

La Naturaleza como núcleo de la trascendencia en la literatura del primer Romanticismo Alemán

Miguel Alberti

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP - CONICET

alberti.miguel@gmail.com

Resumen

El carácter protagónico de la Naturaleza en los orígenes del Romanticismo alemán parece obedecer no solo a un aprovechamiento de uno de los tópicos más recurrentes de la poesía, sino también a una peculiar readopción por parte de los románticos alemanes de un sentido de proximidad con la trascendencia que se había visto oscurecido o polemizado en la obra de los intelectuales de la generación inmediatamente anterior a la suya en Alemania. Los desarrollos de la filosofía alemana después de Kant y los de la literatura en la salida de la Ilustración colaboraron en la gestación de una comprensión de la naturaleza completamente alejada de la aséptica definición de Kant de “naturaleza” como el “conjunto de los fenómenos”. En esta nueva concepción la naturaleza recupera autonomía y dinamismo y sostiene una relación diferente y más profunda con el hombre y con los poderes superiores que tanto a este como a aquella los habitan. El proyecto de este trabajo es el de explorar los modos y recursos mediante los cuales la literatura del romanticismo alemán temprano, acompañada por la filosofía de la época, la filosofía del idealismo alemán, construye un nuevo modelo de comprensión de la naturaleza y de su puesto en relación con el hombre y con Dios (o los dioses) en un marco general de recuperación de la trascendencia. Se propondrá que para los románticos alemanes la naturaleza funcionó como un punto de reunión entre las tres variantes de lo Absoluto establecidas por Kant y que, como tal, favoreció, en la literatura romántica, el contacto del hombre con la divinidad y la “inmanentización” de la trascendencia.

Abstract

Nature's leading character during the earlier stages of German Romanticism seems to obey not only to the fact that nature is a recurrent topic in poetry but also to a peculiar re-adoption of a feeling of proximity to transcendence that had been obscured or questioned by the generation of German intellectuals that preceded Romanticism. The developments of German Philosophy after Kant and those of German Literature on the way out of the Enlightenment made easier the birth of a new conception of nature, absolutely distant from Kantian aseptic definition of “nature” as “the connection of appearances”. In this new conception nature recovers autonomy and dynamism and holds a different and deeper relation with man and the superior powers that inhabit inside him as much as inside nature. The idea of this paper is to explore the ways and resources through which German Early-Romantic Literature, together with the Philosophy of the same period, German Idealism, builds a new model to understand nature and its place in relation with man and God (or gods) in a general frame of recovering transcendence. It will be stated that for Early German Romanticism nature worked as a bounding-point among the three sides of the Absolute established by Kant, and that, as such, made easier, in Romantic Literature, the bound between man and divinity and the “immanentization” of transcendence.

En el movimiento intelectual que se da en Alemania en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo hay un intercambio particularmente fluido entre la literatura y la reflexión filosófica, a punto tal de formar en muchos casos una unidad y de haber sido voluntariamente reunidas en una misma obra en una búsqueda consciente de asociarlas y volverlas un pensamiento único, de lo que da cuenta, por ejemplo, la elección del fragmento como género híbrido que permite la oscilación entre un plano y el otro y su vinculación, o el hecho de que sólo difícilmente la obra de Novalis haya podido ser dividida en obra filosófica y obra literaria. En el núcleo de este intercambio y, en cierta medida, asimilación, entre la filosofía y la literatura, algunos conceptos, centrales para el pensamiento filosófico, y protagónicos, a su vez, en el mundo literario, recibieron un tratamiento particularmente interesante y novedoso. Parte de la literatura del primer romanticismo alemán ofreció reflexiones en torno de, por ejemplo, la divinidad, la poesía, el alma, el mundo, etc., que, vistas en el marco de la producción intelectual en general de estos autores, se manifiestan como especialmente complejas, meditadas y, por así decir (y con las debidas reservas), “sistemáticas”. Entre estos conceptos, algunos concentran en la mayor medida la atención de los autores más destacados del período, quizás por razones históricas y de la historia del pensamiento, y quizás también (o al menos eso hubiera sostenido Kant) por el carácter necesario con el que insistentemente estos conceptos convocan a nuestra razón. Entre estos, y hasta cierto punto haciendo que los demás giren en torno suyo, el concepto de Naturaleza, después de unas interesantes metamorfosis semánticas, parece convocar más que ningún otro a una reflexión que, heredera de la Ilustración, ya no puede convivir con las conclusiones más asépticas a las que esta había arribado respecto de ella.

