

Alexander Gode-Von Aesch

**EL ROMANTICISMO
ALEMÁN Y LAS
CIENCIAS NATURALES**

Traducción del inglés por
ILSE TERESA M. DE BRUGGER

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES – MÉXICO

Edición especialmente autorizada

Título original inglés:
NATURAL SCIENCE IN GERMAN ROMANTICISM

IMPRESO EN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

*Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723
Copyright by Compañía Editora Espasa-Calpe Argentina, S. A.
Buenos Aires, 1947*

EN MEMORIA DE MI MADRE

PARA MI ESPOSA

Y MIS DOS HIJAS

*Y no es sino lo eternamente uno
que se revela en múltiples formas.*

GOETHE

Parece necesario destacar algunos de los criterios empleados en la versión castellana. En el texto original se encuentran muchas citas en alemán y algunas en francés e italiano. Preferimos traducirlas al castellano en beneficio de los lectores de habla española. En los trozos de poesías, dimos preferencia a la ilación lógica y a la fidelidad de la interpretación, sacrificando así la belleza de la forma a la expresión exacta de la idea. En algunos casos, en que las obras respectivas estaban a nuestro alcance, no tradujimos las citas vertidas al inglés por el autor, sino que recurrimos a los originales para evitar los inconvenientes y errores inevitables que se deslizan en la traducción indirecta.

ILSE TERESA M. DE BRUGGER

Traductora

PREFACIO

Este estudio se originó en pensamientos y materiales reunidos en el transcurso de muchos años. Me resulta imposible determinar su primera causa, y si bien me doy perfecta cuenta de que su crecimiento paulatino se debe a muchas sugerencias, no soy capaz de precisar ahora su importancia. Debo restringirme a señalar tan sólo mi obligación para con mis amigos y mis profesores de antes.

En sus etapas más recientes, el estudio profirió en forma decisiva del interés altruísta que encontraba por todos lados. La mayor parte de la investigación preliminar se realizó en las bibliotecas de las Universidades de Columbia y de Chicago, en la Biblioteca del Estado, de Prusia, y la Biblioteca Municipal de Bremen. La cortesía siempre igual y el consejo experimentado —dispensados a veces bajo circunstancias difíciles— de los empleados de estas bibliotecas, resultaron una ayuda considerable.

Los borradores del manuscrito fueron leídos por varios amigos. Quisiera dar las gracias a todos ellos por su criticismo constructivo, pero he de mencionar especialmente al Dr. Thijs Jolles de la Universidad de Chicago y al Dr. Hans Speier de la New School for Social Research en New York City. Las discusiones con estos hombres de ciencia redundaron en gran beneficio de mi estudio y de mí mismo.

La generosidad de la Henry Janssen Foundation of Reading, Pa., hizo posible la publicación de este libro. He recibido la donación de esta organización con sincero agradecimiento, reconociendo plenamente el gran honor que esto implica.

Finalmente, quisiera señalar las considerables obligaciones que tengo para con el profesor Fife de la Universidad de Columbia, por su interés en el progreso de mis investigaciones, por su consejo científico y su ayuda práctica. No habría podido terminar este libro sin el patrocinio del profesor Fife que, además, ha estimulado continuamente al autor.

A. G.-v. A.
[p. 11]

SUMARIO

PREFACIO.....	11
---------------	----

I. INTRODUCCIÓN: PRINCIPIOS GENERALES.....	19
--	----

El acceso a Goethe mediante la ciencia goetheana y la posibilidad de un acceso similar a toda su época. Los comienzos del romanticismo alemán como período crítico de la época de Goethe. El concepto *romanticismo* es la configuración de una variedad de definiciones contradictorias. El romanticismo es un proceso vivo. La relación del proceso con la vida moderna. El romanticismo y el método *genético*. La interpretación fisionómica de la literatura es el método usado en nuestro estudio. “Los campos limítrofes”. El carácter totalitario del romanticismo. La ciencia y la literatura en su identidad romántica. La ilación de ideas en los capítulos siguientes.

II. LA CIENCIA Y LA LITERATURA.....	31
-------------------------------------	----

La compatibilidad teórica de la ciencia y la literatura. La compatibilidad teórica y la incompatibilidad práctica de la ciencia y la religión. La relación entre la ciencia y la religión es análoga a la relación entre la ciencia y la literatura. Ejemplos de la combinación de la ciencia y la literatura. La unión ideal de la ciencia y la literatura. El reproche de los poetas de que la ciencia trata de hechos y no de verdades. Los dos tipos de ciencia: el conocimiento significa sabiduría y el conocimiento significa poder. La ciencia tecnológica del siglo XIX y su concepto utilitario de las leyes de la naturaleza. La expansión de este concepto más allá de los límites de las ciencias naturales. Los desenvolvimientos opuestos modernos y su afinidad con el romanticismo. La variación romántica del ideal de un *imperium hominis* sobre la naturaleza. La identidad de una ciencia “afectuosa” con la poesía. La fusión de la [p. 13] ciencia y la literatura en la filosofía romántica. La búsqueda de un nuevo *Lucrecio* como expresión de la colaboración romántica de la ciencia y la poesía.

III. EL NUEVO LUCRECIO.....	50
-----------------------------	----

La tentativa de Le Sage de vencer el “misticismo” de la Inclinación Original de los Átomos, de Lucrecio, y *hypotheses non fingo*, de Newton. Desde la concepción de que la causa del movimiento está escondida en Dios hasta la concepción de que el movimiento es una cualidad de la materia. Le Sage como representante típico de una tendencia general. La insuficiencia de los conceptos puramente mecanicistas. La insuficiencia de todas las opiniones según las cuales Dios es una fuerza fuera del mundo. *La Naturaleza de las Cosas* de Wieland representa un estado intermedio entre los conceptos deísta y teísta. Análisis del poema de Wieland. El autocriticismo de Wieland y el criterio de Herder respecto a la poesía lucreciana. Los problemas sugeridos por el poema de Wieland facilitan un esbozo de los mayores problemas de la época del idealismo clásico-romántico.

IV. LA UNIDAD DE LA NATURALEZA ORGÁNICA: EL HOMBRE Y EL ANIMAL.....72

Los románticos se dan cuenta de la diferencia del hombre y el animal. La desintegración postrenacentista del concepto del hombre como el Señor de la Creación. La rehabilitación del hombre sobre la base de su completa animalización. La identidad anatómica del hombre y del animal. Las almas de los animales. El evolucionismo de Georg Friedrich Meier. La evolución ontogenética y filogenética. Las ideas de Bonnet acerca de la perfectibilidad palingénica. El hombre es el *primus inter pares* en el reino animal. La materialización del alma. El espiritismo del siglo XVIII. La espiritualización de los sentidos, de Hardenberg. El espiritismo materialista posterior. El mundo de los espíritus y el mundo de los espectros.

V. EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD: EL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN.....94

El evolucionismo del siglo XVIII y el principio de la descendencia. El problema del tiempo en el pensamiento evolucionista. El pensar en el [p. 14] tiempo con el pensar en el espacio. El biocentrismo romántico es heredero del pensamiento temporal de Grecia. La vida y el tiempo. La transformación del tiempo en eternidad. La dimensión temporal y el concepto de que los diferentes estados se desarrollan surgiendo uno de otro. La capacidad de pensar en el tiempo decide el grado en el orden de las cosas. El evolucionismo romántico: sólo lo que es puede devenir. La concepción de la historia de Herder y la concepción del origen de la lengua de August Wilhelm Schlegel.

VI. EL ANTROPOMORFISMO ROMÁNTICO: EL PROBLEMA BIOLÓGICO.....115

La idea de que el hombre anticipa a Dios. Esta idea es la culminación de una ola de optimismo epistemológico. El argumento del velo de la diosa de Sais. La idea de que el universo se debe comprender sobre la base del alma humana. El argumento de *gnothi seauton* —“Todo es tan familiar”: un amaneramiento literario de Hardenberg. El antropocentrismo romántico y Herder. El antropocentrismo romántico como base de todo pensamiento biogenético. Las formulaciones románticas de la ley fundamental de la doctrina de la biogénesis.

VII. LA INFINITUD DE LA NATURALEZA.....148

El “romanticismo” es una tentativa de conquistar la infinitud. El significado emocional de la relación de macrocosmos y microcosmos, cuando se opina que el primero es infinito. La idea de que existe una pluralidad de mundos. La experiencia sensoria de la infinitud. El argumento literario del firmamento estrellado.

VIII. EL TIPO Y EL ORGANISMO.....162

La diseminación postrenacentista de la idea de infinitud. La paradoja de una representación finita de lo infinito. La realidad fenomenal de la idea romántica de la

infinitud. Robinet y la idea de la continuidad infinita en los fenómenos de la naturaleza. Robinet y Bonnet. El prototipo de Robinet y Goethe. La naturaleza orgánica como representación de la infinitud. La importancia de la idea orgánica, demostrada por el análisis del concepto del romanticismo mantenido por Friedrich Schlegel. El *Athenäums-Fragment* 116. Las ideas afines de Hardenberg. Conclusión referente a la idea opuesta de un mecanismo universal. [p. 15]

IX. LA TOTALIDAD: EL PROBLEMA PSÍQUICO DEL YO Y DEL COSMOS.....186

El espíritu y la materia son variaciones de un solo protofenómeno eléctrico. Mesmer es un precursor del mesmerismo. El fluido magnético de Mesmer y la Comisión Prusiana que, en 1816, se refirió al Magnetismo Animal. El magnetismo animal es considerado como la potencia viva de una sola esencia universal. Las discusiones sobre la superioridad o inferioridad de las fuerzas magnéticas en comparación con aquellas que dominan la conciencia normal del hombre. Troxler, Hufeland, Carus. El ansia romántica de que la conciencia individual se disuelva en lo inconsciente universal. Esta disolución es un proceso consciente. La influencia redentora del hombre sobre la naturaleza. La jerarquía de la mediación mesiánica, de Hardenberg. El *organe moral* de Hemsterhuis es un órgano del conocimiento afectuoso. El sentido común, *Gemeingefühl*, *Vernunft*, *All-Sinn*, el sentido del conocimiento universal. La *creatio rationalis* de Hardenberg. El biocentrismo de Hardenberg.

X. LA FUERZA VITAL.....212

El *Od* de Reichenbach como fluido universal que es responsable de la animación universal. La suposición de un agente material de la vitalidad no es romántica. El fondo que presta el siglo XVIII a la discusión de una fuerza vital particular. El Brunonianismo. El Galvanismo. El concepto de Alexander von Humboldt respecto a una fuerza vital incorporada. Herder considera las leyes orgánicas como variaciones superiores de las leyes inorgánicas. Las opiniones posteriores de Humboldt. La fuerza vital y el impulso formativo. El problema de un medio material en la manifestación de la fuerza vital. La *Lebenskraft* de Reil. La jerarquía homogénea de Reil que se extiende desde el cristal hasta el hombre.

XI. EL HOMBRE, LA MEDIDA DE TODAS LAS COSAS.....235

Resumen de las referencias anteriores al concepto romántico respecto al orden universal. La importancia emocional de la experiencia de este orden. Carus y Kleist. Carus aclara, finalmente, el concepto romántico del mundo. Las ideas correspondientes en Oken, Steffens, Schelling, Reil, Herder y Wieland. La jerarquía de la vida orgánica en Carus, [p. 16] como está expuesta en su *Psicología Comparada*. Carus y Goethe. Carus es un romántico clásico. El biocentrismo de Carus como sistema de fisonomía filosófica.

XII. LA FISONOMÍA.....249

El concepto erróneo de las analogías en fisonomía. El simbolismo y el expresionismo. El idealismo mágico de Hardenberg es una tentativa de “hablar en el lenguaje de la naturaleza”. El significado simbólico de la forma individual. Comparación de sistema de la fisonomía alegórica, de Lavater, con las alusiones a un posible sistema de fisonomía simbólica, de Herder. Los conceptos simbolistas de Carus fueron anticipados por Aemilius Huschke. Huschke y la idea del *consensus* orgánico. Digresión sobre la importancia de esta idea para ciertos tipos de la fantasía poética. La fisonomía de Huschke. La fisonomía de Huschke como expresión del simbolismo romántico. La fisonomía universal y la idea de una nueva mitología de la naturaleza.

XIII. LA POESÍA CÓSMICA: LA BÚSQUEDA DE UN MITO MODERNO.....274

La poesía didáctica de ambiciones lucrecianas en las postrimerías del siglo XVIII. *Hermès* de Chénier es un ejemplo del modo de describir metafórico. El principio universal del amor se considera más fértil que la metafórica teoría de la totalidad. El concepto mitológico del mundo como animal. El concepto de infinitud y su importancia para las personificaciones mitológicas de la naturaleza. El amor es el alma del universo. El mito del éter de Hölderlin. La imposibilidad de que exista una mitología “discursiva” en un mundo infinito. La infinitud se representa en una serie infinita de símbolos orgánicos: la evolución infinita de la poesía romántica. El plan de Goethe y Schelling referente a un poema universal. Hardenberg. Los fragmentos románticos son los fragmentos de la naturaleza. Cada fragmento tiende hacia la representación del todo infinito.

BIBLIOGRAFÍA.....305

ÍNDICE.....325

[P. 17]

I

INTRODUCCIÓN. PRINCIPIOS GENERALES

La doctrina de la metamorfosis, de Goethe, logró su mayor claridad como una hipótesis de botánica. Sin embargo, su importancia no queda confinada a eso. Su significación se refiere a la vida en general y es como la clave del entero pensamiento goetheano. La comprensión de la idea metamórfica como principio de la ciencia natural, es el requisito previo que nos capacita para considerar a Goethe como una totalidad viva cuyas manifestaciones se hacen notar en múltiples dominios¹. “Goethe enseña metamorfosis”, dijo Fritz Cassirer²; y si hay un camino de oro que conduce hacia el mundo espiritual de Goethe, esa observación lo indica. La esencia del significado de Goethe para nosotros, se puede resumir de la mejor manera en un concepto que ha de ser interpretado, primero, como un concepto de ciencias naturales. El mismo Goethe expresó la opinión de que el carácter de naciones y épocas está a menudo representado por individuos sobresalientes, así como los rasgos y peculiaridades de una familia entera se encuentran, a veces, concentradas en un solo vástago de una generación posterior³. Es en este sentido que Goethe habló del siglo de Winckelmann⁴, y que nosotros hoy en día nos hemos acostumbrado a hablar de la época de Goethe⁵. Lo hacemos porque le consideramos [p. 19] el representante esencial y más perfecto de toda su época. De ahí se sigue que, al comprobarse la validez de una aserción básica con respecto al individuo Goethe, ésta no puede carecer enteramente de significado cuando se la aplica a la época a que él otorgó su nombre. Si es verdad que la obra científica de Goethe puede facilitar la clave de todo su pensamiento, resulta de ello que los problemas de su época pueden ser abordados provechosamente desde el punto de vista de las ciencias naturales. Esto es, en resumen, la tarea del presente ensayo.

Se ha dicho que la época de Goethe —que comprende los períodos que, por tradición, se llaman “Sturm und Drang” (tempestad e ímpetu), clasicismo y romanticismo— se caracteriza por su aporte a la “síntesis orgánico-religiosa de proporción cósmica”⁶. Ella se puede considerar como una peripecia dramática de la que el “Sturm und Drang” es la prótasis, mientras que en la época del idealismo clásico-romántico representa el conflicto dramático y su solución. Pero la comprensión, del todo consciente, de una “síntesis orgánico-religiosa”, que hubiera representado la mayor faena del período entero, al parecer fue lograda con plena claridad tan sólo por los poetas y autores de la generación que

¹Cf., por ejemplo, Ewald Augustus Boucke, [Introducción a] *Goethes Werke*, kleine Ausgabe (Leipzig: Bibliographisches Institut, s. f.), I, 162: “Goethe dedicó atención especial a la balada porque ésta, según la analogía de sus conceptos morfológicos, se le presentó, por decirlo así, como la protoplanta en el jardín de la poesía”.

²Fritz Cassirer, *Beethoven und die Gestalt* (Stuttgart, Berlín, Leipzig, 1925), pág. IX.

³Cf. Goethe, [Notas a] “Rameaus Neffe”, *Sämtliche Werke* (Stuttgart y Augsburg: Cotta, 1858). XXIX, 363.

⁴Goethe, “Winckelmann und sein Jahrhundert”, *Werke*, herausgegeben im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen (Weimar: Böhlau, 1887-1919), XLVI, 1-101.

⁵Sobre todo desde la publicación de Hermann August Korff, *Geist der Goethezeit*, 2 vols., Leipzig: J. J. Weber, 1923 y 1930

⁶Walther Linden, *Aufgaben einer nationalen Literaturwissenschaft* (Munich, 1935), pág. 54.

llegó a su madurez creadora en las postrimerías del siglo XVIII. Es éste el motivo porque la siguiente investigación de ideas de ciencia en la literatura, prestará su atención a los primeros románticos. Se fijará en este grupo de autores, pero no será limitada a una época definida. Incluirá a autores de un extenso período que excede los límites, por sus dos extremos, del período generalmente denominado primera época del romanticismo. Esta independencia de limitaciones cronológicas se hace necesaria por el carácter peculiar del concepto de romanticismo.

El presente estudio, ni se ocupa en formular una nueva definición del romanticismo, ni se considera obligado por alguna de las viejas definiciones. Se basa en la convicción de que la claridad conceptual no es necesariamente lógica, sino que puede ser también psicológica. Esto vale para todos los conceptos que se han llamado conceptos “desordenados” (*synchytic*)⁷ por ser determinados por la coincidencia de varias asociaciones [p. 20] procedentes de una variedad de planos lógicos. El romanticismo es uno de estos conceptos. Sus asociaciones en un solo plano lógico pueden ser abarcadas por una descripción racional; pero ello nos lleva a un compromiso práctico de utilidad tan sólo reducida y, de ninguna manera, a una definición generalmente aceptable. Salta a la vista que el número de tales compromisos es ilimitado. Ellos representan una mezcla de caóticas aseveraciones, ninguna de las cuales pueden comprobar, sin embargo, que su contrario sea falso. El romanticismo es “un caos del cual debe surgir, necesariamente, una nueva seguridad...”⁸. “El romanticismo, bien mirado, no es otra cosa que el siempre repetido ensayo de cumplir, en poesía, con la gran tarea de la Cristiandad de reconciliar lo eterno y lo terrestre”⁹. El romanticismo es “el amor del cambio por sí mismo”¹⁰. “Esta cosa de muchas caras, llamada romanticismo, puede ser descrita de modo nada impreciso como la convicción de que el mundo es un 'englischer Garten' (jardín inglés) en gran escala”¹¹. “La ambición del romanticismo reside en considerar el mundo —que usted conoce como independiente y antiguo— cual si fuera el material de sus emociones particulares”¹². El romanticismo es todo y mucho más aún, sin embargo, no se lo puede identificar con la suma total de todas estas definiciones parciales de sus aspectos diversos. Es el desorden de la configuración (*configurational synchysis*) de todos sus elementos que no pueden ser estabilizados en una finalidad racional pues cada uno de ellos queda expuesto a la influencia transformadora de todos los demás. En otras palabras, el romanticismo es un concepto evolutivo que elude la definición estática.

La idea de que el romanticismo, más bien que un resultado estático, es un proceso vital, se originó en los mismos románticos. “La vida”, dijo Hardenberg¹³, “se parece a los colores, sonidos, fuerza, etc., y el [p. 21] romántico estudia la vida así como el pintor, el músico y el mecánico, estudian el color, el sonido o la fuerza. El estudio cuidadoso de la vida hace al romántico”. Mme. de Staël resumió las ideas que había aprendido en la escuela de los Schlegel, al definir la literatura romántica como “arraigada en la tradición popular”, en contraste con el clasicismo y su dependencia de la antigüedad clásica... La literatura romántica —continuó ella¹⁴—, es la única literatura susceptible aún de ser perfeccionada, pues, como arraiga en nuestra propia tierra, es la única que puede crecer y volver nuevamente a la vida”. La insistencia en el carácter evolutivo del romanticismo parece ser también el único rasgo que todas las modernas investigaciones del mismo tienen en común. Con olfato

⁷En cuanto a la discusión de los conceptos desordenados (*synchytic*), cf. Carl Bühler, *Sprachtheorie* (Jena, 1934), págs. 221 y siguientes, 361 y 365. Bühler se refiere a J. Von Kries, *Logik*, 1916.

⁸Ludwig Tieck en carta dirigida a Friedrich Schlegel, marzo de 1801. Cf. Willi August Koch, *Briefe deutscher Romantiker* (Leipzig: Dieterich, 1938), pág. 149.

⁹Joseph von Eichendorff, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, Paderborn, 1861.

¹⁰Agnes Addison, *Romanticism and the Gothic Revival* (Philadelphia, 1938), pág. 5.

¹¹Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936), página 16.

¹²George Santayana, *Three Philosophical Poets* (Cambridge, Mass., 1910), págs. 144 y 199.

¹³*Novalis Schriften*, edit. por Paul Kluckhohn (Leipzig: Bibliographisches Institut, s. f.), III, 263.

¹⁴Mme. de Staël, *de l'Allemagne* (París, 1818, 5ª ed.), I, 266, Cf. pág. 178, n. 67.

sorprendente para las continuidades subterráneas, Nadler encuentra en el romanticismo alemán, la culminación de la actividad colonizadora al Este del río Elba. Si el clasicismo representa, según Nadler, la plena floración de la cultura de las tribus más antiguas, es decir, la madurez final del espíritu romano occidental lograda en la sangre alemana, el romanticismo podría ser definido como el clasicismo del Este alemán, o sea, la madurez final del espíritu occidental lograda en la sangre del Este del río Elba¹⁵. Una variante menos sugestiva de los métodos de Nadler, lleva a Werner Deubel a la conclusión de que el romanticismo es la primera victoria moderna de aquellas fuerzas espirituales cuya continuidad se puede trazar desde su manifestación en Heráclito y los pensadores presocráticos en general, a través de muchas centurias de luchas dirigidas, decido a la herencia racial de los teutones, contra la invasión judaico-cristiana o greco-judaica encabezada por Sócrates, Platón, San Pablo, y finalmente por Kant, el antirromántico por excelencia¹⁶. Josef Körner, determina el romanticismo como la

cúspide más alta y el punto central y decisivo en el desenvolvimiento de los siglos, desde el derrumbe de la civilización medieval, a través del humanismo y la reforma, hasta la restauración y deificación de esta civilización, y hasta un extremado renacimiento de la antigüedad que fue seguido, inmediatamente, por una repudiación igualmente extremada y radical¹⁷.

El concepto de romanticismo como un proceso cultural que lleva a la madurez, es significativo en varios aspectos. Sobre todo, determina nuestra actitud ante las producciones del espíritu romántico. Lo que Mme. de Staël dijo con referencia a toda la literatura alemana es particularmente exacto con respecto al romanticismo alemán y, quizá, al romanticismo en general¹⁸: “Uno debería buscar en ella [la literatura] energías para fomentar la formación de uno mismo, en vez de obras acabadas que podrían ser traídas de otra parte”. De hecho, el interés moderno en la época del romanticismo no es, de manera alguna, un interés objetivo. Las grandes obras románticas, cuando las aislamos del medio ambiente en que se muestran parecen insignificantes, no tanto como valores en sí mismas, sino más bien como manifestaciones de tendencias culturales. Además, el interés por estas tendencias puede ser despertado tan sólo por la participación subjetiva. Es un interés lleno de prejuicios y depende de la posibilidad de concebir —consciente o inconscientemente— los problemas de la historia romántica como problemas de la vida contemporánea¹⁹. Estas aserciones son apoyadas por el hecho de que el moderno interés científico en el romanticismo, no sólo coincide con un movimiento neorromántico en literatura, sino que también representa un interés, más por el proceso romántico²⁰, que por los fines logrados por el

¹⁵Josef Nadler, *Die Berliner Romantik 1800-1814*, Berlín, 1921. Estos pensamientos fueron empleados como principios conductores para una interpretación más amplia en Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, 4 vols., Regensburg, 1923 y años siguientes, 2ª ed. La tercera edición revisada apareció como *Literaturgeschichte des deutschen Volkes*, Berlín, 1938 y años siguientes.

¹⁶Werner Deubel, “Gräkogermanisch-Gräkojudaisch”, *Völkische Kultur*, octubre de 1934.

¹⁷Josef Körner, “Krisenjahre der Frühromantik”, *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), págs. 406 y sig.

¹⁸Mme. de Staël, *de l'Allemagne*, II, 315.

¹⁹La notable afinidad de la época presente y la del romanticismo es generalmente reconocida. Cf. Julius Petersen, *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik* (Leipzig, 1926), y, sobre todo, E. Aurich, *Historische Zeitschrift*, CLIII, 304: “Todo el romanticismo es una empresa enorme, sin la cual no existiríamos. Es la apertura de nuestra época... Por ello incumbe a la activa ciencia del espíritu alemana, justamente hoy en día, preguntar otra vez por la esencia del romanticism.”.

²⁰Para más detalles véase Werner Mahrholz, *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft*, “Kröners Taschenausgabe”, vol. 88, Leipzig, 1932, 2a ed. Los siguientes libros y las fechas de su publicación son significativos: Reinhold Steig, *Heinrich von Kleist Berliner Kämpfe*, Berlín y Stuttgart: Spemann, 1901; Ferdinand Josef Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Prologomena zu einer Geschichte der deutschen Romantik, Praga, 1909; Rudolf Unger, *Hamann und die Aufklärung*, Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im XVIII Jahrhundert, Jena, 1911. J. Nadler, *Die Berliner Romantik*, pág. VIII, advierte: “Con estas tres obras... se inicia la investigación científica e histórico-evolutiva del movimiento romántico”.

romanticismo. [p. 23]

Se sobrentiende que los problemas de todas las ciencias históricas y, en sentido más especificado, todos los problemas de la tradicional crítica literaria en cuanto es histórica, pueden ser estudiados en forma genética. Parece, no obstante, que la preocupación genética en la historiografía moderna, fue inspirada por el estudio de los problemas románticos. Una frase hecha conveniente clasifica el pensamiento romántico como “orientado en sentido biocéntrico” y lo contrapone al “logocentrismo” de la epistemología tradicional²¹. Esto quiere decir que el romanticismo no puede ser estudiado con éxito por método alguno que no fuera genético, pues los problemas de la vida son problemas de desarrollo. El estudio del romanticismo es un estudio biológico. El estudiante de la literatura romántica no puede interesarse solamente en los fenómenos dialécticos como tales. Debe esforzarse por penetrar en la vida que pulsa en ellos. Eso quiere decir que los problemas del romanticismo deben ser abordados, no sólo de modo genético, sino más bien en forma fisonómica. Las producciones individuales no se deben mirar y juzgar como trozos de obras aislados. Ellos aparecen como expresiones del espíritu romántico o como representaciones del carácter romántico. Para el presente estudio, esta observación es de fundamental importancia metodológica.

El fisonomista trata de percibir el carácter coherente en una multiplicidad de rasgos aislados. Estos rasgos, empero, pertenecen uno al otro y forman un total orgánico. Aislado, ninguno tiene sentido; cada uno [p. 24] está apoyado, en su significación expresiva, por una multiplicidad de otros rasgos homogéneos. El fisonomista trata de formarse un vivo concepto del total, pero no cree que pueda lograr una visión cabal mediante la investigación exhaustiva de todos los rasgos individuales que él sabe registrar. Por lo contrario, opina que su tarea consiste en reconocer el total en cada fragmento y en interpretar los fragmentos significativos por conceptos del total. Es interesante encontrar —en las referencias a Winckelman de Friedrich Schlegel— alusiones a las deducciones metodológicas que resultan del proceder fisonómico en el estudio de la historia literaria. “El primero entre nosotros —escribió Schlegel²²— que reconoció el prototipo (Urbild) del género humano perfeccionado en las creaciones del arte y de la antigüedad, el primero que habló de ellas con inspiración divina, fue San Winckelmann”. Leyó a los antiguos cual si se tratara de *un solo* poema²³. Los considera como los libros de una biblia, pues lo que llamamos la Biblia es un solo libro y, no obstante, un sistema de libros, cada uno de los cuales repite el espíritu del todo. Es en este sentido²⁴ que

todos los poemas clásicos de los antiguos están vinculados inseparablemente; que forman una entidad orgánica y que, considerándolo bien, no son más que un solo poema, el único en que la poesía misma se manifiesta en su perfección. De manera similar, todos los libros de una literatura acabada deberían

²¹Cf. Christoph Bernoulli y Hans Kern, *Romantische Naturphilosophie* (Jena: Eugen Diederichs, 1926) en varias partes. De los términos *logocentrismo* y *biocentrismo* desgraciadamente se ha abusado por exageraciones unilaterales. Cf., por ejemplo, Werner Deubel, “Umrisse eines neuen Schillerbildes”, *Jahrbuch der Goethesellschaft*, XX (1934), págs. 1 y siguientes, y la reseña agresiva pero justa de esta obra en Walter Gresky, *Schillers Garten in Jena* (Sondershausen, 1925), pág. 24: “Deubel se parece diferenciar de Goethe por el hecho de que cada forma expresiva de la vida anímica —no importa que sea aislada o encontrada por casualidad—, es decir, la conducta “más bien instintiva” es erigida por él en norma de validez general para expresar toda vida anímica. Por lo tanto rechaza todo cuanto en Schiller es distinto de aquella forma especial, como perdición y envenenamiento de la naturaleza del poeta. Parece que el autor de “Esbozos de un Nuevo Retrato de Schiller”, juzga en este punto con un prejuicio logocéntrico, es vez de mirar la posible amplitud del interior humano con más justicia e imparcialidad biocéntrica”.

²²Friedrich Schlegel, “Ideen”, 101, *Prosaische Jugendschriften*, edit. por Jakob Minor, Viena, 1906, 2ª ed.

²³Friedrich Schlegel, “Athenäums Fragmente”, 149, *Jugendschriften*.

²⁴F. Schlegel, “Ideen”, 95; también en *Novalis Schriften*, III, 362, con la nota de Hardenberg: “Biblia es un término genérico dentro del género de los libros. Subsuma según especies e individuos. Las biblias son las personas y dioses entre los libros... Su origen es absolutamente inexplicable... El querer escribir una biblia es una tendencia a la locura, que debe tener cada persona capaz, para ser completa”.

representar un solo libro, y en un libro de esa índole, que se desarrolla eternamente, será revelado el evangelio del género humano y de la cultura (Bildung).

Con estas últimas observaciones Schlegel se refirió aparentemente a una realización ideal de la promesa romántica.

La literatura romántica no es la literatura perfecta, según la anunció Schlegel, pero tendió hacia la perfección y vislumbró su futuro en forma de un desenvolvimiento continuo. Para leer la literatura romántica según [p. 26] sus propias intenciones, la deberíamos leer como una biblia, vale decir, como una multiplicidad de libros que, no obstante, son uno solo. Debemos tratar de reconocer un movimiento coherente en gran número de obras de las que se puede suponer que corresponden unas a otras y forman un todo orgánico. Aislada, ninguna de ellas tiene significado satisfactorio, y la trascendencia expresiva de cada una está apoyada en una multiplicidad de otras homogéneas. Tratamos de percibir el romanticismo como un total viviente, pero no creemos que pudiéramos lograr la perfección mediante un estudio exhaustivo de todas las distintas obras que se han conservado. Con respecto a la metodología práctica, eso quiere decir que el estudioso del romanticismo debe esforzarse por vislumbrar un problema dado con todas sus deducciones, sobre la base de un conocimiento general de sus expresiones representativas. Luego elaborará sus puntos de vista a fin de poderlos exponer, y para saber de antemano que ellos son correctos, por lo menos en principio, tendrá que documentarlos con material tomado de una variedad de fuentes disponibles. La selección de estas fuentes no ha de ser regularizada por criterios objetivos, pues cada una de ellas podría ser reemplazada o duplicada por una multiplicidad de otras homogéneas. Aquí el trabajo completo no es el ideal hacia el cual se debe tender, pues un rasgo caracteriológico es siempre representado por un número ilimitado de manifestaciones individuales. No es censurable tampoco el hecho de que la determinación de la cantidad y de la procedencia del material a citar, se deba a menudo a la casualidad o intuición, pues nuestro interés no se concentra en autores individuales o obras sobresalientes, sino más bien en hechos de la vida que deben ser señalados cuando se presentan a la vista. Esto indica, en pocas palabras, el método usado en el presente estudio. Es un método peligroso pero el único que se presta para una interpretación fisonómica del significado biológico de hechos literarios.

Queda por señalar la última peculiaridad del proceder fisonómico. Mediante él, el historiador literario se hace historiador de la civilización. Los hechos vitales a que presta su atención, no se manifiestan solamente en literatura. A menudo se notan con más claridad en otros reinos del esfuerzo cultural y obligan al historiador literario a desatender los límites tradicionales de su campo de investigación. Es su verdadero deber, y no sólo su derecho, traspasarlos para introducirse en las esferas limítrofes, [p. 26] y ensayar la aclaración de sus problemas “literarios” mediante un estudio comparativo de la filosofía, la economía, la religión, la política, el arte, la ciencia, etc., contemporáneos²⁵. Sin embargo, el concepto de contemporáneo, en este sentido, no depende simplemente de la cronología exterior. Se refiere más bien a la intensidad de la madurez interior, y eso es, de hecho, un valor a menudo nada fácil de apreciar. Es seguramente cierto que, como lo señala Korff²⁶, muchísimos de nuestros físicos contemporáneos, verbi gratia, viven mentalmente en la edad media, o, para referirnos a un ejemplo más específico, que muchos rasgos del arte campesino del siglo XIX, pertenecen espiritualmente al siglo XVII²⁷. Fenómenos de esta índole son captados por una percepción directa e intuitiva. Dependen del supuesto de una posible transición de energías creadoras

²⁵Esto no significa que el historiador literario tenga derecho a mirar los fenómenos literarios como “determinados por fuerzas sociales”, por factores filosóficos, religiosos o económicos. El método fisonómico no es causalista. Es fenomenológico y se ciñe al principio de que el estudio apropiado del historiador literario es la historia de la literatura.

²⁶Cf. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, pág. 2.

²⁷Cf. Joseph Maria Ritz, *Bauernmalerei*, Leipzig, 1935.

de una esfera cultural a otra²⁸. A veces, estas energías aceleran el desarrollo en un campo hasta un grado extraordinario, mientras que otros quedan casi estériles. De hecho, parece que al referirse a fenómenos culturales, es dable hablar de una época física al igual que de una mental, y ambas, como en el caso de los seres humanos, no coinciden necesariamente. Para el historiador del romanticismo, empero, la situación es mucho más sencilla. Podemos considerar los desenvolvimientos culturales como campañas interminables en que algunos destacamentos dispersos luchan continuamente en encuentros menores o mayores, mientras que los otros se retiran o descansan. Desde este punto de vista, las décadas allá por 1800 aparecen en la vida cultural de Europa, y más aún en la de Alemania, como una guerra total en que todas las armas y todas las unidades toman, al mismo tiempo, parte activa. El romanticismo produjo efectos —lo que no quiere decir necesariamente, éxitos— en todos los reinos del esfuerzo humano. Si el estudioso del romanticismo o, para seguir con el símil anterior, el reportero de la guerra romántica, visita los distintos campos de batalla, encuentra que las causas y los gritos de guerra son casi idénticos en todas partes. [p. 27]

Un cierto aspecto totalitario es una característica fundamental de todo el romanticismo. J. G. Rademacher, médico de la época romántica, señala que

es imposible lograr el conocimiento de una parte del todo, sin conocer el todo, pues la parte no sólo está en conexión con el todo sino que depende de él en un continuo intercambio de causa y efecto, de modo tal que obtiene su significado y esencia de carácter verdaderos tan sólo mediante este intercambio²⁹.

Esto quiere decir, referido a nuestro estudio, que la literatura romántica logra su verdadera significación únicamente cuando se la considera como el representante del todo de la cultura romántica. Además, esta totalidad que llamamos mundo romántico no es la suma de todas sus partes sino un todo orgánico. Sus partes son reiteraciones fisonómicas, la una de la otra y del todo. En el estudio del romanticismo, la diferenciación entre los campos limítrofes o vinculados llega a ser una imposibilidad. No hay campos limítrofes; hay meramente varias manifestaciones del espíritu romántico. Su clasificación es siempre artificial y, en el mejor de los casos, tiene significado meramente metodológico.

Los capítulos siguientes tratan de la ciencia y la literatura en la era romántica. Es evidente, según lo antes dicho, que éstas deben ser consideradas, no como separados y tangenciales campos de expresión, sino como dos aspectos —de fisonomía idéntica— del movimiento general que caracterizaba la vida cultural de Alemania en la transición del siglo XVIII al XIX. Se las ha de estudiar, no refiriéndose a la influencia que una pudiera haber ejercido sobre la otra, sino, sucinta y libremente, destacando su identidad fisonómica. La eliminación de otras formas expresivas de la mentalidad romántica es arbitraria y lamentable sin tener por eso carácter fatal. Hablando fisonómicamente, su significado tendría que coincidir con el de la ciencia y la literatura; así como el ensanche del campo de investigación más allá de los límites de lo que, por tradición, se llama literatura, no puede aspirar a producir un fenómeno [p. 28] fundamentalmente nuevo, sino tan sólo a dar un nuevo relieve al conocimiento anterior y a presentar los hechos viejos bajo un aspecto nuevo.

El aserto de que la ciencia y la literatura son idénticas, depende de una serie de condiciones que parecen haber sido cumplidas por el pensamiento romántico. Su análisis es el tema de un primer capítulo introductorio. La cooperación armoniosa de ciencia y literatura se debería manifestar en una poesía de extensión lucreciana. Esto es el contenido de dos capítulos, el tercero y el último. El primero

²⁸Cf. E. K. Fischer, *Deutsche Kunst und Art*, Dresden: Sibyllen-Verlag, 1924.

²⁹Johann Gottfried Rademacher, *Rechtfertigung der von den Gelehrten misskannten, verstandesrechten Erfahrungsheillehre der alten scheidekünstigen Geheimärzte und treue Mittheilung des Ergebnisses einer 25jährigen Erprobung dieser Lehre am Krankebett* (Berlín, 1843), I, 120. Citado por Franz Peuten, *Johann Gottfried Rademacher* (Greifswald, 1935), pág. 51.

de estos capítulos, “el nuevo Lucrecio”, al referirse a Wieland y otros escritores prerrománticos, señala los problemas inherentes a la moderna poesía lucreciana. El capítulo final sintetiza estos problemas a fin de explicar por qué la tendencia cósmica en la poesía del romanticismo no produjo un poema universal. La discusión del empeño dedicado a Lucrecio en el siglo XVIII, pone de relieve la cuestión del enlace del hombre con el mundo que lo rodea, como problema fundamental de todo universalismo moderno. Las tentativas de vencer el aislamiento del hombre frente a la naturaleza serán ejemplificadas por referencias al problema de la distancia entre el hombre y el reino de los animales. Esto será discutido, además, con los términos correspondientes al problema de la evolución y como un problema epistemológico, en cuanto la integración consciente del hombre en el orden de las cosas presupone la posibilidad de un conocimiento universal. Por todos estos análisis, se hará evidente que la elaboración de una cosmología moderna encuentra dificultades especiales, debido a que la mente moderna concibe el cosmos como infinito. La infinitud es una experiencia emocional. Sin embargo, representa también un problema cosmológico del cual se puede decir que produjo la idea de un organismo universal. Esta idea contrasta con el causalismo mecánico porque permite concebir incluso el cosmos como un conjunto ordenado. La cuestión de la función del hombre en el organismo universal no es meramente un problema de evolución. Debe ser considerada como la pregunta por la función espiritual del hombre en la vida universal. Uno de sus aspectos lo ofrece la cuestión de un especial fluido vital. Su solución se encuentra en el concepto de una orgánica jerarquía de la naturaleza en que el hombre representa el desenvolvimiento más elevado, el prototipo y modelo de toda existencia. Los puntos de vista así conseguidos pueden ser [p. 29] considerados como representantes de la visión del mundo romántico. El pensamiento romántico es un pensamiento biocéntrico. En él, el mundo de los fenómenos es concebido como la representación fisonómica de la vida universal. El último capítulo, dedicado al poema romántico del universo, será precedido entonces por la discusión del concepto mantenido por el romanticismo con respecto a la fisonomía. [p. 30]

II

LA CIENCIA Y LA LITERATURA

La relación entre la literatura y las ciencias exactas, representa un problema que se ha abordado a menudo. Si esta relación tuviera carácter muy pacífico, no sería problemática y no habría motivo para analizarla. Pero quienes lo hacen, por lo general no son nada imparciales. De algún modo padecen del hecho de que ciencia y literatura se tratan a menudo con extrema hostilidad, y no se contentan hasta comprobar que ambas son, no sólo compatibles, sino que una necesita de la otra de modo fundamental. Cuando, por ejemplo, Sir Roland Ross formuló el problema señalando que deseaba saber “quién fue la bruja cuya paila de locura sirvió para elaborar el absurdo de que la poesía y la ciencia son enemigas”¹, entonces ya sabía de antemano que, para contentarse a sí mismo, comprobaría con éxito que la una se inclinaba a la otra de modo sumamente pacífico.

Una argumentación de esa índole no resulta muy difícil. Está sostenida por la lógica, y los hechos que se resisten a concordar, pueden, al fin y al cabo, ser calificados de hechos que no deberían ser. El fallecido Calvin Thomas basó una representativa discusión de esta índole en *Wanderers Nachtlied, II*, de Goethe.

Las primeras seis líneas —así observó él²— no son más que comprobaciones de hechos³. Ellas son materia prima, de ciencia o de poesía y resultarán [p. 31] una u otra según el carácter de la síntesis mental a que sean referidas después. Si el autor las hubiera referido a alguna constatación relativa, por ejemplo, a las condiciones atmosféricas reinantes en la montaña Kickelhahn en un momento del día, entonces habrían sido ciencia; pero las refirió a su propia personalidad, facilitándonos un vistazo a un alma perturbada que ansiaba la paz, y así son poesía.

La diferencia entre la poesía y las ciencias exactas llega, de este modo, a ser muy sencilla: ambas encuentran su materia prima en el mundo de los fenómenos reales. Cuando un individuo determinado tiene tan sólo curiosidad por saber algo respecto de estos fenómenos, entonces es hombre de ciencia; cuando tiende a establecer relaciones entre sí mismo y estos fenómenos, es poeta. Ambos impulsos, la curiosidad respecto a los fenómenos externos y el deseo de entrar en una especie de contacto con ellos,

¹Sir Roland Ross, “Address before the Royal Institution on June 4th, 1920”, *Notices of the Proceedings*, XXIII (1920-1922), 207.

²Calvin Thomas, “Poetry and Science”, *The Open Court*, III (1889), 1730.

³Esta observación no se debe tomar demasiado literalmente. Los primeros seis renglones de “Wanderers Nachtlied II, contienen en realidad mucho más que meras descripciones de hechos. Respecto a la estructura especial de su sonido, cf. la edición de *Goethes Poems* por el prof. Martin Schütze (Gin and Company, 1916), pág. 199. Además de esto, hay varias palabras individuales cuyo significado no está restringido a meros hechos. “Vögelein” (pajaritos) y “Walde” (bosque) tiene sufijos moduladores. Finalmente, se encuentran por lo menos dos metáforas. La palabra “Hauch” (soplo) es un antropomorfismo, y “In allen Wipfeln spürest du...” (En todas las copas percibes...) comienza con un lugar de acción tan general que *spüren* en su acepción primitiva difícilmente se podría realizar en él. Deberían ser *sehen* (ver), si es que se pudiera ver un *Hauch* (soplo); o la palabra de lugar habría de ser sustituida por una locución con punto de partida; “Aus allen Wipfeln...” (Desde todas las copas) implicando el venir de allí. En la forma original, las palabras son elegidas de un modo que el “tú” debe ser interpretado como el que ha de “percibir” en todos los lugares a que se refiere “en todas las copas de los árboles”. Esto es una expansión panteísta verdadera de “tu” alma. Cf. también la advertencia del profesor Schütze, *loc. cit.*: “La distinción del poema está limitada a los primeros seis renglones”.

son fundamentalmente humanos. Pertenecen, en forma estrecha, una a otra. Es inconcebible, empero, que un ser humano se muestre curioso respecto a una cosa del mundo exterior, si no fuera a fin de prepararse para una comunión con él; tampoco puede comprenderse el ansia de establecer contactos directos con los fenómenos exteriores, de no ser ésta la expresión de un impulso muy hondo de saber algo de ellos. Los vehementes deseos científicos y poético en verdad son tan sólo variantes del mismo impulso, y se impone la necesidad de inferir, según lo hiciera el profesor Thomas, que la poesía y la ciencia que “hasta ahora han ido de acuerdo y han desempeñado en la historia de la humanidad papeles de prominencia y valor iguales”, continuarán estando vinculadas unas con la otra, “pues ambas han enraizado profundamente en los principales instintos humanos que son imperecederos”⁴. [p. 32]

Sin embargo, uno no puede menos de pensar que sería muy fácil construir una relación teórica — igualmente pacífica— entre dos cualesquiera formas de la investigación humana de lo desconocido. De echo, hasta la historia de la guerra eterna entre las distintas religiones y las ciencias exactas, muestra una lista impresionante de propuestas para un armisticio que son exactamente de esa índole. “La base de todo trabajo científico —así dice, por ejemplo, Einstein⁵— es la convicción de que el mundo es una entidad ordenada y comprensiva, lo que representa un sentimiento religioso. Mi emoción religiosa es un asombro humilde ante el orden que se revela en el pequeño pedazo de realidad al que corresponde nuestra inteligencia débil”. Pero tal concepto ideal en que la religión llega a ser la piedra por debajo de la superestructura de la ciencia, queda reservado a individuos o grupos contados⁶ y no afecta la regla cuya excepción es. El dictamen insinuado por los relatos de la historia, correspondería más bien a la tendencia pesimista de la observación de J. W. Draper de que la divergencia entre la religión y la ciencia “ha aumentado tanto que ha llegado a una contraposición absoluta”, y que, además, no se puede imaginar ningún acuerdo pacífico, de modo que “una de las antagonistas debe ceder”⁷.

Desde los puntos de vista ideal y teórico, la ciencia y la religión no sólo son hechas para una colaboración tranquila, sino que ellas, en realidad, pertenecen una a la otra, y cada una puede ser considerada como la esencia de la otra. Exactamente lo mismo se podría decir sobre las relaciones entre la ciencia y la poesía, o la ciencia y literatura, así como el de ciencia y religión, a veces se hace tan intenso que parece ser la única solución posible, que una de las dos “deba ceder”. Esto es, en pocas palabras, la impresión que uno se forma del primer análisis superficial [p. 33] de las situaciones típicas en que la ciencia y la literatura se reúnen de hecho.

He aquí, antes de todo, el problema de la poesía didáctica. Un poema que facilita conocimientos científicos se puede calificar de poético sólo en cuanto impone a su asunto un cierto modo de presentación no científico; en cuanto el material elude la asimilación poética, la obra tiene carácter científico. La ciencia y la poesía quedan separadas como contenido y forma. O más bien, como la forma apartada del contenido no puede representar algo que sea poético, el contenido científico deja de ser científico cada vez que haya sido moldeado con éxito para ser poesía. Santayana resumió esta observación en las sencillas palabras:

Los razonamientos e investigaciones de la filosofía [este término abarca la filosofía natural y por lo tanto lo que llamaríamos ciencias naturales], son arduas, y si la poesía ha de ser vinculada con ellas, esto no se podrá realizar sino de modo artificial y con poca gracia⁸.

⁴C. Thomas, “Poetry and Science”, pág. 1730.

⁵Albert Einstein, *Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms* (Nueva York: Covici-Friede, 1931), pág. 98.

⁶Para una discusión de este concepto de ciencia mantenido por los puritanos, cf. Robert K. Merton “Science, Technology, and Society in Seventeenth-Century England”, *Osiris*, IV (1938), 2.

⁷John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (1875), (Nueva York: Vanguard Press, 1926), pág. 76.

⁸G. Santayana, *Three Philosophical Poets*, pág. 10.

Cuando la ciencia y la literatura son mencionadas una al lado de otra, se impone a la memoria un ejemplo específico, o sea el de la llamada escuela naturalista, allá por fines del siglo XIX. Sin embargo, el respeto que este movimiento literario tenía por los “hechos menores”⁹ de la ciencia, fue inspirado por la tentativa sincera de fijarse en los asuntos básicos de la vida, de dejar detrás suyo la juguetona manipulación de bellezas verbales vacías y de establecer un contacto comprensivo con aquellas fuerzas que nos hacen y nos dirigen como seres humanos. La fe en lo que se dió en llamar “hechos menores” de la ciencia, perduró mientras se mantenía la creencia de que ellos eran los determinativos esenciales del modo de portarse humano, pues el interés se dirigía hacia estos determinativos y no hacia los hechos científicos como tales. Al desarrollarse y aplicarse métodos de investigación más finos y emprendedores los hechos, en consecuencia, debían someterse a una metamorfosis sorprendente.

Habían de retroceder —según lo formula Eloesser¹⁰—, de la proximidad en el tiempo y espacio, y al fin debían retirarse completamente del tiempo que se cuenta [p. 34] y del espacio que se mide, hacia una esfera donde las energías creadoras del ensueño, del mito y del cuento de hadas crecen independientes de ellos. El naturalismo es siempre un arranque nuevo, una revivificación mediante la reconquista de la tierra sólida, pero siempre tendrá que acabar en el romanticismo o simbolismo, porque debe tender hacia lo que está más arriba o más abajo que el reino terrestre.

De hecho, los rasgos de tales tendencias transcientíficas coinciden casi siempre con los comienzos del naturalismo. Y la única lección que, para nuestros fines, podemos deducir del noble experimento llamado naturalismo científico, es la vieja máxima que Strindberg formuló nuevamente en las palabras: “Un poeta debe saber muchas cosas, quizá, todo. Pero ay de él si nos deja notar lo mucho que sabe”¹¹. Eso es, de veras, lo que pensaba August Wilhelm Schlegel cuando señaló como rasgo característico del poeta el que sepa más de lo que sabe que sabe¹².

Por lo dicho parecería que el material científico que fue introducido en el cuerpo poético, es recibido ahí como una sustancia ajena que ha de ser metabolizada o expulsada. Ésa es, de todos modos, la impresión que se saca del siguiente ejemplo, extremo pero altamente característico, como lo pueden ser tan sólo las caricaturas. Está tomado de un libro con el título “Poemas de ciencia” (1931) que fue ofrecido como una empresa seria y como “profecía de la obra venidera”¹³:

¡2,222,222,222,222,222,222,222,222,222 toneladas de masa!
Con sustancia metálica, calcio caliente, gas caliente...¹⁴ [p. 35]

⁹Félix Berteaux, *Panorama de la littérature allemande contemporaine* (París: Kra, 1928), pág. 43, acuña (¿o cita?) la expresión “petit-faitalisme”.

¹⁰Arthur Eloesser, *Die deutsche Literatur von der Romantik bis zur Gegenwart* (Berlín, 1931), pág. 407.

¹¹Citado como declaración oral por Carl Ludwig Schleich, *Besonnte Vergangenheit*, kleine, etwas gekürzte Ausgabe (Berlín: Rowolt, 1922), pág. 203.

¹²“Athenäums-Fragment”, 172, atribuido a August Wilhelm por J. Minor. Cf. F. Schlegel, *Jugendschriften*.

¹³William Pallister, *Poems of Science*, (Nueva York, 1931), pág. XIII.

¹⁴W. Pallister, *Poems of Science*, pág. 60. El volumen entero de los *Poems of Science* de Pallister no contiene sino una sola línea poética: “La vida es un arco iris en una tempestad cósmica”. En ella, tan sólo la expresión “tempestad cósmica” se relaciona con la ciencia moderna, mientras que la imagen como tal tiene una larga historia propia, que depende a veces de la conocida parábola de la caverna de Platón, y siempre está vinculada con ella. En cuanto a ejemplos en Goethe, cf. Julius Schiff, “Naturwissenschaftliche Gleichnisse in Goethes Dichtungen, Briefen und literarischen Schriften”. *Goethes naturwissenschaftliches Denken und Wirken* (Berlín: *Die Naturwissenschaften*, 1932), págs. 60, 65 y sig., 75. Hay, por ejemplo, el monólogo de Fausto en la primera escena de la segunda parte con la culminación: “En el reflejo multicolor poseemos la vida”. En el prefacio a *Versuch einer Witterungslehre* (1825) Goethe escribió: “Lo verdadero, que es idéntico a lo divino, nunca se deja reconocer por nosotros en forma directa”. Esta es la esencia de la más vieja metáfora del arco iris,

El que se trate de “poesía”, por las palabras “gas” y “masa” que riman [en inglés] sera obvio. Sin duda, la razón más profunda por la que el autor de este pasaje lo tomara por poético, es que el entusiasmo derivado de su labor en el laboratorio, se parecía para él esencialmente al que la poesía puede proporcionar. Sin embargo, esto comprueba tan sólo que, sencillamente la misma experiencia emocional puede ser despertada por la ciencia tanto como la poesía y, además, se sobreentiende que la misma condición de entusiasmo puede estimular la ambición del poeta y la del científico. Eso significaría simplemente que hemos vuelto a la aserción del profesor Thomas de que la ciencia así como la poesía “han enraizado profundamente en los principales instintos humanos que son imperecederos”¹⁵. Debido a su pureza abstracta, [p. 36] ellas son perfectamente compatibles y, quizá, hasta se complementen con necesidad, pero esta observación no sirve sino para realizar más aún su incompatibilidad real y práctica¹⁶.

La metáfora que provee la ciencia y la poesía de raíces que penetran profundamente en los que no significaba simplemente que la vida es un peculiar remolino de electrones y que nos convendría acostumbrarnos a ella. Respecto a variaciones de más poder poético del mismo motivo, cf. Friedrich Hölderlin, “Empédocles”, *Sämtliche Werke*, editadas por Friedrich Michael, 1 vol. (Leipzig: Insel-Verlag, d. f.), pág. 382.

¡Oh arco iris! Encima de corrientes
Que se precipitan, cuando la ola se eleva
En nubes plateadas, ¡a tu ser se iguala mi alegría!

Además, *ibidem*, pág. 417, Empédocles en la cúspide del Etna, hablando a Pausanias:

¡Mira, querido! Me siento diferente y más aliviado,
y respiro más libremente, y así como la nieve
del alto Etna allí bajo la luz del sol
se calienta y brilla y se derrite y se separa,
flotando, de la cúspide...
y encima de las corrientes que se precipitan
floreciendo se levanta el arco tranquilo de Iris,
así corre algo y se separa, flotando, del corazón,
el peso cae y sigue cayendo, y la vida etérea
florece brillante encima de él.

También Carl Gustav Carus empleaba con frecuencia la imagen, por ejemplo, en “*Zwölf Briefe über das Erdleben*” (Stuttgart, 1841), pág. 12: “Imagínate una catarata que se precipita en forma vertical, llana y ancha. Esto quiere significar lo que está en evolución eterna, el fenómeno movido sin descanso de los caóticos elementos de la naturaleza en sí, y ahora imagínate las sombras de las columnas de una galería construída al lado de la catarata, sombras que los rayos del sol pintan sobre esta superficie de agua que se precipita. Aquellas columnas quieren significar, pues, los símiles de las ideas divinas, de aquellas protoimágenes por las que se destacan figuras determinadas, saliendo del caos de lo general que está en evolución o del elemento de la naturaleza, proclamado en nuestro caso bajo el símil del agua que se precipita”.

¹⁵Cf. pág. 32, n. 4.

¹⁶Un encuentro de la poesía y de la ciencia en su pureza abstracta, está descrito en forma hermosa en el más perfecto soneto de Walter de la Mare, “The Happy Encounter”, en *Poems* (Londres, 1920), I, 73:

Vi a la dulce Poesía como dirigía miradas afligidas
A la Ciencia peluda que hociaba en el pasto,
Pues la pobre Poesía debe pasar por este camino
En su larga peregrinación al paraíso.
[La ciencia] gangueaba, refunfuñaba, y chillaba; molestanda por las moscas,
Tostada, curtida por el tiempo, y miope ¡ay!
Por husmear de cerca, donde había muy poco,
En rincones aislados del aire libre.
Pero la Poesía bajó con valor
Y llamó su nombre en voz suave, clara y sin miedo;
Se inclinó acariciando su hocico demasiado desarrollado;
Refrescó su sed con rocío; y ¡he aquí! se rió fuerte de alegría al ver
En estas grises profundidades, el azul de sus propios [ojos].

principales instintos humanos, encuentra su análoga en otra que las reúne en su visión final. “La visión de la filosofía [que abarca también la ciencia] es sublime”, dice Santayana a continuación del pasaje citado arriba¹⁷. “El orden que ella revela en el mundo es algo hermoso, trágico y simpático al entendimiento, y justamente lo que cada poeta, en menor o mayor escala, está siempre tratando de captar.” La poesía y el arte en general, las ciencias cuya superestructura es la filosofía, y finalmente también la religión, todas participan de esa visión. El arte tiende a crear de nuevo lo que la ciencia ensaya probar, y ambas sacan sus energías de una certidumbre que sólo la fe puede dar. “La poesía es la meta. La ciencia representa los medios. La religión es la postura mental que aspira a esa meta y tiene fe en esos medios”¹⁸.

La ciencia y la poesía se originan en las mismas profundidades psíquicas y están unidas en una sola visión de amplitud universal. Esta aserción ontogénica se puede transformar en una filogénica. Flaubert, por lo menos, pensaba en este último aspecto cuando expresó la idea de [p. 37] que el arte y la ciencia “se encontrarán de nuevo en la cumbre, después de haberse divorciado en la base”¹⁹. Es una creencia ternaria de que se logrará en el futuro lo que el pasado poseyó una vez. El presente actual pertenece a un período de transición. Arrancó de la primera época de oro y tiende a establecerla otra vez en un plano más elevado. En los términos de tal creencia, el problema de la relación de ciencia y poesía se ha reducido a la pregunta de por qué sus realidades intermedias se enfrentan una a la otra con antagonismo hostil a pesar de que sus orígenes, al igual que sus visiones finales, están mezcladas inseparablemente. Será difícil encontrar la explicación en una diferencia de método; no se puede tratar simplemente de malentendidos entre dos consortes que han elegido caminos diferentes para conseguir fines que, a sabiendas, son idénticos. La frase de Flaubert, citada arriba, tiene analogía notable con la queja de Goethe de que “la gente había olvidado que la ciencia se originó en la poesía” y en su otra aserción de que “podrían reunirse nuevamente sobre un plano más alto”²⁰. Esto tiene significado doble. Goethe quiere decir que los corrientes conceptos de poesía y ciencia *no* las miran juntas, ni siquiera en su origen o visión final. En cuanto a una posible reunión de las dos, Goethe se refiere en el contexto a una de sus propias obras como a un ejemplo palpable de lo que la cooperación de la ciencia y la poesía puede lograr. No le interesa ningún ideal asintótico.

El concepto de Goethe, por más excepcional que sea, prueba que es posible interpretar la ciencia y la poesía como dos partes integrantes de alguna entidad más elevada que la usanza corriente no llamaría ciencia ni poesía, y que, no obstante, abarca a ambas. Entonces ¿por qué no es éste el concepto general? Parece que los poetas han dedicado más pensamientos a esa cuestión que los hombres de ciencia. Sinnúmero de citas podrían aducirse para mostrar que los poetas, en general, desprecian la ciencia y, no obstante esto, se dan cuenta de que la necesitan²¹. La esencia [p. 38] de todo este material

¹⁷Cf. pág. 34, n.8.

¹⁸Oliver Ellis, *Poetry and Science and Other Essays in Prose* (Manchester: Sherratt, 1924), pág. 30.

¹⁹ Gustave Flaubert, *Œuvres complètes*, édition du centenaire (París, 1922), V: *Correspondance*, I, 434: “Plus il ira, plus l'art sera scientifique, de même que la science deviendra artistique; tous deux se rejoindront au sommet, après s'être séparés à la base”.

²⁰Goethe, “Zur Morphologie. Schicksal der Druckschrift”, *Werke* (Sophienausgabe) segunda serie, VI, 139: “... En ninguna parte se quería admitir que la ciencia se había desarrollado de la poesía; no se tomaba en consideración que, después de una época de transición, ambas muy bien podrían encontrarse amistosamente en un punto más elevado, en provecho de cada una”.

²¹Cf. también Ralph Brinckerhoff Crum, *Scientific Thought in Poetry* (Nueva York, 1931), sobre todo en la pág. 3 y sig.: “Coleridge... consideró la ciencia la antítesis de la poesía... Poe creyó que se debería escribir un poema tan sólo por amor del poema... El conocido brindis de Keats en que maldijo a Newton por haber destruido la poesía del arco iris... Emerson se vanaglorió de que únicamente el poeta entiende de anatomía, química y animación...” En cuanto a Emerson, parece indispensable mirar el contexto del que Crum saca la cita, a saber de “El Poeta” en *Essays*, segunda serie (Boston, 1876), pág. 24, pues ahí modifica el significado del verbo “entender”. “Todos los factores de la economía animal, como ser el sexo, la nutrición, la gestación, el nacimiento y el crecimiento, son símbolos de como el mundo penetra en el alma del hombre

puede ser resumida en las palabras que fueron atribuidas a Wordsworth y Thoreau, por un letrado contemporáneo. Para ellos, “la verdad de la poesía es superior a la verdad de la ciencia, pues está basada en lo universal y lo general, más bien que en lo idiosincrático y lo particular”²². Desde este punto de vista, la ciencia no “se ocupa, en primer lugar, de la verdad. Se ocupa de los hechos como algo desvinculado de la vida humana, y les priva de su sentido simbólico”²³. Esta [p. 39] ciencia de los hechos, empero, es totalmente distinta de aquella ciencia de la que Goethe sabía que en la creación de sus obras dedicadas a fenómenos naturales, se había juntado con la poesía. De hecho, ciencia según el uso corriente del término, significa por lo menos dos cosas fundamentalmente diferentes. Ambas son abarcadas por la descripción que presenta a la ciencia como “el conocimiento ordenado de los fenómenos naturales”. Pero conocimiento es sabiduría, y conocimiento es poder. En cuanto sabiduría, la ciencia sirve al impulso del hombre de obtener una comprensión cada vez más profunda del carácter de su relación con el universo que lo rodea. Le ayuda —siempre de nuevo— a formular y solucionar el problema de su posición y función en el orden de las cosas. Es ésta la ciencia que aparece en la profecía de Blake²⁴:

Urtrona se levanta de las paredes ruinosas,
Con toda su fuerza antigua, para formar el arnés de oro de la ciencia
Para la guerra intelectual. La guerra de las espadas se retiró ahora,
Las oscuras religiones se han retirado y la dulce ciencia reina.

Una ciencia así, es claro, puede estar desavenida con la religión tan sólo cuando debe ocupar el lugar que pertenecía antes a creencias dudosas. Ella misma es religión aunque de una especie más pura, más verdadera y más resplandeciente. Es ésta la ciencia cuya relación con las artes, la literatura y la poesía es una cooperación que depende de la identidad de las raíces fundamentales y de la visión final.

Por otra parte, la ciencia como sistema ordenado de aquellos conocimientos que significan poder

para sufrir aquí una transformación, reapareciendo luego un hecho nuevo y superior. El [poeta] emplea formas que corresponden a la vida y no a la forma. Ésta es la verdadera ciencia. Sólo el poeta entiende de astronomía (!), química, vegetación y animación, pues no se detiene en estos hechos sino que los usa como signos. Él sabe por qué la planicie o pradera del espacio está cuajada de aquellas flores que llamamos soles y lunas y estrellas; por qué la gran profundidad está adornada con animales, hombres y dioses; pues el poeta cabalga sobre todas las palabras que pronuncia, ellas son como los caballos del pensamiento”. Poe resumió sus ideas respecto a este problema en su “Sonnet-To Science”. Algunos de sus pensamientos se parecen a una versión diluida de “Los Dioses de Grecia” de Schiller.

¡Oh ciencia! ¡Tú eres la hija legítima del pasado!
Tú que cambias todas las cosas con tus miradas escudriñadoras.
¿Por qué devoras el corazón del poeta,
¡Oh buitre!, cuyas alas son sórdidas realidades?
¿Cómo podría amarte?, o ¿cómo considerarte sabia?
Tú que no te separarías [del poeta] en sus caminatas
Para que pudiera buscar el tesoro en el firmamento lleno de joyas,
¿Aunque volara con el ala intrépida?
¿No arrastraste a Diana de su coche?
¿Y no ahuyentaste a las hamadriades del bosque
Que hubieron de buscar refugio en una estrella más feliz?
¿No separaste a las náyades de su agua,
A los duendes del verde césped, [quitándome] a mí
El ensueño de verano bajo el tamarindo?

²²Fred W. Lorch, “Thoreau and the Organic Principles of Poetry”, *PMLA*, LIII, I (marzo de 1938), pág. 295.

²³Lorch apoya esta declaración por referencia a *Henry David Thoreau's Writings*, Walden Edition (Nueva York, 1906), XL, pág. 153 y sig.; XVI, 164-175; XVIII, 23 y 171.

²⁴William Blake, *Vala* “Night the Ninth Being the Last Judgment”.

para el hombre, no tiene nada, ni en sus métodos, ni en su meta, que pueda servir de base para una cooperación o un acuerdo mutuo con la religión o las artes. Es ésta la ciencia que Blake menospreció porque, según lo formuló en metáforas tecnológicas confundidas en forma hermosa²⁵, ella otorgaba una armadura

al telar de Locke cuya textura se enfurece de modo lamentable
lavada por las ruedas hidráulicas de Newton.

Eso plantea el problema del lugar del hombre en el orden de las cosas, al estipular que su misión es esclavizar la naturaleza, darle un [p. 40] arnés y explotarla, en contraste absoluto con todas las demás criaturas, que pueden sobrevivir tan sólo cuando tratan de someterse a las exigencias de la naturaleza²⁶.

La idea de que es la función de la ciencia establecer un *imperium hominis* sobre la naturaleza²⁷, produjo por lo menos una parte del optimismo arrogante que es altamente característico del siglo XIX. Ha sobrevivido hasta hoy en día en el popular concepto de la ciencia y parece ser responsable de la mayoría de las dificultades que oscurecen el problema de la relación entre la ciencia y el arte. Esta idea necesita una dilucidación más detenida.

En el transcurso del siglo XIX, el progreso tecnológico llegó a ser la meta, casi exclusiva, de las ciencias²⁸. Su objeto generalmente reconocido [p. 41] era “extender y consolidar el dominio del hombre sobre la naturaleza”²⁹. Es evidente que una ciencia de esta índole no puede producir “visiones sublimes” pues debe tratar de elaborar sistemas lógicos que nada tienen que ver con deducciones o aspiraciones metafísicas. Su única función es la de servir de base a las fórmulas matemáticas que

²⁵William Blake, *Jerusalem*.

²⁶Es interesante observar que en la actualidad se comienza a dudar de la validez de esta concepción de la diferencia entre el hombre y el animal. Un síntoma notable de esta situación se puede ver en la popularidad de un libro como *Man the Unknown* de Alexis Carrel (Nueva York: Harper, 1935) cuya traducción alemana parece haber tenido tanto éxito como el original americano. El problema principal de este libro es la cuestión de si el hombre será o no capaz de adaptarse al nuevo medio ambiente creado por el progreso técnico. Extraña ver que el optimismo del autor se basa en su convicción de que una investigación científica más completa de las necesidades y funciones humanas capacitará al hombre para transformar su ambiente supra-civilizado de modo que represente un nuevo ambiente “natural” que no pediría nada a su mecanismo biológico a que difícilmente puede satisfacer. Cf., en contraste, *The Last Judgment* de J. B. S. Haldane (Nueva York y Londres, 1927). Este libro describe la visión que tiene un hombre de ciencia acerca del futuro del hombre y otorga a nuestros descendientes el poder de transformar hasta sus propios cuerpos. Julián Huxley sostiene la misma idea en su ensayo “Religion and Science: Old Wine in New Bottles”, *Essays of a Biologist* (Nueva York: Knopf, 1923). Habla ahí de la posibilidad de que “los métodos evolutivos de los organismos psico-zoicos lleguen a ser conscientes “de modo que dirijan su propia evolución en vez de que sus destinos sean determinados por las fuerzas ciegas de la selección natural”. Más radical que el libro de Carrel, es la revaluación del concepto de adaptación en el ensayo “Aussen und Innen der organischen Entwicklung” de Edgar Dacqué en *Corona*, VI, (1936). En la página 135 leemos: “Igualmente significa el decaimiento de la fuerza evolutiva una especialización de las figuras que, llevada demasiado lejos, no se contenta más con la adaptación natural a ciertas necesidades y espacios vitales, sino que se expresa en una exagerada voluntad de crear formas que carece en alto grado de conexión con las necesidades del ambiente, pudiéndose llegar así a un juego de formas de alto sentido”. Cf. también Oskar Ewald, “Kultur und Technik”, *Logos* III (Tübingen, 1912/13), págs. 275 y siguientes.

²⁷Francis Bacon. Cf. también *Advancement of Learning*, II: “Lo apuesto todo por la victoria del arte sobre la naturaleza, en la carrera”.

²⁸Inglaterra obtuvo su “Institution of Civil Engineers” ya en 1818, Prusia su equivalente en 1821. Estos datos se pueden considerar como característicos del comienzo de un recorrido conscientemente fijado, que en general no había de cambiar hasta el más reciente pasado. Cf. Conrad Matschow, “Aus der Geschichte des technischen Vereinwesens”, *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), pág. 347 y sig. La organización prusiana en el “Verein zur Beförderung des Gewerbflusses in Preussen”. fue constituido el 15 de enero de 1821, pero los planes de una asociación de esta índole se remontan hasta marzo de 1771. El VDI (Verein Deutscher Ingenieure) fue fundado mucho más tarde, el 12 de marzo de 1856. Tenía sus raíces en una organización tecnológica estudiantil, activa desde 1846 bajo el nombre “Die Hütte”.

²⁹Eric Nordenskiöld, *The History of Biology* (Nueva York: Knopf, 1928), pág. 277.

abarcan el proceder acostumbrado de los fenómenos naturales. Estas fórmulas, que son llamadas principios naturales, no tiene sino un solo criterio: sus predicciones no deben fallar nunca, y eso significa más o menos que deben ser útiles desde el punto de vista tecnológico. Al mostrar el contraste de esta situación con el pasado, Wundt expresa en forma encantadora:³⁰ “En el siglo XVII, Dios dictó los principios de la naturaleza, en el siglo XVIII, lo hizo la naturaleza misma, y en el XIX, los hombres de ciencias individuales se ocupan de esta tarea”. Seguramente, una idea, como la de Baader, de que las leyes de la naturaleza son inviolables debido a la confiabilidad del Creador³¹ ha de parecer al pensamiento representativo del siglo XIX, como un misticismo pueril.

Es difícil no admirar los resultados tecnológicos que fueron logrados por las ciencias naturales en el siglo XIX. Estos resultados son metas que justifican sus medios. Ellos justifican la noción —árida desde el punto de vista metafísico— de que es de la incumbencia de las ciencias naturales el elaborar reglas infalibles de predicción acerca del proceder de los fenómenos naturales. En otras palabras, ellos justifican la transformación de un grupo de ciencias en algo que más acertadamente llamaríamos [p. 42] ciencias auxiliares de la tecnología. Sin embargo, es cosa muy diferente cuando el ideal de predicción y dominación subsiguiente afectan a esferas naturalmente ajenas, y llega ser el ideal reconocido de ciencias cuya estructura es fundamentalmente distinta. Hasta qué punto eso sucedió de hecho, se podrá desprender de algunas citas características.

Max Neuburger, cuya autoridad en cuestiones relacionadas con la historia de la medicina difícilmente puede ser discutida, señaló, en 1906, con respecto a esta ciencia, que la finalidad de toda investigación de medicina era “transformar el arte de los viejos maestros en una técnica que se pueda enseñar”, y consideró la aspiración hacia este fin como “la esencia de la entera revolución en el arte de sanar”, originada por el siglo XIX³². La ciencia de la medicina siempre ha mantenido una posición intermediaria entre las ciencias del espíritu y las llamadas ciencias exactas. Por lo tanto no puede extrañar mucho que los resultados logrados por las otras ciencias naturales indujeran a la medicina del siglo XIX a considerar el cuerpo humano como un mecanismo que funciona según leyes matemáticas, lo que permitía la codificación y el conocimiento de todas las formas posibles de intervención con resultados que se pueden pronosticar.

Sin embargo, también la ciencia de la lengua parece haber sucumbido a una influencia similar. Jespersen³³ explica:

Cuando, en los comienzos del siglo XIX, los filósofos empezaron a diferenciar todas las ciencias en dos clases bien separadas, las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, los filólogos a menudo contaban su ciencia entre las últimas. Había en eso cierta porción de orgullo o jactancia, pues debido al desarrollo rápido de las ciencias naturales y los espléndidos resultados logrados por ellas en aquel entonces, comenzó a predominar la creencia de que eran superiores a las de la otra clase y estaban dotadas de un método más científico que éstas.

La supuesta superioridad de las ciencias “exactas” se debía a su fe absoluta en el principio de causalidad. No era posible, claro está, impedir a las ciencias del espíritu aplicar también a su materia el axioma de la causa eficiente, pero ellas, por su parte, juzgaban importante [p. 43] que se les permitiera

³⁰Wilhelm Wundt, *Philosophische Studien* (Leipzig, 1883 y años siguientes), III. Citado según Johannes Maria Verweyen, *Naturphilosophie*, “Aus Natur und Geisteswelt”, vol 491 (Leipzig: Teubner, 1919, 2ª ed.), pág. 55

³¹Cf. David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik* (Halle, 1927), pág. 330. Baader pensó en el Génesis, 8, 22: “Mientras el mundo durare, no dejarán jamás de sucederse la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, la noche y el día”.

³²Max Neuburger, *Der Arzt Ernst Freiherr von Feuchtersleben* (Viena, 1906), págs. 13 y sig.

³³Otto Jespersen, *Language, its Nature, Development, and Origin* (Nueva York: Henry Holt, 1922), pág. 65.

someterse al principio de causalidad, aplicable en forma matemática³⁴. De hecho, en la era del positivismo, se llegó hasta tal extremo que se trataba de extender ese ideal a los campos de la historia y la sociología. Así encontramos en la *Historia del Idioma Alemán* de Scherer la aserción sorprendente de que

los fines de la ciencia de la historia están fundamentalmente vinculados con los de las ciencias naturales, en cuanto al hecho de que investigamos las fuerzas del espíritu para dominarlas, igual que las fuerzas físicas son forzadas bajo la servitud humana, con la ayuda de las ciencias naturales³⁵.

Una formulación, más brutal aún, de la misma idea deriva de una discusión de los fines y métodos especiales de la ciencia literaria. Fue Georges Renard que escribió en 1900:

La humanidad aprenderá a dominar, en cuanto eso sea posible, las fuerzas oscuras a que obedece ahora sin saberlo. Dará un paso adelante hacia aquella libertad que es la única a su alcance, una libertad que consiste en percibir el juego de los principios de la naturaleza a fin de estar capacitada para imponerse a las fuerzas de los goces estéticos³⁶.

El concepto de la faena de la ciencia, según se desprende del material arriba citado, a decir verdad, no llegó a ejercer el control absoluto sobre ninguna de las disciplinas científicas.. Para ellas, apenas si hoy en día representa más que un asunto de interés histórico. La situación continúa siendo diferente para aquellas ciencias que, por su naturaleza, están llamadas a colaborar con la tecnología. Sin embargo, hay que apuntar, por lo menos someramente, que una reorganización muy significativa parece también haberse realizado recientemente en ciencias naturales. Su taciturnidad porfiada, cada vez que se las interrogaba sobre asuntos de índole no puramente tecnológica, como las cuestiones metafísicas o epistemológicas, comenzó a intensificar la sospecha de que eran, quizá, incapaces de ayudar al hombre en la elaboración de los conceptos referentes a su propio significado metafísico porque no estaban hechas para contemplar, sino tan sólo para enumerar³⁷. [p. 44]

Este descontento con la afasia metafísica de nuestras ciencias es una de las manifestaciones más seguras de una crisis muy general. Su significado sintomático excede el marco de unas pocas alusiones vagas, pero el fenómeno mismo se puede caracterizar en un esbozo rápido. Se ha reprochado a las ciencias haber dejado de ser ciencias humanas. Se les pide que vuelvan a ocuparse de aclarar sobre todo la relación del hombre con el mundo real. Sus resultados son calificados de carentes de sentido, por lo menos en cuanto tienen que ver con la construcción de un mundo objetivo que está separado del

³⁴Cf. Otto Ritschl, *Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften*, Bonn, 1901.

³⁵Wilhelm Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache* (1878, 2ª ed), pág. XIII.

³⁶Georges Renard, *la Méthode scientifique de l'histoire littéraire* (París: Alcan, 1900), pág. 500.

³⁷Walter Kossel insinúa en su artículo "Zu Philipp Lenards 50 jährigem Doktorjubiläum", *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), págs. 247 y sig., que el futuro historiador de la ciencia considerará como contribución especial de nuestra era que "haya penetrado en la estructura interior de la materia, y resuelto el problema de su unidad". Es altamente significativo que se noten opiniones que dudan hasta de la validez de este postulado de inmortalidad propuesto por las ciencias. Conrad Weygand en "Gestalt und molekularer Aufbau der Kojlenstoffverbindungen", *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), págs 409 y sig., dice: "La formación de teorías referentes a la estructura de la materia no provino del cristal dado visiblemente -que es la configuración de materia, sensualmente más tangible y geoméricamente más ordenada- sino más bien de complejos conceptuales hipotéticos de los átomos y moléculas. Un problema muy general no confinado a las disciplinas especiales dentro de las ciencias naturales, es, pues, el de percibir la naturaleza interior de la materia, partiendo de las configuraciones verdaderas y no de las idealizadas. Este problema, considerado así, reduce todos nuestros conceptos referentes a la estructura de la materia, del átomo, de la molécula y del cristal, a un significado puramente histórico. En estos momentos es discutible hasta qué punto estos conceptos servirán de alguna manera para responder a preguntas verdaderas de calor realista."

hombre como centro de visión. Puede sostenerse que éste es el significado más profundo de la controversia sobre el concepto de “objetivo”, que ha sido especialmente violenta en la Alemania de hoy día. La aserción de Dacqué, por ejemplo, de que “hasta la confirmación de meros hechos es imposible sin juicio previo que sea concebido de modo metafísico”³⁸, indica claramente que la lucha contra la “objetividad” es de hecho una lucha por la rehabilitación [p. 45] metafísica de las ciencias³⁹. Eso quiere decir, en otras palabras, que el conocimiento científico deberá llevar nuevamente hacia la sabiduría y no sólo hacia el poder.

No es la primera vez que los esfuerzos realizados en ciencias, muestran una tal redistribución de énfasis. Parece haber sido más bien una característica general de todos los movimientos “románticos” Al referirse más específicamente a la época alrededor de 1800, Cysarz hasta se atreve a generalizar cuando dice que “fue probablemente la mayor obra de liberación llevada a cabo por el romanticismo, haber emancipado las ciencias de su servidumbre, al perseguir fines prácticos”⁴⁰. Es cierto que gran número de observaciones pertinentes a una variedad de esferas de esfuerzos humanos, han sido alegadas para corroborar la idea de que una afinidad asombrosa enlaza el presente con las primeras décadas del siglo XIX; pero la noción de que el conocimiento científico debe ser capaz de ayudar al hombre en la elaboración de un concepto —válido desde el punto de vista metafísico— de su propia existencia, es, sin duda, una de las exigencias más importantes que el presente formule con términos que son esencialmente los mismos que los de aquella época. [p. 46]

Debe admitirse que la idea de que el hombre está destinado a ser soberano de la naturaleza entera, no era del todo desconocida en la era romántica. Fichte profetizó, en 1799, en su *Apelación al público*⁴¹ que llegaría una época en que la naturaleza sería “sometida y transformada en instrumento obediente y pasivo”. Eso, empero, está en contraste con el pasado en que hemos sido esclavos de la naturaleza dado que seguíamos siendo el producto del mundo de los sentidos, del cual sólo nos pueden redimir los

³⁸E. Dacqué, “Aussen und Innen der organischen Entwicklung”, pág. 133. Una analogía notable se encuentra en “Athenäums-Fragmente”, 226, de F. Schlegel: “Como se habla tanto en contra de las hipótesis, se debería decir una vez que algo existe, sin decir qué es. Al pensar los hechos, ya los referimos a los conceptos, y no debe de ser lo mismo por entre los conceptos posibles los más necesarios a que uno debe referir los hechos de cualquier especie. Si no se quiere reconocer esto, la elección queda librada al instinto, a la casualidad o al capricho; uno se imagina tener una experiencia a posteriori pura y sólida y tiene a lo sumo un concepto a priori que es altamente unilateral, dogmático y trascendente”. Esto es tan sólo un pequeño ejemplo para caracterizar a Dacqué como pensador esencialmente romántico.

³⁹Cf. la conferencia del ministro de Estado, Rust en ocasión del 550-esimo aniversario de la Universidad de Heidelberg (junio de 1936) “Nationalsozialismus und Wissenschaft”. Es una repudiación impresionante de lo que Rust llama “voraussetzungslose Wissenschaft”. (Ciencia sin supuestos). El razonamiento en esta conferencia se hace difícil cuando Rust establece que los supuestos (*Voraussetzungen*) de la ciencia alemana necesariamente han de ser alemanes. Si consentimos, por afán de argumentar, en una tal infusión de significación metafísica en un concepto político, comenzamos a comprender qué es, por ejemplo, una “física alemana” (*Deutsche Physik*) diferente de la física de otras naciones. Cf. Philipp Lenard, *Deutsche Physik*, IV, Munich, 1936 y años siguientes. Esta idea no es una invención moderna. Era Lorenz Oken de quien A. Huschke dijo en 1851, que había establecido la morfología como una ciencia y propiedad alemanas. Más detalles en Karl Friedrich Jacob Sudhoff, *100 Jahre deutscher Naturforscher-Versammlungen* (Leipzig, 1922), pág. 33.

⁴⁰Herbert Cysarz, *Erfahrung und Idee* (Viena y Leipzig, 1921), pág. 215. Cf. F. Hölderlin, “Dichterberuf” (segunda versión):

Desde hace demasiado tiempo lo divino está avasallado,
Y una estirpe astuta pierde todas las fuerzas divinas,
Las gasta, ellas las bondadosas, para su goce y sin agradecimiento,
Y se imagina conocer-
Mientras que el Sublime le labra la tierra-
La luz del día y el que truena; y el telescopio
Espía todas las estrellas del firmamento
Contándolas y llamándolas por su nombre.

⁴¹Johann Gottlieb Fichte, *Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit*, edit. por Hans Lindau (Munich: Georg Müller, 1912), pág. 147.

ideales éticos más elevados. Un *imperium hominis* de esta índole tiene poco que ver, evidentemente, con el ensayo de usurpar el dominio de la naturaleza para fines de explotación utilitaria. Por lo contrario, se trata de un gobierno que presupone sabiduría más bien que poder y que es muy compatible con la actitud goetheana, caracterizada como absolutamente opuesta a aquellas disposiciones en las ciencias que “aspiran a sojuzgar la naturaleza de modo intelectual, aun cuando esto fuere posible tan sólo mediante su destrucción”⁴².

Ahí, como en otras oportunidades, Goethe representa en forma contundente lo que de veras fue característico de su época entera. La ciencia romántica, eso puede asegurarse, no sabía nada del motivo del poder, en el sentido esencialmente práctico de la palabra. Heinse, con su individualismo viril, podía mantener todavía que “eleva al hombre el hecho de que su naturaleza le debe servir”⁴³; Schiller dijo de la naturaleza, que ella amaba los vínculos que el hombre le imponía, y se formó la idea de una lucha continua que estamos librando a fin de [p. 47] mantener nuestro dominio⁴⁴; pero los románticos, y antes de ellos y con ellos Goethe, no concibieron la necesidad de sojuzgar a la naturaleza; ni los poetas románticos, ni los hombres de ciencia románticos conocían otra cosa que el amor filial a ella⁴⁵.

¡Una ciencia afectuosa de la naturaleza! La expresión debe parecer ridícula, cuando no se perciben sus deducciones sublimes. Una ciencia que, según lo formuló Friedrich Schlegel⁴⁶, “es desinteresada y que construye su propio bien, ha de manifestarse como poesía al mismo tiempo que usa palabras como su medio de expresión. Sobre esa base no es posible ya —y ni siquiera deseable—, diferenciar ciencia y poesía. En cuanto la ciencia ayuda al hombre a establecer o mantener su tiranía sobre la naturaleza, no tiene nada que ver con el arte, ni en sus “raíces”, ni en su “visión final”. Cuando la ciencia está ocupada en la investigación desinteresada de la naturaleza, entonces se vincula con la religión y el arte, se mezcla con ellas, no sólo en “la cúspide y la base”, sino a menudo en las realidades de todos los días. Una ciencia del poder necesariamente ha de chocar con la religión y el arte. Una ciencia de la sabiduría mantiene con ellas una amistad romántica sincera, que se hace patente en una identificación progresiva. “Los eruditos de las ciencias naturales y los poetas”, dice Hardenberg, generalizando atrevidamente su propio concepto⁴⁷ “han hablado siempre un *un solo* lenguaje y así se han presentado como *una sola* familia”. Friedrich Schlegel, más joven que él, insiste en el postulado de que “todo arte debe hacerse ciencia, y toda ciencia, arte”⁴⁸. El físico Ritter confía en que su ciencia

⁴²Ernst Barthels, *Goethes Wissenschaftslehre in ihrer modernen Tragweite* (Bonn, 1922), pág. 99. Cf. además Carl Gustav Carus, *Goethe, zu dessen näherem Verständnis* (Leipzig, 1843), pág. 88: “No fue una tendencia analítica primitiva de su espíritu... y menos aún la necesidad de abordar la investigación de la naturaleza para los fines de la vida práctica, que le acercara a la ciencia natural. Sino que, de acuerdo con la afirmación platónica de que el asombro es el comienzo del filosofar, fueron el amor lleno de admiración y el trato íntimo profundo con la naturaleza los que le obligaron a dedicarse a entregarse encarecidamente a la observación científica de la naturaleza”. Para más material, cf. Ricarda Huch, *Die Blütezeit der Romantik* (Leipzig, 1920, 11ª ed.), sobre todo el capítulo “Apollo und Dionysus”.

⁴³Wilhelm Heinse, “Hildegard von Hohenthal”, *Sämmtliche Werke*, edit. por Carl Schüddekopf (Leipzig, 1903-1910), V, págs. 48 y sig.

⁴⁴Cf. Schiller, “Die Künstler”, renglones 10 y siguientes:

Señor de la naturaleza que amas tus vínculos
y pruebas tu fuerza en miles de luchas...

⁴⁵Cf. la reseña de Heinrich Steffens del libro sobre *Pepinieren* de Johann Christian Reil (Halle, 1804), en *Jahrbücher der Medizin* de Marcus y Schelling, I (1806), 3. Aquí Steffens subraya el carácter definitivo de la diferencia que hace Reil entre la ciencia y la tecnología.

⁴⁶Cf. Friedrich Schlegel, “Gespräch über die Poesie”, *Jugendschriften*, II, 354.

⁴⁷En “Die Lehrlinge zu Sais”, *Novalis Schriften*, I, 16.

⁴⁸Friedrich Schlegel, “Kritische Fragmente”, 115, *Jugendschriften*. Parece que Schlegel no consideró inconsecuente declarar también justamente lo contrario. Cf. “Kritische Fragmente”, 61: “El concepto de una poesía científica es tal vez en el fondo un ridículo como el de una ciencia poética”.

consiga la distinción de un arte tan pronto como haya llegado [p. 48] a mayor edad⁴⁹. Hasta E. Th. A. Hoffmann hace exclamar con entusiasmo a uno de sus personajes: “Los portales de oro están abiertos, y la ciencia y el arte encienden en *un solo* rayo el anhelo sagrado que deberá unir a todos los hombres en una iglesia”⁵⁰. Una poesía que es ciencia, debe extender sus contactos individuales con los fenómenos exteriores en un vasto sistema de carácter universal. Una ciencia que es poesía, igualmente ha de integrar sus fragmentos de saber en un plano universal. Korff expresa esta idea según sigue:

La razón no puede ir adelante sin la imaginación, pero tampoco lo puede la imaginación sin la razón. La unión de ambas es, no obstante, de un carácter tan peculiar que emprenden una lucha a muerte cuando pueden lograr tan sólo en cooperación estrecha sus mejores resultados. El fruto de esta lucha, se llama ciencia cuando la razón desempeña en ella el papel principal; poesía, cuando se encarga de la imaginación; y finalmente, intuición filosófica cuando la razón y la imaginación colaboran en forma armoniosa⁵¹.

Desde este punto de vista, la esencia de la poesía del romanticismo es, quizás, filosófica, pero entonces la esencia de la ciencia del romanticismo, es filosófica también. Es con la cooperación filosófica que la ciencia y la poesía románticas se consideran capaces de elaborar un concepto más verdadero y más fértil de la Creación divina.

Esta opinión se aclara mediante la discusión de una de sus expresiones más características: la búsqueda de un nuevo Lucrecio. En ella, la génesis del Romanticismo puede ser trazada hacia atrás, hasta el siglo XVIII. [p.49]

⁴⁹Johann Wilhelm Ritter, *Die Physik als Kunst* (Munich, 1806), pág. 59.

⁵⁰Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, *Sämtliche Werke* (Serapionsausgabe), edit. por Leopold Hitschberg (Berlín, 1922), I, 95

⁵¹H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, I, 28.

III

EL NUEVO LUCRECIO

En 1784, publicó Georges Louis Le Sage, en las memorias de la Academia de Berlín, un ensayo titulado “El Lucrecio newtoniano”¹. Allí trató de mostrar:

que los primeros epicúreos habrían podido, sin gran esfuerzo, descubrir el principio de gravitación universal y su causa mecánica, si se hubieran atenido, en cosmografía, al sano sistema de ideas de algunos de sus contemporáneos (que olvidaban de escuchar), y en geometría, tan sólo a una parte de los conocimientos comunes de la época. Las leyes famosas de Kepler habrían sido meros corolarios [particulares e inevitables] del discernimiento general, que estos antiguos filósofos podrían haber logrado mediante [la comprensión del] mecanismo, como tal, de la naturaleza.

“La misma conclusión —continuó Le Sage— corresponde también a las leyes de Galileo referentes a los cuerpos pesados terrestres”², y, de hecho, a todos los principios cardinales de las ciencias exactas, según se han desarrollado desde la “restauración de las artes y las ciencias”³.

