

Novalis, *Die Christenheit oder Europa.* Una lectura a la altura del tiempo

ROBERTO BRAVO DE LA VARGA

I.E.S. Gustavo Adolfo Bécquer

Recibido: 3 de septiembre de 2009

Aceptado: 27 de noviembre de 2009

RESUMEN

Die Christenheit oder Europa (1799) es un documento fundacional del Romanticismo alemán, un provocador ensayo en el que Novalis desea la restauración de una Europa mística. El objeto del presente artículo será, en primer lugar, revisar la leyenda oscurantista que arrastra desde sus orígenes el opúsculo de Novalis, para, a continuación, emprender una nueva lectura del mismo intentando medir la importancia objetiva de sus propuestas en el presente.

Palabras clave: Romanticismo alemán, Novalis, *La cristiandad o Europa*, discurso sobre Europa.

Novalis, Die Christenheit oder Europa. A reading for our times

ABSTRACT

Die Christenheit oder Europa (1799) is a fundamental document in German Romanticism, a provocative essay in which Novalis calls for the restoration of a mystical Europe. The aim of this article is firstly to review the obscurantist legend that has dogged Novalis' minor work since its origins, before embarking on a new reading of it and attempting to measure the objective importance of its propositions for the present.

Key words: German Romanticism, Novalis, *Christianity or Europe*, discourse on Europe.

El 14 de noviembre de 1799, Friedrich von Hardenberg, Novalis, acude a Jena, la ciudad donde están germinando las primeras semillas del Romanticismo alemán, para participar en una reunión en la que se dan cita los hermanos Schlegel, Tieck, Schelling y el físico Wilhelm Ritter. El autor aprovecha el encuentro para leer algunos de sus *Geistliche Lieder* y, ante todo, para presentar un opúsculo recién con-

cluido, cuya redacción le lleva ocupando intermitentemente todo el otoño, desde que en el mes de septiembre cayera en sus manos el trabajo de Schleiermacher *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. La tesis que se desprende de su lectura –la convergencia de lo cultural y lo religioso como ámbitos afines desde los que el hombre se proyecta buscando el sentido de la realidad por medio del sentimiento y la intuición, intentando reconocer la huella de lo infinito en lo finito– causó una gran impresión a Novalis y le animó a poner por escrito sus propias reflexiones sobre el tema. Es así como surge *Die Christenheit oder Europa*, un breve ensayo pensado para su publicación en *Athenäum*, la revista independiente y republicana fundada por los Schlegel, medio de difusión de las ideas del grupo.

Con intención o sin ella, el escrito que entrega el joven autor provoca una aclarada controversia que se avivará en los días siguientes, inaugurando la tortuosa historia de su recepción. Su crítico más feroz fue Schelling, quien, siendo ayudante de Fichte en la facultad de filosofía de Jena, había vivido muy de cerca el *Atheismusstreit* en el que se había visto envuelto su maestro justo un año antes por la publicación del artículo “Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, causa de su destitución académica. En él, Fichte identificaba la divinidad con el orden moral, de modo que ya no era necesario apelar a ninguna instancia trascendente y superior para juzgar sobre la virtud de nuestras acciones, a la vez que se hacía imposible mantener el concepto de Dios como ser personal. Schelling, que sucede a Fichte en la cátedra cuando éste tiene que abandonar la universidad, recibe el texto de Novalis con especial encono, pues le remite a los argumentos que el gobierno de Sajonia había utilizado en la causa por ateísmo que abrió a Fichte, a la que se unieron el resto de Estados alemanes salvo Prusia, instigados en buena medida por los ataques que desde 1795 se venían lanzando contra él desde las páginas del periódico anti-jacobino y anti-iluminista *Eudaimonia*: desde su mismo título, el de Novalis podía pasar por uno más de los libelos reaccionarios que habían atizado la polémica sobre la irreligiosidad del filósofo de Jena.

Para zanjar la cuestión, August Wilhelm Schlegel propone remitir la singular obra a Goethe para que éste juzgue y decida sobre la conveniencia o no de sacarla a la luz. La respuesta que llega de Weimar a principios del mes de diciembre no pudo sorprender a nadie –el propio Goethe había firmado el nombramiento de Schelling como profesor de Jena–, y fue celebrada con enorme júbilo: el panfleto de Novalis había sido rechazado categóricamente. Éste, al recibir la noticia, pide a Friedrich Schlegel que le devuelva el manuscrito para poder reformarlo, ya que, aunque el estilo de su “discurso” (a este género lo adscribe su autor) resulte acaso excesivamente vehemente y visceral, su mensaje le parece certero y urgente. No obstante, estamos ya en enero de 1800, Novalis concluye los *Hymnen an die Nacht* y se concentra en el *Heinrich von Ofterdingen*, la novela fragmentaria en la que trabajará hasta su muerte el 25 de marzo del año siguiente.

