoría de edad

(*waren heimlich mündig geworden*)” (ibíd.: 111). En este contexto, Novalis está hablando de la Reforma, pero lo central es que la entiende como antecedente de la Ilustración: a quien apunta es a Kant. En su “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” (2004 [1784]), Kant había dicho que la Ilustración era la salida de la “minoría de edad”, expresión en la que usaba la palabra *Unmündigkeit*, culpando además a la religión, justamente, de esta “permanencia” en una suerte de infantilismo. Novalis afirma polémicamente que la Reforma y la Ilustración trajeron consigo una nociva disociación entre el conocimiento y la fe, anteriormente unidos y hermanados, y que no otra cosa es la “mayoría de edad”.

Pero hace algo más: llega al extremo de reivindicar una suerte de “sana ignorancia”. Así, inculpando a Galileo y Copérnico, afirma que “con razón se oponía la prudente cabeza de la Iglesia a una descarada educación de las disposiciones humanas a costa del sentido divino y por medio de descubrimientos inoportunos y peligrosos en el campo del saber” (ibíd.: 105-106). Los hombres debieron haber seguido siendo niños; es por ello que Novalis reivindica que la Iglesia haya prohibido...

a los atrevidos pensadores afirmar que la Tierra fuera un astro movedizo y sin importancia, ya que sabía bien que los hombres perderían, con el respeto hacia su morada y su patria terrenal, el respeto de la patria celestial y su linaje, y antepondrían el saber limitado a la infinita fe. (ibíd.)

Novalis lleva adelante una crítica del pensar *out of the box*: rechaza la transgresión. No es que Galileo y Copérnico no tuvieran razón (la tenían, al menos en un sentido “epidérmico”), es solo que era mejor continuar viviendo en la ignorancia de la realidad a fin de que no se viera afectado el sentido

religioso. Novalis justifica esta idea retrógrada a partir de la siguiente premisa, que no somete a discusión: la ciencia solo puede llegar a conocer las cosas de manera superficial; la verdad última solo es asequible por medio de la intuición, del sentido religioso (o artístico). La Iglesia privilegiaba, así, la verdad esencial por sobre la superficial. La “mayoría de edad” –que el ser humano deje de ser un “niño”– es un inconveniente para Novalis.

Korff (1956: 347) ha dicho que *La cristiandad o Europa* es, ante todo, una crítica de la Revolución Francesa, pero el principal blanco de ataque de Novalis parece ser muy anterior en términos históricos, como hemos tratado de mostrar. De hecho, el autor de *Himnos a la noche* afirma que el observador debe contemplar con tranquilidad los tiempos revolucionarios, y más bien agradecerle a la revolución el hecho de haber sembrado el caos, ya que “una verdadera anarquía es el elemento generador de la religión” (Novalis, 1977: 113). En efecto, afirma que “de la destrucción de todo lo posible, levanta [la religión] su gloriosa cabeza cual nueva creadora del mundo” (ibíd.), y llega incluso a ver indicios del renacimiento religioso en ciertas decisiones de Robespierre.⁹

Si bien coincide con Novalis en que la corrupción empezó mucho antes, Eichendorff evalúa la revolución burguesa de 1789 con mayor gravedad que el romántico temprano y la ve como un hito en la historia de la “caída” del hombre moderno. De hecho, en lo que constituye un lugar común del pensamiento conservador desde Edmund Burke –y que encontramos también en Goethe–, el autor compara a la revolución con una catástrofe natural que “cortó violentamente el hilo dorado del pasado” instaurando una “religión del egoísmo”: el racionalismo. Así afirma:

⁹ Debemos pensar ante todo en el Culto del Ser Supremo instaurado durante el Terror.

Cuando en las inhóspitas cimas heladas de la teoría las capas del alud han sido debidamente socavadas por completo, alcanza con el vuelo de un pájaro o el sonido de una palabra para sacudir por completo la tierra, sacando de raíz rocas y bosques; y esta palabra fue: libertad e igualdad. (Eichendorff, 1993: 407)

Además, resalta la idea del carácter previsible de este desastre “natural”, con lo que vuelve a inculpar –como ya vimos– a quienes no actuaron a tiempo.