En este trabajo quisiera comentar el modo en que ciertos conceptos que la Ilustración había logrado agrupar y sistematizar (y, por así decir, volver teóricamente inofensivos) son adoptados (con notables transformaciones en su sentido) por el pensamiento y la literatura de la siguiente generación de intelectuales y, por otro lado, cómo, en ese sistema o visión del mundo que ofreció la literatura del primer romanticismo, la Naturaleza aparece como el centro de lo que para la mentalidad ilustrada era, en una palabra, la trascendencia y que, en esta nueva etapa del pensamiento alemán, se integra de diversas maneras con el yo que reflexiona sobre ello, volviéndose, hasta cierto punto, íntimo, inmanente.

El pensamiento ilustrado alemán, encarnado en Kant, agrupó tres conceptos clave de la historia de la filosofía en el ámbito de la trascendencia: Dios, el alma inmortal del hombre y el mundo (lo que Kant llamó “Ideas Trascendentales”). Estos tres conceptos, allí agrupados para, por así decir, inmunizar al pensamiento de sus intervenciones, solo pudieron conservar su antiguo lugar de privilegio en el mundo del pensamiento mediante una transformación en su sentido y alcance. El tradicional problema por la inmortalidad del alma humana parece haber sido prácticamente remplazado por reflexiones más amplias, y en cierto sentido menos religiosas, en torno de la eternidad en general, del yo y de la relación de este con ella en distintos planos; el concepto de Dios, por su parte, se tornó sensiblemente más plural (a punto tal que en muchos casos se prefiera pensar en dioses en general) y, a su vez, estableció con el yo una relación mucho más estrecha y fluida hasta quedar reiteradamente asociados en uno solo, no solo en los arrebatos poéticos románticos, sino también en las reflexiones más intrincadas y

abstractas del idealismo alemán. El concepto de mundo, fundamentalmente, extiende de manera fácilmente visible sus horizontes y se carga de gran independencia respecto de la relación que la Ilustración había establecido con él: para el sentir de los primeros románticos, desencantado por los límites que habían sido impuestos al pensamiento, deseoso de los planos más profundos y misteriosos de la realidad, el concepto del mundo exterior como un objeto de estudio científico, un conjunto sometido a reglas estudiadas y certeras, era insuficiente. El mundo fuera de uno se identifica con la idea general de Naturaleza, la cual, muy lejos de ser, como para Kant, el mero “conjunto de los fenómenos” (2007: 498), representa al mundo fuera de uno en un modo más vital, cargado de sus propias fuerzas, de las que el hombre participa y con las cuales entra en contacto en una relación más pareja e interactiva que la del sujeto con el objeto de conocimiento.

Después de un rápido análisis de la relación del hombre con la divinidad en la literatura de este período se hará más fácil de ver el modo en que la Naturaleza aparece, casi como personaje, como el mediador entre aquellos dos (es decir, entre el hombre y la divinidad) en el reino de lo trascendente.

Hay distintos procedimientos mediante los cuales la idea de Dios se acerca a la del yo: por un lado, las primeras grandes obras del idealismo alemán, ampliando sensiblemente el ámbito de acción y el poder creador del yo, lo dotaron de prerrogativas tan elevadas que minimizan el ámbito de acción de la divinidad, o lo asimilan al del yo. Esto se puede ver fácilmente tanto en la filosofía como en la literatura de la época, a punto tal de haberse sostenido explícitamente en ambos ámbitos la identificación (con ciertos matices, sin lugar a dudas) entre Dios y el Yo. Novalis dice en uno de sus fragmentos, sin más, que “somos Dios” (2007: 89). Por otra parte, todo el tránsito que atraviesa el personaje de su novela más avanzada, *Enrique de Ofterdingen*, consiste en la conquista de la poesía y con ella, de su poder performativo, creador de mundo. El panteísmo que defendería Schelling en una etapa tardía de su producción (1969: *passim*) tenía en la obra de Novalis y más aún en la de Hölderlin una expresión poética sensiblemente coincidente con su idea de que el mundo está poblado por fuerzas que el hombre es capaz de detectar si pone la suficiente atención. En el hombre, como parte de esa totalidad poblada de fuerzas divinas, también se encuentran alojadas ellas, cosa que Enrique de Ofterdingen aprende a ver tanto como Hiperión y cualquiera, en principio, que se ocupe de explotarlas y se esfuerce por reconocerlas dentro de sí. En el caso de Hölderlin puede verse con la mayor claridad posible cómo la poesía de la época (con la suya a la cabeza) podía establecer con la divinidad un lazo de intimidad muy superior al que la Ilustración hubiera podido tolerar. Por otra parte, y en términos generales, si en estas transformaciones algo va definitivamente en contra del pensamiento ilustrado es el hecho de que sea moneda corriente la convicción de que el conocimiento de Dios es posible para el hombre.