El controvertido “discurso” queda pues en su estado original. ¿Qué hacer con él? Es Friedrich Schlegel, como editor del legado de Novalis, el encargado de tomar esta decisión. Su propósito es publicar las obras canónicas del escritor, por llamarlas de alguna manera, y, de sus notas, apuntes y fragmentos –entre los que cuenta “Die Christenheit oder Europa”–, sólo los mejores y más importantes, evitando

pasajes ambiguos que puedan inducir a equívoco sobre el verdadero carácter del autor. De este modo se explica que la primera edición de las obras de Novalis, fechada en el año 1802, sólo ofrezca pasajes dispersos del texto que nos ocupa. Hay que esperar a la cuarta edición de 1826 para encontrar el artículo relativamente completo. Cuando la quinta edición ve la luz en 1837, Tieck todavía expurga aquellas frases que puedan parecer más sospechosas relegándolas a un apéndice final donde intenta justificarlas con ciertos matices. En suma, la primera versión íntegra del texto no aparece hasta el año 1880.

¿Qué razones justifican la imposición de un veto tan tajante y prolongado a esta obra en concreto? Más aún, ¿qué factores explican que, a día de hoy, haya quien vea en ella un manifiesto “lamentable”, “oscurantista”, “simplista y reaccionario”, asentado sobre el “absolutismo teórico”, “auténtico veneno ideológico”, por citar sólo algunos de los calificativos con que se la ha motejado?

De forma muy sintética, se podría decir que el pecado de Novalis consiste en pretender revalorizar la Europa católica medieval, rechazando la concepción protestante, a la que ve como precursora del nefasto racionalismo y del empirismo desencarnado que culminan en una Ilustración de efectos devastadores, ya que prescinde de las cuestiones radicalmente humanas y a la que, por tanto, se debe combatir para acceder, de una manera casi mística, al verdadero conocimiento, aquel que transciende el análisis de la realidad, y nos permite acercarnos a los fenómenos concretos no para explicarlos, sino para comprenderlos.

Enunciada de este modo, la propuesta suena, efectivamente, excesiva, ilusoria y hasta herética. Sin embargo, si acudimos al texto en sí y nos esforzamos por distinguir las voces de los ecos, las tesis que defiende Novalis no parecen, ni mucho menos, tan descabelladas. Es más, si nos enfrentamos a ellas prescindiendo de glossas, críticas y comentarios deudores de la modernidad idealista y de su sistema de valores, es decir, libres de “prejuicios” en el sentido que otorga al término la teoría de la recepción, descubriremos un ensayo incitante y, más que ultramontano, ultramoderno.

Para realizar esta lectura –tal y como exige el espacio de que dispongo y como conviene al objetivo que persigo– he articulado el análisis del texto en torno a cinco puntos cuya consideración creo que puede alumbrar una reinterpretación del mensaje de “Die Christenheit oder Europa” a la altura de nuestro tiempo.

El primer punto es la idea de *Europa como comunidad espiritual*: Novalis habla con nostalgia del tiempo en que Europa era “ein christliches Land”¹ cuyas provincias se encontraban unidas por “ein großes gemeinschaftliches Interesse” bajo la autoridad de Roma, “heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden”. Anteponer el amor a Dios al amor propio era la base de esta unidad; una comunión uni-

¹ NOVALIS (FRIEDRICH VON HARDENBERG), “Die Christenheit oder Europa” en: NOVALIS, Werke. Múnich / Viena: Carl Hanser 1981, 526-44, aquí 526. Dada la brevedad del texto y para no multiplicar las referencias a pie de página, las citas siguientes están tomadas de las pp. 526-28, 531, para el punto uno; pp. 527-29, 531-32, 536, para el dos; p. 534, para el tres; pp. 534-36, 538, 540-41, 543, para el cuatro; y pp. 528, 543-44, para el cinco.

versal entre todos los hombres, que profesaban un mismo deseo: la voluntad de transcederse a sí mismos, de salir fuera de sí en busca de otro, cuya realización más auténtica es perfecta y eterna. El hombre necesita de esta relación –y en este punto se pone de relieve la diferencia entre la moral de Fichte, el absoluto de Schelling o la idea de Hegel con el Dios de Novalis– porque de ella surge la reciprocidad, y de ésta la conciencia de uno mismo, en virtud de la cual comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, el verdadero objeto de nuestra libertad.