Los lemas de la libertad y la igualdad degeneraron al ser humano: la segunda iba en contra de la noción de estamento, que para el autor es uno de los pilares de la sociedad; según una falsa idea de libertad, por otro lado, los individuos se emanciparon de las determinaciones estamentales y, en general, “tan solo se quería formar Emilios a la manera de Rousseau” (ibíd.: 409). El blanco de esta crítica conservadora y *biedermeierlich* al individualismo y al subjetivismo modernos, en cuyo centro hay un concepto novedoso de libertad, son tanto Rousseau –cuyo tratado de educación se menciona explícitamente– como los jóvenes del *Sturm und Drang*.

La burguesía se constituyó entonces en un “agente de la igualación universal” (Vedda, 2016: 39), en la medida en que construyó “una magnífica corona civil que debía adaptarse a todas las cabezas, como si la humanidad fuera una mera abstracción” (Eichendorff, 1993: 411). Este es, quizás, el elemento más convincente de la crítica que hace Eichendorff a la Modernidad. El autor de *De la vida de un tunante*, como se ve, ensaya una suerte de pensamiento antiglobalización *avant la lettre* (habla, en realidad, de “cosmopolitismo”). A lo que se hace alusión es a la falta de enraizamiento en un suelo patrio; al borrado, típicamente moderno, de “toda historia, [de] todo lo nacional, [de] todo lo idiosincrático” (ibíd.);

a la desaparición de las idiosincrasias locales en pos de un sistema homogéneo de carácter abstracto.

Acerca del futuro

En los *Fragmentos y estudios*, Novalis habla de la “[n]ecesidad de un papado y de un concilio para la regeneración de Europa” (II, 772), en vista de que “[e]l antiguo papado yace en la tumba” (1977: 120). Novalis alude con esto último a un hecho histórico: en febrero de 1798, las tropas napoleónicas francesas entraron a Roma y apresaron al papa Pío VI, que murió el 29 de agosto de 1799, por lo que su puesto quedó vacante hasta marzo de 1800. En este hecho, el autor ve representada simbólicamente la tragedia cultural que se esfuerza en describir.

El ensayo *La cristiandad o Europa* se inscribe en el contexto de la resistencia ideológica al avance de la Francia napoleónica, pero no debería ser entendido, a diferencia de lo que normalmente se cree, como una proclama a favor de una reinstauración del oscurantismo o del catolicismo medieval. Su tema es mucho más “la transición de la guerra a la paz posible” (Malsch, 1965: VI). Lo que anhela Novalis es, así pues, una Europa “re-unida” espiritualmente y no un retorno al pasado;¹⁰ de lo que se trata en el ensayo es de la reconciliación (*Versöhnung*) de Europa: a eso se refiere con el “nuevo concilio”.¹¹

Lo cierto es que Novalis ve en el *Sonderweg* cultural alemán, en su desarrollo “particular” o “especial”, un indicio del nacimiento de esa época nueva:

10 Novalis anhela un nuevo orden, una Europa unida “por la universal comunidad espiritual” (Safranski, 2009: 115).

11 No podemos entrar, con todo, en esta discusión. Remitimos a las reflexiones de Mähl (1978: 594), que compartimos.

Mientras [el resto de los países europeos] se ocupan de la guerra, la especulación o el espíritu de partido, el alemán se forma (*bildet sich*) con todo celo para la camaradería de una época superior de la cultura, y este paso adelante ha de darle un gran predominio sobre los otros en el transcurso del tiempo. (1977: 115)¹²

Es decir que los alemanes, entregados a la formación (a un proceso de orden interior, espiritual, cultural), serán quienes impulsen la fraternidad entre los pueblos europeos.

Lo que las armas y la política no podían realizar (o, mejor dicho, habían estropeado), debían hacerlo (corregirlo) la religión (entendida como superadora de todo confesionalismo) y la formación, y, en esta tarea de renovación de Europa, según Novalis, los alemanes debían tener un papel principal. Más allá del componente religioso e indudablemente nacionalista, el ensayo *Europa* se inscribe en este punto en la tradición inaugurada por *Sobre la educación estética del hombre, en una serie de cartas* (1795), de Friedrich Schiller: tanto Novalis como Schiller expresan en estos dos ensayos aquella “confianza en la capacidad transformadora de la formación” (Mahoney, 1988: 50) tan propia de la intelectualidad alemana de fines del siglo XVIII.