Un yo fuerte como el que intenta intuir la filosofía de la época y como el que ensalza la literatura del primer romanticismo, con prerrogativas ampliadas y proyecciones infinitas hasta más allá de la muerte, como la amada de Novalis de los *Himnos a la noche*; un Dios mucho más cercano al hombre, presente en él como en todas las cosas, plural y nítidamente menos trascendente; y, finalmente, un mundo vivificado, autónomo, una Naturaleza viva y llena de misterios que se revelan al auténtico sabio, que es el que se decide a experimentarla, como dice el maestro de *Los discípulos en Sais*. Entre los tres conforman un mundo, poblado de interrelaciones, que sintetiza lo que la Ilustración había intentado poner entre paréntesis y dejar definitivamente fuera de las auténticas investigaciones con pretensiones de conocimiento. La sensibilidad romántica recupera

esa trascendencia y la vuelve accesible a través de diversos caminos. Como dice Novalis, lo trascendente deviene inmanente y es en ese sentido que “somos Dios” (2007: 89). La divinidad se acerca al hombre volviéndose más plural y más presente en su entorno cotidiano; el hombre, a su vez, se acerca a la divinidad al reconocer su poder, al advertir el hecho de que el mundo, en una palabra, es (con las reservas del caso) una creación suya, como sostienen explícitamente, por ejemplo, el autor discutido del “Primer programa de un sistema de idealismo alemán”, Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling y Hegel en su epistolario, Schiller y Goethe en el suyo, etc. (Schelling 1988: 363; Hegel 1978: 59; Hölderlin 1997: 29; Goethe y Schiller 1946: 56; F. Schlegel 2009: 94, etc.); la divinidad se acerca, a su vez, a las cosas, alojándose en ellas y dotándolas, de este modo, de una nueva y más alta jerarquía, y la naturaleza, por su parte, se acerca a la divinidad a partir del momento en que se la considera autónoma y punto de partida (como hizo Schelling en la época del Sistema *del idealismo trascendental*) de todo el sistema del mundo.

Entre la Naturaleza y el yo se establece, por último, una relación similar de acercamiento y asimilación, y es en este punto en donde puede advertirse con mayor claridad el sentido en que la Naturaleza puede ser vista como el punto de unión entre las distintas ramas de la trascendencia que en Kant habían sido Dios, el alma inmortal y el mundo y que para Novalis, por ejemplo (y podría pensarse que para su generación en términos generales) eran el Yo, Dios y la Naturaleza (2007: 68, 78, 79 y *passim*). Como se vio, este nuevo tipo de relación entre el hombre, el mundo y Dios vino de la mano de importantes transformaciones a nivel semántico en cada uno de estos conceptos. La transformación que sufrió fundamentalmente el de Naturaleza, el panteísmo que resurge con fuerza en la filosofía y la poesía, y la visión peculiar del hombre que aportó el Romanticismo alemán son condiciones de posibilidad de esta estructura que a veces tácita y a veces explícitamente expresó el Romanticismo temprano.