Dicho objeto es doble: por una parte tiene como finalidad “das Evangelium des Lebens verkündigen” es decir, su primera dimensión presenta un aspecto intelectual en la línea de la doctrina, la creencia, la fe, el dogma (en este sentido no estaría demasiado lejos del “amor Dei intellectualis” del que habla Spinoza), aunque su esencia sea ante todo comunicativa, por lo que no se entiende tanto como *depositum* de verdades externas, extrañas, ajenas, cuanto como *kerygma*, proclamación de unos principios que se hacen vida; precisamente ésta es su otra finalidad, “das Himmelreich zum einzigen Reiche auf dieser Welt zu machen”, una segunda dimensión que se orienta a la *sanctitas vitae*, a la recta actuación, a la moral, a la caridad (afín al pensamiento agustiniano de la *Civitas Dei*), pero sin reducirlo a un conjunto de instituciones que intervengan racionalmente para resolver los problemas derivados de la convivencia social, el “Himmelreich”, el “göttliche Regierung” del que habla Novalis no se identifica tanto con las conquistas materiales y la organización social, cuanto con los empeños que rebasan este ámbito y, más que árbitro, mediador o límite de ciertos derechos individuales, su cometido es dar intensidad y autenticidad a la existencia.

La conjunción de ambos planos hace posible el desarrollo del arte, la ciencia, la religión, la filosofía o la literatura, aunque se manifiesta también en el despliegue de las instituciones orientadas a los fines antes citados. En palabras de Novalis, Europa como comunidad espiritual promocionó el “gewaltige Emporstrebien aller andern menschlichen Kräfte”, de una manera beneficiosa y adecuada a la naturaleza del hombre, permitiendo una “harmonische Entwicklung aller Anlagen” y asegurando los bienes y ventajas materiales gracias a una “ungeheure Höhe in allen Fächern, Wissenschaften, Künste, Handelsverkehr”.

Es preciso hacer hincapié una vez más en que el objetivo de esta comunidad es la “Heiterkeit”, la “sichre Gelangung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt”; y que, por consiguiente, su esencia, es el camino: “Immer nach Hause”, como se indica en *Heinrich von Ofterdingen*. Es decir, implícita en su fundamento (el amor, el deseo, el interés se definen por la carencia de su objeto) se encuentra la tensión entre lo presente y lo ausente, lo patente y lo latente. Sin embargo, en este estado imperfecto también es posible la paz (*Friede*), que, para Novalis, no es fruto de la justicia, sino un don de la misericordia y de la compasión que hacen posible la reconciliación, la “Vergebung jeder Fehltritt”.

Lamentablemente, esta comunidad se ha venido abajo por varias razones entre las que se destacan: “Drucke des Geschäftlebens”, “eigennützige Sorgen” y el hecho de que “Band als Trug und Wahn angeschrien (wurde)”. Siempre según el autor, la creación de los Estados modernos ha sido posible a costa de la eliminación de lo

supraterrenal. Es más, en el protestantismo los principes usaron la religión para “Befestigung und Erweiterung ihrer landesherrlichen Gewalt und Einkünfte”, lo que tuvo como consecuencia la “Untergrabung des religiösen cosmopolitischen Interesses”.

En este punto, para evitar errores, hay que recordar que el discurso de Novalis no es un texto histórico ni un texto político: su objetivo, como ya se dijo al comienzo de este comentario y tendremos oportunidad de corroborar más adelante, es revalorizar los principios cristianos que inspiraron el espíritu europeo, no reinstaurar una Europa medieval católica. Su preocupación no se centra tanto en el análisis de los hechos como en el de las ideas.

Pasemos a considerar el segundo punto: *el concepto de cultura*. Para Novalis, la cultura es, ante todo, *cultura animi*, es decir, el cultivo del alma. Se rechaza, por tanto, el valor que adquirió el término a partir de los siglos XVII y XVIII, cuando empieza a entenderse como aquello que el hombre añade a la naturaleza, bien sea en sí mismo (mediante la formación, la instrucción), bien sea en otros objetos, tales como utensilios, herramientas o procesos técnicos, de donde surge la idea de “bien cultural” o de “cultura material”. Esta suplantación, entender la cultura como la intervención consciente del hombre sobre la naturaleza con el propósito de someterla, es causa de que se olvide su auténtica razón de ser que consiste en el desarrollo de las facultades y potencias propias de cada ser humano. Como apunta Schiller en sus *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, el hombre supera las dificultades superándose a sí mismo, lo contrario supone reducir la educación, o la cultura, a un conjunto de conocimientos, costumbres, hábitos y técnicas despersonalizados que se transmiten socialmente.

Las consecuencias que ha acarreado esta cultura esclerótica y desvirtuada son, según Novalis, la pérdida del “heiligen Sinns”, al que también llama “Sinn des Unsichtbaren” o “Kunstsinn”; la decisión de “das eingeschränkte Wissen dem unendlichen Glauben vorziehn” y, por último, “sich gewöhnen alles Große und wunderwürdige zu verachten und als todte Gesetzwirkung zu betrachten”. El texto habla con nostalgia de los santos venerados por la Iglesia, que resistieron “die Versuchung der irdischen Welt”, oponiéndolos a los “kühne Denker”, como Copérnico, Galileo o Newton, responsables de la actual prevalencia de lo material y del olvido de lo interior. Con ellos se ha verificado la sustitución de la fe (*Glauben*) por el conocimiento (*Wissen*), del amor (*Liebe*) por la posesión (*Haben*), de la espiritualidad (*Geistlichkeit*) por la erudición (*Gelehrsamkeit*).