Eichendorff, por su parte, contra lo que puede suponerse, tampoco quiere retrasar el reloj de la historia; de un modo lapidario, afirma: “No se logra nada con las ilusiones románticas y con el aferrarse obstinadamente a lo que ha envejecido hace ya mucho” (1993: 414). La nobleza simplemente debería adaptarse a los nuevos tiempos, pero recordando que, “según su naturaleza imperecedera, [ella constituye] el elemento ideal de la sociedad”, por lo que debería “tomar las riendas con valentía, merced a su inteligencia superior”, en

12 La traducción ha sido levemente corregida.

lugar de recluirse “llena de odio y desprecio” contra la nueva época (ibíd.).

Ni Novalis ni Eichendorff quieren o creen posible un retorno de los “viejos buenos tiempos”. De modo que la “imagen de contraste” –el “sueño hacia atrás, hacia un tiempo anterior al desamparo metafísico” (Safranski, 2009: 118)– debe ser entendida como portadora de una mera función normativa: la crítica al presente degradado se hace en función de lo anterior, a fin de tener en claro qué es lo que debe corregirse. Aquí reconocemos –de nuevo– la forma de pensamiento de la *Kulturkritik*, que siempre se hace en función de un ideal perdido, como enseñaron por primera vez Rousseau y, en Alemania, el recién mencionado Schiller (Bollenbeck, 2005: 51).

En los dos ensayos, la dimensión de futuro, en cuanto *sóloamente posible* en términos modales, tiene que ver con los deseos de los autores. Esta es la sección de los ensayos en la que se verifica el mayor contraste entre ambos. La principal diferencia es, a nuestro juicio, del orden retórico y del tono, y se explica, por otro lado, por la particular concepción filosófica y del arte discursivo en Novalis –dimensión no desarrollada explícitamente en Eichendorff–, por las disímiles situaciones enunciativas y por la diversa intención con la que los enunciadores se inscriben en sus discursos. En pocas palabras: Novalis se presenta como un historiador-poeta¹³ y, más aún, como un profeta: él, en calidad de visionario, reconoce en el presente histórico, a la manera de leyes universales, los gérmenes del futuro. Esto falta por completo en el ensayo “más realista” y, por ende, menos eufórico de Eichendorff.

Es el “reconocimiento” de una necesidad histórica el que le permite a Novalis adoptar el tono esperanzador y profético

13 La función del enunciator en el ensayo sobre Europa es equiparable en algunos aspectos a la que se le atribuye al poeta en *Heinrich von Ofterdingen*.

de los últimos tres párrafos de su ensayo. Allí dice que la nueva cristiandad “se levantará del seno sagrado de un venerable concilio europeo y [que] el negocio del despertar religioso se llevará a cabo según un plan divino omnicompreensivo”; vaticina que “nadie protestará ya más contra la coacción cristiana y temporal”, “todas las reformas necesarias se llevarán a cabo bajo [su] dirección”, y solicita, interpelando al lector con un nosotros inclusivo, que “tengamos tan solo paciencia”, ya que “vendrá, tiene que venir, el tiempo sagrado de la paz perpetua, en que la nueva Jerusalén será la capital del mundo” (1977: 120).

En la medida en que Novalis se muestra como quien ha “entendido” la necesidad en el desarrollo histórico-espiritual, su tono seguro suena o se autopostula como convincente: él señaló, en las últimas páginas del ensayo, las grietas del materialismo reinante por donde se está filtrando la nueva época espiritual, y al final se limita a decir que la nueva Iglesia no puede sino nacer, más tarde o más temprano. Este estilo categórico adoptado por Novalis en la última parte del ensayo tiene que ver con su manifiesto elitismo, común a todo el círculo de Jena, con su concepción de la relación entre discurso y realidad –es decir, con su *idealismo mágico*–, pero también, y esto es quizás lo más importante para nosotros, con sus exploraciones en el campo de la retórica.