Al negar la posibilidad de que este mundo hubiera sido creado para [p. 50] nosotros por los dioses⁴, Lucrecio había ensayado construir el universo con átomos que caen perpetuamente. Al chocar en su caída, ellos lograron tras ensayos y errores, por decirlo así, aquellos aspectos que son necesarios para el establecimiento de nuestro mundo⁵. La dificultad central, según lo vió ya Lucrecio, deriva del hecho de que no hay ninguna respuesta a la cuestión de por qué los átomos debían, en su caída, juntarse de algún modo. Parecería mucho más natural que ellos prosiguieran eternamente su precipitación hacia abajo, sin que ocurriese la más ligera colisión capaz de poner en movimiento la variedad inicial —la que más importa— de configuraciones. Para forzarlos a chocar, Lucrecio tuvo que abrir como una especie de puerta trasera, por la que penetró en el sistema una voluntad creadora, disfrazada de inclinación original⁶ de los átomos que caen.

¹Sobre Le Sage, cf. también Johann Carl Fischer, *Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften bis uf die neusten Zeiten* (Göttingen, 1801-1808), VI, págs. 18 y siguientes, con más referencias a Kant y Schelling.

²Georges Louis Le Sage, “Lucréce Newtonien”, *nouveaux Mémoires de l'academie de Berlin* (Berlón, 1784), pág. 404.

³Esta frase pintoresca está tomada del título de *Geschichte der Physik* de J. F. Fischer. La usamos aquí completamente convencidos de la importancia de la advertencia del profesor Lynn Thorndike en *Science and Thought in the Fifteenth Century* (Nueva York, 1929), pág. 134: “No hubo ningún punto decisivo ni mejoramiento marcado desde los tiempos de la Edad Media hasta la actualidad, sino tan sólo la continuidad histórica usual”.

⁴Lucretius Carus, *De rerum natura*, edit. por Hermann Diels (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923), II, págs. 180 y sig.; y literalmente otra vez más, V, págs. 189 y sig.

Nequaquam nobis diuinitus esse creatam
naturam mundi, quae quam stat praedita culpa.

⁵Lucretius, *De rerum natural*, I, págs. 1026 y siguientes:

Omne genus motus est et coetus experiundo
tandem deueniunt in talis disposituras,
qualibus haec rerum consistit summa creata.

⁶Lucretius, *De rerum natura*, II, 292:

Id facit exiguum clinemen principirum.

Este punto vulnerable en el sistema lucreciano fue para Le Sage de interés prominente. Le pareció que podía sustituir el misticismo de una inclinación original por un principio puramente mecánico, teniendo buen éxito allí donde Lucrecio había fracasado. “Si los discípulos de Epicuro —razona Le Sage⁷— hubieran estado tan convencidos del carácter esférico de nuestro globo, como estaban dispuestos a suponer que era aplastado, en vez de hacer mover sus átomos en líneas casi paralelas, no habrían vacilado en atribuirles movimientos perpendiculares a la superficie de una pelota”. Entonces los átomos podrían haber chocado sin que hubiera intervenido una inclinación original. De aquí habría resultado una variedad de configuraciones accidentales de átomos, y el proceso que llamamos creación habría comenzado todo por sí mismo. No habría sido necesario molestar para ello a un Creador o algo [p. 51] parecido. Sobre esta base Le Sage procede a deducir las leyes de Galileo, Kepler y Newton, y señala que los epicúreos podrían haber hecho lo mismo, si hubiesen sido lo bastante pacientes como para reunir todos los datos a su alcance.

Sin embargo, lo que Le Sage logra por ese procedimiento no puede ser descrito sencillamente como un sistema newtoniano. Los epicúreos habían sido incapaces de encontrar las verdades de Newton por haber pasado por alto el único medio que les podría haber sido útil para sustituir el misticismo de la inclinación original por un principio de más racionalidad. Newton, por otra parte, no había podido construir un sistema que, como el de Lucrecio, se bastó a sí mismo, por motivos que Le Sage no señala explícitamente, pero que parece haber percibido en la aserción “Hypotheses non fingo”⁸ por la que Newton expresó su negativa de investigar la última causa de la gravedad. Las razones de esa actitud, por parte de Newton, son obvias. El término “gravedad” aparentemente no puede haber significado, para él, una última causa. Era más bien un mero símbolo científico que “explicó” los fenómenos del movimiento tan sólo en el sentido de que redujo su complejidad al demostrar que era posible concebirlas como dependientes de un factor común. Todo lo demás había de quedar ocultado en “la voluntad insondable de Dios, la que debemos aceptar sin hacer preguntas”⁹. Desde el punto de vista de Le Sage, la situación era, claro está, mucho más sencilla. Newton había fracasado en su ensayo de encontrar una última causa del movimiento de la materia porque no estaba lo bastante versado en el sistema de Lucrecio. El “Lucrecio newtoniano” de Le Sage, es, pues, a la vez, un “Newton lucreciano”. No sólo trata de mostrar qué es lo que los epicúreos podrían haber logrado si hubieran aceptado ciertos supuestos que más tarde llegaron a ser la base de las [p. 52] deducciones de Newton, sino que critica también la ciencia moderna por no haber construido un sistema universal que se bastara a sí mismo como el de Lucrecio. Es en los términos de estas dos observaciones que se deberá emprender la valuación del significado histórico de la contribución de Le Sage. Antes de seguir en esta dirección, será menester comprobar que la crítica a Newton, por parte del francés, es característica de una tendencia importante de su época entera.

Cuando Newton se negó a exponer teorías sobre las causas de la gravedad, lo hizo porque consideraba que no incumbe a la ciencia el ensayo de encontrar la explicación de las decisiones fundamentales de Dios. Eso fue esencialmente la misma actitud que la de Robert Hooke, que había señalado en 1667 que la materia y el movimiento “son lo que son, fuerzas creadas por el Todopoderoso

⁷G. L. Le Sage, “Lucrece Newtonien”, pág. 406.

⁸Una lúcida exposición de este problema en cuanto se refiere a Newton, se encuentra en J. M. Verweyen, *Naturphilosophie*, págs. 29 y sig.

⁹Esta expresión fue tomada de Friedrich Gundolf, *Paracelsus* (Berlín: Bondi, 1928), pág. 55. Después de hablar de la esperanza cristiana de Paracelso, Gundolf continúa diciendo: “En un estadio mucho más claro y maduro de la ciencia natural, se repite la misma relación de un naturalista intrépido con la fe cristiana positiva: Newton no consideró la gravedad como última causa, sino como interpretación humana de fenómenos cuya causa es la voluntad insondable de Dios, que debe aceptarse. También Newton se dedicó con afán pensativo a la exégesis...” Cf. además Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Von der Weltseele* (Hamburgo: Perthes, 1798), pág. 28.

para ser lo que son y operar como lo hacen; que son inmutables y, en su totalidad, ni aumentan ni disminuyen”¹⁰. Casi una centuria más tarde, la situación no había cambiado, según se desprende de la afirmación sintetizada de d'Alembert: “La naturaleza del movimiento es un enigma para la filosofía”¹¹. Pero pronto este misterio dejó de ser considerado enigmático. Podría indicarse que llegó a ser afirmado como un protofenómeno (Urphänomen), es decir, como uno de aquellos fenómenos “que se explican perfectamente tan pronto como se les haya mencionado”¹². El movimiento no era ya un enigma, sino un mero hecho. Quedaba inexplicable, pero tan sólo porque era básico y universal, y no porque estuviera cubierto de un velo de misticismo a través del cual los ojos humanos no podían espiar. El movimiento fue interpretado como una de las cualidades esenciales de la materia, de modo que vino a ser imposible concebir a la materia inmóvil. El “cada cosa se mueve” (ogni cosa si muta) de [p. 53] Giordano Bruno¹³ o el “Panta rhei” de Heráclito, parecían haber vuelto a primer plano.

Desde este punto de vista no es nada extraño que Le Sage se hubiera disgustado por la negativa de Newton a considerar la gravedad “explicada” por la idea de que el movimiento es una cualidad universal de la materia. Kant dio un paso más adelante comprobando que la idea, de no ser expresada explícitamente, por lo menos implícitamente queda abarcada por los conceptos de Newton. En 1786 escribió¹⁴:

Se supone generalmente, que a Newton no le pareció necesario para su sistema, admitir una atracción inmediata de la materia, sino que concedió plena libertad a los físicos para explicarla a su gusto, en tanto el juego de hipótesis no trastornara sus principios, pues practicó la más severa abstinencia de matemático puro. Pero ¿cómo podía creer que disponía de una base para afirmar que la atracción general de los cuerpos, impulsada por ellos a distancias iguales [el uno del otro], está en proporción directa con la cantidad de su materia, si no suponía que toda materia, *como* materia y por lo tanto debido a su cualidad esencial, creaba esta fuerza de movimiento?

Después de este tiempo, la idea de que el movimiento es una cualidad universal de la materia, parece haber llegado a ser opinión común. Se muestra, por ejemplo, explícita e implícitamente en Schelling¹⁵, en Oken¹⁶; y en la poesía romántica es representada con demasiada frecuencia como para que sea menester una documentación especial¹⁷. [p. 54]

¹⁰Citado de *Micrography* (1667) de Hooke, en: Ludwig Darmstaedter, *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, Berlín, 1908, 2ª ed.

¹¹Jean Le Rond d'Alembert, *Traité du dynamique*, nueva edición (París, 1758) en el prefacio: “La nature du mouvement est une énigme pour les philosophes”.

¹²Cf. Goethe, *Sämmtliche Werke*, III, 280: “... un protofenómeno que, con sólo expresarlo, está explicado”. Una expresión notable, si bien indirecta, de la postura de Goethe se encuentra en una de sus cartas dirigidas a Schiller, del 19 de octubre de 1796: “En resumidas cuentas, se debe tratar a todos cuantos... insisten en la negación... como a aquella gente que niega el movimiento: uno debe pasearse tranquilamente delante de sus ojos”.

¹³Giordano Bruno, *le Opere italiane*, edit. por Paul Legarde (Göttingen, 1888), I, 5, en la dedicación de “Candelajo” a la Signorina Morgana.

¹⁴Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786), págs. 65 y sig.

¹⁵Por ejemplo, en el pensamiento fundamental de J. W. Schelling, *Weltseele*, pág. VIII, que reza que el principio orgánico tiene prioridad sobre el principio del mecanismo.

¹⁶Cf., por ejemplo, Lorenz Oken, “Lehrbuch der Naturphilosophie” (1809) en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 2: “Todo reposo en el mundo es solamente relativo, es solamente un movimiento combinado. El reposo no existe sino en lo eterno, en la nada de la naturaleza”.

¹⁷Un solo ejemplo en lugar de muchos: F. Hölderlin, *Werke*, pág. 381, presenta a Pausanias que se está quejando: “¡Y todo ha de perecer!” A lo que replica Empédocles:

¿Perecer? Si el permanecer
Se asemeja al río, encadenado

Uno no puede menos de suponer que esa tendencia debe haber provenido de lo que vagamente se podría llamar una inclinación panteísta. El movimiento llega a ser una cualidad de la materia porque los pensadores de ese entonces juzgan inaceptable concebir la actitud de las cosas como determinada secundariamente por un factor adicional. Hay que ver precisamente esto en el fondo de la impaciencia de Le Sage ante la cuidadosa autolimitación de Newton. Después de todo, éste había otorgado “al universo la reputación de claridad y orden científicos”¹⁸ y de hecho no fue más que una terminación de su obra el ensayo de trazar este orden sin referencia a los factores que están escondidos “en la voluntad insondable de Dios”¹⁹. La convicción de que “el orden es la primera ley del cielo”, según Pope²⁰ lo había expresado, era insuficiente mientras debiera ir junto a un continuo “no te atrevas”²¹, que representa la advertencia de que una descripción más detenida de la naturaleza, de este orden, transcendía los poderes de la mente humana. En la obra de Le Sage “presumió” finalmente la ciencia Newtoniana²². Ahí terminó por ser la base de una construcción especulativa de dimensiones lucrecianas. Esta es la importancia histórica de Le Sage. Tuvo el valor de elaborar un sistema que abarcaba la totalidad de todos los fenómenos naturales, y de interpretarlos como productos del movimiento de la materia: ¡un sistema totalitario con un principio central especulativo, si bien no trascendental! Este es el aspecto de la obra de Le Sage, que quince años más tarde despertó la admiración incluso de su adversario más fuerte. Fue Schelling quién clamó al “Lucrecio newtoniano” por haber marcado el nuevo despertar, en física, del espíritu especulativo que había dormido durante tanto tiempo²³.

Con ello queda agotada la importancia histórica de la obra de Le [p. 55] Sage. Ella marcó un comienzo y significó que la ciencia del siglo XVIII comprendía que había llegado el momento de acomodar todas las partes desvinculadas de su saber en un sistema general de verdad²⁴. Esto, sin embargo, no quiere decir que el sistema particular como lo presentó Le Sage fuera, precisamente, el esbozo adecuado de los conceptos característicos de su entera época. Las últimas décadas del siglo XVIII abundan de manera sorprendente, en poesías que tienen ambiciones lucrecianas. Pero ninguna de las obras que podrían agruparse bajo este título, parece manifestar una dependencia directa del ensayo de Le Sage. Eso es altamente significativo, pues indica que los poetas (que son la personificación de su época) no se contentaban con una concepción que buscara el origen del universo en términos de la mecánica de Newton o Lucrecio²⁵. El ensayo de mostrar qué es lo que un nuevo Lucrecio representativo, en el sentido poético, habría debido pronunciar, nos colocará frente a una variedad de problemas enredados.

Un historiador alemán contemporáneo de la literatura²⁶ dijo que la misión de la época del

Por la helada. ¡Oh criatura insensata! ¿Duerme y se para
El sagrado espíritu de la vida en alguna parte,
Para que tú lo puedas atar, tú a él, el puro?

¹⁸Así se expresó George W. Gray en su artículo “Our Greater Galaxy”, *Yale Review*, XXV (otoño de 1935), 60-75.

¹⁹Cf. pág. 52, n. 9.

²⁰Alexander Pope, “An Essay on Man. Address'd to a Friend”, IV, 47, *Epistles to a Friend* (Londres, 1733 y año sig.), IV, 47.

²¹*Ibidem*.

²²Las diferencias entre Newton y Le Sage discutidas arriba no afectan las bases de la obra de Le Sage. Estas continúan teniendo carácter newtoniano.

²³Cf. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, “Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie”, § 3, en Paul Kluckhohn, *Weltanschauung der Frühromantik*, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, IX, 63.

²⁴Cf. L.Thorndike, *Science and Thought in the Fifteenth Century*, con un lema tomado de P. Liron, *Singularités historiques et littéraires*, I (1738), prefacio, pág. XII: “Vendrá un tiempo para la historia como para el conocimiento de la naturaleza en que, al seguir de repente la luz a las tinieblas, todos estos trozos dispersos, ocuparán, de suyo, su lugar y se ajustarán al sistema general de la verdad”.

²⁵Para una discusión específica de las tentativas lucrecianas, cf. capítulo XIII, “La poesía cósmica”.

²⁶Rudolf Unger, *Herder, Novalis und Kleist, Deutsche Forschungen*, IX (Frankfurt del Meno, 1922), 13.

idealismo clásico-romántico “era refundir los contenidos fundamentales religiosos y éticos del cristianismo histórico en moldes de pensamiento —monistas e individuales—según correspondían a las formas modernas de la experiencia interior y exterior”. Un poema universal que pretendiera ser el retrato representativo del cosmos clásico-romántico, debería realizar una tal refundición en moldes monistas, partiendo de la totalidad de las experiencias humanas respecto al universo y su estructura. Con un postulado de esta índole hemos dejado muy atrás a Le Sage, pues en su mecanismo universal no cabía ningún hombre que pidiera atención especial y, tampoco, un cristianismo histórico que debiese ser refundido en moldes de pensamiento monistas. Sin embargo, en este punto se plantea el problema de si el cristianismo histórico, como una religión cabalmente monoteísta, era [p. 56] de veras incapaz de proporcionar tales moldes con las reservas de su dogma tradicional. No cabe duda que una religión cuyo Dios mantiene con su universo tan sólo relaciones secundarias y, por decirlo así, de carácter cortésmente social, no está en condiciones de ayudar al hombre en su empresa de comprender el mundo como un todo ordenado y organizado. La idea de un Dios que permanece ausente, que después de dar cuerda al reloj se retiró, no es, sin embargo, de validez general entre los cristianos. Perteneció al deísmo extremo, y de éste se puede asegurar, sin duda, que no era capaz de proporcionar aquellos moldes de pensamiento monistas.

El deísmo del siglo XVIII raras veces, si es que lo ha hecho jamás ha llegado a tal posición extrema, pero la dificultad a que aludimos antes, se refería también, aunque en menor grado, a todas las otras formas posibles de la idea de un Dios extramundano. Un caso a propósito es la obra de Brocke “Delicias terrestres [disfrutadas] en Dios”. Es, sin duda alguna, el más importante entre los poemas²⁷ que, según la descripción de Fritz Strich, han “aspirado a mirar la naturaleza desde el punto de vista de la religión moderna, así como los antiguos la habían mirado desde el punto de vista de su mitología”²⁸. Pero es muy significativo que este bien definido modo de mirar las cosas haya producido nada semejante a estructura, sistema o totalidad. La ausencia de éstos, seguramente, no podía impresionar al poeta como un defecto de su obra. Su plan no proporcionaba nada más que una compilación enciclopédica de discusiones poéticas que abarcaban gran número de objetos. Estaban reunidos por el denominador común a que se refirió el título “Delicias terrestres [disfrutadas] en Dios”. Sin embargo, uno no puede menos de preguntar por qué una tal referencia común a Dios, precisamente, no transformó esta enciclopedia universal en una cosmología estructurada. La respuesta ha de buscarse en el papel extraño que este tipo de poesía debe necesariamente asignar a su Dios. Por una parte, se lo puede considerar como el argumento verdadero y general, pues es El quien representa el principio fundamental del poema, es decir, [p. 57] del mundo de objetos de que el poema trata. Pero, de algún modo, El se mantiene apartado de todos los intereses efímeros de Su poeta. La red de palabras logra retener muchos objetos de gran belleza, pero su Dios, que los creó y que debería estar en ellos, parece escaparse siempre en el momento que precede al escrito. Se da por supuesto que Dios es el Creador y Gobernador del mundo, que es El quien maneja la gran cadena de la existencia. La única función posible de poemas como el de Brockes, es, pues, la de ilustrar siempre de nuevo la previamente conocida grandeza de Dios, y nunca facilitar la menor comprensión de cómo la cadena de la existencia ha de ser lo que es, ni una nueva experiencia sobre su Creador y principio activo. Por otra parte, un Lucrecio cristiano no podría de hecho ser caracterizado sino en contraste con todo cuanto se dijo de las *Delicias terrestres*. En vez de darnos una enciclopedia en rima, habría de producir una obra de visión concentrada. Su organización rigurosa reflejaría un orden cósmico, igualmente rígido, y mediante sus conceptos respecto a la Creación deberíamos conseguir un concepto del Creador. *Deus sive natura*

²⁷Cf. Fritz Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, 2 vols., Halle: Niemeyer, 1910. La “Teodicea” de Uz y “Las Ciencias” de Dusch, encajan ahí. La tradición se extiende hasta “Urania” de Tiedge.

²⁸F. Strich, *Mythologie*, I, 138.

habría de ser su argumento.

El poema de Wieland sobre *La naturaleza de las cosas* (*Die Natur der Dinge*, 1750) es, desde este punto de vista, una obra híbrida notable. Así como es, tiene dos dioses. El uno, que lleva de hecho el hombre de Dios, mira su creación desde fuera, como juez y corrector, interviniendo de vez en cuando con su marcha y hasta con la obra de Su poeta. Además hay otro, sin nombre y sin mandamientos, que se revela en el orden viviente de Su mundo con su crecimiento y evolución eternos. Debido a sus alusiones a este segundo Dios, Wieland llega a ser un “precursor” de Goethe y Hardenberg. Su poema se convierte en una expresión significativa de aquel postulado de una nueva mitología poética de la naturaleza, al que se acostumbra asociar con la época del idealismo clásico-romántico. Para documentar este hecho, es menester dar un análisis detallado de los pasajes más característicos del poema²⁹.

Es su finalidad, así dice Wieland (pág. 14), proporcionar un plan del cosmos, “esta obra la más perfecta de Dios”, que resultó de la [p. 58] cooperación de todas las cualidades de su hacedor. Sigue una lista de algunos de sus distintivos especiales.

[El universo] no tiene límites en el tiempo y espacio, y perdurará mientras el poder de Dios pueda actuar. Contiene una infinidad de espiritualidades³⁰, todas las cuales muestran la semejanza con Dios desarrollándose cada vez más similares a su prototipo (Urbild). La unión más perfecta con Dios es la finalidad hacia la cual todas tienden, y que todas conseguirán. Los principios de movimiento son perfectos, armoniosos y simples. Los espíritus se mueven conforme a la regla de que su vitalidad y fuerza crecen en proporción al número de ideas que absorben. Así su fuerza aumenta incesantemente, pues nada puede estorbarlos. Los cuerpos se mueven conforme a la regla que les está impuesta por la armonía perfecta con las espiritualidades. El universo como un todo contiene todas las formas posibles de belleza, y pasa a través de todos los cambios posibles. Cada distinción, empero, será asimilada finalmente para un propósito fundamental, que es el mayor y óptimo que podría imaginarse.

Este breve plan muestra con claridad suficiente lo mucho que Wieland debió a Leibniz y Platón. Con respecto a este último, él se refiere particularmente al *Timeo*. En cuanto a Leibniz, duda de si es suficiente llamarlo el “Platón alemán”³¹. Parece deseable un modo más adecuado de honrarle (pág. 5). El dualismo idealista representado por el sistema de Wieland, sin embargo, no puede ser clasificado y registrado como un ensayo juvenil de confeccionar un Leibniz versificado. Señala explícitamente (pág. 5) que le parece “que Leibniz no adelantó la idea de la armonía hasta donde habría sido posible. fue aprovechando, no sólo la doctrina de Leibniz, sino también las opiniones de otros pensadores, que él [Wieland] logró finalmente el sistema, del que el siguiente poema representa un bosquejo”³². [p. 59]

La arrogancia con que luego anuncia que, no sólo ciertos conceptos leibnizianos serán atacados, sino que se examinará toda la obra de Leibniz, puede, sin duda, ser pasada por alto como un error disculpable de su mocedad. Cuando un joven de 17 años se deja arrebatar por polémicas entusiastas, hasta finalmente llamar a Leibniz un hombre de “conceptos turbios” detrás de una “frente arrogante”

²⁹Christoph Martin Wieland, *Werke* (primera serie de *Gesammelte Schriften*) edit. por la Academia de Ciencias Prusianas (Berlín, 1909 y años siguientes), 1^o, 5-128. Las referencias al poema se encuentran en el texto. Las páginas se refieren a los pasajes en prosa, los números romanos a los libros I a IV, los números arábigos a los renglones contados por separado para cada tomo.

³⁰*Geistigkeiten*. Wieland emplea esta palabra a veces como sinónimo de *Monaden* (mónadas), pero más a menudo para dar su propio sustituto de las mónadas de Leibniz.

³¹Respecto a la obligación de Wieland con Leibniz, cf., Emil Ermatinger, *Die Weltanschauung des jungen Wieland* (Frauenfeld, 1907), sobre todo en las págs. 12-24; sobre Wieland y el *Timeo* de Platón, *ibídem*, págs. 27-30. La frase “El Platón alemán”, es tradicional. Cf. Charles Bonnet, *la Paligénésie philosophique* (Ginebra, 1769), pág. 262: “...le Platon de la Germanie”.

³²“Yo he creído que el señor von Leibniz no llevó esta armonía tan lejos como es posible, y al aprovechar sus doctrinas y las de otros sabios, dí con el concepto didáctico del que este poema didáctico ofrece un esbozo...”

(frecher Stirn), uno puede omitir los comentarios y eso más aún porque la frase sobre el “Platón alemán” fue virtualmente pronunciada con un mismo aliento. Debajo de esa impertinencia se oculta, no obstante, un orgullo porfiado. Eso, por cierto, no necesita excusas, pues está plenamente justificado. Cuando Wieland declara (pág. 5) que “la majestad, la simplicidad, la belleza y la armonía, todas ellas en el máximo grado posible, son el alma del universo”, y cuando agrega (pág. 6) que “el universo entero consiste en espíritus y cuerpos cuyos movimientos corresponden el uno al otro en sus mínimos detalles”, es obvio que no ha llegado al punto en que opina superar a Leibniz. Tampoco oímos nada revolucionario respecto a la naturaleza de Dios. Su existencia se hace evidente por la existencia de la naturaleza (págs. 15 y siguientes) y resulta plausible por el hecho de que la idea de un Creador es familiar a todos los pueblos y razas. El resto del primero tomo está dedicado a la refutación de la cosmogonía de los epicúreos, y de las ilusiones de los panteístas y “naturalistas”, que confunden a Dios con la naturaleza o que consideran un mecanismo rígido, al que llaman Dios, como la primera causa de todas las cosas.

El segundo tomo trata del origen del mundo, problema este que, según aprendemos, no puede ser solucionado por ningún sistema de emanación (pág. 36). Al Creador le importaban tan sólo las almas y los espíritus, y toda materia es meramente un medio necesario para vestir lo inmaterial. Estas ideas se refieren otra vez al pasaje en prosa introductorio que mencionamos arriba. En él, Wieland trató de aclarar su posición en lo que a Platón respecta. Para este filósofo, dice el autor, el mundo fue un solo ser animado y razonable que abarcaba en sí todos los demás seres que son menos perfectos. Puede que ese concepto sea hermoso desde el punto de vista poético, pero es falso. Es una verdad segura, así continúa Wieland, que el mundo comprende todos los animales, pero no es verdad que el mismo mundo sea un animal. Pues, en [p. 60] contraste con la esfera universal de dimensiones finitas, proclamada por Platón, podemos comprobar que el mundo es infinito. Platón animó las esferas individuales de su universo, y es lógico que nosotros nos pongamos a hacer lo mismo con la esfera universal. Sin embargo, como no nos formamos idea de una esfera infinita, podemos concebir únicamente a Dios como el alma de esa infinitud que llamamos universo. El significado del término “alma del universo” debe, claro está, ser purificado (gereinigt) hasta tal grado que abarque sólo el ser que mueve al mundo manteniéndolo en su realidad. Entonces no habría nada sacrílego en su identificación con Dios³³.

No se intenta dar una aclaración más amplia de la idea de “Dios”. Wieland cree que, al insistir repetidas veces en el carácter ilimitado del mundo, ha hecho bastante para que la analogía entre la relación de Dios con el mundo y la de las almas individuales con la materia, sea sustraída a la racionalidad humana. La conclusión que uno esperaría, “no presumas de escudriñar a Dios”³⁴, fue eludida de modo muy notable. Más adelante, es verdad, sigue un pasaje (IV, 350) con la advertencia de que “ninguna mente humana puede quitar el velo al núcleo de las cosas”³⁵. Esto parece como una variante de las famosas palabras de Haller: “Ninguna mente creada llegará a atisbar el fondo de la naturaleza; ¡bendito aquel a quien muestra su cáscara exterior!”³⁶. A pesar de eso, Wieland tiene tan sólo la premisa y no la conclusión. Queda fuera de dudas que no llega a la réplica categórica de Goethe

³³Es interesante observar que Pope no había tomado ninguna precaución de esta índole. Cf. “Essay on Man”, I, págs. 256 y sig:

Todos no son sino partes de un todo estupendo:
Cuyo cuerpo es la naturaleza, y su alma, Dios.

³⁴Cf. pág. 55, n. 21.

³⁵“¡Oh, quieto! El núcleo de las cosas no lo descubre ningún espíritu terrestre”.

³⁶Este cuarteto es conocido porque Goethe lo usó en su ritornelo “Allerdings. Dem Physiker”. Reza así:

Hacia el interior de la naturaleza
No penetra ningún espíritu creado;
Feliz aquel a quien ella tan sólo
Muestra la cáscara exterior.

cuando éste dice: “La naturaleza no tiene ni carozo ni cáscara”³⁷, pero, si bien admite la imposibilidad de ahondar más, se dedica en el tercer [p. 61] tomo a aclarar el problema de la interdependencia entre la semilla y la cáscara.

Ante todo, Wieland rechaza los conceptos de quienes opinan que el mundo está compuesto de átomos. Trata en forma idéntica a Leibniz y su monadología. Ese pensador, así explica Wieland, dio con la armonía, e incluso encontró ideas donde Newton y Gassendi no encontraron nada más que polvo inanimado (III, 19 s). A pesar de ese adelanto, falta desarrollar una nueva teoría de la relación entre la mente y el cuerpo (III, 255 ss). La razón muestra cómo la materia y el espíritu están separados. El último razona y siente. Opera, pero sin poder sufrir. El cuerpo actúa y sufre; y la materia queda extensa por más que se la divida. Nunca se deshará del todo, justamente como el espíritu nunca será transformado en un cuerpo, perdiendo así su sensibilidad y actuando como una máquina. El espíritu que es capaz de razonar sin que se pueda mover, nunca recibirá directamente de otro espíritu impresión alguna. La materia, empero, tiene la facultad, que le fue otorgada por Dios, de moverse y de transmitir el movimiento a otros cuerpos.

Uno se siente tentado a interrumpir ahí, a fin de preguntar por qué, de todos modos, sería necesario suponer la existencia de algo no material si la misma materia tiene la capacidad de moverse. La respuesta se halla en la idea extraña, expresada en un pasaje anterior, de que Dios se interesa en las almas y espíritus, y que la materia no es más que una especie de adorno secundario. Muchos se olvidan —así dice Wieland con énfasis (III, 301)—, de que el espíritu no puede ser influido por la materia; se sienten impulsados a aceptar una mal interpretada aserción de Aristóteles según la cual un fluido de los nervios se derrama en el alma, recorriendo luego el cuerpo donde se producen imágenes que, al quebrarse, se transforman en espíritu e irradian luego a velocidad inconcebible³⁸. [p. 62]

Wieland, en contraste con el joven Schiller³⁹, rechaza la idea de un fluido especial que sirva de mediador entre el cuerpo y el alma. Varias teorías basadas en ella, son esbozadas someramente tan sólo para ser puestas en ridículo, como ejemplos que han de servir de escarmiento⁴⁰. Su propia opinión se manifiesta por referencias repetidas, pero siempre vagas. Según mencionamos arriba, él percibe la materia como una substancia que alcanza tan sólo para vestir el espíritu. Parece, pues, que la materia es considerada como si, de algún modo, dependiera del espíritu. Falta, sin embargo, un análisis más claro de la naturaleza de esa dependencia. A pesar de tal falta de precisión, Wieland persigue su idea hasta llegar a un nivel sublime. La conclusión culminante del tercer tomo (III, 751 y siguientes) lo muestra de modo convincente:

³⁷“Allerdings” y “Ultimatum”:

La naturaleza no tiene ni carozo
Ni cáscara...

³⁸El original parece permitir varias interpretaciones:

Olvidando que el espíritu no puede sufrir [la acción] de la materia,
Aceptan doctrinas mal interpretadas del Estagirita,
Y creen que el líquido nervioso se derrama en el alma,
Y que ésta, a su vez, reinante, fluye en el cuerpo.
Las imágenes se imprimen en nuestro cuerpo,
Un líquido ligero forma aquí el reflejo de las cosas,
El que, incomprensiblemente rápido, brilla, refractado como espíritu
Y pinta una imagen sensible en lo no extenso.

³⁹Cf. Schiller, *Über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, 1780.

⁴⁰En 1750, Wieland, sin embargo, debía considerar esta idea con más seriedad que Schelling en 1798. Cf. *Weltseele*, pág. 296: “Aquellos que opinan hacer comprensible una acción recíproca entre el espíritu y el cuerpo, haciendo intervenir entre ambos un medio de materias finas y etéreas, no son seguramente más ingeniosos que una persona que creyera que, con un rodeo muy largo, se llegaría finalmente por tierra... a Inglaterra”.

Los soles que en lo alto se mueven con rotaciones luminosas, los planetas, el aire y el océano, y todo cuanto vemos, no son mera materia que envejezca sin tener alma. No, son espiritualidades que percibimos porque sus cuerpos las proveen de forma⁴¹.

Este es un pasaje extraordinario que postula por sí mismo una apreciación del entero poema en que se encuentra. El hecho de que el pensamiento como tal pertenezca evidentemente a la tradición del Platonismo, se debe considerar como muy importante⁴². Lo que cuenta [p. 63] es el tenor peculiar e individual con que ese Platonismo está expresado. Mirándolo así, la idea de Wieland de que los fenómenos físicos son meramente las manifestaciones de la vida perceptibles a los sentidos, parece ser “precursora” sorprendentemente prematura de la sabiduría de Goethe: “En el reflejo dorado poseemos la vida”⁴³.

El cuarto tomo que sintetiza la cosmogonía de Wieland, explica a la vez cómo el pampsiquismo, que discutimos arriba, llegó a existir. El problema más candente que se plantea en cada razonamiento de esa índole, es el de la laguna entre los diferentes reinos de la naturaleza. Una breve digresión respecto a la historia de esas lagunas parece necesaria, a fin de apreciar con más justicia la indiferencia que muestra Wieland al atravesarlas.

La diferenciación concisa de todos los fenómenos naturales en tres reinos distintos, como ser, el mineral, el vegetal y el animal, había aparecido, como ayuda apropiada, en las descripciones sistemáticas. Pronto se concibió su significación fundamental. En 1675, Lémery distinguió tres clases de química correspondientes a los tres reinos de la naturaleza, respectivamente. En 1682, Emanuel König expuso que estas tres disciplinas correspondían a tres distintas clases de materia. Después de haber sido aceptada como hecho concluído, esa noción fue transformada por los conceptos generales en opinión común. Bien se sabe que las ciencias exactas en un plano más avanzado habían de luchar para librar sus materias de esa diferenciación artificial. fue tan sólo paso a paso que, a principios del siglo XIX (cf. Wöhler), se logró [p. 64] comprobar que no podía haber sino una sola clase de materia. Después de haberse demostrado que la materia inorgánica era inanimada y fundamentalmente distinta a la materia orgánica, fue imponiéndose la necesidad de comprobar que la materia orgánica en verdad era inorgánica también y por lo tanto tan inanimada como la materia inorgánica. Antes de esta reorientación doble, la continuidad en la naturaleza fue, en general, buscada en alguna forma del pampsiquismo; durante y después de ella, observamos el avance lento del monismo materialista. fue la

⁴¹ Die Sinnen, die sich dort in lichten Wirbeln drehn,
Planeten, Luft und Meer, und alles was wir sehn,
Ist nicht ein blosser Stoff, der unbeseelt veraltet,
Nein, Geistigkeiten sinds, die uns ihr Leib gestaltet.

⁴²La Idea de Platón se puede comprender de tantos modos distintos que la interpretación siempre llega a ser la propiedad creadora del que la hace. Cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 36 y notas. Ahí se citan dos conceptos fundamentalmente contradictorios en la formulación de Constantin Ritter “que la idea platónica es la expresión del simple pensamiento de que cada concepción bien ideada tiene su base sólida en una realidad objetiva”, pero “que la doctrina de un reino de ideas en otro mundo, no fue sostenida por Platón como dogma rígido”. Con las palabras de Shorey “las ideas objetivadas son la cosa en sí (Ding an sich) de Platón aceptadas deliberadamente y con plena percepción del aparente absurdo de la doctrina desde el punto de vista del sentido común”.

⁴³Esto es, a la vez, la quintaesencia de la filosofía de Carus, y Carus es, sin duda alguna, el más significativo representante de una síntesis lograda entre lo que normalmente se acostumbra llamar clasicismo y romanticismo. Este hecho servirá para subrayar la importancia del pensamiento de Wieland. En Carus, la idea aparece continuamente, expresada por lo general por su palabra predilecta “darleben” (manifestar). Cf. Carl Gustav Carus, *Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes* (Leipzig, 1856), págs. 148 y sig.: “Estamos acostumbrados a reunir en el concepto del organismo todo cuanto conocemos como una multiplicidad estructurada -quees condicionada por la unidad de una idea y determinada en cualquier punto- de modo que justamente esta multiplicidad en que se revela aquella idea y, como tal, activa la esencia de la idea y la representa en efectos determinados”.

tentativa común de ambos modos de pensar, el defender el principio de continuidad en la naturaleza, el no admitir vacío alguno entre los reinos.

Confiando con demasiado optimismo en las potencias del microscopio, Wieland pasa del reino de la materia inanimada al de los organismos. Declara que el microscopio, algún día, mostrará que toda la materia es orgánica. Leeuwenhoek, Needham, Hooke y Swammerdam han mostrado ya como los puntos materiales de sustancias aparentemente muertos, más bien abundan de vida. Percibieron (IV, 85), con visión bien equipada, lo que el ojo humano en condiciones normales no alcanza a ver. Con la ayuda de sus lentes encontraron que toda la materia es animada y que hasta la sólida piedra lleva entrelazados a los gusanos⁴⁴. La transición del reino vegetal al animal y más adelante al dominio privado del hombre, Wieland la realiza con indiferencia más grande todavía. ¿No es verdad —así pregunta (IV, 153)— que la estructura de plantas muestra en su forma y figura una semejanza sorprendente con la de “otros” animales? En cuanto al hombre, Wieland exclama (IV, 304): “¡admite, oh hombre sublime, admite por lo menos en secreto que perteneces a la misma clase que estas bestias abyectas!”⁴⁵. Se niega a tomar en consideración alguna las diferencias entre el hombre y la bestia, como son enumeradas por la tradición. Ni el arte, ni la ciencia nos son peculiares. La única cosa que, quizá, pudiéramos alegar en favor de la excelencia del hombre, es que ha [p. 65] progresado más que nadie en un camino en que todas las demás criaturas le siguen. Esto, de ser interpretado en el sentido propio de la palabra, conduciría necesariamente a una especie de teoría de la evolución. De hecho, Wieland quiere que se lo comprenda en este sentido, pues los siguientes pasajes de su poema presentan la exposición muy sorprendente de una teoría de esta índole; no en el sentido que el término evolución se suele interpretar hoy en día, sino en un sentido peculiar de Wieland y de la época que inmediatamente seguía a la suya.

Ahí podemos estar seguros de haber llegado al punto que implica para Wieland la seguridad de que su pensamiento se ha levantado por encima de las altas cumbres a que llegara Leibniz. Hasta qué grado esa creencia fue acertada, eso es, sin duda alguna, un asunto diferente que no debe ser tratado en este contexto. Es suficiente apuntar que el problema de si hay o no en las obras de Leibniz, huellas de una concepción transformista de la jerarquía de la naturaleza, no ha sido aún solucionado⁴⁶. Pero sea como fuere, el poema de Wieland representa, por lo menos hasta donde llega nuestro estudio, la primera expresión poética de un concepto no estático de la naturaleza. Como tal se distingue fundamentalmente de todas aquellas descripciones de la jerarquía del universo que el pensamiento de Occidente había producido con ininterrumpida continuidad desde los días de Platón⁴⁷. El profesor Lovejoy señaló que “uno de los acontecimientos principales en el pensamiento del siglo XVIII, fue el haber temporalizado la Cadena de la Existencia”. Esto quiere decir que “lo *plenum formarum* llegó a ser concebido por algunos, no como inventario sino como programa de la naturaleza, que es llevado a cabo de modo gradual y extremadamente lento en la historia del cosmos”⁴⁸.

⁴⁴ Tú, Leeuwenhök, nos muestras con los ojos bien provistos [de lentes]
Lo que las miradas humanas por lo general no pueden iluminar.
Tú muestras, sólo por tus lentes, cómo toda la materia vive,
Y cómo hasta la roca dura vibra de gusanos.

⁴⁵ Confiesa ¡oh hombre noble! por lo menos en secreto
Que eres de la misma estirpe que los animales despreciados...

⁴⁶Cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 366. Refiriéndose al problema de la postura de Leibniz respecto a la plenitud estática o temporal de la naturaleza, Lovejoy señala que la adopción del transformismo en forma rudimentaria por Leibniz, fue reconocida por E. Radl en su *Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17. Jahrhunderts*, I, 72; por Buchenauy Cassirer en *Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II (1906), 26; y por Thienemann en *Zoologische Annalen*, III, 187.

⁴⁷Cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*.

⁴⁸A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 224.

La importancia de este paso, desde el “inventario” al “programa, [p. 66] es extraordinaria⁴⁹. Wieland fue seguramente uno de los primeros⁵⁰ que lo diera.

Volvamos al poema y dediquemos nuestra atención a aquellos párrafos que desarrollan los conceptos de Wieland referentes a la sucesión temporal de todos los grados en la jerarquía de los seres. Los animales, —así lo admite (IV, 399)— no son en el presente lo que somos nosotros; pero si, andando el tiempo, su buena suerte los hace adelantar a nuestro nivel actual, entonces un proceso similar nos habrá hecho adelantar más allá de ellos, elevándonos a una comunidad superior. Eso es el nuevo significado del antiguo “Panta rhei”, que los mundos y estrellas y hombre y animales y plantas y microbios y unidades de materia, que todo eso no es sino un flujo continuo pero en ascenso interminable. De hecho —así asegura el poeta (V, 293)— la causa de eso se puede ver en la médula de la materia: ¿No es el mundo entero un universo de seres espirituales ocultados a nosotros por sus cuerpos, y moldeados en miles de formas diferentes, porque la mano del orden [p. 67] los colocará junto a aquellos que se les asemejen? ¿No es cada estrella, allí arriba en los espacios etéreos, un animal también que algún día deberá sufrir la muerte? Ésa es la base: las espiritualidades que están ascendiendo en transformación constante⁵¹. “Dejan atónitos a nuestros sentidos, pues sus cuerpos, como vehículos de sus almas, las llevan en armonía con su estado interior. Al vincular esta noción con la anterior (pág. 14) de que las espiritualidades, por absorber las ideas y la fuerza, han de crecer continuamente y sin trabas, Wieland se propone trazar su adelanto filogenético (V, 363). Despacio y en su debido orden, la especie (Geschlecht) más inferior se despierta de su sueño para reunirse con la multitud de plantas y, movida por las brisas de la primavera, anima el valle y florece en los rincones escondidos. El humilde pueblo de las flores postula un derecho similar. Mueren y se marchitan tan sólo para elevarse al reino de los animales. Entonces el aire suave se llena con el susurro de las alas que, con inveterada confianza, aspiran a llegar a las lomas cubiertas de flores donde ellas mismas se abrían

⁴⁹Hasta hace muy poco, se acostumbraba seguir las modernas teorías de la evolución para atrás hasta sus raíces en el pensamiento romántico, y calificar a hombres como Oken y Goethe de precursores de Darwin. Esto es correcto tan sólo en cuanto se admite que una idea fundamental se puede presentar bajo dos formas diametralmente opuestas. Para defender a Goethe contra el reproche de haber creído en la teoría de la descendencia, no hace falta apoyarse en los versos pueriles de Nietzsche:

¡Los intelectos medianos
De estos buenos ingleses,
Vosotros los tomáis por filosofía!
Colocar a Darwin al lado de Goethe
Significa herir la majestar:
Majestatem genii

Se ha declarado a menudo que la diferencia esencial entre las ideas evolucionarias de Goethe y Darwin, reside en el hecho de que Goethe no pensaba en los términos del despliegue en el tiempo. Esto no nos lleva muy lejos. La evolución de Goethe, así como la de todos los demás románticos, nació de su comprensión del crecimiento, más o menos mística, y el crecimiento, es obvio, significa expansión en la progresión temporal. La existencia del transformismo temporal en Wieland sirve para apoyar este argumento. Cf. capítulo V, “El tiempo y la eternidad”. Sobre Darwin y Goethe, cf. Hans Wohlbold, “Die Naturerkenntnis mi Weltbild Goethes”, *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XIII (1927), sobre todo págs. 44 y sig., donde Darwin es considerado como precursor de Goethe, y la teoría de la descendencia como el primer paso hacia una comprensión más completa del principio de la metamorfosis.

⁵⁰Cf. capítulo IV, “La unidad de la naturaleza orgánica”, ante todo la discusión sobre Georg Friedrich Meier; además capítulo VIII, “El tipo y el organismo”, ante todo la discusión sobre Robinet.

⁵¹ Ist in ätherschen Reichen

Ein Stern nicht selbst ein Tier, das einst der Tod wird bleichen?
Hier liegt der stille Grund, der, ganz mi Stoff versteckt,
Der forschende Verstand, durch manchen Schluss entdeckt,
Die Geistigkeiten sinds, die ändernd sich erhöhen...

antano⁵².

Después de este gran vuelo de la fantasía, el sexto tomo necesariamente ha de ser un anticlímax. Todas las criaturas están predestinadas a alcanzar la perfección y bienaventuranza. Su vida común, y más en especial aún, la vida de las criaturas humanas en la sociedad, queda regulada por la virtud. Esta es, en total, la conclusión que también Pope, en su *Ensayo sobre el Hombre*, había logrado [p. 68]

Que el verdadero amor a sí mismo y el amor a la sociedad son iguales;
Que tan sólo la virtud hace nuestra la bienaventuranza en este mundo⁵³.

Para decirlo con las palabras de Wieland (pág. 117): “Sólo la virtud enlaza nuestra felicidad privada a la felicidad general”.

La tentativa de dar a la poesía de Wieland su debido lugar en la historia del pensamiento, tropieza con ciertas complicaciones. La obra forma parte de una serie de esfuerzos por lograr un punto de vista desde el cual toda la vida pueda ser considerada como esencialmente homogénea. Su peculiar concepto de una jerarquía móvil dentro del reino de lo animado, marca, por lo menos en la literatura alemana, el momento a partir del cual cobra contornos tangibles el problema de la palingenesia⁵⁴. Su pansiquismo, en fin, brota del deseo de combinar el más riguroso biocentrismo con una concepción de la vida que considera a ésta como parte integral del mundo de los fenómenos. La fecha en que se publicó el poema (1750) hace de él una obra más sorprendente aún. Parece en muchos aspectos destinado a servir de programa para el estudio y pensamiento naturales durante varias décadas. Es fácil de comprender que tan sólo muy despacio fue perdiendo la benevolencia de su autor. En 1770, Wieland escribió un suplemento a una nota anterior de reintroducción; y parece que en ese entonces le inspiraba este producto de sus 17 años nada más que áspero criticismo y mordaz causticidad (pág. 128). La nota misma, que acompañó la segunda edición, lleva fecha de 1762. En ella Wieland señala, entre paréntesis, que había escrito su poema sin tener conocimiento alguno del *Ensayo sobre el Hombre* de Pope, hecho éste que merece ser subrayado por aumentar el interés que despierta un buen número de evidentes coincidencias en las dos obras. El motivo por el cual Wieland escribió la nota de 1762 fue, sin embargo, su noción de que el poema no podía [p. 69] por segunda vez enfrentar al público, de no ser acompañado de explicaciones y apologías. Parecía necesario explicar por qué el autor, en sus años más maduros, no trató de revisar su poema y ponerlo al día. La causa de eso —según la veía Wieland— fue simplemente que la obra estaba tan mal concebida que eludía toda revisión. No podía sino pedir disculpa y prometer que no lo haría otra vez (pág. 129).

La esencia del criticismo de Wieland reside en que él encuentra absurdo haber empleado una

⁵² So wachet allgemach und nach der Ordnung Lauf
Das unterste Geschlecht vom alten Schlummer auf,
Und mehrt der Pflanzen Schaar; bewegt von Frühlingswinden
Beleben sie das Thal, und blühen in den Gründen.
Der Floren düftig Volk hebt sich durch gleiches Recht,
Wenn es verblühend stirbt, zum thierischen Geschlecht.
Denn rauscht die laue Luft von flatterhaften Flügeln,
Die alte Liebe treibt sie den gewohnten Hügeln
Und jungen Blumen zu, wo sie einst selbst geblüht.

⁵³A. Pope, “Essay on Man”, IV, 390 y sig.

⁵⁴Cf. Rudolf Unger, “Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18ten Jahrhundert”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft*, II, 2 (1924), 273: “Así, también respecto al problema de la palingénesis, se hace patente una corriente de pensamientos (y más aún, quizá, de sentimientos y fantasía) que es continua, si bien, por decirlo así, subterránea, y que partiendo de Leibniz pasa al lado o debajo del esclarecimiento oficial hasta llegar al “Sturm und Drang”. Allí se llena con nueva fuerza vital y desemboca finalmente en el romanticismo. Leibniz, el joven Kant, Bonnet y Novalis, son, por decirlo así, sus postes kilométricos...” Es en esta continuidad que se debe asignar a Wieland una función definitiva.

forma lucreciana para una finalidad fundamentalmente antilucreciana. Esto tiene alcance mucho mayor de lo que parece en el primer momento. La finalidad antilucreciana se hace evidente en el modernismo del poema, en su inspiración cristiana, o por lo menos religiosa desde el punto de vista general. La forma lucreciana, por otra parte, es considerablemente más que la distribución del entero argumento en seis tomos, la presentación en verso y similares hechos exteriores. A guisa de explicación se puede citar a Herder. En el año de la muerte de Wieland, se habían de publicar en la *Adrastea* algunas pruebas de la traducción de la original versión de *De rerum natura* realizada por Knebel. Herder contribuyó con una breve introducción. Aprovechó la oportunidad a fin de caracterizar a Lucrecio como representante típico de todos aquellos “que sienten un deleite más bien prometeano que divino, al conocer el sólido orden de la naturaleza y al vivir seguramente en ella”⁵⁵. Es este deleite —así continua Herder— el que explica “el tono de triunfo con que Parménides y Empédocles, y después de ellos Lucrecio, anuncian la victoria de su sabiduría”. Todo eso lleva finalmente a la pregunta retórica de si este tono de triunfo difirió, de algún modo, del “lenguaje usado en épocas posteriores por los Bruno, los Campanella, y cualquiera que haya imaginado comprender el verdadero orden de la naturaleza y haberlo palpado”.

Parece por el momento que Herder podría haber agregado el nombre de Wieland a su lista, que va desde Parménides hasta Campanella. Al fin y al cabo, la única cosa a que Wieland posiblemente podía referirse cuando criticó la forma lucreciana del poema, debe haber sido precisamente ese tenor orgulloso y triunfante que Herder consideró como distintivo esencial de Lucrecio. Sin embargo, la razón explícita por la que Herder insistió en este punto más que en otros, fue su [p. 70] respeto ardiente —y quizá celoso— a los pensadores que “comprendían el orden sólido de la naturaleza y lo habían palpado viviendo seguramente en ella”. Eso era mucho más de lo que los tiempos modernos podían esperar lograr. En vez de llegar a tal estado, debemos estar contentos con tender hacia él. En vez de tener conocimientos del sólido orden de la naturaleza, debemos confiar en él. Por fin, en vez de celebrar “la victoria de nuestra sabiduría” mediante la presentación poética de verdades universales, debemos permitir que el camino se convierta en meta, y que una preparación constante sea el sustituto más honesto de una realización ilusoria. El significado más hondo del autocriticismo de Wieland es, sin duda, el que hubiera llegado a considerar su obra juvenil como una realización ilusoria. Había presentado una gran variedad de problemas, que había comprendido palpándolos. Pero las soluciones propuestas para ellos eran el producto de lecturas y pensamientos. Estaban, según lo habría expresado Herder, “meramente confeccionadas”⁵⁶. La razón se encargó de elaborar un plan del cosmos a pesar de que se reconociera que este cosmos trascendía la esfera de cuanto la razón puede abarcar.

El poema lucreciano de Wieland no es pues, en resumidas cuentas, el Lucrecio moderno, y el nombre de Wieland no se debería agregar a la lista de Herder. No obstante, los problemas que el joven Wieland trató de solucionar, son los problemas a que un Lucrecio moderno tendría que hacer frente. Por lo tanto, antes de seguir con la discusión de algunas modernas tentativas de carácter lucreciano⁵⁷, tendremos que señalar varios de estos problemas, observando su desenvolvimiento inexorable a través de la época del idealismo clásico-romántico, y subrayando su “moderna” (romántica) insolubilidad. Esto explicará por qué la tarea de un Lucrecio moderno tiene significado tan sólo mientras se limite a ser simple tarea y se abstenga de facilitar soluciones ilusorias que, claro está, nunca puede llevar a un acuerdo final. Los mismos problemas reclamarán más atención de la que les habría correspondido como meras preparaciones para una discusión final de carácter lucreciano. Cobrarán la importancia de ser en sí mismos finalidades, y el camino se habrá convertido en meta. [p. 71]

⁵⁵Johann Gottfried Herder, *Adrastea*, IX (1803), págs. 103 y siguientes.

⁵⁶Herder empleó esta expresión en su crítica de la primera versión del *Götz*.

⁵⁷Cf. capítulo XIII, “La poesía cósmica”.

IV

LA UNIDAD DE LA NATURALEZA ORGÁNICA:

EL HOMBRE Y EL ANIMAL

La poesía —así dice Ricarda Huch¹— siempre ha presupuesto un mundo uniforme y que vive de modo universal. Ha hecho hablar y actuar razonablemente a los animales, y a menudo hasta les ha asignado fuerzas superiores y misteriosas, colocándolos en medio de los dioses y hombres como sus iguales. Mas un concepto específicamente romántico puede ser advertido con toda claridad. No identifica con ingenuidad infantil al hombre y al animal. Más bien se acuerda siempre de su desemejanza. (“Los animales le huyen, pues él, hombre, es diferente”, así canta Hölderlin²); pero cuando se penetra más allá de la separación real, hay siempre en el concepto romántico, un ansia —llena de esperanzas— de la posibilidad de una reunión.

No cabe duda de que una investigación detallada habría de enmendar en varios aspectos esta afirmación³, pero su validez general apenas si puede discutirse. Parece obvio que nada sino la tentativa romántica de lograr una completa integración del hombre en el orden natural de las cosas⁴, pueda considerarse responsable del ansia romántica de vencer la hostilidad de las demás criaturas de la naturaleza, de abrir caminos de comunicación con el reino de los animales, de modo que éstos ya no tengan que huir del hombre sino que puedan vivir en armonía con [p. 72] él, su hermano mayor y amigo más maduro. El fondo de tal estado de cosas necesita una aclaración histórica.

El problema del puesto del hombre en el orden de las cosas se remonta a los comienzos de la ciencia moderna. Cuando Hardenberg intuyó el plan de “continuar la idea de Hemsterhuis sobre el significado de la hipótesis copernicana para la imagen del mundo concebida en nuestra imaginación”⁵, estaba, sin duda alguna, interesado en el hecho de que el hombre había dejado de ser el Señor de la Creación y la medida de todas las cosas⁶, puesto que él y su globo habían dejado de ser el centro del universo. Si este plan se hubiese realizado en forma de un ensayo histórico, Hardenberg quizá hubiera comenzado por exponer un análisis —a guisa de canto fúnebre— de la declaración de Bacon de que “es una aseveración falsa decir que el juicio del hombre es la medida de las cosas” y que “el entendimiento humano es como un mal espejo que... deforma y descolora la naturaleza de las cosas al mezclarla con la suya”⁷. Después de este primer ataque dirigido contra la mismísima base de la posición privilegiada del

¹Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (Leipzig, 1920, 9ª ed.), págs. 123 y sig.

²F. Hölderlin, “Der Mensch”, V, págs. 1 y siguientes.

...los animales

Retroceden ante él, pues el hombre es distintos

a ellos; no se parecen ni a ti [la madre tierra] ni al padre [Helios]...

³Ernst Elster, *Heines Werke* (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1924), III, introducción a “Atta Troll”. Elster parece preparar una tal investigación al publicar una lista de cuentos de animales, desde Gellert a Reuter.

⁴Cf. capítulo XI, “El hombre, la medida de todas las cosas”.

⁵*Novalis Schriften*, III, 264.

⁶Cf. capítulo XI, “El hombre, la medida de todas las cosas”.

⁷“Novum Organum”, I, 41, *The Philosophical Works of Francis Bacon*, edit. por John M. Robertson (Londres, 1905), pág. 264.

hombre en el orden de las cosas, las luchas del siglo XVII podrían haberse interpretado como la resistencia del hombre contra la necesidad de “reconocer la naturaleza dinámica de todo cuando es vida, la cual, según las ideas del sistema ptolomeano, se había valorado durante miles de años, desde el punto de vista de una existencia estática”⁸. Junto con el fracaso completo de la jerarquía estática de la naturaleza, la posición, tanto tiempo mantenida por el hombre, de Señor de la Creación, habría sido abolida. El siglo XVII, por fin habría llegado a ser el período de la definitiva resignación del hombre y —como si la historia quisiera ilustrar la hermosa máxima de la fe cristiana según la cual tan sólo aquel que se rinde puede salir victorioso— sería al mismo tiempo el período de una primera esperanza de la reentronización del hombre. Al renunciar a todos sus postulados referentes a una posición privilegiada en la naturaleza, el hombre, por decirlo así, habría adquirido el derecho de [p. 73] postular la igualdad con los *otros* miembros del reino de los animales⁹. Podría, como su igual, tratar de justificar un nuevo postulado respecto a una posición de *primus inter pares*. Las últimas etapas de un estudio de tal índole podrían concordar con lo que se le ocurría a Brecht cuando insinuó que todas las preocupaciones del pensamiento moderno colaboran, de algún modo, en la tentativas

de mostrar primero al hombre, atado con cadenas a este globo que no se tenía ya por el centro del universo, en su pequeñez, pero luego, mostrarlo con claridad cada vez mayor en su grandeza, que consiste en transferir todo cuanto había sido autoridad externa, a sí mismo como creador de ésta¹⁰.

El problema de la relación entre el hombre y el animal tiene, pues, para nuestros fines dos aspectos principales que se pueden diferenciar con claridad. Primero, el ensayo de encontrar en el reino animal un sitio para el hombre, de vencer su aislamiento, de tender un puente entre él y los *otros* animales, de negar todos los privilegios humanos por la convicción —según lo expresó Pope¹¹— de que “todos los Hijos [p. 74] de la Naturaleza distribuyen entre sí la solicitud de ella”. Segundo, el ensayo de asegurar al hombre como animal, y a pesar de su “identidad” con sus concriaturas, una posición privilegiada en la cúspide de una jerarquía nuevamente concebida de la naturaleza. El que estos dos aspectos del problema hubieran de ser explicados como interdependientes en sentido psicológico, se desprende de la observación notable de que la alusión a uno de ellos está, a menudo, seguida por la referencia al otro. Herder, con acometividad característica, indicó en 1774: “Parece de veras cual si todos los prohombres del siglo —había mencionado a Helvetius, Rousseau, Voltaire, Buffon y

⁸P. Meissner, “Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des englischen Literatur-barocks”, *Forschungen und Fortschritte*, XI (1935), págs. 435 y sig.

⁹Parece que la frase “el hombre y los *otros* animales” se prestaría para un estudio de argumentos muy interesante. El cambio de actitud que éste revelaría, se desprende tal vez someramente de la terminología cambiante en la bibliografía cronológica de otras sobre psicología animal, de C. G. Carus. Cf. pág. 78, n. 22. El material literario tendría quizá aspecto más positivo a partir del “Sturm und Drang”, Véase, por ejemplo, W. Heinse, “Hildegard von Hohenthal”, *Werke*, V, 55: “Es probable que el oído del hombre en cuanto a la fineza y multiplicidad de la recepción y diferenciación de los sonidos, sea superior al oído de todos los demás animales”. Otro pasaje citado del MS por Walther Brecht, *Heinse und der ästhetische Immoralismus* (Berlín, 1911), pág. 73, reza: “Platón quiere que las mujeres tengan la misma educación que los hombres... Según él, las Amazonas habían mostrado y seguían mostrando que eran capaces para ello. Se podría agregar aún que esto vale también en la naturaleza, para otros animales”. Para un resumen de las actitudes hasta el año 1747. cf. Leonora Cohen Rosenfield, “Paradies and the Cartesian Beast-Machine”; *PMLA*, LII, 3, (septiembre de 1937), pág. 763, n. 3: “Por fin, alrededor del año 1747, con la aparición de *l'Homme-machine* de La Mettrie, el hombre fue contado entre los autómatas”; véase también George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Johns Hopkins Press, 1933.

¹⁰W. Brecht, *Heinse*, pág. 54: “...que el entero movimiento del espíritu moderno ha consistido en transformar todo lo trascendental en funciones de nosotros mismos; en hacer al hombre -que irremediamente estaba vinculado a la tierra, la cual no era ya el centro del mundo- primero muy pequeño y luego, otra vez, muy grande, más grande que nunca, trasladándose todo cuanto antes era autoridad exterior a él, como productor de esta autoridad”.

¹¹A. Pope, “Essay on Man”, III, 43. En cuanto a la expresión más fuerte de Wieland, cf. pág. 65, n. 45.

Maupertuis— desearan contribuir a un envejecimiento de la estirpe humana, y eso tanto en los asuntos metafísicos como en los morales y físicos”¹². Después de esta indirecta dirigida a la tendencia del siglo XVIII de identificar al hombre y al animal¹³, Herder continúa, en la ilación subsiguiente, expresando su convicción de que esta misma tendencia llevará finalmente a una rehabilitación más noble¹⁴.

Evidentemente fue la ciencia de la anatomía la que primero influyó para una comprensión más clara de la estructura del hombre. El siglo XVI ya había avanzado suficientemente en el estudio comparativo de los organismos animales, como para poner a Pierre Belon en condiciones de publicar en 1555 una monografía sobre los pájaros, donde insistía en la analogía de la estructura de sus huesos con la de los animales terrestres. Llegó hasta el extremo de incluir algunos esbozos de esqueletos de pájaros y hombres con nomenclatura análoga. ¡El “sangriento siglo XVI” merece este nombre no sólo debido a su gran guerra! Con [p. 75] justicia se lo llamó una “época brillante”¹⁵ en la historia de la investigación anatómica. fue, sin embargo, en los comienzos del siglo XVIII que se consolidaron los resultados de esta investigación en sistemas de anatomía comprensivos¹⁶. Alexander Monro publicó, en 1744, el primer manual de anatomía comparada. Cuatro años más tarde, se divulgó *El hombre es una máquina* de La Mettrie con su conocida insistencia en la identidad de todos los vertebrados¹⁷. En 1754, resumió Diderot la entera situación en esta declaración clásica¹⁸:

Parece que la naturaleza se divirtió en variar los mismos mecanismos en una infinidad de modos diferentes... Cuando uno mira el reino de los animales y observa que entre los cuadrúpedos no hay uno solo en que las funciones, ni las partes, y sobre todo las partes internas, sean enteramente similares a las de otros cuadrúpedos, ¿no se debería estar pronto a creer que la Naturaleza no ha hecho sino alargar, acortar, transformar, multiplicar o destruir ciertos órganos?... ¿Quién no se sentiría inducido a creer que no ha existido jamás sino un ser primitivo, el prototipo de todos los seres? Pero sea que, con el Dr. Baumann (Maupertuis), se admita esta conjetura filosófica, sea que se la rechace con M. de Buffon, no se negará que es necesario adoptarla como hipótesis básica para el progreso de la ciencia física experimental, para el descubrimiento y la explicación de aquellos fenómenos que dependen de la organización.

Esta última sugerencia de Diderot se presta también para dilucidar el fondo filosófico de la animalización progresiva del hombre. No cabe duda de que se trataba del progreso de una ciencia no metafísica que parecía obligar al hombre a admitir (y no sólo “en secreto”¹⁹) su parentesco con los animales. Mas los motivos ocultados detrás de este desenvolvimiento científico no pueden ser interpretados sino como el anhelo metafísico de una integración completa del hombre en el orden [p.

¹²Johann Gottlieb Herder, “Älteste Urkunde” (1774), pág. 64, *Sämmtliche Werke*, edit. por Bernhard Suphan (Berlín, 1877-1903), VI.

¹³Cf. también, “Ursprung der Sprache” (1772), *Sämmtliche Werke*, V, págs. 21 y sig.: “Condillac y Rousseau se equivocaron necesariamente sobre el origen de la lengua, ya que se equivocaban, en forma distinta y notoria, sobre esta diferencia entre el hombre y el animal: convirtiendo aquél los animales en hombres (*Traité sur les animaux*) y éste (*sur l'Origine de l'inégalité*) los hombres en animales”. Herder, cuyo pensamiento gravita alrededor del principio orgánico, rechaza sin embargo toda insinuación de que sea posible franquear la laguna entre el hombre y el animal. Observemos ahí un choque del teólogo y del naturalista Herder, y vemos la ruptura que afecta al mismísimo centro de la existencia del autor.

¹⁴La misma yuxtaposición brusca se encuentra en Wieland *Die Natur der Dinge*. Cf. capítulo III, “El nuevo Lucrecio”.

¹⁵E. Nordenskiöld, *History of Biology*, pág. 173.

¹⁶Es, quizá, sintomático que S. van den Spickel, haya conocido el hueso intermaxilar ya en 1626, pero sin atribuirle importancia alguna fuera de la de ser otro detalle anatómico. El redescubrimiento de Goethe, es verdad, no se realizó antes de 1784, pero fue el resultado de una investigación sistemática inspirada por la fe en un principio fundamental.

¹⁷El término “vertebrados” no es de La Mettrie. Lamarck lo introdujo en 1801.

¹⁸Denis Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), § XII. La traducción inglesa (y por lo tanto castellana) se basa en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 278.

¹⁹Cf. pág. 65, n. 45.

76] natural de las cosas. El obstáculo más serio en el camino de tal integración lo formaba el hecho de que el hombre poseía un órgano que no se había encontrado en los animales. Éste era su alma. En este punto, debemos remontarnos a Descartes, cuya doctrina describe los animales como simples máquinas que obedecen a sus mecanismos reflejos, mientras que el hombre, gracias al privilegio de su alma libre, es el árbitro independiente de su propia conducta. Es obvio que una doctrina de esa índole no podía, por mucho tiempo, ocultar su esterilidad metafísica. La recién descubierta identidad anatómica de todos los animales que concordaba en forma muy espléndida con los conceptos de la continuidad en la naturaleza, no podía posiblemente corresponder a una heterogeneidad insalvable en el reino psíquico. Goethe presentía que el hueso intermaxilar debía ser encontrado en el hombre dado que se encontraba en todos los demás vertebrados. Del mismo modo pensaban muchos de sus contemporáneos que los animales debían tener un alma si el hombre la tenía. Esto explica el tono de impaciencia en la pregunta de Hagedorn —que de otro modo sería tan sólo casual— de si es verdad segura “que uno no conoce ninguna fuente más profunda de las actividades de los animales que la expectativa de dar con situaciones similares a otras encontradas previamente” y si la ciencia, al fin y al cabo no ha observado “en sus artimañas la potencia de imaginar posibilidades, es decir, la potencia del raciocinio que es el norte del hombre”²⁰. Lo anterior explica además el entusiasmo con que Wieland dió la bienvenida a la publicación, en 1750, del *Ensayo de una Nueva Doctrina acerca de las Almas de los Animales* de Georg Friedrich Meier²¹. Se recordará que Wieland, en la introducción a su poema “*Sobre la Naturaleza de las Cosas*”, señaló (pág. 5) que se sentía capacitado para superar a Leibniz. Más tarde se hizo patente que él se había referido, sobre todo, a su representación (IV, 399 y siguientes) de una jerarquía no estática de la naturaleza, en la que el hombre puede sobresalir tan sólo gracias a una superioridad comparativa con respecto a sus coanimales. Una jerarquía de este tipo se basa en la idea de una identidad [p. 77] absoluta del hombre y el animal, y eso en todos los principios estructurales y también con respecto al alma. El valor de aceptar esta última deducción, parece haberse debido en Wieland al ensayo sobre las almas de los animales, de Meier²². Reconoció su obligación con énfasis extraordinario

²⁰Friedrich von Hagedorn “der Biber”, última estrofa.

²¹Georg Friedrich Meier, *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, 1750. Cf. D. Spitzer, *Darstellung und Kritik der Tierpsychologie Georg Friedrich Meiers*, Bern, 1903. Por los siguientes párrafos el autor está obligado también a E. Ermatinger, *Die Weltanschauung des jungen Wieland*, sobre todo págs. 25 y siguientes.

²²Esto no quiere decir que Wieland dependiera simplemente de Meier. La idea de una jerarquía animada y móvil de la naturaleza no parece en aquella época haber sido desconocida. Cf. además pág. 84, n. 34. Carl Gustav Carus facilita una bibliografía de obras relacionadas con el problema de un animal en *Vergleichende Psychologie* (Viena, 1866), capítulo III, “*Verschiedene Auffassung der vergleichenden Seelenlehre zu verschiedenen Zeiten*”, págs. 19-24. La obra de Meier no se menciona. Un resumen de esta bibliografía razonada es, sin embargo, valioso. La mera terminología usada en los títulos es significativa para la cambiante concepción del problema del alma animal hasta la época del escrito de Carus. En cuanto al *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison* de Descartes (París, 1724), Carus se refiere únicamente al vol. I, pág. 306, donde el autor había declarado que con el mismo derecho con que suponemos una finalidad en las actividades de los animales, la podemos suponer en el movimiento de una piedra que cae hacia abajo debido a los efectos de la gravedad. Junto con los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704) de Leibniz, publicados por Raspe en 1765, Carus agrupa el *Essai philosophique sur l'âme des bête* de Bullier (Amsterdam, 1727), y los escritos de Condillac (cf. pág. 75, n. 13), Leroy y otros, y disculpa su fracaso atribuyéndolo a la falta de desarrollo en fisiología. Cf. pág. 79, n. 23. Luego sigue J. A. Reimarus, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*, Hamburg, 1760. Carus reconoce el carácter serio de estas investigaciones, pero encuentra en ellas un prejuicio demasiado grande debido a la influencia de una psicología totalmente materialista. La *Animal Biography or Anecdotes of the Lives, Manners and Economy of the Animal Creation* de W. Bingsley, que apareció en traducción alemana por J. A. Bergk (Leipzig, 1804) no facilita, según Carus, mucho más que las anécdotas prometidas en el título. Lo mismo vale para Just. G. Henning, *Von den Ahndungen der Thiere*, Jena, 1783, *De la Sociabilité de animaux* (1825) de Friedrich Cuvier debe mucho a la obra del hermano del autor, Georges. El material posterior de Friedrich fue aprovechado por P. Flourens en *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux, résumé des observations de Frédéric Cuvier*, París, 1841. La cuarta edición de esta obra apareció en 1860, y se diferenció de las anteriores por no mencionar más el nombre de Cuvier. La influencia de Oken se hace patente

¡Oh Meier —exclamó—, a quien los eruditos en toda Alemania leen con deleite, de cuya boca está fluyendo la miel de Platón, ¡con que claridad nos comprobó la posibilidad de que el valor del alma puede crecer también en los animales! La naturaleza deshizo para usted ese nudo enredado que el mismo Leibniz eludió tan sólo mediante la suposición de máquinas²³.

Meier había mostrado sus conceptos en oposición explícita con la creencia cartesiana de que los animales son meros mecanismos reflejos. Sus conclusiones estaban basadas, no tanto en datos empíricos como en consideraciones éticas y lógicas. Estas le obligaron a asegurar que los animales tienen memoria, imaginación, la capacidad de anticipar, cierta fuerza creadora y además un medio de comunicación con su especie. Este último punto significaría que ellos tendrían un lenguaje no del todo distinto del lenguaje humano. Estos argumentos, en conjunto, estipularían la existencia de un alma animal. Ello son, no obstante —así parece razonar Meier— enteramente evidentes por sí mismos cuando uno admite —y difícilmente podría dejar de hacerlo— que los animales tienen órganos de percepción sensibles y que manifiestan efectos, virtudes y vicios. Lo que les hace falta es la inteligencia en el sentido más estrecho, es decir, la capacidad de formar ideas generales, juicios abstractos y conclusiones generales. La relación del alma del animal con su cuerpo, se puede explicar con los términos del concepto de la armonía preestablecida. Estas almas son mónadas y por lo tanto, inmortales. “Cuando un animal muere, su alma sobrevive y vivirá por toda la eternidad a no ser que Dios la destruya, lo que es, empero, una suposición nada verosímil y carente de fundamentos”. La doctrina de Leibniz sobre la gradación de las mónadas asume entonces, combinada con la de las almas animales de Meier, una forma evidentemente transitoria²⁴. [p. 79] Las almas de los animales pasan por muchas metamorfosis y puede que logran finalmente la madurez de las almas humanas. “Es posible” — así termina Meier— “que los animales que representan la clase más baja, sean ascendidos por la muerte a una segunda [clase], desde allí a la tercera y finalmente, después de una serie de transformaciones, lleguen a ser seres y espíritus razonables”.

La contribución de Meier se puede considerar, pues, como compuesta de dos factores de gran importancia. Él acepta la identidad del hombre y animal como consecuencia de hechos innegables, establecidos por la ciencia de la anatomía comparada. Provee esta identidad de un fundamento metafísico atribuyendo un alma a todos los miembros del reino animal. Segundo, Meier priva a los que se oponen a la animalización del hombre, de su única base defendible de resistencia. Evita lo que Herder llama el “envilecimiento”²⁵ del hombre, al tomar en consideración el hecho obvio de que el

en D. Scheitlin, *Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde*, II, Stuttgart y Tübingen, 1840. Queda por mencionar Benno Mathes, *Betrachtungen über Wirbelthiere, deren Seelenleben und die Stellung derselben zum Menschen*, Dresde, 1861.

Para el futuro, Carus postula un método genético para los problemas de psicología animal. Por las primeras tentativas en esa dirección, así declara, hemos de dar las gracias a Oken y Scheitlin. Se puede suponer que las siguientes décadas trataron de prescindir del término “Tierseele” (alma animal). Actualmente no es así. En abril de 1935, la *Forschungsstelle für Tierseelenkunde* fue fundada en Münster. Cf. Werner Fischel, “Aufgaben und Ergebnisse der vergleichenden Seelenkunde”. *Forschungen und Fortschritte*, XI (1935), 364.

²³Después de haber preguntado por qué razón podríamos justificar nuestra negación de atribuir un alma a los animales, Wieland se dirige a Meier.

Cf. C. G. Carus, *Vergleichende Psychologie*, pág. 20: “Incluso los hombres de ingenio, como Leibniz que aplicó su sistema de la armonía preestablecida también a la relación entre el alma animal y el cuerpo animal no supieron, en realidad, abrirnos los ojos al respecto, ya que ellos mismos carecían del fanal de la fisiología legítima e ignoraban la teoría de que el alma se desarrolla desde lo inconsciente, que ni siquiera existía”. Esto fue escrito en 1866, pero suena cual si Carus hubiese deseado escribir una nota para el arriba citado pasaje de Wieland.

²⁴Cf. pág. 66, n. 46.

²⁵Cf. pág. 75, n. 12.

animal humano es, después de todo, mucho más que un mero animal. Meier logra una síntesis entre la tesis esencial de que el hombre es un animal, y su antítesis espiritual de que el hombre es el Señor de la Creación. Lo hace basándose en la concepción de una jerarquía movable en la naturaleza o, con otras palabras, en una teoría de la evolución²⁶. Sin embargo, la identificación de estos dos conceptos ha de ser justificada por lo que sigue.

En el sentido más general, evolución significa el desenvolvimiento de un fenómeno natural de otro. Sus problemas se refieren, pues, a aspectos individuales de los axiomas de continuidad y unidad de la naturaleza. Las soluciones de estos problemas deben demostrar la interdependencia de todos los factores individuales en el reino de las cosas. Al aplicarse esto a la esfera más estrecha de los organismos, se lo puede interpretar de dos modos distintos. Por una parte, hay la interconexión —obvia, pero por eso nada menos misteriosa— entre el engendrador y el engendrado, o sea la creación de individuos a imagen de sus padres. Esto es, en términos más modernos, el problema ontogénico. Se lo puede tomar en consideración para establecer una consanguinidad real entre todos los distintos miembros de una especie. Por otra parte, tenemos la [p. 80] cuestión paralela de una interconexión similar entre especies enteras. Éste es el problema de la filogénesis. El paralelismo de los dos es, aparentemente, una mera cuestión de analogía. Consideramos las especies como entidades y observamos semejanzas entre ellas que son tan sorprendentes como aquéllas que, en el caso de los individuos de una especie, hicieron suponer una directa relación de sangre. Esta suposición específica se repite en términos genéricos y lleva a un concepto que puede ser tomado en consideración para establecer cierto parentesco entre una variedad de especies.

A esa altura, hemos de insertar una nota importante. En la usanza moderna “evolución” se refiere siempre al segundo de estos tipos de interdependencia orgánica. Es una costumbre semántica que se debe tener en cuenta. Mas esto no quiere decir que el concepto de evolución pueda ser estrechado más aún, de modo que se refiera exclusivamente a la idea de que el parentesco entre las especies diferentes se ha de explicar por la descendencia física. Esto es tan sólo una forma especial del protopensamiento de la evolución. Es característico exclusivamente del siglo XIX, y siempre debería llamarse evolución de Lamarck, o Darwin, o evolución por descendencia, selección, etc. Además hay que tomar en cuenta que el término evolución, según lo emplearon en el siglo XVIII²⁷, por lo general designó una peculiar concepción de ontogénesis. Una discusión rápida de esta “evolución” ontogénica, deberá preceder la tentativa de descubrir en aquélla elementos que, “por analogía” o de otros modos, puedan haber motivado la concepción filogenética a que Meier (y Wieland) parecía referirse.

En 1660, Jan Swammerdem había formulado, el primero según parece, la idea de que la evolución de un individuo es el mero despliegue de lo que, arreglado de antemano, se encuentra en el germen. Haller, Spallanzani y Bonnet, aceptaron la teoría de que el *ovum* criado primero contenía, uno siempre dentro de otro, los gérmenes de todos los individuos de su entera posteridad. Estos pensadores eran llamados los [p. 81] “los huevistas”. Otros atribuían un papel similar a los *espermatozoos*. Ellos se beneficiaron, pues, del descubrimiento de los zoospermos por Leeuwenhoek, en 1677, y eran llamados los “espermatistas”. “Huevistas” y “espermatistas” juntos formaron la escuela de los llamados evolucionistas. Parece, dicho sea entre paréntesis, que tan sólo el elemento esencialmente absurdo en estos conceptos fue eliminado por la *Epigénesis* de Wolff, del año 1768. Se la puede considerar como

²⁶Meier echa así la base para el evolucionismo de Wieland. Cf. capítulo III, “El nuevo Lucrecio”, y Wieland, *Die Natur der Dinge*, IV, págs. 399 y siguientes.

²⁷De vez en cuando también, en obras modernas que se refieren al siglo XVIII. Es difícil evitar este uso que es muy peligroso. Cf. *The New International Encyclopaedia*, bajo la palabra: “Epigénesis”: “Más de un crítico se ha enmarañado por olvidarse de observar que “evolución” en el siglo XVIII, significaba la teoría de la preformación y no evolución en el sentido moderno de la palabra”. Citado por George Reuben Potter, “Mark Akenside, Prophet of Evolution”, *Modern Philology*, XXIV (1926), 55-64.

una resurrección de la epigénesis de William Harvey en *De generatione animalarum*, de 1651, debiéndola interpretar como teoría de preformación, por lo menos en potencia²⁸. Todas estas investigaciones y teorías se refieren a la conexión de los individuos con sus generadores. Sorprende, empero, observar que gran parte de esta obra fuera realizada por hombres que dedicaron interés especial a los insectos. Esto no puede haber sido casual, y seguramente no dejó de surtir efectos importantes. En el caso de los insectos, la evolución del individuo se muestra como verdadero ascenso palingenético, de grado en grado, a lo largo de una escala de cosas vivientes. El germen vital que proviene del huevo no toma sin más ni más la forma de un determinado individuo de una determinada especie. Más bien experimenta, ante nuestros mismos ojos, varias muertes y nacimientos. Vive las vidas de varias criaturas enteramente diferentes. De hecho, es necesario hacer un esfuerzo racional cuando se desea reconocer una serie obviamente “filogenética” nada más que como una sucesión de estados en un crecimiento ontogenético. No hace falta suponer que Meier, o alguno de sus contemporáneos que mantenían conceptos similares, haya razonado de este modo un tanto pueril, pero podemos llegar a sus conclusiones al insinuar que todos los animales pasan por una metamorfosis²⁹ similar a aquella de los insectos. Ellos viven, según llega a nuestro conocimiento, las vidas de gusanos. Al morir, llegan a estado de crisálida, y su próxima vida corresponde a la de las mariposas. [p. 82]

La exposición más comprensiva de la idea de un posible ascenso palingenético de grado en grado dentro de la escala de las cosas vivientes, es la presentada por Charles Bonnet. Los puntos esenciales de su doctrina fueron concebidos ya en 1745. Sus deducciones filosóficas y metafísicas, empero, maduraron casi un cuarto de siglo más hasta ser expresadas, finalmente, en la famosa *Palingénesis Filosófica* del año 1769. Esta publicación tuvo acogida viva³⁰, lo que comprueba que no necesitaba despertar un interés nuevo en su materia. Éste fue general, según lo evidencia también el hecho de que Meier y Wieland publicaran sus pensamientos sobre la “evolución” durante el período de elaboración de la obra de Bonnet³¹. No es fácil para nosotros hoy en día sacar los principios esenciales de la *Palingénesis Filosófica*. Unger la describió correctamente como compuesta de una masa de “cansadoras discusiones dirigidas por todos lados”³² facilitando detalles técnicos que tal vez puedan

²⁸En cuanto a un estudio sistemático contemporáneo, si bien menos completo, de lo antes dicho, cf. Christoph Girtanner, *Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte* (Göttingen, 1769), págs. 20 y siguientes.

²⁹La nueva boga de la palabra “metamorfosis”, quizá, se deba a estos entomólogos. La voz parece desempeñar un papel más importante en los escritos de Bonnet que en los de sus predecesores. Se ha insinuado que Goethe la tomó de él. Cf. René Berthelot, *Science et philosophie chez Goethe* (París, 1922), pág. 21: “Parece que Goethe tomó prestada de él [Bonnet] la misma palabra de “metamorfosis”.

³⁰Sin embargo, no siempre en sentido favorable. Schiller, “Philosophie der Psychologie” (1779), *Sämmtliche Schriften*, edit. por Karl Goedeke (Stuttgart, Cotta, 1867-1876), I, 87, escribió de Bonnet: “Con ligereza imperdonable baila el saltimbanqui francés sobre los puntos más difíciles, toma por base cosas que nunca puede comprobar, saca de ellas conclusiones a que nadie, salvo un francés, puede atreverse. Es posible que su teoría guste en su patria; el alemán (torpe) se enoja cuando después de haber quitado soplando el polvo de oro no ve debajo nada más que aire”. El pasaje, es verdad, se refiere sobre todo a la teoría de Bonnet que se ocupa de la formación de conceptos mediante la percepción.

³¹Por lo tanto, no cabe investigar una posible influencia directa de Bonnet sobre Meier o Wieland. En cuanto a Bonnet y otros pensadores alemanes, cf. Robert Hering, “Der Prosa-Hymnus 'Die Natur' und sein Verfasser”, *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XIII (1927), 141: “Aquellos capítulos que Bonnet, como adicto fiel a la verdad de la biblia, había escrito sobre los milagros y la revelación y su compatibilidad con los resultados de las ciencias naturales, fueron traducidos por Lavater en 1769. Él [Bonnet] influyó de modo decisivo sobre el desarrollo espiritual de F. H. Jacobi durante la estada de Jacobi en Ginebra. Sus conversaciones con Goethe en Bensberg y Colonia se deben haber concentrado en cuestiones de esta índole, mientras que el problema de Espinosa fue tratado más tarde... La influencia de Bonnet sobre Tetens que, por su parte, inspiró a Kant, así como su correspondencia con Haller, le convirtieron además en un factor importante en el desenvolvimiento de la psicología fisiológica”. En una de las listas de libros de Heinse, publicada por W. Brecht, *Heinse*, pág. 105, Bonnet está representado indirectamente por el párrafo: “Dos opiniones del S. Carlo Bonnet, refutado por el Conde Abad Alfonso”. Parece tratarse de algo relacionado con el problema de la resurrección.

³²R. Unger, “Zur Geschichte des Palingenesiegedankens”, pág. 266.

interesar al historiador de biología, pero ocultan la ideología que está debajo de ellos. Para nuestras finalidades es suficiente destacar [p. 83] que Bonnet pensó en una sucesión ininterrumpida de grados, desde el organismo vegetal más bajo hasta el animal más perfecto. Esta sucesión fue puesta en marcha por los gérmenes imperecederos del alma, que la muerte no estaba en condiciones de afectar, pero cuya vida podía ser continuada tan sólo en conexión con un cuerpo nuevo y quizá mejor organizado.

La formulación más clara de sus conceptos, la dió el mismo Bonnet en el siguiente pasaje:

Muchas veces he interrumpido mis meditaciones para pensar en la gradación maravillosa que prevalece entre todos los seres vivientes, desde el líquen y el pólipos hasta el cedro y el hombre. La misma clase de progreso que hoy en día descubrimos entre los distintos órdenes de los seres organizados, continuará indudablemente siendo observada en un estado futuro de nuestro globo. Pero perseguirá proporciones diferentes, y éstas serán determinadas por el grado de posible perfectibilidad de cada especie. El hombre dejará a los monos o elefantes este primer rango que ocupa ahora entre los animales de nuestro planeta. En este nuevo arreglo universal del reino de los animales, podría suceder fácilmente que apareciera un Newton o Leibniz entre los monos o elefantes, y un Perrault o Vauban entre los castores³³.

En este concepto, que seguramente no carece de belleza sublime, el hombre encontró su puesto en el orden de las cosas. Como animal pertenece al reino animal. El que sea, no obstante, superior a los demás animales significa sencillamente que ha adelantado más en el camino de la perfectibilidad ilimitada. Pensamientos de ese tenor general habrían de ser propiedad común³⁴ antes de que se llegara a

³³Ch. Bonnet, *Palingénésie*, págs. 202 y siguientes.

³⁴Parece que se muestran ya en el siglo XVIII, creaciones espontáneas de estos pensamientos, en un número de casos independientes. Bonnet y Meier, y antes de éste Wieland, no se pueden considerar como representantes perfectamente aislados de una concepción no-estática del orden de las cosas. En muchos casos, sin embargo, no es nada fácil indicar si un determinado autor concibe de hecho el “plenum formarum”, según lo formula el profesor Lovejoy (cf. pág. 66, n. 48) “no como el inventario sino el programa de la naturaleza”. La razón de esta dificultad parece ser que los autores expertos instintivamente usan los términos del movimiento para describir lo que en realidad intentan presentar como una jerarquía estática de las cosas. Evidentemente no hay criterios generales que permitan diferenciar este tipo de “movimiento”, es decir, el medio poético que Lessing observó en la descripción del escudo de Aquiles por Homero, de una ascensión verdaderamente progresiva. No puede haber dudas en cuanto a la prosa de Meier y Bonnet. Si las expresiones poéticas de Wieland no fueran lo suficientemente claras en sí mismas, se podría aludir a su dependencia de Meier para asegurar su intención movilizada. Los siguientes dos ejemplos son algo más ambiguos. Pero parece que una investigación cuidadosa puede interpretarlos correctamente como no estáticos. El primero fue tomado de Mark Akenside. Respecto a este autor, cf. también G. R. Potter, “Mark Akenside, Prophet of Evolution”. Potter justifica el título de su ensayo por hacer hincapié en la referencia de Akenside al influjo del mundo circundante sobre la transformación de los animales. Este aspecto del asunto no tiene ninguna importancia para nuestra finalidad. En contraste con Potter, quien considera la segunda edición del poema de Akenside sobre *The Pleasures of the Imagination* como más claramente “evolucionista”, usamos el texto de la primera edición del año 1745. Cf. *The Poems of the Pleasures* (Philadelphia, 1870), págs. 82 y sig. En el segundo tomo hay una conversación entre el viejo sabio Harmodius y una aparición, sobre la indumentaria transparente de la cual “grabado con signos místicos” se podía leer “su oficio alto y nombre sagrado: genio del género humano”. El fantasma reprende a Harmodius porque se había quejado de la crueldad e inutilidad de la vida. Dándole una visión de las bellezas de la naturaleza, la aparición le explica luego la finalidad del Creador que

Fijó los tiempos de la existencia, y ordenó
El campo de movimiento y la hora del descanso
Para cada ser viviente de cualquier especie
De modo tal que todos colaboraban en su plan supremo,
En el bien universal: correspondiendo
Con plena armonía al modelo poderoso que Él había elegido,
El mejor y más perfecto de innumerables mundos,
Que desde la eternidad estaba en el depósito
De sus divinas concepciones. Sin contentarse
Con revelar su bondad por una sola manifestación

sentir que la posición [p. 84] del hombre en la naturaleza le otorgaba deberes y derechos respecto a sus hermanos menos avanzados en el reino animal. Sólo entonces se [p. 84] podía realizar la experiencia penosa de que “los animales le huyen³⁵ aunque él, el hombre, aspira a su amistad para olvidar por un momento su suerte sublime y miserable de ser marcado, a pesar de todo, como apóstata irreparable de la naturaleza³⁶. [p. 86]

Cuando se hizo posible adjudicar un alma a todos los miembros del reino animal, el hombre, así encontramos, por lo menos de modo filosófico podía ser integrado en el orden de las cosas. Su manera de ser diferente, no fue fundamental ya, sino meramente relativa. Es de insinuar que se habría podido obtener el mismo resultado negando también al hombre el privilegio de un alma en vez de extenderlo a

De su fuerza creadora: a través de cada época,
A través de cada momento en el transcurso del tiempo
Su mano de padre, con siempre aumentada
Felicidad y virtud, ha adornado
La obra grande y armoniosa: su mano de padre
Siempre guía las generaciones
A escenarios más elevados del ser,
Desde el mudo marisco que boquea en la playa,
Hasta los hombres, los ángeles y los espíritus celestiales;
Mientras tanto, los órdenes inferiores
Provistos día a día con su aliento que da vida,
Se levantan sucesivamente
Para llenar el vacío de abajo. Así como asciende la llama,
Como los cuerpos se mueven hacia su propio centro,
Como el océano equilibrado, obedeciente, crece
Bajo la atracción de la luna, y cada arroyo precipitado
Vierte su agua sinuosa en el río principal;
Así aspiran todas las cosas vivientes a llegar a Dios,
El sol de la existencia, el ilimitado, inviolado
Centro de las almas.

La idea de que la mano de Dios padre guía a las generaciones desde el marisco mudo hasta los espíritus celestiales, parece referirse a una verdadera ascensión porque, de otro modo, no haría falta que los órdenes inferiores se subieran para llenar el vacío de abajo.

El segundo ejemplo es uno de los pocos fragmentos que Écouchard-Lebrun (1729-1807) escribió además del tercer libro -el único que fue terminado- de su poema sobre la naturaleza. Casimir Fusil, en la *Poésie scientifique de 1750 à nos jours* (París, 1918), pág. 63, lo data en 1760, y agrega: “Reconocemos aquí la influencia de los trabajos de Trembley y de Bonnet”. El primer alejandrino suena como una traducción francesa del renglón de Goethe. “Y mientras no posees esto, este morir y devenir...”

Nada perece, todo cambia y morir es renacer.
Todos los cuerpos están vinculados en la cadena del Ser.
Por doquiera, la naturaleza se precede y se sigue a sí misma...
Ved como el hombre de las servas vincula la existencia
Del hombre y los animales, reduciendo la distancia entre ellos.
Del coral incierto, nacido como planta y mineral,
Volved al pólipo, al insecto vegetal.
En el insecto extraño se ramifica el ser
y presenta por doquiera los gérmenes de la vida.
De su cuerpo dividido por el hierro destructor
de repente con fuerza regeneradora nace un número más grande de los insectos.