Como se puede apreciar, la argumentación de Novalis gira en torno a una idea clave: la escisión (*Zwiespalt*), que se extiende a prácticamente todos los planos de la existencia, empezando por el propio tiempo. Hoy no es adecuado hablar de “Zeit”, sino de “Zeiten”, ya que “fortschreitende, immer mehr sich vergrößende Evolutions sind der Stoff der Geschichte”.

El lenguaje también se quiebra. Refiriéndose a la Reforma protestante, Novalis asegura que “der Buchstabe vernichtet den religiösen Sinn”. A partir de Lutero la cultura se volvió dialéctica, filológica, la escritura “erschwerte dem heiligen Geiste die freie Belebung, Eindringung und Offenbarung”. El lector no puede evitar recordar a Derrida o al viejo Platón con el mito de Theuth puesto en boca de Sócrates en

el *Fedro* (274c-278b). El dios egipcio Theuth, tras inventar las matemáticas, la astronomía, el juego de damas y los dados, inventó también la escritura. Sin embargo, el rey Thamus rechazó esta última invención, pues, aunque en apariencia venía a ser un apoyo para la memoria humana, estaba convencido de que la letra acabaría produciendo el efecto contrario: el olvido, invitando a recordar desde fuera, mediante signos externos, y no desde dentro, recurriendo al conocimiento interior. El saber adquirido y transmitido a través de la escritura es sólo un saber aparente: la letra parece hablar, pero en realidad no existe tal diálogo, está fosilizada, dice siempre y para todos lo mismo. Por ello, también Novalis defiende el discurso vivo y animado, y recuerda comprensivo las reticencias de los Apóstoles a poner por escrito sus enseñanzas y su saber.

Con todo, la brecha más trágica es la que se ha abierto entre “Gelehrten” y “Regierungen”. Con la Reforma, ambos cerraron un pacto cuyas condiciones eran la libertad de conciencia, el arbitrio del Estado, la promoción de la ciencia y la técnica, la racionalización de la economía y el ideal de progreso. Las circunstancias históricas, en particular la Revolución francesa, a la que considera una “zweite Reformation”, prueban que dicho pacto se ha roto y ha de recomponerse sobre otras bases.

Novalis vuelve su mirada a la Europa cristiana donde se daba la convergencia de fe y razón o de religión y filosofía, pues ambas persiguen el conocimiento de la verdad, y por tanto la felicidad. Sin embargo, esta convergencia no es confusión, ambas acciones son completamente diferentes. No son dos caminos, es un único camino que se diversifica en etapas. El alma tiene unos ojos para las verdades de la ciencia, son la razón. Sin embargo, ésta es insuficiente para ir más allá del orden sensible, y alcanzar verdades más allá de las inteligibles. En lo que parece querer ser una renovación de las tesis de San Agustín, Novalis invita a buscar la fe para que el intelecto encuentre; la razón sin la fe no es apta para aprehender la verdad.

El tercer punto se refiere a *la identidad personal*. Evocando a Kant, Novalis recuerda cómo, a lo largo del siglo XVIII, “die guten Köpfe aller Nationen waren heimlich mündig geworden”. La autoridad, incluso la religión, como viene explicando, se secularizan. Las leyes ya no vienen dadas desde una instancia trascendente, las promulga el hombre, que ha alcanzado su independencia, su mayoría de edad. Pero la palabra del hombre no es la palabra de Dios. Automáticamente surge una pregunta tan trivial como rotunda: ¿por qué tu palabra y no la mía?, ¿por qué tu verdad y no la mía? He ahí la dialéctica, la palabra-herramienta, la palabra acusadora del otro, la palabra convertida en arma que destruye los lazos que vinculaban a la persona con la comunidad en el espacio del diálogo –el ámbito de la palabra como foro de encuentro– y abre paso al individualismo, un producto esencialmente moderno.

Por otra parte, la atomización de la sociedad va a acabar cuestionando la persona del hombre en un doble sentido. El problema es el siguiente: si es el hombre quien se define a sí mismo, ¿qué identidad construye? Porque si la identidad no se construye socialmente, el otro no me reconoce y caigo automáticamente en el solipsismo. Es así como el hombre, cuya condición no está determinada de antemano por nacimiento o estado ni tampoco garantizada por la divinidad, ha de asegurarse un reconocimiento social, ha de forjar su destino biográficamente, apoyándose en sus

propias fuerzas y en el producto de éstas: sus obras. Ahora bien, si el hombre es sus obras, entonces no es nadie en sí mismo. La dignidad que se confiere en el tiempo dependerá siempre de una decisión arbitraria que se justifica en la acción, en el devenir. El fracaso es lógico. La identidad concebida desde este punto de vista convierte a la persona en “sujeto” en sentido literal, es decir, una función de sus obras. En estas condiciones, ¿se puede hablar de libertad o hay que pensar más bien en una suerte de determinismo moral? Una libertad exaltada de este modo, ya lo intuía Goethe en el *Faust*, pone en entredicho la conciencia y deja al hombre a merced de una actuación que lo constituye desde un ámbito ajeno a él. Ésta es la amargura que tiñe las palabras que Goethe pone en boca de Mefistófeles refiriéndose a Homunculus: “Am Ende hängen wir doch ab / von Kreaturen, die wir machten”².