Novalis dice: “vendrá, tiene que venir” y hace un llamado a la “paciencia”. Llama la atención el modo en que el autor argumenta la certeza respecto de que la nueva época “vendrá”: la afirmación se justifica tan solo por su necesidad, esto es, por el hecho de que *debe (muß)* “venir”. Pero esta certeza de que la “nueva época” *debe venir* no se deja fundamentar de un modo lógico-razional: es algo que solo pueden advertir por determinados signos aquellos que, como el propio enunciatador, están a la “altura” necesaria para penetrar con la mirada

aquello que para otros es opaco.¹⁴

“El discurso ideal (*idealistische Rede*) es parte de la realización del mundo ideal (*Idealwelt*)”, dice en sus *Trabajos preparatorios para diversas colecciones de fragmentos* (1798) (Novalis, 1978: II, 351; fragmento n° 172). Es una frase en la que resuena el idealismo mágico novalisiano –ese juego vacuo, según dice Lukács de manera despectiva, con “audaces posibilidades de pensamiento” (2002: 40)–, que supone una estetización de la filosofía de Fichte. La idea es que los atributos negativos de la Modernidad pueden ser vencidos y superados por un acto de voluntad del yo (que actúa a la manera de un mago), lo cual supone una concesión de plenos poderes a la subjetividad. La estrategia retórica del ensayo (en la concepción de Novalis, el límite entre discurso y ensayo es muy difuso) parece, así, estar imbuida de su filosofía personal.

Asimismo, en *El borrador general (Materiales para una Enciclopedia)* alude a la “violencia retórica de la afirmación” (Novalis, 1978: II, 502; septiembre-octubre de 1798); a lo conveniente de “[h]ablar y escribir de manera determinante –imperativa, categórica” (ibíd.: II, 582; octubre–noviembre de 1798); y sugiere que “[n]o debe escribirse con incertidumbre, miedo, etc.” (ibíd.: 650; noviembre-diciembre de 1798). En los *Fragmentos y estudios II*, por su parte, dice que:

[e]n un *discurso verdadero* se representan todos los roles – se pasa por todos los caracteres – por todos los estados – con la única intención de sorprender – para observar el objeto desde un nuevo lado y, de pronto, burlarse del oyente, o también para convencerlo;¹⁵ –y

14 Seguimos aquí a Malsch (1965: 32-33).

15 Así continúa: “En discurso es un cambiante *tableau* muy vivaz e ingenioso de la observación interna de un objeto. De pronto pregunta el orador, de pronto responde; luego habla y dialoga; luego relata, parece olvidarse del objeto para de pronto volver a él [...]. Dicho sea en pocas palabras: un discurso es un drama monológico” (Novalis, 1978: II, 809).

concluye– [el] orador debe poder asumir todos los tonos. (ibíd.: 809; enero a abril de 1800)

Es decir que el tono de Novalis es expresión de sus convicciones elitistas y de su filosofía personal, el *idealismo mágico*; pero también se explica partir de sus decisiones retóricas en cuanto ensayista y, por consiguiente, por su objetivo central de convencer al auditorio. Lo cierto es que aquel tono convencido y por momentos imperativo tiene la función de “asegurar” discursivamente la llegada de la tercera época del mundo, de la que el autor cree reconocer indicios en el presente. La propuesta de Eichendorff es, según nos parece, más precaria: carece de la convicción de su predecesor.

Esta semejanza se debe tal vez a que el contexto histórico es por completo diferente, pero también –seguramente– a que Novalis escribe a los veintisiete años, mientras que Eichendorff escribe lo que, en realidad, como ya dijimos, son sus memorias “en el sentido más amplio” (cit. en Schultz, 1993: 1060), y lo hace durante sus últimos meses de vida, a los casi setenta. Es, por otro lado, como si el autor de *Presentimiento y presente (Ahnung und Gegenwart)* no tuviera realmente nada para aportar en cuanto a elucubraciones respecto del futuro, pero, *obligado* por el modo de reflexión elegido (el de la *Kulturkritik*), se impusiera a sí mismo decir algo acerca de la superación futura de la degradación, *simplemente con el fin de llenar ese lugar en la argumentación*. Además, en cuanto autor más próximo a la estética realista, no se halla en condiciones de adoptar el tono de un visionario o profeta.

Eichendorff se encomienda la misión de poner al lector frente a ciertas “verdades” olvidadas por el hombre contemporáneo. Su ensayo tiene como fin “recordar” cuál es la función universal de los dos estamentos “en lucha”: la nobleza y la burguesía. Tarea difícil, ya que en la Modernidad “[se] cortó violentamente el hilo dorado del pasado” (1993: 407).

