

LA CRISTIANDAD INSATISFECHA NOVALIS Y LAS HETERODOXIAS RELIGIOSAS DEL SIGLO XVIII

Alejandro Martín Navarro
Universidad de Sevilla

Resumen: Este artículo analiza la posición religiosa de Novalis en el marco de los distintos movimientos religiosos del siglo XVIII. Destacaremos el papel del pietismo como movimiento de reacción ante la ortodoxia luterana, y trataremos de poner de relieve la presencia de esta religiosidad en los escritos filosóficos de Novalis, especialmente en aquellos que tienen por objeto el cristianismo. Asimismo, analizaremos el papel de otros movimientos heterodoxos cristianos en el pensamiento de este autor.

1. INTRODUCCIÓN

No hace tanto tiempo perduraba, aun en la mente de cierto público ilustrado, la imagen de un siglo XVIII religiosamente definido: la Europa de las Luces se la repartían revolucionarios impíos, deístas racionalistas y burgueses calvinistas, sobre los restos sombríos de un mundo católico que, si bien mantenía en ciertos países grandes cotas de poder, estaba destinado a sucumbir al paso de un triunfante *Zeitgeist* que definitivamente cabalgaba por otros páramos hacia horizontes radicalmente nuevos. Sin embargo, hace ya –al menos– veinte años se viene llevando a cabo una investigación mucho más precisa que ha permitido construir la imagen de un panorama religioso dieciochesco mucho más complejo. Trevor-Roper, por ejemplo, se encargó en su día de resaltar los aspectos erasmianos y luteranos en el nacimiento de la mentalidad ilustrada¹. Por su parte, Gusdorf trató de poner en el primer

¹ TREVOR ROPER, H., “Los orígenes religiosos de la Ilustración”, en *Religión, Reforma y cambio social, y otros ensayos*, Barcelona, Argos-Vergara, 1985.

plano de la conciencia ilustrada a todos aquellos cristianos que, permaneciendo dentro de los límites de la ortodoxia, no se sintieron nunca completamente cómodos en sus respectivas Iglesias². Y por último, Antonio Mestre, tomando como ejemplos a Voltaire y Gibbon, ha trazado recientemente una doble línea en la genealogía religiosa de la Ilustración: por un lado, la que conduce desde los erasmistas y humanistas tolerantes (Justo Lipsio, Isaac Casaubon, Hugo Grocio...) a los ilustrados franceses a través de los teóricos de la tolerancia religiosa (Locke, Newton, Leibniz, Bayle, Leclercq...); y por otro lado, la línea –mucho más clara, y sobre la que tendremos que insistir después– que conduce del pietismo a la Ilustración alemana³.

Sin pretender esbozar siquiera un panorama del estado actual de la cuestión, debemos decir que hoy mismo se sigue investigando el siglo XVIII desde un paradigma mucho menos predefinido ideológicamente y, por tanto, mucho más abierto a captar la multitud de matices que lo conforman. Así, Juan Arana ha publicado algunos textos en los que se decanta decididamente por reinventar la imagen religiosa de un siglo ilustrado mucho más complejo de lo que se ha venido presentando. Arana se esfuerza por plantear el problema a la luz de la relación entre ciencia y religión: al estudiar detenidamente a los científicos dieciochescos, vemos que no puede mantenerse la identificación simplista entre Ilustración y descreimiento. De hecho, bajo esta óptica resulta cuestionable la misma noción de “religión natural”: ya no se puede interpretar como un intento racionalista por refutar las religiones históricas, sino que más bien debe ser entendida como un procedimiento filosófico por el que los defensores de algunas de las religiones históricas han tratado de fundamentar racionalmente sus credos o al menos los presupuestos básicos de éstos. Un intento del que también participará la llamada “teología física”⁴.

En el ámbito estricto de la historia de las religiones no es menos evidente esta tendencia a estudiar en otras claves el siglo XVIII. La reciente publicación de una cuidada *Historia del cristianismo* a cargo de un nutrido grupo de especialistas españoles así lo confirma. En el volumen dedicado al mundo moderno, coordinado por Antonio Luis Cortés Peña, encontramos este enfoque en el artículo de Domínguez Ortiz y Cortés Peña titulado “Cristianismo e Ilustración. Los inicios de una nueva era”. Los autores, siguiendo la estela de Antonio Mestre, también sitúan el surgimiento del pensamiento ilustrado en medio de la compleja discusión entre reformadores, heterodoxos y desubicados que tuvo lugar en Europa desde finales del siglo XVI.

² GUSDORF, G., *La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces*, Estella, Verbo Divino, 1977.

³ MESTRE SANCHÍS, A., *La Ilustración*, Madrid, Síntesis, 1993.

⁴ ARANA, J., “Ciencia y religión en la Ilustración francesa”, en J. MONTESINOS, S. TOLEDO (eds.), *Ciencia y religión en la Edad Moderna*, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2007, p. 284.

Pues bien, las siguientes líneas pretenden ser una pequeña contribución filosófica a ese esfuerzo por repensar los orígenes religiosos del pensamiento dieciochesco, si bien con el objetivo de concretar esa pretensión en la obra teórica de Novalis. El estudio de la filosofía de este romántico alemán ofrece nuevas claves para admirar aún más la pluralidad de la reflexión religiosa del siglo XVIII, ya que en su obra encontramos aspectos que sólo pueden provenir de tradiciones mucho más minoritarias y heterodoxas aún que las representadas por los reformadores clásicos. Veremos cómo en su pensamiento se aúnan antiguas tradiciones cristianas, algunas de las cuales estaban latentes en Alemania desde la Edad Media, mientras que otras surgen propiamente a partir del Renacimiento y la Reforma protestante. Tendremos ocasión a lo largo de este trabajo de esbozar los rasgos fundamentales de algunas de ellas y de documentar su presencia en la obra de Novalis. En este sentido, consideramos que la investigación que se viene haciendo sobre los orígenes del romanticismo temprano suele desatender estos aspectos para centrarse en las fuentes estrictamente filosóficas. Los minuciosos y detallados estudios de Manfred Frank sobre la génesis textual de la *Frühromantik*, por ejemplo, podrían ser completados con un análisis específico de las fuentes teológicas y religiosas del primer romanticismo alemán. Porque el estudio de los orígenes religiosos del movimiento romántico puede arrojar tanta luz sobre éste como lo está haciendo ya, de mano de los especialistas antes citados, sobre el pensamiento ilustrado.