“El hombre de las selvas” es el mono. La línea 5 tiene su explicación en Ch. Bonnet, *Palingénésie*, pág. 202: “El naturalista... observa que entre dos clases o dos géneros vecinos, las especies intermedias son las... que más o menos deshacen sus distribuciones metódicas”. A. O. Lovejoy, en *The Great Chain of Being*, pág. 234, presenta abundante material respecto a la idea del siglo XVIII de que el mono se podía considerar como la “especie intermedia” entre el animal y el hombre. Dicho sea de paso, es una coincidencia irónica que el mismo mono sirviera más tarde para trazar una nueva línea

todos sus hermanos más bajos. Esto habría llevado a un monismo materialista extremo. Es un concepto de interés especial el que acepta el compromiso de no negar la existencia de un alma pero que concibe a ésta como substancial, es decir, compuesta de elementos que no son fundamentalmente distintos a los de otros fenómenos naturales. Un alma de este tipo, aunque fuera considerada como propiedad exclusiva del hombre, no podría aislarlo irreparablemente del reino de la naturaleza. La tentativa de encontrar para el alma un lugar en el orden de los fenómenos físicos, merece ahora una breve discusión, pues puede ser explicada como dependiente de la misma búsqueda unificada de la naturaleza, que el problema de la conexión entre el hombre y el animal. Además, es posible trazarla más allá del tiempo en que la identidad de estructura del hombre y del animal había llegado a ser verdad trillada.

No es muy sorprendente que creencias espiritistas hayan existido en el siglo XVIII. Un sistema como el de Swedenborg es magníficamente racional. El reino de los espíritus parece organizado sobre la base de los mismos principios exactamente que la razón humana ideó para la organización de nuestra existencia terrestre. En cuanto a la conducta de los mismos espíritus, el sistema es de plausibilidad confortadora y bien adaptado a las necesidades de la inteligencia, cuya sabiduría no puede sobrepasar la esfera de los cinco sentidos. Una época que produce a un Swedenborg, no se resistirá a prestar oídos a Cagliostro³⁷. Después de haber observado que un pensador serio conversa con los espíritus y se asocia con ellos sobre una base de igualdad, uno no vacilará en [p. 87] considerar como pensador serio a un hombre que llama a esos espíritus, igual que otras personas llaman a sus perros, y los hace aparecer con su materialidad concreta, si bien un tanto raída, Tal materialización del espíritu está abiertamente relacionada con la tendencia típica del siglo XVIII de representar todas las fuerzas en la naturaleza, las misteriosas así como las otras, mediante una especie determinada de substancia: una para la luz, otra para la electricidad, otra para la gravedad, otra para la animación, otra para el magnetismo, etc., *ad infinitum* y *ad absurdum*. El representante filosófico de comienzos del Romanticismo alemán, Franz von Baader, ya en 1792 puso en ridículo esta tendencia, diciendo³⁸:

Si hemos de suponer para cualquier manifestación de fuerza una especie determinada de materia, no acabaremos nunca con estas personificaciones químicas. Necesitaremos al fin inevitablemente una materia como tal no sería capaz de realizar por sí misma ninguna manifestación de fuerza.

Mas el motivo fundamental oculto detrás de todas estas materializaciones crudas no fue, sin duda alguna, más que el deseo de descubrir una homogeneidad absoluta de todos los fenómenos naturales, ya sean físicos o mentales, concretos así como abstractos. Y este motivo lo conocían Baader y sus

divisoria entre el hombre y el animal. Cf. Friedrich Tiedemann, cuyos estudios comparados del hombre y del mono fueron iniciados en 1826. Se encontró que el cerebro del orangután tenía más semejanza con el de los monos inferiores que con el del hombre. En 1837, Tiedemann comparó el cerebro del orangután con el de los negros. El resultado fue el mismo. El “insecto” en la línea 8 es todavía “pólipo”. La expresión “el ser... presenta por doquiera los gérmenes de la vida” parece probar, finalmente, que Lebrun estaba pensando en términos de una jerarquía no-estática.

³⁵Cf. pág. 72, n. 2.

³⁶F. Hölderlin, “Hymne an die Freiheit”, VIII, 5 y siguientes:

Uno, uno sólo fue apóstata,
Está marcado con la ignominia del infierno;
Lo bastante fuerte para andar por el camino hermoso,
El hombre viene atrás, arrastrándose bajo el yugo de la pereza.

³⁷Hasta Wieland confundió a hombres como Swedenborg, St. Martin y Mesmer con Cagliostro y otros y el amor a lo fantástico del público. Cf. Christoph Martin Wieland, “Euthanasia”, *Sämmtliche Werke* (Leipzig, Göschen, 1853-1858), XXX, págs. 105 y siguientes; además F. Strich, *Mythologie*, I, 200.

³⁸Franz Xaver von Baader, “Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit”, *Gren's Journal*, II, 222-47, o *Sämmtliche Werke*, edit. por Franz Hoffmann, 15 vols. (Leipzig, 1850-1860), III, 181-202. Cf. también la nota del editor de Hoffmann al pie de la pág. 186.

compañeros románticos, al par que lo había conocido el siglo XVIII. Hay un ejemplo sorprendente de ello en una observación de Unger³⁹. Al discutir las ideas palingenéticas de Bonnet, el autor llama la atención sobre un pasaje en el ensayo de Herder, respecto a los antiguos y su modo de representar la muerte, pasaje que se refiere a la resurrección corpórea de Cristo. “¡Cómo transforma, al mismo tiempo, —así exclama Herder— esta doctrina divina la más delicada esperanza sobrehumana en sensualidad noble!”⁴⁰. El contexto corrobora la impresión de Unger de que Herder expresa ahí su anhelo de lograr la síntesis de dos tendencias, una hacia la espiritualización y la otra hacia la sensualización. Quizá no sea muy claro lo que [p. 88] representaría una tal síntesis. Su monismo, empero, consideraría indudablemente al cuerpo y al alma como *un solo* fenómeno, concebido meramente en dos categorías distintas. Esto es, de hecho, un ideal romántico en general, pero a menos que deseáramos referirnos ahí a Goethe, no sería fácil señalar un ejemplo práctico de su realización. Parece que la síntesis de lo espiritual y sensual tiende a manifestarse *in statu nascendi* como un monismo unilateral, sea que tenga carácter puramente materialista, sea que lo tenga puramente idealista⁴¹.

No sólo el argumento del ensayo de Herder evoca el quinto “Himno dirigido a la Noche”, de Hardenberg. Encontramos ahí la misma demanda de lo sintético, y es fascinador observar cómo el pensador más joven la soluciona por una especie de espiritualidad altamente sensual. Después de dedicar una invocación introductoria al pasado mítico, Hardenberg llega a hacer su primera referencia a la muerte como representante del único terror que echó a perder la bienaventuranza de aquella época de oro. No obstante eso, el hombre logró pintar a la muerta como “una joven tranquila que viene, apaga la luz y descansa”. Hardenberg interpreta esto como una huída de los horrores que la muerte debe haber deparado, mientras significaba la disolución de la vida en la materia bruta. Entonces no era más que una noche sin vida [p. 89] y “la noche quedaba siendo un misterio sin solución”. La descripción de la muerte como una joven hermosa, es interpretada como una creación meramente poética motivada por el ansia de la imaginación precristiana. Ateniéndonos estrechamente al idealismo mágico de Hardenberg, comprendemos que tal ensueño de deseos satisfechos debe corresponder, no obstante, a algo real. Cuando Cristo nació, después de haber pasado el largo período de preparación, llegó un cantor de Grecia a Palestina, saludando al Mesías: “Tú eres la juventud... Tú eres la muerte...” Esto se podría llamar pues, el acto copernicano de Cristo: hasta entonces la vida era la luz, y la muerte la oscuridad asombrosa. A partir de ese entonces la vida no es sino ensueño, y la luz tan sólo astilla de la eternidad. Una vez pasado este ensueño, se inicia la vida real como “*una sola* noche continuada de bienaventuranza”. La muerte no es más el fin, sino el comienzo de la vida. Al mismo tiempo, nos

³⁹R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, pág. 12.

⁴⁰J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, V, 674.

⁴¹Esto sirve para explicar el hecho de que materialistas tan extremos como Karl Vogt y Haeckel nos sorprendan a veces con pensamientos anticipados por románticos típicos, como Hardenberg o F. Schlegel. A una explicación psicológica de la tendencia monista hacia los extremos del puro realismo o puro materialismo, parece aludir Hölderlin en el dístico “Gutter Rat”:

¡Si tienes intelecto y corazón, no muestres sino uno de los dos!
Cuando muestres a ambos juntos, te reprobarán ambos.

Ignatius Paul Vitalis Troxler, “Metaphysik” (1828) en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 243, arroja una luz interesante sobre la cuestión: “A pesar de que todo está animado, se ha secularizado al alma, mandándola con una pequeña renta a la buhardilla del piso alto; en recompensa, ella debe servir de criada; le incumbe barrer la casa, abrir la puerta a los extraños y acompañarlos con una luz, buscar el agua y la leña, remendar lo malo, lavar lo sucio, cocinar, etc., pues ella no existe sino por la casa e incluso no es nada más que la casa que se gobierna a sí misma. A veces le permiten que se muestre en su antigua indumentaria, y entonces la tildan de intelecto y facultad apetitiva, reprochándole todos los demás títulos, cual si hubiera hecho con ellos un ruido vano imitando a los buenos escolásticos, y sobre todo a Aristóteles, el hombre de la reflexión. Cuando ella se presenta como razón, ven en ella demasiada economía y censuran su sobriedad; a lo sumo le permiten presentarse como fuerza imaginativa, lo que quiere decir ahora como *folle de la maison*, y quien la menciona como tal, debe avergonzarse por lo menos de haberle dado el pan del retiro”.

encontramos frente al acto copernicano del mismo Hardenberg: lo que llamamos la muerte no es ya la disolución de la vida en la materia bruta, sino más bien la disolución de un cuerpo bruto en el océano infinito de la vida, pues lo que denominamos vida y todo cuanto perciben nuestros sentidos es tan sólo una chispa del Espíritu hecho prisionero en el ensueño estrecho de una realidad irreal. No hay alma que pueda librarse del cuerpo. Hay más bien un cuerpo que ansía la redención y la reintegración en el Alma llamada Dios, y que aparece en los pensamientos del poeta como *una sola* noche continuada de bienaventuranza⁴².

Las formas más crudas de la “sensualización del alma” faltan —y eso es característico— durante el apogeo del romanticismo. Se manifiestan nuevamente en la época de decadencia, y degeneran rápidamente hasta tomar la forma de un espiritismo más o menos pronunciado. Schubert⁴³ da una versión bastante moderada de ello, que formula con metáforas notables. [p. 90]

Así como el cuerpo, en el proceso de la digestión, rechaza de la comida restos muertos y los que están por pudrirse y guarda un jugo nutritivo que es transformado en carne nueva, así parece que el alma guarda del cuerpo visible moribundo un algo que se llamaría cuerpo invisible; un germen de inmortalidad, en que hay una fuerza regeneradora, capacitada para reproducir en su debido tiempo lo que había sido perdido, y reconstruir del polvo transformado un nuevo cuerpo visible.

Una obra sobremanera interesante que nació de esa tradición, es la *Teoría del Espiritismo* de Jung-Stilling. La esencia de sus enseñanzas —enmarañadas de modo desalentador— ha sido escondida con habilidad en los párrafos 9 y 10 de un resumen de la quinta parte. Ahí⁴⁴ leemos:

El magnetismo animal prueba con toda seguridad que hay un hombre interior, vale decir, un alma que consiste en la chispa divina del espíritu eterno que posee razón y voluntad, y una envoltura de luz, inseparable de ella. La materia de la luz, la materia de la electricidad, la del magnetismo y la del galvanismo así como del éter parecen ser la mismísima cosa manifestada en distintos modos.

Tenemos ahí el caso perfecto del decaimiento de una idea romántica. Hardenberg concibe la realidad como una chispa “hechizada” del alma universal. Schubert trata de asegurar una conexión entre el alma y la materia al atribuir a aquélla un componente físico que puede desarrollarse para formar un nuevo cuerpo físico. Esta idea se basó en el proceso analógico observado en la regeneración de las plantas, causada por una formación previa y potencial de sus semillas. Jung-Stilling, por fin, “materializa” el alma y la provee de un cuerpo que no se diferencia fundamentalmente de la “substancia” de la luz y algunas otras materias bastante comunes en la naturaleza física. Esta última concepción de un reino “material” de los espíritus evoca de modo sorprendente a Swedenborg. Es un

⁴²Cf. el himno entero, *Novalis Schriften*, I, 60-64. Los pasajes citados literalmente rezan en el original: “Un joven amable apaga la luz y descansa... La noche eterna seguía sin ser descifrada.. Tú eres el joven. Tú eres la muerte... Una sola noche del gozo”. [En alemán, muerte es masculino. Así se explica el símil. Nota de la traductora].

⁴³Gotthilf Heinrich Schubert, “Geschichte der Seele” (1830), en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 131.

⁴⁴Heinrich Jung-Stilling, *Sämmtliche Schriften* (Stuttgart, 1837), VI: *Theorie der Geisterkunde*, pág. 610: “§ 9. El magnetismo animal prueba irrefutablemente que poseemos un ser interior, un alma, que consiste en la chispa divina del espíritu eterno que posee razón y voluntad y en una envoltura de luz que es inseparable de él. § 10. Las materias luminosas, eléctricas, magnéticas y galvánica y el éter, todos parece ser el mismo ser sometido a modificaciones diferentes”.

espiritismo de los “cinco sentidos”⁴⁵. Su finalidad [p. 91] no reside⁴⁶ en concebir racionalmente una fe biocéntrica en la inmortalidad palingenética, sino que trata tan sólo de pensar en un reino desde el cual los espíritus pueden descender hacia nosotros, que tenemos existencia menos eterna, y tan sólo un poco más terrestre.

Achim von Arnim escribió a Brentano, respecto a la *Teoría del Espiritismo* de Jung-Stilling, que la consideraba un libro espléndido, “tan profundo y no obstante tan íntimamente humano, exactamente como una mitología griega”⁴⁷. Es de veras una extraña especie de mitología, pero debemos recordar que nos hemos arriesgado a adelantarnos en el tiempo, llegando así al período en que el “magnetismo y el sonambulismo habían de compensar la falta de una mitología”, y eso no solamente en el caso de Hoffmann, a quien refirió esta observación⁴⁸. Cuando el joven Goethe anotó:⁴⁹ “El mundo de los espíritus *no* está cerrado”, pensó en la felicidad que la elevación hacia este mundo, mediante la mera comunión con la naturaleza, le había deparado. Hardenberg copió el pensamiento y lo subrayó al decir:⁵⁰ “De hecho, el [p. 92] mundo de los espíritus está abierto para nosotros. Se nos revela siempre de cerca”. Este “mundo de los espíritus” era, sin embargo, nuestro mundo. Para verlo, para gozar en él de la vida, no hacía falta sino bañar el alma oprimida en la rosada luz del amanecer. El mundo de los espíritus, tal como lo imaginaba Jung-Stilling, era un mundo de espectros de ectoplasma. Hay un camino que lleva hacia él, pero, según expresó Börne la idea en un contexto parecido⁵¹ “cruza por un puente movedizo y roto. Debajo amenaza un abismo y el viajero asustado no se anima a seguir ni a volver, esperando indeciso hasta que se derrumben los pilares”. Es el arte de E. Th. A. Hoffmann el que Börne desea pintar en este pasaje. El autor procede, sin embargo, cual si quisiera caracterizar la mitología que Arnim esperaba ver deducida del sistema espectral de Jung-Stilling:

⁴⁵La frase “filosofía de los cinco sentidos” fue usada en sentido despreciativo por Blake. Cf. George Fuchs, *Deutsche Form* (München, 1906), pág. 28. H. Jung-Stilling dice explícitamente en *Theorie der Geisterkunde*, pág. 609: “En nuestro estado natural actual no podemos llegar por ningún camino que no sea el de nuestros cinco instrumentos sensoriales a un conocimiento de las cosas creadas”.

⁴⁶Cf. H. Jung-Stilling, *Theorie der Geisterkunde*, pág. 619: “§ 40. La transmigración de las almas *no* está basada en las leyes y en la naturaleza del reino de los espíritus...”

⁴⁷Cf. Reinhold Steig, *Achim von Arnim und die ihm nahe standen*, 3 vols. (Stuttgart, 1894-1913), I, 261. Arnim escribió una reseña sobre el libro de Jung-Stilling en el *Gesellschafter* de Gubitz, I, 1817. La reseña fue reimpressa en *Unbekannte Aufsätze und Gedichte*, “Berliner Neudrucke”, tercera serie, I, 17 y siguientes. Cf. además F. Strich, *Mythologie*, II, 153. El modo de razonar de Arnim arroja mucha luz sobre el presente problema. Los poetas, así le parece, no renunciarán a las apariciones. El magnetismo animal, sin embargo, desalojó a los fantasmas de la esfera de la fantasía. Las fuerzas proféticas que Jung describió como manifestaciones de disturbios mentales, son sagradas y sanas en poesía. Arnim concluye que la teoría de Jung-Stilling podría llegar a ser una verdadera mitología si tan sólo la nación pudiera producir a un Dante que supiera vincular este sistema con la comprensión del universo que la época actual [la de Arnim] ha logrado.

⁴⁸F. Strich, *Mythologie*, II, 306.

⁴⁹Goethe, *Urfaust*, renglones 93 y siguientes:

El mundo de los espíritus no está clausurado,
Tu sentido está cerrado, tu corazón ha muerto.
¡Levántate, oh discípulo! Baña, asiduo,
El pecho terrestre en la aurora.

⁵⁰*Novalis Schriften*, III, 111: “El mundo de los espíritus en realidad ya está abierto para nosotros, está siempre *manifiesto*”.

⁵¹Ludwig Börne, *Gesammelte Schriften*, 3 vols. (Leipzig, Reclam, s.f.), II, 242, “Humoral-Pathologie”, reseña del *Kater Murr* de E. Th. A. Hoffmann: “El gato Murr y las obras anteriores de su autor presentan escenas nocturnas que nunca están alumbradas por el suave brillo de la luna, sino solamente por duendes, estrellas que caen e incendios. Todos sus hombres están en el puente podrido y poco seguro que lleva de la fe al saber; debajo de ellos amenaza el abismo, y los viajeros asustados no se atreven ni a seguir adelante ni a troceder; indecisos, esperan hasta que se caigan los espíritus, denunciar la vida de las cosas inanimadas, revelar los hilos secretos por que el hombre, aún cuando es feliz, está dirigido sin saberlo, hacer aparecer cada flor como el ojo acechador de un fantasma, y cada rama que se inclina amablemente como el brazo extendido de una fuerza oscura y destructora. Es el *magnetismo dramatizado*... Deben existir también tipos así”.

Ella abre los reinos frecuentados por fantasmas, revela la vida de cosas inanimadas y saca a luz los hilos escondidos por los que el hombre es guiado, hace aparecer a cada flor como el ojo escudriñador de un espectro, y a cada rama que se dobla y saluda, como el brazo extendido de una fuerza destructora y oscura.

El reino de las almas de cuerpos livianos es el reino de los fantasmas. Comunicarse con él significa un castigo infernal. Las últimas palabras de la obra de Jung-Stillling rezan apropiadamente⁵²: “El Señor lleno de misericordia, el que es la Caridad Eterna, guarde de esta suerte terrible a todos los lectores de este libro. ¡Amén!”.

⁵²H. Jung-Stillling, *Theorie der Geisterkunde*, pág. 620.

V

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD: EL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN

Nos dimos cuenta que el siglo XVIII integró al hombre en el orden de las cosas. Lo concibió como animal que hasta ahora había tenido más éxito que cualquiera de sus rivales en su progreso hacia la perfección final. Todos los protagonistas de estas ideas, en una que otra oportunidad, habían sido tildados de “profetas” o “precursores” de la evolución, en la acepción de la palabra propia al siglo XIX¹. Tales declaraciones, con tal que sean limitadas por ciertas restricciones, no son enteramente erróneas.

fue Croce quien dijo² que

ningún concepto especulativo —que es de veras lo que pretende ser— puede faltar del todo en una época y aparecer de repente en otra. Puede ocurrir tan sólo que la ciencia, en un período dado, parezca deducir sus problemas de un aspecto de una idea más bien que de otro. La misma, empero, existe siempre en su totalidad.

Lo que Croce describe ahí, se ha llamado la “mutación histórica de conceptos”³, pensamiento que podría se aclarado con otra denominación “la metamorfosis de las ideas”. Desde este punto de vista, no es menos insatisfactorio trazar el moderno pensamiento evolutivo hacia sus “comienzos” en la era romántica y no más atrás, que interpretar las manifestaciones del siglo XVIII respecto a la evolución como tímidas [p. 94] profecías de un hecho venidero⁴. El estado más reciente en la metamorfosis de una idea no es necesariamente superior al más antiguo, y los términos de “profeta” y “precursor”, en cuanto pretenden insinuar inferioridad en comparación con resultados más modernos, deberían evitarse.

Incumbe al historiador de la evolución, discernir las peculiaridades del proceso de mutación por las que la evolución del siglo XIX se distingue de todas sus formas anteriores. Es bien obvio, incluso para quien no es especialista, que el distintivo fundamental de todas las modernas teorías de evolución reside en su tendencia de reconstruir abolengos físicos desde las formas más altas de la vida hasta las más bajas. Con palabras crudas: el árbol genealógico del director de un jardín zoológico y los árboles genealógicos de todos sus animales individuales no son, desde este punto de vista, árboles verdaderos, sino sistemas ramificados, todos los cuales entre sí completan el árbol. Alusiones a esta idea fueron encontradas en los escritos de Goethe, Hardenberg, Schelling y otros pensadores románticos⁵. Al

¹Cf. pág. 84, n. 34. De Écouchard-Lebrun dice C. A. Fusil, en *Poésie scientifique*, págs. 63 y sig. que hizo la tentativa de “cantar la epopeya de la vida como la concibe la ciencia moderna”.

²Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia* (Bari, 1917), pág. 246.

³John C. Hemmeter, “Mutationem in geschichtlichen Begriffen und der Zusammenhang medizinischer Ideen und Lehren”, *Festschrift Max Neuburger gewidmet* (Viena, 1928), sobre todo págs. 164 y siguientes.

⁴Cf., por ejemplo, B. Croce, *Storiografia*, pág. 247: “Nadie debería suponer que antes del período romántico no se hubiera sentido o anticipado la importancia científica del concepto de la evolución. Se podrían investigar sus huellas en el panteísmo de los grandes filósofos del Renacimiento, sobre todo en Bruno, así como en el misticismo en cuanto implica el panteísmo; en forma más precisa aún en la... concepción de la historia como educación gradual del género humano, en que las revelaciones sucesivas se comunicarían en libros de textos cada vez menos elementales”.

⁵Conforme a varios críticos autorizados, los siguientes pasajes de Goethe son interesantes respecto a la teoría de la

trazarlas, uno debería mostrarse cauteloso ante la conclusión de que el proceso —que Lovejoy llamó otorgar carácter temporal a la cadena de la existencia— lleva con necesidad a la idea de la descendencia física. Un factor temporal en la concepción de la jerarquía de la naturaleza, se hace patente como hecho acabado en las postrimerías del siglo XVIII y los comienzos del XIX. Mas esto, según comprobamos, no significa de ninguna manera que las ideas corrientes acerca de la evolución hubieran, a tientas y con timidez, buscado su camino hacia la doctrina de la descendencia de Darwin. La [p. 95] conclusión de Olshausen⁶ que Hardenberg “hizo [del factor temporal] la base de todos sus pensamientos y le permitió tomar forma cada vez más definida hasta que, finalmente, llegó a ser la idea fundamental de su *Ofterdingen*”, no es, por lo tanto, tan revolucionaria como parezca.

La pretensión de que un concepto de la cadena de la existencia —transferido al tiempo— no significa un progreso hacia la doctrina de la descendencia, dista mucho de ser evidente por sí misma. Es apoyada, no obstante, por el análisis de la significación del factor temporal en cuestión. Se ha observado⁷ que los autores del siglo XVIII, parecen a menudo describir la jerarquía natural con una posible ascensión en el tiempo, cuando, de hecho, les interesa tan sólo el proceder estilístico que moviliza un objeto estético a fin de lograr una descripción más llamativa. El profesor Lovejoy señala⁸ que “a menudo resulta imposible saber con seguridad si... [un determinado autor] está hablando de la sucesión temporal de las etapas de la evolución o meramente de los pasos sucesivos, es decir, de los grados en la Escala de los Seres”. Es mucho menos plausible que esto sea exacto también con referencia a un pensador como Schelling. Walzel, empero, basa esta observación en un breve resumen del sistema de evolución de Schelling. Este sistema tiene su punto de arranque en la fundamental polaridad de la repulsión y la atracción la que se manifiesta por la gravedad, la cohesión, la elasticidad y algunos aspectos de la química. Otra polaridad de materia ponderable da por resultado la luz y el calor. El paso subsiguiente llega a los fenómenos de la electricidad, del magnetismo y galvanismo. Estos representan la transición al reino de los organismos, donde una espiritualización lenta indica la evolución de los seres más profundamente inconscientes a los más altamente conscientes. Luego continúa Walzel diciendo: “En esta sucesión de etapas, Schelling deseaba justamente señalar un desenvolvimiento (*Entwicklung*)”. Pero la conclusión final es que “él [Schelling] no explicó si esta transición de lo imperfecto a lo más perfecto [p. 96] había de ser también un hecho histórico y un fenómeno temporal”⁹. Un desenvolvimiento que no es con necesidad un fenómeno temporal es, o un absurdo o presupone un concepto muy peculiar del tiempo.

Una discusión del concepto del tiempo, según fue mantenido y desarrollado durante las décadas allá por 1800, debe ser puesta de relieve por la referencia a un contexto más amplio. “los filósofos de la Edad Media” para citar un apropiado resumen histórico de Carrel¹⁰

consideraron el tiempo como agente que hace concretas las abstracciones. El tiempo, en la naturaleza, les pareció completamente inseparable del espacio. Al reducir los objetos a sus cualidades primitivas — quiere decir, a lo que se puede medir y sujetar a un procedimiento matemático— Galileo les quitó sus cualidades secundarias y la duración.

“Esta simplificación arbitraria —así concluye Carrel— hizo posible el desarrollo de la física”, y

descendencia, *Werke* (Sophienausgabe), 2ª serie, VI, 185; VIII, 234; IX, 117; VI, 13; VIII, 223; 3ª serie, II, 130; etc. Cf. además la conferencia del año 1892 de Hermann von Helmholtz “Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen”, *Goethes naturwissenschaftliches Denken und Wirken*, Berlín: *Die Naturwissenschaften*, 1932.

⁶Waldemar Olshausen, *Friedrich von Hardenberg Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit* (Leipzig, 1905), pág. 72,

⁷Cf. pág. 84, n. 34.

⁸A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 364.

⁹Oskar Walzel, *Deutsche Romantik*, “Aus Natur und Geisteswelt”, vol. 232, págs. 50 y siguientes.

¹⁰A. Carrel, *Man the Unknown*, pág. 162.

agregamos nosotros, de la física como ciencia tecnológica que se agota en lo que se podría denominar pensamiento referido al espacio. En una ciencia de esta índole, el concepto *tiempo*, siempre y de modo fundamental, no es nada más que espacio disfrazado. La medición del tiempo se hace posible tan sólo mediante la “artimaña” de convertirlo en espacio. El modo de pensar en el espacio, empleado por la ciencia moderna, contrasta con el modo de pensar en el tiempo. Esto se refiere, entonces, a la tradición anterior a Galileo, que depende en última instancia de los cimientos del pensamiento occidental, según los elaboraran los filósofos científicos griegos desde Pitágoras hasta Aristóteles¹¹.

Se sobrentiende que el modo de pensar en el tiempo, griego y medieval, no cobra como tal, interés directo para nuestra discusión. Sin embargo, es sorprendente observar que las tendencias científicas de la época alrededor de 1800 han sido a menudo caracterizadas como afines con las de la antigua Grecia y la Europa medieval. Adolf Meyer¹² [p. 97] dijo de Goethe que “su investigación científica se parecía a la de los antiguos; Platón y Aristóteles, si hubieran sido colocados en la posición que mantenía Goethe en la historia del pensamiento, habrían procedido en sus investigaciones de objetos naturales exactamente como lo hizo él”. Aserciones similares se podrían hacer respecto a gran número de contemporáneos de Goethe. Joël llega a la conclusión¹³ de que los filósofos de la naturaleza presocráticos “tenían preocupaciones intelectuales muy parecidas a las de los románticos, pero —señala Joël en forma interesante— las tenían, “ingenuamente”, para usar la terminología de Schiller, mientras que los románticos las tienen de “modo sentimental”, con empeño consciente y esfuerzo de voluntad”.

Observaciones de esta índole también son valiosas porque ayudan a desacreditar la indeseable opinión de que Goethe, en su conducta científica, fue un fenómeno aislado en su época y generación. El respeto romántico a los conceptos científicos del pasado no se manifiesta, claro está, por el empleo explícito del “pensar en el tiempo”, que es una percepción más moderna. Se creía que las ciencias griegas, a semejanza de las de la edad media¹⁴, estaban caracterizadas por un cierto totalitarismo, o sea, una identificación de lo que nosotros diferenciaríamos como poesía y ciencia o ciencia y ética. La percepción del pensar en el tiempo trata, no obstante, de abarcar precisamente una identificación de esta índole. Solamente el pensar en el tiempo es capaz de despertar interés biocéntrico pues, según Karl Erns von Baer lo expresó muy tarde, vale decir en 1866, “el proceso de la vida puede ser comprendido tan sólo cuando está representado en el tiempo”¹⁵. Únicamente el pensar en el tiempo es capaz de interesarse por aquellos aspectos de un fenómeno dado que pertenecen a la vida, como ser, el arte poético, la [p. 98] estética, la ética, etc., concibiéndolos como diferentes del material que tiene que ver con el espacio y que es susceptible tan sólo de un proceder matemático¹⁶.

¹¹Cf. también Karl Buchheim, *Wahrheit und Geschichte*, Leipzig; Hegner, 1935. Los capítulos introductorios exponen en forma lúcida el problema del pensar espacial en cuanto es opuesto al pensar temporal.

¹²Adolf Meyer, “Goethes Naturerkenntnis. Ihre Voraussetzung in der Antike. Ihre Krönung durch Carus”, *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1929), pág. 209.

¹³Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Jena, 1906), en el apéndice sobre “Archaische Romantik”.

¹⁴Aquí se recuerda el nombre de Paracelso. Su significado para la era romántica merecería una monografía especial. Goethe, Baader, Hardenberg y Rademacher, son los mediadores de más importancia.

¹⁵Karl Ernst von Baer, *Über Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit* (1866), citado según Alfred Rosenberg, *Der Mythos des XX. Jahrhunderts* (Munich: Hoheneichen-Verlag, 1936), págs. 394 y sig. El contexto de la declaración de Baer será de importancia adicional: “Reconoceremos que la esencia de la vida no puede ser sino el mismo proceso vital o el transcurso de la vida. Entonces no buscaremos el sitio especial de la vida, dado que el proceso vital sólo puede transcurrir en la percepción del tiempo”.

¹⁶Matemática se debe en este contexto entender según la acepción general de la palabra, no en el sentido de Hardenberg y tampoco en el sentido que la voz *Mathesis* tenía para algunos de los posteriores románticos. Sólo así será posible apreciar plenamente el significado de la postura de Goethe ante la matemática. Ernst Cassirer en “Goethe und die mathematische Physik”, *Idee und Gestalt* (Berlín, 1921), pág. 71, da el siguiente análisis de importancia general. Existe, así dice Cassirer, una “diferencia decisiva entre el principio de la física matemática y la visión de la naturaleza de Goethe... Ambos tratan de

El biocentrismo de la era romántica significa un renacimiento del pensar en el tiempo. Esto lo manifiesta, bastante a menudo, cierto tono de anhelo y envidia en la declaración de que “los antiguos no hacían ninguna separación entre la ciencia y la vida”, de modo que, según lo formuló Börne¹⁷ “ellos podían pensar sus vidas y vivir sus pensamientos, que eran fuertes y duraderos porque la entera plenitud de la existencia de sus creadores estaba grabada en ellos”¹⁸. La misma [p. 99] veneración envidiosa de la antigüedad clásica, se puede desprender de la esperanza de lograr en el presente una resurrección “sentimental” de la “ingenua” primera edad de oro de los griegos. Adam Müller, en 1808, dio expresión sorprendente a este optimismo, en un pasaje que sirve al mismo tiempo para relacionar el problema presente con otro más general, y que se refiere a la búsqueda de una visión unificada de la naturaleza y del espíritu.

La concepción que acostumbran mantener nuestros contemporáneos, divide todos los fenómenos —en general como en especial— en dos grandes clases; como si existiera una ley que dominara en el reino de las realidades, y otra ley, enteramente distinta, en el reino de las ideas y de los productos del carácter íntimo del hombre. ¡Eso fue del todo diferente en la concepción de las cosas mantenida por los antiguos! ¡La ética y la física, ambas tienen el mismo objeto! ¡El reino de la ley o de las ideas viene a ser lo mismo que el reino de la naturaleza o de las cosas reales!

Así Müller continúa con su descripción del pensamiento griego, haciendo, todo el tiempo, uso expresivo del presente. Luego, como si este recurso no fuera suficiente para aplicar también sus palabras a la situación contemporánea, procede a señalar explícitamente su convicción de que la misión de Alemania en la ciencia de la naturaleza, como en cualquier otra parte, es la de intermediar entre los tiempos modernos y la antigüedad¹⁹. La síntesis resultante, para hacer una paráfrasis de Friedrich Schlegel²⁰, “habría parecido como una ciencia de la vida, en contraste a la difunta ciencia de la muerte

superar el aislamiento del concepto individual, y lograr el enlazamiento, universal y seriado, de los fenómenos; mas para realizar este enlazamiento, ambos usan caminos y métodos completamente diferentes. El proceder de las ciencias exactas consiste esencialmente en referir la multiplicidad sensorio-empírica de lo dado, a otra multiplicidad “racional” y “retratando” la forma completa de aquélla en ésta. Pero, a fin de conseguir esta transformación a la forma lógica, la física matemática debe transformar antes los elementos que han de entrar en esta forma. Los contenidos de la percepción empírica deben ser primero convertidos en valores cuantitativos y numéricos puros; sólo entonces será posible declarar una conexión basada en leyes. Esto porque el significado general y el esquema básico de la ley natural presuponen la forma de una *ecuación* causal. Goethe, por el contrario, reclama una forma nueva en el *enlazamiento* de lo perceptible, que deja intacto el *contenido* de la propia percepción. Reclama que los mismos elementos sean vinculados en visión sintética, mientras que en las ciencias exactas la síntesis no se refiere a estos elementos sino más bien a los representantes conceptuales y numéricos por que los sustituimos”. Cf. también el resumen condensado de Cassirer en la pág. 74: “La fórmula matemática tiene por finalidad hacer *calculables* los fenómenos, la de Goethe, hacerlos completamente *visibles*”.

¹⁷L. Börne, “Altes Wissen, neues Leben” (1823), *Schriften*, I, 96.

¹⁸Un pasaje muy extraño que no es del todo claro pero que parece reflejar un concepto fundamentalmente distinto del de los antiguos, se encuentra en A. W. Schlegel, *Vorlesungen über Literatur und Kunst* (1801-1804), edit. por Jakob Minor. “Deutsche Literatur-Denkmale des 18. und 19. Jahrhunderts”, vols. 17-19 (Heilbronn, 1884), III, 199. Aquí, August Wilhelm habla de una completa separación de poesía y filosofía en la antigüedad griega. Esta aserción le sirve de contraste para una declaración acerca de Dante. Por lo tanto no es quizá nada más que un mal pensado medio estilístico y no hace falta tomarla demasiado en serio. El pasaje reza: “La directa representación de la infinitud tal vez nunca fue realizada en forma tan poética como en la *Divina Commedia*. Los antiguos no podían asumir una tarea así, debido a la completa separación de poesía y filosofía. Las obras épicas de sus físicos, por ejemplo, las de Empédocles, pertenecían realmente a la filosofía, de la poesía tomaban solamente la dicción y el ritmo, y si podemos juzgar, basándonos en Lucrecio, aquellos poemas no fueron contruidos de modo simbólico por lo que su forma no podía asir el objeto infinito en su reflejo”.

¹⁹Adam Müller, *Vorlesungen über deutsche Wissenschaft und Literatur* (1808), edit. por Artur Salz (Munich, 1920), pág. 119.

²⁰En carta dirigida a Boisserée, escrita en 1810 o más tarde, Friedrich Schlegel se refirió a su plan de una nueva filosofía “que debe presentarse como filosofía de la vida (en contraste a la difunta filosofía de la muerte que tenemos hasta ahora)”. Cf. Johannes Nohl, “Fran von Baader...”. *Euphorion*, XIX (1912), 614.

del pasado moderno”.

Es esta misma ciencia de la muerte que Franz von Baader creía atacar cuando, en la cuarta década del siglo XIX, repitió la creencia romántica [p. 100] de que incumbe al presente reanudar la tradición de los pensamientos griego y medieval. “De manera alguna hemos superado a los antiguos en la física como ciencia —así escribió Baader²¹—, sino tan sólo en la técnica experimental y de observación, justamente como los hemos superado respecto a los códigos morales, pero de ninguna manera en los que se refiere a la moralidad”. Indica además que se puede observar “un proceso progresivo de pérdida de nivel en las ciencias naturales que, sobre todo a partir de la Reforma, ha ido al mismo paso que el desarrollo en teología”. Esto, en cuanto acusación, quiere decir que la ciencia de la naturaleza, tras un descuido absoluto del “tiempo como agente que hace concretas las abstracciones”²², acabó por ser una técnica de abstracción matemática. En cuanto exhortación, significa que la ciencia de la naturaleza puede llegar a ser nuevamente una ciencia de la vida si renace en el espíritu de la antigüedad griega o Edad Media antes de Galileo. El pensar matemático en el espacio ha de ser reemplazado por el discurrir biocéntrico en que el factor temporal da vida a los fenómenos del espacio con los que está vinculado de modo inseparable. Sin embargo, esto no es tan sólo la idea de Baader: es la de los románticos en general. La tentativa de concebir el tiempo y el espacio como relacionados entre sí, es ilustrada de modo representativo por la declaración de Adam Müller en la *Teoría del Contraste*²³: “El espacio es lo opuesto al tiempo y viceversa. El espacio es el anti-tiempo, el tiempo es el anti-espacio. El uno no es posible sin el otro”. La pretensión de que el pensamiento temporal y el biocéntrico en sus funciones, dependen uno del otro, puede ser basada en una cita igualmente representativa de Carus, el romántico retrasado. Ahí nuestro problema se disuelve en otro más general del *ser y devenir*²⁴, debiéndose destacar por la observación de que el [p. 101] pampsiquismo de Carus permite la identificación del concepto del devenir o crecimiento con el de la vida. Teniendo esto presente, hemos de comprender que la existencia necesita del espacio, la vida necesita del tiempo, los fenómenos de carácter puramente espacial son muertos, y los fenómenos vivientes, siempre y con necesidad, tienen carácter temporal-espacial. Las palabras exactas de Carus son²⁵:

Una manifestación —general, momentánea y simultánea— del devenir de algo que existe eternamente, necesita lo que llamamos espacio. De la manifestación —que siempre vuelve a ocurrir sucesivamente— del ser en el fenómeno del devenir se deriva la categoría que llamamos tiempo.

La discusión puede ser llevada a una situación decisiva por un resumen de todas las declaraciones más importantes que vienen al caso, de un solo autor representativo. Elegiremos a Hardenberg. En carta

²¹F. v. Baader, “Religionswissenschaft und Naturwissenschaft”, *Werke*, III, 333.

²²Cf. pág. 97, n. 10.

²³Adam Müller, *Die Lehre vom Gegensatz* (Berlín: Realschulbuchhandlung, 1804), pág. 251.

²⁴*Werden y Sein*. Cf. también C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 130. Ahí declara que ningún idioma parece tan apropiado para expresar esta polaridad como el alemán. *Sein* se puede traducir a veces, pero es imposible encontrar el equivalente de *Werden*. Repetidas veces, Carus insinúa que la expresión *das Werdende* se debería usar en vez del pálido extranjerismo *Natur*. Cf. *Organon der Erkenntnis*, pág. 135. Cuando se considera la importancia que Carus da a esta idea, interesa hacer nota que se dio perfecta cuenta de su dependencia de Goethe. Después de haberse quejado de la falta de comprensión para la naturaleza que caracteriza a la mayoría de sus coetáneos. Carus concluye la discusión en una de sus cartas cosmo-biológicas, *Briefe über das Erdleben*, pág. 10, diciendo: “Esto no sería así, si lo llamáramos *natura* según su derivación de *nascor*, nazo, reconociendo por lo tanto lo que en lo divino y por lo divino continuamente nace, perece y se origina nuevamente, fuera determinado en cada idioma por una palabra propiamente formada. El idioma alemán, cuyo sentido filosófico interior y cuya hermosa plasticidad se destacan tanto más claramente cuanto más uno penetra en sus ramificaciones, es el que en este punto carece menos de una apropiada formación de palabra, y es verdad que la posee en la frase de Goethe: “Das Werdende (lo que deviene), que opera y vive eternamente”.

²⁵C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 136.

dirigida a Friedrich Schlegel anunció, en 1799, que había logrado una comprensión más profunda del espacio y del tiempo; que ambos, en el pasado, habían sido tristemente malentendidos pero que él ahora se daba cuenta de su índole y fuerza creadora²⁶. Al repetir estas palabras casi literalmente, Hardenberg, en sus notas particulares, sigue explicando que la actividad del tiempo y del espacio es creadora, y que el universo gira sobre la relación de ellos²⁷. En otra parte dice:

El tiempo y el espacio se originan simultáneamente, es probable que sean una misma cosa, así como el sujeto y el objeto. El espacio es tiempo estático; el tiempo es espacio hecho variable y fluyente. El espacio es el esquema, y el tiempo es el concepto²⁸.

“La libertad y la inmortalidad pertenecen una a otra como el tiempo y el espacio”²⁹. El espacio es lo precipitado del tiempo, una consecuencia necesaria del tiempo”³⁰. “La fuerza es una función del tiempo y del espacio”³¹. “El espacio y el tiempo son idénticos —sólo en sentido inverso— como lo son la naturaleza y la persona”³². “El tiempo, ¿no es, quizá, el espacio elevado al cuadrado?”³³. Un resumen de todos estos pensamientos se halla finalmente en la declaración: “El presente originario relaciona el pasado y el futuro mediante la limitación. El presente espiritual lo hace mediante la disolución”³⁴.

La mayoría de estas formulaciones, sin duda, las había apuntado en forma de notas particulares. Pero por esta razón no deben ser consideradas con menos seriedad. De manera alguna nos encontramos ante los pensamientos efímeros de un espíritu extremadamente productivo, sino más bien ante expresiones individuales provenientes de una actitud general. Esto queda corroborado por la aserción categórica de Oken: “El tiempo es simplemente el pensamiento activo de Dios... El tiempo creado y la creación son lo mismo”³⁵. ¿No es esto, meramente, una nueva y más atrevida formulación de lo que dijera Hardenberg en su referencia al carácter y la fuerza creadora del tiempo? De hecho, ambas declaraciones se pueden combinar como si no fueran nada más que versiones diferentes de una idea básica, como las premisas de un silogismo tautológico: “El pensar de Dios es el tiempo, el tiempo es creador, *ergo* el mundo creado consiste en los pensamientos de Dios”. Esta idea, que es bastante usual entre los pensadores románticos³⁶, quiere decir que el espacio y el tiempo son dimensiones de los pensamientos de Dios. Dios, para formarse una imagen clara del pasado, del presente y del futuro, no necesita de una observación “prolongada”. El pasado, el presente y el futuro, constituyen para Él una dimensión adicional del objeto de Su pensamiento creador. En Su percepción, un fenómeno viviente es joven y [p. 103] viejo a la vez. Todas las etapas distintas de su desarrollo coinciden³⁷, pues Dios, si bien

²⁶Novalis *Schriften*, IV, 20 de enero de 1799.

²⁷Novalis *Schriften*, III, 265.

²⁸Novalis *Schriften*, III, 156.

²⁹Novalis *Schriften*, III, 213.

³⁰Novalis *Schriften*, III, 291.

³¹Novalis *Schriften*, III, 305.

³²Novalis *Schriften*, II, 261.

³³Novalis *Schriften*, III, 31.

³⁴Novalis *Schriften*, II, “Blütenstaub”, 109.

³⁵L. Oken, *Naturphilosophie* (1809), I, 22.

³⁶Cf. pág. 39, n. 88.

³⁷Esto es lo que K. E. v. Baer llamó “intuición del tiempo” (*Anschauung der Zeit*). Cf. pág. 98, n. 15. Quizá, se lo pueda relacionar, o hasta identificar, con la idea de la “intuición intelectual” (*intellektuelle Anschauung*). Sobre su importancia para un concepto racional de la teleología, cf. págs. 109y sig. El eslabón lógico es más o menos el siguiente: Dios percibe el fin y el comienzo como uno solo. Su posición extratemporal permite esta “*Anschauung der Zeit*”. Los comienzos del crecimiento orgánico tienden hacia sus fines cual si estos fines, que Dios ve en ellos, estuvieran verdaderamente contenidos en los comienzos. Debe haber algo en los organismos que se podría describir como su participación en la visión de Dios. Lo que el sujeto, Dios, vislumbra en el objeto, el organismo, debe ser experimentado de algún modo por el que es contemplado como

su pensamiento produce el tiempo, no puede ser incluido en su transcurso³⁸. Desde el punto de vista humano, Dios parece ser fuera del tiempo en lo que llamamos eternidad. Si la transición a las esferas divinas fuera posible para un alma humana, ésta dejaría de ser arrastrada por la corriente inexorable del tiempo; se emanciparía hacia la eternidad, y, en su visión, el tiempo llegaría a ser una mera dimensión de las cosas creadas exteriores. Esta transformación del tiempo en eternidad corresponde a una idea de Jacob Böhme. Carus la cita para fundamentar en ella su tentativa de desenmarañar la cuestión del tiempo y eternidad, dentro de los límites de los medios y entendimiento humanos. El resultado es una metáfora sorprendentemente sencilla. Cuando la eternidad es comparada con una línea recta, el tiempo se puede considerar como un punto que se mueve hacia adelante sobre ésta³⁹.

Queda por hacer una objeción incómoda. Todas estas ideas eran concebidas por una mente humana. Mas éllas mismas parecen implicar que su comprensión queda revelada tan sólo a Dios. A esto no hay sino una [p. 104] sola respuesta, por más atrevida que parezca. Lo que pertenece a Dios no está fuera del alcance del hombre. El símbolo de la mente humana es una psique alada, y su nombre es *anima humano-divina*⁴⁰. “Nosotros *somos* Dios⁴¹ —así dijo Hardenberg facilitándonos con ellos el último eslabón de nuestro razonar—. *Somos* Dios; en cuanto somos individuos, sabemos tan sólo pensar”. Esta advertencia adicional pone en contraste nuestro pensar, que ponemos en actividad como individuos, con nuestro ser que nos establece como totalidad de la estirpe humana. Hay que subrayarlo: Hardenberg no presume que seamos dioses sino que identifica la multitud de los seres humanos con la unidad de Dios. Esto, pues, es la primera conclusión: la humanidad como total es una sola cosa en Dios. Ocupa una posición afuera del tiempo en el reino de la eternidad. Su pensamiento es creador, y el tiempo es, en su visión, tan sólo una dimensión adicional de las cosas que este tiempo abarca. Ésta es una idea hermosa pero ¿dónde y cómo piensa y ve el género humano? La respuesta romántica se halla en las palabras de Friedrich Schlegel⁴²:

Por intermedio de sus artistas, el género humano llega a ser un solo individuo. Ellos enlazan la posteridad y el pasado al presente. Son el superior órgano del alma en que convergen los espíritus vitales de la entera estirpe humana exterior.

En el arte se puede lograr la transfiguración del tiempo en eternidad, de la que hablara Jacob Böhme⁴³. Esta es la honda significación de la grandiosa imagen que Hardenberg, en el tercer “Himno a la noche”, traza del tiempo que rápidamente se aleja como una tormenta más allá del horizonte⁴⁴. La

partícipe en la acción de El que contempla.

³⁸En esto sentimos, a la vez, la actitud ética de “Grenzen der Menschheit” de Goethe, sobre todo en las líneas 29 y siguientes y 37 y siguientes:

¿Qué es lo que distingue
Los dioses y los hombres?
Un pequeño círculo
Limita nuestra vida,
Y muchas generaciones
Se colocan continuamente
En la infinita cadena
De su existencia

³⁹C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 138, cita a Böhme: “Para quien el tiempo es como la eternidad y la eternidad como el tiempo, está libertado de toda lucha”.

⁴⁰Cf. pág. 242, n. 37.

⁴¹*Novalis Schriften*, II, 142.

⁴²F. Schlegel, “Ideen”, 64.

⁴³Cf. n. 39 arriba.

⁴⁴*Novalis Schriften*, I, 57: “... Los milenios marchaban para abajo hacia las lejanías como una tempestad...”

oda “Patmos” de Hölderlin aprovecha los mismos temas en sus metáforas introductorias, y nuestro estudio, según parece, evitará que la elección del poeta sea interpretado como mera artimaña poética.

En la oscuridad viven
Las águilas. Y los hijos de los Alpes [p. 105]
sin miedo pasan por encima del abismo
por puentes de frágil construcción.
Alrededor de ellos, amontonadas, los rodean
las cúspides del tiempo, y los seres queridos
viven cerca, perdiendo sus fuerzas
en las montañas separadísimas.
Entonces dános agua pura,
¡oh!, dános alas, para pasar al otro lado
y volver, con el corazón fidelísimo⁴⁵.

La transformación del tiempo en eternidad es, por fin, el argumento de la poesía de Hardenberg sobre “la Boda de las Estaciones”⁴⁶. Ocupa un lugar central en *Heinrich von Ofterdingen* y, por consiguiente, en la filosofía de su autor. Puede verse en esta poesía la solución del cuento de Klingsor y, en consecuencia, de la entera novela. Además de su significado individual para Hardenberg, este poema desempeña un papel importante en el romanticismo en general. No cabe duda que su idea fue propiedad común y espontánea de varios pensadores contemporáneos; pero su misma forma parece haber llegado a inspirar la obra más importante de la pintura romántica. “La Boda de las Estaciones” se puede leer cual si fuera el texto de los magníficos fragmentos de las *Horas del Día* de Philipp Otto Runge⁴⁷. [p. 106]

El precedente análisis del concepto de tiempo, según lo interpretaron los poetas y pensadores románticos, ilustra la concepción que ellos mantenían sobre una jerarquía no estática de los seres. Esta jerarquía es un fenómeno temporal. Vive y se desarrolla, pero su evolución no puede ser percibida por un espíritu que, él mismo, está arrojado en la corriente del tiempo. Al parecer no hay más que etapas cuya obvia relación, efectuada entre una y otra, queda siendo un enigma insalvable. Sin embargo, ¡deja que este espíritu logre su emancipación del tiempo y consiga el punto de vista de la eternidad! Entonces, las etapas de la jerarquía representarán su dimensión temporal. El tiempo es el factor que anima y que combina los fenómenos de la naturaleza en un todo viviente. Esto es el significado de la aserción de que las etapas en el orden de las cosas se desarrollan una de otra. Pertenecen una a otra

⁴⁵F. Hölderlin, “Patmos”, págs. 5 y siguientes. La fuerza de estas declaraciones se hace más patente aún cuando parangonamos el pasaje con otro en que la misma idea fundamental está expresada con intenciones puramente literarias. Esto es el caso en Joseph von Eichendorff, “Julian”, V, págs. 30 y siguientes, “DNL”, vol. 146², edit. por Max Koch (Berlín y Stuttgart, 1893):

Lo que el ingenio crea
Con deleite estremecido
Arquea invisiblemente, a través del aire
y encima del abismo de los siglos,
puentes diamantinos
donde los esgrimidores
atrevidos e inmortales
de generaciones separadas,
alegres, se encuentran.

⁴⁶*Novalis Schriften*, I, 249.

⁴⁷Cf. también Fritz Strich, *Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit* (Munich, 1928, 3ª ed.), pág. 111. P. Kluckhohn, *Novalis Schriften*, I, 56*, discute la importancia que el tesoro de Eros en el cuento de Klingsor tiene para Runge.

como el árbol y la semilla; están presentes la una en la otra así como “el mañana está presente en el día de hoy”⁴⁸.

Parece además que hemos dado con el principio según el cual han de ser determinadas las posiciones relativas en el orden jerárquico de las [p. 107] cosas. El poder emanciparse del tiempo no se puede atribuir únicamente a Dios. Es claro que Él no está incluido en el transcurso del tiempo; observa sus olas desde su posición en la eternidad⁴⁹. [p. 108]

Sin embargo, el hombre a quien estas olas levantan y llevan y absorben es, por lo menos, capaz de anhelar una visión parecida. A veces, al triunfar sobre su baja naturaleza animal, la logra de hecho. Esto sucede cuando es artista creador, es decir, cuando presenta en su persona al género humano del pasado

⁴⁸Arthur Drews, *Die Lehre von Raum und Zeit in der Nachkantischen Philosophie* (Halle, 1889), pág. 25, cita de Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, 1ª ed. (1866), pág. 245: “Si fuera verdad que todas las cosas en el universo ejercen efectos recíprocos y todo está interrelacionado inmutablemente según leyes, entonces sería también la frase poética de Schiller: “Y en el día de hoy vive ya el de mañana”, una verdad metafísica, en el sentido más rígido de la palabra, y debería ser posible imaginarse inteligencias que percibieran simultáneamente lo que, para nosotros, se origina en el transcurso del tiempo”. Drews continúa diciendo: “Schopenhauer, al aceptar la teoría del conocimiento kantiana, sacó con toda razón esta conclusión, fundando en ella una explicación de la profecía y la magia”. Parece, sin embargo, que el mismo Kant había sacado esta conclusión mucho antes de la época de sus *Críticas*. Cf. Immanuel Kant, “Träume eines Geistersehers” (1766), *Gesammelte Schriften*, publicadas por la Academia de Ciencias Prusianas (Berlín, 1900-1936), II, págs. 379 y sig.: “Cada alma humana [tiene] ya en esta vida su sitio en el mundo de los espíritus y pertenece a alguna sociedad que corresponde en cada momento dado a su condición interior respecto a lo verdadero y lo bueno, es decir, la razón y la voluntad. Sin embargo, estas mutuas posiciones de los espíritus no tienen nada en común con el espacio de nuestro mundo físico; de modo que el alma de una persona en la India, en cuanto a su posición espiritual, puede ser la más cercana vecina de otra en Europa; mientras otras cuyos cuerpos habitan en la misma casa, pueden estar lo bastante alejadas unas de otras respecto a aquellas condiciones. Cuando un hombre muere, su alma no cambia su posición, sino que percibe a sí mismo allí donde, con referencia a otros espíritus, ya estaba en su vida”. Esta base de telepatía gira sobre algo que es verdad “en cada momento dado”. No está afectada por la corriente del tiempo y así, llega a ser una base para la magia y la profecía.

⁴⁹Esto se asemeja otra vez al poema de Goethe “Grenzen der Menschheit”, renglones 29 y siguientes:

¿Qué es lo que distingue
Los dioses y los hombres?
Que muchas olas
Corren delante de aquéllos,
Un río eterno:
A nosotros nos levanta la ola,
Traga la ola
Y nos hundimos.

Un estudio histórico del tema de “Grenzen der Menschheit” debería dedicar atención especial al poema de Goethe. La poesía representa, por decirlo así, el momento productivo que resume un viejo desenvolvimiento y, a la vez, presenta este resumen como el comienzo de algo enteramente nuevo. Antes de Goethe, este motivo era usado como una fórmula de la observación realista de que nuestra capacidad de comprensión es inferior a la de Dios. Ejemplos de esta actitud abundan en los epistolarios del siglo XVIII. En inglés hay la frase de Pope: “No presumas de escudriñar a Dios”. En alemán, tenemos la amonestación de Haller:

Hacia el interior de la naturaleza
No penetra ningún espíritu creado.

Los franceses están representados por las líneas de Voltaire:

Veo a usted como dibuja, con arte seguro,
Los afueras de un Palacio inasequible al hombre;
Los ángulos, los lados, están marcados por los trazos suyos;
Pero el interior está cerrado a sus miradas para siempre.

En cuanto a Pope, cf. pág. 55, n. 21; en cuanto a Haller, pág. 61, n. 36; en cuanto a Voltaire, C. A. Fusil, *Poésie scientifique*, pág. 40. Cf. además Federico II, “Épître sur la faiblesse de l'esprit humain”. *Poésies du philosophe de Sans-Souci*, II. Puede afirmarse que la fuerza ética que se hace oír en los pasajes arriba citados, aparece resumida y en su culminación tanto en el criticismo de Kant, como en “Grenzen der Menschheit” de Goethe. Al mismo tiempo, empero, este poema muestra un rasgo enteramente nuevo en cuanto no se contenta con la confrontación y diferenciación de las fuerzas humanas y divinas. Ahí un

y del futuro o, sencillamente, cuando es Dios. Así, el poder emanciparse del tiempo llega a ser criterio del rango que ocupa un individuo determinado en la escala de los seres. Troxler dice categóricamente⁵⁰ que la diferencia entre el hombre y el animal es la siguiente: las más altas especies de animales, que son capaces de diferenciar el mundo exterior del interior, y el pasado y el futuro, no son capaces de concebir la existencia más allá de las esferas del tiempo y del espacio, de modo que el conocimiento de estos últimos, con los corolarios de eternidad e infinitud, es privilegio absoluto del hombre. El sistema entero de la filosofía de la naturaleza de Carus está construido en torno al problema fundamental del tiempo y de la eternidad. Esta pretensión cobra importancia especial por el hecho de que Carus, muy a menudo, nos facilita resúmenes atrasados, y por lo tanto más maduros, de las [p. 109] preocupaciones románticas. En el *Organon del Conocimiento*⁵¹ señala que “cuando uno se hace consciente de su propio yo, el espíritu llega a ser capaz de imaginarse un tiempo que no existe, pues el pasado y el futuro, en realidad son igualmente no existentes”. Este pensamiento se puede considerar como la subestructura anímica de la diferencia que hace Troxler entre el hombre y el animal. Pero Carus basa su entero sistema de evolución en esta idea, desarrollando de ella los principios teleológicos, por los cuales sus conceptos están diametralmente opuestos a todas las formas de la doctrina de la descendencia de Darwin. El pasaje que, *in nuce*, contiene todo esto, reza así:

Mi doctrina del conocimiento demuestra que también en el crecimiento —inconscientemente creador— del individuo hay una especie de visión del pasado y del futuro, que está basada en algo eterno. Tan sólo por este hecho se explica la preformación de todos los órganos de acuerdo a su finalidad futura. Mas el verdadero conocimiento del futuro y del pasado es posible tan sólo en el espíritu que ha madurado el conocimiento de su propia eternidad⁵².

alma humana trata de admitir su inferioridad y logra hacerlo tan sólo con un tono de queja y fatiga. Hay algo que no puede menos de preguntar “¿Por qué?”, un algo que, como parece, anhela restablecer un nuevo orden, si no de igualdad, por lo menos de equivalencia de los hombres y los dioses. El “Parzenlied” en *Iphigenie* hace exactamente la misma comparación entre hombres y dioses, pero en vez del tono de cansancio, hay en él un primer soplo de envidia, casi de reproche, sobre todo en la repetición martillante de un triple “ellos”:

Pero ellos, ellos permanecen
En fiestas eternas
Sentados en mesas de oro.
Ellos caminan de la montaña
A las montañas de enfrente.

De aquí a la nostálgica canción del destino “Schicksalslied” en el *Hyperion* de Hölderlin, no media sino un solo paso.

Vosotros camináis en el cielo, rodeados de luz...
Pero a nosotros no nos está deparado
Descanso en parte alguna,
Desaparecen y caen
Los hombres sufridos,
A tientas, de hora en hora,
Arrojados como el agua
De una roca a otra cae,
Años y años, hacia lo desconocido.

Cuando traducimos a Pope, Haller y Voltaire en idioma familiar, recibimos este consejo razonable: “No seas estúpido, no te hagas el tonto tratando de ser como Dios”. Goethe y Hölderlin, por otra parte, inspiran la advertencia: “Un alma que tan profundamente se da cuenta de la estrechez de la vida humana en comparación con los dioses eternos, no es ya efímeramente humana sino divina. Su capacidad de ansiar la hace obtener a veces una victoria feliz sobre su naturaleza humana inferior”. Así, hemos logrado, por lo menos en potencia, la identificación romántica de Dios y Hombre.

⁵⁰Ignatius Paul Vitalis Troxler, “Metaphysik oder Naturlehre des menschlichen Erkennens” (1928), en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 271.

⁵¹C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 140.

⁵²Cf. también pág. 104, n. 37.

Esto parece la base para comprender la anterior “movilización” de la cadena de la existencia. Examinemos el caso de Hardenberg. Es, sin duda alguna, un rasgo personal el que le guste relacionar la idea con las cuestiones de enfermedad y generación.⁵³

Las enfermedades de las plantas son animalizaciones, las enfermedades de los animales, racionalizaciones, las enfermedades de las piedras vegetalizaciones. ¿No corresponderían a cada planta, una piedra y un animal? Las plantas son piedras difuntas y los animales, plantas difuntas⁵⁴.

Es claro que estas frases son meramente lo que Hardenberg gustaba llamar *fermenta cognitionis*. Sin embargo, se encuentra una presentación [p. 110] casi sistemática del problema, en uno de sus pocos poemas verdaderamente buenos y escritos con el humor más alegre. Este refrán importante y encantador es característico de la poesía:

No sabía qué me pasó
Y cómo se hizo lo que vi⁵⁵.

Esto parece expresar tan sólo la impaciencia de una persona que ha tratado, en vano claro está, de observar el crecimiento de algo. Este algo continúa creciendo a través de cuatro estancias y al fin se da uno cuenta de que todo es la obra de algún duende resuelto a divertirse con el desagraciado observador. En la quinta estancia un árbol tiene aspecto de animal, y los animales intentan hacerse hombres. En la séptima estancia, que es la última, los hombres aspiran a ocupar el rango de dioses, y extraña ver que Hardenberg se atreviera a delinear, en forma tan juguetona y superficial, la idea de una ascensión genética por la escala de los seres. Sin embargo, la solución de este enigma fue dada en la sexta estancia. Ahí se presenta una muchacha que le hace comprender al poeta que no hemos de *hacernos* dioses, sino que lo *somos*. Ahora el refrán cambió:

Entonces sabía bien qué me pasó,
y cómo se hizo lo que vi.

La mismísima esencia del evolucionismo romántico se halla en este poema, y pronunciada en una forma cuya ingeniosidad encanta: la ascensión por la escala de los seres no necesita progresar, ya que logra su meta en cada momento particular de su crecimiento. Hay una planta en cada semilla, y un dios en cada hombre. Uno de los más importantes pensamientos de Herder reza, en formulación paradójica, que “tan sólo lo que es puede evolucionar”⁵⁶. Esto no quiere decir que la transformación no pueda ser un progreso. Significa tan sólo que el progreso, cuando y donde sea que se realice, está preformado desde el comienzo del proceso de transformación. La cuestión se plantea en el diálogo *Dios* de Herder. La fórmula Teano, contestando a Teofrón en la discusión sobre la [p. 111] palingénesis. “Esta

⁵³Además de ser condicionado por acontecimientos personales, este factor en Hardenberg representa también algo que es generalmente romántico. Los románticos nos impresionan a menudo como precursores de Freud o Thomas Mann. Friedrich Hufeland “Über Sympathie” (1811), en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 48, declara que hay un parentesco inequívoco entre la contaminación y la generación biológica, y expresiones parecidas se podrían recoger de las obras de todos los pensadores románticos de categoría.

⁵⁴*Novalis Schriften*, III, págs. 369 y sig.

⁵⁵*Novalis Schriften*, I, 357.

⁵⁶Cf. “Über den Ursprung der Sprache” (1772), pág. 42, *Sämtliche Werke*, V. La misma idea, en formulación explícita e implícita, se encuentra muchas veces a través de todas las obras de Herder.

transformación —así preguntó ella⁵⁷— ¿sería también un progreso?” La respuesta es característicamente elusiva. Teofrón dice: “Supón que no lo fuera; pero ¿puedes imaginarte una vida continuada, una fuerza que es eterna y progresivamente activa, sin que tenga efectos progresivos, es decir, progresión sin progresión?” Es verdad que Herder, muy categóricamente, rechazó la posibilidad de que un individuo dado renaciera como miembro de un reino distinto de la naturaleza⁵⁸. Pero esto no le impidió pensar en una jerarquía de la naturaleza que asciende [p. 112] progresivamente, y que describió⁵⁹ como avanzando “de la piedra al cristal, del cristal a los metales, de éstos al reino de las plantas, de las plantas al animal y de ahí al hombre”. Va más lejos aún. Después de declarar resumidamente “que el hombre completa así la cadena de la organización final como su eslabón supremo y último —Herder continúa asegurando— que por lo tanto [el hombre] marca también el principio de la cadena de una especie más elevada de criaturas, siendo su eslabón más bajo”⁶⁰.

La idea de que la historia —tanto pasada como futura— de la jerarquía de las cosas, está presente en cualquier momento de su crecimiento, es la base de la exégesis de la génesis, de Herder. Al analizar *El más antiguo Documento de la Humanidad*⁶¹, lo aceptó como auténtico relato de la historia de la Creación. Esto, sin embargo, significaba en él que la descripción del presente había de ser interpretada

⁵⁷J. G. Herder “Gott”, *Sämmtliche Werke*, XVI, 567.

⁵⁸Cf. “Über den Ursprung der Sprache”, pág. 42, *Sämmtliche Werke*, V, donde Herder rechaza la idea de “Stufenverschiedenheit” (diferencia de grados) entre el hombre y el animal e insiste en una infranqueable “Artverschiedenheit” (diferencia de especies). Una apología sistemática de esta postura se puede encontrar en una carta que Herder escribió, probablemente en 1769, a Moses Mendelssohn. Cf. R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, págs. 150 y siguientes, donde el texto completo de este importante documento está publicado por primera vez. Contiene frases como éstas: “Con tal que mis disposiciones presentes me puedan servir de base para adivinar mi futuro... seré otra vez una criatura tan poco armoniosa como lo soy ahora... Todo en la naturaleza sigue siendo lo que es... ahí también vale el dicho: quidquid est, illud est; seré lo que soy... Todos los círculos y esferas del mundo se dislocarán cuando uno se mude al otro, cuando el hombre se deba hacer ángel, el ángel, dios, el animal, hombre y la piedra, animal...” Esta insistencia enfática en el carácter estático de la jerarquía de los seres choca extrañamente con la declaración de Theophron-Herder de que “una fuerza eterna y progresivamente activa” produce “efectos progresivos” que se manifiestan en la inexorable transformación de todas las cosas creadas. Igual que Theophron, Herder sentía, según parece, que no importaba si la inmortalidad significaba o no un progreso para las almas individuales. Su interminable transformación era suficiente para asegurar la coherencia viviente de todo cuando pertenece a la creación y una continuidad viviente desde un extremo de la jerarquía de los seres hasta el otro. Pero en su carta dirigida a Mendelssohn, Herder parece horrorizado por la misma idea. Mas ahí, esta idea se presentó a guisa de una doctrina de metempsicosis; hablaba de la posibilidad del renacimiento de un alma individual como miembro de un reino más elevado de la naturaleza. En esta forma, la idea debía chocar con las convicciones teológicas de Herder. Lo que él rechazó no fue tanto una concepción no estática de la jerarquía de los seres, como una interpretación no cristiana de la misma.

La negación violenta de Herder de aceptar cualquier insinuación de una posible transmigración de las almas, no es un fenómeno aislado. Cf. pág. 92, n. 46, para una actitud similar de parte de Jung-Stilling. Esto es notable, pues parecería que una cadena temporalizada de la existencia, según la llama el profesor Lovejoy, necesariamente lleva al renacimiento de la doctrina de la metempsicosis. K. Jöel, *Der Ursprung der Naturphilosophie*, pág. 57, agrega este argumento afín: “Los sobrehumanos sentimientos de la vida y de la dignidad propia obligan a aceptar el dogma del Renacimiento; esto lo comprendemos hoy en día en el ejemplo de Nietzsche; ¡si es que lo comprendemos! Justamente el individualismo, como lo prueban Lessing y Lichtenberg, tiene inclinación a estos dogmas que incluso Hume, el ateo, sabe defender”. Sin embargo, según lo formula A. Rosenberg, *Der Mythos des XX. Jahrhunderts*, pág. 392, ésta es una cuestión metafísica y su contestación puede tener carácter físico tan sólo en forma de una metáfora o de una nueva pregunta. Así es en Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 98: “¿Por qué no habría de retornar tantas veces como soy capaz de adquirir nuevos conocimientos y habilidades?” Para otros aspectos del problema de la transmigración de las almas, cf. Karl Friedrich Burdach, “Die Zeitrechnung des menschlichen Lebens” (1829), Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 196, y L. Oken, “Naturphilosophie”, § 85. Para nuestras finalidades cabe concluir que la metempsicosis es una consecuencia, posible pero no necesaria, de la movilización de la jerarquía de la naturaleza.

⁵⁹J. G. Herder, “Ideen”, *Sämmtliche Werke*, XIII, 167.

⁶⁰J. G. Herder, “Ideen”, *Sämmtliche Werke*, XIII, 194.

⁶¹J. G. Herder, “Älteste Urkunde des Menschengeschlechts” (1774), *Sämmtliche Werke*, VI.

como el resumen de una evolución anterior. Fuera de esto, no había —según Herder— un comienzo del universo que nosotros pudiéramos experimentar en cualquier momento dado de nuestra propia existencia temporal. Su interpretación de la historia judaica de la Creación, como descripción del comienzo de cualquier día normal, no se desvía por consiguiente, de las prescripciones de exactitud literal. No es una interpretación alegórica en el sentido común de la palabra. No ha de ser calificada de “licencia poética”, sino de consecuencia lógica de las discusiones de los fenómenos “históricos” realizadas por Herder. [p. 113]

Un caso muy convincente se encuentra en su concepción del origen de la lengua. Parece, sin embargo, que sus ideas sobre esta materia no se diferenciaban de modo fundamental de las de la generación subsiguiente. Podemos —por lo menos en el marco de nuestro análisis— referirnos a los conceptos de A. W. Schlegel, que permiten ser presentados en forma más somera que los de Herder⁶². August Wilhelm habría considerado muy correcto hablar del origen de la lengua en términos de un verdadero crecimiento, motivado por un impulso físico a desahogar las emociones, y someter estas erupciones a la medida y el dominio del ritmo⁶³. Coloca la multitud de lenguas existentes hoy en día en una escala de valoración, ubicando en el punto más alto los idiomas con flexión, porque tan sólo ellos pueden ser calificados de “orgánicos”. Sus dos variedades, la sintética y la analítica⁶⁴, deben ser diferenciadas con respecto a su procedencia histórica. Los comienzos de la variedad sintética se perdieron en la oscuridad de las épocas pasadas, mientras que las de la segunda clase han sido creadas en los tiempos modernos⁶⁵. No obstante eso, el origen de la lengua como tal no se debe, necesariamente, explicar como un acontecimiento histórico que pueda ser trazado hasta una fecha determinada. La lengua nació siempre así como nace hoy, y como nacerá en cualquier momento, y eso exactamente en el mismo sentido en que la creación del mundo es renovada en cada momento nuevo⁶⁶. Al usar nuestro idioma, lo creamos, pero es, no obstante, derivación directa —que tiene crecimiento continuo— de la lengua de nuestros padres.

⁶²Cf. además Eva Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik 1801-1816*, Tübingen, 1927.

⁶³August Wilhelm Schlegel, “Briefe über Poesie, Silbenmass und Sprache”, *Horen*, II (1796). Cf. también Rudolf Haym, *Die romantische Schule* (1870), edit. por Oskar Walzel (Berlín, 1920, 4ª ed.), pág. 160, y sobre todo la reseña de F. Schlegel en *Deutschland* (1796), o *Jugendschriften*, II, págs. 7 y siguientes.

⁶⁴August Wilhelm Schlegel, *Observations sur la langue et la littérature provençale*, París, 1818.

⁶⁵Cf. además O. Jespersen, *Language*, pág. 36.

⁶⁶A. W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, I (“Kunstlehre”), 272. Cf. también R. Haym, *Romantische Schule*, pág. 842.

IV

EL ANTROPOMORFISMO ROMÁNTICO:

EL PROBLEMA BIOLÓGICO

La jerarquía de la naturaleza no es ningún conglomerado de componente heterogéneos. La caracterizan la coherencia y la uniformidad. Hay una continuidad ininterrumpida que avanza, según dice Herder “de la piedra al cristal, del cristal a los metales, de éstos al reino de las plantas, de las plantas al animal, del animal al hombre; y el hombre marca el comienzo de la cadena de una especie más elevada de criaturas”¹. Él es el eslabón más bajo de la cadena, y Dios el más alto. Lo que avanza de grado en grado por la escala de los seres, no es necesariamente la substancia de las almas individuales. Herder, por lo menor, rechazó con violencia extrema cualquier idea de esta índole². Conforme a otros pensadores, la ascensión por la escala de los seres puede significar también que cada individuo ha vivido en todos los grados de la naturaleza, una serie completa de vidas inferiores hasta llegar a su rango actual. Sea como fuere, la esencia de una concepción movible de la jerarquía de los seres reside en la idea de que cada individuo sirve de preparación para una existencia superior. Ser una planta significa estar preparada para la vida de un animal. Para decirlo en forma más romántica, en el alma de cada planta hay el ansia de ser admitida en el reino de los animales.

Es ésta la idea que coloca al hombre en el comienzo del último ascenso cuya terminación es Dios. “Todo hombre bueno”, así dijo Friedrich Schlegel, “se asemeja cada vez más a Dios. Llegar a ser Dios, el hombre, desarrollarse, todas éstas son expresiones que significan lo mismo”³. Leemos en Hardenberg: “Cada ser humano que vive ahora de Dios [p. 115] y por Dios (*von, durch*) debe, él mismo, convertirse en Dios”⁴. Oken, menos propenso a formulaciones cuidadosas, no sintió que la identificación del hombre y de Dios, hubiera de ser aplazada para un porvenir remoto. Escribió: “El hombre es Dios en manifestación completa”⁵. Franz von Baader, por fin, ventiló la misma idea en la forma más delicada de una pregunta que no se parece al sacrilegio brutal de Oken. Baader preguntó en 1786⁶: “Esta ansia eterna ¿no sería como una comprobación de nuestra inmortalidad? ¿Del eterno ascenso de la criatura hacia el creador? ¡Proceso de asemejarse! ¡Asíntota!”⁷. Todas estas citas, que son solamente ejemplos tomados de una larga lista de pasajes afines, representan el desarrollo final de la creencia en la perfectibilidad humana, mantenida por el siglo XVIII⁸. [p. 116]

¹Cf. pág. 113, n. 60.

²Cf. pág. 112, n. 58.

³F. Schlegel, “Athenäum-Fragmente”, 262.

⁴*Novalis Schriften*, III, 107.

⁵L. Oken, *Naturphilosophie* (1809), I, 28.

⁶Fritz Lieb, *Franz Baaders Jugendgeschichte* (Munich, 1926), pág. 13.

⁷Respecto a la idea de perfección en forma de asíntota, cf. Ferdinand Bulle, *Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts* (Jena, 1911), pág. 34, con referencia a Fichte, Hölderlin, Schlegel y Herder.

⁸Sobre la transformación de la idea, típicamente romántica, de una perfectibilidad humana ilimitada, se podría arrojar luz por un estudio detallado del tema del superhombre en la literatura romántica. Cf. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, págs. 54 y siguiente. Una investigación parecida del tema de la edad de oro fue emprendida por Julius Peterse,

Pero representan además la victoria consumada de la tentativa del romanticismo de reentronizar al hombre como Señor de la Creación. Quien se atreve a vislumbrar la disminución de la distancia que le separa de Dios, ha de ser convencido de su superioridad absoluta ante las demás criaturas. Ha de considerar el reino de ellas como su dominio.

Es menester concebir esta actitud como un optimismo epistemológico extraordinario. Está en contraposición aguda a la resignación epistemológica, característica del siglo XVIII, que había llegado a su remate filosófico en el criticismo de Kant, con su definición concisa de los límites del entendimiento humano. El significado representativo de la filosofía crítica fue reconocido claramente por Friedrich Schlegel cuando dijo que, la gente se equivoca al mirar a esta filosofía “cual si hubiera caído del cielo. Ella había de nacer en Alemania, hasta sin Kant, y lo podría haber hecho de varios modos”⁹. Ricarda Huch advirtió una vez¹⁰ que “extraña mucho ver la poca influencia que ejerce, en general, un sistema filosófico, estando éste más bien expuesto a las influencias transformadoras de todos los espíritus individuales que lo abrazan”. Esta observación, indudablemente correcta, se explica por el hecho de que un sistema filosófico tiene vida sólo en cuanto representa el pensamiento viviente de la actualidad. [p. 117]

Así, la profunda influencia de la filosofía crítica de Kant debe ser interpretada como comprobante de que sus formulaciones determinadas correspondían a una tendencia general de la época. De hecho, el motivo de “la vanidad de la confianza en las opiniones”, de “la brevedad e inseguridad de nuestro conocimiento”, de “la falsedad de las fuerzas humanas”, de “la debilidad del espíritu humano” —para

“Das goldene Zeitalter bie den deutschen Romantikern”, *Die Ernte*, edit. por Fritz Strich und Hans Heinrich Borchardt, Halle, 1926. Finalmente, el tema de *veniet tempus* (cf. Schelling, cita tomada de Séneca y usada como lema de *Weltseele*, 1ª parte) tiene felizmente una continuidad ininterrumpida desde los comienzos de la edad de las Luces. En cuanto a su transformación romántica, cf. Johann Gottlieb Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), al final de la segunda conferencia; Friedrich Schleiermacher, *Reden über die Religion* (1799): “Llegará un tiempo en que no se necesitará ningún Mesías”; Friedrich von Hardenberg, “Die Christenheit oder Europa” (1799), *Novalis Schriften*, II, 84: “Hay que tener tan sólo paciencia, la época sagrada de la paz eterna vendrá y debe venir”. Este tema asume importancia especial en F. Schlegel. Cf. *Jugendschriften*, II, 50-56, en una reseña, publicada primero en *Niethammers Journal* (1795), que se refiere a *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet*, 1795. El entusiasmo de Friedrich se concentra en la siguiente frase, Condorcet, pág. 320: “Llegará el momento en que el sol resplandecerá únicamente sobre hombres libres que no conocerán otro maestro que su razón”. La idea central de esta reseña aparece otra vez en “Athenäums-Fragmente”, 227. Último en orden pero no en importancia, hay que mencionar el entusiasmo de F. Schlegel por Lessing. Parece que este sentimiento fue inspirado enteramente por una sola frase de Lessing, en *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 86: “Ella llegará seguramente, la época de un nuevo evangelio eterno que nos está prometido en los libros elementales del Nuevo Testamento”. Cf. el ensayo de F. Schlegel sobre “Lessing”, *Lyceum* (1797), sobre toda la conclusión agregada en el año 1801, *Jugendschriften*, II, 416; los últimos renglones del soneto a Lessing, que se encuentra en este contexto, rezan:

¡Llegará el nuevo Evangelio!
Así dijo Lessing, pero la muchedumbre estúpida
No vió la puerta abierta.
Y no obstante esto, todo lo que el hombre querido se propuso
En su pensar, investigar, luchar, en seriedad y broma
No vale tanto como estas pocas palabras.

Luego Friedrich reitera en prosa que él debería “honrar y amar a Lessing aun cuando no hubiera escrito nada más que la frase: «El nuevo evangelio llegará»”. En 1799, en una reseña, *Jugendschriften*, II, 308, de *Reden über die Religion* de Schleiermacher, F. Schlegel se quejó de que “la religión es algo que nuestra época ha perdido”, pero al pensarlo nuevamente agregó una nota al pie que se refiere a la “alusión mal interpretada” en las “palabras notables [de Lessing]: «el nuevo Evangelio llegará»”. Estos pasajes alcanzarán para mostrar que la fe en la perfectibilidad humana, que es muy característica del siglo XVIII, no desapareció durante la era romántica.

⁹F. Schlegel, “Athenäums-Fragmente”, 387. El pasaje: “Siempre se mira la filosofía crítica como si hubiera caído del cielo. Ella había de nacer en Alemania, hasta sin Kant, y lo podría haber hecho de varios modos. Pero es mejor así como es”.

¹⁰Ricarda Huch, *Blütezeit der Romantik*, pág. 155.

decirlo con frases sacadas de los títulos de obras literarias de los siglos XVIII y XVII—¹¹ se puede seguir a través del siglo XVIII hasta su cristalización en el criticismo de Kant. En aquellos momentos, sin embargo, otra tendencia estaba por formarse. Eucken¹² la describe como “una nueva ola vital que empujó a buscar y ver en realidad algo totalmente nuevo”, una ola que surgió “del crecimiento del humanismo alemán, con su postulado de un contacto más inmediato con la vida, de una relación más íntima con la naturaleza, de un concepto totalitario del universo”. Los hombres que representan esta tendencia no podían prestar atención a las advertencias de Kant. “La preocupación de los enigmas del universo”¹³ vivía en ellos de manera demasiado aguda. Haym¹⁴ caracteriza esta situación cuando señala la tentativa de derribar los límites kantianos del mundo de la razón e imaginación mediante la visión (*Anschauung*) estética.

Es el mismo problema que —en diferentes formas— preocupó a Schiller y Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schlegel y Schelling y la entera época, el mismo problema que finalmente indujo a estetizar la lógica, la física y la ética mediante el sistema universal de Hegel.

Con referencia a todos los sistemas de pensamiento después de Kant, se dijo por la época de la muerte de Goethe¹⁵ “que la imposibilidad de [p. 118] conocer el mundo extrasensual, les había llevado a la necesidad de explorar este mundo de una manera distinta. Ésta no se puede ni se debería llamar conocimiento, pero es muy difícil encontrarle otro nombre”. Sin embargo, el que Eucken caracterizara esta tendencia como una ola que sube, es tristemente correcto. Sube y cae y a poco de desaparece en la vieja resignación. Cuando Tieck llegó a la conclusión de que el único resultado de su tentativa “de comprender las plantas, los metales y las piedras” consistía en que “había pedido su yo”¹⁶, entonces ya había algo en el aire que más tarde lograría su forma clásica en la sabiduría del *ignoramos*, *ignorabimus* de Du Bois-Reymond.

La subida y la caída de esta ola de optimismo epistemológico, se pueden observar, bien realizadas, en el estudio de un argumento literario. Es el argumento del “vuelo de la verdad” o, más específicamente, del velo de la diosa de Sais. Para una tal investigación, están, naturalmente, en el centro de interés los fragmentos de la novela *Los Apéndices de Sais*, de Hardenberg. Parece, pues, lo más conveniente mostrar el material cual si fuera de nuestra incumbencia establecer una relación entre Schiller y Hardenberg. Estos dos hombres estaban unidos por el vínculo hermoso de maestro y discípulo¹⁷, hecho éste tanto más notable por estar ambos separados por todo un mundo ideológico. La

¹¹Cf. pág. 108, n. 49 y *The Vanity of Dogmatizing: or Confidence in Opinions Manifested in a Discourse of the Shortness and Uncertainty, and its Causes*, por Jos. Glanvill, M. A., Londres, 1661.

¹²Rudolf Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Leipzig, 1916, 5ª ed.), pág. 129.

¹³C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. V: “Si E. Platner, hace media centuria, con más derecho pudo decir: “uno quisiera suponer que el hombre vive en pena siempre aumentada por el enigma del mundo y de la existencia humana”, ahora no puede dejar de reconocerse que el interés del mundo actual, en gran parte, se ha apartado enteramente de estas tareas más sublimes”.

¹⁴R. Haym, *Romantische Schule*, pág. 345.

¹⁵H. Cysarz, *Erfahrung und Idee*, pág. 173, cita este pasaje de August Wilhelm Rehberg, *Sämmtliche Schriften* (Hannover, 1828-31), I, 149.

¹⁶Ludwig Tieck, *Gedichte* (Dresde, 1821-23), pág. 243:

Quería sondear la naturaleza,
entonces dí con extravagancias muy extrañas,
perdiéndome en un reino petrificado;
lo creía todo y a la vez nada,
deseaba comprender la planta, el metal y la piedra
y terminé por perderme a mí mismo.

¹⁷Cf. la carta de Hardenberg, dirigida al profesor Reinhold, del 5 de octubre de 1791. *Novalis Schriften*, IV, págs. 24 y

poesía de Schiller “La Estatua Velada de Sais”, del año 1795, predica la resignación propia al siglo XVIII. Su concepto ético se distingue fundamentalmente, digamos, de la aparente resignación de Goethe en “Los Límites de la Humanidad”¹⁸. En Schiller encontramos tan sólo una tradicional referencia a la [p. 119] debilidad humana, pues la “ley” que, junto con el velo, aparta de la verdad al aprendiz, nos impresiona como un decreto carente de sentido y que no tiene significado personal para quienes deben obedecerla. No hay ninguna razón para que sea así; hay nada más que la amonestación categórica y no obstante tímida “no te atrevas a escudriñar la verdad”, si es lícito parafrasear a Pope¹⁹. De cierto modo, evoca la parábola de la caverna de Platón o, más directamente, el afable sermón de Brockes: “Dios no quiere que le conozcamos y comprendamos. Nuestro deber es la admiración, y cada actitud ante Dios que no se base exclusivamente en tal sumisión humilde, es mala”²⁰. Además, ni siquiera es posible interpretar la moraleja del poema de Schiller como casual en un argumento del que no se puede hacer responsable al poeta, y aceptado sólo porque quería escribir una balada grandiosa. Los poemas de Schiller no fueron concebido de esa manera. Además, empleó la misma interpretación metafórica del velo de la verdad en varias otras partes que, quizá, llamen menos la atención, pero que son seguramente más típicas de su tendencia ideológica en general. En la primera de sus *Cartas sobre la Educación Estética*, Schiller se lamenta de que la ciencia y la filosofía traten de hacer pedazos el velo de la verdad. Esto significa, para él, que tratan de abandonar lo inmaculado e ingenuo a favor de una mecanización burdamente racionalista. Su búsqueda de la verdad, así parece opinar Schiller, implica la tentativa de extender su reino a costa del de las artes.

Puede observarse la misma actitud a través del período entero de la madurez final de Schiller. En 1799, citó virtualmente a Haller cuando indicó en “Las Palabras de la Ilusión” que “ninguna mano mortal [p. 120] levantará el velo de la verdad”²¹. Sin duda alguna, es extraño que con esto no se haya contraído el odio de Goethe como le sucedió a Haller²² por haber expresado en forma parecida su resignación. La poesía de Schiller “Casanda”, del año 1802, repite la advertencia de no levantar el velo y basa esta declaración en el aserto de que “tan sólo el error es vida, mientras que el conocimiento significa la muerte”..

siguientes. Ahí Schiller es llamado el “educador del siglo venidero”. En la próxima sentencia su nombre aparece en o que parece ser una lista de todos los prohombres que conocía el joven Hardenberg en aquel entonces. Entre otros, la nómina incluye a Galileo y Espinosa, y Miguel Ángel y Macchiavelli. Las relaciones de Hardenberg con Schiller fueron discutidas más detenidamente por P. Kluckhohn, *Novalis Schriften*, I, 14* y sig.

¹⁸Cf. pág. 108, n. 49.

¹⁹A. Pope, “Essay on Man”, IV, 47: “No presumas de escudriñar a Dios”. En cuanto a la frase parecida de Milton “¡Sé módicamente sabio!” cf. Grant McColley, “Miltons Dialogue on Astronomy”, *PMLA*, LII, págs. 756 y siguientes.

²⁰Barthold Heinrich Brockes, *Gregner der zweiten schlesischen Schule*, edit. por Ludwig Fulda, “DNL”, vol. 39 (Berlín y Stuttgart, 1884), pág. 355. La cita en el texto es una traducción libre. El original reza:

Er will sich hier von uns nicht fassen
Und nur allein bewundern lassen;
Dahin nur gehet unsre Pflicht
Und weiter nicht.

²¹Schiller, “Die Worte des Wahns”. Mientras el hombre busca su satisfacción en la prosecución de valores ilusorios, no puede haber goce de la vida:

Mientras cree en la edad de oro...
Mientras cree en que la felicidad galanteadora
Se unirá con lo noble...
Mientras cree que a la razón humana
Se presentará alguna vez la verdad;
Su velo no puede levantarlo ninguna mano mortal,
Nosotros no podemos más que adivinar y opinar.

²²Cf. pág. 61, n. 36.

¿Conviene levantar el velo,
Donde amenaza el espanto inmediato?
Tan sólo el error es la vida,
y el saber es la muerte²³.

No corresponde, claro está, terminar en este punto la discusión de la actitud de Schiller. Una interpretación psicológica de la última mostraría que su causa subyacente es la subconsciente tentativa del mismo poeta de rendir la marea de una excesiva fe en la fuerza de la razón filosófica.

Esta observación es inspirada por un pasaje de Wackenroder. Indica que un afán loable ha engañado a los buscadores de la verdad. “Han tratado de quitar el velo a los secretos del cielo y de colocarlos en medio de los objetos terrestres”. Esto es una formulación más poética de lo que, en forma más clara, dijo Schiller, cuando se refirió a una “mecanización racional de lo inmaculado e ingenuo” como finalidad principal de la ciencia y filosofía. Sin embargo, Wackenroder continúa:

Los sabios del mundo²⁴ han arrojado de sus pechos las sensaciones oscuras. El hombre, en su debilidad ¿es apto para aclarar los secretos del cielo? ¿Se [p. 121] considera a sí mismo capaz de la intrepidez de revelar lo que Dios cubre con su mano? ¿Se puede tolerar su orgullo cuando rechaza las sensaciones oscuras que descienden, visitándonos como ángeles velados?²⁵

Este pasaje es de doble interés. Por una parte, muestra por qué se le puede llamar a Wackenroder “el eslabón descubierto que se había extraviado” y que media entre el “Sturm und Drang” y el romanticismo. No señala que el hombre sea incapaz de un entendimiento superior, pero sostiene que un tal entendimiento nos puede llegar tan sólo en la forma divina de sensaciones oscuras. Ésta es exactamente la concepción sobre cuya base el “Sturm und Drang” desarrollo sus “ciencias inspiradas”²⁶. Se refiere a la “plenitud del corazón”²⁷ juzgada la única capaz de inspirar a las ciencias para que hicieran algo más que coleccionar “tesoros muertos”. “Sin la calurosa simpatía del corazón”, así dijo Stolberg²⁸, “las ciencias casi no son nada”. Esto nos lleva al otro rasgo interesante de la observación de Wackenroder. La actitud que representa habría disgustado el espíritu lógico de Schiller como estupidez sentimental. Era algo que Schiller hasta en la emoción más fervorosa de su propio “Sturm und Drang” habría condenado firmemente. La idea de que el levantamiento del velo de la verdad, se podría realizar en la vivencia de las sensaciones oscuras, no habría dejado de parece, a un espíritu como Schiller, un absurdo que se contradice a sí mismo. La verdad, o es el objeto del pensar lógico, o no es verdad. Tan sólo el pensar lógico puede aspirar a la verdad. Mas el pensamiento humano no es absoluto, y la verdad absoluta, por lo tanto, eludirá para siempre las miradas humanas, escondiéndose detrás del velo de su diosa.