El cuarto punto trata sobre *Dios y la religión*: “Wo keine Götter sind, walten Gespenster”. La afirmación de Novalis recuerda a la tal vez más célebre del teólogo protestante Karl Barth: “Wenn Gott aus dem Himmel verschwindet, füllt sich die Erde mit Götzen”. En uno y otro caso el objeto de la crítica es el ateísmo o, más exactamente, la falacia del ateísmo, pues éste no puede admitir valor alguno sin introducir furtivamente un dogmatismo extraño a su naturaleza. Damos con un hueso duro. Tropezamos con la principal dificultad. Ésta es la piedra de toque, el punto más delicado de todos, la clave, porque afirmar a Dios supone una toma de posición. Dios es el gran ausente; es el *asconditus*. No se muestra, no es patente; lo que se encuentra es la idea de Dios y esto significa una interpretación de la realidad. Esta es una de las razones por las que el pensamiento de los últimos siglos ha renunciado a abordar el problema de su existencia. El problema de Dios ya no es filosófico, es exclusivamente religioso y, por lo tanto, ataña fundamentalmente a la esfera privada; el papel que se reserva a la divinidad en el plano público es, a lo sumo, el de espectador, tal y como indica Novalis aludiendo al deísmo que se difunde por Europa a partir del siglo XVI: “Gott würde zum müßigen Zuschauer”.

Ello no significa, como ya se ha dicho, que en la “era neopagana” no existan ídolos. La nueva fe es la *Aufklärung*; su diosa es la Razón; su símbolo, la luz; su evangelio, una moral formal que se presenta como garantía de la libertad y fundamento democrático de una sociedad pluralista. Ahora bien, sustituir la autoridad de la religión por la de la racionalidad, confiando en que ésta va a dar respuesta a todas las inquietudes del hombre es un ejercicio ingenuo. La realidad del hombre no se atiene al mecanicismo de lo objetivo. Todos los seres son reales, salvo nosotros, que somos reales e irreales a un tiempo, somos proyecto, posibilidad, desarrollo, transcendencia. El resto de los seres son plenamente reales; algo que ni nosotros ni nuestras obras son.

Novalis manifiesta con abierta ironía la gratitud que siente hacia los eruditos y filósofos que han puesto de manifiesto la ilusión científica de la modernidad: “Schade daß die Natur so wunderbar und unbegreiflich, so poetisch und unendlich blieb, allen Bemühungen sie zu modernisiren Trotz”. El concepto de “creación” –netamente cristiano, frente al concepto griego de “ser”– es ajeno a la ciencia, que, en un

² GOETHE, J. W., *Faust. Texte und Kommentare*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2005, vv. 7004-05.

intento de explicarla, recae en una idea cosmogónica, desarrollando teorías sobre el origen del universo, que, sin embargo, dejan intacta la cuestión principal. Sigue en pie la incógnita que se repite de Leibniz a Heidegger: ¿por qué existe algo y no más bien nada?, ¿por qué hay mundo?, ¿por qué éste es inteligible?

A pesar del fracaso científico de purificar de poesía “die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen”, las artes, de eliminar la teleología y borrar “jede Spur des Heiligen”, la racionalidad no se rinde y ha continuado reinventándose después de cada una de sus crisis de realización. Más aún, acaba por degenerar en una tiranía insopportable: “Im Glauben suchte man den Grund der allgemeinen Stockung, und durch das durchdringende Wissen hoffte man sich zu heben. Ueberall litt der heilige Sinn unter den mannichfachten Verfolgungen seiner bisherigen Art, seiner zeitigen Personalität”. Ningún conocimiento tiene valor si no es empíricamente comprobable, nada tiene sentido y mucho menos el concepto de verdad. En otras palabras, la ciencia ensorberbecida aspira a ocupar el lugar de la conciencia, etimológicamente, lo que sé “con”, una idea que me remite al diálogo como lo externo, a la experiencia de lo que me transciende como base de la reflexión. Por eso, frente a la *Entzauberung der Welt*, Novalis reivindica la espiritualidad: “streift das graue Netz ab, und schaut mit junger Liebe die Wunderlichkeit der Natur, der Geschichte und der Menschheit an [...]”, erkennt, was euch vorschwebte, und was der schwerfällig irdische Verstand freilich euch nicht haschen konnte”. Éste es también el sentido de sus *Hymnen an die Nacht*, “Hinunter in der Erde Schoß, / Weg aus des Lichtes Reichen”, inicio de una tradición que se puede rastrear hasta el presente, por ejemplo, en libros tan esclarecedores como *Lichtzwang*, de Paul Celan.