2. DE LA REFORMA PROTESTANTE AL PIETISMO

Empecemos cediéndole la palabra a Hegel. Probablemente fuera él quien mejor entendió hasta qué punto la Reforma protestante constituía el acontecimiento verdaderamente decisivo y crucial de la nueva época. Hegel la incluye dentro del capítulo dedicado a la filosofía de la Edad Media, aunque como su último episodio, y la considera “la principal revolución del espíritu”⁵. Al tratar de delimitar el significado de la Reforma en relación al catolicismo, Hegel resalta en ella tres puntos particularmente relevantes: el *trabajo* frente a la pobreza, el *matrimonio* frente al celibato, y la *libertad* frente a la obediencia. Llama la atención qué típicamente burgués es el modo en que Hegel resume lo esencial de su concepción de la Reforma, haciendo de ésta expresión de una *actitud vital*, y sin mencionar apenas aspectos teológicos o doctrinales, aunque éstos se encuentren lógicamente implícitos en lo que dice. Estos aspectos se resumen en la idea de una “interiorización de la fe”. En realidad, en este punto de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel no hace sino retomar ideas contenidas en su escrito de juventud *La positividad de la religión cristiana*. En cualquier caso, en el planteamiento de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel deja entrever que lo que verdaderamente le

⁵ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1997, p. 192.

importa en todo este asunto es la forma como el protestantismo consigue devolver a la vida práctica del hombre su valor: la moralidad, el trabajo, la subjetividad poseen una dignidad que debe ser motivo de alegría y orgullo para el hombre. Ahora bien, el propio Hegel subraya la necesidad de que esta revalorización se diera en el seno de la religión misma, pues no se trata de una mera exaltación de lo particular y subjetivo, sino de que esa revalorización ocurra bajo la justificación y “confirmación suprema”⁶. Esto dificultaría toda pretensión de leer el planteamiento de Hegel al modo de una arbitraria “mejora de la Buena Nueva”, en el sentido planteado por Sloterdijk⁷, sino como el esfuerzo por ir al núcleo verdaderamente religioso de la religión, a menudo oculto por lo doctrinal, siendo ese núcleo mismo el motor verdaderamente “mejorador” de lo religioso. En definitiva, lo peculiar, lo absolutamente decisivo de la Protesta es, para Hegel, la confirmación religiosa de la conciencia moral individual como esa “morada recóndita” del hombre frente a la que toda exterioridad y mediación resultan blasfemas:

“Se crea así una morada en lo más recóndito del hombre, la única en que éste vive consigo y con Dios; y sólo vive con Dios en cuanto es él mismo, en cuanto vive en su propia conciencia. Este derecho de soberanía sobre sí mismo y su morada no puede ni debe ser infringido por nadie”⁸.

Esto implicaba, lógicamente, la supresión de toda mediación *exterior* (por ejemplo, la de los sacramentos, los santos, etc.), para hacer desaparecer así todo “vasallaje espiritual del hombre”⁹. Por esta razón Hegel le da una importancia tan aparentemente excesiva a la abolición del latín como lengua de culto y oración:

“Es algo de una importancia extraordinaria, infinita, y sin esta forma del ser cabe sí no habría podido llegar a instaurarse la libertad subjetiva; Lutero no habría podido llevar plenamente a cabo el movimiento de la Reforma sin traducir la Biblia al alemán”¹⁰.

Para completar su caracterización de la Reforma, Hegel nos ofrece una curiosa y abreviada génesis del protestantismo recurriendo a sólo tres nombres: Wiclef, Hus y Arnaldo de Brescia. A pesar de que toda historia de la Reforma con pretensiones de rigor debería ir mucho más lejos, la elección de Hegel no resulta desafortunada, y nos puede servir para detallar algunos aspectos de interés aquí, especialmente respecto al problema de la recepción de determinadas ideas heterodoxas en la obra de Novalis. ¿Quiénes eran

⁶ *Idem*, p. 193.

⁷ SLOTERDIJK, P., *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto Evangelio según Nietzsche*, Madrid, Siruela, 2005.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Lecciones*, p. 195.

⁹ *Idem*, p. 195.

¹⁰ *Idem*, p. 195.

estos personajes? John Wiclef fue un clérigo inglés del siglo XIV, conocido entre sus contemporáneos como *Doctor Evangelicus*, que se había interesado especialmente por el tema de la predestinación. Al igual que Lutero, trató de fundamentar teológicamente sus críticas a la administración eclesiástica de la fe. Según Wiclef, no existe ninguna doctrina o disposición moral que pueda justificarse por el Papa o los Concilios, a no ser que lo haya hecho antes Cristo mismo. Lutero conoció la obra de Wiclef a través de Hus, el segundo de los precursores mencionados por Hegel. Hus, el teólogo bohemio que fue víctima de la hoguera tras el Concilio de Constanza, defendió también la libertad de predicación (y por tanto de interpretación de la Escritura). Sus seguidores, los “husitas”, tuvieron una amplia implantación en el Este y pronto se dividieron en dos grupos: los praguenses o calicistas y los taboristas. A pesar de la visión revolucionaria que nos ofrece Hegel, no se debe caer en la tentación simplificadora de creer que las exigencias de estos grupos reformadores eran esencialmente liberales y estaban basadas en la intensificación de la conciencia de la libertad. Por ejemplo, una de las exigencias más irrenunciables de los husitas la constituía el “ultraquismo”, que consistía en la administración de la comunión bajo las dos especies, es decir, la necesidad de que la comunión se realizara con pan y vino: hacerlo sólo con pan implicaba una traición a la letra del Evangelio, que claramente establecía ambas especies como esenciales al sacramento eucarístico. Cuando el Vaticano permitió, con las *Compactata*, que los husitas comulgaran con las dos especies, estos se unieron a los católicos, hasta la batalla de la Montaña Blanca en 1620, aunque más tarde acabarían abrazando el protestantismo luterano. Pero si el ultraquismo de los praguenses era una exigencia fácilmente aceptable por Roma, lo cierto es que los taboristas iban mucho más lejos: se negaban a vivir bajo cualquier forma de autoridad que no fuera la de la Biblia y se oponían a cualquier distribución no igualitaria de los bienes materiales. Estos taboristas están en los orígenes de la Iglesia de los Hermanos Moravos.

Los Hermanos Moravos, también llamados “Hermanos Unidos” (*Unitas Fratrum*) estaban muy extendidos por Bohemia y Moravia, y se vieron afianzados por el hermano Lucas al inicio del siglo XVI –un hombre que tenía contacto con Lutero– y finalmente renovados por el conde alemán Zinzendorf. Al principio, se trataba de un movimiento comunitario contrario a las jerarquías, pero poco a poco fueron incorporando doctrinas protestantes como la de la “justificación por la fe”. Tendremos ocasión de detallar después la importancia de esta minoría religiosa. Baste por el momento señalar que fueron portavoces de un milenarismo de raíces medievales que era despreciado tanto por la Iglesia católica como por la ortodoxia protestante, y que ese milenarismo tendrá una gran importancia, a través de Zinzendorf, en la obra de Novalis¹¹.