En cuanto al problema del conocimiento, Schiller, hasta el último [p. 122] momento, fue discípulo de Kant. Es uno de los fenómenos más sorprendentes en la historia del pensamiento alemán,

²³Schiller, “Kassandra”, VIII, págs. 1 y siguientes.

²⁴La expresión de Wackenroder es “Die Weltweisen”. El contexto da a este sinónimo de “Philosophen” (filósofos) una nota concomitante de sabios en asuntos mundanos.

²⁵Wilhelm Heinrich Wackenroder, “Herzergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders”, *Kunstanschauung der Frühromantik*, edit. por Andreas Müller, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, III (Leipzig: Reclam, 1931), págs. 58 y sig.

²⁶Cf. H. Cysarz, *Erfahrung und Idee*, pág. 70, donde el término de “ciencia inspirada” (Inspirationswissenschaft) está al parecer empleado por primera vez; también pág. 215, donde Cysarz acuña el término sinónimo “disciplina del ingenio” (Genialitätsdisziplin). Bonnet, Lavater y Robinet están mencionados como representantes de este tipo de ciencia.

²⁷Parece que el giro “Fülle des Herzens”, era característico del “Sturm und Drang”. Se encuentra como título de un ensayo de F. L. Stolberg, Cf. pág. 151, n. 11. Está usado también en “Werther”. Cf. Goethe, *Sämtliche Werke*, XIV, 87.

²⁸Cf. pág. 151, n. 11.

que, a pesar de vivir durante todos estos años en el más íntimo contacto con el verdadero antípoda de Kant, Schiller haya podido hacer.

Stefansky dice²⁹:

Aun antes de que la *Crítica del Juicio* marcara la diferencia entre la razón humana y la divina, atribuyendo sólo a la última el poder de proceder, en el pensamiento, desde el todo a sus partes, Goethe refutó esa limitación por los resultados artísticos y humanos de su viaje a Italia... Lo que, conforme a Kant, sólo Dios era capaz de hacer, había sido logrado por la propia humanidad bienaventurada de Goethe.

Este resumen parece basado en el mismo relato de Goethe que —y esto es significativo— estaba insertado en una discusión del método científico empleado por el poeta para lograr una visión de diferentes aspectos coordinados³⁰. Goethe cita a Kant para decir que el intelecto humano, el *intellectus ectypus*, debe proceder de lo particular a lo general, mientras que es el privilegio exclusivo del intelecto que pertenece al arquetipo de Dios, el ser capaz de proceder de modo intuitivo, desde el todo a sus partes. El pasaje termina con ironía encantadora que evoca el aserto de Lessing que él era el “nadie” que podía negar los méritos incontestables de Gottsched. “Y así, no había nada que pudiera impedirme tener éxito en la aventura de la razón, según el mismo viejo de la Montaña Real lo llamó”³¹. Todo esto explica, a la vez, por qué el motivo del velo de la verdad, sólo por sí mismo, podía en las obras de Goethe, ser convertido en el argumento de un ensayo valioso y profundo. Sus ocurrencias son significativas por lo numerosas³², pero su esencia es [p. 123] siempre la misma: Lo que los ojos humanos son capaces de ver, lo que el intelecto humano puede comprender, ha de ser llamado, sin duda alguna, un velo poético, pues es el privilegio de los ojos y espíritus humanos el poder vislumbrar sus objetos como hermosos y poéticos. Sin embargo, este velo de la poesía lo recibimos de la mano de la verdad. Al percibirlo, estamos percibiendo la Verdad: “En el reflejo dorado poseemos la vida”³³.

Las actitudes de Schiller y de Goethe se parecen excluir mutuamente. No hay nada que pueda franquear el abismo entre ellos, excepto la paradójica fuerza de amistad que es capaz de reunir a dos antagonistas en un todo nuevo y más universal, o aquel amor del que dijo Goethe que es la única defensa eficaz contra la grandeza de los demás. Los primeros románticos, por otra parte, muestran una actitud que los caracteriza, si no como verdaderos discípulos de Goethe, por lo menos como secuaces de él, a quien de vez en cuando llamaban “Mahadöh, el Señor de las Cosas”. Como él había abierto las puertas de la naturaleza para entrar tranquilamente en el reino de sus verdades, ellos, la generación más joven, reclamaron impetuosamente que las puertas les dieran libre acceso, pues el tiempo estaba maduro. “Ya es tiempo”, así exclamó Friedrich Schlegel en la primera de sus “ideas”³⁴, “que se rompa

²⁹Georg Stefansky, *Das hellenisch-deutsche Weltbild* (Bonn, 1925), págs. 78 y siguientes.

³⁰“Anschauende Urteilskraft”, *Werke* (Sophienausgabe), segunda serie, XI, 54.

³¹“... wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt...”

³²Cf., por ejemplo, *Faust*, I, renglones 319 y sig.

Misteriosa aun en la claridad del día

La naturaleza no permite que le roben su velo

La primera de estas líneas pertenece al grupo de paradojas fundamentales que se podrían recoger de los escritos de Goethe bajo el epígrafe de “offenes Geheimnis” (secreto revelado). En la esfera de los protofenómenos (Urphänomene) que inspiran asombro y veneración, la descripción sólo es posible cuando se usan tales paradojas. Así la segunda línea no declara que la naturaleza no *quiere* desprenderse de su velo, sino más bien que *no puede* hacerlo. Cf. también el poema “Zueignung” de Goethe. Su giro “El velo que la poesía recibió de mano de la verdad”, fue parafraseado en el texto. Esta yuxtaposición de “poesía” y “verdad” debe, dicho sea de paso, usarse para explicar el significado profundo de la autobiografía de Goethe.

³³Cf. también, pág. 35, n. 14.

³⁴“Las exigencias y huellas de una moral que sería más que la parte práctica de la filosofía, se manifiestan cada vez en forma más enérgica y clara. Hasta se habla de religión. Ya es hora de romper el velo de Isis y revelar lo secreto. Quien no puede

el velo de Isis y que los secretos sean revelados. Quien no resista mirar a la diosa deberá huir o perecer”. El mismo Hardenberg, quizá sin saberlo, pero evidentemente atacando a Schiller, expresa la idea: “Quien no anhela correr el velo, no es un discípulo digno de Sais”³⁵.

Los llamados románticos más jóvenes, no continúan esta tradición. Los postulados categóricos de Hardenberg y el menor de los Schlegel, les habrían parecido estúpidamente arrogantes o sacrílegos. Ni fue su [p. 124] mérito que la casta y tranquila confianza expresada por la actitud de Goethe frente a la naturaleza, no desapareciera del todo. Sin embargo, la idea de que la “naturaleza está dispuesta a dar abundantemente”, que ella, con serenidad, revela sus secretos “a quien, cuidadosamente, se examina y preparar a sí mismo”³⁶, esta idea parece haber sido siempre característica de “los hombres sosegados del país”. Eschenmayer habló en nombre de ellos cuando, bastante tarde, en el año 1817, escribió³⁷:

La forma tradicional de la observación de la naturaleza es irreflexiva y parece esperar que ésta por sí misma revele sus secretos. Esto es imposible, pues el velo, o sea la túnica, es esencial de ella. Solamente a los espíritus ingenuos (unbefangen) y castos les es concedido el privilegio de tener permiso para correr el velo de Isis y atisbar los misterios. Para el espíritu rudo o incasto continuará siendo un secreto eterno³⁸.

Mas cuestiones de esta índole no parecen haber tenido significado alguno, por ejemplo, para espíritus como el de Arnim.

Por otra parte, es evidente que la seguridad sencilla y hermosa del catolicismo de Eichendorff se mantenía alerta para no ser perturbada por la necromancia —hecha por el hombre— del problema del conocimiento.

¡A pesar de todo no me vas a captar
oh noche hechicera, cargada de aroma!
Descansan, con esplendor dorado,
Las estrellas tranquilas que están de guardia.
Y ellas, por encima del valle, [p. 125]
donde, extraviada, te encuentras,
hacen fielmente la vieja ronda.
¡Loado sea Jesucristo!³⁹

Los parques de Eichendorff están llenos de estatuas de mármol blanco, y eso, sobre todo, por la noche. Mientras seguramente sería absurdo atribuirles un significado alegórico intencionado, hay, sin

soportar el aspecto de la diosa, que huya o perezca”.

³⁵*Novalis Schriften*, I, 14.

³⁶Goethe, “Allerdings. Dem Physiker”, 13 y siguientes:

Dime miles y miles de veces:
Todo lo da ella, munífica y gustosa;
La naturaleza no tiene ni carozo
Ni cáscara,
Es todo de una vez;
Examínate más que nada
Si eres carozo o cáscara.

³⁷Carl August Eschenmayer, *Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte* (Stuttgart y Tübingen, 1817), pág. 567, § 510.

³⁸Cf. también Goethe a Eckermann, el 13 de febrero de 1829: “La naturaleza no consiente burlas, es siempre verdadera, siempre seria, siempre rigurosa; tiene siempre razón y los errores y equivocaciones son siempre [la culpa] del hombre. Ella repudia al incapaz y se rinde tan sólo a quien es capaz, verdadero y puro, revelándose sus secretos”.

³⁹J. v. Eichendorff, “Der Umkehrende II”.

embargo, en la perversidad de su belleza desnuda un dejo simbólicamente sugestivo. A veces, vuelven a aparecer por la mañana; pero entonces son inocentes y están completamente veladas. Un ejemplo particularmente notable se encuentra en el tercer tomo del poema épico “Julián” de Eichendorff. El personaje principal dice a la estatua “Te he visto a menudo en mis ensueños” y le alcanza un anillo. Al día siguiente, ella se presenta como su fiel compañera humana y Julián llega a ser el Apóstata. Ahí la estatua, seguramente, ha de ser considerada como el símbolo de la anticristiana y perversa sensualidad del paganismo, que está acechando en el corazón de cada uno de nosotros.

Pero tú vigila al demonio que brilla en tu seno,
para que no salga de golpe y, salvaje, te desgarre a ti mismo⁴⁰.

La tentativa de robar el velo de la diosa, según la opinión de Eichendorff, no es muestra de un coraje prometeano; es perversa y fea. El carácter sincero de su actitud salva al poeta del reproche de superficialidad, por su insistencia en que deberíamos contentarnos con la superficie de las cosas. “Aceptad serenamente las flores de la vida”, así dice⁴¹ “según las ofrezca el momento, y no abráis la tierra para encontrar las raíces, pues allí abajo todo está tranquilo y sin alegría”.

Debemos mencionar además, que el motivo del velo de Isis fue empleado para una ilustración de las *Ideas sobre la Geografía de las Plantas* de Alexander von Humboldt⁴². La portada de este libro muestra [p. 126] el genio de la poesía, de Thorwaldsen, corriendo el velo de la diosa de la verdad. A sus pies se encuentra un libro que se puede reconocer como la *Metamorfosis de las Plantas* de Goethe⁴³. Por fin, están los renglones brutales de Brentano:

Tan sólo los cabellos se os ponen de punta,
Y a eso lo llamáis saber puro,
Lo llamáis levantar el velo de Isis,
Cuando, indecentes, levantáis la blusa⁴⁴.

⁴⁰J. v. Eichendorff, “Julian”, XVII, 43 y sig.

⁴¹J. v. Eichendorff, “Das Marmorbild”, “DNL”, vol. 146, pág. 188: “Nehmt die Blumen des Lebens fröhlich, wie sie der Augenblick gibt, und forscht nicht nach den Wurzeln mi Grunde, denn unten ist freudlos und still”.

⁴²Alexander von Humboldt, *Ideen zu einer Geographic der Pflanzen, nebst einem Naturgemälde der Tropenländer*, Tübingen y París, 1807. Éste es el volumen introductorio de la sección I, *Allgemeine Physik und historischer Teil*, del viaje de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland. Cf también F. Strich, *Mythologie*, I, 331.

⁴³F. Strich, *Klassik und Romantik*, pág. 136, hace referencia a una novela del hermano de Hardenberg, Rostorf, *Die Pilgrimschaft nach Eleusis*. Puede ser que contenga material que encajaría en nuestra discusión, pero parece difícil conseguir un ejemplar de este libro. Para explicar por qué omitimos el nombre de Tieck en este contexto, nos referimos a Fritz Brüggemann, *Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment*, Jena, 1909. Este estudio considera la ironía romántica de Tieck como la seudolución de una desesperación epistemológica. Cf. sobre todo, pág. 9: “Para William Lovell la ironía se convierte en la única salvación a que se acoge. Al precio del espíritu sano, renuncia a las últimas verdades... pues éste es el sentido de las palabras: “Se echa a la tierra para salvarse”. Aquí la ironía descansa sobre la renuncia a un verdadero conocimiento de las cosas. El mundo, tal como se nos presenta, no está de ninguna manera considerado como realidad, sino tan sólo como una realidad representada por el término medio de las funciones de nuestra inteligencia”. Respecto a las cuestiones que nos ocupan, esto tiene significado doble. Primero, la discusión del problema del conocimiento hace necesario agrupar a Tieck junto con Schiller. Sobre una base común, los dos manifiestan actitudes fundamentalmente diferentes. Schiller es el varón de las decisiones heroicas; Tieck, un hombre que se escapa. Segundo, la ironía de Tieck nada puede tener que ver con la ironía de F. Schlegel o Hardenberg. Un análisis más detallado de este hecho podría partir de la observación de Hardenberg, “Blütenstaud”, 29, de que la ironía de Friedrich [Schlegel] le impresionó como humor genuino.

⁴⁴Clemens Maria Brentano, “Romanzen vom Rosenkranz”, *Sämtliche Werke*, edit. por Carl Schüddekopf (Munich y Leipzig, 1909-1917), IV, quinta *Romanze*, renglones 105 y siguientes, pronunciados por Meliore-Brentano. Michels insinúa en su introducción, pág. XXXVI, que este pasaje expresa en forma directa el desprecio del dístico de Hardenberg “Einem gelang es...” que citaremos más adelante. Cf. también “Romanzen”, IX, 11, donde se llama a la filosofía “la hija natural de la luz”, y

La amargura de estas palabras se dirige contra el pecado cardinal de la poesía romántica, o sea, el exhibicionismo a la manera de la *Lucinde* de Schlegel. En cuanto a esto, el mismo Brentano no se sentía libre de [p. 127] culpa y más tarde prefirió hacer callar a su musa, debiéndose esto a la desesperación de terminar, por su parte, con el abuso de revelar continuamente el fondo íntimo de su alma⁴⁵. De modo que el párrafo arriba citado se debe interpretar como un ejemplo de cruel autocastigo. Sin embargo, la finalidad que conscientemente perseguía parece haber sido un ataque directo contra la tentativa de los primeros románticos, de lograr la identificación del conocimiento del mundo y del conocimiento de sí mismo. Esto era, de hecho, según correctamente insinúa Brentano, la esencia del optimismo epistemológico de Schlegel⁴⁶ y Hardenberg. Era, en todo caso, la esencia de la sabiduría más profunda de Hardenberg, como trató de expresarla, al elaborar el motivo de la diosa de Sais.

Una “alusión” notable a esta actitud de los primeros románticos se encuentra en la novela “Agatón” de Wieland⁴⁷. El personaje principal, Agatón, en el transcurso de los acontecimientos, llega a un estado de desilusión completa. Ha perdido su fe en los misterios, pues siente que no pueden enseñarle cómo correr el velo de la naturaleza. En estos momentos, le indica Arquitas que tenemos en nuestro interior un mundo completo que, aunque invisible, no deja de ser asequible a nosotros. En su centro, nuestro yo espiritual tiene su corte y, a semejanza de una dios, da leyes en medio del caos. Si penetramos en esta esfera sagrada, hallamos la revelación de la verdad, pues ahí no hay un posible engaño.

La más concentrada expresión de la sabiduría de Hardenberg, en cuanto al problema del conocimiento, se halla en un dístico que, en forma simbólica, emplea el argumento de Sais para señalar nuevamente, en términos menos pedagógicos, la esencia de la idea de Wieland: [p. 128]

Uno solo lo logró. Levantó el velo de la diosa de Sais.
Pero ¿qué vio? Vio —milagro del milagro— a sí mismo⁴⁸.

Esta versión se distingue de modo sorprendente del cuento de Hyazinth y Rosenblüth que fue incluido en la novela *Los Aprendices de Sais*⁴⁹. Hyazinth llega al templo de la diosa, corre el velo y encuentra a Rosenblüth. Esta segunda versión se halla en un breve resumen que el poeta, quizá, apuntara como primer esbozo de su cuento⁵⁰:

V, 84, donde dice Guido:

Sabed que en lo más hondo de mi alma
Me enoja, desde hace mucho, con este tiempo,
Que tiende a desnudar
A aquello que, por la voluntad de Dios, está velado.

⁴⁵Ya en 1810, Brentano escribió a Ph. O. Runge: “El don de escribir poesías, que amo y de que entiendo, lo habría seguramente proclamado en voz más alta ante todo el mundo, de no ser que todo cuanto escribiese, hubiera sido en demasía la historia sagrada de mi interior como para insertarlo sin impertinencia en el trabajo diario del mundo que es ruidoso e indiferente”. Cf. “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, XVI, 255.

⁴⁶Este problema, es verdad, no preocupa directamente a Friedrich Schlegel. Su antropocentrismo, empero, se puede inferir de sus aserciones inteligentes sobre la idea de una coherencia orgánica en el mundo de las cosas. Su desarrollo posterior puede ser utilizado por quienes desean probar que sus conceptos anteriores fueron mera literatura e intelectualismo. El énfasis del texto descansó sobre Hardenberg.

⁴⁷Esta referencia fue tomada de F. Strich, *Mythologie*, I, 99, Cf. Chr. M. Wieland, *Sämmtliche Werke*, V, págs. 296 y siguientes.

⁴⁸*Novalis Schriften*, I, 41.

⁴⁹*Novalis Schriften*, I, 11 y siguientes.

⁵⁰*Novalis Schriften*, I, 41.

Un mimado de la suerte ansiaba abrazar la naturaleza inefable. Buscó la residencia misteriosa de Isis. Dejó a su patria y a sus seres queridos e, impulsado por su pasión, pasó por alto la pena de su novia. El viaje duraba mucho tiempo. Los trabajos eran grandes. Por fin, dio con una fuente y flores, que estaban preparando el camino para una familia de espíritus. Le descubrieron la vía al santuario. Rebosante de alegría llegó a la puerta, entró y... vio a su novia que le recibía con una sonrisa. Al mirar alrededor suyo, se encontró en su alcoba, y una hermosa serenata de fuera, acompañando la dulce solución del secreto.

Solamente al combinar estas dos formas —al parecer incompatibles— del cuento de Sais, se pueden comprender los fundamentos del concepto del problema del conocimiento, mantenido por Hardenberg. Cuando modificamos un poco nuestro método, podemos descubrir en ambas versiones un elemento común. Entre las notas pertenecientes al *Heinrich von Ofterdingen* hay una que permite deducir que Hardenberg, en un momento determinado, planeó introducir en la conclusión de su novela, a Jesús, como peregrino que se dirigía a Saís⁵¹. El Hijo de Dios consigue la verdad. La personificación de nuestra religión quita el velo a la diosa de la verdad. Entre los esbozos de obras que Hardenberg no tuvo tiempo elaborar, hay además una nota que se refiere a una novela construida en torno al concepto central de que la amada del protagonista [p. 129] y la religión que él busca, al fin y al cabo son lo mismo⁵². El camino del conocimiento es el camino del amor⁵³. Esto, en cuanto idea, no es nada nuevo, pero Hardenberg no lo toma como idea que pueda ser pensada, escrita, leída y admirada como producto hermoso de la razón humana. Para él es una experiencia personal, real y casi violenta. En uso de sus diarios aborda la cuestión de por qué Lutero usaba la palabra *erkennen* (conocer, reconocer) refiriéndose a la mujer como objeto⁵⁴. No hay ninguna respuesta y tampoco parece menester. Para Hardenberg era obvio que un alma amante tiene la fuerza de asimilar su objeto⁵⁵, de identificarse con él, así como nos identificamos con nuestra religión o cualquier otra experiencia de profundidad similar. Esto le lleva a la creencia conmovedora: “Si yo creo que Sofía puede volver a mí, ella vendrá por fin al lugar menos esperado: mi alma”⁵⁶. Uno ama en su propia alma, y no en el mundo de afuera. Si sólo el amor puede levantar el velo de la verdad, entonces la revelación de la verdad se puede encontrar únicamente en el alma del que busca la verdad. [p. 130]

⁵¹*Novalis Schriften*, III, 333. Esta nota indica también más claramente que las declaraciones del mismo Novalis en su epistolario, por qué el poeta interrumpe su trabajo en *Die Lehrlinge zu Sais*. Reconoció el marco de esta novela como demasiado estrecho. Ella representaba nada más que un solo incidente en una concepción más amplia. De ésta el *Ofterdingen* no es sino la primera y menos importante parte.

⁵²*Novalis Schriften*, I, págs. 369 y sig. Cf. además II, 307: “Lo que siento hacia Sofía es religión, no amor”.

⁵³Cf. capítulo IX, “La totalidad”, donde la idea del amor como un medio del conocimiento será discutida en conexión con la importancia de Hemsterhuis para el romanticismo alemán.

⁵⁴*Novalis Schriften*, II, 216. El apunte completo dice: “conocer: el empleo de la voz en Lutero”. La misma idea se encuentra en F. v. Baader: “No hay ningún conocedor carente de afectos, ninguno vano, es decir, ningún otro conocer que el expresado en el pasaje «Adán conoció a su mujer y ella dio a luz». Cf. J. Nohl, “Baader”, pág. 625. La conexión entre mujer y conocer parece una simple verdad mítica. Cf. Padraic Colum, *Anthology of Irish Verse* (Nueva York, 1922), pág. 13, donde uno de los pasajes más exquisitamente hermosos parece presentar al conocimiento bajo el disfraz de una mujer. Es una versión en prosa de un “Love Song of Connacht” que el editor cita a guisa de ejemplo para cómo Douglas Hyde “empleaba el idiotismo y los ritmos usados por el campesino irlandés” cuando trató de verter canciones irlandesas al inglés. El pasaje dice: “Si pudieras ver la Estrella del Conocimiento y percibirla en la boca del camino, dirías que era una joya alejada de ti, que disiparía la niebla y el embeleso, con el semblante sonrosado como las rosas, y los ojos como el rocío del otoño, la pequeña boca fina y muy hermosa, y el cuello del color de cal”. Cf. además pág. 58, “Ringleted Youth of My Love”, también por Douglas Hyde, sobre todo la estancia 3.

⁵⁵Esto es el “Urfinitismus” de Hardenberg que le hizo posible comprender la “Urduplizität” polar de Schelling. Cf. Paul Kluckhohn, [Introducción a] *Weltanschauung der Frühromantik*, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, V (Leipzig: Reclam, 1932), 7.

⁵⁶*Novalis Schriften*, III, 218.

Uno solo lo logró. Levantó el velo de la diosa de Sais.
Pero ¿qué vio? Vio —milagro del milagro— a sí mismo

Queda por presentar una conclusión final atrevida. El amor no es un regalo que se puede entregar a un individuo cualquiera, para su posesión personal. El amor más bien nos convierte en partidarios de la vida, de Dios y del mundo. A éstos pertenece. Cuando está concentrado en un solo objeto, sólo porque este objeto ha sido aceptado como representante de la vida, de dios y del mundo. “La amada — así dice Hardenberg⁵⁷— es una abreviatura del universo”. En su aserto de que Sofía le puede aparecer en su alma, continúa diciendo lógicamente: “... y así también en el mundo de afuera. El verdadero exterior únicamente por mí y en mí puede influir sobre mí. El buscador de la verdad universal la puede encontrar tan sólo en su alma”. Cuando Hardenberg decidió que *gnothi seauton* había de ser su lema⁵⁸, sabía que esto haría de él un discípulo de Sais, que le iniciaría en sus misterios y le permitiría, por fin, ver sin velo a la diosa de la verdad universal⁵⁹.

El antropocentrismo de Hardenberg indudablemente es una contribución de carácter muy personal. Pero, para parafrasear a Friedrich Schlegel⁶⁰, la gente se equivoca cuando lo mira “cual si hubiera caído de los cielos. Debía originarse en Alemania, hasta sin Hardenberg, y lo [p. 131] podría haber hecho de varios modos”. Se trata de un hecho acabado que se originó de muchas maneras, una de las cuales es la de Hardenberg, siendo ella, quizá, la más extrema, y la que, desde el punto de vista poético, atrae más. Sea cual fuere el fundamento que elijamos para considerar nuevamente estos pensamientos románticos, no podremos menos de extrañarnos de la afinidad que tienen con las más profundas convicciones de Herder, el “padre del romanticismo alemán”.

Es necesario detenerse en este punto para repetir el principio del antropomorfismo “romántico” con los términos de las ideas más maduras, desde el punto de vista filosófico de Herder. Unger⁶¹ ensaya descubrir el elemento común en todas las declaraciones, ampliamente divergentes, de Herder, sobre la cuestión de una mutua relación palingenética entre todas las cosas vivientes. En esta oportunidad llega a la conclusión de que hay, “sin embargo, en el fondo un impulso uniforme y autóctono que, quizá, con más precisión, se podría definir como la tentativa de comprender el mundo, *sobre la base del alma humana*”. Hay algo en esto que denominaríamos biocentrismo pansíquico. Un principio de vida reúne el universo en un todo coherente, y permite al hombre, como su configuración más altamente organizada, considerar el resto como *su* creación. El mismo Herder presenta este pensamiento en forma mucho más subjetiva:

La tranquila semejanza que percibo y siento en el total de *mi* creación, de *mi* alma y de *mi* vida, este gran espíritu que se muestra en el mundo visible y en lo que es invisible, esta progresión, única e idéntica, y la

⁵⁷*Novalis Schriften*, II, 47. Cf. también II, 393: “El hombre es una fuente de analogías para el universo”.

⁵⁸Cf. *Novalis Schriften*, IV, carta dirigida al profesor Reinhold del 5 de octubre de 1791.

⁵⁹Una conexión entre el simbolismo del tema de la diosa de Sais y el problema de tiempo y eternidad, discutido arriba, parece establecida por Henry David Thoreau en *Walden*, en el comienzo del capítulo sobre “la lectura”: “Con un poco más de deliberación para la elección de sus actividades, todos los hombres se harían tal vez esencialmente estudiosos y observadores, pues su naturaleza y destino son, seguramente, de igual interés para todos. Al acumular bienes para nosotros o nuestra posteridad, al fundar una familia y un estado, y hasta al adquirir fama, somos mortales; pero al tratar la verdad, somos inmortales y no necesitamos tener miedo ni de un cambio ni de un accidente. El más antiguo filósofo egipcio o hindú levantó un borde del velo de la estatua de la divinidad; y el manto temblante aun sigue levantando, y la gloria se presenta a mí tan fresca como a él, puesto que fui yo en él, en ese su acto de atrevimiento, y lo es él en mí, que ahora percibe otra vez la visión. Polvo alguno se sentó en este manto; tiempo alguno pasó desde que aquella divinidad fue revelada. Aquel tiempo que realmente mejoramos, o que es mejorable, no es ni pasado, ni presente, ni futuro”.

⁶⁰Cf. pág. 117, n. 9.

⁶¹R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, pág. 4. La cursiva es mía.

homogeneidad de las leyes: todo esto es mi sello de la verdad⁶².

El Sais de esta verdad se encuentra en el alma del hombre y la peregrinación a la diosa lleva a las fuentes de la propia vida del buscador. En el estilo profético de Herder, esto reza: “¿Buscas la gran ley que mueve los mundos? ¡Oh, ser mortal! mira en tu fondo. Allí encontrarás la regla más elevada que no sólo mueve el mundo sino también se mueve a sí misma”. Más adelante, encontramos las palabras: “Experimentate a ti mismo y experimentarás que Dios está en tu interior. Dentro de ti, [p. 132] Dios se experimenta a sí mismo, no como el sol y el animal lo experimentan, sino como Él mismo se logra a sí mismo”⁶³.

Henos aquí ante la insistencia característica, de Herder, en la diferencia insalvable del hombre y de los miembros de todos los reinos inferiores de la naturaleza. El hombre puede experimentar a Dios como no lo pueden hacer ni el sol ni el animal. Más importante, sin embargo, es el hecho de que esta ruptura se corrige por una gran ley general que reina sobre el hombre así como sobre el sol y el animal y también en ellos. Ésta es la ley de la vida. Es el fundamento en que se basa la estructura del universo de Herder. “La primera palabra fue vida”, así escribió, en 1769, en su *Diario de Viaje*⁶⁴, frase que se debe leer —en este aspecto como en otros muchos— como el resumen poético de todas sus tentativas posteriores. Esto había de quedar por siempre el centro de la sabiduría de Herder: la primera y la última cosa es la vida. El Altísimo “no pudo facilitar a sus criaturas nada más sublime que la vida. La Divinidad en la que no hay sino una sola fuerza esencial... no pudo producir nada que no fuera una estampa viviente de su fuerza, sabiduría y bondad”⁶⁵. La esencia de Dios está en todo lo creado y, por lo tanto, la esencia de cada cosa creada debe estar en todo lo demás. Como seres humanos sabemos, por lo menos, que tenemos en nuestras almas la esencia de Dios y de su entera creación. De modo que Herder pudo decir a cada uno de nosotros⁶⁶: [p. 133]

El significado de todo cuanto el Espíritu universal⁶⁷ mueve y alimenta, Él nos lo imprimió en el corazón. El significado es el elemento de los espíritus. Una palabra viviente desconocida en todos los idiomas, tu palabra interior, tu aspiración a encontrar esta huella, te llama ¡oh hombre! intérprete de la naturaleza. ¿Tan sólo intérprete? ¡No! La fuerza de tus impulsos revela la calidad más noble de tu alma. Únicamente tú puedes ser la fuerza motriz de la naturaleza, únicamente tú que eres su obra maestra, puedes ser, a la vez, su creador.

⁶²J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (1778), pág. 6, *Sämmtliche Werke*, VIII. La cursiva en la traducción es mía.

⁶³J. G. Herder, “Das Gesetz der Welten in Menschen”, *Sämmtliche Werke*, XXIV, 161, “Die Schöpfung. Ein Morgengesang”, *ibidem*, XXIX, 444.

⁶⁴J. G. Herder, “Journal meiner Reise im Jahre 1769”, 2, *Ideen*, edit. por Friedrich von der Leyen, Jena, 1904.

⁶⁵J. G. Herder, “Gott”, *Sämmtliche Werke*, XVI, 541, 543 y sig. y 569 y siguientes. Ahí la esencia de estas conversaciones está resumida en diez conclusiones principales. Las dos primeras rezan: “La existencia más sublime no ha sabido dar a sus criaturas nada superior a la existencia. La divinidad en que hay una sola fuerza esencial que denominamos poder, sabiduría y bondad no podía producir nada más que una imagen viva de esta fuerza, es decir, algo que era él mismo poder, sabiduría y bondad, los que forman, igualmente inseparables, la esencia de cada existencia que se hace patente en el mundo”.

⁶⁶J. G. Herder, “Bilder, Allegorien” (1801), *Sämmtliche Werke*, XXIII, 310:

7. ¿Intérprete tan sólo? No. La fuerza de tu impulso
Revela tu propiedad más sublime.
Tú solo puedes ser el engranaje de la naturaleza,
Su obra maestra, el creador de la creación.
Lleno de compasión en las alegrías como en la pena,
Late en ti el gran corazón de la creación.

⁶⁷El “Alma universal” (Weltseele) de Schelling en su “Hypothese der höhern Physik” y también el “espíritu gigante” (Risengeist), del que dice el personaje Heinz Widerporst que está en todas partes del universo, no parecen ser nada más que versiones en prosa del “Espíritu Universal” de Herder.

Esto sirve nuevamente de base para la amonestación: ¡conócete a ti mismo! Tan sólo en el conocimiento de sí mismo puede uno lograr el conocimiento del mundo, pues “lo realmente exterior no puede influir sobre mí sino por intermedio de mí y dentro de mí”⁶⁸.

También el siglo XVIII, a su manera, apreciaba el valor del viejo imperativo: “¡Conócete a ti mismo!” El auto-conocimiento había sido considerado como una ciencia importante, y el modo de lograrlo merecía un estudio serio. Se creía que el entendimiento de su naturaleza facilitaba reflexiones y observaciones respecto al carácter del hombre que valían la pena⁶⁹. La importancia de tales reflexiones y observaciones es obvia. Es verdad que el conocimiento del hombre no llega a mucho pero, como “la única ciencia del género humano es el hombre”⁷⁰, uno debería ensayar hacer lo mejor en esta esfera estrecha y no dilatable. Todo un mundo separa esta concepción de las de Herder, de Hardenberg y la mayoría de sus contemporáneos. La sabiduría de *gnothi seauton* significaba, para ellos, una identificación acabada de la idea platónica de que Dios es la medida de todas las cosas con la penetración opuesta en el Protágoras [p. 134] [de Platón] de que el hombre es la medida de todas las cosas⁷¹. “Conócete a ti mismo”, así dijo Troxler⁷², “esto no es sólo una sabia inscripción en un divino templo de la antigüedad. Es una voz que clama en todo corazón humano; en algunos, como una respiración delicada que proviene de profundidades escondidas; en otros, como un recio ruido de afuera que apenas puede ser entendido”. El auto-conocimiento se presenta ahí como la meta final, tanto de un tranquilo *nisus formativus*, como del más violento anhelo de la vida. La vida es la esencia de toda existencia, y el conocimiento de la vida es la esencia del auto-conocimiento. “Comprenderemos el mundo cuando nos comprendamos a nosotros mismos”, dijo Hardenberg⁷³. ¿Adónde lleva el camino del conocimiento?, así preguntó y la respuesta fue: ¡Siempre a casa! (*Immer nach Hause*)⁷⁴. “Feliz aquel que no hace ya al mundo objeto de sus meditaciones, sino que pide a sí [p. 135] mismo la piedra de la

⁶⁸*Novalis Schriften*, III, 218.

⁶⁹Las últimas dos oraciones fueron tomadas en forma adaptada del título de un libro que por lo demás carece de interés directo para nuestras finalidades. Cf. John Mason, *Self-Knowledge. A Treatise shewing the Nature and Benefit of that Important Science, and the Way to attain it. Intermixed with various Reflections and Observations on Human Nature*, London, 1784.

⁷⁰A. Pope, “Essay on Man”, II, 2.

⁷¹Cf. Friedrich Gundolf, “Hölderlins Archipelagus”, *Dichter und Helden* (Heidelberg, 1921), pág. 15. (Hay traducción castellana de este tratado). El autor, al parecer, habla de una combinación de *pantwn crhmatwn metrwn anqrwpof* de Protágoras con *pantwn crhmatwn metrwn qeoof* de Platón. Otra fuente importante para el estudio de *gnothi seauton* es el *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* de Moritz, de los años 1783-1793. Este nombre descriptivo apareció en la página de título debajo de las palabras más visibles, GNWQI SATTON. Una segunda edición se realizó en 1805, lo que muestra que la empresa despertaba mucho interés.

⁷²I. P. V. Troxler: “Blicke in das Wesen des Menschen”, pág. 239.

⁷³*Novalis Schriften*, II, 238: “Comprendemos el mundo tan pronto como nos comprendamos a nosotros mismos”. F. Schlegel, “Ideen”, 100, dijo: “Conoceremos al hombre tan pronto como conozcamos el centro del mundo”. Este contraste sorprendente caracteriza perfectamente a estos dos pensadores.

⁷⁴*Novalis Schriften*, I, 229: “Wo gehen wir denn hin? Immer nach Hause”. El tema romántico de volver a la casa es el tema del encontrar su propio y verdadero ser. Cuando Heinrich von Ofterdingen, *Novalis Schriften*, I, 111, aun está por salir de su casa, ya tiene el sentimiento extraño de que en realidad está camino de su casa. Los románticos genuinos siempre están camino de la casa, y algunos de ellos dan con su camino. Eichendorff otorgó a este tema la forma más sentida en uno de los poemas escritos después de la muerte de su niño:

Nosotros, pobres tontos,
Vagamos, perdidos,
Por los horrores de la oscuridad,
Tú encontraste, hace mucho, tu casa.

Un tono patético menos sosegado se hace oír en los renglones de Caroline von Günderode:

Pero mira hacia abajo, en las profundidades de tu alma,
Lo que buscas aquí, lo encontrarás allí,
No eres sino el espejo perceptivo del universo.

sabiduría eterna. Sólo el hombre razonable es el adepto legítimo... el rey vive en su alma”⁷⁵. “Cuando estamos buscando el plan del universo, podríamos aprender que nosotros mismos somos este plan”⁷⁶. Pues “el hombre es meramente una metáfora del universo”⁷⁷.

En este contexto, parece importante llamar la atención sobre el hábito literario de Hardenberg de presentar elementos, personajes, sucesos, etcétera —todos ellos absolutamente nuevos e inesperados—, calificándolos de “extrañamente familiares”. Esto es un recurso muy conveniente, ya que justifica los más extravagantes saltos y brincos románticos. Pero, por más fastidioso que resulte cuando se lo considera tan sólo como mero amaneramiento estilístico, logra dar al caos romántico la forma de un todo ordenado y orgánico, cada vez que se lo interpreta como consecuencia plausible de los conceptos antropocéntricos de Hardenberg. Adam Müller⁷⁸ dijo de las ciencias naturales de más categoría que su finalidad es “no de inventar (erfinden), sino de recuperar (wiederfinden)”. Ésta debe ser también la única significación de todas las experiencias “nuevas” de nuestra vida: ellas nos enfrentan con las cosas que habíamos olvidado, pero que forman parte del universo de nuestras almas. Aprender a conocer es meramente reconocer, y pronto lo “nuevo” parece ser “extrañamente familiar”. Así narra Hardenberg del maestro de Sais⁷⁹, que encontró en sus viajes “por doquier cosas que conocía”. Esto le indujo a combinar los más diferentes campos del conocimiento humano, exactamente como el mismo poeta estaba planeando hacerlo en su gran *Enzyklopädistik*: Las estrellas fueron reconocidas como personas, las piedras eran animales, y las nubes eran plantas. Acerca de los primeros hombres, Hardenberg dice, en el capítulo II de sus *Aprendices*⁸⁰, que cada cosa necesariamente les causaba la impresión de “humana, conocida y familiar”, porque el carácter de una impresión debe corresponder al carácter del órgano del sentido. Cuando Hyazinth llega al templo de la diosa⁸¹, se duerme porque solamente un ensueño le [p. 136] puede llevar al reino de la verdad. Entonces siente que todo es “muy familiar si bien de un esplendor inaudito”. Enrique en *Ofterdingen*, desde el momento en que su alma recibe la imagen de la flor azul⁸², siente que todo “es mucho más familiar”. Las extrañas noticias sobre los poetas, que los mercaderes le comunican, son recibidas por él con la observación: “Siento de repente cual si hubiera oído de esto en alguna parte, en algún momento, en mi juventud más temprana”. La canción del viejo minero⁸³ le da la impresión “de que antes, en alguna parte, la hubiera escuchado”. Cuando hojea el libro antiguo en la cueva del eremita⁸⁴ percibe varias ilustraciones que le parecen “extrañamente familiares”, igual que los rasgos del viejo maestro Böhme⁸⁵, cuando éste aparece para saludar al niño que está leyendo sus obras. Matilde, por fin, le dice a Enrique: “Me parece que te he conocido desde tiempos inmemorables”⁸⁶.

La lista de los fenómenos de lo *déjà vu* en las obras de Hardenberg puede fácilmente ser alargada. El material citado alcanza, sin embargo, para comprobar que la identificación del conocimiento del mundo con el autoconocimiento, realizada por el poeta, no era meramente una construcción ideológica, si fuera así, deberíamos suponer que todos los ejemplos de *déjà vu* citados arriba, fueron construidos conscientemente, lo que no es probable. No hay ni la mínima evidencia de que Hardenberg se hubiera

⁷⁵*Novalis Schriften*, I, 353.

⁷⁶*Novalis Schriften*, II, 331.

⁷⁷*Novalis Schriften*, II, 350.

⁷⁸A. Müller, *Vorlesungen*, pág. 119.

⁷⁹*Novalis Schriften*, I, 15.

⁸⁰*Novalis Schriften*, I, 15.

⁸¹*Novalis Schriften*, I, 27.

⁸²*Novalis Schriften*, I, 101.

⁸³*Novalis Schriften*, I, 155.

⁸⁴*Novalis Schriften*, I, 169.

⁸⁵*Novalis Schriften*, I, 360.

⁸⁶*Novalis Schriften*, I, 191.

dado cuenta de vinculación alguna entre su concepto del problema del conocimiento y las peculiaridades estilísticas de su modo de presentar poético. Sus ideas epistemológicas, o habían nacido de las profundidades subconscientes de su existencia anímica, o habían descendido hacia allí tras una asimilación completa. Eran, de todos modos, su propiedad personal en el sentido más absoluto de la palabra. Esto no significa que estas ideas no hubieran sido concebidas antes de los comienzos del romanticismo alemán. Por el contrario, su historia⁸⁷ [p. 137] se inicia en un pasado muy remoto. Pero cuando Hardenberg llegó a conocer libros que contenían estas ideas y que habría podido tomar como fuentes, el poeta debió de pensar que eran “extrañamente familiares”, cual si “los hubiera conocido desde tiempos inmemorables”.

Si es verdad, sin embargo, que las ideas de Hardenberg respecto al problema del conocimiento no fueron desarrolladas en dependencia [p. 138] directa de fuentes anteriores, lo es también que fueron desarrolladas por él como representante típico de su edad. Se las puede considerar como propiedad característica del romanticismo en general. He aquí, por ejemplo, el piadoso católico, Franz von Baader, cuyo fondo espiritual seguramente difería mucho del de Hardenberg. Su concepto del problema del conocimiento se basa en la idea fundamental de que el universo es producto del pensamiento de Dios. Las ideas humanas, como parte de la Creación, se originan así, en último término, no en nuestro cerebro sino en la mente del Creador. El que yo piense, se debe al hecho de que yo y mis pensamientos fueron pensados por Dios. Como pensamiento de Dios, mi pensar contiene el producto del pensar de

⁸⁷Sobre el contacto de Hardenberg con Plotino, cf. Paul Friedrich Reiff, “Plotin und die deutsche Romantik”, *Euphorion*, XIX (1912), 591: “Si después de todo se quiere decir que ha habido una clave para la primera escuela de la romántica, hay que dar el mérito a Plotino... inspira todo el sistema de Novalis y varios pensamientos de Schelling en su época mediana... A través de Novalis y Schelling, de no ser directamente, influye también sobre los dos Schlegel”. Edouard Spenlé, *Novalis* (París, 1904), pág. 18, dijo de Hardenberg: “Era uno de aquellos espíritus que se someten no tanto a las influencias como a las fascinaciones”. El relato del propio poeta sobre sus relaciones con Plotino, concuerda con Spenlé y no con Reiff. Escribió a F. Schlegel en diciembre de 1798, *Novalis Schriften*, IV: “No sé si te escribí ya de mi querido Plotino. En Tiedemann conocí a este filósofo, nacido como para mí y casi me asusté de su afinidad con Fichte y Kant”. En carta dirigida a Caroline, del 20 de enero de 1799, *Novalis Schriften*, el poeta declaró que nadie había avanzado tan lejos como Plotino. Este pasaje fue copiado de sus apuntes y por decirlo así, pensado, pues, dos veces. Cf. *Novalis Schriften*, III, 266. Una segunda progresión de ideas se extiende de Böhme por intermedio de St. Martin a Baader. Cuando Baader escribió, *Werke*, XI, 72: “El hombre [debe] explicar lo que le rodea por sí mismo, y no a sí mismo por lo que le rodea”, no hizo más que traducir la exhortación de St. Martin: “Explicar las cosas por el hombre y no el hombre por las cosas”. Cf. Louis Claude de St. Martin, *des Erreurs et de la vérité* (1775), pág. 9. Sobre la participación de Baader en la traducción de esta obra por Schubert, cf. pág. 143, n. 104. La importancia general de St. Martin para Baader fue discutida por F. Lieb, pág. 157. Este contacto alemán-francés fue establecido durante la estada de St. Martin en Estrasburgo, desde 1788 hasta 1791. La conclusión de Lieb, pág. 172, dice: “La vuelta a la ideología de las obras de St. Martin, como vemos justamente en Baader, ha contribuido en grado nada despreciable al renacimiento del Neo-platonismo y de la subsiguiente especulación teosófica y natural-filosófica en la época del romanticismo”. Varias obras de St. Martin fueron traducidas por Matthias Claudius. Parece que se dio importancia especial al *Tableau naturel des rapports qui existent entre dieu, l'homme et l'univers*, Lyon, 1782. La traducción alemana fue realizada por Freudenfeld, *Über das natürliche Verhältnis zwischen Gott, dem Menschen und der Welt*, Reval y Leipzig, 1783 y 1785. El texto francés fue reimpresso tan sólo en 1901. Una edición alemana abreviada apareció aún en 1919, Konstanz y Leipzig. Para un resumen del pensamiento de St. Martin, cf. Max Dessoir, *Vom Jenseits der Seele* (Stuttgart, 1920, 4ª y 5ª ed.), pág. 291: “En la construcción sistemática del Martinismo hay dos pilares fundamentales: el uno es el principio de que vive un alma universal en la materia, el otro es la afirmación de que el alma humana, como pensamiento de Dios, refleja el ser divino. Por eso el hombre tiene el mismo aspecto que Dios, por eso son las cosas individuales, en el sentido propio, imitaciones de modelos espirituales”. Una tercera conexión proviene otra vez de Plotino y llega a la era romántica por intermedio de Giordano Bruno. En cuanto a la primera etapa, cf. Julie Sarauw, *Der Einfluss Plotins auf Giordano Brunos* Degli Eroi Furori (Jena, 1916), sobre todo, páginas 52 y siguientes, con analogías bajo rúbricas como son I. Begriff der Gottheit, II. Die Weltseele, III. Ideenlehre, IV, Die Seele, VII, Materie. Sobre la importancia de Bruno para la era romántica, cf. Werner Saenger, *Goethe und Giordano Bruno*, “Germanische Studien”, vol. 91 (Berlín, 1930), sobre todo, págs. 116 y siguientes, donde se aclara que el llamado espinocismo de Goethe y la posibilidad de que haya sido un bonnetismo, cf. pág. 83, n. 31.

Dios. Contiene el mundo, y el conocimiento del mundo significa el conocimiento de sí mismo. Baader resume este raciocinio en la frase: “Cogito quia cogitor”⁸⁸. No cabe duda que esta concepción y la de Hardenberg, están relacionadas. Son mutaciones⁸⁹ de una idea fundamental. Pero la versión de Baader evoca más directamente a Herder, [p. 139] sobre todo su declaración arriba citada⁹⁰ de que Dios imprimió su esencia en el alma del hombre, haciéndole así una recapitulación del mundo terrestre. Con miras a esta afinidad no sorprende que Baader se sintiera deudor de Herder, dando muestras de sincero respeto y profundo agradecimiento. Lo mismo ocurre con varios otros pensadores de la generación más joven de los románticos. De hecho, la discusión de su concepto sobre el problema que nos ocupa se puede restringir a unas someras referencias respecto a su actitud para con Herder.

En cuanto a Baader nos queda poco por decir. Él, psicólogo del “macroántropos”⁹¹, apuntó en su diario⁹² que había elegico a Herder como su genio, y que sentía que éste era una aparición de un orden más sublime ante la cual debía inclinarse con el respeto debido. No sería injusto considerar a Baader, en muchos aspectos, como el continuador científico de Herder. Se ha dicho⁹³ de la ciencia de Baader que descansa sobre dos axiomas. El primero es el postulado de que una interpretación de la naturaleza — interpretación intuitivamente organológica o religiosamente simbolista— debía reemplazar a la física “irreligiosa” y de exactitud matemática; el segundo, se expresa en la tentativa de captar la naturaleza más sublime y real en su inmaterialidad, por experimentos y experiencias parapsíquicas. El último punto es tan sólo una cuestión de método. El primero es fundamental y en él no hay nada que discrepe de los conceptos de Herder. No fue Baader, según nos inclinaríamos a creer, sino Herder quien escribió⁹⁴: “Lo que está unido físicamente ¿por qué no habría de estarlo también en lo mental y lo moral? El espíritu y la moral pertenecen también a la física [p. 140] y obedecen a las mismas leyes que rigen el entero sistema planetario, únicamente en un orden más alto.”

De Johann Wilhelm Ritter se ha dicho, si bien con un poco de exageración, que es el único romántico cuya actitud para con Herder fue sincera en un sentido más profundo⁹⁵. Sus *Fragmentos de un Joven Físico* pueden ser considerados como un monumento en memoria de su amistad. Cuatro años

⁸⁸Hans Wilhelm Meyer, “Der Totalitätsgedanke als Erkenntnisgrundsatz und als Menschheitsideal von Herder zu den Romantikern”, *Euphorion*, XXXIV (1933), 232. La misma idea se encuentra en el 44° aforismo en *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft* (1806): “El Yo pienso, Yo soy, es desde Cartesius, el error fundamental en todo conocimiento; el pensar no es mi pensar, y el ser no es mi ser, pues, todo es tan sólo de Dios o del universo”. Esto es la “humildad orgullosa” de la declaración de Lutero “No puedo proceder de otra manera...” Es en lo que pensaba Blake cuando dijo en sus poemas, “No son míos”. Es, finalmente, la idea que Hardenberg, *Novalis Schriften*, III, 360, elaboró en su declaración de que la humanidad representa una especie de ganglio en que piensa en universo. A este *irracionalismo* extremo se puede llegar en una serie ininterrumpida de etapas, partiendo del extremo contrario, representado por el *racionalismo* de Descartes. El *Cogito ergo sum* aparece en Brockes, “DNL”, vol. 39, pág. 39, pág. 335: “Sé que soy. ¿Por qué? Porque pienso”. Despacio, esto se modifica en *Dubito ergo sum*. Una búsqueda emocional de algo que es más que una seguridad racional, da con una base menos limitada: “siento, por esto soy”. Cf. F. Bulle, *Franziskus Hemsterhuis*, pág. 16. La base emocional se extiende y llega al centro del sentimiento en Dios. Siento porque Dios me hace sentir, pienso porque Dios me hace pensar, y finalmente, soy porque Dios me pensó. *Cogito quia cogitor* o *Cogitor a Deo ergo sum*.

⁸⁹Cf. pág. 94, n. 3.

⁹⁰Cf. pág. 133, n. 66.

⁹¹Cf. *Novalis Schriften*, III, 124: “El mundo es el macroántropos”. Esta expresión fue empleada también por Baader. Cf. K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie*, pág. 34. Hardenberg, *Novalis Schriften*, II, 378, llamó a Baader “Realpsychologe”. Parece que con esto quiere decir: psicólogo del “macroántropos”. En cuanto a la interpretación errónea, sostenida durante mucho tiempo, de la frase de Hardenberg, cf. W. Olshausen, *Friedrich von Hardenberg*, pág. 19, y sig. y J. Nohl, “Baader”, pág. 613.

⁹²Cf. F. Lieb, *Baader*, pág. 36, y además F. v. Baader, “Tagebücher”, *Werke*, XI, págs. 52 y siguientes. (“Nach Lesung der zerstreuten Blätter von Herder”) y 139.

⁹³D. Baumgardt, *Franz von Baader*, págs. 327 y sig.

⁹⁴Cf. Oskar Loerke, “Herders Weltgebäude”, *Die neue Rundschau* (1935), pág. 579.

⁹⁵O. Walzel, *Romantik*, pág. 15.

antes, en 1806, dijo en su tratado *La Física como Arte*⁹⁶ que “la condición indispensable para considerar al hombre capaz de lograr el conocimiento de la naturaleza, es que los dos sean iguales”. Por consiguiente, no hay ninguna ciencia de la naturaleza que no sea, a la vez, ciencia del hombre. Sin embargo, de la identificación del conocimiento del mundo con el autoconocimiento, realizada por Ritter, se desprende un rasgo muy personal. Resulta del ensayo de escudriñar las causas metafísicas del fatal anhelo de la verdad en el hombre. ¿Por qué hemos de inquietarnos “de los enigmas del universo”?⁹⁷ Los otros animales no parecen conocer impulso alguno de esta índole. Es por esto que somos diferentes⁹⁸ y estamos separados del resto de la Creación. El hombre, sin embargo, ansía reunirse con la naturaleza⁹⁹, y las ciencias son los medios que emplea en su tentativa de franquear el abismo. Se lo puede franquear. La vida en el hombre y la vida en la naturaleza son idénticas. Ésta es la convicción metafísica que, ella sola, hace científicos, trascendentales y posibles a nuestros esfuerzos. Más el hecho de que tales esfuerzos sean necesarios, indica otra vez que la identidad de toda vida no es verdadera sino cuando se la mira *sub specie aeternitatis*. Desde el punto de vista del tiempo, la unidad de toda vida es tan sólo una faena, precisamente la faena de las ciencias naturales. En el presente hay una ruptura entre la vida del hombre y la de la naturaleza. Para decirlo crudamente y con términos más modernos, la personalidad [p. 141] dualista de la Vida es un caso de esquizofrenia. La salud será restablecida. En un nivel de conciencia más alto, el hombre logrará la unión con la naturaleza, que será tan perfecta como la más sencilla que caracteriza la vida de las plantas y animales. En ese tiempo las ciencias dejarán de ser ciencias. Habrán conseguido su meta y merecerán el nombre de artes.

Es, sin embargo, un aspecto peculiar de la ideología de Ritter que nos lleva a la concepción familiar de un proceso ternario, desde una inconsciente unión del hombre y de la naturaleza hasta una consciente, que debe pasar por un estado intermedio de separación dolorosa¹⁰⁰. Según Ritter, no hubo ninguna edad de oro en el pasado. La tentativa del hombre de establecerla en lo por venir, no significa que haya en él un vago recuerdo del paraíso perdido. Indica más bien que tenemos nociones oscuras respecto a las únicas intenciones perseguidas por la naturaleza al crearnos.

Ella completó todas sus demás criaturas —así explica Ritter¹⁰¹—, pero no su [p. 142] última y más

⁹⁶J. W. Ritter, *Physik als Kunst*, pág. 24. Este ensayo merece más atención de la que se lo presta por lo general. G. Stefansky, *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, pág. 217, dice acertadamente: “Los pensamientos de Schelling, Novalis y Schleiermacher, están desplegados ahí a la luz multicolor de la imaginación y ansia de Ritter: en eso es este escrito el documento más extraño de la época del romanticismo alemán”.

⁹⁷Cf. pág. 118, n. 13.

⁹⁸Cf. pág. 72, n. 2.

⁹⁹Cf. capítulo X: la totalidad, sobre todo págs. 199 y sig.; además, pág. 142, no. 101.

¹⁰⁰Cf. por ejemplo, el dístico de Schiller “Das Höchste”, del año 1795:

¿Es que buscas lo más sublime, lo más elevado? La planta te lo podrá enseñar.

Lo que es ella sin propia voluntad, sólo tú con voluntad: así es.

¹⁰¹Esta versión es muy libre, pues el estilo de Ritter no se presta para la traducción. Cf. *Die Physik als Kunst*, pág. 2: “Alle Übrigen hat sie [die Natur] vollendet, nur ihr Letztes [den Menschen] nicht... Zwischen den so erwähnten Zustand seiner Unvollendung, bey welchem die Natur abbrach, und den mit ihm begründeten andern seiner Selbstvollendung, den herbeyzuführen sie ihm überliess, und das Vermögen dazu mitgab, fällt Alles, was wir je von seinem Thun und Streben vorgefunden haben, und noch finden”. Sobre la posibilidad de una reunión del hombre y la naturaleza, cf. *ibidem*, págs. 56 y sig.: “Lo que ocupa al hombre por doquier y en primera línea, a lo que desde tiempos inmemoriales y cada mañana nuevamente, se han dirigido todos sus pensamientos y afanes, es la reunión con la naturaleza aislada, el retorno a la armonía que reinaba antes entre ella y el hombre. Esta reunión con ella, es la consecuencia de la comprensión de la naturaleza y del poder del hombre sobre ella, que hace de toda voluntad, por decirlo así, una sola voluntad, de toda vida, una sola vida, de toda preocupación por la misma, una sola preocupación. El gobernador y guía de la naturaleza es únicamente el hombre, pero el número de quienes resultan beneficiados junto con él, es infinito. De esta reunión nacerá, pues, una perfección de la vida y de todo el que de ella disfrute, que justamente así, y en todos aspectos, debe ser infinita...” Sobre la física en cuanto debe hacerse arte, cf. pág. 59: “Pero el que la suprema entre todas las artes [la física] haya sido considerada hasta ahora, y

elevada, el hombre. En el caso de éste interrumpió su obra dejándola imperfecta con el propósito de impulsar al hombre a lograr la perfección por sí mismo. Para esta tarea, le proveyó de las fuerzas indispensables, y todo cuanto él hizo o hace, se debe considerar de utilidad para el propósito de vencer su imperfección mediante la autoperfección.

Gotthilf Heinrich Schubert, por fin, abordó también el problema del “carácter de las cosas”, basándose en la identidad de la naturaleza y del mundo interior del hombre. “El ritmo —así dijo— que reconocemos en el sistema solar ha de ser descubierto también en la vida de cada individuo humano”¹⁰². En 1811, tradujo el libro *Sobre los Errores y la Verdad* de Saint Martin. Ahí encontró el postulado “de que la naturaleza de las cosas debe ser explicada por el hombre y no el hombre por la naturaleza de las cosas”¹⁰³. La importancia fundamental de este párrafo le causó una honda impresión. Hasta recurrió a él para formular otra vez el título de la obra entera que llamó *Sobre el Espíritu y la Esencia de las Cosas o Conceptos Filosóficos de la Naturaleza de las Cosas y de la Finalidad de su Existencia*, [ensayo] *en que el Hombre es, en todas partes, considerado como la Solución del Enigma*¹⁰⁴.

Se ha dicho de Schubert¹⁰⁵ que “fue uno de los pocos que reconocieron a Herder como el padre del romanticismo alemán”. El contacto personal entre ambos se remonta al año 1796 cuando Schubert, en ese entonces de dieciséis años, estudiaba en el colegio de Weimer y trataba una amistad duradera con el hijo de Herder, Emilio. En 1804, poco después de la muerte de Herder, escribió a su amigo: [p. 143]

Oh mi querido Emilio: Él ya no está entre nosotros, el hombre más grande de su edad... Llegará el día en que todos cuantos le conocieron, se darán la más sincera cuenta de lo que él significó para su edad mientras vivía. Pues recibirán el Espíritu Divino como en las épocas de la Vida, y todos hablarán lenguas, poderosamente, ante todas las naciones; pues él era el profeta de Dios¹⁰⁶.

Lo que Herder significó para su edad o, mejor dicho, lo que podía haber significado para su época, se puede resumir en el sencillo término: “antropocentrismo orgánico”. El universo es un todo organizado, y su esencia fue inculcada en el alma del hombre por el Altísimo. Hemos desarrollado esta idea como perteneciente a la propiedad general de todo el romanticismo alemán y terminaremos por señalar que ella fue, a la vez, la más vital contribución del romanticismo al pensamiento del siglo XIX. La preocupación más fuerte de la era del industrialismo no fue, sobre esto habrá acuerdo, un problema propuesto por alguna de las ciencias tecnológicas. Fue más bien la cuestión biológica de la evolución. Esto afectó nuestra visión de la vida, influyó sobre nuestra religión y cambió nuestra actitud ante el resto de la Creación. En este contexto, la evolución no debe, claro está, ser identificada con ninguna teoría particular. Representa meramente la idea de que todas las especies del reino animal están relacionadas en interdependencia genética, constituyendo una cadena viviente, de la cual el hombre es el último eslabón superior. La efectiva observación sobre la que descansa esta idea, se expresa mejor en

cada vez más como una mera ciencia... contribuye tan sólo a perfeccionar el presentimiento de lo que habrá de ser, una vez llegada a la meta”.

¹⁰²Cf. Gotthilf Heinrich von Schubert, *Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben* (Erlangen, 1853-56), I, 405, donde el autor señala que su primer plan para una tesis, se refería a la analogía del sistema solar y el hombre. Cf. también Franz Rudolf Merkel, *Der Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert und die deutsche Romantik* (Strasbourg, 1912), pág. 26.

¹⁰³Louis Claude de St. Martin, *des Erreurs et de la vérité* (1775), pág. 9. Cf. además pág. 137, n. 87.

¹⁰⁴*Vom Geist und Wesen der Dinge oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseyns, wobei der Mensch überall als die Lösung des Räthfels betrachtet wird*. Baader escribió el prefacio.

¹⁰⁵Cf. Arthur Eloesser, *Die Deutsche Literatur von der Romantik bis zur Gegenwart* (Berlín, 1931), pág. 15: “Schubert, por lo menos, reconoció la co-paternidad de Herder en el romanticismo”.

¹⁰⁶El 23 de enero de 1804. Cf. F. R. Merkel, *Der Naturphilosoph G. H. Schubert*, pág. 10.

la forma de la fundamental ley de la biogénesis, según fue enunciada por Haeckel, en 1866: “La ontogenia, o sea el desarrollo de un animal individual, es una recapitulación abreviada de la filogenia, o sea la historia evolucionista de las especies a que pertenece”. Esto abarca, claro está, los elementos de una interpretación teórica de la descendencia, que deben ser desatendidos si la ley ha de hacerse la base de todas las distintas concepciones de la evolución. Los contenidos de la ley de Haeckel, en cuanto se basan en efectivas observaciones, se pueden expresar en términos tomados de las memorias de Carus y adaptados a nuestra finalidad: “Hay un paralelo inequívoco entre la historia del desenvolvimiento humano, desde el huevo hasta el individuo maduro, y las etapas sucesivas, desde los infusorios hasta los animales [p. 144] antropoides”¹⁰⁷. En esta formulación, *la ley fundamental de la biogénesis describe un hecho que tan sólo un espíritu iniciado en el pensamiento antropocéntrico puede observar* y esto, según vimos, es característico del romanticismo alemán. Si es una verdad metafísica que el hombre es epítome del universo, debe ser también una verdad física, pues una sola ley domina en todos los reinos de la existencia. Si es una necesidad metafísica concebir al hombre como el último y más perfecto eslabón de la cadena del reino animal, debe ser posible también la observación física de que él repite las etapas diferentes de este reino. Así sabemos *a priori* que la ley fundamental de la biogénesis formaba parte del equipo intelectual de todo buen pensador romántico. Daremos a este hecho una base empírica son algunas citas finales.

J. Petersen¹⁰⁸ observó respecto al joven Herder que fue un axioma predilecto de su filosofía de la cultura parangonar las etapas de la historia de la humanidad con los períodos del desarrollo del individuo¹⁰⁹. De hecho, expresiones como “infancia de la humanidad”, etc., que con Herder llegaron a estar en boga, nunca han desaparecido del vocabulario técnico de la historia de la civilización. Parece que la más [p. 145] temprana formulación categórica de la ley fundamental de la biogénesis fue dada por Kiemeyer, en 1793¹¹⁰; pero es muy característico que Schelling, que pretendió ver en la obra de Kiemeyer la estrella matutina de una era enteramente nueva de las ciencias naturales¹¹¹, no obstante esto, se sintiera obligado a trazar el origen de sus pensamientos fundamentales en las *Ideas* y los diálogos espinosianos “*Dios*”, de Herder¹¹². Oken expresó en 1809¹¹³: “El animal atraviesa en el transcurso de su desarrollo todas las clases del reino animal. El feto es una representación en el tiempo

¹⁰⁷Forma adaptada, tomada de C. G. Carus. Cf. pág. 146, n. 114.

¹⁰⁸J. Petersen, “Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern”, pág. 142: “...la idea predilecta del joven Herder con que había abordado la filosofía de la cultura”.

¹⁰⁹Esta idea, claro está, no es invención de Herder. Un concepto genético de la historia difícilmente puede prescindir de aprovechar la fuerza expresiva metafísica de la misma. Así es posible suponer que ésta se encuentra en Voltaire, en Montesquieu, y seguramente en Vico. Sobre Voltaire, cf. Gustave Lanson, *Voltaire*, “les grands Écrivains français” (París, Hachette, s.f.), pág. 131: “Herder y Michelet, Thierry y Guizot no lo han reemplazado [a Voltaire como historiador] sino al continuarlo”. Sobre Vico, cf. B. Croce, *Storiografia*, pág. 248: “Una anticipación riquísima y orgánica del pensamiento romántico se encuentra en la Scienza nuova de Vico”. Además B. Croce, *la Filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1911; y el apunte de Goethe en su diario, de fecha 5 de marzo de 1787, *Werke* (Sophienausgabe), XXXI, 28: Es muy lindo que un pueblo tenga a un antepasado así [Vico]; para los alemanes, Hamann será algún día un código parecido”. Por fin, parece plausible interpretar el interés de algunos pensadores del siglo XVII por los pueblos exóticos y primitivos, como vagamente condicionado por el interés en el pasado prehistórico de su propia raza. J. F. Lafitteau, quien había actuado como misionero en el Canadá, fue aparentemente el primero que interpretó las observaciones etnológicas modernas como significativas en nuestra concepción de los primeros estadios en el desenvolvimiento de nuestra propia civilización. Cf. L. Darmstaedter, *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften*.

¹¹⁰Karl Friedrich von Kiemeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, 1793. Este ensayo fue el resultado de una conferencia dada en la Karlsschule en Stuttgart. Kiemeyer era alumno de Blumenbach y amigo de Cuvier.

¹¹¹F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. 298: “...un discurso a partir del cual la época venidera contará, sin duda alguna, la edad de una historia natural flamante”.

¹¹²Cf. O. Walzel, *Romantik*, pág. 14.

¹¹³L. Oken, “Natusphilosophie”, § 198, *Ibidem*, § 212.

de todas las especies animales”. Resumió esta idea en el aserto: “Los animales son meramente etapas fetales del hombre”. Con referencia a la obra temprana de Oken, escribió Carus más o menos a mediados de la centuria¹¹⁴, es decir en momentos en que ya fue necesario tomar partido en controversias preparatorias¹¹⁵ sobre lo que denominaríamos teoría de la descendencia: [p. 146]

Por intermedio de Oken, se llegó a conocer el hecho sorprendente de que hay un paralelo evidente —que no debería ser puntualizado con demasía— entre la historia del desenvolvimiento humano, desde el huevo microscópico pasando por el tierno y plástico embrión hasta una formación final en el individuo maduro, por una parte, y las etapas sucesivas, por otra, que partiendo de los infusorios y pasando por el molusco tierno y plástico, terminan con los animales antropoides. [147]

¹¹⁴Carl Gustav Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten* (Leipzig, 1856-66), I, 72.

¹¹⁵Controversias de esta índole acontecieron en los albores de la teoría de Lamarck. Una ilustración muy divertida de esto, se encuentra en la edición americana de Matthias Jacob Schleiden, *Poetry of the Vegetable World*, Cincinnati, 1853. En la página 292, el autor expresa su convicción “de que la plenitud entera del mundo vegetal fue desarrollada gradualmente partiendo de una sola célula y sus descendientes, que, por la formación gradual de las variedades, llegaron a ser estereotipadas en las especies, y luego, modo igual, se convirtieron en productores de nuevas formas”. Alphonso Wood, el editor, agrega a esto una nota en que llama la opinión de Schleiden una hipótesis insensata. Es, así dice Wood: “Una modificación del famoso evolucionismo de Lamarck que tantas veces ha sido refutado por los autores más capacitados. Lo que es verdad para las plantas, sigue razonando Wood, debe ser verdad también para los animales. ¡Y debemos entonces considerar la mónada primitiva como nuestro primer bisabuelo, y seguir nuestra descendencia para abajo a través del molusco, los saurios, los delfines, y por fin, los monos! Y toda esta absurdidad ¿para qué? Es meramente para aliviar al Creador Todopoderoso del cansancio resultante de la creación de tantas especies, ¡ah no, de la creación en general! ¡Ya que esta sencilla célula primogeneradora se podría fácilmente sacar por electricidad de la espuma de mar! ¡Ay, de la oscuridad de la teología alemana! A. W.”.

VII

LA INFINITUD DE LA NATURALEZA

El romanticismo es una tentativa de conquistar la infinitud¹. La conquista romántica de la infinitud está predestinada a fracasar, y ello explica la llamada falta de estructura en el pensamiento romántico, el descuido romántico de los límites y la incapacidad de lograr una forma concisa. Estos rasgos no son primarios. Son las consecuencias necesarias de un determinado fracaso fundamental. Sin embargo, el “impulso de conquistar la infinitud” —cuando se lo considera como característica esencial del romanticismo— aumenta la extensión de este término de modo que sobrepasa en mucho sus acepciones tradicionales. Los siguientes párrafos se referirán a la vivencia de la infinitud por el hombre y a su tentativa de asimilar esta vivencia. De modo que tratarán del romanticismo tan sólo en el sentido más extenso y más vago, y el término “romántico” será prácticamente sinónimo de “moderno”. [p. 148]

En los capítulos anteriores discutimos “la preocupación del hombre respecto al enigma del universo”² y la nueva elaboración —basada en la ascensión gradual— de la idea de que el hombre es un epítome del mundo de los fenómenos. Esto fue una reiteración del viejo concepto que el microcosmos humano era una repetición del plan del macrocosmos universal. Había sido una idea más o menos simple mientras el mundo podía ser concebido como finito. Pero cuando este mundo llegó a ser

¹La idea de la distancia en cuanto sugiere infinitud, fue tratada en forma conspicua por Lascelles Abercrombie en su libro *Romanticism*, Londres, 1926. Cf. sobre todo pág. 42 con la siguiente progresión: 1) “...Estamos muy contentos / donde algún objeto impide a la mirada perderse...” (Sir John Suckling, *Against Fruition*, antes de 1646); 2) “...La distancia muestra un objeto hermoso... Pero cuando llegamos a garrar la presa atrayente / se desvanece, como un fantasma cauteloso...” (John Norris of Bemerton, *The Infidel*, antes de 1678); 3) “...¿por qué se vuelve la mirada contemplativa hacia aquella montaña?... La distancia presta embeleso a la vista, / y engalana la montaña con su tinte azul...” (Thomas Campell, *The Pleasures of Hope*, 1799). Más notable aún es la yuxtaposición de los primeros pasajes del primer “Himno a la Noche” de Hardenberg y de “Hildegard von Hohenthal” de W. Heinse. En la última obra se dice: “¡El sol apaga todas las alegrías de la noche!, así como las hermosas estrellas, también las dulces melodías y armonías de la imaginación... La noche tiene algo mágico que ningún día posee; algo que es ilimitado, cariñoso y bienaventurado. Lo mecánico de la temporalidad que nos tiene agarrados y en tensión, retrocede suavemente, y nadamos y flotamos sin chocar, durante algunos momentos por la vida eterna”. Sería difícil encontrar una caracterización más típicamente romántica de la tentación ejercida por lo infinito que la del velo de la oscuridad. Heinse, sin embargo, usa la frase solamente a guisa de contraste e introducción. En el pasaje citado, el personaje principal, Lockmann, da expresión a su descontento porque amanece, pero cuando mira por la ventana, percibe a la hermosa Hildegard, y el resto de la novela es una canción de la vida corpórea y de la luz sobre la forma y, por lo menos a través de las partes poéticamente más logradas, el lector, a semejanza de Lockmann en una oportunidad (*Werke*, V, 123) tiene la “mirada voluptuosa”. Hardenberg, por otra parte (*Novalis Schriften*, I, 55) comienza con un himno a la luz: “¿Cuál de los vivientes, dotados de sentidos, no ama sobre todas las apariencias milagrosas del espacio que se extiende alrededor suyo, la luz todalientadora?...” Pero también esto no es sino contraste e introducción. El tono patético del pasaje se agota sin lograr plasticidad convincente. “Para abajo me dirijo, hacia la noche sagrada, inefable y misteriosa”. Sólo entonces, en lo que llama la unión nupcial con la infinitud de la noche, el poeta llega a las altas cumbres de la inspiración, y lo que sigue es la más sublime de todas las obras de la literatura romántica alemana. Cf. también F. Strich, *Klassik und Romantik*, sobre todo pág. 75.

²Cf. pág. 118, n. 13.

considerado o experimentado como infinito, la tarea, según las palabras hermosas de Blake³, consistió en “agarrar la Infinitud en la palma de tu mano— Y la Eternidad en una hora”. En estos dos sencillos renglones palpamos los mismos problemas que se presentan a Werther y a Fausto, y no es sino natural que el Prometeo del joven Goethe desafiara a los dioses con palabras sorprendentemente similares:

¿Podéis el extenso espacio
Del cielo y de la tierra
Conglobar en mi puño?
¿Podéis extenderme,
Ensancharme para que sea mundo?⁴

La fuerte tendencia “expansionista” ocultada detrás de estas expresiones no es una cosa nueva que de repente se haya manifestado en el último cuarto del siglo XVIII. El profesor Lovejoy⁵ señala con razón que [p. 149] esta tendencia “fue, por lo general, posfechada por los historiadores”, que “no fue ninguna invención de Goethe, ni de los románticos alemanes, ni siquiera de Lessing, sino que durante toda la centuria, había sido expresada repetidas veces por algunos filósofos eminentes, así como por los hombres de letras de erudición universal”. Más concretamente se la puede describir como la tentativa de reducir el universo infinito a una estructura que es susceptible de ser examinada por los hombres. Como tal encontró una expresión particularmente reveladora en la idea de la pluralidad de los mundos. Unger, que trata extensamente esta cuestión, indica que “tales pensamientos, o más bien fantasías, son corrientes durante el siglo entero”. Opina que habían sido preparados por la monadología de Leibniz⁶, irradiando de ella.

Hay que observar, sin embargo, que las *Conversaciones sobre la Pluralidad de los Mundos*, de Fontenelle⁷, ya en 1686 presentaron la idea como perfectamente plausible. La primera traducción alemana de este libro —por Gottsched— apareció, dicho sea entre paréntesis, en 1727. También Pope habló casualmente de los habitantes de otras estrellas basando en esto la sugestión interesante de que comprenderíamos mejor por qué Dios nos hizo tales como somos, si pudiéramos observar a nuestros compañeros astrales⁸. Wieland expresa la idea con un entusiasmo que anuncia el advenimiento del *Sturm und Drang*:

¡Oh! Cómo se extraña mi espíritu y casi deja de pensar,
Cuando sus miradas bajan hacia aquellas profundidades, [p. 150]
Que no se imagina ninguna criatura, y donde en las alturas familiares

³Cf. pág. 164, n. 12.

⁴1773, primer acto, renglones 37 y siguientes.

⁵A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 250.

⁶R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, pág. 12.

⁷Unger no se olvida de mencionar esta obra. Una “nouvelle édition” de *Entretiens sur la pluralité des mondes*, apareció en Marseilles en 1780. El mismo año trajo también una segunda edición alemana: Bernhard von Fontenelle, *Dialogen über die Mehrheit der Welten*, mit Anmerkungen... von Elert Bode... Berlín, 1780. *Kosmotheoros* de Huygens pertenece al mismo grupo. Apareció en 1698 en La Haya. Una edición inglesa siguió inmediatamente: *Christiani Hugenii Κοσμοθεωρος sive de terris coelestibus earumque ornatu conjecture*. Hagae Comitum 1698. *The celestial worlds discovered: or, conjectures concerning the inhabitants, plants and productions of the worlds in the planets*. Written in Latin by Christianus Huygens, and inscrib'd to his brother Constantine Huygens... London, 1698. A pesar del *Micromégas* burlón de Voltaire, la cuestión continuaba siendo atractiva. La *Allgemeine Naturgeschichte* de Kant del año 1755, fue seguida en 1761 por *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus* de J. H. Lambert y en 1780 por *Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend* de Christian Ernst Wunsch.

⁸A. Pope, “Essay on Man”, I, 33.

Se mueve un sinnúmero de estrellas con sus habitantes⁹.

Obviamente no fue el conocimiento de la astronomía el que indujera a estos autores a poblar las estrellas. Fue, más bien, “una candente experiencia personal”¹⁰, una “plenitud de corazón” que sobrepasa los confines del conocimiento efectivo. El ensayo en forma de rapsodia de Stolberg “Plenitud del Corazón”, del año 1777, muestra el fondo emocional sobre el cual la astronomía aparece como “ciencia inspirada”.

“¿Quién dejaría de reconocer el valor de las ciencias?”, así formuló Stolberg su pregunta retórica y bastante vaga¹¹. Ellas nutren y forman el espíritu. Pero la mayoría de los hombres de ciencia se contentan con saber lo que necesitan; y cuando se regocijan de sus abundantes conocimientos, lo hacen, o para satisfacer su vanidad o por una especie de manía que deja fríos a sus corazones. No recogen miel en los jardines de las musas, sino que se alimentan a sí mismos como los abejones holgazanes. ¿Qué ventaja sacarán de su muerte de todos los conocimientos acumulados? La misma que sacaron, durante su vida, de las monedas guardadas en cajas para tener una colección de ellas. Para el insensible, sus conocimientos no son más que un tesoro muerto; para quien tiene ese sentimiento, sus conocimientos son una fuente de alegrías puras, de emociones edificantes, de pensamientos nobles, que forman su carácter, ensanchan su corazón y continúan trabajando hasta llegar a la eternidad. ¿O piensas que algún sentimiento puede morir sin afectar continuamente, hasta la eternidad, a quien lo experimentaba? Sin la calurosa participación del alma, las ciencias casi no son nada. Es tan sólo por esta participación que la astronomía nos deleita al revelarnos que las chispas de los cielos son miles de soles, cada uno de los cuales está, probablemente, rodeado por globos terrestres y cada uno de éstos habitado por seres conscientes e inmortales.

Cuando Wieland y Stolberg llenan el universo de una multiplicidad de mundos poblados, responden al impulso irrefrenable de proyectar una vida infinita en los espacios infinitos. El firmamento estrellado llega a ser, para ellos, el terreno de la sensación humana. El individuo ligado [p. 151] a la tierra atrae otros mundos a su reino emocional, pues son parientes de él quienes pueblan esos otros mundos, y su tierra, en cierto modo, es también la del ser humano. La infinitud se escapa a la percepción de los sentidos. El que no pueda ser medida por pensamientos humanos y sentidos finitos, constituyen su mismísima esencia. Pero el firmamento claro y resplandeciente, como se lo mira desde la cúspide de una montaña o sencillamente desde la angosta ventana del desván, logra que lo imposible se vuelva real: en este firmamento, la infinitud habla directamente a los sentidos, según Schiller dice en “Los Artistas”:

Antes de que el espíritu del pensador se presentara
El concepto osado del espacio eterno.
¿Quién, al levantar la mirada hacia el escenario de las estrellas,
No había vislumbrado esta idea?¹²

Seguramente, todos los hombres no están predispuestos para una tal experiencia. Se necesita para ello un alma “romántica” y, en nuestro contexto, esto quiere decir un alma que anhela o postula el contacto vivo con la infinitud de la vida, con la infinitud de todo cuando existe. Así se cierra el círculo:

⁹Chr. M. Wieland, “Die Natur der Dinge”, IV, 653, *Werke*, I.

¹⁰H. Cysarz, *Erfahrung und Idee*, pág. 70.

¹¹Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolberg, “Fülle des Herzens”, *Deutsches Museum* (julio de 1777), y *Der Göttinger Dichterbund*, edit. por August Sauer, III, “DNL”, vol. 50 (Berlín y Stuttgart, 1893), pág. 24.

¹²Schiller, “Die Künstler”, renglones 50 y siguientes.

el romanticismo es un ensayo de conquistar la infinitud, y el impulso de conquistar a ésta caracteriza al romántico. Un estudio detallado del argumento literario del firmamento estrellado, facilitaría un hermoso resumen de la historia del pensamiento humano. En lugar de él, las siguientes citas servirán para destacar el significado de la expresión, vaga pero conveniente: un alma “romántica”.

“Si uno pudiera llegar a los límites de la atmósfera”, así dice Platón¹³, “o si uno tuviese alas y volase en lo alto, entonces reconocería qué son los cielos verdaderos, la luz verdadero y la tierra verdadera. Miraría lleno de desprecio hacia abajo a los riscos y abismos castigados por las tormentas y percibiría con admiración la gloria de los cielos”. [p. 152] Parece ser el sentimiento de Platón que las necesidades terrestres intervienen trágicamente en la valoración de la verdadera belleza de los mundos del cielo. No obstante esto, somos capaces de lograr por lo menos una primera noción vaga, un “presentimiento”¹⁴ de lo que debe ser la claridad inmaculada de la luz, cuando la miramos en el reino más libre de las ideas puras. Platón piensa en el afecto que experimentaríamos si pudiéramos elevarnos, emancipando nuestras miradas del ofuscamiento de la atmósfera de la tierra.

Aristóteles habla de una elevación y emancipación similares, pero la diferencia característica reside en que no le interesan las criaturas que nosotros podríamos aspirar a ser en algún tiempo futuro. Se imagina una raza de seres que pueblan el interior de la tierra y ansían emanciparse y elevarse a nuestro nivel humano. Aristóteles hace conjeturas respecto a la clase de sensaciones que ellos experimentarían al percibir la belleza del cielo estrellado, cuyo aspecto nos es familiar, y que tenemos el privilegio de ver cada vez que deseamos. “Ellos están convencidos de que hay dioses y de que todos estos esplendores no pueden ser sino la obra de dioses”¹⁵.

El pesimismo posthelénico agrega a esto una especie de complejo de inferioridad¹⁶ que insiste en la pequeñez del hombre ante la grandeza del firmamento, abocándose en la neoplatónica admiración de las bellezas del mundo trascendental. Luego el pensador de la temprana época cristiana incluye las maravillas de las estrellas en su ideología dualista. [p. 153] “Si el visible mundo temporal y perecedero es tan hermoso ¿cómo será entonces el mundo invisible y eterno?”¹⁷.

El firmamento estrellado se ha convertido en testigo de la omnipotencia de Dios. En esta forma,

¹³Alfred Biese, *Das Naturgefühl mi Wandel der Zeiten* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1926), pág. 25, cita de “Fedón”, 109E: “Si alguien llegase al límite de nuestra atmósfera o tuviese alas y volase hacia arriba, reconocería el verdadero cielo, la verdadera luz y la verdadera tierra; desdeñoso, miraría para abajo hacia el mundo escabroso y quebrado, admirando el esplendor maravilloso de la tierra divina... donde los árboles y flores y frutos y piedras hacen alarde de colores más variados que las cornalinas, los jaspes y las esmeraldas, y donde un éter puro abraza a hombres felices que tienen trato íntimo con los dioses”.

¹⁴La expresión proviene de la traducción del *Faust*, II, 6972, de Bayard Taylor.

¹⁵En Cicerón, *De natura deorum*, II, 37, Aristóteles hace esta declaración. Está citada por A. Biese, en *Naturgefühl*, pág. 25. Cf. además Thassilo von Scheffer, *Die Legenden der Sterne im Umkreis der antiken Welt*, Stuttgart: Rowohlt, 1939.

¹⁶A. Biese, *Naturgefühl*, pág. 30, cita de Ptolomeo:

Soy polvo -lo sé- un ser mortal, pero cuando contemplo,
¡Oh estrellas! vuestro recorrido gigante en órbitas entrelazadas,
Entonces no creo pisar más la tierra,
Sino que en la mesa de Júpiter pruebo manjares de los dioses.

Quizá sea sacrílego recordar en conexión con esto al caballero de Hamburgo que acompañó a Tonio Kröger, el personaje de Thomas Mann, a Dinamarca. Parado en la cubierta y observando el firmamento estrellado exclama: “Nosotros los hombres hemos inventado el telégrafo y el teléfono y otros tantos progresos, eso sí. Pero cuando dirigimos la mirada hacia arriba, debemos reconocer y comprender que en el fondo somos gusanos, miserables gusanos y nada más”. Un poco más adelante tiene un terrible ataque de mareo. Cf. Thomas Mann, *Tonio Kröger*, capítulo VII.

¹⁷San Basilio el Grande (329-379), *Hexaëmeron*, citado en A. Biese, *Naturgefühl*, pág. 54: “Cuando alguna vez, en una noche serena, contemplaste con suma atención la belleza admirable de las estrellas y repentamente al acordarte del artista del universo, meditaste sobre quién lo era, que en forma tan bella dibujó estas flores en el cielo adornándolo, e hizo que la hermosura de este espectáculo no fuera menos grande que la regularidad... Si entonces este mundo visible, temporal y perecedero es tan bello ¿cómo deberá ser el mundo eterno e invisible!”.

el tema es nuevamente abordado en el siglo XVIII cuando las pruebas del poder de Dios o de su mera existencia cobraron importancia particular. Cuanto más las tendencias deístas lograban relegar a Dios a segundo plano, tanto más necesario era encontrar demostraciones de que “la mano que nos hizo, es divina”¹⁸.

La idea de que las bellezas de la naturaleza son una prueba de la benevolencia de un ser supremo puede, claro está, ser la sincera expresión de la fe pueril de un alma simple y bella. Un ejemplo conmovedor de esto, se encuentra en la historia de la señorita Paradis, una paciente de Mesmer. El relato fue publicado en 1777 por la *Vossische Zeitung*. La señorita Paradis había estado ciega desde su primera infancia. Mesmer logró por fin devolverle la vista, abriéndole así un mundo de nuevas experiencias. El informe publicado enumera una serie de detalles de interés psicológico, pero el episodio más fascinador ocurrió cuando la paciente por primera vez vio el firmamento cuajado de estrellas resplandecientes.

Tranquila, levantó sus manos hacia el firmamento que brillaba gloriosamente, sin duda para hacer subir a él un ardiente rezo de agradecimiento que provenía de lo más hondo de su alma. Después de unos pocos momentos, exclamó: “¡Oh, con qué solemnidad me miran las estrellas! Nada podría ser más glorioso en toda la naturaleza. Cuando uno experimenta un deseo candente de verdadera veneración hacia el Ser supremo, entonces debe ser acá, acá debajo de este techo de esplendor donde me encuentro ahora”¹⁹. [p. 154]

Este sencillo quietismo que ama al Creador en su creación, no carece enteramente de relaciones con el deísmo más simple que admira al Todopoderoso como “el gran mecánico de la creación”²⁰. Desde este punto de vista, Dios es el dibujante del supermotor que llamamos mundo. Encima de él, puso la bóveda celeste que debe tener una función práctica como todo lo demás, si bien puede parecer que Dios nos lo presenta tan sólo como un ejemplo de lo que Él es capaz de hacer. La insipidez de un

¹⁸Paráfrasis del salmo XIX por Joseph Addison. En este contexto parece lícito referirse también al mismo salmo, en cuanto trata el tema del esplendor de Dios en la naturaleza (*Herrlichkeit Gottes in der Natur*).

¹⁹*Vossische Zeitung*, 1777, Nos. 55 y siguientes; reimpresso por Eberhard Buchner, *Ärzte und Kurpfuscher* (Munich, Albert Langen, 1922), N° 253a. El historial de la señorita Paradis tuvo una continuación extraña que no tiene nada que ver con nuestro contexto. Ella perdió otra vez la vista, Mesmer fue detenido y debía salir de Austria. Hay cierto número de detalles que nunca han sido aclarados.

Esto no quiere decir, claro está que esta postura patética peculiar estaba reservada al siglo XVIII. Cf., por ejemplo, Robert Bridges, *Poetical Works* (1936), pág. 512:

Es una emoción muy profunda, la alegría que aprenden los amantes
cuando el uno recibe instrucción divina de los ojos del otro,
la verdad que sienten todos los seres humanos al levantar la mirada hacia el firmamento
en la noche llena de constelaciones. ¡Oh, Dios Padre de los Cielos!
¡Cuando me levanté y percibí el amanecer, suspiré por Ti!

Dicho sea de paso que el quietismo del siglo XVIII bien podría representar una base sana para investigar más detenidamente el tema del firmamento estrellado hasta el panteísmo armonioso de Jean Paul. Cf., por ejemplo, “Quintus Fixlein” (1796), *Sämmtliche Werke* (1840-42), III, 230: “Levanto la mirada hacia el firmamento estrellado, y una procesión eterna se extiende para arriba y hacia los lados, y todo es vida y fuego y luz, y todo es divino o Dios”. También en “Titan” (1800 y años siguientes) *Sämmtliche Werke* (1840-42), XV, 298: “Cuando vio el cielo sagrado e inmortal... se preguntó el espíritu para sí mismo: ‘¿Quién me podrá captar?, soy un espíritu entre espíritus’”. Ambos pasajes fueron alegados también por Clifford Lee Hornaday, *Nature in the German Novel of the Late Eighteenth Century* (Nueva York, 1940), págs. 61 y sig.

Del *Titan* de Jean Paul sería natural la transición a Goethe, cuya sabiduría naturalista (según mi opinión particular) llegó a sus formulación más madura en una variante orgánica y metamórfica del tema del firmamento estrellado. Cf. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, *Sämmtliche Werke*, XVIII, págs. 141 y siguientes. El pasaje está relacionado con la idea de que Makarie es una repetición del sistema astral, pero sus demás deducciones son prácticamente inagotables.

²⁰Thomas Paine, *Age of Rousseau* (1794) (Nueva York: Wiley, s.f.), pág. 253. La siguiente cita, *ibidem*, pág. 53.

tal superracionalismo puede rayar en lo absolutamente cómico, como en el pasaje de Paine:

Tan sólo cuando el hombre considera lo que él llama firmamento estrellado, como el libro y la escuela de la ciencia, encuentra alguna utilidad en que sea visible para él, o alguna ventaja en el inmenso campo de su visión. Pero cada vez que contempla el asunto a esta luz, halla un motivo adicional para decir que ninguna cosa fue hecha en vano; pues esta capacidad de visión sería inútil si no le enseñara nada al hombre. [p. 155]

Detrás de esta orgullosa declaración de la racionalidad de todo lo existente, se esconde el gran miedo de que posiblemente carezca de significado y sentido. Es éste el miedo que vibra en las preguntas del joven Tieck: “¿Por qué bailan los innumerables mundos su danza desmañada alrededor de sus soles? ¿Por qué arrojó el Creador de su mano la creación? ¿Por qué proyectó la hueste de las estrellas a través de las esferas celestiales?”²¹.