La religión, en sus dos acepciones, como relectura de la realidad y como reintegración, como comunión, tendrá, según Novalis, una importancia capital en la futura Europa: “Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedensstiftendes Amt installiren”. Sin embargo, como veremos en el último punto de este breve comentario, no se está abogando sólo ni primariamente por un restablecimiento de la fe, una empresa para la que antes es preciso “die Herzen wieder gewinnen und schon überall geliebt seyn”, la preocupación inmediata de Novalis es el restablecimiento de las creencias: “Glaube an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn”. La fe es distinta de la creencia, incluye elementos intelectuales, sentimentales, de la tradición..., el elemento credencial es uno entre muchos. A lo largo del siglo XVIII, las creencias se han visto sustituidas en su función por las ideas. Las ideas son siempre inseguras, precisan de una justificación, son cuestionables; las creencias, no: son firmes. Las ideas se tienen y son cuestión de la filosofía. Las creencias nos sostienen y son una cuestión vital. En la economía general de la vida las ideas son secundarias respecto a las creencias. Muchas anomalías históricas se explican por la confusión de la naturaleza y jerarquía de unas y otras: de un lado, cuando la creencia pierde vigor y hace crisis intenta apuntalar sus insuficiencias recurriendo a las ideas, de ahí surgen los grandes sistemas de pensamiento cuya función es ofrecer un apoyo cuando el suelo que pisamos ha desaparecido bajo nuestros pies; de otro, los fanatismos provienen del uso credencial que se hace de ciertas ideas con resultados desastrosos.

La crisis general de las creencias es causa de la situación de vértigo, de radical desorientación que vive Europa; en el continente no se puede hacer política, no hay forma de articular la sociedad, las estructuras económico-productivas están trastocadas, pues su buen gobierno presupone un estado de vigencias donde apoyar la conducta. Creer arroja claridad sobre todos los aspectos de la vida, despierta nuestra capacidad de comprender las cosas. No cabe pensar en algo más elemental, más intuitivo, ni más natural. Una creencia no se expresa, pasa desapercibida, caemos en la cuenta de ella eventualmente, cuando adquiere forma eidética al verbalizar aquello en lo que creemos. ¿Por qué se canta el Credo en las Iglesias? No se hace con las leyes de Newton o con los postulados de Euclides. Es porque el canto fija el enunciado en su dimensión credencial, estética, religiosa en el sentido más propio de esta palabra.

El quinto y último punto se refiere al *tiempo* y a *la historia*: “Noch war die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug”. Para Novalis el tiempo es promesa y la historia un proyecto divino que busca la atemporalidad, lo eterno. Para la Antigüedad, la historia era un *continuum* basado en la repetición de hechos, de ahí que fuese maestra de vida. En cambio, la mentalidad cristiana la vio desde siempre como una vía de catarsis y purificación.

Si prescindimos de su carácter metafísico, el pensamiento histórico de Novalis engarza perfectamente con el de la tradición europea occidental que se define por la linealidad, la idea de progreso (también de involución o decadencia) y una curiosa constante, una suerte de ley de los tres estados, que se repite en pensadores de todas las épocas y tendencias, tanto antiguos, tal vez el más célebre sea Hesíodo, con sus tres edades, de oro, de bronce y de hierro, como modernos, desde el heterodoxo medieval Joaquín de Fiore (la edad del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo), pasando por Giambattista Vico (el estadio de los dioses, el de los héroes y el de los hombres), Lessing (el Papado, la letra bíblica y el espíritu), Hegel (lo objetivo, lo subjetivo y lo absoluto), Marx (dictadura del proletariado, socialismo y comunismo), Comte (estado teológico, metafísico y positivo), Kierkegaard (la vida estética, ética y religiosa) o, paradójicamente, el propio Nietzsche, el apóstol del eterno retorno (el superhombre llegará por la transformación del camello en león y del león en niño).

Novalis constata que “das alte Pabstthum liegt im Grabe”. Bien lo puede asegurar, porque es cierto tanto en un sentido metafórico como en el literal: cuando redacta su discurso los ejércitos franceses acaban de ocupar Roma, el papa Pío VI ha muerto en la cárcel y su cadáver ha ido a parar a una fosa común. Sin embargo, el autor desborda optimismo. Está convencido de que Europa se encuentra en el umbral de una nueva era, de una nueva cristiandad: “Rom ist zum zweytenmal eine Ruine geworden. Soll der Protestantismos nicht endlich aufhören und einer neuen, dauernhafteren Kirche Platz machen?” Para explicar el advenimiento de esta “heilige Zeit des ewigen Friedens”, recurre a una tricotomía semejante a las que se han señalado anteriormente:

Das Christentum ist dreifacher Gestalt. Eine ist das Zeugungselement der Religion, als Freude an aller Religion. Eine das Mittlerthum überhaupt, als Glaube an

die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn. Eine der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählt welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, eweigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde.