¹¹ Aunque centrándose sobre todo en autores ingleses, es interesante el planteamiento de Shaffer, quien relaciona el romanticismo literario con las corrientes milenaristas latentes en el protestantismo heterodoxo. SHAFFER, Elinor, “El apocalipsis secular: profetas y apocalipsis a finales del siglo XVIII”, en BULL, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998, pp. 161-185.

Queda por mencionar al último de los precursores del protestantismo escogidos por Hegel: Arnaldo de Brescia. En este caso se trata de un seguidor de Abelardo del siglo XII, junto a quien fue condenado en el Concilio de Sens, y que propugnaba una vuelta a la austeridad de la Iglesia primitiva. De su doctrina nació el arnaldismo, que agrupaba tesis donatistas y anticlericales y que trató de imponer la pobreza evangélica en la Iglesia. Esta doctrina marcadamente donatista proviene, como es sabido, del obispo Donato (s. IV), defensor de una actitud absolutamente inflexible respecto a la entereza moral de los clérigos: los sacramentos impartidos por personas indignas no tienen validez, y no existen pecadores dentro de la Iglesia.

Resulta cuanto menos curiosa la reivindicación que hace Hegel de esta genealogía de la Reforma. Dejando al margen su visión simplificada de la misma, no deja de resultar sorprendente el hecho de que Hegel reivindique la Reforma precisamente por haber revalorizado al individuo y su trabajo, pero que al mismo tiempo encuentre sus raíces en una religiosidad casi anarquista y contraria a la riqueza, una religiosidad que –como en el caso de los husitas– se oponía no sólo al matrimonio de los clérigos, sino a su posesión de bienes materiales, y que en ningún caso hubiera estado dispuesta a aceptar el relajamiento de las costumbres que toda exaltación de la libertad individual parece traer consigo. En todo caso, esta compleja –y a veces contradictoria– evolución paralela de la Reforma resultará tan crucial como la Reforma misma para comprender el panorama religioso en que se encuentra Novalis. Porque lo cierto es que, si es verdad que la obra de Lutero significaba, como decía Hegel, la emergencia del espíritu individualista y de la libertad personal, entonces no es menos cierto que implicaba una serie de tendencias que difícilmente podían ser asumidas por un espíritu verdaderamente ilustrado, y que seguían constituyendo rémoras al avance de una razón emancipadora y de una religiosidad verdaderamente moral, en el sentido en que el mismo Hegel la entiende. En primer lugar –y esto es una constante muy significativa en la obra de los románticos– el luteranismo fue visto como una actitud contraria al arte y la figuración, como consecuencia de la prohibición de las imágenes. Pero –protestará Novalis– “Dios es sólo comprensible por medio de la representación”¹². Y aún más:

“Nada es más necesario para la verdadera religiosidad que una mediación que nos comunique con la divinidad. De forma inmediata, el hombre no puede ponerse en contacto con ella. El hombre debe ser libre en la elección de esa mediación”¹³.

De hecho, en este asunto Lutero no hacía sino recoger las ideas de los valdenses primitivos, quienes se oponían al culto a María, los sacramentos, los

¹² NOVALIS, *Schriften* [en adelante NS], editado por Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer Verlag, III, 1968, p. 246.

¹³ NS, II, pp. 440-442.

santos, la veneración de la cruz y las reliquias, la adoración de las imágenes, la transubstanciación, etc. Por eso no es de extrañar que una de las derivas reformadas de mayor calado histórico fuera el puritanismo, que se mostró desde el principio contrario al arte, al teatro, y a toda forma de frivolidad estética. Pero esta actitud no hacía más que profundizar la escisión entre Dios y el mundo que parecía más propia del judaísmo que de la nueva religión del Dios encarnado; y esa escisión, en la que ahondaba el luteranismo con la prohibición de las imágenes, será vista con desafecto por el espíritu cuasi-panteísta de un romanticismo que soñaba con la reconciliación definitiva de todos los opuestos. Y esa es la razón de la queja de Novalis:

“De ahí que la historia del protestantismo no nos muestre ninguna gran manifestación de lo suprasensible. Sólo su inicio brilla con un fuego celestial fugaz, pero pronto se muestra la atrofia del sentido para lo sagrado”¹⁴.

Pero no sólo eso: el luteranismo resultaba insuficiente –incluso para los propios filósofos que se habían formado en su seno– por otras muchas razones. No debemos olvidar que la Reforma emprendida por Lutero en 1517 significó, en muchos sentidos, la cristalización de numerosas actitudes espirituales que se habían ido fraguando a lo largo de la Edad Media y que se habían caracterizado por la pretensión de volver a los orígenes verdaderamente evangélicos de un cristianismo cada vez más institucionalizado. Uno de los aspectos más singulares de esta Reforma consistió, como es sabido, en la voluntad de suprimir el Magisterio y la Tradición como únicos criterios de una exégesis válida de las Escrituras. Sin embargo, al hacerlo, Lutero abrió una puerta que posiblemente él mismo no hubiera querido que luego se recorriese, pues elaboró una teología destinada a hacer retornar la fe al interior del hombre, trayéndola de vuelta del mundo de las exterioridades y las falsas mediaciones; pero, al hacerlo, no pudo prever que daría lugar, no sólo a una interiorización de la fe, sino a la multiplicación de todo tipo de exteriorizaciones de la misma. Entre ellas, esa peculiar forma de exterioridad que es la hermenéutica bíblica y que Novalis llamará, despectivamente, “filología”. Lo peculiar de la evolución inmediata del protestantismo consiste en la manera en que, partiendo de una radical exaltación de la libertad individual, acabó pronto constituyendo una doctrina definida, con sus dogmas, sus idolatrías y sus herejes. Pero es precisamente la historia de las heterodoxias que corren a su lado (a veces de su mano y otras en abierta oposición) la que dificulta una visión de la modernidad cristiana en términos de mera oposición entre catolicismo tradicional e Iglesias reformadas: esa historia de heterodoxias pone en evidencia que la dialéctica histórica del cristianismo no podía detenerse en la mera negación del Magisterio y el Papado, pues estaba gestando una verdadera “revolución sagrada” que habría de alcanzar a los cimientos mismos de la Cristiandad y que constituiría más tarde la raíz de las grandes derivas espirituales de la modernidad. Una revolución en la que los límites entre cristia-

¹⁴ NS, III, p. 512.

nismo, panteísmo, e incluso ateísmo, se vuelven difusos, exigiéndonos una mirada atenta, sin demasiados modelos previos ni rígidamente definidos.