De hecho, lo que importa en estas preguntas no es su contestación, sino más bien la razón porque fueron hechas. Un alma que llena los infinitos espacios de arriba, un microcosmos que sabe que es uno con el macrocosmos, no puede ser agitado por ellas. Ésta es la única solución: Así como el mundo exterior se extendió hacia las infinitudes, así el mundo interior microcósmico debería extenderse hacia profundidades infinitas. Cuando Johann Christian Günther deseaba describir el esplendor del firmamento estrellado, para comunicar la impresión de su inmensidad, no sabía nada mejor que aludir a la inmensidad —igual y más grande aún— de su asombro:

Prefiero el brillo de la luna y de las estrellas
Al día más agradable;
Entonces, desde mi pieza, a menudo
Levanto la cabeza, los ojos, el corazón y el espíritu,
Y apenas si cabe mi asombro
En este vasto espacio²².

Un ejemplo característico de esta doble expansión se encuentra en Kant. Él logró dar la síntesis de la prueba racional (o evidencia exterior) de la existencia de Dios, y de la experiencia subjetiva, pues, para él, la significación de “prueba” en un contexto así está definidamente aclarada:

Cuando pienso, entre otras cosas, en las observaciones microscópicas del Dr. Hill y en las numerosas especies de animales que hay en una sola gota de agua —animales de rapiña con instrumentos de destrucción que, mientras se dedican a perseguir a otros, están vencidos por tiranos más poderosos aún de ese mundo de agua—; cuando observo las artimañas, la fuerza, la escena tumultuosa en [p. 156] una sola gota de materia, y levanto mi mirada para contemplar el espacio inmensurable con su enjambre de mundos que no parecen más que granos de polvo dispersos, entonces no hay lenguaje humano capaz de expresar el sentimiento que una meditación de esta índole engendra, y el más sutil análisis metafísico es muy inferior a la sublimidad y dignidad que son características de un tal espectáculo²³.

²¹Ludwig Tieck, *Almansur*, 1790. El personaje principal hace estas preguntas a un eremita.

²²Johann Christian Günther, “Lob des Winters”, *Die Gegner der zweiten schlesischen Schule* (Cf. “Bibliografía”, bajo *Brockers*), pág. 75.

²³Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), pág. 124n. John Hill, 1716-1775. Kant se refiere a *Hamburger Magazin*.

En cuanto a una versión moderna de la misma idea, cf. Burton Rascoe, *Prometheans* (New York, 1933), pág. 66: “Sólo tengo que mirar un corte en el microscopio o contemplar de noche el firmamento o escuchar un programa que me llega por la radio, para saber que hay misterios que nunca escudriñaré y que tal vez no serán explicados al último de mis descendientes”.

Una analogía, más destacada y generalmente conocida, de las profundidades del mundo interior y las alturas del exterior, se encuentra próxima al fin de la *Crítica de la Razón Pura*, en una frase que presenta el firmamento estrellado encima de nosotros y la ley moral dentro de nosotros, como los más sublimes objetos de nuestra admiración y reverencia²⁴. Gran parte del pensamiento romántico se podría interpretar sencillamente como una versión de este párrafo de Kant. Así, por ejemplo, la nota de Beethoven²⁵:

Cuando, de noche, asombrado, miro hacia el firmamento y veo moviéndose eternamente en sus órbitas la multitud de cuerpos luminosos que son llamados soles y mundos, mi espíritu se encumbra por encima de estos muchos millones de estrellas alejadas hacia la sola fuente de que fluyen todas estas cosas y desde la cual eternamente continuarán fluyendo nuevas creaciones.

En el flujo eterno de las siempre nuevas creaciones, en la eterna revolución y evolución de galaxias alrededor de una fuente central, o [p. 157] sea un sol central²⁶, la partícula más diminuta tiene su función que lo penetra todo. Esto da al alma romántica la fuerza de llenar con su exuberancia los espacios infinitos y de llegarse al centro con un sentimiento de afinidad. “Cuando el firmamento arriba está cuajado de innumerables estrellas”, así escribe Runge, en 1802, en carta dirigida a su hermano Daniel, “entonces se llena de júbilo mi alma y vuela por el inmensurable espacio que me rodea; ya no existe ni el arriba ni el abajo, ya no existe ni el tiempo, ni el comienzo, ni el fin; oigo y siento el hálito vivo de Dios que guarda el mundo sosteniéndolo, y en el que cada cosa vive y obra”²⁷. [p. 158]

²⁴Este pasaje sirve de introducción para la conclusión de Kant en su *Kritik der praktischen Vernunft*: “Dos cosas, cuanto más a menudo y más detenidamente la meditación se ocupa de ellas, llenan el alma con admiración y veneración cada vez nuevas y aumentadas: el firmamento estrellado encima de mí y la ley moral dentro de mí”. Rudolf Unger discute este párrafo en relación con su investigación de la idea de una pluralidad de los mundos, *Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte* (Berlín, 1929), pág. 40-66: “‘Der bestirnte Himmel über mir...’ Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kantwortes (1924)”.

²⁵*Beethoven Denkmal mi Wort*, edit. por Richard Benz (Offenbach del Meno: Gerstung, 1924), pag. 77 y sig.

²⁶F. Schlegel, en carta dirigida a Caroline el 27 de noviembre de 1798, se refirió a la intención de August Ludwig Hülsen de escribir “eine Abhandlung über die Zentralsonne”. Opina que Hülsen es “el hombre apropiado para convertir la astronomía en “bella ciencia”. Cf. R. Haym, *Romantische Schule*, pág. 512. Parece que el ensayo de Hülsen no existe.

²⁷Carta del 9 de marzo de 1802. Cf. W. Koch, *Briefe deutscher Romantiker*, pág. 266. El pasaje evoca en forma extraña un párrafo en el *Werther* de Goethe, segunda carta, 10 de mayo. No hay solamente un paralelismo en el pensamiento y en la estructura progresiva de las oraciones, sino hasta en expresiones individuales. Goethe escribió: “Cuando el querido valle en torno mío exhala su aroma, y el alto sol descansa sobre la superficie de la oscuridad impenetrable de mi bosque, y solamente algunas rayas furtivas penetran en el santuario interior; cuando estoy acostado en la alta hierba al lado del arroyo que corre para abajo y miles y múltiples hierbecitas, más próximo a la tierra, me parecen extrañas; cuando siento más cerca de mi corazón el enjambre de este mundo ínfimo entre los tallos, las innumerables e insondables figuras de los gusanitos, de las pequeñas moscas, y percibo la omnipotencia del Todopoderoso que nos crió a su imagen, el soplo del que ama todo y que nos lleva y mantiene flotando en las alegrías eternas, ¡oh mi amigo!”. La sentencia correspondiente en Runge reza: “Cuando el firmamento encima de mí, está cuajado de innumerables estrellas, el viento silba a través del espacio extenso, la ola bramante se rompe en la noche amplia, encima del bosque se sonroja el éter, y el sol alumbra el mundo; el valle exhala su aroma, y yo me acuesto en la hierba entre las gotas brillantes del rocío, cada hoja y cada tallo abundan en vida, la tierra vive y se mueve debajo de mí, todo se funde en un acorde, entonces el alma se regocija en voz alta y vuela por el espacio inmensurable que me rodea. No hay más ni abajo, ni arriba, ni tiempo, ni principio, ni fin. Oigo y siento el hálito vivo de Dios que mantiene y lleva el mundo, y en el que todo vive y obra: aquí está lo más sublime que podemos adivinar: Dios”. Las diferencias entre estos dos pasajes son, quizá, más reveladoras que sus semejanzas. El contraste entre la emoción casi balbuceante de la experiencia de Werther que lleva a un anhelo desesperado de lograr una adecuada forma de expresión artística, y la seguridad quietista de Runge en cuanto al significado de la experiencia, podría ser franqueado por algo que se le llamaría una fusión de religión y arte. Éste se encuentra en Wackenroder, “Phantasien über die Kunst”, *Kunstanschauung der Frühromantik*, edit. por Andreas Müller, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, III, (Leipzig: Reclam, 1931), 114, en un

El cuarto himno dirigido a la noche de Hardenberg²⁸ nació de una experiencia fundamentalmente parecida. Ahí, sin embargo, el ansia de descanso del poeta se mezcla con la tranquilidad de una noche entera que es perturbada por el brillo de las estrellas, así como su propio sueño eterno está, a veces, perturbado por el deber de actuar en la vida y en la luz.

Vivo de día,
lleno de confianza y valor.
Y me muero en las noches
en ardor sagrado.

Pero, la infinitud y el descanso eterno deben venir y vendrán en la oscuridad eterna. El amor es el camino, y así el primer himno puede llamar a la amada “sol de la noche”, lo que significa el centro de la oscuridad, así como el otro sol es el centro de la luz. La reunión con la amada, la disolución de la luz en la oscuridad, serán una eterna noche nupcial²⁹. La experiencia de la infinitud en la visión del firmamento estrellado causó el ansia de disolución en el individuo. La expansión de sí mismo casi llegó a ser aniquilación de sí mismo. Para Hardenberg la confianza religiosa en la coherencia de toda la luz en una oscuridad [p. 159] central, impide que su experiencia tenga carácter autodestructor. Cuando esta confianza desaparece, el horror y el miedo deben manifestarse.

Ellos hacen notar, de hecho, en una carta que Kleist dirigió a su amigo Rühle y que fue escrita en agosto de 1806: “¿Cómo será el nombre de esa pequeña estrella que se puede ver sobre Sirio cuando el cielo está claro?”. El asombro desesperado, no el religioso, dicta preguntas de esa índole. Kleist insiste más claramente aún en la insignificancia de nuestro mundo y de las individualidades humanas: “Y este entero firmamento enorme comparado con la infinitud no es sino una motita de polvo... que sobrepasa las posibilidades al alcance del pensamiento...”³⁰. Para Kleist hay algo abrumador en la grandeza del firmamento estrellado. Su reacción fue, esencialmente, la de las postrimerías del siglo XIX, para el cual el orden en el universo, según el siglo XVIII lo había establecido con su fe y conocimiento, había desaparecido nuevamente³¹. “Cuando Tennyson escribió: 'Las estrellas —susurró ella— corren a ciegas', no representó tan sólo el pesimismo común de la filosofía del siglo XIX, sino que reflejó también el punto de vista de la astronomía del siglo XIX”³². Hebbel expresó el mismo sentimiento

pasaje que muestra, igual que el de Runge, una obligación inconsciente a Goethe: “Cuando en mi simpleza me siento feliz bajo el firmamento libre ante Dios -mientras que las rayas doradas del sol tienden encima de mí la alta capa azul y la tierra verde sonrío alrededor mío- entonces es el momento oportuno para que me eche al suelo, y lleno de alegrías, regocijándome en voz alta, agradezca al cielo todo este esplendor. ¿Pero qué hace entonces el llamado artista entre los hombres? Me mira y, quieto, íntimamente entusiasmado va a casa y en la lira muerta hace sonar su encanto simpatizante en forma mucho más espléndida. Luego lo guarda, después de expresarse en un idioma que nunca habló hombre alguno, cuya patria nadie conoce y que impresiona a cada uno en sus nervios más íntimos”.

²⁸*Novalis Schriften*, I, 57 y sig.

²⁹El que Hardenberg se apartada de la luz es, claro está, en parte un apartarse del esclarecimiento. Cf. *Novalis Schriften*, II, 76, donde se dice de la luz: “Antes que jugar con colores, ella se dejaría romper”. La idea de la luz negra está explicada perfectamente en el cuento de Klingsor, *ibidem*, I, 206, donde la lámpara negra se inclina cuando el copista entra a la cueva. Tan pronto como la lámpara negra está apagada, la habitación se aclara. En alguna poesía moderna leí la expresión: “Mi querida luz negra”. La idea no es simplemente una inversión juguetona de lo normal. Su importancia para Jan van Ruusbroec y otros místicos medioevales, está discutida bajo el epígrafe “het licht, dat in duister verkeert”, por J. Huizinga, *Herftij der Middeleeuwen* (Haarlem: Tjeenk Willink & Zoom, 1928, 3ª ed.), pág. 320.

³⁰El 31 de agosto de 1806.

³¹En 1782, Fr. Wilh. Herschel aceptó definitivamente la idea de que el sol tiene movimiento propio. En 1784, publicó su libro *On the Construction of Heavens*. En 1786, apareció su primer catálogo de las nebulosas. Un año más tarde ya editó un segundo catálogo. Hasta el año 1802, Herschel enumeró 2302 nebulosas. Mas este número vertiginoso no era más que el comienzo de los números que llegaron a ser conocidos como “astronómicos”.

³²G. W. Gray, “Our Greater Galaxy”. El pasaje lleva a una apreciación de la obra de J. C. Kapteyn de Groningen quien, en

cuando dijo³³: “No puedo comprender que el aspecto del firmamento estrellado ensanche el pecho: en mí disuelve el sentimiento de la personalidad, y no puedo imaginarme que la naturaleza se moleste en mantener mi yo miserable en su inutilidad”.

La diferencia entre este pasaje de Hebbel y las varias citas tomadas de escritores de la edad anterior es sorprendente, pero fácil de comprender. Para Hebbel y su época, el problema residía en la relación del individuo con la totalidad de la naturaleza, de la cual se había separado, [p. 160] y lo sabía: ¡la tragedia de la individuación! Para la edad más temprana, el problema seguía siendo el del rango y de la posición del individuo en la continuidad —evidente por sí misma— del universo entero: el ansia de integración orgánica. En la época de Hebbel pocos hubieran citado con ánimo congénere como lo hizo Carus³⁴, este pasaje de Goethe: “¿Para qué sirve toda esta exhibición de soles y planetas y lunas, de estrellas y galaxias y nieblas, de mundos en estado de formación y de mundos completos, cuando, al fin, no hay un ser humano feliz que goce de la vida en medio de ellos?”. Pues esto es la esencia positiva de la pregunta retórica de Goethe: La felicidad del hombre, en toda su pequeñez miserable, no carece —para decirlo en forma paradójica— de interés frente a la infinita exhibición de soles y planetas, de lunas y estrellas y nieblas y galaxias. Hay una interdependencia determinada entre lo infinitamente pequeño, representado por el individuo humano, y la infinita grandeza del universo. A primera vista puede parecer cual si esto fuera meramente una de aquellas doctrinas que la mente humana proyecta, y a la cual se adhiere en desesperada protección de sí misma ante el reconocimiento fatal de su insignificancia absoluta. El que sea considerablemente más, queda por ser demostrado mediante un proceder distinto. [p. 161]

1904, anunció su descubrimiento del star streaming”. Desde este momento, según lo expresó otro astrónomo citado por Gray, “el sistema astral dejó de ser una colección de individuos y se convirtió en un todo orgánico”. Fue otra vez lo que había sido hacia las postrimerías del siglo XVIII.

³³Cf. A. Biese, *Naturgefühl*, pág. 214.

³⁴Carl Gustav Carus, *Physis* (Stuttgart, 1851), párrafo concluyente. Fr. Thijs Jolles investigó para mí los orígenes de esta cita. Proviene de *Winckelmann und sein Jahrhundert*, segundo párrafo del capítulo “Antikes”. Sus últimas palabras son: “... ¿cuándo al fin no hay un ser humano feliz que, inconsciente, goce de su existencia?”. Carus hace la curiosa substitución de “en medio de ellos” por “inconsciente” de Goethe.

VIII

EL TIPO Y EL ORGANISMO

El universo, según dice su nombre, es una unidad¹. La idea de que debe ser considerado como infinito, nos fue legada por la filosofía del Renacimiento².

La infinitud en cuanto experiencia problemática, sucesivamente y en círculos siempre más extensos, ha influido sobre los distintos campos de pensamiento humano. Su primer producto tangible se presenta en la astronomía moderna, a pesar de que un Copérnico y un Kepler —iguales que sus contemporáneos en ciencias naturales— no la podían admitir como axioma definitivo³ en sus sistemas. Conquistó el pensamiento matemático en forma del cálculo diferencial e integral⁴. [p. 162]

Por el mismo tiempo, apareció en el arte barroco como insaciable impulso de extensión. Su historia literaria es la “del romanticismo en todas sus formas y matices y de todos los tiempo”⁵. Mejor dicho, es la experiencia de la infinitud que condicionó el desasosiego faustiano que Friedrich Schlegel expresó en forma notable al decir: “Quien quiere una cosa infinita, no sabe lo que quiere. Pero esta frase no se puede dar vuelta”⁶.

Quien tiende hacia lo infinito no puede saber qué es lo que quiere. Su meta es una paradoja

¹Parece posible considerar esta unidad como menos obvia. Will Durand en su breve *Story of Philosophy* (Nueva York, 1926), pág. 562, cita de William James, *Pragmatism: A New Name for Old Ways of Thinking* (1907), pág. 312: “«¡El mundo es uno solo!» Puede ser que esta fórmula se convierta en una especie de veneración del número. «Tres» y «siete», es verdad, fueron considerados como números sagrados; pero tomándolo abstractamente ¿por qué es «uno» más excelente que «cuarenta y tres» o «dos millones y diez»?” En vez de discutir la respuesta de James, Durand la explica en una nota al pie: “La contestación, claro está, es que la unidad, o un solo sistema de leyes que vale a través del universo, facilita la explicación, la predicción y el control”. Esto, quizá, es una respuesta pero deja la pregunta sin solución.

²K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie*, pág. 29: “La infinitud así como la unidad del universo, estos resultados de la filosofía del Renacimiento, no se logran por silogismos. Es el sentimiento que lleva en sí la tendencia a la unidad e infinitud”.

³Cf. K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie*, pág. 29: “Por la infinitud de Dios demuestra Bruno la infinitud del mundo. Solamente Cusano, profundamente místico, fue su precursor; los naturalistas, incluso Copérnico y Kepler, todavía no querían saber nada de la infinitud del universo, y no obstante esto buscaron y encontraron, ellos también, el orden invisible del mundo”.

⁴Los siguientes datos de la historia de la matemática parecen encajar ahí. Los presentaremos sin hacer comentarios sobre su significado para la historia del espíritu. La interpretación de este aspecto de nuestro problema se debe dejar para un matemático competente. En 1625, Buonaventura Cavalieri toca el principio de la diferenciación. Pierre Fermat hace lo mismo en 1636. Las fluxiones de Newton del año 1671 son fundamentalmente idénticas al sistema desarrollado por Leibniz en 1686. El cálculo diferencial es definitivamente establecido en 1686, por Leibniz, *De geometria recondita et analysi indivisibilium*. En 1739, Bernard Forrest de Béliador aplica, por primera vez, el nuevo sistema a un problema tecnológico. En 1797, Joseph Louis Lagrange establece la teoría de las funciones analíticas que hacen posible basar la diferenciación en cantidades infinitas, en contraste con Leibniz que debía trabajar con cantidades infinitamente pequeñas. En 1822, Fourier elabora su teoría matemática del calor.

⁵A. Meyer, “Goethes Naturerkenntnis”, n. 8: “En algunos otros reinos del espíritu la manifestación de lo infinito llegó mucho más tarde a su madurez. En el arte plástico produjo el barroco, en literatura el romanticismo de todas las formas, tiempos y matices, cuyas formas más acabadas son, en rigor, los poetas clásicos, y en política, la idea de los estados nacionales que hasta hoy en día no logró su madurez”.

⁶F. Schlegel, “Kritische Fragmente”, 47.

fundamental. Cuando Cusano⁷ concebía el universo como unidad ilimitada, postuló, como verdad fundamental, una mística *contradictio in adjecto*, “El mundo es una limitación ilimitada”. La exclamación del joven Goethe: “¿Dónde te captaré, oh naturaleza infinita?”⁸, representa el postulado impetuoso de una directa y sensual experiencia de la *coincidentia oppositorum*, o sea la coincidencia de la infinitud con una realidad palpable. El pensamiento romántico postula una coincidencia de esta índole que se podría llamar el protofenómeno del yo. En esto pensaba Schelling cuando señaló: “Lo que llamamos el yo, es tan sólo la unión [coincidencia] de lo ideal y lo real⁹, de lo finito y lo infinito”¹⁰. *Los Discursos sobre la Religión* de [p. 163] Schleiermacher representa el postulado —que nos recuerda a Herder¹¹—, de que la infinitud sea vislumbrada, no sólo en el yo, sino en todos los fenómenos finitos. La idea de que es posible “percibir la infinitud en un grano de arena”, no es solamente la base del solipsismo romántico en todas sus formas distintas, sino que es, por sí misma, el fundamento y la misma esencia de la estética del romanticismo temprano¹². “Harta tu emocional experiencia de la vida con la idea de la infinitud”, escribe Friedrich Schlegel¹³, y cuando continúa diciendo “entonces comprenderás a los antiguos y la poesía” sacrifica a su querido Winckelmann y toda la antigüedad al culto nada helénico de la inmensidad moderna. En otra parte¹⁴ explica que la diferencia esencial entre la antigüedad y los tiempos modernos, se debe ver en el hecho de que los griegos poseían una mitología, mientras que nosotros todavía estamos tratando de desarrollarla¹⁵. La idea de que un símbolo es al individuo lo que un mito es a la raza¹⁶, es una idea romántica. Ambos, el simbolismo y la mitología son amalgama (*syn* y *bolos*) de una verdad infinita con su representación finita. Schelling definió la mitología griega como “la representación de la infinitud como tal en algo que es finito”¹⁷. Mucho antes, Hardenberg¹⁸ había generalizado esta idea al señalar que es la tarea del lector “encontrar el universo en cada [p. 164] libro” que, así diríamos nosotros, pueda pretender ser una obra de arte. La simple concepción de que el arte genuino es una representación finita de la infinitud, es general entre los románticos¹⁹. La literatura antes del año 1800 y un poco después, abunda en referencias —implícitas así

⁷Cf. sobre todo, Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, “Studien der Bibliothek Warburg”, vol. 10, Leipzig y Berlín, 1927.

⁸Goethe, *Urfaust*, línea 102.

⁹Éste es el problema de Schiller, “Das Ideal und das Leben”. El 25 de marzo de 1785, Schiller escribió a Huber: “...en los cálculos económicos se me parte el alma y está intranquila, caigo repentinamente de mis mundos ideales, tan pronto como una media rota me recuerda el mundo real”. Es obvio que el mundo de los ideales y las medias rotas coinciden tan sólo en forma artificial y de mala gana.

¹⁰Friedrich Wilhelm Schelling, “Bruno *oder* Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge”, *Werke*, edit. por Otto Weiss (Leipzig, 1907), II, 492, Lucian: “Lo que llamamos el yo, no es nada más que aquella unidad de lo ideal con lo real, de lo finito con lo infinito”.

¹¹Cf. pág. 133, n. 66.

¹²William Blake, “Auguries of Innocence”, primer cuarteto:

Para concebir un mundo en un grano de arena,
Y un cielo en una flor silvestre,
Agarra la infinitud en la palma de tu mano
Y la eternidad en una hora.

¹³F. Schlegel, “Ideen”, 85.

¹⁴F. Schlegel, “Rede über die Mythologie”, *Jugendschriften*, II, 358.

¹⁵Respecto a la idea de una nueva mitología, cf. F. Strich, *Mythologie*, y el capítulo XIII: “La Poesía Cósmica”.

¹⁶Friedrich Gundolf, *Goethe* (1925, 12^a ed.), pág. 583: “El símbolo es para el individuo lo que el mito es para una colectividad”.

¹⁷Friedrich Wilhelm Schelling, “Philosophie der Kunst”, § 42, *Sämtliche Werke*, edit. por K. F. A. Schelling (1856 y años siguientes), primera serie, V.

¹⁸*Novalis Schriften*, III, 336.

¹⁹Esto es -y es característico que sea así- también la esencia de la estética clásica. Cf. Paul Ernst, *Der Weg zur Form* (1928), pág. 332: “El artista es un hombre que en toda su personalidad y en unión con ella tiene una cosmovisión especial, a la que

como explícitas— a este concepto, considerándolo como principio dogmático de validez general. Unos pocos ejemplos reunidos al azar, mostrarán la tendencia característica de estas referencias. En 1787, Goethe apuntó en su diario de Italia²⁰ refiriéndose a las obras de la escultura griega, que ellas “producidas por hombres, conforme a leyes verdaderas y naturales, eran las obras más sublimes de la naturaleza. Todo lo arbitrario e ilusorio se desmenuza: ahí hay necesidad, ahí está Dios”. Es una idea familiar, la de que Dios está representado por su Creación. Así, cuando se dice de una obra de arte individual que contiene la esencia de Dios, se debe inferir que una tal obra abarca también la esencia del universo, sus leyes fundamentales, y la necesidad de su existencia. El que esto en verdad haya sido el pensamiento de Goethe, se desprende del hecho de que, indudablemente, escribió el pasaje que acabamos de citar, en contestación a los diálogos sobre Espinosa, de Herder, cuya doctrina central reza que Dios no creó nada que no fuera una estampa de su poder y sabiduría²¹. August Wilhelm Schlegel justificó su admiración por Dante señalando que ningún otro poeta había logrado tan perfectamente “una presentación directa de la infinitud” como el autor de la *Divina Commedia*²². Friedrich Schlegel, con generalización atrevida, indicó que “todos los sagrados juegos de arte son meramente imitaciones remotas del juego infinito del universo que es, él mismo, una obra de arte que progresa eternamente”²³. Es sobremanera significativo que esta idea lograra su codificación final y hasta [p. 165] dogmática en la reseña de Bernhardi sobre el “almanaque mitológico”²⁴ de Schlegel y Tieck para el año 1802²⁵:

Todo arte es el hacer visible el universo, y este concepto implica la solución de una contradicción y de un contraste. El universo es algo infinito, pero el hacer visible implica la reducción a los más limitados confines de la existencia. Así, el arte consiste en representar limitado a lo infinito, y esto no se puede hacer salvo mediante la transformación en imágenes y símbolos.

La tentativa romántica de conseguir en el arte la *coincidentia* de la infinitud y realidad, obviamente es más que el colorario de una abstracta idea matemática o de un impulso insaciable de expansión. Manejando “la vara mágica de la analogía”²⁶, Schelling parece aludir a su verdadera base. Dice²⁷: “La manera en que lo finito está enlazado a lo infinito es casi análoga a la manera en que, en el mundo de las cosas conocidas y visibles, las partes están enlazadas al todo formando un cuerpo armonioso”. He aquí, *en nuce*, el completo resultado de nuestro análisis, pero el aserto de Schelling por ahora nos servirá solamente de base para una sola observación importante. Es una opinión que considera la infinitud, aunque sólo en un símil, como un todo orgánico. Esto es posible únicamente cuando la infinitud, en cuanto concepto, cabe en la experiencia humana del mundo de los organismos finitos o, para decirlo en forma más general, en el mundo de la realidad. De hecho, parece dable discernir en todas las referencias románticas a la idea de la infinitud, un rasgo común y peculiar: está

trata de formar y de dar relieve fuera de sí mismo por medios determinados y propios de él”. Esto fue escrito en el año 1910.

²⁰Goethe, *Italianische Reise*, 6 de septiembre de 1787.

²¹Cf. pág. 165, n. 65 y las cartas de Goethe, *Italianische Reise*, 5 y 8 de octubre de 1787.

²²Cf. pág. 99, n.18.

²³F. Schlegel, “Rede über die Mythologie”, *Jugendschriften*, II, 364.

²⁴Cf. “DNL”, vol. 135^a, y F. Strich, *Mythologie*, II, 91.

²⁵De la revista *Kynosarges* de August Ferdinand Bernhardi, reimpresso en *Kunstanschauung der Frühromantik*, edit., por Andreas Müller, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, III (Leipzig: Reclam, 1931), 285: “Todo arte es visión del universo, y en este concepto reside ya la reconciliación de una contraposición y un contraste. Pues el universo es algo infinito, la visión, empero, lleva al límite más estrecho de la existencia. Por lo tanto, el arte consistirá en representar lo infinito en lo confinado, y esto no puede hacerse sino por la transformación en la imagen y el símbolo”.

²⁶¿Quién acuñó la expresión: “Zauberstab der Analogie”? Los historiadores del romanticismo la usan con frecuencia. Cf., por ejemplo, Ricarda Huch, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 299, en una nota referente a G. H. Schubert. El giro se encuentra en Hardenberg, *Novalis Schriften*, II, 78: “Aprended de la historia y usad la vara mágica de la analogía”.

²⁷F. W. Schelling, “Bruno”, pág. 454.

directamente inspirada [p. 166] por la experiencia de la naturaleza visible. En esto, la infinitud “romántica” se diferencia de la infinitud “matemática” o “emocional”. Con Schelling y sus coetáneos, la experiencia problemática de la infinitud, la que Joël²⁸ llama nuestra herencia de la filosofía del renacimiento, logró finalmente su extensión más amplia. Se estableció en la esfera de las existencias fenomenales.

Esta última expansión de la idea de la infinitud se realizó, parece, en el trascurso del siglo XVIII. Los problemas que se manifestaron a comienzos de la centuria, obviamente eran más que problemas del abstracto pensamiento filosófico. De hecho, no extraña que hayan llegado a ser la mayor preocupación de las ciencias naturales. Estudiaremos su significado en este campo, al analizar ciertos rasgos de la obra *Sobre la Naturaleza* de Robinet²⁹, que fue publicada entre 1761 y 1768. Un tal análisis, servirá a la vez, de base para algunas conclusiones adicionales respecto al concepto romántico de la organización infinita. El fundamento metafísico de la obra de Robinet es la convicción de que la naturaleza es una continuidad infinita, una cadena interminable de eslabones finitos. Ahí no puede haber lagunas; y por más lejos y por más ligero que el pensamiento pueda viajar, nunca llegará al final de la cadena de las formas que realmente existen. Desde el punto de vista del hombre, debe haber una infinita e ininterrumpida continuidad de seres animados que se prolonga para arriba hasta Dios cuya existencia es infinitamente perfecta, y una continuidad igualmente infinita e ininterrumpida debe extenderse para abajo, hacia la última cantidad infinitésima de la materia. Ahora es obvio que tan sólo un trecho muy corto de la cadena infinita de Robinet puede ser ocupado por cosas y seres que los ojos humanos han realmente observado. Debe haber muchas otras cosas. De hecho, las que quedan por ser descubiertas son considerablemente más numerosas que las que ya han llamado nuestra atención. Así, Robinet llegó a ser uno de los exploradores más atrevidos [p. 167] de todo el siglo XVIII. Se quedaba detrás de su escritorio, pero el rendimiento “científico” de sus vuelos de fantasía era mucho más rico que el de los viajes realizados por hombres como William Dampier, Vitus Bering y Karsten Niebuhr³⁰. Se puede insinuar con seriedad absoluta que se debería ver mucho más que una extraña coincidencia en el hecho de que Robinet escribiera su obra fantástica *Sobre la Naturaleza* precisamente en el tiempo en que estaba en marcha la mayor expedición científica del siglo XVIII. Entre los años 1761 y 1768 tienen lugar: el primer viaje alrededor del globo de Bougainville (1766), el viaje de Wallis-Carteret (1766), el primer viaje de Cook (1768), los viajes de James Bruce para descubrir las fuentes del Nilo (1768) y la expedición a Siberia de Pallas (1768). La cadena de los seres de Robinet tenía sitio para todas las recién descubiertas especies y variedades de seres y cosas. Su receptividad inmensa indujo a este autor a una credulidad espantosa ante las historias más exageradas sobre criaturas de fantasía, publicadas en relatos supuestamente auténticos e incluso en leyendas y literatura novelesca. Además le incitó a realizar expediciones especulativas a otros globos celestiales³¹ donde recogió material hipotético sobre las más variadas especies de criaturas que no se encuentran en nuestro pequeño planeta. Sin embargo, la especulación de Robinet acerca de los eslabones individuales en la cadena de la existencia, —como, por ejemplo, su discusión de las sirenas y tritones, debido a la cual, y sólo a ella, parece haberse mantenido su nombre en los compendios de historia literaria más extensos— es meramente la consecuencia

²⁸Cf. pág. 162, n. 2.

²⁹J. B. Robinet, *de la Nature*. El primer volumen se publicó en 1761, el segundo en 1763. Una segunda edición de ambos apareció junto con los volúmenes III y IV en 1766. En 1786, siguió el volumen V, con el subtítulo, “Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être. Les Essais de la Nature qui apprend à faire l'homme”. La siguiente discusión se basa en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pags 269 y siguientes. Transcribiremos las citas de Robinet, en cuanto es posible, en la traducción de Lovejoy (inglesa).

³⁰Estos exploradores preceden a Robinet. William Bampier publicó el relato de su viaje en 1707; Veit Bering emprendió su último viaje junto con Chirikow en 1740 y murió antes de su terminación, el 8 de diciembre de 1741; en 1761, Karsten Niebuhr fue mandado por el gobierno dinamarqués a Arabia, Persia, Palestina y Asia Menor.

³¹Cf. pág. 155, n. 6.

ininterrumpida en la naturaleza. Esta interpretación constituye el aporte fundamental e inmortal de Robinet a la posteridad.

La idea de que todos los reinos de la naturaleza con todos sus miembros individuales pertenecen uno a otro porque forman una cadena continua, no fue la invención de Robinet. Había sido formulada, por ejemplo, en la doctrina palingenética de Bonnet³². Sin embargo, el [p. 168] modo como este pensador aplicara la idea no había sido, según Robinet³³, ni consecuente ni lógico. En el concepto de Bonnet se puede diferenciar un número de definidas etapas en la continuidad de las cosas de la naturaleza. Primero, hay el reino inorgánico. Le sigue uno que es orgánico, pero inanimado. Luego viene el orgánico que es animado pero carente de razón. Tan sólo la última etapa, además de ser orgánica y animada, es también racional. Este sistema implica que es posible una transición de lo negativo, inanimado, inorgánico, etc., a lo positivo, animado, orgánico, etc. Pero, así afirma Robinet, es obvio que lo negativo está siempre a una distancia infinita de lo positivo³⁴. Es imposible [p. 169] vincular a ambos en una continuidad suave, y por lo tanto, el autor llega a la conclusión: “Si deseamos permitir a la naturaleza que pase insensiblemente de uno de sus productos a otro, sin forzarla a que haga saltos, no debemos admitir la existencia de ningún ser inorgánico, ni de ninguno inanimado, ni de ninguno no racional”³⁵. Todas las diferencias en la naturaleza deben ser diferenciadas de graduación.

³²Cf. pág. 84, n. 33.

³³J. B. Robinet, *de la Nature*, IV, pág. 1 y sig.; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 275.

³⁴Desde este punto sería posible llegar por un camino diferente a las conclusiones de la presente discusión. Un filósofo romántico, como Schelling, opinaría que es un absurdo hablar de una distancia infinita que separa lo positivo de lo negativo. La relación entre ambos es cuestión de polaridad y no de distancia. Cf. pág. 177, n. 61. La polaridad como principio universal conduce directamente a la idea de un organismo universal, Cf. pág. 176, n. 59. De esta idea se puede decir que estaba destinada a reemplazar el viejo concepto de una cadena de la existencia como garante de la continuidad y unidad en la naturaleza. Esto debido a la plena consideración del axioma de que la naturaleza es infinita. La superioridad de esta idea sobre la de una cadena, reside precisamente en que la última debe chocar con la condición de la extensión infinita. Todo esto quiere decir que Robinet podría haber construido una doctrina —bien parecida a la de Schelling— de un organismo universal. Así podría haber superado la noción de una continuidad de dos dimensiones de la naturaleza a lo largo de una *cadena* de seres, si en vez de señalar que lo negativo está siempre a una distancia infinita de lo positivo, hubiera sido capaz de comprender que la relación de lo negativo y positivo es siempre cuestión de polaridad. Esto, sin embargo, fue imposible. La idea de la polaridad se desarrolló en forma paralela a la teoría de la electricidad. Parece que ambas han sido funcionalmente interdependientes. Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands mi 19. und 20. Jahrhundert bis zum Beginn des Weltkrieges* (Berlín, 1927), pág. 61, dice rotundamente, con referencia a Schelling y la idea de polaridad: “Sacó este concepto de la teoría del magnetismo que se aceptaba en aquel entonces, como galvanismo o electricidad animal”. Pues bien, los términos “negativo” y “positivo” como corrientemente los usamos, fueron introducidos por Lichtenberg tan sólo en el año 1778. En los momentos en que escribió Robinet era, pues, casi imposible concebir la polaridad como concepto filosófico que se sobrepone a la idea de una infinita distancia entre lo positivo y lo negativo. De hecho, Robinet ni siquiera sabía distinguir las negaciones lógica y real, la primera de las cuales significa tan sólo una contradicción. Esta distinción, claramente definida por los términos *nihil repraesentabile* y *nihil negativum* o *irrepraesentabile*, fue introducida más tarde aún por Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Grätz (edición fraudulenta), 1797. La importancia de Kant para la idea polar, se desprenderá de las siguientes citas. Hardenberg, *Novalis Schriften*, II, 120, escribió: “La negación [es] más que la carencia. [Es] la suposición de lo contrapuesto”. A. Müller, *Lehre vom Gegensatz*, pág. 228, se refiere explícitamente al ensayo de Kant y admite estar directamente obligado a él. Es una obra, dice, en que “nos apoyamos, por decirlo así, con nuestro trabajo actual. Dada la gran claridad con que allí se expone la esencia de la contraposición y su relación con la contradicción, la diferencia entre lo negativo y la negación, sería incomprensible que todas las investigaciones posteriores de este filósofo no tomaran una dirección muy distinta de la que tomaron de hecho, de no haberle importando más bien el concepto de las cantidades negativas que la concepción pura de lo negativo mismo”. Este pasaje aumenta en interés si estamos de acuerdo con Wilhelm Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus* (Heidelberg, 1917), pág. 260, quien llama el libro de Müller “el escrito programático de la cosmovisión romántica”. Cf., finalmente, F. Schlegel, “Athenäums-Fragmente”, 3: “Kant introdujo en la sabiduría universal el concepto de lo negativo. ¿No sería una tentativa útil introducir ahora también el concepto de lo positivo?”.

³⁵J. B. Robinet, *de la Nature*, IV, págs. 4 y sig.; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 276.

Sus productos más extremos han de ser reconocidos como meras exageraciones de algo normal. Todos los posibles seres están unidos por contener cada uno nada más que variantes de todos los elementos que se podrían encontrar en cualquiera de los otros. Sobre esta base es necesario concluir que cada ser existente debe ser considerado como representación finita del número infinito de todos los demás. Con palabras más sencillas, todos los hijos de la naturaleza deben haber sido formados sobre un molde fundamental que llamaríamos prototipo³⁶.

La tarea de imaginarse una representación finita y palpable de la infinitud de la naturaleza, habría inducido, pues, a Robinet a anticipar la idea goetheana de que la individualidad es siempre una variación metamórfica de un tipo individual o de un molde interindividual. Esto no es del todo erróneo. De hecho, al discutir la obra de Robinet, el profesor Lovejoy llega a la siguiente conclusión³⁷: “Si bien Robinet no fue el autor de aquella noción del prototipo (*Urbild*) del que todas [p. 170] las formas orgánicas y quizá todas las naturales son variaciones, fue —que yo sepa— el primer artífice y paladín entusiasta de aquel concepto que luego fue adoptado por Herder³⁸ y que durante un período se convirtió casi en la obsesión de Goethe³⁹. Entre las concepciones de Robinet y Goethe respecto al prototipo hay, sin embargo, una diferencia importante que es digna de ser investigada más detalladamente. El razonamiento de Robinet es más o menos el siguiente: El principio de la continuidad en la naturaleza nos obliga a suponer que todos los fenómenos naturales tienen algo en común. Todos ellos deben derivar de una forma que tiene un solo tipo y que es capaz de un número infinito de variaciones.

Robinet continúa diciendo⁴⁰: “Cuando parangono la piedra con la planta, la planta con el insecto, el insecto con el reptil, el reptil con el cuadrúpedo, noto, a través de todas las diferencias que caracterizan a cada uno de ellos, relaciones de analogía que me convencen de que fueron ideados y formados de acuerdo con un solo modelo del que son variaciones graduadas *ad infinitum*. Exhiben todos los rasgos prominentes de este ejemplar original que, al darse cuenta de sí mismo, tomó sucesivamente las formas —infinitamente numerosas y diversas— bajo las cuales la Existencia se manifiesta a nuestros ojos.

En todo esto no hay nada que no se pueda referir también al concepto de Goethe. La diferencia fundamental de los dos pensadores se muestra, sin embargo, cuando Robinet define su prototipo como “una forma particular, distinguida de todas las demás formas” y que debe ser considerada como “el elemento generativo de todos los seres”⁴¹. Con otras palabras, el prototipo es el elemento que las piedras, plantas, insectos, reptiles y cuadrúpedos, tienen en común. Es la unidad esencial de la cual [p. 171] toman su forma todos los seres existentes. Para impedir que el prototipo llegue a ser un mero átomo, Robinet facilita además la definición de que “el prototipo es un principio intelectual que, salvo su realización en la materia, no cambia”⁴². Esta espiritualización del prototipo lo hace parecer a una especie de mónada, pero no inmuta el hecho de que es el elemento más bajo y más sencillo del cual se pueden derivar todas las formas de la existencia más elevadas. Virtualmente, es una piedra, una planta, un insecto, un reptil, o un ser humano. Cuando toma forma real en la materia, las fuerzas insondables lo

³⁶Cf. pág. 76, n. 18 en cuanto a la referencia de Diderot a algo parecido a un prototipo de los vertebrados.

³⁷A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 279.

³⁸Cf. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), primer capítulo del libro V. Es característico que la idea esté limitada al reino animal.

³⁹La calificación “durante un período” parece superflua. No hay ningún acceso seguro a cualquier aspecto de la obra de Goethe fuera de la idea del prototipo. Sin embargo, cuando F. Cassirer, *Beethoven*, pág. IX, dice: “Casi lo saben ya los niños; Goethe enseña metamorfosis”, desgraciadamente, es demasiado optimista. Cf. además pág. 19, n. 1.

⁴⁰J. B. Robinet, *de la Nature*, IV, 17; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 278.

⁴¹*Id.*, *ibidem*.

⁴²J. B. Robinet, *de la Nature*, IV, 17: “...el prototipo es un principio intelectual que cambia tan sólo al realizarse en la materia...”.

obligan a establecerse en uno de estos planos, si bien tiene la capacidad potencial de situarse en el reino más elevado⁴³. Esta identidad del hombre y del animal se debe a que el prototipo del último abrigaba ambiciones humanas que, de algún modo, fueron frustradas. Ambiciones similares se manifiestan en los prototipos de los organismos más bajos, obligando a su representación material a tomar una forma que nos recuerda lo que ellos anhelaban a ser: árboles que tienen aspecto de animales, piedras de plantas, raíces y ramas de piernas o brazos, etc⁴⁴. Cada eslabón en la cadena puede estar seguro de que todos los más bajos le tienen envidia aspirando a lograr su nivel superior. Desde el punto de vista humano, Robinet logra la siguiente formulación: “Considero todas las variedades intermedias entre el prototipo y el hombre como otros tantos ensayos de la naturaleza, que tienden hacia lo más perfecto, siendo incapaces de lograrlo. Me parece que podemos llamar a esta colección de estudios preliminares, el aprendizaje de la Naturaleza para hacer el hombre”⁴⁵. Así, el prototipo [p. 172] dispone de cierta vitalidad que, a veces, es suficiente para conseguir el nivel del hombre. Mas por lo general, está agotado antes de llegar a este punto. Se trata de un principio que evoca la *vis plastica* de Avicena, o sea la fuerza que este pensador medieval acostumbraba explicar como organismos —nosotros hablaríamos de fósiles petrificados— cuyo elemento generativo se secó antes de que logran su animación⁴⁶.

Goethe, por otra parte, no consideró el prototipo, ni como una mónada, ni como la más sencilla unidad del material constructivo de la naturaleza⁴⁷. Su idea temprana, eso es verdad, había sido también que “el prototipo debe ser una forma particular, distinta de todas las demás [p. 173] formas que son

⁴³Para nuestras finalidades el reino del hombre es el supremo. Robinet, esto es un hecho, piensa en reinos más elevados aún. La disposición por parte del prototipo de ocupar un puesto más elevado cuando sufre la realización en la materia, es naturalmente engendrada por una fuerza que tiende a una perfectibilidad ilimitada. El prototipo puede ser esclavizado por la materia. Sobre un nivel de perfección más elevado, empero, usa la materia como instrumento. Sobre el nivel supremo tal vez esté capacitado para libertarse enteramente de toda materialidad. Entonces pertenece al reino de los espíritus inmateriales. Cf. J. B. Robinet, *de la Nature*, V, págs. 12 y sig.

⁴⁴Cf. J. B. Robinet, *de la Nature*, IV. En este volumen hay dibujos de rabanitos semihumanos y cosas parecidas.

⁴⁵J. B. Robinet, *de la Nature*, V. En cuanto al título completo de este volumen, cf. pág. 167, n. 29. Cf. además J. B. Robinet, *Parallèle de la condition et des facultés avec la condition et les facultés des autres animaux* (1770). De esta obra se afirma que es una traducción del inglés. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pag. 368, duda de la existencia de un original inglés.

⁴⁶Esta idea de que una fuerza amoldadora y animadora que a veces falla en lograr su finalidad, y que está activa en cualquier parte de la naturaleza, representa una variedad peculiar del vitalismo. Según Robinet, la finalidad consiste siempre en conseguir por lo menos la realización material en una figura humana. En esta forma, Schleiermacher usó la idea en manera metafórica. Cf. F. Schlegel, *Jugendschriften*, II, 264, “Athenäums-Fragmente”, 352, atribuido a Schleiermacher por Minor: “Es una ficción de los historiadores de la naturaleza que las fuerzas plásticas de ésta hubiesen trabajado largo tiempo con esfuerzos vanos y que, después de haberse agotado en formas que no podían tener vida perdurable, se hubieran producido otras muchas fuerzas que, si bien vivieron, perecieron necesariamente, por faltarles la capacidad productora”. Luego saca la moraleja con referencia a una situación análoga en la vida espiritual de la humanidad. Una metáfora afín es la que habla de los animales como de ensueños de la naturaleza cuyo despertar se logra en el hombre. Mme. de Staël la encontró en un autor cuyo nombre no menciona. Cf. *de l'Allemagne*, III, 333. F. Hufeland, “Über Sympathie”, pág. 36, tiene una frase casi literalmente análoga: “La vida de las plantas se puede parangonar con un sueño sin sentidos, la vida de los animales, con un ensueño, del que despierta sólo el hombre para tener conciencia completa”.

⁴⁷Se debe llamar la atención a un caso aislado en que Goethe usó una palabra compuesta con *Ur-* (proto) para la mínima unidad de la materia. En el *Neveu de Rameau* de Diderot, se pregunta al personaje principal cómo explica el hecho de que él que tiene oído muy fino para la música, carece totalmente de cualquier sentimiento de responsabilidad moral. En la traducción de Goethe, *Sämtliche Werke*, XXIX, 295, replica: “Probablemente porque hay para esta [virtud] un sentido que no poseo, una fibra que no me fue otorgada”. “Fiber” de Goethe es la traducción de “fibre” en francés. Cf. Denis Diderot, *Œuvres complètes*, edit. por J. Assézat (París, 1875), V, 468. Luego se pregunta cómo el personaje influirá sobre el desenvolvimiento de su hijo, y él expresa su actitud del determinismo del *laissez faire* por las siguientes palabras (otra vez en la traducción de Goethe): “Si está predestinado a hacerse un hombre honrado, no le podré hacer daño; pero si la protofibra (Urfaser) quisiera que fuera un bribón, como el padre...” La palabra “Urfaser” corresponde a “la molécule” en francés, la que se refiere al giro anterior “la maudite molécule paternelle”.

posibles”⁴⁸. Había sido, también para Goethe, la forma universal de la que todas las demás habrían derivado. Sin embargo, en vez de ser elemental y primitivo, el prototipo se había presentado en el concepto de Goethe como altamente complejo, dado que debía incluir a todo⁴⁹. Más tarde, Goethe descartó la idea de que fuera posible descubrir verdaderos ejemplares del prototipo, para la cual había, en la esfera más limitada de la botánica, explorado la flora de Sicilia⁵⁰. Ya no lo consideraba un tema que existía separado de sus variaciones, sino más bien la forma del tipo interindividual, que se hace patente tan sólo en una multiplicidad de modulaciones individuales⁵¹. Está fuera de duda que estas modulaciones varían en cuanto a su perfección. Se puede vislumbrar el prototipo en todas sus representaciones e incluso en la más primitiva; pero cuanto más altamente desarrollado sea un determinado individuo, tanto más fuerte es también su pretensión de que se lo considere la realización más perfecta de su modelo. Podemos expresar el pensamiento de Goethe con términos más especulativos pues, al franquear así los límites de su ciencia fenomenológica, logramos una perspectiva mucho más clara de sus principios fundamentales. Cuando es posible colocar en una escala de perfección todas las realizaciones del prototipo en la materia, también debe ser lícito considerar a cada una de ellas como el prototipo de todas aquellas que le son inferiores. El eslabón más perfecto es el prototipo de la cadena de la existencia. El hombre es el [p. 174] prototipo del reino animal, y Dios, de la entera creación. Todos los animales son variaciones del hombre, y todos los seres existentes son variaciones representativas de Dios. Ésta es una elaboración romántica de la idea central de la filosofía de la naturaleza de Goethe. La encontramos en Hardenberg, que dice⁵²: “Lo inasequible, por decirlo así... el representante ideal de la suma de la serie entera, y por lo tanto parece ser el último eslabón —el tipo de cada eslabón— indicado por cada eslabón”.

Debemos referirnos otra vez a Robinet. Ahora podemos formular bien definitivamente su concepto y el de Goethe respecto al prototipo. El pensador francés consideró a éste como el primero y más primitivo eslabón de la cadena de la existencia; el alemán lo vio como el último y el más perfecto. Ambos necesitaban el prototipo como una representación limitada y finita de la ilimitada e infinita plenitud de la naturaleza. Robinet ensayó, como mejor pudo, deducir la infinitud de su elemento básico al que atribuyó capacidades infinitas; Goethe, por otra parte, concibió el todo infinito en cada una de sus partes. Esta diferencia es de modo notable demostrada por un juego de palabras. Robinet consideró el prototipo como el primer *Glied* (eslabón) de una cadena; Goethe lo vio en cada *Glied* (miembro) de un organismo. Si Robinet hubiera logrado lo imposible, si hubiera conseguido la infinitud sustituyendo el último y más perfecto *Glied* de su cadena por el primero, sus conceptos habrían coincidido con los de Goethe. Lo infinito, según lo formuló Hardenberg, es el último *Glied* y, a la vez, el tipo de todos los demás. Las dos acepciones de la palabra *Glied* coinciden en la infinitud. Allí, la serie, la escala, la cadena, llega a ser una entidad, una totalidad, un todo orgánico. *Glied* se puede tomar como eslabón,

⁴⁸Cf. pág. 171, n. 41.

⁴⁹Cf. Goethe, *Italienische Reise*, 17 de abril de 1787, y 17 de mayo de 1787.

⁵⁰Esta transformación en el concepto de Goethe respecto a la “Urpflanze” se puede observar ya cuando se compara las dos entradas en el diario italiano, mencionadas en la nota anterior. En abril 1787, Goethe refiriéndose a la “Urpflanze”, anotó en Palermo: “Debe de haber una tal [protoplantia]”. Un mes más tarde, escribió en Nápoles: “La protoplanta será la criatura más extraña de este mundo por la que la misma naturaleza me deberá tener envidia”. La llama un “modelo” por medio del cual se puede inventar plantas que no existen en realidad. La naturaleza no tendría por qué envidiar a Goethe, si poseyera este “modelo” entre sus plantas realmente existentes.

⁵¹Edgar Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit* (Munich, 1925, 3ª ed.), pág. 56, tiene completa razón si identifica su concepción del prototipo con la de Goethe. Escribe: “Comprendemos por protoforma... la vinculación y determinación constitutivas según tipos, las que ya se encuentran completas en todas las especies y variedades pertenecientes a un tipo, incluso en las más primitivas; la potencia que está en toda transformación evolucionista exterior como lo que vive y perdura: una entelequia que al parecer es similar al concepto de la protoforma de Goethe”.

⁵²*Novalis Schriften*, III, 143.

grado, estado, o como miembro, órgano; queda siendo “una variaciones del todo”⁵³. El todo es el tipo sobre el que todas sus partes son moldeadas⁵⁴. [p. 175]

Esta vivencia problemática que concibe el universo como infinito y, no obstante esto, como unidad, encuentra entonces su solución biológica en el concepto del organismo total. Este aserto se puede dar vuelta. La idea orgánica⁵⁵ depende de la experiencia de la paradoja de que el mundo, como unidad, es no obstante infinito. No hay otra base que posiblemente pueda justificar los conceptos panorgánicos de Herder, Goethe y los primeros románticos. La confirmación filosófica de este aserto se encuentra en Schelling. En 1798 escribió⁵⁶: “El contraste entre el mecanismo y el organismo que por tanto tiempo ha frustrado el progreso de las ciencias naturales, desaparecerá tan pronto como nuestra investigación logre la concepción de la naturaleza como un total”. Cuando el mundo sea reconocido como una organización, se hará patente que “un organismo general es el requisito previo para cada cosa mecánica”⁵⁷. Éste es el núcleo de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Supone, necesariamente, que un solo principio general “lo reúne todo en la naturaleza”, es decir, según lo formuló Schelling⁵⁸, un principio en que “reconocemos nuevamente aquel Ser que la más antigua filosofía celebró como el alma común de toda la naturaleza”. La organización universal admite una definición más amplia. “La naturaleza —dice Schelling⁵⁹— [p. 176] debe ser libre en regularidad ciega (*Gesetzmässigkeit*) y, por otra parte, obligada por ley (*gesetzmässig*) en libertad perfecta. Tan sólo en esta combinación se puede encontrar el concepto de organización”. Parece, pues, que la organización ha de ser interpretada como el producto de una paradoja fundamental o, conforme a la terminología de Schelling, de una tensión polar. Esto, sin embargo, es solamente una manifestación especial del principio de polaridad que Schelling observaba en todas sus apariencias metamórficas desde el reino más bajo de la naturaleza hasta el más elevado⁶⁰. No se puede explicar la polaridad. Está dada por el profenómeno del movimiento. El movimiento, sin embargo, se puede describir con los siguientes términos⁶¹: Presupone la acción de una fuerza positiva y la oposición de otra negativa. La positiva como tal sería infinita trascendiendo la posibilidad de observación. “Es limitada por su contraparte y así llega a ser una

⁵³Novalis *Schriften*, II, 342.

⁵⁴El prototipo, esto parece evidente, es una concepción que se debe derivar directamente de la del tipo. Es importante darse cuenta de que esto no parece ser acertado en cuanto a Robinet. Su concepción de los tipos fue esencialmente como la de Goethe y hasta la de la biología moderna, pero no mantenía relación alguna con sus ideas sobre el prototipo. El tipo de Robinet aparece cuando el autor limita la perfectibilidad en la naturaleza en forma que las criaturas no “tienen el poder para trascender su estado natural, están confinados dentro de él por vínculos que no se deben romper. Cuando algunas tienen la capacidad de modificar su existencia, esta libertad no va más allá de los límites de sus especies”. Cf. *de la Nature*, I, 25; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pág. 273. E. Barthels, *Goethes Wissenschaftslehre*, pág. 32, resume la concepción de Goethe en terminología moderna: “La experiencia enseña al observador cuidadoso que hay en el mundo de los organismos un principio dualista de constancia y variabilidad. La constancia caracteriza el tipo como pensamiento estético de la naturaleza. La variabilidad pertenece a las especies que se forman en su lucha con el mundo que las rodea”. Finalmente, según Hans Weinert, “Die neuesten Ergebnisse über die Abstammung des Menschen”, *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 410 y sig., respecto a la teoría de la descendencia, los más recientes resultados en la investigación biológica han establecido el hecho de que un cambio en las condiciones exteriores no puede llevar a otra cosa que a la aniquilación de una especie dada, de no encontrarse en ella la posibilidad de reaparecer por mutación en una forma nueva. Si esto es verdad, significa que la variabilidad de las especies se considera como estrictamente limitada por la rigidez de los tipos en el sentido mantenido por Robinet.

⁵⁵La voz *orgánico* ha perdido su fuerza original debido a su empleo como término técnico en química. En nuestro contexto la usamos como adjetivo perteneciente a *organismo*.

⁵⁶F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. VI.

⁵⁷F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. X.

⁵⁸F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. 305.

⁵⁹F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. 234.

⁶⁰Cf. pág. 97, n. 9.

⁶¹Esto es un resumen de F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. 3 y sig.

cantidad finita. Comienza a ser el objeto de la percepción o, con otras palabras, se revela en los fenómenos de la naturaleza”⁶². Todas estas ideas se pueden resumir declarando que un principio infinito, reducido a la limitación finita, se manifiesta en el organismo universal que llamamos naturaleza. Se notará que esto, a la vez, da una nueva formulación a las conclusiones de toda la discusión anterior.

La idea orgánica con razón ha sido llamada “el principio dominante del mundo espiritual, cuyos albores se muestran en el levantamiento del 'Sturm und Drang' contra la edad de las luces”⁶³. Es imposible observar todas sus manifestaciones en aquel mundo del idealismo clásico-romántico. Podremos dar empero, un ejemplo representativo de su significado fundamental analizando un determinado aspecto de la ideología y doctrina estética del joven Friedrich Schlegel, ¿Qué quería decir este discípulo de la antigüedad clásica con el término *romántico*, después de haber afirmado que es nuestro derecho ser como somos y actuar como debemos, y que tan sólo sobre esta base los griegos pueden ser nuestros maestros?

El “Athenäums-Fragment” N° 116 de Friedrich Schlegel merecidamente sirvió de base para un gran número de tentativas de definir el romanticismo en cuanto es concepto crítico. De hecho, el fragmento es [p. 177] ya una tal tentativa. Es posible analizarlo en forma clara, tan sólo con referencias continuas al “Discurso de la Poesía de Schlegel”. Ahí⁶⁴, el autor afirma que una novela es un libro romántico, y parece atribuir gran importancia a este aserto. Quizá, no se trata sino de una ingeniosa tautología, pero aún como tal implica el hecho de que cada libro verdaderamente romántico ha de ser una novela. De hecho, el argumento del Fragmento N° 116, con su descripción de la poesía romántica como “progresivamente universal” se presta para profundizar nuestra comprensión del romanticismo, solamente en cuanto la poesía romántica depende de la novela. En otro contexto⁶⁵, Schlegel describe la novela como el estudio enciclopédico de la vida de un individuo determinado. Esto explica la frase de un fragmento suyo, que dice que algunos autores, al intentar escribir una novela, produjeron una mera autobiografía, vale decir, una enumeración mecánica de los acontecimientos de sus propias vidas. Una novela genuina, así podemos leer entre líneas, no enumera los hechos. Reproduce una vida auténtica con todas sus ramificaciones y dependencias⁶⁶. Pues bien, Friedrich Schlegel empleaba el término *romántico* para sus propias aspiraciones, porque consideró el período romance, es decir, el mundo de las hadas, caballeros y epopeyas medievales como una temprana realización de lo que, para su sentimiento, fue la tarea de la literatura moderna. Sin embargo, esto significa también que no concibió ninguna posibilidad de renovar y realizar en la actualidad sus ideales literarios, a no ser una forma que, en último análisis, era meramente una transformación moderna de ideas heredadas de la época romance con sus cuentos y novelas⁶⁷. El “Athenäum Fragmente” N° 116 indica, pues, simplemente que el [p. 178]

⁶²F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. 4.

⁶³H. Wilhelmsmeyer, “Der Totalitätsgedanke”, pág. 212.

⁶⁴F. Schlegel, “Briefe über den Roman”, *Jugendschriften*, II, 372.

⁶⁵F. Schlegel, “Kritische Fragmente”, 78.

⁶⁶Hay una novela en cada vida, pero tan sólo una. Cf. F. Schlegel, “Kritische Fragmente”, 78, también 89: “¿No sería superfluo escribir más de una novela si el artista no se hubiera convertido en un hombre nuevo?”. Hardenberg dijo en una carta dirigida a Caroline: “Tengo ganas de dedicar mi vida entera a una sola novela”. Cf. *Novalis Schriften*, IV, 277, 27 de febrero de 1797.

⁶⁷Ambos puntos, la época romance y la época de los romances, son importantes para el valor semántico que los primeros románticos alemanes adjudicaron a la voz “romántico”. En cuanto al segundo punto de vista, es decir, la dependencia del concepto romántico de la concepción de romances o novelas, cf. Richard Ullmann y Helene Gotthard, *Geschichte des Begriffes Romantisch* (1929), y A. François, “Romantique”, *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, V, 199-236. El primer punto de vista que relaciona el concepto “romántico” con la época de la caballería, establece un contraste “clásico” como perteneciente a la antigüedad latina y griega. Mme. de Staël, *de l'Allemagne*, I, 266, subraya esto: “La literatura romántica es la única que es todavía susceptible de ser perfeccionada... [Tiene] sus raíces en nuestro propio suelo... ella expresa nuestra religión; recuerda nuestra historia: su origen es viejo, pero no antiguo”. En este contexto debería hacer hincapié en el

grupo de los Schlegel, al buscar una adecuada forma literaria, no conocía ninguna más próxima a sus ambiciones que abarcaban el todo, que aquella de la novela que había logrado una perfección impresionante en el *Wilhelm Meister* de Goethe⁶⁸.

Esta novela —así señala Schlegel en su ensayo “Sobre el Meister de Goethe”— es una obra de arte perfectamente orgánica. En ella, las partes reiteran el todo, y un espíritu crítico puede vislumbrar la concepción completa sobre la base del único fragmento (de la edición del año 1795) que se conserva. Todos los elementos de la novela dependen uno del otro, pues son etapas metamórficas y manifestaciones sucesivas del mismísimo principio. “El personaje desconocido”, dice Schlegel con referencia al último capítulo del primer libro⁶⁹, “sirve para indicar las alturas a que la obra está destinada a levantarse. Allí, quizá, el arte sea una ciencia y la vida un arte”⁷⁰. Esta ascensión es considerada como una [p. 179] siempre repetida la modulación del mismo tema. Pensando aparentemente en la enfermedad de Guillermo y en cómo éste, preocupado, recuerda “todas las escenas

siguiente hecho. La palabra “roman” significaba, según Hartzfeld-Darmesteter-Thomas, *Dictionnaire général de la langue française* (París: Delagrave, 1924), bajo la palabra “roman”: “I. Antigua. 1º La lengua vulgar (en contraste a la lengua culta o latina)... 2º Obra literaria escrita en esta lengua (en contraste a las obras escritas en latín)...” Ejemplos del 1º se encuentran aún en los escritos de Voltaire. Con otras palabras, la voz “roman” se podía, en la Francia del siglo XVIII, contraponer a “latín” exactamente en el mismo sentido en que “theodisc” fue contrapuesto a “loeden” en la Inglaterra medieval y más tarde también en Alemania. Cf. Julius Baum, “Aufgaben der frühchristlichen Kunstforschung in Britannien und Irland”, *Forschungen und Fortschritte*, XI (1935), págs. 222 y sig.: “En Inglaterra se subraya por primera vez la contraposición de *theodisc* (alemán) y *loeden* (latín)”. Por consiguiente no hay motivo para que los alemanes no pudieran reemplazar la voz “romántico” por la expresión más sencilla “alemán”. De hecho, “Romantik plus Vorgeschichte” (romanticismo plus prehistoria) y “Deutsche Bewegung” (movimiento alemán) son sinónimos.

⁶⁸Cf. F. Schlegel, “Athenäums-Fragmente”, 216, y “Über die Unverständlichkeit”, *Jugendschriften*, II.

⁶⁹F. Schlegel, *Jugendschriften*, II, 167.

⁷⁰Esta observación reclamaría nuestro respeto si fuera la conclusión de un análisis detenido de la obra entera, *Wilhelm Meister*. Mas fue anotada como un apunte casual y sin miedo a la “incomprensibilidad”. Su plena apreciación presupone un estudio cuidadoso, y sus insinuaciones abundantes son una prueba sorprendente de la tendencia bromista de Friedrich de dejar caer perlas intelectuales entre los guijarros al lado del camino. El personaje desconocido aparece por casualidad, pero en momento crítico, en la vida de Wilhelm. El mundo con Marianne está a punto de tener una ruptura catastrófica que Wilhelm naturalmente no puede prever. Su conversación en el desconocido evoca su más tierna juventud, aludiendo al papel que el arte podría haber desempeñado en su educación. Su presente apreciación unilateral del arte muestra a la vez cuán alejado se encuentra Wilhelm de un concepto de la vida equilibrado y armonioso. Este hecho se manifiesta en una confianza ingenua en la benevolencia del destino. A esta altura, interviene el desconocido, diciendo: “Desgraciadamente oigo nuevamente que un joven pronuncia la palabra destino... El tejido de este mundo está formado por la necesidad y la casualidad; la razón del hombre se coloca entre las dos y sabe dominarlas; ella trata lo necesario como la base de su existencia, sabe guiar, manejar y aprovechar lo casual, y sólo en cuanto ella se yergue firme e imperturbable, merece el hombre ser llamado un dios de la tierra...”. Esta alusión al poder de la comprensión humana de forzar lo accidental y lo necesario para que lleguen a una comprensión humana, sigue a las referencias sobre la galería de arte del abuelo de Wilhelm y parece como un resumen en un solo párrafo de las *Cartas sobre la Educación Estética* de Schiller. Al mismo tiempo, es un esbozo programático de la futura educación de Wilhelm, no sólo por la estética sino por la vida. Su formulación en términos de una coincidencia de libertad y necesidad establece una conexión con la definición del concepto orgánico de Schelling, cf. pág. 176, n. 59, y corrobora así la expresión de Schlegel de que *Wilhelm Meister* es una obra de arte orgánica. Sirve, además, de base para su alusión a una posible coincidencia de arte y ciencia, y de vida y arte, como la meta final de la novela. Parece, sin embargo, que no basta señalar estas ideas. Podrían haber sido justificadas si Schlegel no hubiera sido demasiado “divinamente perezoso” para seguir las a través de *Wilhelm Meister*. No puede ser de nuestra incumbencia hacerlo para él. Pero de paso, se puede llamar la atención sobre la primera reaparición metamórfica del desconocido y de los principios que representa. Sucede en el tomo 2, en momento en que la ingenua confianza de Wilhelm en la benevolencia del destino ha cedido su lugar a la desilusión completa. Wilhelm no confía ya, sino que espera meramente. “Felices son aquéllos —así dice hacia el final del capítulo IX— de quienes cuida el destino”. Otra vez interviene el desconocido: “El destino es un preceptor noble pero caro. Preferiría atenerme a la razón de un maestro humano. El destino, cuya sabiduría respeto mucho, tiene tal vez en la casualidad, por la que actúa, un órgano torpe. Pues parece que ésta muy raras veces lleva a cabo con exactitud y pureza lo que aquél había resuelto”.

de su felicidad pasada”⁷¹, Schlegel observa que en el comienzo del segundo libro de la novela de Goethe “se repiten, en forma musical, los resultados del primero”⁷². Además dice: El impulso innato de esta obra —enteramente organizada y organizante— de formar una unidad, se expresa por conglomeraciones más grandes y más [p. 180] pequeñas, y cada cosa es, a la vez, medio y finalidad”. Llama el libro, y eso es bien característico, un “sistema poético de la física de la poesía”. Su “orden sistemático” ejemplifica “la escala de graduación (*Stufenleiter*) de toda historia natural y doctrina de formación (*Bildungslehre*)”. Sus “rasgos más delicados, aun en las formaciones secundarias, parecen existir por sí mismos, gozando la vida independiente”⁷³. Todo esto podría resumirse sencillamente, diciendo que Friedrich Schlegel consideró el *Guillermo Meister* de Goethe como una obra de arte orgánica que obedece a las leyes de la naturaleza, repitiendo en su estructura la organización de otros seres vivientes y del universo como un todo animado. Citando al mismo Goethe, podría haber dicho: “*Guillermo Meister*, igual que las obras de los antiguos, es un producto de la naturaleza hecho por el hombre. En él hay necesidad: en él está Dios”^{74, 75}.

Queda, pues, fuera de duda, que Friedrich Schlegel fue uno de los primeros que reconocieron la relación entre las formas artísticas y científicas del pensamiento goetheano. Schelling, según dice Walzel⁷⁶: “fue iniciado por Goethe mismo en estas coherencias, pero tan sólo mucho después de que Schlegel se hubiera dado cuenta de la importancia del pensamiento orgánico con respecto a la estética, y en relación a los problemas del conocimiento inherentes a la naturaleza”. Hardenberg, es importante observarlo, llegó simultáneamente a conclusiones muy similares. Habla repetidas veces de Natalia y “el alma bella” como variaciones metamórficas de una sola persona⁷⁷. Por el mismo tiempo más o menos, en 1798, apunta su proyecto a tratar las ciencias en la forma de [p. 181] Goethe⁷⁸, pues éste fue, según las mismas palabras de Hardenberg⁷⁹, “el primer físico de su época” y como tal “su relación con los otros físicos se igualaba a la del poeta Goethe con los otros poetas”. La importancia de Goethe para los comienzos del romanticismo alemán se debería analizar sobre esta base. Por el momento, empero, estas conexiones sirven meramente para apoyar la conclusión general: La poesía romántica, conforme a su primera doctrina, es una poesía metamórfica o, lo que es fundamentalmente lo mismo, una poesía orgánica. Esta formulación se puede, en definitiva aclarar por las advertencias críticas de Hardenberg⁸⁰, de que la mejor poesía del pasado tenía conscientemente la intención de ser tan sólo dinámica, que la poesía trascendental del futuro deberá ser orgánica y finalmente, que la plena comprensión de este postulado mostrará que la poesía en verdad grande siempre ha accedido a tal principio, si no consciente por lo menos ingenuamente.

Algunas advertencias concluyentes servirán para comparar la idea orgánica con la del mecanismo

⁷¹*Wilhelm Meister*, final del tomo 2, capítulo I: “Despreciaba su propio corazón, y sentía nostalgia por el alivio de los lamentos y lágrimas”.

⁷²F. Schlegel, *Jugendschriften*, II, 168.

⁷³Cf. pág. 157, n. 23.

⁷⁴F. Schlegel, *Jugendschriften*, II, 170.

⁷⁵Ideas similares están expresadas en distinta terminología en “Kritische Fragmente”, 124: “También en el interior y total de los más grandes poemas modernos hay la rima, el retorno simétrico de lo igual. Este no sólo redondea espléndidamente, sino que puede causar efectos muy trágicos. Por ejemplo, la botella de champaña y las tres copas que la vieja Bárbara coloca durante la noche en la mesa, delante de Wilhelm. La llamaría la rima gigante o shakespereana; pues Shakespeare la domina magistralmente”. Empleado como técnica consciente, esto, dicho sea de paso, llega a ser el *leitmotif* de Wagner y Thomas Mann.

⁷⁶O. Walzel, *Romantik*, pág. 44.

⁷⁷*Novalis Schriften*, II, 350. Cf. también II, 352, donde el pensamiento concluye el pasaje: “Todos los hombres son variaciones de un individuo completo, es decir, de un matrimonio; cada relación íntima se debe considerar como tal”.

⁷⁸*Novalis Schriften*, III, 251.

⁷⁹*Novalis Schriften*, II, 404.

⁸⁰*Novalis Schriften*, II, 327.

universal. Esto justificará, a la vez, el supuesto subyacente de la discusión anterior, de que es superfluo y hasta erróneo ensayar de perseguir una idea, como la del organismo universal, hasta sus primeros orígenes⁸¹. Es un hecho sorprendente de que la palabra “organización” en la moderna usanza idiomática con gran frecuencia implique, más bien que algo orgánico, una extrema mecanización. Este [p. 182] aparente desconcierto no es nuevo. Eucken señala⁸², que hay pasajes en Aristóteles donde la palabra *οργανικός* difícilmente se puede traducir por otra voz que “mecánico”. Esto evoca el hecho de que la idea mecanicista, después de todo fue igualmente concebida como una ayuda en la tentativa humana de comprender lo que llamaríamos el organismo de la naturaleza. De hecho, esta fue una idea inspirada y nos deberíamos cuidar de llamarla muerta y mecánica. Hasta parece haber sido capaz de engendrar, a veces, un entusiasmo bastante religioso. Hay un ejemplo notable de ello, en las *Conversaciones sobre la Pluralidad de los Mundos* de Fontenelle. El autor trata de dar una idea clara del orden cósmico a su interlocutora, una marquesa ficticia. Compara el universo con un escenario y supone que se pide a varios filósofos expliquen el vuelo de Fetón. Descartes piensa en seguida en cuerdas y contrapesos, y Fontenelle está de acuerdo en que esa explicación es la más plausible. La conclusión evidente es que las cuerdas y contrapesos, o sus equivalentes, también serían responsables del movimiento de los cuerpos celestiales. Fontenelle, al sacar sus conclusiones, pregunta a la marquesa si esos conceptos mecánicos no le resultan desagradables. Pero ella replica⁸³: “Ahora que sé que el universo trabaja como un reloj, lo venero más. Es asombroso que el orden de la naturaleza con toda su precisión admirable, no dependa más que de esas cosas sencillas”.

Es importante observar que Cartesius no atribuyó ningún significado metafísico a la idea mecanicista. Para él, era un principio de la ciencia de la física hecha por el hombre, y servía para explicar las formaciones de la naturaleza dentro de los límites de la razón⁸⁴. Su discípulo, Robert Boyle, parece haber sido guiado por un sentimiento parecido al entusiasmo de la marquesa de Fontenelle. Extendió la esfera de aplicación de la idea mecanicista, y habría preferido reemplazar la palabra “naturaleza” por el término *mechanismus universalis*⁸⁵. El proceso que ensanchó la extensión de la idea de un funcionamiento mecánico, continuó por un [p. 183] tiempo considerable. Su aplicación metafórica a fenómenos psíquicos se transformó en una doctrina del mecanismo del alma⁸⁶. En ese

⁸¹O. Walzel, *Romantik*, pág. 16, es verdad, dice: “Dos ideas predilectas de los albores del romanticismo se remontan a Shaftesbury y a través de él a Platón y el Neoplatonismo: la idea del hombre universal y la idea del organismo, aplicada a la naturaleza y el arte”. Al discutir la importancia de Schelling para la idea orgánica, Walzel, pág. 44, subraya la prioridad de Friedrich Schlegel. Señala que el concepto tenía una larga historia en la estética del siglo XVIII y fue pasado por Goethe, Herder y también por Moritz a Schlegel y Schelling. Cf., sin embargo, Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen, 1922), pág. 286, n. 135. Parece que el ataque contra Walzel está justificado: “En lo que se refiere a la pregunta por el origen de la idea del organismo, Walzel remite a Hamann, Goethe, Herder y K. Ph. Moritz; él también concede a Schelling (y Schleiermacher) una influencia afirmativa. Su referencia al Neo-platonismo respecto a su relación con el romanticismo, es una ocurrencia poco psicológica; antes de ello uno debería referirse a los místicos cristianos. Pero justamente en cuanto a organismo y evolución, estas influencias no tienen significado directo. Se trata de descubrimientos nuevos y elementales”.

⁸²R. Eucken, *Geistige Strömungen*, pág. 122.

⁸³Bernard le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1668), nueva edición (Marselles, 1780), pág. 10.

⁸⁴R. Eucken, *Geistige Strömungen*, pág. 119.

⁸⁵R. Eucken, *Geistige Strömungen*, págs. 120 y 127. Robert Boyle, es verdad, insistió según Eucken en la necesidad absoluta de aceptar la causalidad final como corolario de la causalidad mecánica.

⁸⁶En los escritos de Herder se encuentran términos mecánicos empleados para describir fenómenos psíquicos. Este hecho puede probar su valor originalmente “orgánico”. Cf. por ejemplo, “Über den Ursprung der Sprache” (1772), pág. 23, *Sämtliche Werke*, V: El origen de la lengua “no sólo es sobrehumano, sino aparentemente animal: la ley natural de una máquina sensible”. También en la pág. 42: “No más una máquina infalible en las manos de la naturaleza, [el hombre] se convierte para sí mismo en finalidad y meta del trabajo”. R. Eucken, *Geistige Strömungen*, pág. 212, cita un ejemplo de Lessing, “Literatur-Briefe”, N° 7: “Esta transformación se realizó por móviles interiores (para expresarme en forma burda) por el mecanismo propio de un alma”.

entonces y desde ese punto de vista, no fue posible ya considerar “la influencia de un átomo o de un individuo sobre otro, como dependiente de diferencias cualitativas de una fuerza innata; ella era calificada de puramente racional y materialmente mecánica”⁸⁷.

Cuando todo este desenvolvimiento —que se podría llamar un proceso de mecanización de la idea mecánica— se prestaba por fin a ser estudiado como un asunto del pasado, también fue posible tratarlo y condenarlo, injustificadamente, en su totalidad. Sucedió que un pensador como Franz von Baader tildó a Descartes de asesino de toda la vida natural⁸⁸ y hasta vio en la monadología de Leibniz un ejemplo del atomismo superficial y muerto⁸⁹. Es fácil mostrar la injusticia de estos y similares veredictos. Fueron formulados con una llamada a las armas, por los representantes de un movimiento que Poetzsch⁹⁰ describió como: [p. 184]

una nueva tentativa de solucionar el viejo problema del individualismo y universalismo, de la conciencia personal y de la causalidad universal; vale decir, el mismo problema que, abordado desde un punto de vista metafísico, había llevado la época precedente desde la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa hasta la armonía preestablecida de Leibniz, y que causó en los espíritus más profundos del siglo XVIII, una seria desintegración interior, insalvable sobre la base de las premisas del esclarecimiento. [p. 185]

⁸⁷F. Brüggemann, *Die Ironie*, págs. 29 y sig.

⁸⁸Cf., por ejemplo, F. v. Baader, “Über die Begründung der Ethik durch die Physik”, *Werke*, V, 5, dice refiriéndose a los más recientes descubrimientos en galvanismo y magnetismo animal” que dieron, por decirlo así, el golpe de gracia a aquella concepción mecánica de la naturaleza, bajo el dominio de la cual la física de Cartesio se encontraba atada como con cadenas de plomo. Estos fenómenos naturales parecían elegidos a propósito para mofarse de aquella pobre e insípida concepción de la naturaleza y arrebatarse a algunos físicos que habían envejecido en ella o con ella, la confusión pública de la bancarrota de su inteligencia”. Gran número de pasajes similares se encuentran en Baader.

⁸⁹Para Baader, la mónada de Leibniz era “vacía”, “muerta”, “una concepción abstractiva superficial”, “un átomo espiritual”. Cf. *Werke*, II, 160; VIII, 159; IX, 44; véase también D. Baumgardt, *Franz von Baader*, pág. 336.

⁹⁰Albert Poetzsch, *Studien zur frühromantischen Geschichtsauffassung* (Leipzig, 1907), pág. 98.

IX

LA TOTALIDAD: EL PROBLEMA PSÍQUICO DEL YO Y DEL COSMOS

Un hombre moderno de ciencia, al ser inducido a emitir teorías sobre el principio universal final, discutiría, sin duda alguna, la posibilidad de reducirlo todo a las constelaciones de cargas eléctricas. Sus especulaciones abarcarían no sólo el reino de la materia sino también el de lo animado. Su última conclusión, si acaso fuera también poeta, señalaría posiblemente que “la vida no es sino un arco iris en una tempestad cósmica”¹. Ideas de esta índole no son nuevas. Puede que la ciencia moderna las haya provisto de fundamentos nuevos y más fuertes, pero su esencia sigue siendo hoy en día lo que era a través de su historia: la tentativa de reducir todos los misterios de la naturaleza y vida al solo misterio básico del principio de la electricidad. Entre los ensayos más tempranos de identificar la vida y la materia interpretándolas meramente como si un protofenómeno eléctrico se hubiera manifestado por fenómenos distintos, hay una tendencia que cobra importancia especial porque trata de mostrar la línea paralela entre las cinéticas psíquica y material que, en el magnetismo animal y ordinario, se manifiestan como una identidad efectiva. La electricidad animal y el magnetismo animal deben su significación en la historia del pensamiento precisamente por el hecho de que el interés científico —y más aún el filosófico— se muestra por lo general preocupado por el problema de cómo la laguna entre el espíritu y la materia puede ser franqueada. Todo eso, claro está, no tiene nada que ver con el mérito o desmérito científicos de las teorías mesmerianas o galvánicas. Aunque fueran erróneas, el totalitarismo a que obedecen, no obstante, seguirá siendo un hecho y factor importantes en la historia del pensamiento. [p. 186]

En este contexto, el caso del mesmerismo es muy peculiar, pues el fundador de ese sistema del magnetismo animal estuvo siempre convencido de que los fenómenos descubiertos por él no tenían relación alguna con los fenómenos del magnetismo inorgánico. El párrafo veinte de la tesis de Mesmer del año 1766 reza literalmente²:

El imán, ya sea artificial, ya sea natural, es susceptible del magnetismo animal de la misma potencia así como de la opuesta. Su influjo sobre el hierro o la aguja magnética no cambia en ningún caso. Esto comprueba que el principio del magnetismo animal difiere esencialmente del principio del magnetismo mineral.

A ese respecto, los mesmeristas románticos disentían tan categóricamente del fundador de su doctrina, que les resultó imposible ver en la obra de Mesmer otra cosa que una prematura expresión de verdades que ellos se sentían obligados a formular con comprensión más perfecta. El médico Kieser escribió en 1817, en un estudio breve sobre la historia de la medicina³, que la aparición de Paracelso en

¹Cf. pág. 35, n. 14.

²Friedrich Anton Mesmer, *De planetarum influxu*, 1766. La obra se cita por lo general como *Über den Einfluss der Planeten auf den menschlichen Körper*. Pero parece que no existe ninguna traducción alemana. La tesis N° 20 está publicada, por ejemplo, en Ernst Trömmel, *Hypnotismus und Suggestion*; “Aus Natur und Geisteswelt” vol. 199 (Leipzig: Teubner, 1922, 4ª ed.), pág. 13.

³Dietrich Georg Kieser, “Entwurf einer philosophischen Geschichte der Medizin”, introducción a *System der Medizin*, Halle, 1817.

el siglo XVI “tan sólo puede ser explicada cuando se la vincula sincrónicamente con la Reforma en la religión, al par que con la expansión de la vida en la política y en el arte. Del mismo modo —continúa diciendo Kieser— coincide el sistema del Dr. John Brown con la Revolución Francesa. En un sentido profundo, ambos tienen su origen en una causa común”. El contemporáneo de Brown, Mesmer, de modo similar pareció ser una manifestación temprana de la crisis universal que, según indicó Friedrich Schlegel⁴, había producido el *Guillermo Meister*, la *Doctrina de la Ciencia*⁵ de Fichte y la Revolución Francesa. Pero como personaje individual e histórico. Mesmer tenía tan poca afinidad con las varias revoluciones que estallaron durante su vida como el escocés Brown, que murió un año antes de la caída de la [p. 187] Bastilla. Mesmer, que murió en 1815, pasó los últimos años de su vida en Meersburg a orillas del lago de Constanza, como ignoto médico de pueblo, ignorante casi de la lucha enconada que un renacimiento hartado inesperado de sus doctrinas había puesto en movimiento. De hecho, él no tiene nada de romántico. Pertenece absolutamente a la estructura anímica del esclarecimiento del siglo XVIII⁶.

Mesmer había tenido la idea perfectamente racional de que la vieja observación⁷, según la cual los organismos animados influyen el uno sobre el otro, se podría aprovechar para fines terapéuticos con tal que la observación del fenómeno se realizara sobre una base sistemática y científica. Esto quería decir, sobre todo, que la influencia que nos ocupa se debía atribuir a un especial agente hipotético. Mesmer suponía la existencia de un *fluidum universale* magnético y empezó a examinar sus cualidades. Aprovechaba sus descubrimientos en su trabajo práctico, pero no esperaba que contribuyeran a la solución de los arcanos de la vida y la naturaleza. Pero el indiferente sentido común de Mesmer pronto terminó de hacerse notar en la teoría de inspiración de un Lavater y sus compañeros, e igualmente en las ansias totalitarias de la subsiguiente generación romántica. Pero es verdad que seguía existiendo siempre un cierto mesmerismo “oficial” que no se dejaba arrastrar por la tendencia general. Herder había prevenido, con referencia a una cuestión parecida⁸ que no se deberían identificar fenómenos diferentes meramente porque obedecieran a las mismas leyes. “Los sistemas de fuerzas” escribió en 1787, “pueden ser muy diferentes y no obstante esto seguir una sola clase de leyes, pues en la naturaleza cada cosa debe depender de todo lo demás, y por lo tanto no puede haber sino una ley primordial conforme a la cual las más diferentes fuerzas están ordenadas”. Bastante tarde, es decir en 1816, hubo un caso de prudencia parecida en la actitud de una comisión que informó al Gobierno Prusiano acerca de sus descubrimientos, referentes al significado científico del magnetismo animal y a la conveniencia de crear una cátedra especial para esta materia en la universidad de [p. 188] Berlín. De hecho, no señalaron nada que Mesmer, mucho tiempo atrás, en el siglo XVIII, no pudiera haber dicho también. “Hay —así dicen⁹— una influencia de un individuo viviente sobre otro, cuyo modo de actuar no es conocido hasta ahora; mediante ella se producen fenómenos peculiares que, en este nexo causal, todavía no han sido conocidos”. El informe llega además a la conclusión de que un agente especial debe ser responsable de estos fenómenos. “Este agente no pertenece a los agentes físicos generales y no se lo puede producir en forma sensual por agentes físicos y químicos generales. Debe existir tan sólo en la esfera de la vida. Parece ser la espera vital del organismo vivientes”, y, así continúa diciendo el

⁴F. Schlegel, “Athenäums-Fragmente”, 216.

⁵Esta palabra fue tomada de Werner Schingnitz, “Die Tatsache Wissenschaft und ihre Geschichte. Zur Grundlegung einer systematischen und historischen Wissenschaftswissenschaft oder Scientologie”, *Archiv für Kulturgeschichte*, XXI (1931), 289-357.

⁶Cf. también Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, pág. 270.

⁷Cf. la tradición de que los emperadores romanos y los reyes de Francia, sobre todo Francisco I, podían curar las enfermedades, y más específicamente la escrófula (“King’s Evil”) por la “imposición de las manos”.

⁸J. G. Herder, “Gott”, *Sämtliche Werke*, XVI, 599. Cf. también O. Loerke, “Herders Weltgebäude”.

⁹El informe fue reimpreso por completo por Friedrich von Oppeln-Bronikowski, en *David Ferdinand Koreff* (Berlín y Leipzig: Gebrüder Paetel, 1928), págs. 179 y siguientes.

informe, puede ser parangonado con la materia contagiosa. Sin embargo, el estilo desperejo de este documento, firmado por Hufeland, von Koenen, Hermbstaedt, Mertzdorff, Klaproth y Klug, muestra claramente que fue confeccionado para satisfacer los más divergentes puntos de vista. Señala los pocos hechos evidentes que permitían a seis autoridades distintas llegar a un acuerdo final. Estos hombres, individualmente, estaban en condiciones de presentar conceptos mucho más característicos. Esto es seguro en el caso de Christoph Wilhelm Hufeland, el miembro de más renombre de la Comisión Prusiana del Mesmerismo. Estaba convencido de que cada organismo produce, además de calor, “una atmósfera magnética y que tiene vitalidad más fina aún”¹⁰ y de que “este magnetismo animal es absolutamente análogo al magnetismo mineral, representando tan solo su potencial vital”¹¹.

La alusión de Hufeland a una “potencia vital del agente general del magnetismo, es muy importante, pues representa un concepto según el cual el dinamismo de la naturaleza está graduado. Esto fija la posibilidad de diferenciar en forma cualitativa, y, quizá hasta evaluadora, las distintas formas por las que se manifiesta la fuerza fundamental de la naturaleza. De hecho, una sencilla y absoluta identificación [p. 189] de los fenómenos químicos, del galvanismo, de la electricidad, de la animación, etc., ni parece haber sido propalada. Se creía que la identidad de estos agentes se desarrollaba *in statu nascendi*, tomando una nueva estructura ascendiente¹². Con otras palabras, la identidad, con tal que se la lograra, permanecía siendo una identidad de variación metamórfica. Como tal podía franquear la laguna entre la dinámica animada e inanimada, y parece que esto fue considerado como su tarea principal. Eschenmayer, quien, en 1798, había empezado su carrera con un *Ensayo sobre la Deducción a priori de las Leyes de los Fenómenos Magnéticos*¹³, señaló en su *Psicología* del año 1817 que “como médico y profesor de psicología se sentía obligado a dedicar sobre todo su atención a la laguna que durante tanto tiempo había separado la psicología de la fisiología”¹⁴. En 1816, había publicado un ensayo acerca de la explicación de la aparente magia del magnetismo animal sobre la base de leyes fisiológicas y psicológicas¹⁵. Durante diez años, de 1817 a 1827, editó, junto con Kieser y Nasse, un *Archiv* para el magnetismo animal¹⁶ que hoy en día contaría con muchos lectores si fuera publicado como revista de fisio-psicología. En 1852, Eschenmayer remató la obra de su vida por un libro con el título característico *Meditaciones sobre la Estructura Física del Mundo con Referencia a las Organizaciones Orgánica, Moral e Invisible*¹⁷. Ennemoser enseñó que “el magnetismo es la doctrina de la relación de las fuerzas que vinculan todos los cuerpos en el universo entero”¹⁸. Su libro sobre *El Espíritu del [p. 190] Hombre en la Naturaleza*¹⁹ lleva el subtítulo significativo “o la Psicología en su Armonía con la Ciencia Natural”. El lema de esta obra es: “Solamente quien parte del todo y mira a través de él, lo puede encontrar en el puesto y significado del individuo”²⁰.

¹⁰Christoph Wilhelm Hufeland, *Journal für praktische Heilkunde* (marzo de 1817), pág. 129.

¹¹Cf. Wilhelm Erman, *Der tierische Magnetismus in Preussen vor und nach den Befreiungskriege*, “Beihefte der historischen Zeitschrift”, vol. 4 (Munich y Berlín, 1925), pág. 94.

¹²Esto se refiere, por ejemplo, a Schelling. Cf. pág. 97, n. 9.

¹³Carl August Eschenmayer, *Versuch die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Naturmetaphysik, mithin a prior zu entwickeln*. No se encuentra en las bibliotecas norteamericanas.

¹⁴C. A. Schenmayer, *Psychologie*, pág. 17, final de la introducción.

¹⁵Carl August Eschenmayer, *Versuch die scheinbare Magie des tierischen Magnetismus aus physiologischen Gesetzen zu erklären*, Stuttgart y Tübingen, 1816. No se encuentra en las bibliotecas norteamericanas. Cf. Karl Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen* (Dresden, 1907-1935, 3ª ed.), VI, 2, 263.

¹⁶Eschenmayer, Kieser, Nasse, *Archiv für den tierischen Magnetismus*, 1817-1827.

¹⁷Carl August Eschenmayer, *Betrachtungen über den physischen Weltbau, mit Beziehung auf die organischen, moralischen und unsichtbaren Ordnungen*, Heilbronn, 1852.

¹⁸Citado en *ABD*, bajo “Ennemoser”.