La imagen que da Eichendorff de la sociedad europea es la de un conjunto que ha perdido ese vínculo orgánico con su historia. Los nobles de los siglos XVII y XVIII han olvidado su rol suprahistórico de “cuidar caballerescamente de todo lo grande, noble y bello” (ibíd.: 414); los burgueses, por su parte, se han olvidado del “fin superior” (la corporación, la nación, Dios) y han puesto en su lugar el egoísta interés personal.

El autor sostiene que la nobleza debe volver a hacerse cargo de su rol suprahistórico, pero dedica numerosas páginas a mostrar que el viejo orden desapareció y que la nobleza contemporánea es solo una caricatura de la auténtica. ¿Alcanzará con un mero cambio de actitud de parte de los nobles? ¿De dónde se supone que sacarán las fuerzas para ello? El componente irónico, que está presente a lo largo de gran parte del ensayo, contribuye a reforzar la idea de una queja resignada que nada tiene que ver ya con el tono entre imperativo y categórico de largos trechos del ensayo de Novalis.

El poema que se inserta al final de *La nobleza y la revolución*, “El Príncipe rococó”, no solo delata, de nuevo, la flexibilidad de la forma ensayo, sino también la ironía y el hecho de que, para Eichendorff –como para Goethe–, los nobles deberían simplemente cambiar de actitud y dejar de ilusionarse románticamente con el retorno de lo que se perdió, que solo puede “regresar” bajo la forma de lo caricaturesco. El hecho de que, además, no señale ningún indicio presente de un futuro en el que la nobleza haya realizado ese cambio de actitud anhelado, acrecienta el carácter meramente retórico de la argumentación en lo que respecta al tercer momento de la estructura triádica.

Las diferentes cosmovisiones –y los tonos disímiles de los dos autores– pueden ser rastreadas asimismo en sus respectivos proyectos novelísticos: *Heinrich von Ofterdingen* (1802) y *Presentimiento y presente* (1815). Mientras que en el primer caso el héroe homónimo se propone la tarea de redimir a la

humanidad para reinstaurar la Edad de Oro perdida, en el “desesperado nihilismo” de la novela de Eichendorff “ninguno [de los dos héroes, que pertenecen a la aristocracia,] acaba por encontrar un puesto en la vida” (Lukács, 1970: 53-54), ya que uno (Leontin) emigra a América y el otro (Friedrich) se refugia en un convento.¹⁶ En esto podemos advertir –contra lo que usualmente suele achacársele sobre todo a Novalis– la relativa coherencia en el pensamiento de estos dos autores cuando se tiene en consideración el conjunto de la obra; pero con ello rebasamos ya el alcance del presente artículo.

Conclusiones

Nacidos como respuesta al proceso de la Modernidad que condujo a la Ilustración y a la revolución burguesa, *La cristiandad o Europa* y *La nobleza y la revolución* son dos ensayos del pensamiento conservador romántico que se inspiran en la *Kulturkritik*. En ellos se reconoce la misma estructura triádica característica. En una suerte de reminiscencia del esquema bíblico, se postula que hubo un tiempo ideal que se perdió y dio lugar al presente degradado por un individualismo egoísta en busca desenfrenada de ganancias o conocimientos. De todos modos, esta situación es temporaria ya que –y en este punto los dos autores difieren– está por

16 La novela de Eichendorff se construye en torno a un radical rechazo del presente, que no ofrece al hombre sensible oportunidades que posean un verdadero sentido vital. La escena con la que se abre la obra, el descenso del conde Friedrich y otros jóvenes por el Danubio, da cuenta ya de la contraposición que recorre toda la obra: de un lado, el peligro de la muerte, la pérdida de la propia identidad, el abandonarse a lo mundano, a lo sensual-sexual, enajenarse; de otro lado, la renuncia ascética a la vida, el hallarse a sí mismo por la vía de la religión católica. Esta oposición aparece representada simbólicamente en el contraste entre el peligroso punto del río llamado “der Wirbel” o, en la traducción española, “el Torbellino”, y la cruz que se vislumbra en las alturas de una colina y que sirve de orientación serena y eterna a los viajeros (Eichendorff, 1954: 153 y ss.).

llegar una tercera época que, según se reconoce ya a través de ciertos indicios, será tanto o más venturosa que la primera (Novalis) o al menos es dable esperar que la nobleza salga de su parálisis y, para el bien de la humanidad toda, retome su rol de conductora (Eichendorff).