Pues bien: por las razones antes indicadas, y en un intento por mantener la unidad primordial de lo cristiano, uno de los mayores esfuerzos de Calvino lo constituyó la llamada a atenerse a la *Sola Scriptura*, que debería ser reconocida como única autoridad. De esta manera, tanto Lutero como después Calvino intentaron defender la ortodoxia y la pureza de la fe de toda posible dispersión en la multiplicidad de las interpretaciones. Este empeño de los reformadores llevó a lo que Novalis llamaría después, como hemos dicho, la “introducción de la filología en la fe”. Pues, efectivamente, la exaltación de las Escrituras como *único* y definitivo testimonio de lo divino conllevaba la necesidad de una ciencia encargada de definir los términos exactos en que aquéllas deben ser interpretadas, una ciencia que debía suplantar al Magisterio papal y a la Tradición Apostólica en su papel de horizonte hermenéutico. Esta ciencia era la teología bíblica, basada en métodos histórico-filológicos.

Es precisamente esa tendencia del protestantismo contra la que se alzó el pietismo, y existen cientos de referencias en la obra de Novalis a esa problemática. Especialmente explícita nos parece la siguiente anotación, llena de ironía, que tomamos de los *Fragmente und Studien* de 1799-1800: “la liturgia protestante es la consecuente apoteosis de la Biblia: el Evangelio [la Buena Noticia] de que hay una Biblia”¹⁵. Por eso Novalis no oculta su admiración por la costumbre de los cuáqueros, entre los cuales “todo hombre resucita y habla cuando está entusiasmado [begeistert]”¹⁶. Lo que tiene de especial la reivindicación novalisiana de los cuáqueros es precisamente el hecho de que éstos negaban la exclusividad de las Sagradas Escrituras y ponían el acento en la revelación interior del Espíritu Santo. No es difícil encontrar esta misma idea explícitamente planteada en varios lugares de la obra de Novalis: “El Espíritu Santo es mucho más que la Biblia. Él debe ser nuestro Maestro del cristianismo, y no la letra muerta, terrenal y ambigua”¹⁷. Pero esto saca a la religión del ámbito de lo puramente doctrinal y la convierte en un espacio de experiencias “sacrales” desvinculado de la continua referencia al Libro como horizonte último de sentido:

“La idea de Lutero acerca de la expiación y el mérito de Cristo. Concepto de un Evangelio. ¿No se puede pensar en la creación de más Evangelios? ¿Debería esta creación ser fielmente histórica? ¿O es la historia sólo un vehículo? ¿Por qué no un Evangelio del futuro?

Confluencia con Tieck, Schlegel y Schleiermacher para tal fin”¹⁸.

¹⁵ NOVALIS, *Werke* [en adelante NW], II, editado por Hans-Joachim Mähl, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 2005, p. 532.

¹⁶ NW, p. 532.

¹⁷ NS, III, p. 690. Al respecto, consúltese la obra de Arsenio GINZO FERNÁNDEZ, *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2000, p. 95 y ss.

¹⁸ NS, III, p. 561.

Pero, por si todo esto fuera poco, un aspecto más había sido expulsado de la ortodoxia luterana: el quiliasmo. La Confesión de Augsburgo había considerado el milenarismo como una falsa doctrina judía contraria a la fe cristiana, y por tanto, éste había quedado fuera del corpus dogmático del protestantismo. Las doctrinas del fin de los tiempos estaban, sin embargo, muy extendidas en el pietismo del siglo XVIII, especialmente gracias a personajes como Valentin Weigel, Jacob Böhme y Gottfried Arnold. Y algunos pietistas como Bengel y Oetinger trataron de convencer a la ortodoxia de la legitimidad del quiliasmo, aunque con poco éxito. Es de esta doctrina de donde procede la insistencia de Novalis en un *Tausendjähriges Reich*¹⁹, que tanto él como Schlegel interpretarán en términos profundamente políticos, acordes con la exaltación de una revolución histórica verdaderamente libertadora, y sobre la que tendremos que volver más tarde.

En resumidas cuentas, son éstas las razones que explican, en parte, el surgimiento o la reanimación de corrientes cristianas heterodoxas, y singularmente del pietismo, la corriente espiritual en que se educó Novalis y, con él, buena parte de la intelectualidad alemana del momento. Baste recordar a Kant, Schiller, Klopstock o Herder. El gran representante del clasicismo alemán, Wieland, también se formó en el pietismo, aunque luego se burlará de su antigua fe en obras como *Don Sylvio von Rosalta* o *Geschichte des Agathon*. El pietismo, como es sabido, es la cristalización del descontento religioso ilustrado frente a las grandes contradicciones derivadas de la ortodoxia luterana. Fue fundado por Philipp Jakob Spener (autor de unos *Deseos piadosos*, obra que fue publicada en 1675 y que se convertiría en el texto fundamental del pietismo) y proseguido por August Hermann Francke, fundador de la Universidad de Halle. Debe su nombre a las reuniones que organizaban sus impulsores para leer las Escrituras, y que eran llamadas "Collegia pietatis". Hubo un tiempo en que se vislumbró la posibilidad de reunificación con la Iglesia católica, cuando entablaron conversaciones el obispo Spinola y el luterano Molanus, unas conversaciones que fueron seguidas con verdadero interés por Bossuet y Leibniz. Y, aunque finalmente no se llegó a ningún acuerdo, siempre permaneció en el alma de los pietistas la esperanza en una reconciliación futura de las Iglesias cristianas, como bien se deja ver en el escrito de Novalis *La Cristiandad o Europa*²⁰.

¹⁹ Puede consultarse la gran obra de MÄHL, H. J., *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Heidelberg, Carl Winter, 1965. También se detiene en este punto JANZ, R.-P., *Autonomie und soziale Funktion der Kunst. Studien zur Ästhetik von Schiller und Novalis*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1973.

²⁰ "La llamada de Novalis a la fundación de una nueva duradera Iglesia, ahora que el viejo Papado yacía en la tumba, tenía más el sentido de una reunificación de las Iglesias cristianas que el de la regeneración de un catolicismo confesional o medieval. Además, Novalis podía apoyarse en Kant y Schleiermacher, pues ambos habían exigido la creación de una Iglesia eternamente unificadora de todos los hombres, una verdadera Iglesia universal", KORFF, H. A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, III, Leipzig, Weber/Koehler & Amelang, 1974, p. 129.