La definición kantiana de “naturaleza” como el conjunto de los fenómenos, es decir, de los objetos de conocimiento posible para el hombre, es a su vez, en cuanto hecho, la definición de la relación del hombre ilustrado con la naturaleza, es la definición, por así decir, de un ámbito del pensamiento durante la Ilustración: la búsqueda de ampliar los conocimientos sobre el mundo en un modo certero, exhaustivo, útil y racional, evitando desvíos e incertezas, era compatible con una definición tal de la naturaleza. “Naturaleza” era, entonces, un nombre para el conjunto de los objetos externos a los que se enfrenta el hombre en su búsqueda por comprender, explorar y explotar el mundo a su alrededor. El hecho de que se trate, precisamente, del conjunto de los objetos del *conocimiento* posible para el hombre da cuenta de la intención de dejar de lado toda reflexión en torno de la naturaleza que vaya más allá de lo racionalmente comprensible y susceptible de estudios confiables.

La naturaleza de la novela inconclusa de Novalis en torno de ella, *Los Discípulos en Sais*, es definitivamente otra cosa, que tiene mucho más que ver con concepciones más nuevas en el ámbito de la ciencia y la filosofía de la naturaleza que con la filosofía ilustrada. Mediante unas pocas citas puede empezar a verse cómo la naturaleza ocupa un puesto central en el sistema romántico de la trascendencia. El maestro de los discípulos en Sais, en su estudio de la Naturaleza, opuesto en método y resultados al del naturalista, “acabó por no ver nada de manera aislada” (2004: 239). Para quien sabe mirar, es decir, para quien no pretende “calcular el infinito” (una frase con la que Novalis caracterizó, en su *Borrador general*, la pregunta central de la filosofía kantiana [1996: 22]); sino, en cambio, entregarse a él y experimentarlo, la posibilidad de sacar a la luz el misterio que habita en la Naturaleza está disponible y entonces, como dice el

discípulo que comienza la narración de *Los Discípulos en Sais*, “estaremos obligados a procurar ser inmortales” (2004: 245), es decir, que mediante una auténtica entrega a la comprensión de la Naturaleza el yo advierte su propia trascendencia. No se trata de estudiar y describir analíticamente la Naturaleza: de hecho, como dice Novalis en el sexto de sus *Diálogos*, “el que habla de la naturaleza es un ignorante sin fuerza ni sabor, pues de lo que se habla es de lo que no se tiene, y esto es un axioma” (2007: 268). La forma apropiada de abordar la Naturaleza, según *Los discípulos en Sais*, es concebirla como un ser humano y estudiar su historia como si se tratase de la del hombre. El poeta es, en este sentido, el ser humano privilegiado para penetrar en los misterios más profundos de la Naturaleza y es él, por otra parte, el tipo de hombre predilecto para ella; por otra parte, esta compenetración con la Naturaleza lo dota de una capacidad de alterar el mundo que él mismo no conoce del todo: “No son conscientes de qué fuerzas se les han sometido, qué mundos le son obedientes.” (2004: 289), es decir que el yo (y especialmente el poeta), gracias a su aprehensión de la Naturaleza, amplía sus límites y, una vez más, se trasciende a sí mismo. Los antiguos comprendían mejor la Naturaleza porque para ellos “el rostro de la Naturaleza era el de una divinidad” (2004: 253), o sea que, así como para una comprensión apropiada de la Naturaleza era necesario concebirla como un hombre, es, a su vez, necesario concebirla como una divinidad. En una lejana Edad de Oro la comunidad entre el hombre y la Naturaleza era tal que permitía que compartan “un mismo espacio lo divino con lo humano, para establecer relaciones celestiales capaces de convertir en inmortales a los hombres” (2004: 257).

En estos pasajes está reunido todo el mundo de lo absoluto, de lo trascendente, en torno de una naturaleza que, bien lejos de ser un conjunto de fenómenos, es precisamente lo contrario: de lo que se trata, cuando se trata de la naturaleza, no es de lo que se nos manifiesta en ella, de los fenómenos del conocimiento, sino justamente de lo que en ella está oculto. El que analice la naturaleza como un conjunto de fenómenos es, sencillamente, un “ignorante sin fuerza ni sabor”, como dice Novalis en el pasaje ya citado. En cambio, el que aborde la naturaleza con la perspectiva apropiada advertirá que ella, Dios y el yo, “Los tres son abstractos. Los tres son uno”, como dice Novalis en un fragmento (2007: 127) y que, como escribió Novalis tiempo antes de la famosa frase de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 2007: 16), “Sólo el todo es real” (2007: 149).