Acabamos de decir que los románticos “se inspiran” en la *Kulturkritik*, y en el título de este artículo hablamos de una “crítica romántica de la cultura”. Pero ¿hay realmente tal cosa? Lo que vemos en los dos ensayos que nos ocuparon aquí es que los románticos resignificaron la crítica de la cultura en un sentido estético–subjetivo, pero no la hicieron avanzar con nuevos contenidos histórico–críticos verdaderamente significativos. Bollenbeck lo explica con claridad:

Los románticos perciben su realidad a partir del modelo de pensamiento que les provee el modo de reflexión de la crítica de la cultura, pero, a diferencia de Rousseau y Schiller, no piensan en dirección a la verdad. Son críticos de la cultura con contactos laxos con la realidad. (2007: 120)

La *Kulturkritik* es una fuente de inspiración muy importante para los románticos en términos de motivos, temas y materias, pero su propia praxis ensayística “es poco significativa para una historia de la crítica de la cultura que se pregunta por su pretensión de verdad y su validez” (ibíd.: 122).

Novalis, que es muy joven cuando redacta su ensayo, da cuenta de una marcada conciencia retórica en el modo de escribir y de estructurar su texto, al mismo tiempo que lo hace bajo el entusiasmo de su particular filosofía personal, el idealismo mágico, que lo conduce a pensar que en el acto de decir se juega una buena parte de la realización de lo que se desea. No en última instancia, al fin, expresa el decidido elitismo del primer Romanticismo alemán. Eichendorff tiene,

en cambio, la intención de escribir sus memorias de vejez, en los meses previos a su muerte. El tono irónico delata que ha perdido toda ilusión de cara al futuro, y no se cree capaz de reconocer las simientes de un futuro mejor en medio de la crisis del presente. El modo de reflexión elegido, la crítica de la cultura, lo obliga, con todo, a proponer una superación futura del presente corrupto: de ahí –tal vez– que resulten forzadas o artificiosas sus alusiones al hecho de que una nobleza mejorada habrá de tomar de nuevo las riendas de los destinos europeos.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1962). La crítica de la cultura y la sociedad. *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. de M. Sacristán, pp. 9-29. Ariel.
- Bollenbeck, G. (2005). Kulturkritik: ein unterschätzter Reflexionsmodus der Moderne. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, núm. 137, pp. 41-53.
- Bollenbeck, G. (2007). *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*. Beck.
- Eichendorff, J. (1974). *Vida de un vagabundo aventurero / Presentimiento y presente*. Trad. de J. M. Minguez Sender. Bruguera.
- Eichendorff, J. (1993). *Werke in sechs Bänden*, vol. 5. Deutscher Klassiker.
- Goethe, J. W. (1992). *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Ed. de W. vosskamp y H. Jaumann, vol. 9. Deutscher Klassiker.
- Kant, I. (2004 [1784]). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*. Trad. de E. Estiú y L. Novacassa, pp. 33-40. Terramar.
- Korff, H. A. (1956). *Geist der Goethezeit*. 3ª parte. Koehler & Amelang.
- Lukács, G. (1970). Eichendorff. *Realistas alemanes del siglo XIX*. Trad. de J. Muñoz, pp. 49-67. Grijalbo.
- Lukács, G. (2002). A propósito de la filosofía romántica de la vida (Novalis). *El alma y las formas*. Trad. de M. Sacristán, pp. 39-52. Biblioteca Nacional.
- Mähl, H.-J. (1978). Kommentar zu Die Christenheit oder Europa. Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich Hardenbergs*, vol. II, pp. 579-604. Carl Hanser.
- Mahoney, D. (1988). Überlegungen zum Begriff „Bildungsroman“. *Der Roman der Goethezeit (1774-1829)*, pp. 46-53. Metzler.
- Malsch, W. (1965). Europa. *Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*. Metzler.
- Novalis (1977). *Europa o la Cristiandad*. Trad. de M. M. Truyol Wintrich. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Novalis (1978). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich Hardenbergs*, 3 vols. H.-J. Mähl y Samuel, R. (eds.). Carl Hanser.