En cualquier caso, el pietismo se caracterizaba por el espíritu ecuménico, así como por la creencia en la realización histórica y personal del Reino de Dios. En su doctrina se fundían elementos procedentes de la mística medieval (Johannes Tauler)²¹, la *devotio moderna*, la *Imitatio Christi* de Kempis, y Jacob Böhme. En la obra antes mencionada, Spener sostiene seis doctrinas fundamentales: la necesidad de estudio de las Escrituras por parte de los laicos, el sacerdocio universal (a la manera de Lutero), una concepción de la fe como caridad y no como asentimiento a credos, el ecumenismo, la intensificación del estudio entre los ministros, y la predicación edificante dirigida al corazón. No resulta difícil ver que la concepción religiosa de Novalis está influida por la religión del corazón de Spener. Como ejemplo podríamos recordar aquí que, tras leer en las *Ideas* de Schlegel la sentencia “la imaginación es el órgano para la divinidad”, Novalis se apresuró a anotar al margen: “¿no es el corazón?”²². Y la idea de sacerdocio universal la encontramos claramente también en Schleiermacher:

“Después de cada incursión de su espíritu en lo Infinito, debe exteriorizar la impresión que éste haya producido en él, como un objeto comunicable mediante imágenes o palabras, para gozar de nuevo de él transformado en otra figura y en una magnitud finita, y él debe, por tanto, incluso involuntariamente y, por así decirlo, lleno de entusiasmo (...), exponer a los demás lo que le ha acontecido a él, como poeta o vidente, como orador o artista. Un tal individuo es un verdadero sacerdote del Altísimo”²³.

Y, de hecho, resulta fácil explicar cómo influye el pietismo en la obra de Novalis. Más allá de su formación familiar (lo que constituiría por sí mismo un elemento de enlace más que suficiente), hay que tener en cuenta que Novalis cita a reconocidos pietistas a lo largo de su obra, y que lo hace, por lo general, al hilo de una reflexión religiosa. En este punto cobra especial relevancia la figura de Zinzendorf, a quien antes mencionamos, y que aparece citado varias veces en la obra de Novalis. Baste recordar las palabras que le dedica en *La Cristiandad o Europa*²⁴ o la referencia directa a sus escritos en los *Fragmente und Studien* de 1799-1800²⁵, lo que demuestra que lo ha leído directamente. Zinzendorf había sido discípulo de Francke en Halle, y resulta especialmente notorio el hecho de que, más tarde, acogería en su estado de Sajonia a los Hermanos Moravos, una comunidad, como dijimos, procedente de los husitas y caracterizada precisamente por el milenarismo, el ecumenismo, la doctrina de la justificación por la fe, etc. El milenarismo se convierte, en

²¹ Fundador, por cierto, de los *Amigos de Dios*, origen de numerosos círculos de oración, de gran importancia para nuestro tema, como veremos después.

²² NW, p. 722.

²³ SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, en *Schleiermachers Werke*, tomo IV, Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1911, p. 217.

²⁴ Cf. NW, p. 505.

²⁵ Cf. NW, p. 524.

manos del romanticismo alemán, en el fundamento religioso de una concepción progresista de la historia. Como afirma Friedrich Schlegel, “el deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de la formación progresiva, y el principio de la historia moderna”²⁶.

3. MÁS ALLÁ DEL PIETISMO: MILENARISMO, PANTEÍSMO Y OCULTISMO

Sin embargo, y más allá de todo lo dicho, cuando analizamos detenidamente la obra de Novalis, vemos que en ella no sólo hay elementos, por así decir, puramente pietistas. La religiosidad pietista está mezclada, en su obra teórica, con una serie de elementos que resultarían cuanto menos sorprendentes en los escritos de un protestante fiel a su tradición. Por ejemplo, siempre ha llamado la atención la enorme cantidad de referencias a la alquimia, a la medicina, a la química, en el contexto de diversas disquisiciones de índole teológico. ¿De dónde proceden estas alusiones? Aunque no hay espacio aquí para documentarla exhaustivamente, resulta obvio que las múltiples relaciones que traza Novalis entre religión y química tienen que ver con la enorme extensión que el alquimismo tuvo en numerosos grupos pietistas y masónicos alemanes. Por ejemplo, entre los rosacruces²⁷. Pero no sólo en el ámbito de las sociedades secretas, sino también entre algunos nombres que tuvieron cierto prestigio intelectual: lo encontramos en Swedenborg, un naturalista y místico sueco que pasó de unos iniciales brillantes estudios de astronomía e historia natural a la composición de una esotérica *Arcana caelestia* que afirmaba haber recibido de los ángeles y que tuvo tanto predicamento que aún hoy es seguida por algunos grupos protestantes. También es el caso de Lavater, pastor protestante procedente del pietismo, que acabó completamente dedicado al ocultismo y la teosofía en su obra *Fisiognómica*, ciencia de las relaciones entre cuerpo y espíritu. Pero de especial eco fue el caso de Mesmer, médico alemán que aseguraba basar su praxis médica en un supuesto *magnetismo animal* provocado por un fluido que irradiaban los seres vivos. Es verdad que Novalis no cita en ningún sitio a Mesmer, pero sí a su seguidor, Christoph Wilhelm Hufeland, y sobre todo a su rival, John Brown, el médico escocés que consideraba que las enfermedades tienen sólo dos causas: la tensión o el relajamiento de los estímulos orgánicos del cuerpo. Según Schulz, el significado de Brown para Novalis fue enorme, pues las teorías de aquél le permitían formular una interpretación filosófica que se correspondiera con su creencia en una síntesis última originaria²⁸.

²⁶ *Athenäums-Fragmente*, en SCHLEGEL, F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1967, tomo II, p. 201.

²⁷ Yates subraya que el aspecto religioso fue siempre el más importante para los rosacruces, quienes defendían una religiosidad no ceñida a aspectos doctrinales demasiado definidos y siempre mezclada con temas cabalísticos y alquímicos. Cf. YATES, Frances A., *El Iluminismo rosacruz*, Madrid, FCE, 1999, p. 272.

²⁸ Cf. SCHULZ, G., *Novalis. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 2001, p. 156.