Hay un sentido, por otra parte, en el que la naturaleza es un medio para que el hombre advierta, por ejemplo, su carácter divino, su propia eternidad, etc., y por lo tanto reconozca su puesto en el mundo de lo absoluto, contemplando la naturaleza y dejándose llevar por ella y sus misterios. En este sentido también puede pensarse a la naturaleza como núcleo de la trascendencia, pero también es cierto que ese caer en la cuenta por parte del hombre puede muy bien venir de la mano de otros estímulos, como el enamoramiento, el compromiso con una causa política, etc., como ocurre insistentemente, por ejemplo, en el *Hiperión* de Hölderlin, en el que algunos personajes, incluyéndolo a Hiperión en la primera línea, advierten el carácter divino, inmortal, etc., frente a situaciones como las mencionadas (Schlegel llega a decir que “Hacerse dios, ser humano, formarse, son expresiones que significan lo mismo” [2009: 122]). Por otra parte, que la contemplación de la naturaleza lleve, por ejemplo, a la idea de divinidad, es un tópico de distintas épocas y culturas y, si bien es una idea que al Romanticismo le resulta propia con la mayor naturalidad, no parece ser un rasgo particularmente distintivo suyo. En cambio, este sentido en el que la entrega a la experimentación de la naturaleza aparece como la llave de la captación del carácter divino del hombre y de la comprensión de lo absoluto en términos generales sí parece ser un punto a destacar, el cual parece tener mucho que ver con las transformaciones que los primeros románticos

se vieron llevados a realizar en los conceptos de divinidad, de yo y de mundo, a las que se aludió en los párrafos iniciales del trabajo.

Resumiendo, lo que parece darse en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo en este plano es la búsqueda de una comprensión nueva de lo trascendente, para evitar el desplazamiento que la mentalidad ilustrada, con sus propios objetivos, había llevado a cabo dejándolo fuera del campo de investigación. Esta nueva comprensión ofrece un yo más poderoso y dotado de fuerzas tradicionalmente superiores a las del hombre, ofrece una divinidad más presente y cercana, más asimilable al hombre, y ofrece, por último, una naturaleza que no solo está dotada de una autonomía, vitalidad e interés de otro orden que el que le otorgaba el pensamiento ilustrado, sino que, llegado el caso de un auténtico acercamiento a sus profundidades, funciona a la vez, por un lado, como evidencia de la presencia divina en ella misma y en el hombre, de la eternidad del yo, etc., y, por el otro, como el vehículo concreto de unión entre, por así llamarlos, los dos polos de lo absoluto (el yo y Dios), entre los cuales se ubica ella misma, la Naturaleza, como núcleo de la trascendencia.

Bibliografía

Fichte, Johann Gottlieb. *Doctrina de la ciencia*. Prólogo y traducción de Juan Cruz Cruz. Madrid: Aguilar, 1975.

Goethe, Johann Wolfgang von y Schiller, Johann Christoph Friedrich von. *La Amistad entre dos genios (Su correspondencia)*. Prólogo de Rafael Alberto Arrieta. Traducción de Fanny Palcos. Buenos Aires: Elevación, 1946.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Introducción y notas de José María Ripalda. Traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda. México: FCE, 1978.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Hölderlin, Friedrich. *Poesía completa*. Traducción de Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1977.

Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Prólogo, traducción y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1997.

Novalis. *Himnos a la noche - Enrique de Ofterdingen*. Edición y traducción de Eustaquio Barjau. Madrid: Cátedra, 1992.

Novalis. *La enciclopedia*. Traducción de Fernando Montes. Madrid: Fundamentos, 1996.

Novalis. *Poesías completas - Los discípulos en Sais*. Prólogo y traducción de Rodolfo Häsler. Barcelona: DVD, 2004.

Novalis. *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Edición de Robert Caner-Liese. Madrid: Akal, 2007.

Schelling, Friedrich. *Sobre la esencia de la libertad humana*. Estudio preliminar de Carlos Astrada. Traducción de Arturo Altman. Buenos Aires: Juárez, 1969.

Schelling, Friedrich. *Sistema del idealismo trascendental*. Prólogo, traducción y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

Schlegel, Friedrich. *Fragmentos*. Prólogo de Elisenda Julibert. Traducción y notas de Pere Pajeroles. Barcelona: Marbot, 2009.