Sin embargo, hay dos elementos que distinguen la propuesta de Novalis del resto de las de su época. Por una parte, lo común era apostar decididamente por la tercera edad, por ser la más perfecta de todas, Novalis lo hace por las tres y simultáneamente; por otra, la esencia de esa tercera edad era, por lo común, espiritual, evanescente, intangible, de hecho, en el círculo de Jena se hablaba constantemente de la “unsichtbare Kirche”, un concepto que Kant había empleado en su artículo de 1793 “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. Novalis, por el contrario, declara que:

Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden, und sich wieder ein[e] sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstige Seelen in ihren Schooß aufnimmt.

Es decir, la cristiandad y la Europa que se están poniendo sobre la mesa no sólo no comparten el sueño ilustrado que culminará con Hegel respecto al carácter moralizante del Estado que supliría la autonomía moral de los individuos una vez alcanzada su perfección, sino que subvierte el esquema restableciendo a la metafísica sus derechos, y poniendo como protagonista de cualquier transformación a la comunidad. Es también por eso que Novalis no se decanta por un modelo de cristiandad concreto, cada uno de ellos no es más que una de sus realizaciones posibles, una concepción que no puede verificarse en las diferentes edades del mundo de una manera unívoca, sino, como diría Maritain, de manera analógica.

Tras este breve comentario de “Die Christenheit oder Europa” queda patente la posición central que ocupa Novalis en el complejo debate que se establece entre Ilustración y Romanticismo. Debate al que se sumarán interlocutores como Lessing, con su defensa del cristianismo genuino frente al deísmo de Voltaire y su capacidad para desplegar una filosofía de la historia; Herder, uno de los que primero bucean en las fuentes culturales de Europa; Hamann, en busca de esa palabra original, creativa, cuya exégesis da razón de la Naturaleza, de la divinidad y de la propia vida; Jacobi, que, contra Lessing y Kant, defiende la creencia como base del conocimiento y de la actuación (si no hay nexo entre la realidad empírica y la conciencia humana, ¿cómo sabe Kant que existe “das Ding an sich”?; si el Dios trinitario no se desprende de la pura razón, ¿cómo llega Lessing a Él?); Fichte, quien plantea la posibilidad ya no de hacer compatible razón y religión, sino moral y religión; Schelling, con su idea del Reino de Dios en la tierra; los conceptos de ingenio, idilio y amor en Schlegel. Esta sucinta nómina de autores ha de servir para mostrar que Novalis no está solo, es partícipe y cocreador de una *forma mentis* que, *nolis velis*, sigue siendo la nuestra. Nuestros conceptos, categorías, anhelos y perplejidades son las suyas.

Me gustaría subrayar esto último, pues tanta relevancia tienen las voces con las que Novalis hace coro como aquellas que anticipa o a las que inspira. No pienso pri-

mariamente en autores de la esfera de Bolzano o Brentano, católicos, sacerdotes, la mayor parte teólogos, un grupo más o menos oscurecido, secundario dentro del panorama general de la filosofía, sino más bien en quienes aprendieron de ellos: Dilthey, con su concepto de *Einsicht*, la evidencia intelectual, y la distinción entre *Erklärung* y *Verständnis*; Husserl, quien admite: "Die Philosophie als strenge Wissenschaft. Der Traum ist ausgeträumt!"; Max Scheler, revirtiendo la acusación de resentimiento lanzada por Nietzsche contra el cristianismo al espíritu burgués y al sucedáneo que éste encontró para suplir la caridad, la filantropía; el análisis de los valores y las emociones que hace Dietrich von Hildebrand; la reflexión sobre el lenguaje de Ebner; el existencialismo de Gabriel Marcel; el personalismo de Mounier y sus seguidores; la articulación de alma, espíritu y cuerpo en Edith Stein; la cuestión del dogma y la revelación en Emil Brunner; la filosofía dialógica de Rosenzweig, Buber o Lévinas; el pensamiento sobre el arte de Romano Guardini; la hermenéutica de Paul Ricoeur; o las aportaciones en el ámbito hispánico de Ortega, Zubiri, Aranguren, Laín, Zambrano, Julián Marías y tantos otros.