¹⁹Joseph Ennemoser, *der Geist ders Menschen in der Natur*, Stuttgart y Tübingen, 1849.

²⁰Max Neuburger, *Johann Christian Reil* (Stuttgart, 1913), pág. 79, se refiere a Prochaska como el defensor más extremo de la idea de que la vida y la electricidad son potencias idénticas. Como representantes de varias doctrinas del magnetismo

Esta tendencia de concebir todos los fenómenos que tienen relación directa o indirecta con el mesmerismo como totalidad de estructura orgánica, se manifiesta del modo más sorprendente en las predominantes discusiones sobre la superioridad o inferioridad de las fuerzas magnéticas en comparación con aquellas que reinan en el estado normal de la conciencia humana. El magnetismo animal, dijo²¹ “transporta al hombre a aquel ensueño propio de los animales menos animados, las plantas y hasta el mundo inanimado”. El estado normal de conciencia en el hombre “es infinitamente más decoroso”. Luego continúa hablando de un tercer estado “en que la mediana esfera de la vida se levanta hacia el más allá” y que marca “el parto (*Eintbindung*) en que la vida inmortal surge de la inmortal-mortal”. Esto, así teme Troxler, ha sido a menudo confundido con su pseudoimagen (*Afterbild*) llamada “magnetismo animal”²².

Una “confusión” de esta índole prevalece en los conceptos de Christian Wilhelm Hufeland. El informe sobre el mesmerismo, del año 1816, cuyo co-autor fue Hufeland, según ya mencionamos, motivó una [p. 191] correspondencia bastante franca entre médico y su colega Koreff. El último sentía que el resultado de todo el asunto era de máxima importancia para su reputación algo comprometida. Hufeland, sin embargo, pudo asegurar a Koreff que de todo corazón estaba de acuerdo con él:

El magnetismo es, sin duda, el desenvolvimiento de una fuerza más elevada del hombre que se acerca a la del espíritu; pertenece a una esfera más elevada, al orden más elevado de las cosas, y es una nueva revelación de aquella vida interior que se encuentra en la base de la vida exterior²³.

La correspondencia que Hufeland mantuvo con Koreff durante el año 1816, es un documento importante para la historia del magnetismo de ahí en adelante. En nuestro contexto, empero, no tiene sino interés anecdótico y a lo sumo sirve para delimitar las ideas²⁴. Parece que a Hufeland no le gustaba que sus conceptos coincidieran con los de Koreff, el *uomo universale*, judío o sabelotodo. Por lo tanto restringió su beneplácito por una advertencia cuidadosamente formulada, y que se dirigía contra el uso del magnetismo para la adivinación y fines parecidos. El exorcismo —dijo— es también un fenómeno magnético. La respuesta indignada de Koreff es altamente divertida. Presenta un esbozo detallado de su carrera de magnetizador, agregando la nómina de todos aquellos hombres que él, orgulloso, reconoce como sus maestros. Es una lista extraña que incluye los nombres de Mesmer, Puységur, St. Martin, Laplace, Monge, Biot, Fourcroy, Deleuze, Lagrange, el “loco” Fania, y otros. Este almodrote de influencias “educativas” caracteriza al hombre. Con Koreff, si bien no por él, el mesmerismo había llegado a un estado de perversión en el que podía ser explotado por el sortilegio comercial, la mesa girante y otros juegos sociales necrománticos, destinados a la diversión de las pobres solteras. Las raíces de este desarrollo parecen encontrarse en el descubrimiento del sonambulismo por Puységur en 1784. Tan sólo esto explica por qué Shelley pensaba que su poesía “La Dama Magnética a su Paciente”, publicada en 1832, tenía que ver con el magnetismo. Una decadencia completa es documentada por el

animal, Neuburger enumera además a Pfaff, Humboldt, Ritter, Reinhold y Hartmann. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, agrega a Wienholt (Bremen), Gmelin (Suabia), Ringseis (Baviera), Carus, Passavant, Malfatti (Lucca, Viena), Windischmann (Bonn), Justinus Kerner, Koreff, Eschenmayer, Schelling, Ludwig von Voss, Wolfart, Hufeland. C. A. Eschenmayer en *Psychologie*, § 262, enumera otra vez a Wolfart, Gmelin, Hufeland y agrega, entre otros, a Mesmer, Böckmann, Puységur, Tardy, Heineken, Strombek, Nordhof, Barthels, Kluge, Kelin, Renard, Petetin y —lo que es más significativo— Reil, Olbers, Schubert, Jean Paul y Arndt. Para tener una nómina más o menos representativa, se debería mencionar a Ennemoser, Kieser, Troxler y Nees von Esenbeck.

²¹I. P. V. Troxler, “Blicke in das Wesen des Menschen”, pág. 265.

²²En cuanto a Joh. Benjamin Erhard, cuyos conceptos parecen haber sido vinculados con los de Troxler, cf. Karl August Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten*, Neue Folge, II, págs. 144 y siguientes.

²³F. v. Oppeln-Bronikowski, *Koreff*, págs. 185 y siguientes.

²⁴Reimpreso en F. v. Oppeln-Bronikowski, *Koreff*, págs. 185 y siguientes.

poema “Mesmerismo” de Robert Browning, que fue publicado en 1855 en *Men and Women*. Elisabeth Barret Browning resume el contenido en una nota: [p. 192]

Con ininterrumpida tensión de la voluntad, cuya concentración inquebrantable impregna la misma estructura del poema, un mesmerista describe los procesos del acto mediante el cual llama el cuerpo y el alma de la mujer que desea. Luego le aterroriza la reverente percepción del carácter sagrado del alma, impidiéndole que viole la individualidad de otro ser humano.

El charlatanismo y la sentimentalidad fantástica, en cuanto son aspectos de un mesmerismo decadente, no entran en nuestra discusión. Debe señalarse, sin embargo, que el desarrollo posterior del magnetismo no carece de residuos positivos, como ser la moderna magnetoterapia, practicada sobre todo en Alemania, y la Ciencia Cristiana en los Estados Unidos.

Sea como fuere, Hufeland y Koreff están vinculados con la tradición representada por el caso — conocido más generalmente— de Friederike Wanner de Prevorst, la famosa paciente de Justinus Kerner. La tentativa un poco fuera de tono de Immermann de ridiculizar el asunto con *Münchhausen*, lo hizo más famoso de lo que merecía ser²⁵. Nos referimos a este caso porque es indirectamente responsable de la formulación —muy lúcida y casi clásica— de la concepción de todos los fenómenos naturales como variaciones metamórficas de una polaridad fundamental en el sentido de Goethe. Hay también un modo de expresión goetheano en la definición de lo subconsciente como el reino al cual aspira el alma humana —que normalmente tiende hacia el sol— retornando a sí tan sólo cuando está enferma o desesperada.

En 1834, Carus recibió por intermedio de un amigo el diario de un sacerdote, que contenía el historial de una muchacha campesina de Sajonia que padecía de sonambulismo. Invitado a criticar este informe, Carus desarrolló sus conceptos en una carta extensa²⁶, tildando de errónea la tendencia “de representar tales estados [el sonambulismo y parecidos] como una verdadera intensificación de la más íntima vida humana. El único criterio de una legítima elevación de nuestra existencia”, así opinó, “es la intensificación de nuestra capacidad para un acto ingenuamente libre”. Nunca se observó que el sonambulismo, la [p. 193] segunda vista u otros fenómenos afines, hubieran producido una gran obra de arte o ciencia. Cuando la individualidad del hombre retrocede, cuando ahonda en la vida de la naturaleza, se hace patente un mundo de fenómenos que una persona consciente no percibe. “El sol brillante nos procura el día, mientras la hueste de las estrellas permanece escondida. Haz retirarse al sol, y millares de estrellas se ofrecerán a la vista”. Quien desea percibir la relación directa de su existencia con la totalidad del organismo universal, deberá abandonar el tesoro de su individualidad consciente. El sueño ha de preceder a los fenómenos sonambulistas. Los mismos están íntimamente vinculados con los instintos de los animales.

Es por este motivo que las visiones sonambulistas a menudo y de modo inequívoco, se manifiestan como el impulso de recobrar la salud mediante la administración de tratamientos que uno se prescribe a sí mismo. Las visiones de esta índole, por consiguiente, no son nada más que una *vis medicatrix naturae* que se levanta hacia la conciencia del ensueño.

Luego, refiriéndose explícitamente al caso de la Prevorst, Carus continúa hablando del error frecuente y general que consiste en no comprender que un alma no se puede manifestar (*darleben*) a sí

²⁵Karl Immermann, *Münchhausen*, II, tomo 4. Cf. también Carl August Eschenmayer, *Mysterien des inneren Lebens; erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst mit Berücksichtigung der bisher erschienenen Kritiken*, Tübingen, 1832.

²⁶Carl Gustav Carus, *Mnemosyne* (Pforzheim, 1848), págs. 73-76.

misma de no encontrarse en un cuerpo. El autor del diario, cuya crítica se hace en la carta, presenta un concepto tendiente a la inevitable conclusión “de que el alma se debería considerar como una esencia que fue insertada en un cuerpo cuyo crecimiento posterior se debe a energías de orden ajeno”. Carus opina que este concepto es la raíz de toda confusión en estas cuestiones²⁷. Anticipando y sobrepasando la psicología profunda moderna Carus agrega que un alma que ha encontrado obstáculos en su desarrollo normal, procura “penetrar más profundamente en la vida natural no individualizada, de modo que una coexistencia más íntima en el no individuo podría cobrar más fuerza hasta que un progreso más satisfactorio hacia una meta más elevada fuera posible”. En conclusión, Carus se refiere al personaje del homúnculo en el *Fausto* de Goethe, que aclararía muchos de estos misterios.

La actitud de Carus podría, de hecho, ser calificada “de humanismo [p. 194] romántico de claridad clásica”. Parece además que la compartían todos los representantes más influyentes del magnetismo animal en la era romántica. A este respecto, hay que agrupar a Carus con hombres como Eschenmayer, Kieser²⁸, Ennemoser, Troxler, y también el gran médico Reil²⁹. Sin embargo, la concepción opuesta, que considera el magnetismo como una fuerza superior y el único medio del hombre para extenderse en la esfera del espíritu absoluto, no se puede descartar como un error disparatado del pensamiento prematuro. Todo lo contrario, se lo debe interpretar como una de las más significativas expresiones del anhelo romántico de que al alma retorne “a las madres”. Hay que pensar tan sólo en los himnos a la oscuridad, de Hardenberg, para comprender por qué el poeta romántico no sabía de ningún horror que estuviera al acecho en aquellos reinos más profundos. El mismo Carus dijo³⁰ que es el comienzo de toda filosofía reconocer que la inmensidad de lo inconsciente no es nada más que la conciencia de Dios. Esto evoca la metáfora de Shelley³¹ que llama a lo subconsciente un océano

Cuyas olas, si bien siempre la imprimen, nunca dejan su marca
En la leve arena que lo pavimenta, y que es la conciencia.

Carus, para servirnos de los símiles de Shelley, nada sabía del anhelo de lanzarse en el océano para no volver nunca. Ensayó más bien construir en las orillas un farol lo más luminoso posible, que podría guiar a los atrevidos marineros empeñados en su búsqueda a lo lejos, en el mar. Esto fue su propósito cuando atribuía a toda la filosofía de la naturaleza la tarea “de palpar la esencia del divino devenir (*Werden*) en lo [p. 195] inconsciente, de describirla y trazarla para arriba, hacia el desenvolvimiento de la conciencia”³².

En esta concepción hay que diferenciar claramente dos elementos. Ella interpreta la conciencia como un aspecto peculiar de lo inconsciente. Esto es generalmente romántico. Sin embargo, implica también que la conciencia es superior a lo inconsciente. Esto no es generalmente romántico. Un Hardenberg preguntaría ¿por qué se debe evaluar más la luz fría de vuestro farol que la expansión brillante de la oscuridad infinita?³³ La claridad de vuestra luz es “esclavitud matemática” y a lo sumo

²⁷Cf., por ejemplo, sobre *Geisterkunde* de Arnim y Jung-Stilling, pág. 92, n. 47.

²⁸Cf. Dietrich George Kieser, *System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus*, Leipzig, 1922.

²⁹Johann Christian Reil, *Entwurf einer allgemeinen Pathologie*, I, 53: “Las leyes según las cuales la naturaleza opera en la pila galvánica y en el organismo, son las mismas, pero la forma en que operan es distinta en ambos casos. En los cuerpos orgánicos vivientes se manifiesta el organismo sobre un nivel más elevado que en la pila galvánica, porque está más altamente potenciado por el substrato en que actúa”. Cf. además M. Neuburger, *Johann Christian Reil*, pág. 79.

³⁰Carl Gustav Carus, *Natur und Idee* (Viena, 1861), pág. 3. Cf. también *idem*, *Vergleichende Psychologie*, pág. 1 y 57: “La clave para el conocimiento de la esencia de la vida interior consciente, está en la región de la inconsciencia”.

³¹Percy Bysshe Shelley, “The Sensitive Plant”, 1820.

³²C. G. Carus, *Vergleichende Psychologie*, pág. 1.

³³Cf. pág. 159, n. 29.

una fea “impertinencia”³⁴. Indudablemente, la conciencia humana no es sino una variación finita de la infinitud inconsciente de la naturaleza o de Dios. Pero esto no significa que gozando de ella, tengamos un privilegio exclusivo del que podamos vanagloriarnos con razón. Desde este punto de vista, la conciencia más bien parece ser el resultado de una catástrofe trágica. Sucumbimos a ella debido a la depravación del padre de nuestra raza. Puede ser que la sabiduría de nuestra alma aguante y acepte tal estado de cosas como un castigo justo, pero anhelamos la redención. La caída en la individuación no puede perdurar para siempre.

En ensayo “Sobre los Títeres” de Kleist enseña que la conciencia infinita y la falta de ella, la santidad y la carencia de vida, son valores idénticos entre los cuales debemos elegir. Kleist eligió lo que sobraba cuando se mostró que la conciencia infinita no puede lograrse³⁵. Hölderlin expresó en una poesía temprana “Himno a la Libertad” que el hombre era el único en todo el mundo que rompió los vínculos del amor universal viviendo para sí mismo en independencia:

Sin ser profanado por los ídolos que él mismo se eligió,
Con fidelidad absoluta a su pacto,
Fiel a las leyes bienaventuradas del amor,
Vive el mundo, libre, su sagrada vida;
Uno, uno sólo fue apóstata...³⁶ [p. 196]

El alma de Hölderlin renunció al “privilegio” de la conciencia racional. Schopenhauer concibió la individuación como un colapso de la voluntad³⁷, y aguantó este castigo hasta el final. El médico romántico Ringseis sabía que toda enfermedad se debe al pecado original de “la individuación mediante el logro de la conciencia”. Para él, así como para varios de sus colegas, sobre todo Windischmann en Bonn, Heinroth en Leipzig, Leupoldt en Erlangen, la fuerza redentora de los sacramentos como los administra la Iglesia Católica era, a la vez, la única *vis medicatrix naturae Dei*³⁸. La idea subyacente se encuentra en Hardenberg:

Siempre ha existido una sola enfermedad y por lo tanto un solo remedio universal. Con la sensibilidad y sus órganos, o sea los nervios, la enfermedad entra a la naturaleza; con ello, se trae la libertad y la arbitrariedad a la naturaleza y por consiguiente el *pecado* y la rebelión contra la voluntad de la naturaleza, o sea, la causa de todo mal³⁹.

Sobre esta base, se puede dar una explicación plausible a las tendencias hacia el catolicismo en el romanticismo alemán. Finalmente, no sería del todo ajeno a este último considerar que el mismo contexto puede servir para arrojar luz sobre el hecho de que muchos románticos murieron en edad temprana. Algunos de ellos sufrían de tuberculosis, que es una enfermedad afectuosa y anhelante de las almas solitarias⁴⁰.

³⁴*Novalis Schriften*, II, 76: “Licht... mathematischer Gehorsam und Frechheit”.

³⁵Heinrich von Kleist, “Über das Marionettentheater”, *Berliner Abendblätter*, 63 y 66, 12 y 15 de diciembre de 1810. Reimpreso en “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, XI, 112-118.

³⁶F. Hölderlin, “Hymne an die Freiheit”, VIII, págs. 1 y siguientes. Cf. pág. 86, n. 36.

³⁷Formulado con estos términos por E. Troeltsch, *Historismus*, págs. 308-10.

³⁸Cf. Paul Diepgen, *Deutsche Medizin vor hundert Jahren* (Freiburg, i. Br., 1923), págs. 12 y sig. y 40.

³⁹*Novalis Schriften*, III, 344.

⁴⁰Alfred Henschke (Klabund) insinúa en su *Welt-Literatur* que podría ser valiosa una “historia literaria de las enfermedades”. Esta idea es tal vez menos fantástica de lo que parece. La aserción de que la tuberculosis es una enfermedad romántica, encuentra un apoyo inesperado en ciertos datos históricos. La primera descripción de la erupción de los tubérculos en el tejido de los pulmones fue dada en 1794 por Matthew Baillie. La primera descripción clínica de esta enfermedad se remonta, es verdad, al año 1676 y fue una contribución de Richard Wisenmann; pero Gaspard Laurent Bayle

Hay, sin embargo, otro aspecto altamente característico de esta ansia romántica de volver, de encontrar “el camino que lleva a casa”⁴¹. Quizás, se lo puede describir mejor por una paradoja: el ansia romántica de *volver* está firmemente resulta a *tender hacia adelante*. La concentrada [p. 197] actividad práctica de un Hardenberg⁴² no es comprensible sino como la expresión de una mitad de su carácter, que se las arreglaba de alguna manera para no intervenir cuando el resto de su ser deseaba entregarse a la nostalgia nocturna. Estos aparentes contrastes pertenecen el uno al otro. El amor romántico de la vida no sólo es compatible con el ansia de vencer la vida, sino que es su más profunda manifestación. Quien tiene miedo a la muerte, dice Hölderlin⁴³, no ama la vida universal; Hardenberg habla de la muerte como de la emancipación de Dios en el hombre⁴⁴, y ambos asertos son convertibles. De hecho, esta ideología se presenta a veces como lo que Kindermann, refiriéndose también a Hölyty y Lenz como precursores del romanticismo, llamó⁴⁵ “un coqueteo con la muerte de los amantes de la vida”. Pero, hay algo más en esto. La decisión de morir de Hardenberg significó para él la decisión de vivir plenamente la existencia⁴⁶. La vieja idea de que en medio de la vida estamos rodeados por la muerte, se manifiesta ahí en una interpretación nueva; nuestra vida no está rodeada de la muerte sino que la contiene. La infinitud del descanso eterno es resumida en nuestra existencia finita. La inmensidad infinita de la existencia inconsciente de Dios y la naturaleza, ya no es un océano en la oscura expansión del cual trata de penetrar el farol ridículamente débil de la conciencia humana. Una está contenida en la otra.

La conciencia romántica, según Ricarda Huch observó de modo notable⁴⁷, abarca los contenidos de lo inconsciente. Esto nos lleva a una [p. 198] conclusión que presentaremos también en forma de paradoja: El ansia romántica de volver hacia el reino de lo no individual puede —pero no es necesario que lo haga— implicar la disolución de la conciencia individual. Es dable mirarlo como un proceso altamente consciente, lo que coincide, por decirlo así, con una disolución de la infinitud inconsciente de la naturaleza en la conciencia finita de la existencia humana. Además, se sigue de ello, en esa atmósfera purificada de la lógica romántica, que la redención de la conciencia individual se puede lograr en forma de un proceso consciente que abarque la infinitud inconsciente de la naturaleza.

Una ilustración sumamente notable de estas ideas, la encontramos en la discusión de Ritter acerca de un *retorno* a una edad de oro que *nunca existió*, de una reunión del hombre y la naturaleza por la cual ambos conseguirán la redención. Será, así dice⁴⁸,

el resultado del conocimiento y del poder sobre la naturaleza. Estos dos unirán toda volición en una sola voluntad, y toda animación en una sola vida. Todas las preocupaciones referentes a la vida, serán una sola solicitud, y el hombre será su guía y director; pero el número de quienes, junto con él, logren la

completó su obra sobre la tuberculosis en la era romántica, en 1810. Cf. también Lewis T. Moorman, *Tuberculosis and Genius*, Chicago, 1940.

⁴¹Cf. pág. 135, n. 74.

⁴²Cf. Richard Samuel, “Der berufliche Werdegang Friedrich von Hardenbergs”, *Romantik-Forschungen*, “Deutsche Vierteljahresschrift, Buchreihe”, XVI, 83-112.

⁴³F. Hölderlin, “Empedokles”, final de la primera versión, *Werke*, pág. 387, las palabras que Panthea pronuncia después de la muerte del héroe.

⁴⁴*Novalis Schriften*, IV, carta del 5 de octubre de 1791, dirigida al profesor Reinhold. Ésta es la carta que escribió Hardenberg: “Γνωθι σεαυτον ha de ser mi memento mori”. Cf. pág. 131, n. 58.

⁴⁵Heinz Kindermann, *J. M. R. Lenz und die deutsche Romantik* (Viena, 1925), pág. 47: “Lebensfreudige Todeskokerterie”.

⁴⁶*Novalis Schriften*, IV, carta del 14 de abril de 1797, dirigida al profesor Woltmann: “Estoy del todo contento. He adquirido de manera completamente nueva la fuerza que eleva por encima de la muerte. Mi ser tomó unidad y forma. Brota ya en mí una existencia futura. Quiero disfrutar bien de este verano, estar muy activo y fortalecerme en el amor y el entusiasmo”.

⁴⁷Cf. Oskar Walzel, “Wesensfragen deutscher Romantik”, *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1929), pág. 268: “Ricarda Huch [puede] decir que la conciencia romántica está colmada del contenido de lo inconsciente”. Es probable que el pasaje se encuentra en *Romantik* de Ricarda Huch. Puede ser, sin embargo, que sea una formulación de Walzel.

⁴⁸Cf. pág. 142, n. 101.

felicidad, será infinito.

Ritter percibe que el hombre, en su conciencia e individuación, está trágicamente separado de todo el resto de la existencia universal y lo siente con tanta pena como cualquiera de los otros pensadores románticos citados arriba. Sin embargo, está seguro de que la luz de la conciencia humana tiene fuerza redentora, no sólo para el hombre sino hasta para aquellas criaturas que son sus inferiores y cuya “falta de madurez” las coloca en un nivel que precede las etapas de la Caída, es decir, de la separación de la naturaleza, del pecado y de la conciencia. Como seres humanos tenemos el privilegio de lograr la redención y a la vez estamos condenados a hacerlo: para nosotros se trata de la redención de la conciencia de nosotros mismos; para los animales, de la conciencia [p. 199] universal⁴⁹; para las plantas de su sensibilidad vegetativa pero inconsciente; para los minerales de su existencia insensible, pero estructurada. Si el hombre puede lograr la redención por aquella conciencia universal, que según Kleist es idéntica a la falta de conciencia, todas estas formas de existencia más baja conseguirán su redención por intermedio del hombre y con él.

La idea de una posible salvación de la naturaleza por el hombre parece un pendant necesario del anhelo “nihilista” de volver hacia lo gran inconsciente. Al hacer una confortación ejemplar de Hardenberg y Hölderlin, Petersen expresa esta idea con mira a una especie de polaridad romántica. “Su panteísmo de la naturaleza”, dice con referencia a los dos poetas mencionados⁵⁰, “llegó a su plenitud por metas diamétricamente opuestas. Para Hölderlin se trató de la redención del hombre por la naturaleza; para Hardenberg, de la redención de la naturaleza por el hombre”. Desde un moderno punto de vista, uno se sentiría tentado a mofarse de tales pensamientos. Esto sucede, sin embargo, porque han traspasado los límites de lo sublime, habiendo así, para nosotros, entrado en el reino de lo ridículo. Los románticos no se aterrorizaron ante sus dimensiones gigantescas. Para Baader estaba dentro del reino de lo ordinario el suponer que el ansia humana de la salvación no era sino una forma más clara de un anhelo idéntico en todas las criaturas de la naturaleza, desde la piedra y la estrella hasta la planta y el animal⁵¹.

Entre los pensadores románticos cuyos pensamientos tendían hacia [p. 200] esta dirección o una similar, es Hardenberg el que merece nuestra atención especial. De hecho, nada puede guiarnos mejor hacia las profundidades del mundo de sus ideas, que la plena comprensión de todo cuanto implica su doctrina de una redención y moralización de la naturaleza. “Como Dios pudo hacerse hombre⁵², podrá llegar a ser también una piedra, una planta, un animal y un elemento y, quizá, exista así una continua redención en la naturaleza”. Mucho más común, empero, es la noción de que la caridad redentora de Dios desciende de una etapa a otra, llegando a la naturaleza únicamente por intermedio del hombre. “La naturaleza deberá tener carácter moral”, así leemos⁵³, “y lo tendrá, pues nosotros somos sus

⁴⁹El término *Weltbewusstsein* como aplicado a los animales en contraste a *Selbstbewusstsein* del hombre, parece haber sido introducido por C. G. Carus en *Psyche*. El pensamiento como tal es, naturalmente, más viejo. Oken, por ejemplo, lo expresa: “Ninguna criatura inferior al hombre puede tener auto-conciencia. Es cierto que tienen conciencia de sus acciones individuales... pero dado que estas acciones individuales no son sino partes del mundo...” Cf. Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 2.

⁵⁰J. Petersen, “Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern”, págs. 144 y sig.

⁵¹Cf. F. Lieb, *Baader*, pág. 208: “El descubrimiento considerable de Baader, que debe a St. Martin, consiste justamente en que todo el universo, y por ello también la naturaleza, participa de la obra de la salvación”. Si Baader tomó esta idea de St. Martin, entonces corresponde a St. Martin y no a Baader. Si Baader la experimentó como su verdad personal, entonces St. Martin pertenecía sencillamente a la iglesia de Baader o *viceversa*. Ésta es una de aquellas ideas que no se pueden ni pensar ni enseñar. Hay que experimentarlas, de lo contrario no son verdaderas.

⁵²*Novalis Schriften*, III, 337.

⁵³*Novalis Schriften*, III, 69.

maestros”⁵⁴. Debería ser posible, por ejemplo, “calcular el tiempo en que la luna entrará en su mayor edad. Ahora educamos a la luna”⁵⁵. Todo esto no está apuntado como el producto de una fantasía inútil. Hardenberg propone con perfecta seriedad como problema de la ciencia natural, determinar, “si, al desarrollarse la civilización, la naturaleza no ha cambiado de modo decisivo”⁵⁶. El que esto no se refiera al estudio tecnológico de los cambios exteriores que el hombre ha realizado en la faz de la tierra, es obvio por la declaración categórica de Hardenberg, que “la naturaleza tendrá carácter moral cuando se entregue al arte, impulsada por un verdadero amor al arte”⁵⁷. Esto también debe ser tomado en sentido literal. La naturaleza puede manifestar una tal ansia. Lo hace en nuestras ciencias que tienden a hacerse artes. Cuando Hardenberg pregunta: “¿Puede la química hacerse arte?”, su contestación, obviamente, debe ser: “¡Por la moralidad!”⁵⁸. Esto es exactamente lo que Ritter quería decir en su discurso *La Física como Arte* y Baader en su ensayo “Sobre la Física como Fundamento de la Ética”⁵⁹.

[p. 201]

Una asociación notable de la vara buscadora y de estas especulaciones, fue establecida en *Heinrich von Ofterdingen*⁶⁰. El viejo minero, presentado antes como un discípulo de Werner, acaba de terminar su canción, “Él es el señor del mundo...” y le piden que recite otra. Está dispuesto a hacer y manifiesta que repetirá una canción que aprendió una vez de un experto de la vara buscadora. Relata del reino del Rey Oro (cuyo nombre no se menciona) que todos los súbditos están atados por vínculos secretos. Sin embargo, hay algunos que son lo suficientemente sabios como para no someterse. Hasta ensayan minar el viejo y fuerte castillo. “Si se logra despejar lo interior, amanecerá el día de la libertad”. Esto parece implicar que la vara buscadora y el más profundo significado de la minería, estaban asociados en la mente de Hardenberg, de modo que la minería así como todas las demás tentativas del hombre de penetrar en los misterios de la tierra y de la naturaleza en general, deben ser consideradas como ensayos de libertar el espíritu de la naturaleza, de sus vínculos⁶¹. La gran importancia que Hardenberg dio a esas nociones, se habría hecho más patente si el autor hubiera terminado *Los Aprendices de Sais*. Entonces, “el niño” y su Juan Bautista habrían vuelto como “el Mesías de la naturaleza” para establecer “un nuevo testamento y una nueva naturaleza como una nueva

⁵⁴*Novalis Schriften*, III, 72.

⁵⁵*Novalis Schriften*, III, 35.

⁵⁶*Novalis Schriften*, III, 68.

⁵⁷*Novalis Schriften*, III, 73.

⁵⁸*Novalis Schriften*, III, 73.

⁵⁹F. v. Baader, “Über die Begründung der Ethik durch die Physik” (1813), *Werke*, V, 1-42. Cf. sobre todo prefacio, pág. 3: “La única finalidad y tendencia de este... discurso es, por una parte, llevar otra vez a la memoria la univocidad de la exégesis y la física, por otra parte, ilustrar la confusión de aquella nueva moral que... cada vez más abiertamente reniega de la religión y de la física, de Dios y de la naturaleza”.

⁶⁰*Novalis Schriften*, I, 153-155.

⁶¹Es interesante contraponer esta concepción del espíritu de la naturaleza a la presentada por Heinz Widerporst. Cf. Friedrich Wilhelm Schelling, “Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens” (1799), *Satiren und Parodien*, edit. por Andreas Müller, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, IX (Leipzig: Reclam, 1931), sobre todo líneas 186 y siguientes:

[El mundo] es un animal muy perezoso,
Que no amenaza ni a ti ni a mí,
Debe doblegarse bajo leyes,
Acostarse, tranquilo, a mis pies.
Pero hay en él un espíritu gigante...
Que lucha poderosamente por lograr conciencia.

El *espíritu gigante* de la naturaleza de Schelling no anhela la redención. En ninguna parte del poema hay alusión alguna ni a una tal necesidad, ni a una tal posibilidad. Esto se debe relacionar con la *Urpolarität* de Schelling como contraste con el *Urinfinitismus* de Hardenberg. Éste vio la polaridad de Schelling como “antinomía, binomía”, y quería que fuera disuelta, “redimida” en un “infinito”, Cf. *Novalis Schriften*, III, 160.

Jerusalén”⁶². [p. 202]

Sin embargo, es necesario coordinar la idea de Hardenberg sobre la redención de la naturaleza por el hombre, con su concepto peculiar de la mediación. Éste es pronunciado lo más claramente en una temprana solución del problema del panteísmo y politeísmo como opuestos al monoteísmo, lo que cobra significado especial al ser parangonado con un famoso dicho de Goethe. En una carta del 6 de enero de 1813, Goethe escribió a Jacobi: “Como poeta y artista soy politeísta, pero como hombre de ciencia soy panteísta, y lo uno de modo tan pronunciado como lo otro”⁶³. Queda fuera de dudas que esto no implica una especie de standard doble en el mundo de Goethe. Mas parece que no había ninguna síntesis verbal del panteísmo y politeísmo en Goethe, que se pudiera comparar con la lograda por Hardenberg cuando éste definió el panteísmo como una religión provista de un número ilimitado de posibles mediadores, lo que, aparentemente, está en contraste con las religiones monoteístas que no conocen sino uno solo. Estos muchos mediadores, sin embargo, según Hardenberg, pueden ser considerados como intermediarios, de modo que resulta una pirámide de mediación, en la que todas las distintas formas de la religión, a saber, el panteísmo, el monoteísmo, y el politeísmo, se disuelven en una religiosidad común⁶⁴. El remate lógico de este razonamiento lleva a la idea de que cada cosa debe ser mediadora para todo cuanto es inferior a ella. Así, el hombre es otra vez el Mesías de la naturaleza en cuanto ésta, con obediencia y veneración, debe levantar hacia él sus miradas.

La idea de que el hombre está capacitado para ejercer una influencia educativa, y por fin redentora, sobre la naturaleza, no es sino un solo aspecto del *idealismo mágico* de Hardenberg. En este sentido, la educación y la redención son actividades creadoras que llegan hasta la liberación o producción de las cosas de la misma manera exactamente como Dios puso en libertad el universo, o lo produjo. Estas actividades presuponen que entre el hombre y la naturaleza, como maestro y alumno, como Mesías y discípulo, es posible realizar una identificación perfecta en un acto de reconocimiento cariñoso. El amor que hace posible el [p. 203] conocimiento, así dice Hardenberg⁶⁵, “es la razón de la posibilidad de la magia”.

Pero el más claro concepto de estas dependencias, lo lograremos apoyándonos en *Alexis* de Hemsterhuis. No se puede dudar del efecto catalizador que ejerció este libro sobre la formación de la filosofía de Hardenberg. La referencia a esta obra del filósofo danés, servirá a la vez para colocar el idealismo mágico de Hardenberg en una perspectiva más amplia. Tracemos el hilo de la conversación entre Diocles y Alexis cuando ésta aboca al problema de la asociación de ideas. El que una tal asociación sea de importancia fundamental para todas las formas de la actividad mental del hombre, es patente y no hace falta discutirlo. La cuestión decisiva reza meramente: ¿Por qué y cómo ocurre? ¿Qué cosa o persona la motiva? La contestación ingenua de que se realiza tras el esfuerzo consciente del individuo en cuestión, es aceptada lo que no es sino una estratagema sorprendente de Hemsterhuis. Pero, dice Diocles⁶⁶, “No se puede dudar de que una asociación de esta índole ocurre frecuentemente, sin el más ligero esfuerzo (por nuestra parte), revelándonos cosas y verdades que sobrepasan con mucho nuestras capacidades ordinarias”. El Ser o la Cosa responsable de esto, debe ser la misma “que enseñó a Homero cómo se canta, y que en forma más o menos clara predijo en Dódona o Delfos el futuro incierto”. Esto impone la conclusión de que hay un paralelismo determinado entre el mundo del pensamiento y el de los fenómenos. De hecho, Hemsterhuis había dedicado un párrafo previo a esta

⁶²*Novalis Schriften*, I, 41.

⁶³Cf. también F. W. Schelling, cita publicada en P. Kluckhohn, *Weltanschauung der Frühromantik*, pág. 59: “Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la fuerza imaginativa y de arte, esto es lo que nos hace falta”.

⁶⁴*Novalis Schriften*, II, 28.

⁶⁵*Novalis Schriften*, III, 74.

⁶⁶Franziskus Hemsterhuis, *Alexis oder Von dem goldenen Zeitalter*, traducido por Friedrich Heinrich Jacobi (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787), pág. 93 y sig.

misma cuestión. Diocles pregunta⁶⁷: “¿Hay entre las cosas reales —de las que las ideas son las ideas o reproducciones fieles— las mismas relaciones que entre las ideas?”. Después de contestar Alexis con una afirmación rotunda, Diocles continúa diciendo: “La combinación de ideas, por consiguiente, representa lo que, de hecho, resultaría de una combinación parecida de las mismas cosas, y lo representa con tanta verdad como cada idea representa cada cosa individual y aislada”.

Todo esto sería un puro raciocinio platónico, de no establecer [p. 204] Hemsterhuis una continuidad peculiar entre el reino de las “ideas” y el de las cosas. Las relaciones intrafenomenales y también las relaciones entre las cosas y el Ser Supremo pertenecen, según la definición, a un orden moral e ideal. Pero, razona Hemsterhuis, tenemos acerca de ellas nociones tan definidas como las referentes a las simples manifestaciones de la existencia de las cosas, es decir, la luz, el olor, el sonido, etc. “El amor, el odio, la envidia y el respeto —dice Hemsterhuis en su *Carta sobre el Hombre*⁶⁸— son palabras que expresan las sensaciones con tanta claridad como aquéllas expresadas por las voces árbol, estrella, torre, *do, re, mi*, dulce, amargo, agrio, perfume de la rosa, jazmín, clavel doble, frío, caliente, duro, blando”. Mas estamos también en contacto con aquellas relaciones que constituyen el reino de la religión. De ahí se sigue que debemos tener el órgano de un especial sentido religioso. Esto es lo que Hemsterhuis llama el *organe moral*⁶⁹.

El descontento con el tradicional sistema de los cinco sentidos no es, sin duda alguna, ningún fenómenos aislado en Hemsterhuis. Constituye más bien un motivo de gran importancia filosófica que parece depender del viejo concepto de una *κοινη αισθησις* un *sensus communis*. Blake⁷⁰ se enfureció contra una ciencia degenerada que no se contentaba “con que la filosofía de los cinco sentidos no fuera completa”. Hutcheson y Burke⁷¹ insistieron en forma parecida, en la necesidad y realidad de un sentido adicional. Éste había de ser llamado el “sentido interior” y se lo seguía considerando cual si fuera representado por un órgano especial que percibía las relaciones registrándolas como sensaciones llamadas, ora entusiasmo, ora amor, ora intuición, ora religión, ora inspiración, etc. Fue Reil⁷² quien lo introdujo con el nombre de “sentido de lo universal” (*Gemeingefühl*), en las ciencias exactas. En Hardenberg, este sentido parece ligado a la idea de que todos los órganos, y aun el entero [p. 205] organismo pueden, en forma de substitutos, funcionar como órganos del sentido⁷³. A veces, se lo identificó con la razón (*Vernunft*) pero a través de la era romántica desempeñó un papel importante como “sentido universal” (*All-Sinn*) sirviendo de base o único instrumento para todo el conocimiento supra-kantiano. Por ello, Fichte insiste⁷⁴ en que “el hombre moral capta el mundo supra-sensual por medio del sentido interior en el que tiene más fe que en el exterior, pues el último proporciona solamente apariencias mientras que el otro proporciona el único ser posible en sí (*an sich*)”. Esta idea es fundamental para todo el pensamiento de Fichte pues, sin el “sentido interior”, no podría haber ningún raciocinio especulativo correcto. La más rigurosa lógica humana, así admite Fichte, no evitaría posiblemente todas las menores desviaciones de la lógica absoluta. Éstas se multiplicarían en el transcurso de un raciocinio prolongado, llevando a conclusiones absurdas, si éstas no fueran neutralizadas constantemente por el “sentido interior” que percibe directamente la verdad⁷⁵. Friedrich

⁶⁷F. Hemsterhuis, *Alexis*, pags. 83 y sig.

⁶⁸Franziskus Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports* (París, 1772), págs. 96 y sig.

⁶⁹Franziskus Hemsterhuis, *Über den Menschen und die Beziehungen desselben* (Leipzig, 1782), pág. 263: “...que la religión resulta de la relación de cada individuo con el ser supremo; y hemos visto que esta relación se manifiesta tan sólo por el sentido moral”.

⁷⁰Mona Wilson, *The Life of William Blake* (New York: Ballou, 1932), pág. 103.

⁷¹Cf. F. Bulle, *Franziskus Hemsterhuis*, sobre todo págs. 20 y siguientes.

⁷²Cf. M. Neuburger, *Johann Christian Reil*, pág. 17.

⁷³Cf., por ejemplo, *Novalis Schriften*, III, 126.

⁷⁴J. G. Fichte, “Gerichtliche Verantwortungsschrift”, *Atheismus-Streit*, pág. 230.

⁷⁵Johann Gottlieb Fichte, “Über den Begriff der Wissenschaftslehre”, *Werke*, edit. por Immanuel Hermann (1834-1846), I,

Schlegel defendió, en Jena, en 1801, la tesis: “Entusiasmos est principium artis et scientiae”, y Pasteur gustaba recordar la etimología de la voz “entusiasmo” hablando de ella como de un “Dios interior”. Todo el mundo ideal de Baader está supeditado a la experiencia fundamental de la imaginación que sería aquel sentido interior cuyas más profundas fuerzas no pueden llegar a ser activadas plenamente en esta forma más baja de la existencia, ya que, según razona el autor con su típica manera agresiva, el sentido interior, en este mundo, es estimulado muy a menudo en una forma que hace de él un órgano sensorio para el infierno, en vez de uno para el cielo, como debería serlo⁷⁶. Herder habló de un sentido interior para lo [p. 206] religioso, que está más plenamente despierto en los niños inocentes⁷⁷, y Ritter, en uno de sus fragmentos más hermosos, resumió estas ideas, colocándolas en su perspectiva metafísica correspondiente:

Tenemos un sentido interior para el conocimiento del universo (*Weltkenntnis*) que dista mucho de estar plenamente desarrollado. No ve, ni oye, etc., pero sabe sin saber por qué. Sabe con seguridad, sabe de todos los mundos, y todo esto justamente así como el ojo ve, también si saber el motivo... Este sentido interior se debería desarrollar más⁷⁸.

Queda por mencionar un aspecto más de la idea de que existe un sentido que es superior a los cinco sentidos. Así será dable subrayar la peculiar estructura romántica del problema entero pudiéndose, a la vez, establecer una conexión con el *idealismo mágico* de Hardenberg. El sentido interior, común, moral y universal, fue interpretado por algunas personas como algo que carece de un órgano especial que le sea propio. Otros mantenían que un tal órgano era representado por la totalidad de la apariencia física del hombre. Pero todo esto era muy vago y no servía para comprobar que el sentido importante, del que parecía depender toda cognición genuina, era más que el producto de una fantasía ávida. Todo cuanto, quizá, se podía esperar a guisa de prueba, se presentó, sin embargo, en la forma de fenómenos magnéticos, sonambulistas y afines. Éstos incluían los ensueños, los mitos como ensueños de las naciones⁷⁹ y por fin, también la poesía y la religión, [p. 207] obteniendo todo esto, dicho sea entre paréntesis, un significado más profundo por su asociación con el sentido universal “magnético”. El razonamiento en cuestión es bastante sencillo. Supongamos que hemos observado y comprobado un caso de televisión mental o segunda vista. Sucedió el simple hecho de que una distancia, en el tiempo o espacio, fuera reducido a nada. Con otras palabras, la distancia fue recorrida a

78: “Parece que una desviación ínfima de la línea recta debe necesariamente conducir a una desviación que aumenta hacia lo infinito: y así sería de hecho si el hombre debiera producir todo cuando sabe, por el pensar claro; y si no actuara más bien en él, sin su conciencia, la disposición fundamental de la razón, haciéndolo retornar mediante nuevas desviaciones del camino recto del raciocinio formal y lógicamente correcto, sobre el único resultado materialmente verdadero, al cual nunca jamás habría podido llegar por deducciones correctas de las proposiciones incidentes erróneas”.

⁷⁶Cf. F. Lieb, *Baader*, pág. 50.

⁷⁷J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, XI, 98.

⁷⁸Cita tomada de Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik* (Halle, 1931, 2ª ed.), pág. 514. Respecto a la posibilidad importante de que este fragmento fuera atribuido a la colección de Ritter por Hardenberg, cf. *id.*, *ibidem*.

⁷⁹La concepción de los mitos como ensueños raciales fue redescubierta por el psicoanálisis moderno. Cf., sobre todo, C. G. Jung-Zürich, también E. Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*. La idea de que los mitos representan los más tempranos recuerdos del género humano, siendo recuperados de un pasado preconscious, pero no transmitidos por la tradición directa, se encuentra en la concepción romántica de los mitos como una posible fuente histórica. F. Hemsterhuis, *Alexis*, pág. 75, se puede, quizá, usar para apoyar esta idea, que está claramente expresada por Hardenberg, “Die Lehrlinge zu Sais”, *Novalis Schriften*, I, 15, y “Heinrich von Ofterdingen”, *ibidem*, I, 104. Cf. también María von Olfer, “Die Überreste vorweltlicher Riesenthiere in Beziehung zu den ostasiatischen Sagen und Chinesischen Schriften”, *Physikalische Abhandlungen der Berliner Akademie* (1839), págs. 51 y siguientes.

La poesía en relación con el magnetismo trae a discusión el tema de *El poeta como clarividente*. Esto debe quedar reservado para un libro aparte.

una velocidad infinita, lo cual presupone una fuerza infinita. Ésta tiene que ser una fuerza anímica, y la experiencia de ella se puede llamar intuición, entusiasmo o simplemente “imaginación aumentada”. Esta última frase, así como el principio de la deducción anterior, fue tomada de la *Psicología* de Eschenmayer del año 1817⁸⁰.

Una asociación más explícita del órgano del sentido universal con el sonambulismo y la vida de los ensueños, fue realizada por Kieser, el colaborador de Eschenmayer. En 1822 escribió⁸¹:

Si una persona que duerme profundamente y que por lo tanto sueña profundamente pudiera, al despertar, recordar algo de la vida de los sueños, o si pudiera ser inducida a hablar⁸², entonces, como el sonambulismo visionario es tan sólo una potencia más elevada del sueño, todos los fenómenos de la televisión a través del espacio y tiempo se presentarían aquí, ante nosotros, pues son los productos de la actividad del universal sentido de la noche.

Esta concepción, junto con sus implicaciones sumamente fructíferas, parece resumida en forma lúcida en un pasaje escrito por Johann Jakob Wagner, un pensador que por lo general no se destaca por asertos lógicos. En *La Religión, la Ciencia, el Arte y el Estado* (1819) habla del sentido universal de los antiguos que, auxiliados por él, abrazaban [p. 208] el espacio y el tiempo, aniquilando las manifestaciones de ambos expresadas por algo que nosotros, las pobres criaturas de una edad racionalizada, deberíamos llamar milagros. Wagner continúa diciendo⁸³ que

nada de este sentido nos ha quedado hoy en día, excepto los fenómenos patológicos del magnetismo animal, por una parte, y el ingenio poético que desaparece con Goethe, por otra. Ambos, sin embargo, no son sino ramas aisladas del todo a que yo [Wagner] me refiero al hablar del sentido universal de los griegos, en cuanto está relacionado con la fuerza de obrar milagros. De manera alguna se trataba de una enfermedad, como la es el sonambulismo, sino, por el contrario, de la más sublime forma de salud. No era unilateral ni frívolo, como lo es el genio de la poesía, sino, por el contrario, sumamente subjetivo y por lo tanto religioso. Este sentido universal... era tan instintivo y universal [como los fenómenos del magnetismo y el don de la poesía]. Pero se diferenciaba de ambos por penetrar el todo del hombre para su vida entera. Aquellos otros fenómenos, como ser la poesía y el magnetismo, están confinados a estados pasajeros y a ciertos aspectos individuales del hombre.

Los milagros a que se refiere Wagner, son lo mismo en que pensaba Hardenberg al hablar de los milagros de su idealismo mágico. “La magia es idéntica al arte de usar espontáneamente el mundo de los sentidos”⁸⁴. Ella logra una *creatio rationalis*⁸⁵. La verdad de la naturaleza, esto lo admite, quizá sea diferente de la verdad de la magia, pero la convicción humana puede obligar a la primera a coincidir con la última⁸⁶. La magia es una fuerza universal. “Por ella, el hombre se hace tan poderoso como las

⁸⁰Cf. C. A. Eschenmayer, *Psychologie*, págs. 256 y 275: “§ 277. Si suponemos que el alma es una fuerza infinita, entonces, como la fuerza es proporcional a la velocidad, deben ser posibles fenómenos que den testimonio de una velocidad infinita. Y queda por preguntar tan sólo si lo que se reconoce como posible, puede bajo circunstancias condicionadas llegar a ser realidad, y afirmo esto respecto al fenómeno del magnetismo animal... § 286... Suponemos... que una imaginación aumentada puede equiparar lo finito a lo infinito, lo real a la idea, y convertir por una velocidad infinita la distancia o el futuro en presente”.

⁸¹Dietrich Georg Kieser, “System des Tellurismus oder tierischen Magnetismus” (1822), en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 106.

⁸²¡Inducir la vida de los sueños a que hable! Esto, de hecho, encierra todos los problemas del psicoanálisis moderno.

⁸³Johann Jakob Wagner, *Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet* (Erlangen, 1819), págs. 240 y sig.

⁸⁴*Novalis Schriften*, II, 336.

⁸⁵*Novalis Schriften*, III, 46.

⁸⁶*Novalis Schriften*, II, 345.

estrellas”⁸⁷. Sin embargo, parece posible observar en el idealismo mágico de Hardenberg una nota muy personal. Ésta consiste en un solipsismo peculiar que resuelve, casi antes de que haya sido formulado el problema de la semejanza entre el mundo de las realidades y el de los pensamientos o ideas. Del mundo de los fenómenos, perceptible a los sentidos, se ha dicho a menudo que consiste de los pensamientos de Dios. Hardenberg, en su peculiar filosofía de la matemática, [p. 209] otorga validez metafísica a esta poética metáfora. “La matemática genuina es el elemento propio del mago”⁸⁸. Hardenberg llama a la matemática un instrumento que manipula las energías anímicas de la razón⁸⁹. Éstas impulsan los movimientos de nuestros órganos, lo que no significa sino el uso milagroso o mágico del mundo corpóreo⁹⁰. El milagro de que somos capaces de mover una mano o un pie, se desvanece ante la idea de que estos órganos son meras materializaciones de la voluntad que los domina. Pero además “el mundo es una fuerza imaginativa, perceptible a los sentidos, y que ha llegado a ser una máquina”⁹¹. Por lo tanto, no hay razón alguna por la que el alcance de nuestra propia voluntad, de nuestro pensamiento y de nuestra imaginación, se deba limitar al microcosmos de nuestro propio cuerpo. Es claro que somos mucho más de lo que somos, y esto simplemente por el fenómeno que llamamos amor. “Nuestros pensamientos [a semejanza de los pensamientos de Dios, cuyas repeticiones microcósmicas son], constituyen factores eficaces del Universo”⁹². El espíritu produce lo que piensa. “Los órganos del pensamiento son los órganos genitales del mundo, los órganos sexuales de la naturaleza”⁹³. Algunos pensamientos facilitan a su productos la maravillosa emoción de próspera paternidad. Ellos son lo que Hardenberg llama “pensamientos peligrosos”⁹⁴ que se acercan a la línea mágica e “*ipso facto* se convierten en verdaderos”. Respecto a Dios nada es imposible. Esto quiere decir: respecto al pensamiento nada es imposible. Así, Hardenberg llega a la conclusión: “Puedo lo que quiero. En el hombre ninguna cosa es imposible”⁹⁵. No hay ningún resumen más perfecto y completo del idealismo mágico de Hardenberg que la sencilla indicación: “Los escolásticos transformaron todas las cosas en ideas abstractas. Es una lástima que no hayan ensayado el método opuesto”⁹⁶. [p. 210]

El pensar fructífero, así declara Hardenberg, es un arte difícil y peligroso. Requiere cuidado y práctica. Además, el espíritu humano no es sino uno entre los muchos órganos de regeneración de la naturaleza, y no todos sus productos, claro está, han de probar que son capaces de sobrevivir. Tan sólo el pensamiento más maduro y más sublime es mágico. Debajo de él hay una escala tremenda de pensamientos menos fructíferos o enteramente yermos. En resumidas cuentas, lo que llamamos pensamiento es tan sólo una, si bien muy humana, manifestación de un principio universal que tiene también formas animales, vegetales y minerales. Solamente la palabra “vida” puede ser aplicada a este principio general. “La vida en general es el verdadero y absoluto *menstruum universale*... Cada órgano [cada forma material] es un excremento o producto de la vida”⁹⁷. Esto establece por fin la síntesis de los dos asertos de Hardenberg: “el pensamiento es galvanización”⁹⁸, y “o todo es galvanismo o nada lo es”⁹⁹.

⁸⁷Novalis *Schriften*, III, 54.

⁸⁸Novalis *Schriften*, III, 295.

⁸⁹Novalis *Schriften*, III, 71.

⁹⁰Novalis *Schriften*, III, 263.

⁹¹Novalis *Schriften*, III, 71 y sig.

⁹²Novalis *Schriften*, III, 337.

⁹³Novalis *Schriften*, III, 272.

⁹⁴Novalis *Schriften*, III, 325.

⁹⁵Novalis *Schriften*, III, 334.

⁹⁶Novalis *Schriften*, III, 169.

⁹⁷Novalis *Schriften*, III, 98.

⁹⁸Novalis *Schriften*, III, 82.

⁹⁹Novalis *Schriften*, III, 304.

Acabamos, pues, de percibir en Hardenberg el mismo biocentrismo que se suele identificar con Goethe. Este modo de pensar se debe interpretar como la más fundamental inquietud de la entera época. ¿No llegó un Blake, con afinidad telepática, a la misma postura? “El cuerpo”, dijo¹⁰⁰, “es solamente una parte del alma percibida por los sentidos”. **[p. 211]**

¹⁰⁰William Blake, *Marriage of Heaven and Hell*.

X

LA FUERZA VITAL

El concepto de un *fluidum universale* material, de Mesmer, fue absorbido por el aserto simple de Hardenberg: “El verdadero *menstruum universale* es la vida”¹. Pero ¿qué es la vida? La idea de que la vida debería ser representada por un agente material determinado, comprobaba ser extrañamente obstinada. A mediados del siglo XIX, ella contaba todavía, o tal vez después de alguna alternativa, con gran aceptación. Las *Investigaciones sobre el Magnetismo* por el barón de Reichenbach tenían por finalidad —según la descripción de Braid en 1846², “traer a nuestro conocimiento 'un nuevo imponderable' por el cual lograríamos una clara y satisfactoria solución de muchos problemas en la constitución mental y física del hombre, la que desde los tiempos más remotos, había confundido y aturcido al salvaje así como al sabio”. El folleto de Reichenbach, a juzgar por lo que dice Braid, despertó gran interés “lo que fue comprobado por el gran número de citas, referencias y reseñas del libro”³. No obstante esto, parece más bien por su notable obra de ingeniero e industrial que este noble austriaco mereció la atención del público. De hecho, en muchos respectos se lo podría denominar el Swedenborg del siglo XIX⁴, pero en cuanto [p. 212] a su “nuevo” imponderable, aparentemente nada fue nuevo excepto el nombre de *Od* u *Ody* que inventó para él. El *Od* era, según la definición⁵, una fuerza “hecha para penetrar toda la naturaleza, manifestándose en ciertas personas de temperamento sensible y siendo exhibida sobre todo por imanes, cristales, calor, luz y acción química”. El *od* explicaba los fenómenos del mesmerismo y magnetismo animal y era responsable de las manifestaciones más altas de la vida, así como de las bajas, del crecimiento de un organismo humano así como de un cristal. La afinidad del “odilismo” de Reichenbach con la más temprana versión del siglo XIX sobre el mesmerismo material, es obvia. Sin embargo, se plantea la cuestión de hasta qué punto se puede identificar cada una de estas doctrinas con las teorías vitalistas que caracterizan el período intermedio del romanticismo.

La idea de un peculiar agente de la vitalidad fue calificada por el pensador Lotze⁶ como “un énfasis insincero y nebuloso de la imaginación”. Este veredicto de categoría es citado con frecuencia⁷ aplicándose de manera general y vaga a todas las distintas formas del vitalismo romántico, sin hacer

¹Cf. pág. 211, n. 97.

²James Braid, *The Power of the Mind over the Body* (Londres, 1846), pág. 3.

³Cf., por ejemplo, el pasaje, característico tanto de su autor como de Reichenbach, en que Carl Vogt en *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Giessen, 1855), págs. 125 y sig., se refiere “al prefacio de aquella obra voluminosa que un cierto barón de Reichenbach, propietario de varios castillos y latifundios, lanzó por el mundo para convertir a los incrédulos al “od”. Él considera perfectamente inmoral que no se quiera creer en su od, y me ataca en este escrito con tanta rabia como lo hizo en el prefacio del primer tomo con Liebig, Dubois-Reymond y otros”. Las publicaciones sobre el “odilismo” de Reichenbach no fueron consultadas para el presente estudio.

⁴Cf. Max Neuburger, *Die Wiener medizinische Schule mi Vormärz* (Viena, 1921), pág. 203n: “Karl barón de Reichenbach, quien en 1821 en los talleres metalúrgicos de Blansko (Moravia) había establecido creaciones industriales grandiosas y, cerca de Blansko, una refinería de remolachas, fue el descubridor de la parafina. Reunió una colección valiosa de hierros meteóricos, herbarios, etc. Luego, cuando vivía en el castillo de Reisenberg cerca de Viena, despertó gran atención y viva oposición por sus estudios del “od” que están apuntados sobre todo en los escritos «Odisch-magnetische Briefe», «Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Od» y «Aphorismen über Sensitivität und Od»”.

⁵*OED*, bajo: “Od”.

⁶En *Handwörterbuch der Physiologie*, I, (1842), de Rudolf Wagner, bajo: “Lebenskraft”.

⁷Cf., por ejemplo, J. M. Verweyen, *Naturphilosophie*, pág. 108.

diferencia alguna entre que la fuerza vital fuera considerada como una substancia especial, o meramente como una percepción filosófica⁸. Se acostumbra atribuir a la ciencia de la química [p. 213] el haber demostrado el absurdo de todas las hipótesis de fuerzas vitales especiales, como si una síntesis satisfactoria de las substancias orgánicas, lograda de componentes inorgánicos, pudiera probar otra cosa que la homogeneidad de toda química, la cual incluso en su rama orgánica, no tiene que ver con el arcano de la vida. La condenación más fuerte del vitalismo material no la exteriorizó, sin embargo, un representante de la química y ni siquiera de las ciencias exactas en general. Es, característicamente, Carus, la más perfecta, si bien la última personificación del espíritu de las ciencias románticas, que llamó a la idea de una fuerza vital, especial y separable, “una de las peores desviaciones del espíritu humano”⁹. En otra parte¹⁰, explicó que “esta desviación se debía al hecho extraño de que la gente pensaba, por decirlo así, en dos tipos de naturaleza... El uno era animado y abrazaba a los hombres, los animales y las plantas, mientras que el otro, inanimado, incluía la tierra y el firmamento, cuyos fenómenos eran algo fundamentalmente heterogéneo”. Una tal dicotomía ciertamente es todo menos romántica. De hecho, una de las mayores contribuciones del pensamiento romántico fue precisamente que refundiera todas las especies de concepciones dualistas en términos de un universalismo biocéntrico. Obviamente, esta tendencia debe haber surtido efectos también sobre la reconstrucción romántica del vitalismo del siglo XVIII. El carácter peculiar de estos efectos nos ocupará en la siguiente exposición.

El campo psíquico social en la lucha sobre el concepto de una fuerza vital que se sostenía en las postrimerías del siglo XVIII, fue descrito por Neuburger¹¹ con los siguientes términos:

La cuestión de todas las cuestiones ¿qué es la vida?, es tan vieja como el pensamiento humano, y no ha sido solucionado todavía. A veces, la hacen callar por seudosoluciones, verdades a medias, o resignación apática, pero continuamente es presentada de nuevo. Esta cuestión llega a ser aguda sobre todo en [p. 214] momentos en que los grandes descubrimientos han ensanchado el conocimiento humano de la naturaleza, en que el total de la concepción de la naturaleza se encuentra en estado de fermentación. Una época así se inició en las últimas décadas del siglo XVIII. Hasta entonces, el conflicto entre el vitalismo y el mecanismo no fue nunca sostenido con pasión parecida, ni fueron los contrastes de estos dos conceptos igualmente notables. El vitalismo había provenido de la ciencia que estaba más fundamentalmente interesada en el asunto, es decir, la medicina. Había aparecido a mediados de la centuria¹² en forma de reacción contra un crudo tipo de iatrofísica e iatroquímica. Había sido preparado por el animismo de Stahl y el sistema, en parte dinámico, de Hoffmann, encontrando apoyo en la demostración por Haller de la irritabilidad y sensibilidad como fenómenos biológicos fundamentales.

⁸Es importante observar que la palabra “Lebenskraft” (fuerza vital) tiene el doble significado de vitalidad y fuerza animadora. La confusión natural de ambos no es lamentable, ya que subraya el hecho de que “fuerza vital”, “élan vital”, son meras expresiones para sustituir la menos científica “vitalidad”. Parece, por ejemplo, totalmente indiferente saber si Yeats en “The Song of the Old Mother” habló de vitalidad o de fuerza vital:

Me levanto al amanecer y me arrodillo soplando
Hasta que los rescoldos del fuego flamean y se enardecen;
Y luego debo fregar...
Y los jóvenes están acostados cómodamente...
Mientras ya debo trabajar porque soy vieja,
Y los rescoldos se debilitan y enfrían.

Cf. William Butler Yeats, *The Collected Poems* (New York: Macmillan, 1935), pág. 67.

⁹C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 164.

¹⁰C. G. Carus, *Briefe über das Erdleben*, pág. 13.

¹¹M. Neuburger, *Johann Christian Reil*, págs. 18 y sig.

¹²Esto se refiere muy probablemente a Théophile de Bordeu de París, quien en una publicación del año 1752 con frecuencia es mencionado como el “fundador” de la doctrina de la fuerza vital.

De esto resultó un período de conflicto caótico respecto a gran número de conceptos nuevos, tales como “fluido nervioso”, “principio de la vida” y “fuerza vital”. Ciertos físicos alemanes, continúa diciendo Neuburger, “llegaron por fin a tal extremo que postularon [la existencia de] una fuerza que no dependía de las leyes ordinarias de la naturaleza, sino que operaba de acuerdo con sus propias finalidades específicas. Reorganizaron toda la fisiología y patología con miras a esta potencia trascendental”. Una luz enteramente nueva fue arrojada sobre la cuestión, cuando el descubrimiento del galvanismo reveló una clase de fenómenos naturales, desconocida hasta entonces. Había quienes

creían que el misterio de la vida estaba solucionado. Aceptaban sustancias químicas especiales como la fuente del proceso de la animación, o identificaban sin más ni más todos los fenómenos vitales con los de la electricidad¹³. Otros, sin embargo, tomaban en consideración los descubrimientos que su época consideraba definitivos para todos los tiempos. En vista del carácter inadecuado de todas las explicaciones mecanicistas, abrazaron una especie de vitalismo místico, jurando por una fuerza vital que, ella sola, era juzgada capaz de proteger el cuerpo contra la destrucción, por energías químicofísicas.

Este resumen del análisis de Neuburger hace hincapié en el hecho de que el descubrimiento del galvanismo significó un momento crítico en [p. 215] el desarrollo entero. La plena apreciación de la importancia de la contracción de las patas del sapo, demostrada por Galvani, se logra mejor junto con la discusión de la doctrina brunoniana que identificó la animación y la irritabilidad. El escocés, doctor John Brown publicó su *Elementa Medicinae* en 1780. Enseñó ahí que “todas las enfermedades provienen, o de la deficiencia de estimulación o de su exceso, y se deben tratar con estimulantes o sedantes”¹⁴. Sin embargo, es muy difícil apreciar la importancia de este principio simple, dado que se mezcla no sólo con ideas anteriores de Francis Glisson, un médico del siglo XVII, y de maestro de Brown, Cullen¹⁵, sino también con las del suizo alemán Albrecht von Haller. Este gran fisiólogo, en principio, había reducido todos los problemas relacionados con la maquinaria complicada de un organismo animado a dos problemas básicos: el de la irritabilidad de los músculos y el de la sensibilidad de los nervios. El significado de estas ideas tiene quizá su mejor ilustración en el ensayo *Sobre el Conocimiento y la Sensación del Alma Humana*, de Herder. Entre todas las obras de este autor, el mencionado ensayo es el que más se parece a un estudio sistemático de su entera filosofía. Precede a la publicación de Brown en dos años, sin embargo, gira enteramente sobre la concepción de una fibra sensitiva estimulada, como manifestación elemental del misterio de la vida¹⁶. La boga brunoniana que en Alemania llegó a su [p.

¹³Cf. pág. 191, n. 20.

¹⁴Cf. *OED*, bajo “Brunonian”. Conviene señalar en forma más completa las ideas de Brown. La excitación, como manifestación de la vida, es causada en los seres humanos por dos tipos de estímulos. Las emociones, sensaciones, raciocinios, etc., son internos; el aire, el calor, la comida, la sangre, los venenos, etc., son externos. La salud corresponde a un cierto promedio de excitación. Encima y debajo de este nivel aparecen las manifestaciones de la enfermedad que están agrupadas según el caso como esténicas y asténicas. Luego el término “hiperesténico” es introducido para reemplazar “esténico” que en adelante corresponde al estado de salud. El tratamiento médico consiste en la neutralización o administración de estimulantes. “Cuanto menos un individuo esté acostumbrado al uso de estimulantes, tanto menos necesitará para producir un promedio de excitación”.

¹⁵Francis Glisson, *Tractatus de natura substantiae energetica* (Londres, 1672), observó que la contracción de un músculo no cambia su volumen. Su discusión de la irritabilidad de los músculos fue la base de la obra de Cullen y Brown.

¹⁶Esto se puede reconocer mediante una mera sinopsis de la obra. Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (Riga, 1778, tercera versión), “Bemerkungen und Träume”.

Primer ensayo. Sobre el conocer y sentir en su origen humano y las leyes de su acción.

1. Sobre la excitación.
2. Los sentidos.
3. El conocer y el querer.

216] culminación en la última década del siglo XVIII¹⁷ se debe, por lo tanto, interpretar como un fenómeno complejo que en vez de ser condicionado exclusivamente por los conceptos del personaje individual, John Brown, fue más bien representado simbólicamente por ellos.

Los más importantes sostenedores de la doctrina de Brown, en el aspecto que acabamos de determinar, fueron Johann Peter Frank y Johann Andreas Röschlaub¹⁸. “Los famosos centros de este arte” según lo [p. 217] formuló Schubert¹⁹ “eran Bamberg y Würzburg”. El importante papel que Schelling desempeñó en el “brunonianismo” alemán y, viceversa”, la importancia de las ideas de Brown para la filosofía de Schelling, fueron expuestos por Ricarda Huch²⁰. Fue, en total, un movimiento efímero, pero justamente por esto cobra importancia para nuestra discusión. En las postrimerías del siglo, ya se hace notar un marcado movimiento que tiende a alejarse de Brown. En julio de 1802, Görres escribió a su primo H. von Lassaulx, quien estudiaba medicina en la Universidad de Würzburg²¹: “Puede que me equivoque, pero parece que los adversarios del brunonianismo están preparando una reacción de la que sus protagonistas no tienen idea alguna”²². Un año más tarde, se

Segundo ensayo. La influencia mutua de las fuerzas una sobre otra y sobre el carácter e ingenio del hombre.

1. Nuestro pensamiento depende del sentir.
2. ¿Cómo obra nuestro pensar sobre el sentir?
3. ¿Cómo obran el conocer y sentir humanos sobre los diversos ingenios, caracteres, etc.?

Cf. J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, VIII.

¹⁷El brunonianismo llegó a Alemania a principios de la década del 80, según Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, pág. 264, por el médico alemán-ruso Weikard. El libro de Brown fue traducido por Röschlaub (1768-1835). Una lista de las tempranas publicaciones brunonianas en Alemania incluye:

Christoph Girtanner, *Ausführliche Darstellung des Brown'schen System*, Göttingen, 1797.

Karl von Eckartshausen, *Ideen über das negative Prinzip des Todes, zur Bestätigung des Brownischen Systems*, Francfort del Mein, 1798.

Id., *Ideen über das affirmative Prinzip der Lebens*, Munich, 1798.

Alexander von Humboldt, *Versuche über die Stimmung der Erregbarkeit durch chemische Stoffe* (1798), vol. II de *Über die gereizte Muskel- und Nervenfasern*, 1797 y año siguiente.

Johann Andreas Röschlaub, *Untersuchungen über Pathogenie oder Einleitung in die medizinische Theorie*, 3 vols., 1798 y años siguientes.

Joseph Görres, “Principien einer neuen Begründung der Gesetze des Lebens durch Dualism und Polarität”, *Allgemeine Medizinische Annalen*, abril a agosto de 1802.

Friedrich Gottlob Wetzel, *Briefe über Browns System der Keilkunde...* Leipzig 1806.

Cf. también la introducción de Robert Stein a Joseph von Görres, *Gesammelte Schriften*, II, 1 (Colonia, 1932), y Franz Peuten, *Johann Gottfried Rademacher*, sobre todo págs. 2 y siguientes.

¹⁸Johann Peter Frank, 1745-1821, publicó en 1792 un *System der medizinischen Polizei*. Cf. también pág. 259, n. 29.

Sobre Johann Andreas Röschlaub, cf. n. 17 arriba.

¹⁹Cf. F. R. Merkel, *Der Naturphilosoph G. H. Schubert*, pág. 23. El nombre de Schubert sugiere la existencia de una fuente adicional del “brunonianismo” alemán, es decir, las obras de Erasmus Darwin. Schubert estaba trabajando en una traducción de *Botanical Garden* de Darwin. La obra nunca fue terminada, pero el interés activo de Schubert no se explica meramente por las dificultades económicas que le impulsaron a la fabricación de traducciones. Erasmus Darwin fue sobre todo el autor de la *Zoonomia* (1794-96), que trata de ideas afines con las publicadas por Brown. La finalidad principal de esta obra fue determinar los factores básicos en el desarrollo de las enfermedades. Cf. R. B. Crum, *Scientific Thought*, págs. 123 y sig.: “Después de un estudio detallado de los distintos movimientos fibrosos, Darwin concluyó que había cuatro tipos: irritantes, sensitivos, voluntarios y asociativos —y además la misma clasificación se extendía, escala para abajo, hacia las formas animales inferiores y también al reino vegetal. Para comprender estos movimientos fue necesario estudiar qué era lo que los estimulaba y cómo funcionaban, y así concluyó que en las formas superiores de la vida animal, las ideas eran un motivo colaborador mientras que en las formas inferiores, los instintos desempeñaban un papel similar. El término “enfermedad” implicaba, entonces, en trastorno de una o varias de estas clases de actividades fibrosas, y la tarea del médico era aplicar remedios que podrían restablecer el funcionamiento normal de aquéllas”.

²⁰Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, págs. 264 y siguientes.

²¹J. v. Görres, *Gesammelte Schriften*, II, I, pag. XVI.

²²Aquí cabe mencionar una *sottise* de August von Kotzebue, pero parece preferible tratarla en una simple nota. Es “Das Neue Jahrhundert, eine Posse in Einem Akt” (1801), *Neue Schauspiele*, vol. 5. Cf. J. v. Görres, *Gesammelte Schriften*, II, I, pág.

publicó [p. 218] un *Anti-Röschlaub*. Pero, y esto es más importante aún, el mismo Röschlaub —y difícilmente fue por reacción a este ataque— comenzó a reexaminar los fundamentos de su ciencia, llegando a conclusiones que permiten ver en él un precursor de la moderna bacteriología²³. Un caso sumamente revelador es el del amigo y colega de Röschlaub, Johann Benjamin Erhard, cuyas memorias fueron publicadas en 1830 por Varnhagen von Ense. El editor dio una breve biografía del autor fallecido y explicó en ella por qué Erhard, como antes de él Röschlaub, había dejado de practicar la medicina sobre la base del sistema de Brown. Su confianza en este sistema había sido quebrada por experiencias continuadas. Varnhagen sigue escribiendo²⁴, sin embargo,

no admitió que, por parte de él, hubiera sido un error adherirse a estos principios. Sostenía más bien que el humor del organismo humano y el carácter de sus enfermedades son variables, de modo que es posible suponer que una doctrina médica que, en el presente debemos condenar, haya sido acertada en su época.

Esto significaría, según indicó Kieser²⁵, que Brown era el médico de aquellas enfermedades cuyos síntomas se debían a las crisis culturales que se manifestaban en varios ambientes, siendo la Revolución [p. 219] Francesa la más destacada de ellas. Windischmann²⁶ llegó a conclusiones parecidas después de haber debidamente apreciado los méritos de Brown, diciendo que éste era el Newton de la medicina. En ese entonces, esto quería decir que era el fundador de un sistema mecanicista. “El ritmo”, así lo vio Windischmann, “es algo que Brown no sabía comprender”. El significado de este reproche se aclara cuando alegamos un apunte de Adam Müller en su *Doctrina de las Contraposiciones*²⁷. “La terapia de Brown —escribió— habría sin duda alguna ejercido una influencia incomparablemente más grande y más duradera sobre el desarrollo de la medicina, de haber su célebre autor reemplazado su concepto de la astenia por otro, más clara y completamente meditado, de la antiestenia como contrario de la estenia”. La opinión de Müller, quizá, se puede expresar con términos más simples. El que Brown usara una pareja terminológica como “esténico, asténico”, y más tarde hasta la serie “hiperesténico, esténico, asténico”²⁸, indica que no sabía pensar en términos de polaridad. El estado normal, que Brown más

247. La *Medizinisch-Chirurgische Zeitung*, I (1801), 253, informó correctamente que Kotzebue cometiera la *sottise* de hablar sobre cosas que no entendía”. A nosotros no nos extraña, pero Kotzebue, por lo menos, podría haber tratado de ocultar el hecho. El doctor Reiz y el doctor Potenz son dos brownistas ridículos que entre sí no pueden solucionar la cuestión de si la muerte de Schmalbauch fue esténica o asténica. Cuando opinan que una autopsia podría resolver el problema, el paciente se levanta, pues tan sólo pretendía estar muerto. El supuesto chiste de la farsa consiste en repetir hasta la saciedad el pobre juego de vocablos sugerido por la doble acepción de *Reiz*. München concluye diciendo: “Meine Seelenreitze sind nicht so wirksam als der Metallreiz auf Scheintodte”. Schmalbauch dice: “Die Kerls sind beyde verrückt. Reitze? —wo hab ich denn die Reitze? —ja, vor 30, 40 Jahren”.

²³Cf. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, págs. 285 y siguientes. Fue sobre la base de las enseñanzas tardías de Röschlaub que Ringseis desarrollara su concepto de la enfermedad como organismo secundario parasítico. Pertenece así a la esfera de Ferdinand John de Meiningen, 1804-59, el sucesor de Karl Wilhelm Stark, 1787-1845, cuya escuela, la *naturhistorische Schule*, consideró la enfermedad como una entidad positiva. Esta doctrina la desarrolló Stark en su libro *Allgemeine Pathologie oder allgemeine Naturlehre der Krankheit*, 1848. Para más detalles, cf. P. Diepgen, *Deutsche Medizin vor hundert jahren*; también los capítulos introductorios de F. Peuten, *Johann Gottfried Rademacher*. Los descubrimientos posteriores en bacteriología, de hecho se pueden considerar como comprobaciones de estas especulaciones. Rasgos del brunonianismo no se notan en ninguna parte del desenvolvimiento entero.

²⁴Karl Varnhagen von Ense (editor), *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard* (Stuttgart, 1830), apéndice del editor. Erhard murió en 1827 a la edad de sesenta y un años. Su libro fue reseñado por Arnim en *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, (1830), N° 197 (julio 16), págs. 785 y sig. Sobre Erhard y el mesmerismo, cf. pág. 191., n. 22.

²⁵Cf. pág. 187, n. 3.

²⁶Cf. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, pág. 268.

²⁷A. Müller, *Lehre vom Gegensatz*, pág. 234.

²⁸Cf. pág. 216, n. 14.

tarde designó como el estado esténico, no fue según Müller, considerado como resultado de una tensión de contrarios²⁹. El sistema de Brown —así lo implica este razonamiento— era por lo tanto incapaz de ver las cualidades esenciales de la organización vital. Era de dos dimensiones, arrítmico, inorgánico o, en una palabra, mecanicista. Varios años antes, Hardenberg llegó a la misma conclusión y la expresó en una forma característica de toda la tendencia. Parece que leyó en 1798 el tratado brunoniano de Eckartshausen³⁰. Ya en esta época, apunta con espíritu crítico: “Lo mejor del sistema de Brown es su sorprendente optimismo”³¹. Un poco después manifiesta, anticipándose a Windischmann y otros³²: “Brown y sus secuaces pertenecen a los fisiólogos de la escuela mecanicista, así como los fisiólogos humorales a los químicos”. Semana³³ [p. 220] que “descubre cada vez más razones en contra de Brown” y las resume en la fórmula: “La vida no se puede explicar sino por la vida”.

Queda fuera de dudas que difícilmente se podría acusar al mismo Brown de haber intentado que su sistema fuera una “explicación” de la vida. Parece, sin embargo, que sus secuaces alemanes esperaban justamente esto de él o, por lo menos, trataban de desarrollarlo de sus principios. Pero, en vez de una solución, presentaron sólo la concepción simplificada de que los fenómenos de la animación se podían estudiar en la actitud de las fibras nerviosas y musculares³⁴, y esto, a fin de cuentas, era cosa sabida antes de Brown y sin él. Por ello se explica que la boga brunoniana debiera retroceder tan pronto como se conoció una serie de experimentos que parecían permitir hacer conjeturas sobre la causa final de la actitud de los tejidos nerviosos y musculares. Aparentemente se había llegado con ello al punto de poder no sólo observar el agente especial, la “fuerza vital”, que motivaba la contracción de los músculos, sino también reconocer en este agente la variación de un principio más general, cuyas manifestaciones polares podían ser trazadas a través de todos los distintos reinos de la naturaleza.

Esto es, si bien en forma muy simplificada, la importancia de los experimentos de Galvani con las patas crispadas del sapo, hechos en 1789, o sea un año después de la muerte del doctor John Brown y menos de una década después de la publicación de los *Elementa Medicinae*. Los detalles de este acontecimiento son muy conocidos. Su rasgo más importante reside en el hecho de que Galvani logró que la materia orgánica muerta se moviera sin la aplicación de conductores metálicos. En esto se fundó su concepto del músculo como de una especie de jarra o botella de Leyden. El nervio correspondía al revestimiento de papel de estaño exterior, el músculo al interior. En cuanto al vidrio del frasco, [p. 221] correspondía a las extremidades del nervio³⁵. La causa de los movimientos artificiales de la materia orgánica muerta, por lo tanto, era una especie de electricidad³⁶, llamada electricidad animal o

²⁹Cf. pág. 217, n. 32, la que se podría aplicar a Brown así como a Robinet.

³⁰Cf. pág. 217, n. 17. *Ideen über das negative Prinzip* de Karl von Eckartschausen se encuentra mencionado en la “nómina de libros que hay en la pieza del asesor de salinas, von Hardenberg”, *Novalis Schriften*, IV.

³¹*Novalis Schriften*, II, 335.

³²*Novalis Schriften*, III, 20.

³³*Novalis Schriften*, III, 213.

³⁴Omitimos ciertos detalles. O. Walzel, *Romantik*, pág. 49, distingue tres escuelas de pensamiento desarrolladas sobre la base de las ideas de Haller. “Una vio en la irritabilidad el resultado de la sensibilidad; la otra, dirigida por el método escocés, Brown, consideró la irritabilidad como principio supremo; la tercera trató de fundir los dos contrastes en un principio más elevado. La primera atribuía todos los fenómenos vitales a la influencia de los nervios, la segunda quería encontrar su origen en la excitación de los músculos, la tercera defendía la teoría vitalista al celebrar tanto la irritabilidad como la excitabilidad como expresión de una fuerza vital universal”.

³⁵Cf. Aloysi Galvani, *Abhandlung über die Kräfte der tierischen Elektrizität...* versión alemana por el doctor J. Mayer (Praga, 1793), véase sobre todo el capítulo “Mutmassungen und Folgerungen”. El libro se consigue más fácilmente en la edición hecha por A. J. von Oettingen (Leipzig, 1894), N° 52 en “Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften”, En cuanto al texto italiano, cf. Galvani, *Opere*, Bolonia, 1841.

³⁶Por el momento, hacemos caso omiso de ciertas otras explicaciones. Sobre Girtanner, cf. pág. 225, n. 45; más en general, sobre la situación entera, Edmund Hoppe, *Geschichte der Elektrizität* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1884), pág. 119: “Había quienes opinaban que una materia eléctrica especial fluía por los nervios, que decían estaba compuesta ora de éter y

galvanismo³⁷. ¿No era plausible presumir que los movimientos de vida de los organismos vegetales y animales se debían al mismo agente o por lo menos a uno fundamentalmente afín?³⁸. Claro está, que quedaba por investigar la naturaleza exacta de este principio más elevado de la vida orgánica, pero su existencia, parecía asegurada. Sea como fuere, cuando se observó que pertenecía a las funciones de este principio determinar la actitud de la materia orgánica, esto significó a la vez que el mismo principio podía inducir a las sustancias inorgánicas a someterse a las leyes de la [p. 222] organización animada. Hemos de anticipar que este concepto no podía ser concluyente. Representa una forma peculiar de aquel dualismo que Carus³⁹ denominó “una de las peores desviaciones del espíritu humano”. Esto, sin embargo, no perjudica su importancia histórica que está suficientemente comprobada por el hecho de que un personaje como Alexander von Humboldt, en su juventud, tuviera este concepto.

En sus *Aforismos sobre la Fisiología Química de las Plantas* de 1793, Humboldt definió la fuerza vital como aquella fuerza “interior” que disuelve los vínculos de la afinidad química e impide la combinación libre de los elementos en los cuerpos orgánicos⁴⁰. Esta declaración nos da la clave para el mito “El Genio de Rodas” de Humboldt, que Schiller publicó en *Horen* del año 1795⁴¹. Se refiere a una pintura [p. 223] misteriosa venerada por el pueblo de Siracusa, sin que nadie hubiera sido capaz de explicar el significado de su argumento poco usual o el origen de su nombre popular “El Genio de

flogisto, ora de oxígeno, materia luminosa y materia del calor y otras cosas por el estilo”.

³⁷El término “galvanismo” fue introducido en 1796 por el opositor de Galvani, Volta. Se le quería dar el sentido de electricidad producida por acción química, es decir, exactamente la misma acepción que tiene hoy día. Sin embargo, se llegó a usarlo para la electricidad animal de la teoría de Galvani, opuesta a la de Volta; significado éste que se le presta hoy día solamente en segundo plano y en contexto histórico. Es interesante notar que las crispaturas de las patas del sapo se habían observado treinta y tres años antes que Galvani por su compatriota, Marco Antonio Caldani. En 1756, empero, no había necesidad aparente de una teoría de la electricidad animal.

³⁸Esta conclusión la facilitó el hecho de que cargas eléctricas podían ser comprobadas en ciertos organismos vivos. De Teodorico el Grande se decía que al caminar había emitido chispas. Seguramente él ya no era un organismo vivo, pero fenómenos parecidos se podían de hecho observar en ciertas clases de peces. En 1751, Michel Adanson de París estudió los movimientos de los ahora llamados siluros (bardos) eléctricos. Reconoció su naturaleza eléctrica y los explicó concibiendo el animal como una especie de botella de Leyden. Los experimentos de L. S. van s'Gravesande con el *gymnotus* conocido hoy en todas partes como la anguila eléctrica, llevaron a conclusiones similares en 1755. En 1772, Walsh siguió con la demostración de que el torpedo, *raja torpedo*, ahora llamado también raya eléctrica, está cargado de electricidad. El tema entero de la electricidad de los peces fue finalmente reexaminado en forma sistemática por John Hunter en 1775.

³⁹C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 164.

⁴⁰Alexander von Humboldt, *Aphorismen aus der Lehre der schemischen Pflanzenphysiologie*, 1793. Cf. Löwenberg en Karl Bruhns., *Alexander von Humboldt* (Leipzig, 1872), I, 206.

⁴¹Alexander von Humboldt, “Die Lebenskraft oder der Rhodische Genius”, *Die Horen*, I, 5 (1795), págs. 90-96.

Humboldt era el único representante de las ciencias exactas a quien Schiller invitó a contribuir a su nueva publicación periódica. La carta de aceptación del 6 de agosto de 1794 contiene una lista fascinadora de argumentos que, según la creencia del joven científico, tenían interés para el público lego. Después de haber esbozado el estado deplorable de las ciencias —ahora puramente clasificadoras— Humboldt continúa diciendo: “Pero usted siente igual que yo que hay que buscar algo más elevado, que hay que encontrarlo nuevamente... La armonía universal en la forma, el problema de si hay una forma primitiva de las plantas, que se presenta en millares de graduaciones, la distribución de estas formas por la tierra; las diferentes impresiones de alegría y melancolía que el mundo vegetal produce en el hombre sensual; el contraste entre la masa de piedras —muerta e inmóvil— los troncos que hasta parecen inorgánicos y la capa de plantas animada que, por decirlo así, viste suavemente el esqueleto con carne conciliadora; historia y geografía de las plantas o descripción histórica de la distribución general de las hierbas por la tierra, una materia todavía no tratada de la historia universal; búsqueda de la vegetación más primitiva en sus sepulturas (petrificaciones, carbón mineral, turba, etc.); habitabilidad gradual de la tierra; migraciones y éxodos de las plantas, de las sociables como de las aisladas; mapas sobre qué plantas han seguido a ciertos pueblos; historia general de la agricultura; comparación de las plantas cultivadas con los animales domésticos, origen de ambos; degeneraciones: qué plantas están más rigurosa o menos rigurosamente sometidas a la ley de la forma proporcionada; degeneración de plantas cultivadas (como ser plantas americanas, persas, silvestres desde el Tajo hasta el Ajob); trastornos generales en la geografía vegetal por colonizaciones; éstos me parecen objetos dignos de ser ponderados y que casi no se han tratado aún”. Cf. Löwenberg en K. Bruhns, *Alexander von Humboldt*, I, 204.

Rodas”. Muestra una muchedumbre de jóvenes y muchachas que con ansias desesperadas han extendido los brazos, los unos hacia los otros, pero entre ellos se yergue un genio con la antorcha encendida y una mariposa sobre el hombro. Al parecer representa la fuerza que impide a los jóvenes satisfacer sus deseos naturales. Por fin, se encontró en Rodas el *pendant* de esta pintura. Ahí los jóvenes se han unido, abrazándose extáticos. El genio no se yergue más separándolos, sino que yace aplastado por el choque con sus cuerpos caídos. La mariposa no está, y la antorcha se ha apagado. Un filósofo que examinó ambos cuadros, encontró la explicación correcta. Los jóvenes representan los elementos en un organismo. Su impulso de someterse a las leyes de sus afinidades químicas, está refrenado por la fuerza vital, representada por el genio protector de la antorcha y la mariposa. Tan pronto como se pierde el control de ellos, se reúnen en lo que llamamos putrefacción⁴². El rasgo más notable de esta fábula, sin duda alguna, reside en el hecho de que la fuerza vital es considerada como un tirano que reina sobre la materia bruta que constantemente está por rebelarse. “La vida, sobre todo, es una tendencia de actuar sobre la materia bruta”. “Vida quiere decir conciencia arrojada en la materia”. Esto es el verdadero significado del “Genio de Rodas”, de Humboldt, pero las dos frases que acabamos de citar, no son de él sino de la *Evolución Creadora* de Bergson⁴³.

Esta idea de un dualismo hostil entre la vida y la materia representa un apuro filosófico. La cuestión de cómo Humboldt lo pudiera haber eludido, evoca un pasaje de “Dios” de Herder⁴⁴, en que uno de los participantes en la conversación pregunta “cómo se han reunido estas fuerzas y órganos”, para formar lo que llamamos organismo viviente. La contestación dada por Teofrón-Herder es mucho más sencilla que la de la fábula de Humboldt: “Por sus naturalezas respectivas”. Esto no elude el problema ya que sigue la explicación: [p. 224]

En el cuerpo humano, por ejemplo, nada es sin vida. Desde el extremo de un cabello hasta la punta de las uñas, todo está penetrado por una fuerza que mantiene y alimenta. Tan pronto como esta fuerza se retira de la más pequeña o más grande parte del cuerpo, la parte queda separada del resto. Entonces no permanece más dentro de la esfera de las fuerzas vitales de la humanidad. Sin embargo, en ningún momento puede escaparse del reino de las fuerzas de la naturaleza. El cabello deslucido, o la uña rota, entran entonces a otra región de la continuidad del mundo, y allí actúan y sufren otra vez, justamente como lo hacían antes, de acuerdo con su naturaleza precedente.

Esta última sentencia parece modesta pero tiene, sin embargo, un significado tremendo. La materia en los organismos depende las leyes de la vida. Éstas son misteriosas y no podemos comprenderlas, pero sí, conocerlas. También la materia que no está vinculada con ningún organismo, depende de leyes. Éstas son igualmente misteriosas, y tampoco podemos comprenderlas, pero sí conocerlas. Podemos usar las leyes de la vida para referirnos a la percepción de la “fuerza vital”, siempre que usemos las otras leyes para referirnos a la percepción similar de la “fuerza natural”. Ambas fuerzas no están opuestas una a la otra. Representan meramente dos formas distintas de la misma cosa.

Existe, pues, la posibilidad de franquear la laguna entre las fuerzas hostiles de la vida y de la materia, como están representadas en el “Genio de Rodas” de Humboldt. Una alusión a tal síntesis se encuentra en el ensayo *Sobre el Principio de Kant* de Christoph Girtanner. El trabajo fue publicado en 1796, un año después de la fábula de Humboldt y un año antes del libro de éste *Sobre la Fibra Muscular y Nerviosa*, en que repudió por completo su posición anterior. Pero no fue sólo debido a cuestiones de cronología que Girtanner estuviera en condiciones para mediar entre los primeros y los

⁴²Cf. también F. Strich, *Mythologie*, I, págs. 407 y siguientes.

⁴³Henri Bergson, *l'evolution créative* (1907), págs. 105 y 107. Ideas fines de pensadores modernos, incluso Sir Oliver Lodge, son discutidas por R. Eucken, *Geistige Strömungen*, pág. 138.

⁴⁴J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, XVI, págs. 545 y sig.

posteriores conceptos de Humboldt. Girtanner, este brownista⁴⁵ versátil, en ciertos modos era un secuaz de Galvani, lo que no impidió que perteneciera a aquellos que rechazaban el principio eléctrico del galvanismo, opinando que el “genio de la organización”, estaba situado en el recién descubierto [p. 225] oxígeno, el aire de la vida⁴⁶. La “fuerza vital” de Girtanner estaba, pues, asociada con una substancia que, según se sabía, formaba parte del reino general de la materia. Por lo tanto no se podía suponer que la fuerza vital gobernara este reino con preponderancia tiránica. En su correspondencia con Girtanner⁴⁷, Humboldt expresó, ya en 1793, su conformidad, un poco vacilante, con estas ideas. Tres años más tarde, Girtanner presentó sobre la base de estos pensamientos, una definición de la fuerza vital que eludió el dualismo del “Genio de Rodas”. “La fuerza vital”, dijo⁴⁸, “es aquella fuerza debido a la cual las leyes físicas y químicas están subordinadas a las leyes de la organización”. Sin duda, el término “subordinación”, en este contexto, resulta ambiguo. Pero, además de la idea de que las leyes inferiores están oprimidas por las leyes de la organización, da margen a la interpretación de que las leyes de la química y la física están *integradas* en las más elevadas leyes de la vida. Este último concepto fue finalmente formulado por Humboldt en su libro sobre los músculos y nervios, del año 1797. “La reflexión y la investigación en los campos de la fisiología y química”, así escribió⁴⁹, “quebrantaron mi creencia anterior en las llamadas fuerzas vitales”. En los organismos se nos presentan las configuraciones de los efectos

surgidos de una cantidad de bien conocidas substancias y de las fuerzas materiales de éstas. La dificultad con que chocamos cuando ensayamos explicar en forma satisfactoria los fenómenos de los organismos vivientes por leyes físicas y químicas, depende sobre todo —casi como sucede en la predicción de procesos meteorológicos en la atmósfera— de la multiplicidad tanto de las fuerzas que operan simultáneamente como de las condiciones de acción de estas últimas. [p. 226]

Esto quiere decir que la química, la física, la mecánica, la óptica, etc., de los organismos, son química, física, mecánica, etc., ordinarias. No depende sencillamente de las leyes de estas distintas disciplinas científicas. “Una ley secreta”, según Humboldt lo formuló en otra parte⁵⁰, gobierna todas las partes del organismo, que existe tan sólo mientras todos sus elementos son mutuamente medios y finalidades del todo”. Es importante notar el simple hecho de que las leyes de la organización, en vez de ser hostiles a las leyes que normalmente llamamos materia muerta, son más bien variaciones más elevadas de ellas. Estas últimas leyes, sin duda alguna, son factores de las leyes de la existencia orgánica, pero la existencia orgánica no se debe considerar simplemente como su producto. Aloys Wenzl dio una formulación muy moderna de este pensamiento, diciendo: “Los fenómenos inorgánicos

⁴⁵Cf. pág. 217, n. 17. En 1794, Girtanner trabajó sobre las diferencias entre la leche de varios mamíferos. En 1796, publicó su libro *Sobre el principio kantiano*, en 1797, su investigación del sistema de Brown, y desde 1791 hasta 1797 doce volúmenes de las antirrevolucionarias *Historische Nachrichten und politische Betrachtungen*. Murió en 1800, a la edad de cuarenta años.