Novalis no pudo evitar la influencia ambiental de estas doctrinas. En su propia obra encontramos indicios. Por ejemplo: en sus *Fragmente und Studien* de 1799-1800 Novalis se propone el plan de una novela histórica desde los tiempos de la Reforma y Paracelso²⁹. El interés que muestra Novalis por Paracelso es llamativo para nuestro tema, pues éste había relacionado los elementos físicos y minerales con el estado anímico del hombre. Algo parecido sucede con Böhme³⁰, de quien Hegel dirá que es el padre de la filosofía alemana, pero que, con perdón de Hegel, no dejaba de ser un teósofo esotérico, en cuya obra es difícil separar la inspiración filosófica de la demencia y la superstición alquímica³¹. Rastros explícitos de este tipo de pensamiento teosófico los encontramos por todas partes:

“Teosofía. Debemos intentar ser magos para poder ser realmente morales. Mientras más morales, más armónicos *con Dios*, más divinos, más *unidos a Dios* (...) El sentido moral es el sentido para la existencia sin afección exterior, el sentido para la unión, el sentido para lo más alto, el sentido para la *Armonía*, el sentido para la vida –y el ser– libremente elegidos e inventados y no obstante colectivos, el sentido para la cosa en sí: el auténtico *sentido de la adivinación*”³².

Y es que el estudio detallado de la ciencia de la época muestra un panorama tan complejo como el estrictamente religioso, y difícilmente separable de éste: junto a los grandes nombres de la ciencia triunfante (Euler, d’Alembert, etc.) encontramos los nombres de médicos, químicos, geólogos, que hoy figurarían tanto en los anales del esoterismo como en una historia de la ciencia convencional. Sirvan como ejemplos varios nombres citados por Novalis: el ya mencionado John Brown iría en primer lugar. También encontramos referencias a Carl August Eschenmayer³³, quien, además de médico, fue un conocido filósofo y ocultista, influido después por la filosofía de Schelling, pero ocupado principalmente de cuestiones como el sueño hipnótico, el trance y las visiones de acontecimientos pasados y futuros. Sobre August Ludwig Hülsen tendremos que volver a propósito de otro asunto, pero cabría recordar ya que se interesó muy especialmente por el magnetismo y que se le relaciona con ideas anarquistas y panteístas. También es elogiado en la obra de Novalis el geólogo Abraham Gottlob Werner, en el contexto de unos *Naturwissenschaftlichen Studien* (1798-1799) permanentemente atravesados de reflexiones teológicas, escatológicas y milenaristas³⁴. Werner es considerado

²⁹ Cf. NW, p. 528.

³⁰ Cf. NW, p. 505.

³¹ De hecho, de Böhme parte la línea que une la teosofía y la alquimia (llega a copiar párrafos literales de Paracelso) con la visión religiosa cuasi-panteísta propia del primer romanticismo. Cf. REGUERA, Isidro, *Jacob Böhme*, Madrid, Siruela, 2003, p. 36.

³² NS, III, p. 250.

³³ Cf. NW, p. 446.

³⁴ NW, pp. 438-439.

el creador del “neptunismo”, doctrina que afirmaba que la tierra estuvo primitivamente cubierta por el océano y que la acción de éste dio lugar a la formación de la corteza terrestre. Y, por supuesto, tenemos que apuntar el nombre del célebre Johann Wilhelm Ritter, quien había anunciado en 1798 el descubrimiento de que el galvanismo acompaña todos los procesos vitales del reino animal, lo que fue interpretado por Novalis como la noticia de la unidad última de la naturaleza: una vez más, como la confirmación científica de una fundamental intuición cuasi-panteísta. Novalis admira tanto a Johann Wilhelm Ritter que llega a dedicarle un texto de *Glauben und Liebe*, además de diferentes menciones a propósito del galvanismo. Además, Ritter se incorpora al Círculo de Jena en noviembre de 1799, justo en el momento cumbre del primer romanticismo alemán, cuando se encontraban en la pequeña ciudad turingia Novalis, Friedrich Schlegel, su hermano August Wilhelm, su esposa Caroline, así como Tieck y su esposa.

Pero esta innegable vigencia intelectual de una ciencia cercana al esoterismo estaba muy ligada a un elemento de crucial importancia para entender el fenómeno religioso dieciochesco, especialmente en la obra de Novalis. Nos referimos a las logias y sociedades secretas de distinto signo que ya mencionamos antes. Aunque tendremos ocasión de citar algunos textos de Novalis que lo corroboran, una básica reflexión general vuelve creíble la hipótesis de que este tipo de sociedades –en las que se aunaban actitudes más o menos comunes de la época (como el espíritu revolucionario, el pietismo o el deísmo) con actitudes más minoritarias pero igualmente determinantes para nuestro tema (como la teosofía, el panteísmo, la magia o la alquimia)– influyeran en Novalis, y a través de él en la formación del romanticismo alemán. En primer lugar, hay que tener en cuenta que masones y rosacruces resultaban grupos indiscernibles a lo largo del siglo XVIII y que existía una enorme cantidad de estos grupos entre los círculos ilustrados, a menudo mezclados con sociedades literarias. Sirvan como ejemplos la Rosacruz de Oro, muy extendida en Alemania, o los Iluminados de Baviera. En estas sociedades se aunaban las tradiciones alquimista, hermética, neoplatónica y quiliástica, y entre sus adeptos se encontraban personajes como Paracelso, Comenius y el teólogo evangélico Johann Valentin Andreae, considerado por muchos el fundador de los rosacruces³⁵. Este teólogo es de una importancia capital aquí, pues toda su obra e incluso su propia vida ejemplifican de un modo especialmente claro la conexión entre religiosidad pietista, por un lado, y la teosofía y el alquimismo, por otro. Para empezar, su padre fue alquimista y Andreae recibió desde niño una formación bastante completa en la tradición alquímica. Más tarde tuvo contacto en Ginebra con los calvinistas, por cuyo modo de vida se dejó influir. Y por si estos datos no fueran suficientemente indicativos, recordemos aún que fue autor de una utopía cristiana de signo protes-

³⁵ En todo caso, la creencia –como decimos, no confirmada– de que Andreae era el autor de los manifiestos rosacruces atrajo a muchas personas a la orden, al menos hasta 1620. Cf. YATES, Frances A., o.c., p. 119.

tante: *Christianopolis*. Pues bien: fue gracias a los pietistas y a los seguidores de Böhme por quienes se extendieron los manifiestos fundadores de los rosacruces (es decir, las obras de Andreae *Fama Fraternitatis*, *Confessio Fraternitatis*, y *Chymische Hochzeit*). De hecho, estas obras y principios fueron adoptados por la mayoría de los pietistas alemanes³⁶. De este modo, a finales del siglo XVIII encontramos documentada la existencia de grupos de rosacruces en Jena, Helmdtedt, Halle, Leipzig y Ronneburg³⁷. Así, la Orden de la Rosacruz de Oro (conocida originalmente en alemán como *Orden der Gold-und Rosenkreuzer*) aparece en 1756 y estaba completamente impregnada por el pietismo, aunque muy cercana al panteísmo³⁸. La orden reaparece en 1776 bajo el nombre de *Orden vom Goldenen Rosenkreuz nach altem System*, impulsada por von Wöllner y von Bischoffwerder, manteniendo su vigencia por muchos años.