Más curiosa me parece aún la pervivencia del binomio cristiandad-Europa, tal y como aparece en Novalis, en buena parte de la intelectualidad europea del siglo XX. Un ejemplo sería T.S. Eliot:

La fuerza dominante en la creación de una cultura común entre distintos pueblos es la religión. [...] Hablo de la tradición cristiana común que ha hecho de Europa lo que es, y de los elementos culturales comunes que ese cristianismo ha traído consigo. [...] Nuestras artes se han desarrollado dentro del cristianismo, en él se basaban hasta hace poco las leyes europeas. Todo nuestro pensamiento adquiere significado por los antecedentes cristianos. Un europeo puede no creer en la verdad de la fe cristiana pero todo lo que dice, crea y hace, surge de su herencia cultural cristiana y sólo adquiere significado en relación a esa herencia. Sólo una cultura cristiana ha podido producir un Voltaire o un Nietzsche. No creo que la cultura europea sobreviviera a la desaparición completa de la fe cristiana. [...] Si el cristianismo desaparece, toda nuestra cultura desaparecerá con él.³

En los mismos orígenes de la idea europea de posguerra existió un fuerte componente religioso. Sus promotores, el francés Robert Schuman, el italiano de origen austriaco Alcide de Gasperi, y el canciller Konrad Adenauer, se distinguen tanto en sus convicciones como en su política por una impronta de carácter cristiano, católico.

En el presente, corrientes en principio tan ajenas a lo cristiano como el neomarxismo de Frankfurt o el relativismo posmoderno incorporan el cristianismo a su argumentación otorgándole una función sorprendente. En el discurso de agradecimiento por la concesión del premio de la paz de los libreros alemanes en el año 2001 así como en otras publicaciones posteriores⁴, Jürgen Habermas ha llamado la aten-

³ ELIOT, T. S., *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*. Madrid: Instituto de Estudios Europeos y Ediciones Encuentro 2003, p. 185.

⁴ Todo ello se recoge en el libro de HABERMAS, J., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

ción sobre la necesidad que experimenta la sociedad democrática avanzada de apoyarse en la tradición religiosa (el concepto de libre arbitrio, la idea de pecado, la escatología como utopía de liberación) para poder preservar un espacio público comunicativo, evitando que la filosofía, la ética y la política se apropien de la verdad y destruyan la voluntad de diálogo de una sociedad pluralista. En término semejantes se manifiesta Vattimo:

Sólo en cuanto heredero, justamente, de la tradición judeo-cristiana, que piensa lo real como creación y como historia de la salvación, el pensamiento posmoderno se libera verdaderamente de la metafísica objetivista, del científico, y puede corresponder a la experiencia de la pluralidad de las culturas y de la historicidad contingente del existir. [...] Europa [...] no encuentra otro elemento unificador e identificador que no sean los orígenes cristianos comunes [...].⁵

Esto último nos servirá para introducir una somera conclusión a estas páginas. ¿En qué pueden ayudarnos las ideas de Novalis a definir la identidad europea de hoy? El 29 de mayo de 2003 todos los periódicos daban cuenta del preámbulo del borrador para establecer una Constitución para Europa, borrador que, ya convertido en tratado, se sometió a referéndum en los meses de febrero y marzo de 2005, con los resultados que todos conocemos. No es la constitución la que crea al ciudadano sino al revés, es el espíritu del ciudadano el que crea la Constitución y la hace eficiente. Hace tiempo que el proyecto político de la unidad europea se desarrolla en buena medida al margen de la cultura. Hemos aprendido que Europa nunca ha sido una realidad *geográfica* y tampoco *política*, sino una realidad *espiritual*. Nos esforzamos por sentar bases sólidas en terrenos como la economía, la política monetaria, la demografía, el derecho, las relaciones industriales o la sociedad de la información, pero se abordan con enorme pudor temas como la identidad común, la cultura y el pensamiento. Creo que ello está produciendo el distanciamiento de no pocos europeos respecto al gran proyecto. En la X Conferencia Nexus, reunida en vísperas de la Cumbre Intelectual que se celebró durante la presidencia holandesa de la UE en 2005, George Steiner hizo unas polémicas declaraciones con las que se puede o no estar de acuerdo, como con Novalis, pero tan urgentes y certeras en su fondo como el texto de éste:

Es una tontería suponer que Europa vaya a rivalizar con el poderío económico, militar y tecnológico de Estados Unidos. Ya Asia, especialmente China, lleva camino de superar a Europa en importancia demográfica, industrial y, en último término, geopolítica. Los tiempos del imperialismo y la hegemonía diplomática de Europa han quedado ya tan lejos como el mundo de Richelieu, Palmerston y Bismarck. Las tareas, las oportunidades que nos aguardan ahora son precisamente las que presenciaron el gran amanecer de Europa en el pensamiento griego y en la moral judía. Es vital que Europa reafirme ciertas convicciones y audacias del alma que la americanización del planeta –con todos sus beneficios y generosida-

⁵ VATTIMO, G., *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós 2003, pp. 16 y 95.

des– ha oscurecido. Ganar dinero e inundar nuestras vidas de unos bienes materiales cada vez más triviales es una pasión profundamente vulgar, que nos deja vacíos.⁶

⁶ STEINER, G., *La idea de Europa*. Madrid: Ediciones Siruela 2005, pp. 77-78.