⁴⁶Cf. pág. 222, n. 26, también la importancia especulativa de *aër vitalis* en F. W. Schelling, *Weltseele, passim*.

⁴⁷Humboldt en carta del 12 de febrero de 1793, dirigida a Girtanner: “A su tratado «Sur le principe de l'irritabilité» por el cual gustan luchar hombres de buena cabeza como Sömmering, Scherer, Planck y Herz, debo el motivo de haberme familiarizado profundamente con el sistema antiflogístico o más bien con las verdades antiflogísticas... Estoy tan convencido de que el oxígeno es el principio de la fuerza vital (a pesar del fluido, enigmático aún, que seguramente no es ni magnético, ni eléctrico) como lo estaba usted cuando, en Green Park, me habló de él por primera vez”. Cf. Löwenberg en K. Bruhns, *Alexander von Humboldt*, I, 152.

⁴⁸Chr. Girtanner, *Über das Kantische Prinzip*, pág. 17.

⁴⁹Alexander von Humboldt, *Über die gereizte Muskel- und Nervenfasern*, 1797. Cf. Löwenberg en K. Bruhns, *Alexander von Humboldt*, I, 209.

⁵⁰*Briefwechsel und Gespräche Alexander von Humboldts mit einem jungen Freunde* (1861), pág. 35.

son casos especiales” de los orgánicos⁵¹. Esto parece revolucionario aún hoy en día, a una centuria de las anteriores discusiones.

Resumamos, pues: las leyes orgánicas son formas más elevadas de otras leyes naturales, y similarmente, las fuerzas orgánicas son variaciones más elevadas de otras fuerzas. Sobre esta base, se ha de definir el concepto de una fuerza vital como aquella percepción filosófica que señala el ser vivo de un objeto dado. Esta conclusión no es tan pobre como parece. Significa que la idea de una fuerza vital es esencialmente idéntica a las de un “impulso formativo” como factor característico integrante de cada organización animada. El *nisus formativus*, Como Blumenbach llamó al concepto de impulso formativo, en su monografía del año 1781⁵², introduciéndolo como neologismo técnico, es sobre todo una percepción científica que describe el hecho de que todos los organismos tienden hacia una forma de madurez que es característica de su entera especie. Es un término simple para un complicado complejo fenomenal. Por lo tanto, no es capaz ni de explicar, ni de ser explicado, sino que indica meramente. Los hechos que trata de abarcar, son una [p. 227] realidad observada. Se vuelven problemáticos únicamente cuando se trata de desarrollarlos de un modo causal de sus factores químico-físicos de los que, de hecho, se sabe que son activos en su configuración total. No se puede dudar de la importancia de una aclaración progresiva del papel que desempeñan estos factores⁵³, pero la idea de que la entera configuración, como está representada por la percepción del “impulso formativo” (*Bildungstrieb*) se pueda elaborar con ellos, es evidentemente absurda. Queda fuera de dudas que tal idea no se le ocurrió a Blumenbach, ni a Goethe, ni a Hülsen ni a ninguno de los demás pensadores, que deberían, sin embargo, entrar en una comprensiva historia del *nisus formativus*⁵⁴. El aserto de que hay una [p. 228]

⁵¹Aloys Wenzl, “Das Leib-Seeleproblem”, *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), págs. 393 y sig.

⁵²Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*, Göttingen, 1781.

⁵³Esta observación se podría perfeccionar sobre la base de *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, de Goethe, Gotha, 1790. Este ensayo trata definitiva y exclusivamente de los resultados de un “Bildungstrieb” botánico. Sin embargo, según los términos del propio Goethe, § 113, trata de las manifestaciones de una “Lebenskraft” vegetal. Es un hecho harto sabido que Goethe no ensayaba explicar este “Bildungstrieb-Lebenskraft” por los términos de un nexo químico-físico de causa y efecto. Pero se debería observar con más atención hasta qué punto Goethe subrayó la importancia cooperadora de tales factores químicos y físicos. Cf. sobre todo §§ 24 a 28, 30 y 38 a 39.

⁵⁴Para contribuir a esta historia, agreguemos unas pocas alusiones misceláneas que muestran la fertilidad del concepto. El valor semántico del término “Bildungstrieb” obtuvo, en manos de Schiller, una transformación curiosa y no obstante característica. El vocablo se encuentra repetidas veces en “Über Anmut und Würde” (1793) y en “Briefe über die ästhetische Erziehung” (Cartas sobre la educación estética. Hay versión en castellano. Nota de la trad.) (1795), Werke, edit. por Ludwig Bellermann, 2ª ed. (Leipzig: Bibliographisches Institut, s.f.), VII, 121 y 378. Ahí significa más bien que un impulso intransitivo de crecer, un impulso transitivo de crear. Steffens empleaba la palabra en una forma apta para destruir en el lector los pocos restos de confianza que pueda haber tenido en las capacidades estilísticas de este autor. Cf. W. Koch, *Briefe deutscher Romantiker*, Steffens en carta del 26 de julio de 1799, dirigida a Schelling: “Desde el granito obra continuamente un impulso formativo petrificado, que lucha siempre contra lo vivo propiamente dicho”. Steffens, muy probablemente, pensó en un “impulso formativo que petrifica”, lo que sería la fuerza de la muerte descrita en fraseología reservada para la descripción de la vida. Esto es el empleo dialéctico desacreditado de la vara mágica de la analogía. Friedrich Creuzer se refirió al impulso formativo para ilustrar su concepto de la mitología. En un párrafo escrito en 1822 y reimpresso en la colección de textos de Ernst Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik* (Tübingen: J. B. C. Mohr, 1926), pág. 36, la mitología se define como producto de una actitud dirigida hacia la naturaleza “que representa aquella cosa que, con Blumenbach, llamamos *Bildungstrieb* como individuo activo”. Puede que Creuzer ahí haya pensado en el ensayo de August Ludwig Hülsen “Über den Bildungstrieb”, en *Philosophisches Journal* de Fichte y Niethammer, IX (1800), págs. 99 y siguientes, donde se había ensayado realizar una tal personificación mitológica. Para Hülsen la naturaleza era “la divinidad de nuestro interior, visible y que esparce vida, en que somos y respiramos la alegría y que, como es nuestra, eternamente puede producir nada más que lo que corresponde perfectamente a la formación de seres libres”. Friedrich Schlegel habló del “impulso formativo infinito de Wilhelm Meister”, *Jugendschriften*, II, 174, siguiendo así una interpretación biológica del término “Bildungsroman” (novela de formación), así como la conclusión de que es un verdadero anacronismo decir que representantes de este género habían existido antes del *Meister* de Goethe y *Anton Reiser* de Moritz. De hecho, la advertencia de Schlegel no sólo implica una completa caracterización de Wilhelm Meister sino también del autor de Wilhelm

equivalencia filosófica entre el “impulso formativo” y la “fuerza vital”, seguramente será puesto en duda por la referencia a la naturaleza material que se acostumbra asignar a la fuerza vital. Ahí se recordará que el desarrollo del personal concepto del vitalismo, mantenido por Alexander von Humboldt, se presentó a nuestra discusión como un proceso de desmaterialización continuada. Así, se plantea la cuestión de si esa idea de Humboldt fue excepcional o más bien característica de una tendencia contemporánea general. Las siguientes deliberaciones reemplazarán la contestación, que difícilmente se puede dar en términos inequívocos.

Un representante típico del concepto de una fuerza vital material fue el médico y mesmerista Christoph Wilhelm Hufeland. En su *Arte de Prolongar la Vida*⁵⁵ definió “la fuerza vital como el más sutil, más penetrante y más invisible agente de la naturaleza, que hasta ahora conocemos. En estos respectos —Hufeland continúa escribiendo— [p. 229] supera la luz, la electricidad y el magnetismo con el cual, sin embargo, parece tener la más estricta afinidad”. Esto, claro está, es el tipo de materialización de fuerzas del que Baader⁵⁶ se había mofado ya en 1792, cuando insinuó que la tendencia de su época a inventar una materia especial para cada cualidad individual de la materia, haría por fin necesaria la suposición de una materia que produce materia. Pero el rasgo más notable de la aserción de Hufeland no reside en la materialización de la fuerza vital, sino más bien en el concepto de que esta cualidad de la materia orgánica es una variación más fina de la manifestación de otras fuerzas naturales. Todas éstas no son tan sólo materializadas sino consideradas como variaciones peculiares de una materialización fundamental. Si todo esta materializado, será posible hablar de la materia de las fuerzas, por ejemplo, de la materia de la electricidad, y sin embargo, continuar estando de acuerdo con aquellos que prefieren concebir estas dos fuerzas como cualidades de la materia en vez de “cualidades materiales”⁵⁷. Desde este punto de vista, la cuestión de si la fuerza vital debe ser considerada como agente material o sencillamente como cualidad configuracional de complejos materiales, pierde mucho de su significado. Llega a ser una interrogación de importancia secundaria, y su solución puede quedar librada al criterio de cada pensador.

Esto debe de explicar por qué la mayoría de los románticos trataban con indiferencia extrema esta cuestión de la materialización de las fuerzas. Refiriéndose más particularmente al problema congénito del agente de una *actio in distans*, Friedrich Hufeland, el hermano de Christoph Wilhelm, se negó a discutir el detalle de su posible carácter material porque “esto lo llevaría demasiado lejos”⁵⁸ Ennemoser, quien personalmente no creía necesario suponer un tal agente, señaló con indiferencia que “no se

Meister (“Autor heisst Urheber”, *Kritische Fragmente*, 68). Señala el “centro y la base de su existencia”. En un fragmento autobiográfico de 1797, *Goethes Autobiographische Schriften* (Leipzig: Insel-Verlag, s.f.), III, 680, Goethe escribió: “Un impulso formativo poético que es siempre activo y que sigue operando hacia el interior y el exterior, representa el centro y la base de su existencia. Después de captado éste, se solucionan todas las aparentes contradicciones. Como este impulso es incansable, debe dirigirse hacia el exterior, a fin de que, carente de materia, no se devore a sí mismo”. Fascina imaginar una completa biografía de Goethe que se desarrollara en círculos crecientes en torno al concepto central de *Bildungstrieb*. Por fin, cuando interpreta la vida de Goethe sobre esta base, lo mismo se puede decir referente a su época. R. Berthelot, *Science et philosophie chez Goethe*, pág. 42, sugiere la idea de que los problemas del *nisus formativus* eran “análogos a los que Herder se había planteado respecto a la poesía y el lenguaje, llevando a sus consecuencias extremas el mismo método de la escuela histórica del siglo XVIII, cuyas conclusiones, sin embargo, en parte debía rechazar; aquella había impulsado a Herder, a que, siguiendo las huellas del inglés Percy y antes, de los románticos, estudiara las canciones populares y las literaturas primitivas”.

⁵⁵Christoph Wilhelm Hufeland, *Art of Prolonging Life*, editado (traducido) por Erasmus Wilson (Boston, 1854), pág. 26.

⁵⁶Cf. pág. 88, n. 38.

⁵⁷Puede agregarse además que Hufeland ejercía su profesión y que en cuestiones de pensamiento a lo sumo era filósofo, no susceptible de sutilezas especulativas. Su “materialismo” es, quizás, tan solo una variación más cruda del “supernaturalismo sensual” sintético de Herder. Cf. pág. 88, n. 40.

⁵⁸F. Hufeland, “Über Sympathie”, pág. 51.

opondría⁵⁹ si otros juzgaran oportuno creer en él. La [p. 230] actitud romántica parece la siguiente: la causa misteriosa de lo que llamamos efectos dinámicos no será aclarada de ninguna manera por una decisión final respecto a su naturaleza material o inmaterial. Es, quizás, precisamente esta indiferencia lo que caracteriza el pensamiento romántico en contraste con los períodos anteriores y posteriores.

Tal vez sea interesante darse cuenta de que la ciencia moderna nuevamente tiende hacia una interpretación cuantitativa de los fenómenos de la electricidad y otras fuerzas relacionadas. La moderna biología habla otra vez de una “substancia de crecimiento” (*Wuchsstoff*)⁶⁰. Junto con los hormones y otros agentes descubiertos por la moderna investigación de las glándulas, estas cosas deben, desde el punto de vista de la historia del pensamiento, ser interpretadas como bien afines con las nociones anteriores de la materia del calor, la substancia de la electricidad, el flogisto y la materia anímica⁶¹, el fluido nervioso del siglo XVIII o el fluido universal de Mesmer. Si esto es correcto, entonces se puede señalar que las tendencias materializadoras retroceden de hecho durante la era romántica. Sobreviven al romanticismo pero no son características de él. Un ejemplo final ayudará a comprobar este hecho.

En la última década del siglo XVIII, se publicó un número considerable de ensayos y libros sobre varios aspectos de la fuerza vital⁶². El más conocido entre ellos es el ensayo introductorio de Reil en su *Archiv fisiológico*, fundado en 1795⁶³. En el prefacio al primer tomo de su nueva [p. 231] publicación, Reil presentó un esbozo de los principios que servirían de base para la dirección de la empresa. Ahí dio, al mismo tiempo, en una sola oración el resumen de la esencia del ensayo siguiente *Sobre la Fuerza Vital*⁶⁴:

Dejemos de considerar el cuerpo animal como un ser misterioso y suprasensual y haciendo caso omiso de los fenómenos anímicos comencemos a clasificarlo⁶⁵, como un mero objeto físico en la serie de los cuerpos naturales que, así como el hierro o la madera, se somete a las leyes generales de la naturaleza, pero que, también como el hierro o la madera, es caracterizado por sus peculiaridades específicas⁶⁶.

“La causa de todos estos fenómenos observados en los organismos animales”, Reil continúa explicando en el mismo ensayo “la buscaré en la materia animal, o en la diferencia original de sus

⁵⁹Joseph Ennemoser, “Peiträge zur Seelekunde der Thiere”, *Zeitschrift für psychische Ärzte*, III (1820 y año sig.), págs. 85 y sig.

⁶⁰Cf. por ejemplo, Hans Söding, “Wirt der Wuchsstoff unspezifisch?”, *Forschungen und Fortschritte*, XI (1935), págs. 439 y sig.

⁶¹Cf. por ejemplo, G. H. Schubert, “Geschichte der Seele”, pág. 124, donde se interpreta un informe de Sir Humphry Davy sobre la aparición de un ángel guardián femenino, que fue publicado en *Consolations in Travel, or the last days of a Philosopher*, Londres, 1830.

⁶²Algunos de ellos son enumerados por M. Neuburger, *Johann Christian Reil: Ackermann, Jacob Fidelis, Versuch einer physikalischen Darstellung der Lebenskräfte organischer Körper*, 2 vols., Francfort del Meno, 1797-1800; Brandis, Joachim Dietrich, *Versuch über die Lebenskraft*, Hannover, 1795; Hufeland, Christoph Wilhelm, *Ideen über Pathogenie und Einfluss der Lebenskraft auf Entstehung und Form der Krankheit*, Jena, 1795; Reil, Johann Christian, “Von der Lebeskraft”, etc. Cf. abajo, n. 63.

⁶³Johann Christian Reil, 1758-1813, fundó en 1795 el *Archiv für die Physiologie*. Seguía editándolo hasta su muerte durante las guerras de independencia. En cuanto a los datos sobre la historia posterior de la revista, cf. “Bibliografía”. El tomo I (Halle, 1795) comienza con un programa de ocho puntos. El primero tiene significación particular: “Exámenes químicos de los componentes y mezclas de los cuerpos orgánicos. Si, como sumamente probable, los fenómenos de los cuerpos animales son los resultados de su materia, y sus fenómenos especiales son los resultados de una materia particular y especialmente mezclada, entonces incumbe a la química, que nos familiariza con la materia y su mezcla, abriarnos el camino hacia la ciencia natural racional de los cuerpos animales”.

⁶⁴Johann Christian Reil, “Von der Lebenskraft”, *Archiv für die Physiologie*, I, (1795), 8-162. En cuanto a las ediciones posteriores, cf. “Bibliografía”.

⁶⁵La voz de Reil es “*Vorstellungen*”.

⁶⁶En el prefacio dedicatorio dirigido a Gren y Jacob.

elementos, o en su mezcla y forma especiales”. Reil siente que hay una falta peligrosa de concisión en el concepto de fuerza, y preferiría reemplazarlo enteramente por el de cualidad de la materia. La materia orgánica se puede denominar material vital (*Lebensstoff*) y sus cualidades, si uno se atreve a ir adelante sin la idea de la fuerza, se pueden resumir en la percepción de una fuerza vital. Esto no es nada que se agregue a la materia desde afuera, sino que representa sencillamente una función de esta clase específica de materia. En este respecto, la fuerza vital es muy análoga a la gravedad, la cohesión y fenómenos parecidos, que ya no se acostumbra interpretar como potencias independientes que desde fuera se agregan a la materia caracterizada por ellos. Una situación análoga muy clara se encuentra en los cristales. La causa que precipita los sales en formas simétricas, tanto como la que hace crecer los cuerpos orgánicos en configuraciones irregulares pero racionales, sobrepasa fundamentalmente el alcance de nuestro entendimiento. En ambos [p. 232] casos, así como en otros más sencillos o más complicados, no podemos, por consiguiente, proceder fuera del concepto de las cualidades de la materia; y nuestro trabajo consistirá en adelante en exclusivas tentativas de determinar más exactamente hasta qué punto estas cualidades son de los elementos más sencillos o de la mezcla y forma peculiares en que aparecen. Es un absurdo obvio declarar que las cualidades de una configuración más complicada deberían ser hostiles a las de otra más simple.

Reil indica explícitamente que la fuerza vital, por lo menos en el sentido en que él emplea el término, no se puede interpretar cual si contrariara las leyes de las afinidades químicas. ¿Cómo podría una más elevada manifestación metamórfica de un profenómeno dado, contrariar otra “más temprana”? Reil, claro está, no usa el concepto de la metamorfosis en este contexto, pero resulta casi imposible eliminarlo de la discusión, cuando uno observa cómo las diferentes cualidades de las existencias naturales —orgánicas así como otras— están por fin eslabonadas en una legítima jerarquía de la naturaleza. Ésta comienza con la cristalización de los minerales, llega al poder vegetativo de las plantas, luego al poder animal del próximo reino y encuentra su culminación en el poder de la conciencia racional del género humano⁶⁷. Desde el punto de vista de la historia de la medicina, Diepgen⁶⁸ resume que Reil pensó en la fuerza vital “no como en algo que se yergue encima de la materia, sino que está condicionado a la organización material. Así se acercó a las concepciones modernas”.

Desde el punto de vista más general de la historia del pensamiento, debemos agregar que la estructura universal sencilla de Reil representa el marco dentro del cual se puede construir la totalidad de un concepto romántico de mundo. Este mundo es uno solo y tiene estructura orgánica. Es característico de ésta que cada uno de sus [p. 233] órganos sea una repetición metamórfica del todo o de cualquier otro órgano. La metamorfosis es la transformación rítmica en el punto o momento de descanso en una tensión polar. La polaridad es la tensión que produce la realidad entre las irrealidades que son los polos. La fuerza vital es el poder que dirige y da energía, pasando a través de todo. [P. 234]

⁶⁷El resumen arriba expuesto no diverge en ninguna parte del esbozo de M. Neuburger, *Johann Christian Reil*, págs. 22 y siguientes. Cf. además W. Olshausen, *Friedrich von Hardenberg*, págs. 30 y siguientes, cuyo análisis concluye en forma más bien inesperada que la fuerza vital de Reil era “análoga a los espíritus animales de Descartes... a la materia del calor, a la materia luminosa, y a lo imponderable de la electricidad”.

⁶⁸P. Diepgen, *Deutsche Medizin von hundert Jahren*, pág. 37.

XI

EL HOMBRE, LA MEDIDA DE TODAS LAS COSAS

El mundo del pensamiento romántico es un caos viviente que se prepara para un nuevo orden sistemático¹. Presenta una multiplicidad de aspectos e incluye sinnúmero de nociones contradictorias. Mas todas sus divergencias, sus extravagancias y absurdidades parecen de algún modo estar organizadas en un cosmos lleno de sentido, y eso debido a un principio fundamental: la tendencia de comprenderlo todo sobre la base del alma humana². El hombre es el hijo de las fuerzas de la luz y de la tierra³, de la tensión entre las cuales está pendiendo [p. 235] el mundo⁴. Dios crió al hombre a su imagen⁵, de modo que el significado de todo cuanto pertenece a la Creación, deberá ser estampado en su corazón⁶. El mundo no es sino una lenta realización de Dios⁷, pero el hombre es Dios en

¹L. Tieck. Cf. pág. 21, n. 8.

²J. G. Herder. Cf. pág. 132, n. 61.

³F. Hölderlin, “Der Mensch”, II, págs. 1 y siguientes:

Allí en la más bella de las islas, donde continuamente
El aire abrazaba al bosque sumido en dulce tranquilidad,
Algún día se encontró debajo de los sarmientos
Tu hijo más hermoso, ¡oh madre tierra!, nacido
Después de una noche tibia, en la hora matutina de la alborada; —
Y hacia el padre Helios levanta la mirada, confiado,
El muchacho.

Anticipando nuestra discusión del uso de las imágenes (cf. capítulo XII, “Fisionomía”) se puede subrayar el “realismo” de las metáforas de Hölderlin yuxtaponiéndolas a un párrafo en que el mismísimo material se emplea para expresar meras figuras de dicción. Cf. Charlotte Albertine Ernestine von Stein-Kochberg, *Dido, Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen* (1794), editado por H. Düntzer (Francfort del Meno, 1867), acto IV, final de la 2ª escena. El ermitaño dice:

¡Oh tú, madre mía, tierra! ¡Y
tú, padre mío, soplo del aire!
¡y tú, oh fuego, mi amigo! ¡tú,
mi pariente, río caudaloso!
¡Y mi hermano, el cielo!
¡A todos vosotros con reverencia
os doy las gracias! Con vosotros he vivido
en esta tierra
y ahora paso al otro mundo,
dejándoos de buen grado.
Adiós, hermanos y amigo, padre y
madre, adiós.

La belleza franciscana de este párrafo se desvanece tan pronto como uno pregunta por qué el aire actúa justamente como padre, etc. En la alusión a la muerte que no significa un retorno a la naturaleza sino más bien una partida de ella, se puede ver que esta “poesía” no es sino prosa elaborada.

⁴F. W. Schelling, por ejemplo, *Weltseele*, pág. 17: “En la luz, tal como la emite el sol, no parece predominar sino una sola fuerza, pero ésta, al acercarse a la tierra, se junta, sin duda, con materias opuestas, formando así... al mismo tiempo *los primeros principios del dualismo general de la naturaleza*”. La cursiva es de Schelling.

⁵Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente*, 4 vols. (Leipzig y Wintterthur, 1775-1778), lema en la página de título del primer tomo: “Dios crió al hombre a su imagen”.

⁶J. G. Herder. Cf. pág. 134, n. 67.

⁷L. Oken, “Naturphilosophie”, pág. 22; *Novalis Schriften*, III, 124: “Espíritu universal... alma universal... el mundo no está terminado aún”.

manifestación completa⁸. El mundo tiende a ser un macroántropos⁹, un ser humano en despliegue infinito¹⁰. No puede explicar la existencia del hombre, pero el alma humana lleva en sí una explicación del mundo de las cosas¹¹. Somos capaces de saber del mundo porque somos sus iguales¹²; somos el órgano más elevado¹³ por intermedio del cual percibe el universo; el espejo¹⁴ en que el cosmos contempla su belleza; la flor¹⁵ en que el mundo busca regocijo; o templo en que reino Dios¹⁶ esperando Su perfección. Las leyes del mundo son las leyes del alma humana¹⁷, y así, sólo el [p. 236] hombre está capacitado para medir la Creación¹⁸. El caos romántico está regido y ordenado por la simple sabiduría: que el hombre es la medida de todas las cosas.

Esto, claro está, es vino añejo en botellas nuevas. Pero los románticos sabían que el descubrimiento de la verdad es siempre una recuperación¹⁹. Que sea nuevo o viejo el conocimiento, de todos modos deparaba felicidad y alivio, según lo expresó Carus²⁰ saber “que el movimiento de los cuerpos astrales, la revolución de los planetas y cometas y lunas, era la manifestación de una forma peculiar de la vida, igual que la metamorfosis de las plantas y la circulación de los corpúsculos de sangre en los humores de los animales”. Lo que la experiencia de este concepto de un “nuevo” orden cósmico, de la unidad de la vida, podía significar para la gente sensible, lo expresó el mismo pensador en el siguiente pasaje²¹:

Ya no era necesario —y esto siempre me había llenado de horror— considerar la naturaleza, y más específicamente el reino de los animales, como una masa variada sin fin ni objeto, pues yo había encontrado la clave de todas estas diferencias, y ya no tenía que limitarme a amar el cuerpo de la Creación, pues había encontrado su alma y estaba entusiasmado de ello.

Estos pasajes, tomados de las memorias de Carus, se refieren a sus experiencias de estudiante en la primera década del siglo XIX. Se encuentran en un contexto en que reconoce estar obligado con la enseñanza inspirada de hombres como Schelling²² y Oken. Carus, que nació en 1789, perteneció, pues,

⁸L. Oken; Cf. pág. 116, n. 5.

⁹Hardenberg. Cf. pág. 127, n. 43, y pág. 140, n. 91.

¹⁰Cf. abajo; además K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie*, pág. 34; “Oken mira todo el reino animal cual si representara los elementos del hombre desarmado”.

¹¹F. v. Baader, *Werke*, XI, 72: “...que el hombre debe explicar lo que le rodea, por sí mismo y no por lo que está en torno suyo”. Cf. también pág. 137, n. 87.

¹²J. W. Ritter. Cf. pág. 141, n. 96.

¹³*Novalis Schriften*, II, 350: “El hombre [es] el sentido más elevado del planeta”.

¹⁴Karoline von Günderode. Cf. pág. 135, n. 74.

¹⁵*Novalis Schriften*, II, 377: “Acerca de la naturaleza... como un árbol cuyos botones somos”.

¹⁶F. Hölderlin, “Hymne an die Menschheit”, X, 8: “El dios en nuestro interior está consagrado para reinar”; XI, 8: “Y el género humano entra en la perfección”.

¹⁷G. H. Schubert. Cf. pág. 143, n. 102.

¹⁸L. Oken. Cf. C. G. Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, I, 72: “Partiendo del concepto total del organismo humano, uno y entero, pronunció Oken, el primero, las palabras órficas: «El hombre es la medida y el medidor de la creación» y con un solo golpe —por decirlo así— se contrapuso entonces a toda la multiplicidad del universo, infinita e inconmensurable, un solo organismo humano y su historia determinada”.

¹⁹A. Müller. Cf. pág. 136, n. 78.

²⁰Cf. Hans Kern, *Die Philosophie des Carl Gustav Carus* (Berlín, 1926), pág. 27. Este pasaje de las memorias de Carus se encuentra en un contexto que explica por qué eligió para su primera clase como *Privatdozent* en 1811 el tema *Specimen Biologiae generalis*.

²¹Cf. Sophie Fräfin von Arnim, *Carl Gustav Carus* (Dresde, 1930), pág. 16.

²²Cf. también el papel desempeñado por Schelling en la evolución de Heinrich Steffens. En *Was ich erlebte* (Breslau, 1840-1844), III, págs. 338 y sig., este pensador cuenta cómo la filosofía de la naturaleza en una crisis epistemológica le salvó del desastre. Es característico que Carus, a quien llevaba dieciséis años, no parezca haber experimentado nada de esta índole.

a la última generación de los románticos, a los [p. 237] herederos en quienes el romanticismo habría de llegar a su culminación. Ésta es la generación para la que el pensamiento horrible de que la naturaleza es “una masa variada sin fin ni objeto”, había perdido su poder trágico. Había sido refutado en una heroica “guerra intelectual”, emprendida para que “la dulce Ciencia pueda gobernar”²³. Mirando hacia atrás, podemos concebir, como en una visión repentina, el transcurso y la extensión de esta guerra romántica, cuando abarcamos en un solo pensamiento la experiencia de Kant, según Kleist y Carus la ostentaron en los comienzos de su culto de Schelling. En 1801, Kleist escribió a su hermana: “Estoy disgustado con todo cuanto llamamos saber”²⁴. Cuatro años más tarde, Carus apuntó sobre Schelling que éste “igual que un Dios cristiano podría redimir del error a todos aquellos que albergaban en sus almas la chispa de la verdad divina”²⁵. En estas dos declaraciones aparecen la desesperación y la fe como expresiones diferentes de la misma búsqueda del saber romántica. La una llevó hacia la “muerte”, la otra, quizá, hacia la “transfiguración”.

La búsqueda del conocer romántica se puede definir en resumen como una tentativa de lograr, primero, la comprensión de un orden universal de validez metafísica y no meramente pragmática; segundo, en este orden de las cosas la determinación de un puesto para el hombre compatible con la fe en la superioridad humana cuya importancia sea más que relativa; tercero, una substanciación de la creencia en la hermandad [p. 238] y hasta identidad del hombre con todo cuanto pertenece a la vida, y así, con toda la existencia. Esto puede considerarse como el programa amplio de todo el pensamiento romántico. Ideas contribuyentes a su elaboración a menudo han sido expresadas por la mayoría de los románticos en forma vaga o poco convincente. Estas ideas no lograron la plena claridad de una formulación sistemática hasta después de los mediados del siglo XIX. Fue, y eso es característico, Carus, el representante de la última generación romántica, que figuró al mismo tiempo como testamentario de la herencia romántica en una época fundamentalmente antirromántica. En sus obras encontramos el esbozo más claro de la concepción romántica del orden de las cosas, o sea la clave de todas las diferencias en la naturaleza.

Carus, hay que subrayarlo nuevamente, no hizo ninguna contribución original de importancia básica. Fue meramente “el gran cosechero” de la cosecha romántica²⁶, pero esto en un sentido tan completo que sus obras continúan siendo admirables. En cuanto a nuestro problema, representa, por decirlo así, el eslabón final en una larga serie de soluciones anteriores. Fue, para repetir una expresión de Hardenberg en forma un poco cambiada²⁷ “el representante ideal de la suma de toda esta serie”. Dentro de los límites de esta investigación sus conceptos se pueden trazar en forma “retro-referente”²⁸,

²³William Blake. Cf. pág. 40, n. 24.

²⁴Heinrich von Kleist en carta dirigida a su hermana, del 23 de marzo de 1801: “Siento repugnancia hacia todo lo que se llama saber”.

²⁵Carus a Schelling, carta del 7 de julio de 1805, publicada del manuscrito por G. Stefansky. *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, pág. 126. El pasaje citado se halla en un contexto de interés más general. La naturaleza “granítica” de Schelling está hermosamente caracterizada en el ruego que le dirige Carus de no anonadar a sus discípulos como un *Jupiter tonans*, sino ser para ellos lo que estaba destinado a ser, un salvador de la equivocación a semejanza de un dios cristiano. Cf. también C. G. Carus, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, I, pág. 68 y siguientes, donde habla del “principio de una unidad más elevada a la luz de la filosofía de la naturaleza, que en ese entonces se hizo valer por primera vez”, siendo este principio la causa de que, como joven estudiante, concentrara sus intereses en varios ramos de las ciencias naturales. En los años 1804 y siguientes, Carus asistió a clases universitarias de química, física, botánica, filosofía, zoología, geología, medicina, anatomía, mineralogía, psicología, matemática, etc.

²⁶Este giro fue acuñado por Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1869-70), II, 580 y 598. El autor lo aplicó a Hegel, pero corresponde más aún a Carus.

²⁷Cf. también pág. 175, n. 52.

²⁸Este término sumamente útil fue introducido por A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, págs. 267 y sig. Cf. también *id.*, “The Meanings of «Emergence» and its Modes”, *Journal of Philosophical Studies*, II (1927), págs. 167-181, sobre todo pág. 176. El “método retro-referente” depende, según la definición de Lovejoy, “de la regla de que todo cuanto se encuentra

recurriendo a Oken, Schelling, Reil, Herder, Robinet y por fin Wieland.

En 1839, Oken dio en Bolonia un curso *Sobre la Clasificación Filosófica de los Tres Reinos de la Naturaleza*²⁹. Este curso, publicado en el siguiente año, representa la más concisa recapitulación de las ideas [p. 239] de Oken referentes al orden de las cosas. La entera concepción parece haber sido formada sobre la base de la definición de Friedrich Schlegel, de que una clasificación “es una definición que contiene un sistema de definiciones”³⁰. Los mamíferos, para dar un ejemplo, son llamados la “familia sensoria”. Están subdivididos conforme al predominio de uno y otro órgano sensorio. Todas estas familias sensorias se manifiestan, reunidas en un todo, en la forma de la subsiguiente clase superior, que está caracterizada por todos los órganos sensorios semejantes. Ésta es la clase del hombre. Debajo de los mamíferos, Oken coloca la familia de los nervios, la familia de los huesos y la familia de los músculos. Todas éstas se encuentran resumidas en los mamíferos o familias sensorias, cada una de las cuales está provista de un sistema de nervios, huesos y músculos. El sistema de los diferentes sistemas que caracterizan a una familia dada, se despliega entonces en el nivel inferior próximo con un número correspondiente de familias separadas, cada una de las cuales está caracterizada por uno de los sistemas. En otras palabras, los sistemas que son característicos de un número de familias de un mismo nivel, son resumidos en un solo sistema que es característico de una familia a la que corresponde el nivel superior próximo. De este modo, Oken procede a través de todos los reinos de la naturaleza, dándoles, en simetría perfecta, la forma de una pirámide o cono de seres.

En 1801, Steffens publicó sus *Contribuciones a una Historia Natural Interior de la Tierra*³¹. Esta obra fue considerada por Strich como epítome de todas las ideas de Steffens. Ensayo revelar en la naturaleza el pensamiento de Dios y concibe el orden de las cosas como una jerarquía de individualización, que llega a su culminación en la personalidad libre del hombre. Respecto a estos pensamientos, Steffens estaba obligado a Schelling³². Schelling, por su parte, dependía de Herder³³, [p. 240] y Herder fue precedido por Robinet con su idea de que la naturaleza crió todos sus seres preparándose gradualmente para su obra maestra humana³⁴, y por Wieland con su concepto de una ascendencia palingenética ininterrumpida³⁵.

En cuanto el problema que discutimos tiene relación con el concepto ordenado de una “masa variada” del reino animal, encontramos su solución sistemática en el esbozo de la *Psicología Comparada* de Carus, publicada en el año 1866. La idea fundamental de la obra reside en que las etapas sucesivas en el desenvolvimiento de un individuo humano, desde la concepción hasta la muerte, están desplegadas por el reino animal, pero tan sólo en el sentido en que todas las etapas del desenvolvimiento de una flor están representadas en forma desplegada en otros órganos, como ser las hojas, los pimpollos, etc., de un individuo vegetal. Las etapas sucesivas de la vida animal pueden ser ilustradas por la referencia a una familia animal determinada, y asimismo por la referencia a una etapa en el desenvolvimiento de los individuos humanos. Respecto al nivel más bajo, Carus³⁶ habla de un

empíricamente en las más complejas y altamente evolucionadas entidades naturales o está asociado con ellas, debe en forma ilativa ser trazado también hacia atrás, hacia las entidades más sencillas y anteriores”. Cf. también pág. 246, n. 49.

²⁹L. Oken, *Idee sulla classificazione filosofica dei tre regni della natura*, Milán, 1840.

³⁰F. Schlegel, “Athenäums-Fragmente”, 113.

³¹Heinrich Steffens, *Geiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, Freiburg, 1801. Cf. F. Strich, *Mythologie*, II, 146: “La obra que Steffens encontró prefigurada en la mitología, es su interior historia natural de la tierra. En ella está el tema fundamental de su vida entera: revelar el pensar de Dios en la naturaleza... El sentido de la formación del mundo es la individualización que aumenta de grado en grado y llega a su culminación con la personalidad libre”.

³²Cf. pág. 97, n. 9.

³³A este respecto, tienen más interés particular *Gott* de Herder, y los tomos IV y V de sus *Ideen*.

³⁴Cf. pág. 172, n. 45.

³⁵Cf. pág. 58, n. 29.

³⁶C. G. Carus, *Vergleichende Psychologie*, págs. 8 y siguientes.

mero centro de vida que está ordenado como *anima vegetativa* o *animula*. En el hombre, esto corresponde al germen inconsciente del alma, y en el reino animal, a los protoorganismos y organismos más bajos sin nervios especializados. Sobre el segundo nivel, la vida está centralizada en una primera multiplicidad de células con los comienzos de organización y un sistema nervioso, ordenado como *anima reproductiva* lo que, corresponde, en el hombre, al alma inconsciente del embrión y, en los animales, al centro de la vida, parecido al alma, en los ozoarios (protozoarios) superiores. El tercer nivel está ordenado como *anima sensitiva* y caracterizado por un centro de sensación y reacción, con más independiente organización del todo, así como del sistema nervioso. Esto se manifiesta en el hombre en la forma del alma del recién nacido con la conciencia aun dormida; en los animales, en el alma inconsciente de los moluscos inferiores. El concepto de *psique* comienza a ser aplicable sobre este nivel, pero allí al par que en los dos siguientes niveles, al describirla Carus como *psique* “sin alas” trata de expresar la idea de que tenemos que ver con una [p. 241] psique limitada, en general, a sensaciones indistintas. El cuarto nivel, ordenado como *anima activa*, da señales de un alma viviente, reacciona en el interior a sensaciones confusas, sobre todo el hambre y el impulso sexual, y en el exterior, a toda clase de estímulos físicos. Es capaz de reacciones específicas que provienen de un sistema nervioso con el cerebro imperfectamente desarrollado. En el hombre, esto corresponde al alma inconsciente del niño mamón, y en los animales al alma —que tiene conciencia confusa del mundo— de los moluscos superiores, insectos e inferiores animales, provistas de un cerebro. La vida del alma en el quinto nivel está ordenada como *anima reflectiva* y caracterizada, en el interior, por sensaciones más precisas, así como por la capacidad de retener estas sensaciones; en el exterior, por la reacción a estímulos y la capacidad de recordarlos. Todo esto puede llevar a actividades específicas, ya que el sistema nervioso está por lo general concentrado en un cerebro. En el hombre esto corresponde a la conciencia del mundo de un niño de corta edad, junto con los albores de la conciencia del yo; en los animales, a la conciencia del mundo de los vertebrados superiores. El sexto y último nivel lleva a un alma que piensa y es consciente del yo, y que se manifiesta (*darleben, darbilden*) en un tipo aun más elevado de cerebro, con incipiente disposición para conocer a Dios. Este nivel está ordenado como *anima cogitativa*, tiene su única representación en el *ánima humano-divina*, y justifica la idea de una “psique alada”, caracterizada³⁷ por el conocimiento consciente del yo, la sensación refinada, y el libre albedrío. La belleza de este alma ha llegado a un nivel que frente al resto del reino animal está rígidamente delimitado por una barrera infranqueable³⁸. Ésta es la culminación del entero sistema que, en este respecto, está rígidamente delimitado por una barrera verdaderamente infranqueable en oposición a todos los demás sistemas biológicos de las postrimerías del siglo XIX.

Los conceptos de Carus son un ejemplo del antropocentrismo romántico peculiar que se describe, quizá, en forma más completa por el término *panenantropismo*. En él, el mundo no se considera desde [p. 242] el centro estrecho de la esfera corpórea del hombre; por el contrario, el hombre está obligado a extenderse en el mundo hasta que su aceptación de que está limitado a un conocimiento subjetivo de sí mismo, se una a la orgullosa convicción de que está capacitado para conocer el universo entero. El hombre concibe todas las cosas como metamorfosis contemporáneas del único protofenómeno, a saber, la existencia, de la que él mismo es la suma y síntesis que lo repiten todo. Pero la más elevada esencia de la existencia no se puede manifestar meramente en otra forma física, es decir, simplemente en el cuerpo humano. Debe manifestarse también en el conocimiento del carácter de la estructura del todo. Así sucede que el mismo hecho de que el hombre sea *capaz de conocer* que es la medida y cima de la Creación, ha de ser, a la vez, la comprobación de la verdad —humana y natural (pues las dos verdades

³⁷C. G. Carus, *Vergleichende Psychologie*, pág. 18.

³⁸No puede ser de nuestra incumbencia hacer la crítica del sistema de Carus desde el punto de vista de las respectivas ciencias exactas. Mas parece seguro que las bases subjetivas desde las cuales procedía Carus, se acercan más a las de las tendencias de hoy en día que las teorías generalmente aceptadas de las últimas décadas del siglo XIX.

coinciden)— de éste su conocimiento. Ésta es la barrera infranqueable que separa el hombre del reino animal, cuya representación más completa sigue siendo a pesar de todo. Es también la barrera infranqueable que separa a Carus de todas las formas de la teoría de la descendencia.

Friedrich Schlegel dijo una vez³⁹: “El hombre es un resumen (Rückblick) creador que la naturaleza hace de su propio ser”. Hardenberg, para quien todo era “emanación y revelación del hombre”⁴⁰, elevó la misma idea al rango de la poesía sublime en la sencilla frase: “La naturaleza quería gozar también de su gran belleza artística (Künstlichkeit) y por ello se convirtió en hombres”⁴¹. Estos aforismos son los lemas para los que Carus escribió el libro. Son, según lo habría expresado Schlegel⁴², “el cuadrado y la raíz” de la filosofía de Carus e ilustran otra vez el papel peculiar que desempeñó este pensador como sobreviviente y heredero del romanticismo. Él estaba plenamente [p. 243] enterado de esto. Su íntima afinidad con el espíritu romántico está, además, ampliamente ilustrada por la notable concisión de sus veredictos sobre autores y obras románticas⁴³. Sin embargo, en general consideró a Goethe como quien había colocado los fundamentos e iniciado la construcción que él deseaba promover perfeccionar. No es sino natural que resumiera una de sus mayores obras en una cita concluyente de Goethe. Al final de su *Physis* que, junto con su complemento, *Psyche*, forma la subestructura de la obra sobre *Psicología Comparada*, Carus eleva el “panenantropismo” de sus generalizaciones terminales a la esfera de la solemnidad poética: “¿Para qué sirve toda esta exhibición de soles y planetas, lunas y estrellas, y galaxias, de cometas y nebulosas, de mundos en estado de formación y de mundos completos, si, al fin, no hay un ser humano feliz que goce de su vida en medio de ellos?”. Este pensamiento a que nos referimos antes⁴⁴, se repite en la prosa más humilde de un tratado científico⁴⁵:

Todo esto nos enseña a comprender que podemos encontrar una perfecta justificación del carácter extraño, el refinamiento y la sabiduría del mundo, en el hecho de que ellos hacen posible a nuestra alma su posesión más noble; su conciencia, su visión de sí misma y del universo.

Pues bien, todo esto ya lo hemos leído antes en Hardenberg o Baader, en Oken o Schubert. Y seguramente lo encontramos en Ritter⁴⁶: [p. 244]

La tierra existe por el hombre. La tierra no es sino el órgano del hombre⁴⁷, su cuerpo físico. La tierra es el

³⁹F. Schlegel, “Ideen”, 28.

⁴⁰*Novalis Schriften*, IV, 227. Carta del 5 de febrero de 1798, dirigida a Karoline Just.

⁴¹*Novalis Schriften*, I, 115. Los mercaderes en *Ofterdingen* están discutiendo la plausibilidad de las diferentes artes. A excepción de la poesía, las encuentran todas representadas en la naturaleza. En el pasaje citado explican la semejanza entre la música, la pintura, etc., y los correspondientes aspectos de la naturaleza.

⁴²F. Schlegel, “Kritische Fragmente”, 8: “Una buena introducción debe, a la vez, ser la raíz y el cuadrado de su libro”.

⁴³Algunos de éstos fueron compilados por Erwin Wäsche, *Carl Gustav Carus und die romantische Weltanschauung* (Colonia, 1933), pág. 10. Los mejores de ellos abarcan su sujeto en una sola frase breve. Cf., por ejemplo, *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, I, 317, respecto a Hardenberg y su *Ofterdingen*: “éste es un alma que se refleja en el mundo y la humanidad”. *Ibid.*, II, 393, referente a Bettina, Carus habla de “cierta madurez excesiva y ostentación junto con una ingenuidad caricaturesca”. *Ibid.*, II, 218: “Hoffmann también me parece uno de aquellos a quienes ha mareado el torbellino del tiempo, y que, a pesar de sus disposiciones eminentes, no podían quedar de pie firme”. *Ibid.*, III, 109: “Es raro que en Tieck [del que Carus admitió «haber en general recibido inspiraciones fuertes»] siempre se eche de menos un cierto fundamento estable, fundamento donde en el mismo poeta viva un placer verdadero y bienaventurado”.

⁴⁴C. G. Carus, *Physis*, pág. 475. Cf. pág. 161, n. 34.

⁴⁵C. G. Carus, *Physis*, págs. 476 y siguientes.

⁴⁶Johann Wilhelm Ritter, *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers* (Heidelberg, 1816), N° 420 (según la numeración de Kluckhohn).

⁴⁷Para anticipar el argumento de que las “metáforas” de Ritter, como las de otros románticos, pretendían ser comprendidas literalmente, hace falta concluir que la frase: “la tierra es el órgano del hombre” había de sugerir una posible sustitución del globo terrestre por la cabeza humana de forma similar. Esto no es sino una repetición más cruda de las palabras de Ritter.

hombre. Una descripción de la tierra en términos de la química, física, etc., se convierte en la descripción del hombre. El molde fisiológico del individuo es el molde fisiológico de la tierra. Este mundo entero debemos encontrarlo otra vez en el hombre como un mundo *en miniature*. Su anatomía y la del cuerpo de la tierra y la del universo como hombre, es una sola.

Pero hay una diferencia extraña entre estas declaraciones. Después de haber leído por primera vez el pasaje de Ritter, uno continúa con la lectura recordando tal vez una que otra de las audaces metáforas del autor. Cuando uno vuelve al estudio de Ritter, después de haber pasado un rato con Carus, no encuentra ya metáfora alguna. El pasaje conserva su hermosura anterior, pero su belleza ya no se debe a la imaginación libre, sino más bien a un ansia realista que no tiene palabras ni hechos suficientes para aclarar del todo su finalidad. Esta claridad se encuentra en Carus, que enseña que la noción del hombre como microcosmos⁴⁸ y otras muchas metáforas, típicamente románticas, no estaban destinadas a ser meras figuras, sino más bien metáforas en el sentido literal, como substitutos mutuos de identidades polares entre las cuales existe un acuerdo simpático, verdadero y comprobable, como entre los órganos simpáticos de un cuerpo viviente.

Carus es, de hecho, el guía más seguro a través del laberinto del naturalismo romántico. Es la realización de la profecía romántica, en el sentido de que Goethe habló del crecimiento orgánico como realización de profecías que, según se llegó a saber más tarde, no habían sido meras predicciones sino más bien esbozos completos de la entera [p. 245] solución⁴⁹. Pero, el aserto de que Carus fue el “representante ideal” del romanticismo requiere ser mitigado, lo cual no se puede hacer, es verdad, en términos de hechos, comprobándolo por citas y datos. Al leer una de las mayores obras de Carus, el estudioso del romanticismo alemán está impresionado por dos observaciones. Por una parte, todo le resulta muy familiar. El autor continúa, así parece, teniendo relaciones con Schelling, Hardenberg, Schlegel u Oken. Por otra parte, hay algo que elude la definición directa, pero que a menudo obliga al lector a pensar en Goethe. Hay en Carus la misma clásica *mâze* (medida), la misma fe en normas y valores eternos⁵⁰, cualidades a que se debe el nombre inapropiado de “olímpico” que se acostumbra dar a Goethe. Sería enteramente erróneo interpretar estas peculiaridades como expresión de un equilibrio mental perfecto o sencillamente como la tranquilidad de una persona que se levantó por encima del tumulto⁵¹ a las serenas alturas de la torre de Linceo; esta mensura parece, sin embargo, ser por lo menos la propuesta de la tranquilidad olímpica como un ideal que es más que una idea, ya que su realidad está garantizada por la confianza en la necesidad, deparada por el destino, delo que es y será.

Con referencia a Carus, se puede hablar entonces de un romanticismo clásico. Esto puede significar simplemente que su pensamiento nos impresiona en ninguna parte como el producto de exigencias especulativas. Su filosofía no es una estructura que se levante por encima del mundo de las realidades en la esperanza de que el mundo se prestaría a apoyarla, dado que, de otro modo, estaría obligada a obedecer y someterse a su deber. Su filosofía es más bien delineada como una serie de proyectos que el Creador no juzgaba dignos de ser conservados y que el hombre, en su curiosidad natural, decidió trazar de nuevo después de terminada la construcción. [p. 246]

Con referencia a Schelling, Carus señaló una vez en sus años posteriores que la naturaleza había

Cf. su carta dirigida a Schelling, del 24 de mayo de 1808, extractada del manuscrito por G. Stefansky, *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, pág. 130: “Quisiera... insinuar que el microcosmos cuida del organismo, convirtiéndose en su cabeza y cerebro, cuando el «microcosmos» se le rompe”.

⁴⁸C. G. Carus, *Psyche*, pág. 25.

⁴⁹Esta idea de Goethe es idéntica a la del profesor Lovejoy cuando introdujo el término “retro-referencia”. Cf. pág. 239, n. 28.

⁵⁰Esta frase fue insinuada por la revista bimestral *Mass und Wert* de Thomas Mann.

⁵¹Esta frase fue insinuada por el libro de guerra *au-dessus de la Mêlée*, de Romain Rolland, París, 1915. En él, Goethe aparece como “olímpico” en el peor sentido de la palabra.

sido para aquél una especie de papel de empapelar las habitaciones de su espíritu⁵². En las piezas de Carus, para emplear su propio símil, no había papel de empapelar, pues en él la identidad de la idealidad y la realidad, no era el logro de un raciocinio especulativo, ni la realización celosamente guardada de deseos anteriormente frustrados, sino el resultado de una excepcional armonía entre la experiencia exterior e interior, básica y educativa. Carus no sabe nada del dualismo entre la física y la metafísica. El primer principio del esquema⁵³ en que propone organizar la totalidad de las tentativas espirituales humanas, reside en la polaridad de forma y substancia. Ambas se pueden considerar, primero, en sus aspectos de idealidad y segundo, en sus aspectos de realidad. Esta dicotomía es sin embargo, según insiste Carus, un asunto de importancia meramente metodológica. Sus dos obras *Psyche* y *Physis* no se distinguen en su materia. Ni siquiera es correcto decir que una es el complemento de la otra, representando las obras dos aspectos o lados distintos de la mismísima naturaleza. Se diferencian meramente en el método y la terminología. El mundo fenomenal es la manifestación del ideal en el medio que Carus llama éter. El mundo fenomenal equivale a la realidad y por [p. 247] lo tanto es absurdo investigar la realidad de la idea o del éter. Ni la una, ni el otro pueden ser reales. Pertenecen uno a otro, y juntos no son ni lo uno ni lo otro, sino más bien algo que deberíamos llamar éter activado o idea realizada, pero estamos en condiciones de nombrarlo por los más corrientes sinónimos existencia y vida.

La filosofía de Carus en quien reconocemos el testamento clásico del romanticismo, se puede interpretar entonces como un sistema de la fisonomía filosófica de validez metafísica. Otro tanto se podría, de hecho, decir de todo el pensar romántico, pero sería en un sentido que plantea una serie de nuevos problemas, y parece mejor discutir éstos en forma distinta. [p. 248]

⁵²Citado por Bernoulli en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. XIII. Cf. también el veredicto de E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, pág. 70: “la concepción de la naturaleza de Schelling, al ser analizada más detenidamente, comprueba ser un producto híbrido, un medio y mediador especulativos, insostenibles entre la intuición goetheana y los postulados de una fundamentación y deducción puramente teórico-conceptuales”.

⁵³C. G. Carus, *Organon der Erkenntnis*, pág. 320: “...un sistema consecuente y fácil de comprender... del que aquí es lícito insinuar tan sólo que, cuando la verdad y ciencia formales necesariamente son divididas en la doctrina de las relaciones abstractas de la realidad según el número y la forma (mathesis como conjunto de aritmética y geometría) y en la doctrina de las relaciones abstractas de la idealidad (lógica), todo saber sustancial también será dividido, según la realidad y la idealidad, en la doctrina de la esencia de lo real (física en el sentido más extenso que abarca todo el saber de la naturaleza; en forma analítica en la química y física, y sintética en la cosmología, geología, biología e historia de todas las formas vitales conocidas, o ciencia natural en su alcance más extenso) y en la doctrina de la esencia de lo ideal (en parte también en forma analítica en la filosofía como encarnación del saber referente al espíritu), o en forma sintética (como aplicación de la filosofía al arte y a todas las formas vitales de la humanidad y su historia)”.

XII

LA FISONOMÍA

“Por decreto del parlamento 17, Jorge II.c 5 (1743) todas las personas que aparentaban tener habilidad en fisonomía, fueron consideradas como bribones y vagabundos, expuestos a ser azotados en público o ser mandados a la Casa de corrección hasta la próxima sesión”¹. Hace falta, pues, calificar cuidadosamente el sentido en que es posible considerar a Carus y otros muchos pensadores románticos como fisonomistas filosóficos. No cabe duda que la fisonomía romántica no tenía que defenderse contra la acusación de representar un sistema supersticioso de adivinación. Esta inmunidad era una de las cosas que la fisonomía debía a la edad del esclarecimiento, que había tratado de aniquilar la “fisonomía” en el sentido supersticioso, tildándola de picardía y vagancia. Sin embargo, otro concepto erróneo e igualmente serio, contra el que los fisonomistas románticos de hecho habían de defender su ciencia, era una especie de causalismo racional, que había sido heredado del siglo anterior y que era difícil de aniquilar porque no se lo podía tildar simplemente de vagancia picara. Este concepto erróneo sobrevivía hasta el pasado reciente. Parece que sólo logró desplazarlo definitivamente la moderna ciencia de la caracterología. Es, pues, importante notar que la fisonomía romántica quizá haya proporcionado a la moderna caracterología la base sobre la que ha logrado su éxito más señalado, al vencer la vieja creencia errónea en la posibilidad de determinar un paralelismo entre una realidad inmaterial, llamada carácter, personalidad, alma, mente, etc., y el cuerpo como su medio de expresión². “No existe ninguna analogía entre la [p. 249] característica y el síntoma”, así lo formuló Kassner³. “La idea básica que la fisonomía racional o constructiva mantiene es, indudablemente, la de analogía de espíritu y cuerpo, pero la fisonomía diferencial o rítmica rechaza esto”. La concepción no racional o no causal de la fisonomía se puede describir muy simple y sin embargo perfectamente, como reflejo de una moderna revaloración del concepto de los símbolos. No es adecuado ya definir al símbolo como “algo que está en lugar de otra cosa, la representa o la denota, no por semejanza exacta, sino por una sugestión vaga o alguna relación accidental o convencional”⁴. Un símbolo debe ser más que un recurso útil para lograr una descripción vivaz o estética. Con el método de la “interpretación literal” de Klages⁵ se logran resultados espléndidos. Mediante él, el símbolo llega otra vez a ser algo en que la forma y la substancia o, en la terminología de Carus, la idea y el éter “están reunidos”. Esta simple concepción ofrece, sin embargo, abundancia de deducciones. Representa la base de la moderna caracterología como la desarrolló sobre todo la escuela de Ludwig Klages; define toda la filosofía simbólico-fisonómica de Carus; y por fin, —esto es de interés especial para nuestras intenciones— penetra en las profundidades de la teoría de los símbolos romántica, es decir, de la filosofía y pensamiento en general sobre la naturaleza del romanticismo. Este hecho fue descrito correctamente por un discípulo de Klages como “simbolismo cósmico”⁶; y el mismo Klages observó⁷

¹*Encyclopaedia Britannica* (14ª ed.), artículo no firmado “Physiognomy”.

²Cf. *OED*, bajo “Physiognomy”, I. 2. “El pronóstico del destino, basado en las facciones y líneas de la cara...”. Como fecha de la primera aparición de la voz en esta acepción se da el año 1631.

³Rudolf Kassner, *Die Grundlagen der Physiognomik* (Leipzig, 1922), pág. 19.

⁴*OED*, bajo “Symbol”.

⁵“Wörtlichnehmen”. Cf. Ludwig Klages, *Prinzipien der Charakterologie* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1921, ed.), pág. 31.

⁶Cf. Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. XIX.

⁷L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, pág. 13.

que la filosofía romántica está dominada enteramente, si no por el símbolo conceptual, por lo menos por la cosa misma. El mundo es un idioma infinito de signos que deben ser descifrados por la penetración especulativa. La observación no se refiere tanto a los mismos fenómenos como a la fisonomía de las cosas. Uno les mira la cara preguntando cuál es la pulsación de la vida, cuál el impulso de formación y cuál la evolución del alma que parecen hablar allí.

Esta es una observación muy sutil. No es necesariamente fácil [p. 250] hacerla, pero sí, justificarla con gran número de datos. He aquí, por ejemplo, el hecho de que toda la poesía de Eichendorff depende del sentimiento que el mundo de las cosas está dormido y que la magia de la percepción lírica puede inducir este mundo a revelar su significado en una canción.

Duerme una canción en todas las cosas,
Que sueñan continuamente,
Y el mundo comenzará a cantar,
Si tú aciertas la palabra mágica⁸.

Esto es, como Nadler⁹ afirma de modo plausible, una idea que relaciona a Eichendorff con Hardenberg y por lo tanto con la esencia de la primera escuela del romanticismo alemán.

Es de interés especial observar la génesis de esta actitud romántica, tal cual se desarrolló en varias formas, en el siglo XVIII. Parece necesario, según lo insinúa Strich¹⁰, ver más que una coincidencia en el hecho de que el “Sturm und Drang” así como el romanticismo se interesaban igualmente por los problemas de la fisonomía y del origen de la lengua. Una combinación de estas dos cosas parece, de hecho, permitirnos explicar el expresionismo peculiar que caracteriza el “Sturm und Drang” al par que el movimiento romántico. Un estudio detallado de la filosofía romántica de la lengua induce a Eva Fiesel¹¹ a la conclusión de que “la declaración más decisiva que se puede hacer respecto a la idea romántica de la lengua es que se trata de la idea de un lenguaje interior. Para él, la palabra tiene significado meramente indicador”. Esta concepción del lenguaje en el sentido convencional, es, sin embargo, tan sólo un aspecto de la noción más general de que todo es signo y símbolo, y que todo el mundo tiene “significado meramente indicador o fisonómico”. El mundo entero debería ser interpretado como un sistema gigantesco de jeroglíficos, como el lenguaje de Dios o el libro de la naturaleza.

Parece que esta noción se desarrollaba durante la última parte del [p. 251] siglo XVIII. Hamann, Kant, Schiller, Hemsterhuis y otros la tenían¹². De Herder, Wackenroder, Hardenberg, Schubert, Ritter, etc.¹³, la idea marchó hacia adelante. Baader la recibió de St. Martin¹⁴ estableciéndose así una conexión con Böhme. Pero cualesquiera que hayan sido sus transiciones verdaderas, importa observar su crecimiento desde la forma más temprana —en que se habla de un significado escondido detrás de los fenómenos de la naturaleza— hasta su madurez, cuando el significado y el fenómeno se convierten

⁸J. v. Eichendorff, “Sängerleben”, 48.

⁹Josef Nadler, *Eichendorffs Lyrik, ihre Technik und ihre Geschichte* (Praga, 1908), pág. 231.

¹⁰F. Strich, *Klassik und Romantik*, pág. 181.

¹¹E. Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, pág. 2.

¹²Cf. P. Kluckhohn, *Novalis Schriften*, I, 7.

¹³Cf. E. Wäsche, *Carus*, págs. 70 y siguientes.

¹⁴Cf. F. v. Baader, “Über den Einfluss der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung”, *Werke*, II, 125-36. Este ensayo sigue al de Louis Claude de St. Martin, *Essai relatif à la question proposée par l'institut: déterminer l'influence des signes sur la formation des idées*, 1799.

en idénticos. Baader llegó a este punto con la insinuación ¹⁵ de que la naturaleza es una lengua cuya pronunciación debemos aprender otra vez. Esto es importante: no se trata de cómo interpretar o traducir, sino meramente de cómo pronunciar. Hardenberg, en un pasaje que muestra también su honda comprensión del fenómeno “lengua” en el sentido más estrecho, expresa la misma idea cuando ensaya concebir los cuerpos y formas como sustantivos, y las fuerzas como verbos. La ciencia de la naturaleza representaría así el arte de descifrar ¹⁶. El informe más exacto sobre la manera en que estos pensamientos fueron asimilados por Hardenberg, nos lleva otra vez a las profundidades de su idealismo mágico. Hay, por ejemplo, en el primer párrafo de los *Aprendices de Sais* ¹⁷, una larga lista de fenómenos que se podrían interpretar como sonidos y símbolos del lenguaje mudo de la naturaleza. El transcurso sinuoso de la vida terrestre de cada individuo representaría, de hecho, una extraña carta escrita con el alfabeto de la naturaleza. Pero las hay más extrañas aún. Sigue un pasaje que parece referirse a las recientes figuras del sonido de Chladni (1787) y a las figuras de polvo eléctricas, un poco anteriores (1777) de Lichtenberg; también estos fenómenos son jeroglíficos en la ortografía complicada de la naturaleza. Un poco más adelante ¹⁸, el lector de Hardenberg es guiado a un punto similar por un acceso [p. 252] nuevo y del todo inesperado. Uno de los aprendices habla del arte de pensar. Si nos concentramos en él, así insinúa, lograremos asociaciones extrañas y que no se pueden pronosticar. Un placer especial consiste en dejar producirse libremente este juego de asociaciones del pensamiento mientras que los órganos sensorios, simultáneamente y con libertad igual, cumplen su obligación de traer nuevas impresiones. Cuando esto se hace con la habilidad del experto, sobrevendrá un resultado muy notable. Habrá una aclaración progresiva de pensamientos, y análogamente una aclaración progresiva de las impresiones sensorias. Parecerá que pensamientos e impresiones son funcionalmente interdependientes. El libre juego de pensamientos será acompañado de una comprensión más clara del mundo fenomenal, y el registrar no dirigido de las percepciones sensorias estará en relación con una aumentada fertilidad del raciocinio. Debido a este paralelismo es muy importante conocer más sobre el mecanismo y las leyes de la intelección, pues de ahí se sigue que al comprender solamente unas pocas de estas leyes, habremos descifrado algunos símbolos de la naturaleza.

El dominio de la producción de pensamientos... pondría al observador en condiciones de producir pensamientos sobre la naturaleza —sin tener una impresión precedente y real— y de idear composiciones de la naturaleza; entonces se habría logrado la meta final [es decir, la fuerza creadora mágica o divina en el hombre].

La más simple y por lo tanto la más convincente formulación posterior de la idea de que la naturaleza es una lengua y que el hombre debería aprender a hablarla, se encuentra en el Ofterdingen¹⁹:

La lengua —dijo Enrique— es de veras un pequeño mundo comprendido en símbolos y sonidos. Así como domina este mundo le gustaría al hombre dominar también el mundo grande, y saber explayarse con libertad en él. Y justamente en esta alegría de revelar en el mundo lo que está fuera de él, de poder hacer lo que es, propiamente dicho, el impulso primitivo de nuestra existencia, reside el origen de la poesía.

Cuando “hablamos poesía” apacigamos nuestro impulso creador por un sustituto. Lo que

¹⁵F. v. Baader, *Werke*, II, 129n. En St. Martin, el pasaje no se encuentra.

¹⁶*Novalis Schriften*, III, 170.

¹⁷*Novalis Schriften*, I, 11.

¹⁸*Novalis Schriften*, I, págs. 30 y sig.

¹⁹*Novalis Schriften*, I, 191.

anhelamos de veras es la capacidad de “hablar [p. 253] naturaleza”. Esto es la meta más elevada que cualquier concepción del mundo simbólica pueda concebir. Mas en cuanto a lo fundamental, es un mero aspecto peculiar del ansia general de ser redimido de la maldición de la individuación. Cuando el hombre comprende la naturaleza, cuando sabe hablar su lengua y cuando, al hacer esto, puede hasta criarla igual que lo hizo Dios en el comienzo de los tiempos, entonces ya no se sentirá aislado, excluido de la infinitud de la vida que lo rodea. En forma menos poética y menos exagerada, esto quiere decir tan sólo que la causa determinante psíquica de la concepción de un simbolismo universal es la búsqueda de una verdad metafísicamente válida, la búsqueda de una forma de conocimiento que supera los límites del individuo.

Esto parece ser la más profunda razón de por qué las épocas de un individualismo creciente siempre están luchando por una concepción científicamente satisfactoria de la fisonomía. Seguramente no es una mera coincidencia que Lessing, en este respecto coetáneo de Lavater, fuera el primero entre los modernos de quien se hizo una mascarilla, con la explícita finalidad de perpetuar, con espíritu de reverencia, la fisonomía del difunto²⁰, esto es, se procedió con espíritu de comprensión más profunda respecto al valor expresivo de una forma individual.

Sobre la base de estas consideraciones, se nos hace obvio que los fragmentos de la filosofía fisonómica de Lavater no se podían considerar como una solución adecuada. El joven Schiller escribió ya en 1780²¹: “Una fisonomía de las partes orgánicas, quizá no sea irrealizable, pero por de pronto no se lograría, aunque Lavater expresara esta ilusión aún en diez libros en cuarto”. La razón porque Lavater no podía producir esta fisonomía, estaba en el hecho de que él, según lo expresó Schiller, seguía concibiendo “una correspondencia íntima entre nuestra sdos naturalezas” como base de toda investigación fisonómica. Este [p. 254] principio con que Schiller, dicho sea de paso, estaba completamente conforme, indujo a Lavater, por decirlo así, a buscar el significado de los rasgos fisonómicos detrás de ellos en vez de en ellos. En lugar de una concepción simbolista de la fisonomía, desarrolló un sistema de alegorías fisonómico. Median solamente nueve años, pero que significan todo un mundo de readaptación teórica, entre la publicación del cuarto tomo de Lavater y la observación, breve y no obstante extremadamente significativa, que hizo Herder en 1787²², diciendo que “sería posible fundar sobre los principios de Espinosa una ciencia de la fisonomía que pondría en orden nuestros ensueños fisonómicos, llevándonos nuevamente a una verdad definitiva”. Herder alude por lo menos a algunas de las consecuencias implícitas de esta sugestión, cuando señala en la frase anterior que “Espinosa considera la noción del cuerpo como la forma esencial del alma humana, deduciendo de ello conclusiones referentes a la naturaleza, los cambios, perfecciones e imperfecciones de aquella noción”. Herder es aquí, como muchas veces en otros respectos, la fuente del texto para el que los románticos no proporcionaban nada más que el sermón. Sin embargo, se puede asegurar con toda tranquilidad que Herder no podría haber tenido pleno éxito en un asunto en que fracasó Lavater, si bien hubiera posiblemente dado algunas insinuaciones en cuanto a la dirección a tomarse. Para hacer un esbozo verdaderamente científico, por lo menos de los principios de la fisonomía en el romántico, es decir, de la fisonomía en el sentido simbólico del término, hacía falta un abundante material de datos biológicos que eran simplemente inasequibles en ese entonces.

A pesar de ello, por lo menos uno de los primeros románticos, August Wilhelm Schlegel,

²⁰Cf. Georg Kolbe, "Zur Geschichte der Totenmaske", *Das ewige Antlitz*, editado por Ernst Benkard, Berlin: Frankfurter-Verlags-Anstalt, 1926. La mascarilla en su forma moderna se remonta a los comienzos del *cuatrocento*. En ese entonces, empero, una tendencia cada vez más realista la consideró tan sólo como ayuda conveniente en la confección de bustos, retratos y sobre todo efigies en cera o madera que de acuerdo con una tradición mucho más antigua se usaban en los funerales.

²¹Schiller, "Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen", § 22.

²²J. G. Herder, "Gott", *Sämmtliche Werke*, XVI, 549.

pronostica la dirección en que la nueva ciencia debe proceder. En sus Conferencias sobre la Literatura y el Arte, dadas en Berlín, Schlegel, después de rechazar las “visiones de fantasmas” rapsódicas de Lavater y el “crudo materialismo” de Gall, llama la atención sobre la existencia de una ciencia de la fisonomía en las obras de arte, sobre todo en las antiguas esculturas de los dioses. “Lo cierto es”, así concluye, “que, en la manera científica de tratarla fisonomía, lo general, y no lo particular, debe ser usado para base [p. 255] de investigación, pues lo particular, al ser considerado como lo primitivo, permanecerá siempre insoluble e irracional”²³.

Se acostumbra ver en las *Cartas Cosmo-Biológicas* de Carus del año 1841²⁴, sobre todo en el N ° 7, y más aún en su libro *El Simbolismo de la Figura Humana*²⁵, del año 1853, la primera presentación científica, coronada de éxito, de un sistema de fisonomía no dualista o, como lo llama Kassner, diferencial y rítmico. Esto, tal vez, es correcto cuando se piensa en más que un mero boceto de los principios fundamentales. En nuestro contexto, sin embargo, necesitamos únicamente estos principios fundamentales. Se puede esperar que en ellos los distintos rasgos de la fisonomía simbolista aparezcan más destacados que en una teoría plenamente desarrollada. Por eso, intentaremos analizar un poco más a fondo el resumen y esbozo sistemáticos de la fisonomía romántica por Aemilius Huschke, según lo encontramos en sus *Estudios Mímicos y Fisonómicos* del año 1821. Este libro que, por dos y tres décadas, precedió a las dos correspondientes publicaciones de Carus, es poco menos que desconocido. Sin embargo representa, según intentaremos demostrar por las siguientes citas, una importante expresión de la mentalidad romántica, y merece de veras ser rescatado del olvido en que parece haberse sumido por razones bien casuales²⁶. [p. 256]

En el prefacio, Huschke ofrece una aclaración polémica de su postura con miras a la de sus predecesores.

²³A. W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, I, págs. 78 y sig.: “A menudo, la gente se ha burlado de la fisonomía considerada como ciencia, y esto, sin duda, era bastante fácil observando, en el comienzo, la forma científica en que la estudiaban, ya sea el espiritismo de rapsoda de un Lavater, ya sea el materialismo extremo de un Gall. Pero a pesar de ello, la fisonomía existe, no en el reino de la ciencia sino en las artes plásticas. Los grandes escultores y pintores son fisonomistas por excelencia, y se puede decir que la antigüedad ha sentado un sistema de fisonomía, rigurosamente científico y racional. Los diferentes ideales de dioses se pueden considerar como sus categorías. No examinaré aquí hasta qué punto sería posible trasladar todo esto de la intuición a los conceptos y aplicarlo a lo individual. Es seguro, eso sí, que en un estudio científico de la fisonomía se debería partir no de lo individual sino de lo general, ya que lo individual cuando se lo investiga primero, para siempre continúa siendo insoluble e irracional.

²⁴C. G. Carus, *Briefe über das Erdleben*.

²⁵Carl Gustav Carus, *Symbolik der menschlichen Gestalt*, Leipzig, 1853. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, pág. 66, llama este libro “una obra maestra y la primera científica respecto a este tema”.

²⁶Fue escrito en latín. Debido a esta obra, Huschke recibió la *venia legendi* en Jena. Parece que la primera edición del año 1821, fue la única, hasta que en 1931, se publicó una traducción alemana. Ambas son bastante difíciles de conseguir. Nuestra discusión de las ideas de Huschke se basa exclusivamente en la versión moderna, Aemilius Huschke, *Mimische und Physiognomische Studien*, traducido del latín por el Dr. med. Will Rink, “Der Körper als Ausdruck, Schriftenreihe zur Gestaltenkunde”, edit. por Theodor Lessing y Will Rink, vol. 2, Dresde: Madaus, 1931. Me es muy grato dar las gracias al señor Herbert Lindemann, Bremen, por haberme permitido usar su ejemplar privado del libro.

La posición de Huschke es indirecta pero plenamente identificada por K. J. Sudhoff, *100 Jahre deutscher Naturforscherversammlungen*, pág. 33, en un relato sobre la asamblea del año 1851 en Gotha. Oken había fallecido muy inesperadamente. “A su amigo Huschke, fisiólogo de Jena, por estar él más profundamente empapado del pensamiento de Oken, se había encargado el discurso conmemorativo. Hizo hincapié en el método genético de Oken que por primera vez habría dado vida, continuidad y fertilidad a la ciencia biológica, creando al mismo tiempo con la morfología una ciencia alemana como propiedad alemana y procurando tan sólo ahora al idioma alemán verdadera y plena validez en las ciencias naturales”.

La posición de los *Studien* de Huschke está además caracterizada por una nota del traductor, W. Rink, introducción, pág. 3: “Huschke se basa en la identidad de los principios formativos de las vértebras y huesos craneanos, según Goethe la supuso y Oken la pudo comprobar y Gegenbaur, más tarde, la fue desarrollando en su teoría de las metámeras”. En cuanto a Oken y Goethe, cf. pág. 259, n. 29.

“La contribución”, dice, por ejemplo, “que Lavater y otros, con gran cacumen y mediante muchas observaciones, hicieron a la ciencia de la fisonomía, en cuanto empírica, es excelente. Lo que él [Lavater], sin embargo, dejó de dar, son las razones más profundas sobre por qué esta o aquella emoción o disposición del carácter está expresada por una actitud definida y siempre idéntica y además por una forma y modo definidos y exteriores” (pág. 13).

Sin embargo, debe de ser obvio que la ciencia de la fisonomía ha de ver su mayor problema en la formulación de las leyes que regulan tales correlaciones. Mas estas leyes no se pueden basar solamente en estadísticas empíricas de fenómenos fisonómicos. Además de la observación estática, nos hace falta una comprensión más clara del proceso formativo y de las características peculiares de los elementos individuales por los que se producen los diferentes fenómenos fisonómicos. “La significación de los rasgos individuales [como elementos activos en la formación de una configuración fisonómica total] se puede encontrar tan sólo al parangonarlos con los movimientos más primitivos cuyas repeticiones sobre un plano más elevado son”. Vale decir, el significado [p. 257] fisonómico de cualquier rasgo, ya sea una cualidad permanente de la estructura del esqueleto, ya sea una actividad muscular pasajera, se puede comprender solamente sobre la base de su correspondencia o coordinación con el grupo entero de otros rasgos con que forma configuraciones y sin los cuales no se produce. En otras palabras, los fenómenos mímicos fisonómicos pertenecen siempre a una configuración. La “selección” de los elementos individuales que pueden entraren una configuración fisonómica dada, obedece a leyes definidas. Se debe conocer a éstas antes de poder discutir un rasgo individual como representante de un grupo de rasgos con que está vinculado orgánica y necesariamente.

“Hasta los comienzos del siglo presente”, continúa diciendo Huschke, “consideramos la multiplicidad de los huesos y músculos de la cabeza únicamente como una masa cruda y deformada. Lavater y otros, no cabe duda, los consideraron como el espejo del alma y el real camino que lleva hasta la misma, pero la fisiología imperfecta de la época no era capaz de aclarar la oscuridad general” (pág. 14).

A esta altura, debemos interrumpir la discusión de las ideas de Huschke para investigar su insinuación de que un más reciente desenvolvimiento de la fisiología (esto se refiere a las primeras dos décadas del siglo XIX) había puesto en orden “la cruda y deformada masa de huesos y músculos” que forman el organismo animal. El principio ordenador en que piensa Huschke debe ser más que un principio de clasificación o descripción, pues la coordinación, orgánicamente necesaria, de los rasgos fisonómicos ha de depender de él. Este principio debe de estar relacionado con el agrupamiento de los órganos y sus partes, de acuerdo con su afinidad genética. Es, en resumidas cuentas, la idea de la *simpatía orgánica*.

Sin que esto de un modo u otro implique una dependencia causal verdadera, parece acertado definir el concepto de la simpatía como una forma especial de la idea de las relaciones homologas. La relación homóloga, como concepto biológico, significa la identidad del tipo de estructura. “Si los vertebrados tienen el hueso intermaxilar, el hombre lo debe tener también. Así lo descubrió Goethe”. Antes de la teoría de la descendencia, las relaciones homologas orgánicas tenían significación tan sólo consideradas de acuerdo al principio de la metamorfosis. [p. 258] Cada animal se debía concebir como una repetición, más o menos variada del protoanimal. Oken señaló esto en forma muy dogmática²⁷: “El reino animal representa solamente el animal más elevado disecado: el hombre”. El hecho de que este animal superior aparecía esbozado en todos los demás, no fue interpretado cual si éste fuera el producto de los demás, sino más bien como si todos ellos pertenecieran el uno al otro como metamorfosis

²⁷L. Oken, “Naturphilosophie”, § 216.

variantes de un profenómeno idéntico. “Los animales independientes no son sino partes de aquel gran animal que es el reino animal. El total de este reino animal no es más que un solo animal, vale decir, la representación (*Darstellung*) de la animalidad con todos sus órganos, cada uno de los cuales es un todo”²⁸. Pues bien, el principio básico de todo pensar orgánico reza que lo que vale respecto al todo, debe valer también respecto a cada parte que, a su vez, es también un todo ²⁹. Si hay relaciones homologas en el “animal” que llamamos el reino animal, entonces debe de haber relaciones homologas también en cada animal que es un mero miembro del reino animal. Las relaciones homologas dentro del individuo al parecer vinculan órganos distintos por la identidad genética. Esto se llama “*simpatía*”. Se la puede definir como relación homologa ontogenética ³⁰.

Agregaremos algunos ejemplos. Están tomados del maestro y amigo de Huschke, Oken que parece haber sido también el primer investigador sistemático del problema que nos ocupa. El cerebro y la piel, por [p. 259] ejemplo, son genéticamente idénticos. La piel es por lo tanto un cerebro periférico y el cerebro una piel central ³¹. Identidades similares vinculan el estómago y las glándulas salivares, el pecho y el útero, el iris y la nariz, la glándula salivar y los testículos, la nariz y el diafragma, etc. Las consecuencias más profundas implícitas en estos pensamientos son resumidas concisamente en el ensayo de Oken *Sobre el Universo como Continuación del Sistema Sensorio* del año 1808:

Los órganos simpáticos —señala Oken ³²—, son necesariamente fenómenos independientes como, por ejemplo, el cerebro y la piel. No sería difícil para un sistema de fisiología probar esto y lo admitirá cada uno que vea en todos los órganos individuales nada más que la repetición, distinta en grados (*stufenverschieden*), de los órganos básicos. Sin embargo, aquél para quien el organismo es un conglomerado de componentes ajenos, nunca será capaz de considerar dos órganos cual si fueran el cáliz y los pétalos de una sola flor, y la simpatía será para él una realidad perdida. Cuando uno no sabe ver en el estómago el cerebro, en los riñones los pulmones, en la nariz el tórax, en la oreja todo el tronco, en los órganos sexuales el cuerpo entero, en los órganos sexuales femeninos los órganos masculinos, no sentirá qué es la simpatía. ¿Cuánto piensas poder explicar por las conexiones de los nervios? ¡Nada! ¡Absolutamente nada!

Después de haber aclarado así la idea de los órganos simpáticos, relacionándola, sobre todo por la última cita de Oken, con una serie de otras nociones románticas, volveremos a la doctrina de la fisonomíade Huschke. Parece más provechoso, sin embargo, hacerlo después de otra digresión referente a cierto aspecto del problema de la imaginación poética. Esto parecerá, quizás, demasiado ajeno a nuestro tema, pero contribuirá en forma considerable a la discusión subsiguiente. En *The Mill on the Floss* dice George Elliot del reverendo señor Stirling, que “era su metáfora predilecta afirmar que los autores clásicos y la geometría constituían aquella ilustración del espíritu que lo preparaba para recibir

²⁸L. Oken, “Naturphilosophie”, §§ 214 y sig.

²⁹Esto sirve también de base para las teorías de las vértebras de Goethe y Oken. En cuanto a la importancia de esta teoría para Huschke, cf. pág. 257, n. 26, § 3. Giovanni Malfatti, “Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens” (1845), en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 230, mantiene que Peter Frank fue el primero que considerara “Las vértebras como repeticiones del cerebro, [es decir, del cráneo] sobre escala más reducida”. Esto sugeriría la conveniencia de decidir sobre la controversia de prioridad entre Oken y Goethe, en favor, no de Frank sino del espíritu de la época. La solución de Rudolf Virchow, *Goethe als Naturforscher* (Berlín, 1861), pág. 117, señala también algo parecido a una contemporaneidad “orgánica” de los descubrimientos de Oken y Goethe. La primera conclusión de Virchow es en favor de Goethe, pero luego señala que “no conocemos ni un solo hecho comprobante de que Oken recibiera la idea de Goethe, mientras que no hay duda de que Oken, él primero, la desarrolló ante el público y en forma científica”.

³⁰Parece, de hecho, que el “consensus” de Oken es idéntico a las “relaciones homólogas consecutivas” de Owen. Cf. Sir Richard Owen, *On the Archetypes and Homologies of the Vertebrate Skeleton*, Londres, 1848.

³¹Lorenz Oken, *Über das Universum als Fortsetzung des Sinnessystems* (Jena, 1808), págs. 5 y siguientes.

³²L. Oken, *Über das Universum als Fortsetzung des Sinnessystems*, pág. 7.

luego cualquier siembra”. Este símil agrícola sugiere a la novelista otras posibilidades. “Es sorprendente —dice ella— el resultado diferente que se obtiene cuando se cambia la metáfora. Llamemos una vez al cerebro un estómago intelectual, entonces nuestro concepto [p. 260] ingenuo de los autores clásicos y la geometría como arados y rastros, no parecerá fijar nada”³³. Es un hecho muy notable que al nativo le resulta muy familiar la idea de que el cerebro digiere o asimila alimentos intelectuales, mientras que las frases sobre la fertilidad o infecundidad del espíritu son puramente literarias. Esto nos induce a pensar que los dos ejemplos de George Elliot representen tal vez un contraste profundo y general entre metáforas en el sentido literal de la palabra (es decir, *metaphor*) y pseudoimágenes. Las últimas o son derivadas históricamente de descripciones realistas (romper lanzas por [una cosa], etcétera), o significan una verdadera (simbólica) identificación, intentada y expresada por la sabiduría inconsciente de la lengua viva.

Hacemos estas insinuaciones porque tal vez se comprobaría que la imaginación romántica³⁴ inconscientemente tiende al tipo de identidad. Cuando Hardenberg dice, por ejemplo, que el cerebro se parece a los testículos³⁵, lo hace, sin duda alguna, desde lo hondo de su idealismo mágico y considera el pensar como un acto procreador. Sin embargo, cuando afirma que el pulmón es nuestra raíz³⁶, parece estar convencido de que su ecuación se puede verificar en forma científica. El aserto de Boerhaave³⁷ de que un animal es una planta con raíces en forma de un estómago, significaba posiblemente que las plantas se alimentan por raíces, mientras que los animales absorben, no por la boca, sino por el estómago y los intestinos. Cuando se concibe todo el reino animal como un solo animal, el pensamiento de Boerhaave cobra un significado mucho más profundo, pues la frase citada arriba, es precedida por el aserto: “Somos hijos del éter, mientras que las plantas son hijas de la tierra”. Esto, a su vez, no es sino una repetición más poética de la declaración prosaica: “Así como nosotros fertilizamos la tierra vegetal, [p. 261] así fertilizan las plantas la tierra atmosférica”, lo cual es un simple hecho. Los excrementos de las plantas son lo que inhalamos. Notamos ahora —y esto nos hace volver a Huschke— que Hardenberg se refiere muy a menudo a las correspondencias físicas, simpatías e identidades que dependen, es verdad, nada más que de una accidental semejanza de estructura, pero que comprueban claramente que el poeta se da cuenta de algo que más tarde logrará claridad absoluta en el concepto científico de la *simpatía orgánica*.

De este modo, Hardenberg encuentra analogías, por ejemplo, entre el ojo y la boca³⁸. Las pestañas se convierten en labios. La pupila es la lengua, consecuencia ésta que debe haber entusiasmado al poeta tan amigo del lenguaje de los ojos. El iris es la garganta. Finalmente, hasta las contigüidades deben corresponder. La nariz es la frente de la boca, y la frente es la nariz de los ojos, mientras que los pómulos son el mentón de los ojos y *viceversa*. Ninguna de estas últimas correspondencias tiene validez desde el punto de vista de la anatomía genética. Insinuamos que por lo tanto carecen también de utilidad para la poesía. El atractivo poético de la identificación de la lengua y el ojo es una excepción. Estamos acostumbrados a llamar toda expresión, por lo tanto también la de los ojos, una lengua, pero no podríamos decir “doy un vistazo con la lengua” en vez de “dirijo la palabra rápidamente”, considerando la primera expresión como desarrollo “metafórico” de “doy un vistazo con los ojos” (*I*

³³Cita tomada de Henry Willis Wells, *Poetic Imagery* (Nueva York, 1924), pág. 12. .

³⁴Esta afirmación se basa en material encontrado en Hölderlin y Hardenberg.

³⁵*Novalis Schriften*, III, 171.

³⁶*Novalis Schriften*, III, 81.

³⁷Hermann Boerhaave, *Elementa chemiae* (1732), I, 64: “Alimenta plantarumradieibus externis, animalium internis, hauriuntur”. Citado por Kant en: “Träume eines Geistersehers”, *Schriften*, II, 330. La indiferencia del comentario de Kant es sorprendente: “Es posible que otro autor, también sin ser reprendido, juegue con estos conceptos diciendo: La planta es un animal que tiene su estómago en la raíz (exteriormente)”. Tales “juegos” de conceptos y vocablos llegaron a ser de gran interés para los sucesores directos de Kant. Cf. además pág. 264, n. 41.

³⁸*Novalis Schriften*, III, 109.

glance my eyes)^{38a}.

Los ejemplos de Hardenberg tienen, por lo menos, valor negativo. Si fuera un hecho fisonómico que los párpados (las pestañas de Hardenberg son una *pars pro toto*) se cierran cuando lo hacen los labios, nos sorprendería la verdad poética de su identificación. Entonces trataríamos de comprobar su identidad desde el punto de vista de la anatomía genética. Sólo entonces experimentaríamos que la “coincidencia” fisonómica se habría sujetado a un significado interior. Si, por otra parte, y esto es una idea de Huschke, la principal finalidad reside en colocar los fundamentos de un sistema científico de la fisonomía, el [p. 262] proceder se debe dar vuelta. Es únicamente en anatomía genética que las básicas, es decir, las más generales leyes de la fisonomía se pueden vislumbrar. La primera y más importante parte del libro de Huschke trata, por consiguiente, de anatomía. Seguiremos ahora con el análisis de esta sección de la obra. El aserto “la vida es una tensión polar”, puede ser extra-empírico. Su consecuencia orgánica, “la ley de la polaridad es evidente en todos los fenómenos de la vida (§ 1)”, es empíricamente verificable. Los datos pertinentes apoyan el principio en que tienen sus raíces extraempíricas, y este principio, en contacto reanudado con el mundo de las realidades, se convierte en axioma de toda ciencia de la vida. “Al observar la forma más sencilla de la polaridad muscular en los órganos digestivos y vasos sanguíneos, uno encuentra fibras longitudinales y circulares (esfínteres) (§ 2)”. Ellas obran en antagonismo mutuo, lo que es sobre todo evidente en el mecanismo muscular del ano, etcétera. Huschke quiere mostrar este antagonismo en el origen (descendencia genética) y crecimiento de los músculos individuales (§ § 3 y sig.). Lo reconoce como principio fundamental de la ontogénesis. El desenvolvimiento total de un individuo dado es dominado por la tendencia de progresar desde las contracciones preparatorias a través de varias etapas de una expansión cada vez más pronunciada”³⁹.

Este principio tiene además validez filogenética. El autor no ensaya justificar que trata la ontogénesis y la filogénesis como análogas. Al parecer, no considera necesario dar más comprobaciones de la ley fundamental de la ciencia biogenética. La acepta como hecho concluido. Sirva de ejemplo una frase que Huschke emplea al discutir una cierta membrana en el órgano visual. “Esta membrana”, dice (§ 5), “aparece en el embrión del hombre y de los mamíferos sólo en el exacto momento en que también el resto del organismo pasa del estado de los pájaros al nivel de los mamíferos”. La interpretación filogenética del principio fundamental de Huschke organiza la jerarquía de las especies conforme al grado del relativo predominio de la expansión sobre la contracción. “Podemos afirmar que el grado de extensión de los miembros de un [p. 263] animal determinado indica la altura relativa de su desenvolvimiento (§ 6)”. El hombre con su postura vertical muestra el más elevado grado de expansión⁴⁰.

Por otra parte, hay muchos animales de un orden inferior cuya cabeza y extremidad bucal están dirigidas hacia el suelo, pero cuyos anos y genitales miran para arriba (los cefalópodos, muchos testáceos, algunas medusas, etc.). Su actitud debe de ser considerada como la más baja posible. Está diamétricamente opuesta al máximo de extensión en la actitud del hombre y se remonta, quizá, a la actitud de las plantas. La raíz correspondería a la boca de los animales cuando uno se la imagina asomada en el agua y la tierra⁴¹. Las hojas y flores se deberían comparar con las branquias y genitales que están cerca del ano. Esto nos induciría a afirmar que el punto más alto del desenvolvimiento orgánico en el hombre está

^{38a}Esta última frase, pero común hoy en día, se encuentra en Jane Austen, *Pride and Prejudice*, capítulo XVIII, y en Nathaniel Hawthorne, *The House of the Seven Gables*, también capítulo XVIII.

³⁹La alternación de expansión y contracción, como principio dominador en la evolución ontogenética, fue aplicada a las plantas por Goethe en su ensayo sobre la metamorfosis de las plantas. La teoría de las vértebras (cf. pág. 256, n. 26, y pág. 259, n. 29) era la adaptación zoológica de los pensamientos de este ensayo.