Estas consideraciones de carácter general encuentran su confirmación al analizar los textos de Novalis, especialmente aquellos en los que nuestro autor revela la lectura de determinados autores formados en el ámbito de las sociedades secretas. Veamos algunos ejemplos. Novalis nombra en cierta ocasión a Mathias Claudius, un clérigo y poeta alemán que perteneció, entre otras, a la logia *Zu den drei Rosen*, de claras resonancias rosacruces, y en quien posiblemente se inspirara nuestro autor para la redacción de sus canciones. Al ya citado Hülsen Novalis lo incluye en su particular “directorio filosófico de Alemania” (junto con Baader, Fichte, Schelling y Schlegel)³⁹. Es sabido que Hülsen perteneció al *Bund der Freien Männer*, que si bien era en principio una mera sociedad literaria, constituía una perfecta conjunción de ideales masónicos y doctrinas pietistas. A esta sociedad se acercó el mismísimo Fichte, y no es de extrañar, pues tenían como texto fundador *El destino del sabio* (en concreto el lema “educar para ser representantes de la mejor Humanidad”), un texto que Novalis había leído y que impregnaba su concepción de la historia. Pues bien: la *Sociedad de los Hombres Libres* duró desde junio de 1794 hasta marzo de 1799, es decir que engloba los años culminantes del romanticismo de Jena y que termina justo en el momento en que comienza el *Atheismusstreit*. A esta sociedad no perteneció ninguno de los grandes nombres del primer romanticismo, pero sí importantes figuras de la época, como Johann Smidt, Krüger, Von Berger, Matthäus Christian Möller, y a sus reuniones asistieron, como decimos, Fichte, pero también Schiller o Niethammer, nombres esenciales en la constitución del primer romanticismo alemán. Pues bien: Hülsen, que tuvo mucho contacto con los primeros

³⁶ Cf. SCHOLTZ, H., *Evangelischer Utopismus bei Johann Valentin Andreae. Ein geistiges Vorspiel zum Pietismus*, Stuttgart, 1957. Vid. también SOMMER, A. U., “Religion, Wissenschaft und Politik im protestantischen Idealstaat. Johann Valentin Andreaes ‘Christianopolis’”, en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48/2 (1996) 114-137.

³⁷ Cf. FRICK, K. R. H., *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Wiesbaden, Marixverlag, 2005.

³⁸ Cf. STEINER, G., *Freimaurer und Rosenkreuzer. Georg Forsters Weg durch Geheimbünde*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987, pp. 87-90.

³⁹ NW, p. 378.

románticos y que también acabará interesado en el magnetismo, escribió una obrita titulada *Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht?*, absolutamente impregnada de las ideas de los *Freien Männer*, y tan cercana al panteísmo que puede verse en ella el verdadero germen de lo que luego será el *Atheismusstreit*⁴⁰. También el escultor Johann Gottfried Schadow, admirado por Novalis, pertenecía desde 1790 a una logia, en este caso la llamada *Royal Port de l'Amitié*, y Novalis conocía este hecho, pues el texto en que lo cita dice así: "El grupo de Schadow debería alcanzar a la buena sociedad berlinesa, fundar una logia de la gracia moral e instalarla en la sala de reuniones"⁴¹. Otro miembro de sociedades secretas (en este caso, los rosacruces) fue Georg Forster⁴², a quien tanto admiraban Novalis y Schlegel.

Pero junto a estos nombres de menor estatura filosófica, Novalis también muestra su admiración por otros personajes de mayor reputación científica. Y, sin embargo, también las menciones a estos personajes muestran hasta qué punto el interés de Novalis se mueve siempre en los mismos parámetros teosóficos y alquímicos, o al menos en la búsqueda de un paradigma intelectual destinado a confirmar las intuiciones panteístas, böhmeanas, schleiermachiannas, del primer romanticismo. Por ejemplo, Novalis afirma admirar a Leibniz, pero no cita el cálculo infinitesimal ni la energía mecánica, sino su Teodicea, y ello para ponerla al mismo nivel que los escritos poéticos de la Antigüedad, las obras de Goethe y el sistema de Spinoza, como intentos variados, pero en último término coincidentes, de unificar la realidad en un sistema que supere las escisiones entre naturaleza y espíritu. Por si esto no fuera suficientemente esclarecedor, tomemos el ejemplo de Kepler:

"Hacia ti vuelvo, noble Kepler, cuyo elevado sentido se creó para sí un universo espiritualizado [*vergeistigtes*] y moral, frente a nuestros tiempos en los que se ha considerado sabiduría destruirlo todo, rebajar lo elevado en lugar de elevar lo bajo, e incluso ocultar el espíritu humano bajo las leyes del mecanismo"⁴³.

Por último, hay que añadir que los aspectos quiliásticos y utópicos del pensamiento romántico son, como hemos visto, un rasgo fundamental que las corrientes pietistas habían tomado, a través de la obra de Johann Valentin Andreae, de las tradiciones milenaristas medievales. En este autor se unían

⁴⁰ Cf. OOSTERLING, H., *Denken Unterwegs; Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements* Amsterdam, B. R. Gruener, 1990, pp. 88-90.

⁴¹ NW, p. 363. Nótese, por lo demás, que Kepler se movió en el círculo de Andreae y tuvo relación con las Uniones Cristianas, como se desprende de su *Apología* de 1622. V. YATES, o.c., p. 273.

⁴² Schultz ha subrayado la trascendencia de Forster en el universo literario romántico, equiparándolo con el descubrimiento del oxígeno por parte de Scheele y Priestley y los viajes de Cook. Cf. SCHULZ, G., o.c. De su condición masónica se ocupa la monografía, antes citada, de STEINER, G.

⁴³ NW, p. 407.

las corrientes alquímicas procedentes del Renacimiento con los rasgos propios de ciertas heterodoxias precursoras del luteranismo o procedentes de él: rechazo de la Iglesia institucional, acentuación de la interioridad y la vida de piedad, creencia en la venida histórica del Reino de Dios, etc. En el pietismo se hallaba, pues, fuertemente asentada la idea de que la Iglesia estaba corrupta y que habría de llegar un tiempo de restauración y reconciliación, idea fundamental, como sabemos, en la obra de Novalis:

“Olvidándose de su verdadera función, la de ser los primeros hombres en espíritu, entendimiento y formación, crecieron en sus cabezas [las de los clérigos] los deseos más bajos, y la maldad y bajeza de su pensamiento se volvió aún más repugnante en sus ropas. Así perdieron respeto y confianza, los apoyos de todo reino, y con ello fue aquel gremio destruido, de modo que el auténtico gobierno de Roma había cesado mucho antes de la insurrección violenta”⁴⁴.

Pero no eran sólo el pietismo y la obra de Andreae las que estaban impregnadas de escatología. Como han mostrado varios estudios⁴⁵, el milenarismo de Joaquin de Fiore –con su idea de una futura Edad del Espíritu en la que los hombres estarían libres del peso de la ley y la doctrina– se había actualizado en Alemania por mano de Lessing, que tanta influencia tenía sobre la joven generación, especialmente a raíz del escándalo que supuso la publicación, por parte de Jacobi, de unas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785) que ambos se habían intercambiado, y cuya reedición en 1789 será crucial para la formación del primer romanticismo alemán, tal y como ha sido subrayado por varios especialistas en nuestros días⁴⁶. Por lo demás, sabemos que Novalis leyó a Lessing porque encontramos varias referencias a él en diferentes momentos de su obra, y sobre todo porque hace juicios estilísticos sobre su prosa⁴⁷. Schlegel escribe un *Sobre Lessing*, y Novalis cree honrar a su amigo llamándolo precisamente “el joven Lessing revolucionario”⁴⁸. Y, efectivamente, el ideal novalisiano del “ser todo en Todo”⁴⁹ es una reformulación del “Hen kai Pan” de Lessing, adoptado igualmente en el Círculo de Tubinga. No es, pues, de extrañar que Heine –malinterpretando, por lo demás, muchas cosas– creyera captar correctamente la esencia de la religiosidad del primer

⁴⁴ NS, III, pp. 510-511. Así, Ginzo Fernández, en su interesante estudio, puso de manifiesto cómo Novalis problematiza la Reforma de un modo mucho más severo que otros autores de su época. Cf. GINZO FERNÁNDEZ, A., o.c., p. 95.

⁴⁵ Por ejemplo, TAUBES, J., *Abendländische Eschatologie*, München, Matthes & Seitz, 1991. También, DE LUBAC, H., *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París, Lethielleux, 1979-1981, 2 vols.

⁴⁶ Especialmente FRANK, M., “Philosophische Grundlagen der Frühromantik”, en *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 4 (1994) 37-130.

⁴⁷ NW, p. 381.

⁴⁸ NW, p. 417. V. también la anotación de Schulz en NW, p. 771.

⁴⁹ NW, p. 399.

romanticismo tildándola de “panteísta”, aunque los propios románticos no supieran catalogar correctamente sus propias ideas⁵⁰.

Sea como fuere, y con independencia de todas estas influencias, está claro que Novalis no podía ignorar el hecho de que el cristianismo hunde sus raíces en una exaltación de la Venida, de lo venidero, de lo que está por llegar: “Absoluta abstracción, aniquilación del presente, apoteosis del futuro, del mundo propiamente mejor: ésta es la médula del mandato del cristianismo”⁵¹, pues “lo que ahora no alcanza la perfección, lo alcanzará en un futuro o reiterado intento; nada en la historia es pasajero, sino que siempre regresa, desde transformaciones innumerables, en formas cada vez más ricas”⁵². El futuro restablecedor de la armonía está hecho de materia religiosa:

“Que el tiempo de la resurrección ha llegado, y que precisamente los acontecimientos que parecían estar dirigidos contra su vivificación y amenazaban con completar su declive se han convertido en los signos más claros de su regeneración, de todo esto no puede dudar quien tenga sensibilidad histórica. La verdadera anarquía es el elemento generador de la religión. De la destrucción de todo lo positivo eleva ella su gloriosa frente como nueva fundadora del mundo”⁵³.

Por otra parte se ve claramente que, en la obra filosófica de Novalis, fuera fácil unir este sentimiento quiliástico religioso con una de las grandes invenciones teóricas del kantismo: la del carácter práctico de la razón. Kant, bajo cuya enorme sombra crece el joven árbol del romanticismo, había hecho ver que las Ideas de la razón eran fundamentalmente objetos del libre actuar del hombre, en su empeño –siempre incompleto– por alcanzar una síntesis definitiva, una reconciliación entre el mundo empírico y la exigencia que la razón tiene sobre éste. Por eso,

“esta santidad de la voluntad es (...) una idea práctica, que necesariamente debe de servir como *modelo*, acercarse al cual en lo infinito es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos (...) Estar seguro del progreso en el infinito de sus máximas y de la inmutabilidad de las mismas para un progreso ininterrumpido, esto es la virtud, lo más alto que la razón práctica finita puede realizar, la cual a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede alcanzar la perfección, porque la seguridad en un caso así nunca llega a ser certeza apodíctica y, como convicción, es muy peligrosa”⁵⁴.

⁵⁰ Cf. HEINE, Heinrich, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008, p. 183.

⁵¹ NS, III, p. 469. Cf. NS, IV, p. 124.

⁵² *Idem*, p. 510.

⁵³ *Idem*, p. 517.

⁵⁴ KANT, I., *KpV*, en *Kants Werke*, tomo II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, A 58 59, pp. 143-144.

La Cristiandad ha sido destruida por una dialéctica interna cristalizada en la confesionalización de la religión que tiene lugar a raíz de la separación entre catolicismo y protestantismo⁵⁵. Pero más allá de la Cristiandad, y como inspirado por el núcleo incandescente del cristianismo, se encuentra el trabajo de la razón en la historia. La obra teórica de Novalis va a unir, de ese modo, la idea cristiano-apocalíptica del *Tausendjähriges Reich* con la del *Goldenes Zeitalter* a que se refiere Virgilio en su cuarta Égloga, y a quien Novalis había leído en 1790. Y ambos conceptos, metáforas de la tensión entre un futuro y un pasado que iluminan la miseria del presente, estaban destinados a unirse, bajo la fuerza filosófica de la filosofía kantiana, en un *Aproximationsprinzip*, según el cual lo Absoluto es siempre objeto de un progresivo acercamiento moral que nunca puede ser satisfecho del todo, y que explica por qué, a la luz de una miope lectura de sus textos, los románticos siempre han parecido extravagantemente místicos e injustificadamente melancólicos.

⁵⁵ Cf. TIMM, H., *Die heilige Revolution*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1978, p. 116.