⁴⁰«Anthropos» quiere decir «uno que levanta la mirada». Nota del traductor en la edición alemana.

⁴¹Esto es lo que Kant llamara: jugar con los conceptos. Cf. pág. 261, n. 37.

caracterizado por una actitud directamente opuesta a la de las plantas y animales inferiores (§ 6).

Los párrafos restantes de la parte anatómica de la obra de Huschke alegan más ejemplos para estas ideas básicas, refiriéndose a factores de especial importancia mímica y fisonómica. Se habla del aparato de respiración (§ 7) y la cabeza como repetición del cuerpo entero, la cual lo corona e incluye todo (§ 8). La mandíbula y su mecanismo muscular por una parte (§ 9), y el cráneo y la cara en su conexión mutua, por otra (§ 10), completan el estudio.

La segunda mitad del libro de Huschke la constituye la sección fisiológica. En ella, los principios deducidos anatómicamente, están aplicados (1) a la mímica y (2) a la fisonomía. Se aspira a reducirlos descubrimientos empíricos de quienes antes estudiaban los problemas caracterológicos, a leyes fisiológicas generales. “Las observaciones de un Lavater”, así señala Huschke de paso (§ 11), “no se pueden tomar como fundamento, porque este autor demasiado a menudo se deja dominar por un entusiasmo general y, en vez de dependencias metódicas, presenta esbozos aislados”. La primera consecuencia significativa en cuanto a mímica en la primera parte es que “en la manifestación de un estado emocional cada clase de armonía entre dos músculos de la cabeza o del tronco depende de que estos músculos sean de la misma [p. 264] especie (*Artgleichheit*) (§12)”. En cuanto a la identidad de la estructura en el campo emocional y en el de la dinámica muscular⁴², la describiremos como una “armonía entre el sistema anímico y muscular”. Sin embargo, esta expresión carece de todo significado si no especificamos que el alma y los músculos están unidos en “una identidad de la dirección y del tipo de movimiento”. A esta altura, Huschke nos recuerda (§ 14) la base polar de toda existencia orgánica:

Hay dos tipos de movimiento polares, el uno dirigido hacia afuera, la especie expansiva, y el otro dirigido al interior hacia el individuo, la especie contráctil. La expansión del alma, es decir, su dirección hacia afuera, activará por lo tanto los extensores, mientras que la contracción del alma, es decir, su vuelta hacia el interior, debe corresponder a una actividad de los músculos flexores. Los afectos expansivos están, pues, coordinados a la actividad de los extensores y de sus modificaciones (o parejas simpáticas), mientras que los afectos contrayentes pertenecen a los músculos flexores. El sistema muscular obra de acuerdo con el estado emocional. Los movimientos corporales que se realizan bajo tensión emocional son meras manifestaciones musculares de los afectos.

Todo esto, que se refiere solamente a una interdependencia cualitativa de la emoción y de la actividad muscular, se debería especificar en forma de análisis cuantitativos exactos. Los fisionomistas venideros habrán de emprenderlas (§ 15). Varias ilustraciones de la identidad de los movimientos muscular y emocional, se encuentran bajo los títulos de “miedo y esperanza” (§ § 16 y sig.), “estupor, susto, curiosidad” (§ 18), “timidez y reverencia” (§ 19), “ira” (§20), “alegría” (§ 21), y finalmente “tristeza” (§ 22). El miedo “se puede llamar correctamente el movimiento de doblarse el cuerpo”. Se presenta en muchos afectos, sobre todo en los que se acompañan de un desagrado pronunciado. “Paraliza la fuerza del raciocinio y el libre albedrío, así como correspondientemente, todo el sistema muscular. Presenta al mundo exterior que lo conmueve, un organismo quebrado y debilitado”. La esperanza, por otra parte, es llamada por Huschke un “ensanchamiento del alma, y los factores en el sistema muscular, que se estiran, deben, por lo tanto, corresponder a ello”.

Estas consideraciones muy sencillas llevan luego a una conclusión [p. 265] sumamente importante, que pudiera haber motivado —y debería haberlo hecho— una reorientación fundamental de toda investigación caracterológica. “Es posible —descubre Huschke (§ 21)— que dos afectos diferentes coinciden en lo que se refiere a la forma de su movimiento en uno que otro respecto, y esto

⁴²Estos términos no son de Huschke.

simplemente porque observan la misma dirección”. El autor alega algunos ejemplos de tales identidades. Se muestra los dientes en la extrema ira así como en ataques de risa o en la excitación sexual. Los ojos tienen la misma expresión rígida en una víbora que está preparada para atacar, que en un hombre, cuando su credo y esperanza han llegado a un grado muy alto. Todo esto significa que el lenguaje de la fisonomía es sumamente sintético. Un diccionario especificativo de él no puede existir, ya que cada una de sus expresiones —que representa en sí y por sí misma una sola dirección— puede tener un significado definitivo únicamente junto con todos los demás componentes de la entera configuración. Además, la expresión individual no es en la configuración lo que es en estado aislado, pues cada expresión es, a la vez, una función de todas las demás. No hay nada especificado en los rasgos fisonómicos.

Es interesante en este contexto notar que también Lavater tenía una vaga noción de la insuficiencia de su método que buscaba especificar las analogías entre los rasgos físicos y psíquicos. La razón por la que no era capaz de avanzar más allá de los límites de un método de diccionario mecánico, residía fundamentalmente en que su método racional constituía, a pesar de las atenuaciones de Lavater, su ideal fisonómico. El desagrado de su autor con respecto a algunas deducciones de su método, no resultó de la comprensión de su naturaleza inorgánica, sino más bien del aborrecimiento cristiano de su aparente determinismo. Muchas veces, Lavater se sentía obligado a consolar a los padres y educadores de monstruos fisonómicos, asegurándoles que era posible reorganizar a éstos transformándolos en modelos de belleza en el alma y cuerpo, sin violar la ley fundamental conforme a la cual los elementos individuales de la totalidad fisonómica podían variar sin que fuera posible destruirlos⁴³. Sin embargo, Lavater persistía en su [p. 266] ideal de que los rasgos fisonómicos tenían carácter especificativo⁴⁴. El producto más estafalario de esta tendencia es probablemente la curva real que él creía poder encontrar en el perfil de la reina de una colmena⁴⁵. Su insinuación de que se debería afeitarse a la pobre reina, junto con el aserto de que la sequedad de la chinche revela claramente lo extremadamente incapaz que es este animal de amar y ser amado⁴⁶, parece haber contribuido más que ninguna de las debilidades fundamentales de su método a desacreditar su obra entera.

Estas debilidades, empero, no fueron pasadas por alto por los críticos contemporáneos. Es interesante encontrar una referencia explícita al concepto erróneo de Lavater respecto al paralelismo fisonómico, en el bastante desagradable enjambre de ataques apropiados e inapropiados, reunidos en los *Viajes Fisonómicos* de Musäus del año 1778 a 1779. Dice Sempronius en uno de los raros momentos de sensatez que le permite Musäus⁴⁷:

El primer axioma que he encontrado en mis viajes reside en que todo este asunto de la especificación del significado correspondiente a los rasgos individuales de la cara es una tontería. Todas las partes individuales de la cara se deben tomar como sonidos individuales. Solamente la armonía de varios forma un acorde del cual se puede decir si es menor o mayor.

⁴³J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente*, II, págs. 149 y sig.: “La misma fuerza puede, a semejanza de la misma riqueza, ser empleada en bien o en perjuicio de la sociedad humana. Con la misma riqueza uno puede llegar a ser un santo o un diablo”. Cf. también *ibidem*, II, 146, 196 y *passim*.

⁴⁴Ha de admitirse que estas breves observaciones no pueden hacer justicia a Lavater. Los problemas que plantea, son mucho más complicados de lo que, por lo general, se reconoce. Ya en 1772, en su ensayo *Von der Physiognomik*, habló de la *Zusammenschicklichkeit* (configuración) de los elementos en un todo orgánico. Si esto quería decir, *Gestalt* (forma) —y difícilmente puede haber significado otra cosa— cuesta comprender por qué Lavater, después de este comienzo halagüeño, no avanzó hacia un concepto orgánico de la fisonomía y que tuviera carácter de configuración.

⁴⁵J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente*, IV, 4. A esto sigue un pasaje referente a la curva en los perfiles de las abejas comunes. Ésta es una curva “de la que, quizá, se podría deducir una línea fundamental para la fisonomía general”.

⁴⁶J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente*, III, 82.

⁴⁷Johann Karl Musäus, *Physiognomische Reisen*, 2 vols. (Altenburg, 1778-1779) 4ª parte, págs. 40 y sig.

Esto quiere decir, el mismo sonido se puede encontrar en una multiplicidad de acordes, tanto mayores como menores. O, para emplearlos términos más directos de Huschke, un movimiento o rasgo fisonómico o determinado puede existir como expresión de una multiplicidad de afectos. [p. 267]

Podremos apreciar más plenamente las posiciones de Lavater y Huschke y también la importancia de la transición del uno al otro, a la luz de algunas breves alusiones a las etapas posteriores del desenvolvimiento de nuestro problema. La idea de que los rasgos fisonómicos son específicos es una variación de la idea de la localización de los centros psíquicos. La debilidad fundamental del método fisonómico de Lavater es así idéntica a la debilidad fundamental de las ideas de Gall, el coetáneo espiritual de él y Brown y Mesmer. Ya no se suele poner en ridículo a la frenología de Gall como una triste prueba de que los alemanes después del año mil ochocientos “enterraron su genio”⁴⁸, y que el romanticismo alemán se destacó por tomar en serio a toda clase de charlatanismo absurdo. Comprendemos con toda claridad que Gall ni fue una figura característica del romanticismo alemán, ni su producto. La crítica de Carus del método de Gall muestra en una frase muy clara cuál habría sido el método romántico para abordar la frenología. Gall, dice Carus⁴⁹,

cometió el enorme error de afirmar que alguna excitación (*Aufregung*) especial en el cerebro y la correspondiente elevación del cráneo eran verdaderamente el asiento o —según lo formuló él— el órgano de tal y tal tendencia mental. La idea tenía tan poco fundamento como lo tuviera la conclusión de los fisonomistas de que una nariz de tal y tal forma que se encuentra por lo general en individuos ingeniosos, debe ser el órgano del ingenio.

Las ciencias exactas pronto comenzaron a mofarse de las ideas de Gall como de típica extravagancia romántica. Sin embargo, seguían avanzando por los mismos caminos, seguramente sin repetir el error de ver en ellos una pauta “romántica” y sin reconocerlos como una especie de producto póstumo del siglo XVIII⁵⁰. [p. 268] Los más antiguos datos científicos en favor de la doctrina de la localización psíquica, se atribuyen por lo general a Jean Bouillard quien observó en 1825 que las disfasias motivadas por golpes siempre corrían parejas con cambios definitivos en un determinado punto cerca de la isla de Reil. Marie Jean Pierre Flourens, cuyos estudios en este campo se remontan hasta el año 1823, demostró por la extirpación del laberinto en las palomas, la importancia de este órgano para la coordinación motora, y en 1828 reconoció el cerebelo como el centro correspondiente. El famoso descubrimiento de la *medulla oblongata* como nudo vital (*noeud vital*), que este hombre de ciencia hizo en 1836, continuó siendo por mucho tiempo la prueba irrefutable de la validez de la doctrina de la localización⁵¹. Los detalles del desenvolvimiento posterior de esta doctrina, de la teoría a un hecho generalmente aceptado, no tienen interés para nuestra discusión. Durante más de una centuria, las ciencias interesadas reunieron material abundante para apoyar la teoría. Mas todos estos

⁴⁸Frank Woodyer Stokoe, *German Influence in the English Romantic Period 1778-1818* (Cambridge, Ingl., 1926), pág. 14. William Taylor en carta de abril de 1800, dirigida a Robert Southey: “El doctor Reere está aquí, recién llegado de Alemania... Los alemanes han enterrado todo su ingenio... El sentido común no ha prosperado; los charlatanes en física y metafísica han usurpado los tronos de la reputación. Se habla más del doctor Gall y de Fichte que de Soemmering y Martens”.

⁴⁹C. G. Carus, *Physis*, pág. 207.

⁵⁰Los primeros estudios del centro de la respiración, de hecho, fueron realizados por Anne Charles Lorry en 1760. El profesor Gustav Retzius señaló en 1903 en el “Congreso Internacional de Anatomistas” en Heidelberg, que Swedenborg descubrió el principio de la localización de las facultades en el cerebro. Max Neuburger le había familiarizado con este hecho. Cf. George Trobridge, *Swedenborg, Life and Teaching* (Nueva York, 1936), pág. 275. Primera edición, Londres, 1907.

⁵¹A. Ch. Lorry (cf. arriba, nota 50) y Julien J. C. Legallois, 1812, habían pavimentado el camino para el descubrimiento de Flourens.

descubrimientos admirables y productivos fueron finalmente reconocidos como preparativos necesarios para la refutación moderna de las ideas que ellas parecían haber establecido como verdades definitivas. La trasplatación de un “específico” centro del cerebro, según fue realizada en tiempos más recientes, ha agregado a nuestro conocimiento de las especificaciones el de una extremada adaptabilidad del cerebro y de la médula espinal, a los cuales, según Giersberg lo formula⁵², “no los consideramos ya como un mecanismo rígido sino como representación de la totalidad del organismo cuyas necesidades cambiantes debe servir”. Cualesquiera que sean los peculiares fenómenos que yacen bajo esta última formulación, se debe reconocer que la dinámica del pensamiento que caracteriza su interpretación, es afín con la organología de un Huschke y sus contemporáneos románticos. Observaciones similares se pueden hacer respecto a gran número de ramas de la ciencia moderna. La psicología de la forma (*Gestalt*), la teoría del campo, los [p. 269] métodos funcionales y configuracionales, todos tienden hacia la misma dirección. El principio fundamental de la fisonomía moderna, según lo citamos arriba⁵³ en la formulación de Kassner, que niega la existencia de un paralelismo entre el rasgo de carácter y la característica fisiológica, no parece ser sino uno de los síntomas indicadores de que estamos por llegar a la posición que el “intermezzo romántico” ya había logrado.

Esto parece ser el significado más profundo de la breve referencia de Huschke al hecho de que los rasgos idénticos pueden representar emociones opuestas. Fue por una comparación con Lavater que la madurez notable del pensamiento de Huschke se hizo patente. Se debería proceder exactamente del mismo modo con las ideas de Huschke referentes al otro problema decisivo de la fisonomía, a saber, la relación entre sus dos mayores subdivisiones, entre la mímica y la fisonómica en el sentido más estrecho. El plan de la obra de Lavater no incluía una diferenciación metódica de estas dos ramas científicas, pero el problema como tal no podía escapar a su atención. “Los rasgos que son repetidos a menudo”, escribió él en un pasaje típico⁵⁴, “las posturas que se toman muchas veces, las frecuentes transformaciones de las facciones producen por fin una impresión permanente en las partes muelles de la cara y, en la tierna infancia, hasta en los huesos”. Huschke pasa de la mímica a la fisonomía (§ 23) señalando que “la forma del cuerpo sigue las mismas leyes que sus movimientos. Un proceso variable se ha convertido ahora en estable”. En cuanto a los motivos de tal estabilización, es interesante notar que Huschke no rechaza la insinuación de Lavater; la encuentra meramente incompleta. “Las formas fijas”, dice Huschke, “no tienen su causa exclusiva en movimientos permanentemente repetidos, como sostiene la mayoría de quienes escriben sobre este tema, sino que son también una cristalización y formación de la vida interior”. Esto suena bastante vago, pero insinúa por lo menos que los problemas fundamentales de la fisonomía genética coinciden con los de la embriología. Deja los misterios de la caracterología en el lugar a que pertenecen, a saber, en el problema de una heredada predeterminación de la meta final del crecimiento orgánico. Así, Huschke se siente obligado a admitir (§ 27) que “no se puede decir nada definitivo hasta [p. 270] que la relación entre el estado anímico y las funciones corporales haya sido investigada en un número de organismos inferiores”. Esta es una faena de la psicología comparada en el sentido en que Carus la trató más tarde. Sobre la base de sus leyes generales, Huschke procede, sin embargo, a presentar un análisis algo más detallado de la significación de varias formas de cráneos (§ 24), de la curva de la columna vertebral (§ 25), de las narices (§ § 26 y sig.), de los ojos (§ 28), y de las mandíbulas y labios (§ 29). El factor común en todas estas discusiones es otra vez la clara repudiación del principio de la especificación en los rasgos individuales. En sentido positivo, se nota nuevamente una preocupación general respecto al dinamismo (tendencia, dirección) de los rasgos y configuraciones fisonómicas.

⁵²Hermann Giersberg, “Gehirnverpflanzungen bei Amphibien”, *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), págs. 326 y sig.

⁵³Cf. pág. 250, n. 3.

⁵⁴J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente*, I, 62.

Un ojo —dice Huschke, por ejemplo— que está profundamente escondido en el globo ocular y caracterizado por la abertura estrecha de los párpados, puede estar lleno de miedo y perfidia al igual que animado por reverencia y modestia, pues estos cuatro afectos coinciden en las premisas de una dirección idéntica. Tales son las condiciones —concluye Huschke (§ 30)— conforme a las que los antagonismos generales de los movimientos, que ocurren por doquiera en modulaciones nuevas, corresponden en una manera consecuentemente igual y homologa al cerebro y sus funciones. El único posible desenvolvimiento de la mímica y fisonomía como ciencia descansa sobre esta ley que es su fundamento. Que el mero observador continúe buscando armonías entre órganos determinados y fuerzas emocionales, pero será la tarea del fisiólogo investigar el carácter de esta interrelación especial, sobre la base del grado de afinidad y de la repetición de las funciones del cuerpo en el cerebro. La causa de tales correspondencias especiales no se hará evidente antes que se haya estudiado más completamente la fisiología comparada.

El concepto de la ciencia de la fisonomía de Huschke es un concepto dinámico. Habla de tendencias y movimientos y nunca de una representación estática. Es una concepción genética en cuanto interpreta el origen fisiológico de tendencias características y movimientos como variaciones de otros en coordinación (*consensus*) con los cuales han de ocurrir. Huschke no aspira a una interpretación que establezca paralelos entre los rasgos fisonómicos; trata de determinar su significado simbólico. Su sentido no reside en lo que encubren sino en lo que son. [p. 271] Esto, en resumen, es la razón por la cual los *Estudios Mímicos y Fisonómicos* de Aemilius Huschke son una expresión significativa de la cosmovisión simbólica de la era del romanticismo.

Puede insinuarse que el simbolismo romántico, tomado en este sentido, coincide con aquel misticismo romántico que aspiró a un renacimiento del arte y la ciencia, del pensamiento y la vida en el espíritu de una religión cósmica que se expresaría en una nueva mitología⁵⁵, el mito de los tiempos modernos. De hecho no existe ninguna definición más apropiada de lo que comprendemos por mitología, ya sea una nueva o vieja, que llamarla un sistema de fisonomía universal. Los mitos logran dar un concepto tangible de la esencia intangible de la naturaleza viva⁵⁶, así como la fisonomía trata de vislumbrar la vida en su representación física. El siguiente pasaje de Ennemoser (1820)⁵⁷, se encuentra en un capítulo titulado “Observaciones Fisonómicas”, pero no cabe duda de que podría servir asimismo como base de un tratado filosófico sobre mitología:

En toda la naturaleza no hay nada —escribió Ennemoser un año antes de la publicación de los *Estudios* de Huschke— que no revele una vida activa, espiritual o interior a través de su existencia exterior física, o en ella. Cada ser natural expresa en virtud de su personalidad (individualidad) las cualidades permanentes de una espiritualidad singular. Hay, por lo tanto, una fisonomía [Ennemoser no dice una mitología] de todo cuanto pertenece a la naturaleza. Existe, por ejemplo, una fisonomía del reino mineral, pues también allí, hemos logrado encontrar ciertas leyes de relaciones definitivas en los cristales, y sabemos de ciertas fuerzas específicas que se manifiestan en formas y colores característicos. Hay una fisonomía de las plantas. Es una vieja teoría que todas las plantas que concuerdan en su forma y género (*Geschlecht*), deben concordar también en sus virtudes (*plantae quae genereconveniunt, etiam virtute conveniunt*, dice Linné en su *Philosophia Botanica*, y Bapt. Porta en su *Fisonomía*, *tali formae, tales vires conveniunt*). Por fin, [p. 272] hay una fisonomía de los animales. Podemos penetrar más profundamente en ella por su proximidad a la fisonomía de la naturaleza

⁵⁵Usamos en forma adaptada esta fraseología de Ernst Michel, *Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion*, Jena, 1919.

⁵⁶Cf., por ejemplo, Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II (Munich, 1930, 54ª ed.), 354: “Hoy en día ya no sabemos qué es un mito, es decir, no una fantasía cómoda en cuanto a estética, sino un trozo de realidad encarnada

⁵⁷J. Ennemoser, “Beiträge zur Seelenkunde der Tiere”, págs. 56 y sig.

humana. En los animales comprendemos la armonía de lo interno y externo más fácilmente que en las tranquilas plantas estacionarias, y una oscuridad más grande aún continuará cubriendo la armonía fisonómica en los minerales. [p. 273]

XIII

LA POESÍA CÓSMICA: LA BÚSQUEDA DE UN MITOMODERNO

“¿Cómo sucedió? —preguntó Herder en 1801¹—, que ninguno de los modernos sistemas filosóficos diera una presentación poética a la que el tiempo pudiese imprimir el sello de la perfección y de la belleza insuperable, como lo hizo en el caso de Lucrecio?”. La razón por la que no existe un moderno poema épico que tenga méritos lucrecianos, no se puede buscar en la falta de eficiencia de nuestros poetas. Se la debe encontrar más bien en la imperfección de nuestras filosofías, pues cuando un sistema filosófico es completo y por lo tanto capaz de satisfacer las más íntimas necesidades del impulso racional de saber en el hombre, su presentación automáticamente resulta poética. “Una fuerte y pura expresión (*Aussprache*) de la verdad es por su misma naturaleza poesía. Un sistema filosófico es un poema si es consecuente en sí, completo y puro”. Estas reflexiones se insinuaban a Herder durante el análisis crítico del Anti-Lucrecio del Cardenal Polignac de 1747. “Toda la riqueza de los descubrimientos modernos —así concluyó Herder— la entera filosofía de Descartes, de Kepler, de Newton y otros con que el poema está dotado” no cambian el hecho de que “en total es meramente una hermosa arena en verso latino”. *Mutatis mutandis*, Herder podría haber aplicado este veredicto también a todas las demás tentativas lucrecianas de su época.

La primera obra de esta categoría que recordaremos en este contexto es, naturalmente, el poema *La Naturaleza de las Cosas* de Wieland². Se trata de una representación poética de un sistema universal. La filosofía que describe, es cósmica en cuanto a su extensión, y el mismo [p. 274] poema está caracterizado por su ambición de ser aceptado como un Lucrecio Cristiano. Sin embargo, cuando uno lo considera en su totalidad, debe concluir que es al fin y al cabo “meramente una hermosa arena en alejandrinos pulidos”. Esto prueba, conforme al razonamiento de Herder, que la filosofía de Wieland no era consecuente en sí misma, ni completa ni pura. El orden universal que ella refleja, estaba “meramente hecho”³ y no “conocido” en un sentido más profundo. Por lo tanto no era posible “regocijarse en el conocimiento de este orden y vivir seguramente dentro de él”⁴. Es verdad, no encontramos difícil explicar el fracaso personal de Wieland. Era muy joven cuando escribió su poema; su conocimiento de las ciencias era incompleto; y trató de encubrir los puntos débiles en su obra por cierto tono patético e insincero.

Mas todo esto no responde a la pregunta de Herder, por qué la filosofía moderna, es decir la ciencia moderna, no inspiró a otro poeta a crear el poema épico perfecto que merecería el nombre de un “Lucrecio moderno”. Hoy en día sabemos lo que Herder, como coetáneo, no pudo saber, que en las postrimerías del siglo XVIII había una tendencia digna de ser notada a la poesía didáctica que consideró su meta, por decirlo así, producir un complemento poético del Lucrecio Newtoniano científico de Le Sage. Esta tendencia se agotó, sin embargo, en la creación de meros fragmentos que, en ese entonces, no llegaron a la atención del público general. En total, podemos hablar pues, de un fracaso del didacticismo lucreciano en el siglo XVIII. Parece que esto es tan característico como el hecho de que la tendencia se manifestó sobre todo en la literatura francesa⁵. Podremos elucidar ambos asertos al discutir breve-mente el magnífico fragmento *Hermès* de André Chénier, que debe ser

¹J. G. Herder, “Früchte aus den sogenannten goldenen Zeiten”, capítulo IV, *Sämmtliche Werke*, XXIII, págs. 243 y sig.

²Cf. capítulo III, “El nuevo Lucrecio”.

³Cf. pág. 71, n. 56.

⁴Cf. pág. 70, n. 54.

⁵Cf. C. A. Fusil, *la Poésie scientifique*.

considerado como la más importante *De rerum natura* ⁶ de la época anterior a la Revolución Francesa. Sobre este fondo, el problema lucreciano, según lo vio la literatura contemporánea alemana, se destacará por sus contrastes agudos. [p. 275]

El plan del poema de Chénier⁷ preveía tres secciones mayores. Las primeras dos están representadas por notas y líneas métricas dispersas. Además de esto, existe solamente un fragmento un poco más extenso que parece pertenecer a la parte I. La primera sección había de tratar el origen del mundo, la formación de los animales y del hombre. La segunda habría discutido al hombre desde un punto de vista fisiológico y, en cuanto a su constitución anímica, también en sus dependencias sociológicas. La sección III habría trazado el crecimiento de la sociedad en sus implicaciones políticas, subrayándose el establecimiento consecuente de la moralidad y la ciencia. Mediante la presentación de un sistema universal basado en las más modernas teorías científicas se debía llegar a la culminación final. El tenor general del poema, y en particular de su primera parte, se desprende completamente de una breve nota que el poeta apuntó para recordarse a sí mismo “la necesidad de representar la tierra en forma magnífica bajo el emblema metafórico de un gran animal que vive, se mueve y está sujeto a cambios, revoluciones, fiebres, desórdenes en la circulación sanguínea, etc.”⁸. Un crítico francés dijo⁹ de este “emblema metafórico” que era de “gusto alejandrino”, lo que significa que era un ornamento artificioso, un poco demasiado intrincado, exagerado y sin corresponder al carácter del todo. De hecho, este reproche es grave. “En el estilo de un poeta genuino —dijo August Wilhelm Schlegel¹⁰— nada es adorno, sino que todo es necesariamente jeroglífico”. Pues bien, el pampsiquismo “alejandrino” de Chénier no está confinado a una metáfora aislada. Hay, por ejemplo, un pasaje en una especie de invocación a las musas, que parece fijar la finalidad de toda la obra¹¹:

Junto con Lucrecio, provisto con las alas de Buffon y siguiendo la antorcha de Newton, mi vuelo cruza la zona azul que se extiende sobre este globo. Percibo la existencia y percibo la vida en su fuente desconocida donde todos [p. 276] los mundos giran en corrientes de éter. Viajo con los cometas en sus círculos inmensos. Yo, estrella a semejanza de ellos, me ciño de repente con fuego y me siento junto con ellos en el concierto eterno. Sus leyes dobles actúan y vibran en mí. Pesan mucho sobre mí y yo, en cambio, los atraigo. Y los diferentes elementos con su odio y amor, las causas de las cosas y de lo infinito están abiertas a mi mirada ansiosa. Y cuando vuelvo a nuestro pantano húmedo, traigo conmigo versos que encendió la naturaleza.

La esencia de estos renglones brillantes es simple. El mismo poeta está representado magníficamente bajo el emblema metafórico de una estrella, que gira y se mueve y está sujeta a las leyes de la gravedad, resumidas en su principio fundamental de igualdad de la atracción y repulsión. Pero he aquí otra vez el mismo toque de alejandrismo. Sir Isaac Newton usaba una peluca que le impedía actuar como portador de una antorcha. Buffon era un hombre de ciencia sentado y no tenía alas. En cuanto al mismo Chénier, debería haber sabido que no era necesario ponerse un cinturón de fuego para ser admitido en la jerarquía de las cosas. De hecho, es sorprendente que un poeta como André Chénier pudiera hacerse culpable de tales violaciones flagrantes del código del buen gusto. Sin embargo, es fácil solucionar este enigma. Chénier, a semejanza de Friedrich Schlegel, era discípulo de

⁶C. A. Fusil, *la Poésie scientifique*, dedica un capítulo especial a “Lex de Natura Rerum”. Sobre Écouchard-Lebrun, cf. pág. 84, n. 34.

⁷Andrés Chénier, *Poésies*, editadas por L. Becq de Fouquières (París, 1862), págs. 334-368. Los fragmentos de “Hermès” fueron relacionados por excerptas tomadas de Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, “Documents sur André Chénier”.

⁸A. Chénier, *Poésies*, págs. 354 y sig.

⁹C. A. Fusil, *la Poésie scientifique*, pág. 79.

¹⁰“Athenäums Fragmente”, 173. Atribuido por Minor a August Wilhelm. Cf.F. Schlegel, *Jugendschriften*.

¹¹A. Chénier, “Hermès”, renglones 33 y siguientes.

los griegos. Sentía, también como Friedrich Schlegel, que los griegos no nos pueden aleccionar a ser griegos, que fallamos en la comprensión de su enseñanza si no aprendemos por ella cómo ser modernos. Desde un punto de vista alemán podemos describir el clasicismo de Chénier como idéntico al de Lessing y Herder¹²:

Sin seguir las huellas de los griegos, deberíamos imitar su ejemplo. Deberíamos alejarnos de ellos y hacer como harían ellos si vivieran entre nosotros... de modo que Calíope, como discípula de Urania, puede tocar su lira de oro con una melodía más noble e inducir a un Newton a hablar el lenguaje de los dioses¹³.

A diferencia de Friedrich Schlegel, Chénier, como poeta creador, [p. 277] podía intentar realizar su programa. Esto quería decir que consideró su tarea forzar las teorías de la ciencia moderna a ser poéticas. Algo como un progreso de esta clase está proyectado en una nota que, según creyó Sainte-Beuve, se refería a la parte II de “Hermès”¹⁴:

En el caos de los poetas, cada germen y cada elemento está solo y no obedece sino a su propio peso; pero después que todo fue arreglado, cada uno sigue siendo un todo por sí mismo, mas al mismo tiempo no es más que una parte del gran todo. Cada mundo gira alrededor de sí mismo y alrededor del centro. Todos los mundos tienen sus leyes individuales, pero todas estas leyes diversas tienden hacia una ley común y forman el universo.

Esto no es aún poesía. Es la materia prima que Chénier deseaba transformar en poesía. Se trata meramente de ciencia newtoniana vislumbrada en sus consecuencias totalitarias por una mente imaginativa. Sin embargo, precisamente como sistema de ciencia parecería necesariamente poesía, de acuerdo con Herder, si “fuera consecuente en sí mismo, completo y puro”¹⁵. Pues bien, en el sentido de Herder, la ciencia de Newton nunca pretendió ser consecuente y completa. Se negaba a emitir teorías sobre los últimos fundamentos de las cosas¹⁶; cuestiones metafísicas y religiosas no cabían en ella; más breve, no era una ciencia de la vida, sino de las leyes. Para “completarla”, para desarrollarla en un sistema filosófico, que, con los términos de Herder, debía únicamente encontrar “una expresión pura y fuerte” para manifestarse como poesía, era necesario dar vida a las leyes de Newton. Esto es lo que ensayó Chénier al representar la tierra “magníficamente bajo el emblema metafórico del gran animal”¹⁷.

Hace falta detenernos un poco en este punto para confrontar la “animación” que Chénier aplicó a la ciencia newtoniana, con una tendencia de fuerzas totalmente diferentes que aspiran, sin embargo, a la mismísima meta. Estas fuerzas representan un cierto pampsiquismo cuyos comienzos se remontan al mismo Newton, pero que son la continuación de una tendencia afín que había descendido del Renacimiento [p. 278] hasta a Newton, su punto más bajo. Draper¹⁸ alude en un resumen notable a este último desenvolvimiento”. Los genios de Kepler —dice— cedieron su puesto a los vórtices de Descartes, y éstos, por su parte, a la fuerza central de Newton. En nuestro contexto, es sobre todo el desarrollo posterior a Newton que llama nuestra atención. El descubrimiento de Newton respecto al

¹²Esto no implica cualquier clase de dependencia.

¹³A. Chénier, “l’Invention”, *Poésies*, págs. 325-343, renglones 288 y siguientes. Principios similares predominan en el poema entero. Cf. sobre todo, renglones 14 y siguientes, 107 y siguientes, 141 y siguientes, y también la línea famosa 184: “Sobre los pensamientos nuevos hacemos versos antiguos”.

¹⁴A. Chénier, *Poésies*, pág. 365.

¹⁵Cf. pág. 274, n. 1.

¹⁶Cf. pág. 52, n. 8.

¹⁷A. Chénier, *Poésies*, págs. 354 y sig.

¹⁸J. W. Draper, *Conflict between Religion and Science*, pág. 95.

antagonismo de las fuerzas centrípetas y centrífugas que juntas determinan la actitud del mundo fenomenal, indujo naturalmente a una interpretación metafórica. Conforme a Ferdinand Bulle¹⁹ en su obra sobre Hemsterhuis (1911), el mismo Newton insinuó transferir metafóricamente al reino moral su concepto ternario: de la acción, la reacción y el movimiento fenomenal resultante. La interpretación del amor y odio como análogos a la atracción y repulsión, se inició como una metáfora para terminar por ser una verdadera identificación²⁰. Así, Herder pudo señalar²¹ que Empédocles, que había percibido el amor y el odio como los principios del movimiento en el mundo de las cosas, había anticipado, como en un ensueño, el entero sistema newtoniano.

El romanticismo alemán de la primera época, cuyo representante típico fue Franz von Baader, iba más lejos aún. Acusó a Newton de haber malinterpretado un pensamiento de Böhme por identificar la atracción con la gravedad pasiva²². La fuerza de atracción, afirmó Baader, [p. 279] es un principio activo. Representa en el mundo exterior lo que el ansia, el deseo, la aspiración y el amor son en lo interior. Mirando así ya no es una metáfora antropomórfica que los movimientos celestiales se describan con términos psíquicos. Por el contrario, los fenómenos anímicos son anteriores a todos los acontecimientos materiales, y el mundo de las cosas se debe explicar sobre la base del alma humana, y no *vice versa*²³. Ya en 1786, Baader formuló estos pensamientos en un verdadero programa de la filosofía romántica del amor. En éste vio “el vínculo general que enlaza a todos los seres en el universo, tejiéndolos juntos”. Luego exclamó²⁴:

Llámelo gravedad general, atracción, cohesión, afinidad, corrosión, etc. Éstas son voces que uno puede usar pero que no explican nada. ¿Y cómo podrían hacerlo? Es bastante saber que hay en todas las partes de la materia una tendencia general hacia su reunión y que esta tendencia se manifiesta debajo y encima de nuestra luna. La atracción, la unión es así un hecho innegable, un fenómeno que quizá no admita más explicación, pero que, como tal, no la necesita de manera alguna. Sin la afinidad no hay ningún total, ningún mundo. Se trata de algo inconcebible. Nuestro globo sería un caos desierto y eternamente muerto. Sería una pulpa sin figura ni forma, una verdadera monstruosidad.

En la concepción romántica, el amor es la fuerza central que lo penetra todo y que moldea el cosmos en un todo viviente. “Reina sobre las estrellas así como sobre los elementos y la tierra. Produce las flores, las plantas y los árboles; se debe al amor que los ríos corran y que el viento sople...”²⁵. “El lo

¹⁹F. Bulle, *Franziskus Hemsterhuis*, pág. 29. Respecto a cómo trata Bulle este problema, cf. P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe*, pág. 23 en adelante: “Lo que el descubrimiento de las fuerzas centrípeta y centrífuga, de Newton, significa para la evolución del panteísmo de Shaftesbury en Hemsterhuis y la influencia de este panteísmo sobre Herder y otros, está bien presentado ahí, pero Bulle no aborda el problema del amor sexual”.

²⁰Un ejemplo de esa transición se encuentra en las poesías del joven Schiller: “Phantasie an Laura” (1781), “Die Freundschaft” (1781) y “Theosophie des Julius”.

²¹J. G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden* (1778), pág. 4, *Sämtliche Werke*, VIII.

²²Cf. J. Nohl, “Franz von Baader”, pág. 631: “Baader compara la teoría de la gravitación de Newton con el ensayo de Kant da reducir el principio moral a una fórmula intelectual; le reprocha no haber reconocido que el centro de la materia es un vacío y haber, por lo tanto, tomado la gravedad por la atracción (*Durchwohnung und Inwohnung*), o sea, la impotencia centrífuga por el verdadero impulso centrípeto. [Dice Baader] que en realidad la atracción en el exterior es lo mismo que el apetito, el deseo, en el interior; la atracción es activa, y la gravedad pasiva. Böhme, el primero, comprendió que el concepto del ser (= materia) va junto con la gravedad; Newton, dicho sea de paso, había, según Law, tomado el concepto de la atracción de las primeras tres figuras de la naturaleza eterna mostradas por Böhme, pero no lo captó sino erróneamente en forma material.

²³Cf. pág. 236, n. 11, y pág. 137, n. 87.

²⁴F. V. Baader, “Vom Wärmestoff” (1786), *Werke*, III, 39: “El amor es el vínculo general que liga, entrelaza y entreteje a todos los seres del universo...”. En cuanto a este pasaje y la relación de este pensamiento con Kant, Hemsterhuis, Herder, el joven Schiller y Eckartshausen, cf. además P. Kluckhohn, *Weltanschauung der Frühromantik*, pág. 58.

²⁵Este pasaje romántico no es moderno. Fue tomado de Longus, *Daphnis et Chloë* (París, 1878), pág. 51. A. Pons no

da todo pero también lo quita [p. 280] todo”²⁶. “Es la base de la posibilidad de la creación”²⁷. “Es la meta final de la historia, el amén del universo”²⁸. “Es la ley fundamental de la existencia en toda la Creación”²⁹.

No nos hace falta por ahora ahondar en estas ideas³⁰. El material que alegamos basta para mostrar que era posible “animar” las leyes newtonianas sin “representar magníficamente la tierra bajo el emblema metafórico de un gran animal”. Chénier así como los románticos alemanes, tendía a transformar “la ley en vida”, un sistema científico en una “filosofía completa, que para ser poética no necesitaba sino una expresión pura y fuerte”. Pero ni Chénier, ni los románticos alemanes lograron su meta. Si hubieran tenido éxito, poseeríamos un moderno poema del universo de proporción lucreciana

seleccionó esta edición con propósitos determinados. Una poesía de belleza similar y pensamientos idénticos se encuentra en Lucrecio, *De rerum natura*, la invocación de Venus como musa, sobre todo I, 1-5 y 21-23. Cf. también Friedrich Wilhelm Schelling, “Das himmlische Bild” (después del año 1807), *Sämmtliche Werke*, primera serie, X (Stuttgart: Cotta, 1861), 446, estancia 5, renglones 5 y siguientes:

El amor eterno lo puede proclamar tan sólo
Aquél a quien él, espontáneo, concede la fuerza poética,
Pues el [amor] que siempre procrea y destruye,
Escribió, desde la eternidad, la poesía del universo.

²⁶*Novalis Schriften*, IV, Hardenberg en carta dirigida a Karoline Just, del 28 de marzo de 1797.

²⁷*Novalis Schriften*, III, 74.

²⁸*Novalis Schriften*, III, 68.

²⁹En 1793, Karl von Eckartshausen dio, ante la Academia de Ciencias Bávara, una conferencia “Über das erste Wesensgesetz in der Schöpfung: die Liebe”.

³⁰Cf. P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe*. Es menester, sin embargo, señalar que este problema de una interrelación universal de las cosas, proporciona la única base segura para una posible diferenciación de clasicismo y romanticismo. El clasicista concibe el universal vínculo de afinidad o amor como manifestación de un principio —absolutamente fundamental— de la polaridad. E. Bartheis, *Goethes Wissenschaftslehre*, pág. 60, señala en forma convincente que la idea de la polaridad asegura “la verdad paradójica que el número «dos» es tan homogéneo como el número «uno», y que la diferencia entre estos dos conceptos tiene carácter fundamentalmente cualitativo y no numérico”. Parece que los románticos no habrían sido capaces de comprender esta idea. Hardenberg desea disolver lo que él llama una “antinomía” o “binomía” en una “infinitomía” final. Cf. pág. 202, n. 61. En *Novalis Schriften*, III, 292, dice que lo sentimental es polar, mientras que lo ingenuo no lo es. Cualquiera que sea el significado de esto, seguramente indica que Hardenberg concibió la tensión polar como debida a una ruptura trágica que debería ser reparada. De hecho, ofrece esta definición, III, 189: “La polaridad resulta de la disolución... Ahí se separan la cantidad y la cualidad... La polaridad es una imperfección, y algún día no habrá más polaridad. .. Por lo menos, siendo transitoria, servirá tan sólo de medio”. Schlegel, “Ideen”, 73, señaló en forma parecida que no puede haber dualismo sin primacía. Cf. además, I. P. V. Troxler, “Blicke in das Wesen des Menschen”, pág. 245. Tras estas ideas, así parece, podremos comprender la importancia de Hemsterhuis como “antepasado electivo” del romanticismo. Cf. pág. 279, n. 19. Este pensador no trazó una línea paralela entre la dualidad universal de atracción y repulsión y una dualidad psíquica del amor y egocentrismo. Consideró la primera dualidad más bien como correspondiente a un ansia humana a ser redimido mediante la reunión final con el consorte cautivado o amado. El órgano moral, como instrumento de la cognición, se convirtió, pues, a la vez, en un aparato capaz de gestionar la disolución de “dos” en “uno”. Esta concepción “romántica” fue, definitivamente, rechazada por Herder. Cf. “Gott”, *Sämmtliche Werke*, XVI, págs. 55 y sig.: Las leyes fundamentales, mediante las cuales podemos captar el orden del universo son, “1. La persistencia, vale decir, la existencia interior de cualquier ser. 2. La reunión con lo homogéneo y la separación de lo opuesto. 3. El hacer otro ser parecido a uno mismo e imprimirle el carácter de uno”. Herder señala explícitamente que estos tres principios, en realidad, no son sino una concepción viviente. No cabe duda que Goethe, en su lenguaje más osado, quería con polaridad decir exactamente lo mismo que Herder cuando pidió a sus lectores que sacaran la síntesis de su formulación triple. Mas es significativo que Herder llegue a la expresión más clara de sus conceptos, en una crítica directa del concepto del amor de Hemsterhuis. Cf. *Sämmtliche Werke*, XV, 314. Originariamente, el pasaje fue alegado primero por F. Bulle, Franziskus Hemsterhuis, pág. 37. Herder dice del amor: “No estoy buscando la forma más elevada de sus atractivos con que la naturaleza, según piensa Hemsterhuis, nos engaña en un momento de unión terrestre; sino más bien, el primer encuentro feliz, aquel momento, cuya dulzura elude toda descripción, en que los dos amantes se dan cuenta de que se aman uno al otro”. Para el clasicista, el amor es una experiencia polar en que el “yo” logra su abundancia más plena mediante el conocimiento de un “tú”. El romántico vislumbra en el amor la posibilidad de entregarse al consorte muriendo en él. “El amor”, según Conrad Aiken, en forma

o dantesca “sobre el que el tiempo podría colocar el sello de perfección y belleza insuperable”. [p. 281]

No poseemos un tal poema. Esto es innegable. Pero se debería tratar de explicar el hecho. Friedrich Schlegel declaró una vez³¹: “Un poema didáctico tiene derecho de existir únicamente cuando el mundo visible está animado por una mitología con sus figuras y fábulas, y cuando toda su realidad está elevada así al nivel de la poesía”. Chénier sabía [p. 282] esto. Es precisamente por este motivo que inventó su mito de la tierra como un ser viviente. Pero ¿se puede inventar un mito? Un mito, según lo expresa Spengler, el romántico moderno³² es “un trozo de realidad hecha carne”. La cuestión no reside en si una tal realidad puede ser creada por un individuo o debe ser el ensueño de una nación³³. Lo decisivo es meramente que no se la puede inventar, sino que debe ser [p. 283] vivida³⁴. Chénier abandonó la mitología de los antiguos porque, para emplear el criterio de los “Poetas Hipócritas” de Hölderlin³⁵, “no creyó en Helios, ni en el Tronador ni en el Dios del océano. La tierra estaba muerta y

bastante brutal, expresó en su novela *Great Circle* (Nueva York, 1933), pág. 260, “no es absolutamente nada más que una domesticación de la muerte”. En el *Prometheus* de Goethe, Pandora cuenta lo que vio suceder a Mira y pregunta: “¿Qué es todo esto que conmueve hondamente a ellos y a mí?”. Prometeo explica: “¡La muerte!” y la llama la suma de todas las alegrías. El hecho de que Herder facilite una ilustración del concepto del clasicista, y Goethe, una de la concepción del romántico, se presta para indicar que nuestra diferenciación se refiere a dos tipos de postura mental y no a dos grupos de autores.

³¹A esta altura de nuestra discusión, sería valioso hacer un análisis especial de la búsqueda de una nueva mitología, la que es característica de la edad del idealismo clásico-romántico. Facilitamos un análisis de esta índole tan sólo en cuanto está envuelto en la discusión de otros problemas. Este modo de proceder parece indicado porque un capítulo separado sobre “La Nueva Mitología” necesariamente habría sido una mera compilación de excerptas de la *Mythologie* de F. Strich. Los resultados de su libro, en cuanto éste se refiere a la nueva mitología, están resumidos por Strich en el prefacio, pág. VI: “Nuestra época representa un retorno a la mitología, sobre el escalón del conocimiento científico. El poeta moderno tiene la misión de mostrar la nueva religión de las leyes de la naturaleza, reconocidas, bajo las formas eternamente verdaderas, de la mitología popular que descansa sobre la percepción y el presentimiento”. Una lista abreviada de los pasajes más significativos de contenidos pertinentes, va a continuación. Vol. I, págs. 51 y siguientes: Herder, en época temprana, rechaza la idea de una mitología científica, de Klotz, I, 141: El cambio posterior en la actitud de Herder. La idea de una mitología científica, que tuvo su origen en Klotz y Hamann, logra su plena madurez en Herder, que la pasa a Schelling y Schlegel, I, 120: La postura transitoria de Herder según la expresó en *Vom Geist der Hebräischen Poesie*, 1782; I, 141 y sobre todo II, 54: Resumen del desenvolvimiento de Herder; I, 263: En el concepto de Schiller no es posible reemplazar la mitología griega por otra; I, 267 y sig.: La defensa de “Götter Griechenlands” de Schiller, dirigida por Forster contra el ataque de Stolberg y la opinión del mismo Forster —no compatible con la de Schiller— de que “los trapos antiguos no quedan bien en el traje moderno”; I, 291: Karl Philipp Moritz. “La Mitología griega es la forma poética del espinosismo”; I, 341: El concepto romántico de la mitología como unión de ciencia y poesía; I, 446: El *Sternbald* de Tieck y la teoría de un poema —alegórico y dantesco— de la naturaleza; II, 91: El *Musen Almanach* “mitológico” de Schlegel y Tieck para el año 1802; Chateaubriand, *l'Esprit du christianisme* (1802) y Schlegel, “Rede über die Mythologie”; II, 124 y sig.: Schelling, *Philosophie der Kunst*. Mitologías raciales e individuales; II, 327 y sig.: Görres, F. Schlegel, Eschenmayer, Schelling, Hegel y el problema de *Glauben und Wissen* (fe y saber). La conclusión de Görres: “Ni el saber ni la fe pueden ser capaces de llegar, cada uno por sí mismo, al Dios verdadero... La mitología es la unidad de fe y saber”; II, 159: La nueva mitología cristiana de Öhlenschläger. *Jesus in der Natur*; II, 246: Wilhelm Grimm rechaza la idea de que una nueva mitología pueda desarrollarse mediante una testativa premeditada; II, 347: El concepto interpretativo que mantenía Creuzer respecto al simbolismo mitológico, era opuesto a la visión directa de la belleza formal, de Goethe; II, 354: Las conferencias de Schlegel *Sobre las Literaturas Antiguas y Moderna*. “Un poema didáctico, empero, tan sólo tiene derecho de existir cuando la mitología puebla todavía el mundo visible con sus personajes y fábulas, elevando toda la realidad al rango de poesía”. Citado arriba; II, 386: La mediación romántica entre las mitologías antiguas y modernas; etc.

³²Cf. pág. 272, n. 56.

³³Cf. F. Strich, *Mythologie*, sobre todo II, págs. 124 y sig., 91, 246.

³⁴34 Cf. E. Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*, pág. 35.

³⁵F. Hölderlin, “Die scheinheiligen Dichter”. La ironía amarga de la línea 5, se nota únicamente después de leer a ésta repetidas veces:

¡Oh hipócritas fríos, no habléis de los dioses!
¡Tenéis inteligencia! No creéis en Helios,
Ni en el Tronador, ni en el dios de los mares;

en los nombres de los dioses no había alma alguna. Sin embargo, una gran palabra hacía falta”, y así inventó el emblema metafórico bajo el que se podía presentar a la tierra como un animal viviente. Hölderlin habría tildado esto de “hipocresía fría”. De todos modos no es una mitología; es meramente una alegoría interesante³⁶. Escuchamos el mensaje, pero no lo creemos³⁷. No es verdad que la tierra sea un gran animal, y Chénier lo sabía así como lo sabemos nosotros.

Por otra parte, el aserto de que el universo es un todo infinito animado por la fuerza del amor, que lo penetra todo, fue más que un adorno alegórico; en la experiencia romántica era “un trozo de realidad hecha carne” y así un mito genuino. Dentro de él, uno supondría, la tierra o el universo bien podrían representarse “bajo el emblema de un gran animal”. Como símbolo pampsíquico, esta idea indudablemente lograría una personificación verdadera, y no meramente una representación alegórica de la individualidad de la tierra o del universo. Como símil poético, la idea falta, sin embargo, notoriamente en la literatura [p. 284] romántica, y sobre todo en las obras de aquellos autores en que el pampsiquismo romántico llegó a su culminación. Schelling, es verdad, llamó una vez al mundo “un animal dócil y perezoso que no amenaza ni a ti ni a mí, que se somete a sus leyes y, tranquilo, se acuesta a nuestros pies”. Mas este pasaje no puede sino fortalecer la impresión general de que los símiles de este tipo de algún modo dejan de atraer la mentalidad moderna, pues el párrafo se encuentra en un poema³⁸ cuya anticuada ingenuidad de expresión insinúa vagamente la atmósfera del pensamiento del siglo XVI. El aspecto más importante de esta situación se aclara mejor mediante una consideración histórica.

Hay en Shakespeare un ejemplo notable del peculiar simbolismo basado en el hilozoísmo, que nos ocupa. Leemos en el acto III de *La Primera Parte del Rey Enrique IV*:

La naturaleza enferma a menudo estalla
En extrañas erupciones: la tierra prolífica a menudo
Está apretada y molestada por una especie de cólico,
Encontrándose aprisionado el viento indómito
Dentro de su seno; el que, aspirando al ensanchamiento,
Sacude la tierra, la vieja bruja, y derriba
Los campanarios y las torres cubiertas de musgo³⁹.

No cabe duda que esto debe ser considerado como simple ejemplo de la imaginación extraordinariamente vigorosa que es tan característica del estilo de Shakespeare. La belleza robusta de estas líneas nos impresiona de modo tan directo que la tentativa de traducir su realismo poético en prosa racional, no profundizará la valoración de lo que significan en el drama como total. Mas aunque

La tierra está muerta, ¿quién le estará agradecido?
¡Tened confianza, oh dioses! De todos modos adornáis la canción
Aunque el alma abandonó vuestros nombres,
Y cuando hace falta una palabra pomposa,
Se acuerdan de ti, ¡oh madre naturaleza!

³⁶Esta declaración resuelve el problema tan sólo en cuanto a nuestra discusión. La aserción de que “Hermès” puede ser una alegoría, no soluciona el problema sino que lo plantea para quien estudia a Chénier. Los escritos proféticos de Blake son alegorías. La *Atlantide* de Népomucène Lemercier, también es una alegoría. Blake inventó los nombres de sus personajes sobre la base de un artificio puramente verbal: *Los*, el ingenio creador, es el anagrama de sol; *Urizen*, la fuerza del pensamiento, puede significar “tú razones” (en inglés, nota de la trad.), etc. Lemercier usó recursos similares. El alma de su universo es *Psycholie*, la fuerza de la afinidad es *Syngénie*, etc. El mismo método alegórico puede producir una poesía sublime y también versos extremadamente prosaicos. Nuestras indicaciones respecto a Chénier no implican ningún juicio.

³⁷“Escucho la noticia, pero me falta la fe”. *Faust*, “Studierzimmer I”.

³⁸Cf. pág. 202, n. 61.

³⁹Shakespeare, *The First Part of King Henry IV*, III, I, 27 y siguientes.

carezca de valor, hacer del siguiente comentario una nota para la obra de Shakespeare, es importante, para nuestro trabajo, apuntar que el material de esta metáfora, pampsíquico, fue tal vez tomado de Giordano Bruno⁴⁰. En este caso, sería meramente un modismo muy notable. Su fuerza poética se debería entonces más bien al hecho de que un espíritu creador vislumbró una [p. 285] amplia realidad en un símbolo que se puede examinar. En otras palabras, la descripción de Shakespeare de la tierra como organismo viviente, se habría de considerar como ilustración de la fertilidad poética del realismo mitológico de Giordano Bruno. De todos modos, sea que los conceptos de Bruno fueran una fuente de Shakespeare, sea que no lo fueran, no cabe duda que ellos en sí mismos representaban el núcleo de una moderna mitología de la naturaleza. En ellos, la animación de la tierra no era un emblema metafórico sino más bien un trozo de realidad hecha carne. La tierra poseía todos los órganos de los animales y todas sus enfermedades: sufría de resfríos, vértigo, fiebres, cálculos vesicales, etc. En suma *era* un animal y hacía falta representarla como tal.

Se sobrentiende que estas ideas no carecían de rancio abolengo. De hecho, se las puede seguir hacia atrás, hasta sus orígenes neoplatónicos, platónicos y posiblemente orientales. Su diseminación en los siglos XVI y XVII también da margen a un tema importante e interesante. Pero en nuestro contexto es más significativo observar su mutación en el concepto de una época posterior. La reacción general a estas ideas está representada en forma típica por la crítica del hilozoísmo de Kepler por Alexander von Humboldt.

Los conceptos de Kepler, en general, parecen haber sido idénticos a los de Bruno, Humboldt, quien en carta dirigida a Schelling había expresado su “profunda admiración” por la filosofía de la naturaleza⁴¹, sentía sin embargo que debía acusar a las especulaciones de Kepler respecto al animal terrestre de “vuelos estrafalarios del capricho”. Señaló⁴², en declaraciones explícitas, que deseaba aplicar este epíteto a todos los pensamientos de Kepler referentes “a la respiración, nutrición y el calor del animal llamado tierra, así como al alma, memoria (*memoria Animae Terrae*) e imaginación creadora (*animae Telluris imaginatio*) de este monstruo”. ¿Cómo es posible —se preguntó Humboldt— que este gran hombre llegara a aferrarse tanto a estas quimeras, que respecto a los conceptos sobre el animal llamado tierra discutiera [p. 286] afanosamente su derecho de prioridad con el autor del Macrocosmos, Robert Fludd de Oxford?”⁴³. Ninguno de los pensadores típicamente románticos, es verdad, se sentía autorizado para hablar de Kepler con términos de similar acerbidad. Hölderlin lo aclamó como el único de los innumerables hijos de Suabia que había logrado el conocimiento de la luz y vida universal⁴⁴; y Hardenberg lo denominó⁴⁵ “el noble Kepler cuya magnanimidad creó un universo espiritualizado y moralizado (*vergeistigt, versittlicht*)” mientras que nuestra época [la de Hardenberg] trata de aniquilar todo y de “doblar el espíritu de hombre bajo las leyes de la mecánica”. Pero estas declaraciones se refieren a la concepción de una naturaleza animal de las plantas y estrellas, por Kepler, subrayando sus tendencias espiritualistas y no la forma peculiar en que las mismas se manifestaron. Puede señalarse en este punto que Wieland ya parece haber proporcionado la única respuesta plausible

⁴⁰Cf. Robert Beyersdorff, *Giordano Bruno und Shakespeare* (Oldenburg, 1889), pág. 5. El pasaje análogo en Bruno, a que se refiere Beyersdorff es “de l’Infinito”, *Opere*, editadas por Adolf Wagner (Leipzig, 1830), II, 60.

⁴¹Alexander von Humboldt en carta dirigida a Schelling, del 10 de febrero de 1806. Citado del manuscrito por G. Stefansfcy, *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, pág. 65.

⁴²Alexander von Humboldt, *Cosmos*, traducido del alemán por E. C. Otté (Nueva York: Harper, 1860), III, págs. 18 y sig.

⁴³Cf. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, pág. 48: “Así como los románticos a menudo encontraron sus mismas ideas en un pasado ya olvidado, hallaron también esta vez en Kepler (quien afirmó que los cuerpos celestes tienen naturaleza animal) la presentación de esta teoría con la más espléndida sencillez...” Ricarda Huch, sin embargo, no alega ninguna cita comprobatoria de que los románticos consideraron la animalización de los planetas, de Kepler, como algo más que una forma poco usual de la animación.

⁴⁴F. Hölderlin, “Kepler”, IX, págs. 1 y siguientes.

⁴⁵*Novalis Schriften*, II, 400.

a la pregunta de por qué nos resulta tan difícil tomar en serio la idea de que el globo es un animal con órganos e instintos animales, y por qué ni siquiera los románticos podían proponer la idea a pesar de la gran fertilidad poética de ésta⁴⁶. [p. 287] Se recordará que Wieland en el segundo libro de su poema *La Naturaleza de las Cosas*⁴⁷, presentó un breve estudio crítico del pampsiquismo de Platón⁴⁸. Admitió la gran belleza poética de la idea de que el mundo es un animal perfecto que contiene a todos los demás, menos perfectos. Es una verdad obvia, así continúa diciendo, que el mundo lleva dentro de sí todos los animales, pero esto no quiere decir que es un animal. Platón llegó a esta conclusión errónea porque concebía el cosmos como finito. Animó todas las esferas individuales de su mundo. Por lo tanto no había motivo alguno que le impidiera hacer lo mismo en el caso de una esfera universal que lo incluye todo. Para nosotros, sin embargo, la esfera universal ya no es una entidad finita, y por consiguiente sería absurdo concebirla en los términos de un ser finito, un animal vivo y un organismo natural. Estas consideraciones de Wieland concuerdan espléndidamente con el hecho de que Kepler, que animó el mundo en forma de un organismo finito, no lo concibió como infinito⁴⁹. Comprendemos además por qué las posteriores tendencias pampsíquicas, que debían hacer frente al problema de la infinitud, se veían obligadas a suponer un principio de animación que no estaba limitado por dimensiones finitas. Este principio, según vimos⁵⁰, fue descubierto o redescubierto⁵¹ en la idea del amor infinito como aquella fuerza universal “que enlaza a todos los seres del universo, tejiéndolos juntos”. Wieland lo llamó con más sencillez *Dios*. Ya que concebimos el mundo como infinito, así razonó, no es posible animarlo por otra cosa que Dios. Él es la fuerza motora y sustentadora de toda existencia. El es el “alma del universo”.

El amor es una experiencia personal, individual y de algún modo estrecha. Dios es un concepto dogmático y de algún modo abstracto. Mas el amor podía ser extendido en una fuerza universal; Dios podía ser experimentado en la espontaneidad universal de la Creación [p. 288] viviente⁵²; así, ambos aparecían disueltos en la noción más sublime de un alma universal. El círculo, parece, estaba completo. Nuestra filosofía, según lo expresó Schelling⁵³ había retornado a sus primeros comienzos. En el principio general “que reúne todo cuanto pertenece a la naturaleza”⁵⁴, nuestra filosofía podía reconocer “aquel Ser que los pensadores más antiguos habían aceptado como alma universal”. Está fuera de dudas

⁴⁶Parece, sin embargo, que esta idea es susceptible de una regeneración espontánea, hasta en nuestra edad iluminada. Hay un pequeño folleto muy extraño, *Weltkörpersind Lebewesen* (Hamburg: Lüdemann, s.a.), de un cierto Klüd von Niendorf cuya identidad no se puede determinar. El papel y la encuadernación indican que fue publicado en los años siguientes a la primera fase de la guerra mundial. Un espacio considerable está dedicado a diatribas contra los editores apocados que se negaron a aceptar esta obra, forzando así al autor a que hiciera una edición privada. Esto le deparó penurias efectivas, pero su mensaje era tan importante que no podía permitir que nada impidiera la propagación de sus ideas. Luego sigue un extenso análisis del nombre Klüd, que significa *terron de tierra*, y por lo tanto, afirma quien tiene este nombre debe poseer una comprensión sobremanera sensitiva de la madre tierra. El propio mensaje está resumido en las últimas pocas páginas. Señala que la tierra es un animal; que nosotros le damos muerte al sacar su sangre con nuestros pozos de petróleo; la tierra empieza a sentir la picazón y se está preparando para sacudirnos. La idea de que la tierra es un animal, se desarrolla en las más extremas deducciones físicas. Muchas veces se repite la advertencia de que seremos aniquilados si no nos apuramos a apaciguar el enojo de la tierra.

⁴⁷Chr. M. Wieland, “Die Natur der Dinge”, *Werke*, I, 36.

⁴⁸Wieland se refirió a *Timaeus* de Platón. Cf. pág. 60.

⁴⁹Cf. pág. 136, n. 3. Es verdad que Giordano Bruno aceptó la idea de un universo infinito.

⁵⁰Cf. pág. 280, n. 24.

⁵¹A. Müller. Cf. pág. 136, n. 78.

⁵²Cf. Carl August von Eschenmayer, “Spontaneität = Weltseele oder das höchstePrinzip der Naturphilosophie”, *Zeitschrift für spekulative Physik*, II, 1(1801), págs. 1-68.

⁵³F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. IV: “...la filosofía más antigua (hacia la cual la nuestra, después de haber terminado su rotación, va volviendo paso a paso)...”.

⁵⁴Schelling. Cf. pág. 176, n. 58.

que ello no era sino una imagen, una imagen humana como insistió Herder⁵⁵; pero esto significaba para él que “en ella se podía vislumbrar la íntima e inherente (*innig-einwohmend*) fuerza de Dios”. Era, pues, un símbolo verdadero y, más específicamente, un símbolo de extensión universal, el resumen de una completa mitología. Guiado por lo que ello implica, Goethe logró condensar una cosmogonía que lo abarca todo, en un epítome poético de nueve estancias breves. Pero este poema “El Alma del Universo”, del año 1802⁵⁶ no era sino una entre muchas señales que indicaban —parafrasearemos a Schelling⁵⁷— que por fin se había encontrado la mitología que abarcaba todas las ideas de la época. No se trataba de un mero “emblema metafórico”. Tampoco era “un trozo de realidad hecha carne”⁵⁸. Era toda la realidad y abrazaba la infinitud de nuestro mundo moderno. La mitología realista de los griegos había desaparecido. En su lugar se había erguido la posibilidad de una nueva mitología idealista e infinita⁵⁹. Pero debido a su mismísima naturaleza como concepto infinito, no logró tomar forma real en una realización finita. Siempre podía devenir, pero nunca podía ser. Esto era su fertilidad pero a la vez su esterilidad.

No se puede seguir la genealogía del concepto mitológico del alma universal. Hacia las postrimerías del siglo XVIII, la idea parece haberse manifestado simultánea y espontáneamente en varias partes, pues, [p. 289] según dijo Goethe⁶⁰. “Las manzanas en los jardines de varias personas maduran y caen al mismo tiempo”. Hemos visto que, para Wieland, la idea de un alma universal⁶¹ no era nada sacrílega. Herder la consideró como una de aquellas imágenes que son la única forma posible de la percepción humana de la verdad⁶². Sobre la base de esta idea, se puede establecer una serie de afinidades desde Plotino hasta Giordano Bruno⁶³ y más adelante, hasta los comienzos del romanticismo alemán, sobre todo hasta Hardenberg. Schelling la usaba como principio general de su *Hipótesis de la Física Superior*, es decir, de su ensayo, *El Alma Universal*, lo cual sería inconcebible sin la obra de Herder y sin la conferencia de Kielmeyer *Sobre la Interrelación de las Fuerzas Orgánicas*⁶⁴ del año 1793. Strich⁶⁵ insinúa que Schelling ha dependido también de Salomón Maimón, otro redescubridor de la idea del alma universal. Baader admitió en su ensayo *Sobre el Cuadrado de Pitágoras en la Naturaleza* que sus pensamientos se habían cristalizado después de la lectura de la *Hipótesis* de Schelling, a la que consideró “como el primer mensajero de la primavera que se acerca, es decir, como la primera señal agradable de la resurrección de la física sumida en el sueño de la muerte del atomismo”⁶⁶. El propio pampsiquismo de Baader se puede seguir hacia atrás a su ensayo del año 1792, *Ideas sobre los Sólidos y los Líquidos*⁶⁷. En los años posteriores, sobre todo desde 1799 hasta 1807, este pampsiquismo se mezclaba en Baader debido a sus estudios de las obras de St. Martin, con el concepto

⁵⁵J. G. Herder, “Gott”, *Sämtliche Werke*, XVI, págs. 526 y sig.

⁵⁶Goethe, “Weltseele”.

⁵⁷Cf. Georg Stefansky, *Das Wesen der Romantik* (Stuttgart, 1923), pág. 87. Schelling a August Wilhelm Schlegel en julio de 1800.

⁵⁸Cf. pág. 272, n. 56.

⁵⁹G. Stefansky, *Das Wesen der Romantik*, pág. 87.

⁶⁰Goethe: “Auch in verschiedenen Gärten fallen Früchte zu gleicher Zeit vom Baume”.

⁶¹Cf. pág. 61, n. 33.

⁶²Cf. pág. 134, n. 67.

⁶³Cf. J. Sarauw, *Der Einfluss Plotins auf Giordano Bruno*, págs. 52 y siguientes: “La analogía de las doctrinas de Bruno y Plotino... II. El alma universal. 1) El alma universal que no tiene cuerpo, domina el universo. 2) consiste en fuerzas superiores e inferiores. 3) Todo el universo está animado. 4) La potencia máxima del alma universal es la razón. En ella, las ideas”.

⁶⁴Cf. pág. 146, n. 110, y F. W. Schelling, *Weltseele*, pág. 298.

⁶⁵F. Strich, *Mythologie*, I, 385.

⁶⁶F. v. Baader, *Werke*, III, 249.

⁶⁷F. v. Baader, “Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit” (1792), *Werke*, III, 181-202. Cf. también J. Nohl, “Franz von Baader, pág. 613.

de este pensador referente a un alma universal en que la vida y la materia son inseparables⁶⁸. Hardenberg elaboró el concepto de una psique universal [p. 290] llegando a la idea de que una “psicología universal” debería ser posible⁶⁹. El estudio de la misma, así sintió, había sido iniciado por Baader a quien dio el título de “psicólogo de la realidad”⁷⁰.

El concepto de un alma universal es general entre los románticos. No sería tarea fácil encontrar a un autor representante de los que escribieron en las décadas alrededor del 1800, en que los pensamientos pampsíquicos no apareciesen en una forma u otra. Parece, sin embargo, que esta tendencia obtuvo una expresión particularmente fecunda en la ideología de Hölderlin. La idea del alma universal que lo penetra todo encuentra ahí su representación poética en el concepto del éter como la quintaesencia de toda vida. Éste no es un mero cambio terminológico. El mito del éter de Hölderlin se debe, de hecho, interpretar como una forma especialmente delicada de aquel proceso de hacer al alma sensual al que aspiraba Herder⁷¹. El éter se puede ver en el firmamento azul encima de nosotros; lo respiramos, lo sentimos, casi lo podemos tocar. Esto quiere decir que el concepto *éter* representa aquí un desorden típicamente romántico de componentes metafísicos y concretos. El principio abstracto del éter coincide con el aire, la atmósfera, etc., sin perder alguna de sus significaciones metafísicas. En este sentido debemos interpretar la oración de gracias de Empédocles⁷².

Y cuando yo a menudo

Estaba sentado en las tranquilas alturas de las montañas y, asombrado,
Meditaba los extravíos variados de los hombres,
Conmovido en lo hondo por tus transformaciones [de la tierra],
Presintiendo que estaba acercándose mi propia declinación,
Entonces sopló el éter benéfico, así como para ti,
También para mi pecho herido por el amor
E, igual que el humo de la llama, se dispersaron,
Purificadas, mis preocupaciones
En el alto firmamento azul. [p. 291]

De hecho, se podría afirmar que el éter de Hölderlin está relacionado con el *fluidum universale* de Mesmer, pues éste en su forma más refinada, era también la esencia que, según lo podían aprender las personas sensitivas, había otorgado la vida a toda la naturaleza⁷³. Esta insinuación está apoyada por una idea de Schubert. En su libro sobre *El Simbolismo de los Ensueños* discutió la fuerza vivificante del oxígeno, aquella sustancia gaseosa recién descubierta que muchos consideraron como la materia de la electricidad animal o hasta de la fuerza vital⁷⁴. Debe haber, así razonó Schubert⁷⁵, un principio vivificante que asume “una naturaleza telúrico-planetaria en la forma del oxígeno”. Luego insinúa que

⁶⁸Cf. pág. 137, n. 87.

⁶⁹*Novalis Schriften*, II, 407. Cf. también II, 340, 341, 407.

⁷⁰*Novalis Schriften*, II, 378: “Baader es un psicólogo real y habla el lenguaje genuinamente psicológico. La psicología real quizá es también la materia predestinada para mí”. Cf. también J. Nohl, “Franz von Baader”, pág. 613. Respecto a la interpretación errónea de este pasaje por Dilthey, cf. W. Olshausen, *Hardenberg*, págs. 19 y sig.

⁷¹Cf. pág. 88, n. 40.

⁷²Cf. F. Hölderlin, “Empedokles”, *Werke*, pág. 400.

⁷³Cf. W. Koch, *Briefe deutscher Romantiker*, pág. 213. Caroline, en carta dirigida a Luise Wiedemann, del 31 de enero de 1807. Después de haber discutido los experimentos más recientes con la vara mágica, Caroline concluye: “Lo mejor es que cada uno puede cerciorarse personalmente de la autenticidad de esta fuerza, de esta acción del hombre sobre las llamadas materias muertas, que por lo tanto deben también ser vivas”.

⁷⁴Cf. pág. 226, n. 47.

⁷⁵Gotthilf Heinrich Schubert: “Die Symbolik des Traumes” (1814), en Chr. Bernoulli y H. Kern, *Romantische Naturphilosophie*, pág. 139.

este vivificante general sería idéntico al principio —comprobando a la vez la existencia de éste— que se había supuesto en los tiempos antiguos y “que pasa a través del universo entero, abrazando el mundo individual en forma del éter que lo penetra todo”. A esto se agrega la observación más importante de que el concepto de un alma universal sensual-etérea de Hölderlin, muestra una afinidad más inmediata de su mentalidad con el pensamiento de los antiguos griegos de la que se puede observar en cualquiera de los otros románticos. En el caso de Hölderlin es correcto hablar de “una resurrección del pampsiquismo griego”⁷⁶.

La breve descripción de la ideología de los griegos respecto a la *quinta esencia*, el éter, que Heinse⁷⁷ da en Ardinghello, culmina en la simple identificación del éter y Júpiter. Hölderlin, en forma parecida, tenía el impulso elemental de personificar, de deificar el alma sensual-etérea del universo. “Los griegos y Hölderlin —dijo Gundolf⁷⁸— percibieron lo divino tan sólo en forma humana”. De hecho, representa la [p. 292] culminación en el desenvolvimiento del mito romántico de un alma universal cuando Hölderlin dirige sus rezos al *Padre Éter*, quien “siembra chispas de vida”, quien es “el padre de todas las cosas” y “alimenta la tierra y el hombre”. “La tierra extiende sus brazos de fuego levantándolos hacia el éter”, que es el que “lo guarda y lo mantiene todo” y que junto con la tierra y la

⁷⁶A. Biese, *Naturgefühl*, pág. 183.

⁷⁷W. Heinse, “Ardinghello”, *Werke*, IV, 251.

⁷⁸F. Gundolf, “Hölderlins Archipelagus”, *Dichter und Helden*, pág. 12.

luz, forma a los “tres unidos”⁷⁹.

La ideología del éter, de Hölderlin, representa un mito genuino. Contiene la esencia de nuestro mundo. Las realidades más profundas tienden a tomar en ella forma tangible. Mas Hölderlin, cuya alma vivía en Grecia, no era un griego, sino un alemán y un romántico; y su mito que contenía la infinitud de su mundo, era la meta de sus aspiraciones, y como tal una verdad que él nunca miró y nunca palpó. No se puede decir nada más de Hölderlin. Esto es su vida y la trágica belleza de su fin. Sin embargo, no nos hace falta hablar de su vida para comprender el destino de su alma. Este se encuentra más plenamente en su obra y sobre todo, quizá, en su *Empédocles*. Aquí en la admonición de Empédocles hallamos expresado el testamento de Hölderlin y su [p. 294] mensaje al mundo: “Debes tener el valor

⁷⁹F. Hölderlin, *Werke*, “Hymne an die Muse”, III, 7 y sig.:

Los demonios rinden homenaje a tu embeleso,
El polvo y el éter están a ti sujetados.

“An den Äther”, 6 y sig.:

No sólo con la alimentación terrestre prosperan las criaturas
Tú, ¡oh padre!, las alimentas a todas con tu néctar.

“Der Wanderer”, segunda versión, 98:

¡Padre de la patria! ¡oh éter poderoso!

“Empedokles”, *Werke*, págs. 335 y 397:

Chispas de la vida siembra el éter.

Ibidem, pág. 339:

¡ Ah! yo . . . vivía . . . junto...
...contigo, a quien el alma nunca abandona,
¡oh padre éter!

Ibidem, pág. 356:

...Vosotras ¡oh flores
Del cielo! Estrellas hermosas ¿os marchitaráis
Vosotras también? Y oscurecerá entonces
En tu alma, ¡oh padre éter!

Ibidem, pág. 385:

¿Y él debe...
Detenerse cuando el padre,
El éter, le recibe
Con los brazos abiertos?

“Tod des Empedokles”, *Werke*, pág. 400:

Entonces el hálito curativo del éter, igual que a ti,
Llegó a mi pecho herido por el amor.

Ibidem, pág. 422:

...cuando... la madre oscura
Recordando la vieja armonía
Levanta hacia el éter los brazos de fuego... Seguimos nosotros.

El arreglo de estos pasajes, desde una simple sustitución convencional del término *aire* por *éter* hasta la deificación final y personal de la esencia originaria de toda la existencia, corresponde al desenvolvimiento del propio Hölderlin. El carácter griego de su mitología final se destaca potentemente cuando se la compara con pasajes análogos de Sófocles, Eurípides, Aristófanes y Píndaro, los cuales fueron reunidos por F. Strich en *Mythologie*, I, págs. 356 y siguientes. En resumen, Strich define la concepción del éter de Hölderlin como “el espíritu común de todas las criaturas, el alma del hombre y de la naturaleza, el alma universal”.

⁸⁰Se ha señalado que el éter de Hölderlin se puede considerar una forma refinada del fluido magnético en la forma que éste asumió en el concepto romántico. Debe indicarse además que se pueden comprender las hipótesis filosóficas y científicas del éter como variaciones peculiares de la ideología de Hölderlin. En cuanto a Schelling y Hölderlin, cf. F. Strich, *Mythologie*, I, 359. Oken ofrece una formulación muy sencilla al decir en “Naturphilosophie”, §§ 22 y sig.: “A la materia, que es la posición inmediata de Dios... la llama protomateria, materia universal, materia cósmica, y éter. El éter llena todo el universo y por lo tanto es una esfera, y hasta la misma esfera universal; el mundo es un globo giratorio de éter”. En este

de olvidar intrépidamente lo que has heredado, lo que te ha sido dicho y enseñado por tus padres, vale decir, tus leyes, tus costumbres y los nombres de los antiguos dioses”. Todo esto es necesario para lograr la meta sublime. Pero, ¿qué es esta meta sublime? ¿Encontrar la verdad, asir a Dios y agarrar la infinitud de la vida? Exactamente el contrario: “La vida del universo te agarrará a ti”⁸¹. Y el misterio sagrado en el final de Empédocles reside en que “nosotros que somos ciegos y necesitamos milagros” podemos conocer la posibilidad de un retorno a la naturaleza infinita⁸². En el mito de Hölderlin lo infinito agarra al hombre. No es el hombre quien palpa en él al mundo. Esto es su fertilidad y también... su infecundidad.

Ni el mito del *Alma Universal*, ni el del *Padre Eter*, podían desarrollarse en una mitología discursiva. A lo sumo, era posible vislumbrar en ellos la infinitud del universo, pero su disolución en un organismo finito, observable y presentable, mitológico o poético, seguía siendo una imposibilidad. August Wilhelm Schlegel lo señaló en forma concisa cuando dijo⁸³: “El universo puede ser tan sólo vislumbrado en la mente; el conocimiento discursivo de él es imposible”. Pero la viva percepción mental del universo en el concepto de un alma universal presupone la concepción de un orden universal por la cual lo infinito está reunido [p. 295] en un todo organizado. Hardenberg señaló una vez⁸⁴ que “no es posible pensar en el organismo sin la premisa del alma universal”. También podría haber dicho, en

pasaje, el éter parece la esencia fundamental de todas las cosas, lo que asienta una relación con Hölderlin. Parece una esencia que lo penetra todo, lo cual lo relaciona con el concepto del éter mantenido por Huygens, Maxwell, Thomson, etc. Por fin, está identificado con el espacio, pudiéndose, quizá, ver en esto una anticipación de las ideas de Einstein quien rechazó el concepto del éter como esencia hipotética especial. El éter de Hölderlin tiene identidad más pronunciada aún con la base de toda la filosofía de Carus. Cf. C. G. Carus, *Briefe über das Erdleben*, pág. 120: “En este mundo de las materias, pues, el punto de arranque de toda formación es el elemento puro y menos definido, aquella existencia pura, carente de color y materia, aquella protosubstancia de la cual proviene todo y a la cual retorna todo en su evolución, y que prefiero denominar éter”. La existencia se debe explicar como una actividad de esta esencia original. Cf. *ibidem*, pág. 123: “El éter ve y alumbraba, el éter siente y se calienta, el éter se polariza y es eléctrico”. En forma no tan expresiva estas ideas de Carus se hallan en su libro *Natur und Idee*, págs. 25 y 28: “El éter... como la verdadera indiferencia de toda forma material, en cuanto materia en sí no permite que su estado de existencia sea descrito detalladamente, así como sus acciones son posibles tan sólo cuando se diferencia de algún modo... La acción primitiva del éter es la vida”. Cf. pág. 35, n. 14, y el estudio esquemático de la filosofía de Carus en H. Ken, Carus. El primer principio es: “La acción primitiva del éter es la vida”.

⁸¹F. Hölderlin, “Empedokles”, *Werke*, pág. 372:

¡Entonces atrevedos! lo que heredabais, lo que ganabais,
Lo que os narraba y enseñaba la voz de los antepasados,
Las leyes y costumbres, los nombres de los viejos dioses,
¡Olvidadlo osadamente y levantad, como los recién nacidos,
Las miradas hacia la naturaleza divina!
Cuando luego el espíritu se encienda
De la luz del cielo, y el dulce hálito de la existencia
Os refresque el pecho, cual si fuera la primera vez,
...Cuando os prenda
La vida del universo, su espíritu pacífico,
Y vuestras almas se calmen como por arrullo sagrado,
Entonces...

⁸²F. Hölderlin, “Empedokles”, *Werke*, pág. 368:

Así debía suceder.
Así lo quiere el espíritu
Y el tiempo que madura,
Pues *una vez* necesitábamos,
Nosotros los ciegos, el milagro.

⁸³A. W. Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, II, 291.

⁸⁴*Novalis Schriften*, II, 407. Cf. además II, págs. 340 y sig., donde un análisis más detallado deduce el mismo pensamiento del problema de la percepción.

sentido inverso, que “no es posible pensar en un alma universal sin la premisa del organismo”⁸⁵. Esto quiere decir que la infinitud se puede vislumbrar en su finita presentación simbólica o orgánica, pero que el describirla en los términos de sus símbolos finitos sigue siendo una faena infinita. Podemos “ver un mundo en un grano de arena”⁸⁶, pero construir el mundo de granos de arena no está en el poder humano; esto es la labor infinita del crecimiento cósmico. Por este motivo, fue característico del pensamiento y de la poesía románticos el no poder nunca completar los planes intuidos por ellos. Seguían “discurriendo” sobre una representación finita de lo infinito, pasando luego a otra, y nunca lograron abarcar el total. Henrich Steffens expresó esto en forma notable: “Cada vez que trataba de escribir una poesía —así confesó en sus memorias⁸⁷— se me imponía un argumento tan profundo e infinito, que era imposible dominarlo... El poema que yo planeaba habría sido un poema del universo”. He aquí una definición efectiva de toda poesía romántica. “Es la quinta esencia de la poesía romántica —dijo Friedrich Schlegel⁸⁸—, que ésta debe crecer continuamente y que nunca puede ser acabada”. La poesía romántica es, por definición, un poema del universo. Abarca cada cosa “desde el más extenso sistema de arte que contiene varios otros sistemas, hasta el suspiro y el beso exhalados por un niño, poeta de la canción natural”. De hecho, el poema universal del romanticismo es el mismo universo. El espíritu del mundo —dijo Schelling⁸⁹—, está pensando en un gran poema que será [p. 296] concluido en el futuro indeterminado cuando el tiempo y la eternidad coincidan”. Hasta ese tiempo, el inexorable crecimiento de toda existencia viviente está “discurriendo” a través de las partes del poema entero. Hemos de vislumbrar el todo en cada parte, y cada poeta debe tratar de concebir cualquier obra parcial que produzca como representación del todo. Es verdad, no puede existir un poema del universo romántico, pero tampoco puede haber ningún poema genuinamente romántico que no pretenda ser una representación finita de un poema del universo.

El destino del plan de Goethe de escribir una epopeya universal es típico desde muchos aspectos.

Predominaba —así apuntó Steffens en sus memorias⁹⁰—, en el grupo de Goethe, Fichte, Schelling y Schlegel, la voluntad consciente y apasionada de colaborar en la perfección de una visión filosófica del mundo y de obtener para ello no sólo expresión poética adecuada, sino también la aplicación adecuada a los asuntos de la vida práctica.

Steffens se refiere aquí al verano de 1798, es decir, el período en que Goethe leyó el ensayo de Eschenmayer *Sobre la Deducción de las Leyes de los Fenómenos Magnéticos de los Principios de una Metafísica de la Naturaleza*⁹¹. Debido a la impresión que le causó este libro, Goethe concibió el plan de escribir un poema sobre el magnetismo, que habría sido análogo al poema sobre la metamorfosis de las

⁸⁵Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, pág. 48, procede en este último orden. Enuncia el postulado: “El mundo es una unidad viva”; todos los demás principios románticos siguen a éste como sus consecuencias plausibles.

⁸⁶Cf. pág. 164, n. 12.

⁸⁷Henrich Steffens, *Was ich erlebte* (Breslau, 1840-1844), IV, 401. Cf. además F. Strich, *Klassik und Romantik*, págs. 183 y sig., y Else Huesmann, *Henrich Steffensin seinen Beziehungen zur deutschen Frühromantik unter besonderer Berücksichtigung der Naturphilosophie* (Kiel, 1929), pág. 49.

⁸⁸F. Schlegel, “Athenäums-Fragmente”, 116.

⁸⁹F. W. Schelling, “Philosophie der Kunst”, § 42, *Kunstanschauung der Frühromantik*, edit. por Andreas Müller, “Deutsche Literatur, Reihe Romantik”, III: “Todavía se encuentra en la lejanía indefinible aquel punto en que el mismo espíritu universal acabará la gran poesía, sobre la que está meditando; aquel punto en que lo sucesivo del mundo moderno se habrá trocado en lo simultáneo. Hasta entonces, así podemos... afirmar, tiene cada gran poeta la misión de formar de este mundo (mitológico) —que está todavía en gestación y del que su época no le puede revelar sino una parte— de formar —así repito— de la parte que le fue revelada, un todo, elaborando su propia mitología de la materia de este mundo”.

⁹⁰Cf. Margarethe Plath, “Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Naturgedichts”, *Preussische Jahrbücher*, CVI (1901), pág. 45.

⁹¹Cf. pág. 190, n. 13.

plantas. Encarta dirigida a Knebel⁹², Goethe explicó la finalidad que se le antojaba: “Parece necesario —escribió— lograr en partes individuales (*einzel*) lo que debería de ser imposible lograr como tal”. Pero parece que Goethe encontraba difícil aceptar esta conclusión y abandonar el plan de un poema universal en forma lucreciana armoniosa. En los comienzos del [p. 297] año 1799, se refirió nuevamente a éste, en carta dirigida otra vez a Knebel cuyo interés en estas cuestiones era lógicamente intenso, dado que en aquel entonces ya trabajaba en la traducción de *De rerum natura* de Lucrecio. Mas, finalmente, Goethe abandonó el proyecto para siempre. Sin embargo, varios poemas individuales, sobre todo aquellos agrupados bajo el título de “Dios y el Mundo”, se deben considerar como “partes individuales” del poema universal del que Goethe comprendía cada vez con más claridad que no era dable terminarlo. Sin embargo, estos trozos no son fragmentos. Cada uno es completo y perfecto en sí mismo, siendo una repetición orgánica del todo en que se podría haber desempeñado como una parte.

El plan de un poema universal desarrollado en forma clásica, que Goethe abandonaba, pasó a Schelling. Lucrecio, a quien Goethe habría tratado de igualarse, fue sustituido como modelo por Dante. El significado de este cambio se desprende de una declaración de August Wilhelm Schlegel en sus conferencias dadas en Berlín en los años 1801 a 1804. Diferenció dos posibles formas de un poema filosófico perfecto: la mítica y la profética. Schlegel consideró a Dante como el más ilustre representante de la última⁹³. El poema profético de Schelling habría interpretado la naturaleza como un organismo animado por un alma universal y representado en despliegue temporal por un número infinito de partes, cada una de las cuales podía ser concebida como repetición metamórfica de todas las demás así como también del todo⁹⁴. Pero este poema también debía escribirse “en partes”. No existen sino unos pocos fragmentos de él, como ser “El Destino de la Tierra” y “El Animal y la Planta”. Además, no logran dar una idea del todo que falta, como lo hace sin duda alguna “Dios-Naturaleza” (*Gottnatur*) de Goethe. Más tarde, Schelling pensaba que, en su sistema de identidades había proporcionado un sustituto adecuado del poema universal, que él tampoco era capaz de producir⁹⁵. [p. 298]

La llamada segunda escuela de los románticos ya no tenía interés por el problema de un poema universal. En ellos, el organismo del pensamiento alemán logró una nueva metamorfosis. Conceptos orgánicos que se bastaban a sí mismos, tales como estado, nación, pueblo, historia, reemplazaron a los de mundo, globo, naturaleza, etc., cuyas partes constituyentes habían sido antes. Pero la aspiración a un poema universal quizás se pueda destacar como una tendencia oculta a través de todo el siglo XIX⁹⁶

⁹²Goethe en carta dirigida a Knebel, de julio de 1798. Citado también por F. Strich, en *Mythologie*, I, 332.

⁹³Cf. R. Haym, *Romantische Schule*, pág. 862.

⁹⁴Cf. F. Strich, *Mythologie*, II, págs. 29 y siguientes: “§ 5. La poesía épica de la naturaleza de Schelling y su camino hacia la mitología nueva”.

⁹⁵Cf. M. Plath, “Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Natur-gedichts”, pág. 48; también R. Haym, *Romantische Schule*, pág. 722: “[El sistema de identidad] era como una excerpta filosófica... de aquella poesía universal reclamada por Friedrich Schlegel”.

⁹⁶La poesía de Schelling parece haber servido de modelo para el poema épico sobre la naturaleza, de Johann Jakob Wagner, que fue publicado como apéndice de la *Dichterschule* de este autor, Ulm, 1840. La filosofía de Wagner fue tetragonal. En la cruz más bien que en la trinidad vio el misterio fundamental del mundo cristiano. Esta peculiaridad es esencial para la estructura de su poema cósmico que los siguientes extractos caracterizarán ampliamente:

I. La vida fluye desde Dios hacia el universo, y vuelve a Él,
siendo y deviniendo a la vez, siempre activa, ya sea en el espíritu,
donde derrama conocimientos, ya sea en la piedra reposada,
donde, golpeada por ti, emana sonidos de tono claro.

§ I de la escuela poética...

32. Tan sólo el cambio sempiterno satisface a la vida, infinitamente,
hasta en lo finito, goza de su naturaleza,
para que, al devenir, sea, y al ser se transforme para siempre...

hasta su renacimiento, con formas y medios nuevos [p. 299] en la generación de Mombert, por ejemplo, en la *Creación*, obra de este autor, del año 1897. En 1855, un cierto Frauenstädt expresó su convicción de que “Goethe *habría* sido el personaje⁹⁷ para desempeñarse como el Lucrecio y Dante de su época; en 1922⁹⁸, Aldous Huxley se quejó de que aun “el siglo veinte sigue esperando a su Lucrecio, su propio Dante filosófico”.

Pero todos estos hechos y observaciones no justifican la conclusión de que el universalismo romántico fue un fracaso. Prueban meramente que el mundo moderno se escapa a la comprensión lucreciana⁹⁰. Es un mundo infinito, y una completa representación de él debería ser infinita también. Además, como también es un mundo orgánico, todas sus representaciones poéticas parciales deben ser repeticiones orgánicas del todo ideal y no existente. Lo que dijo Adam Müller¹⁰⁰ en sus conferencias del año 1808 respecto a la obra de Hardenberg, bien puede repetirse con miras a toda la literatura romántica: Consiste solamente en fragmentos; pero hay “en cada fragmento —además de su significado individual— un algo que uno quisiera llamar la aspiración orgánica de derramarse en los demás. Hay en cada palabra un intangible impulso de agarrar a los demás y de formar el nuevo evangelio prometido por Lessing”. Podemos dar otro paso adelante. Con respecto a Hardenberg, el más romántico de todos los románticos, es necesario hablar de una tentativa consciente, y no meramente, como lo hizo Müller, de un “impulso intangible” y un “ansia” vaga de la disolución universal de todas las [p. 300]

67. Son cuatro, pues, las palabras que expresan todo cuanto es o sucede: forma, esencia, lucha y mediación.

El ser siempre va corriendo a la forma y, tras lucha y mediación, se convierte en cosa; la forma, menguando, vuelve al ser cuando los vínculos mediadores no atan más y lo opuesto llega a ser igual...

Primer grado: la particularidad.

136. La ley del primer grado transforma el ser en existencia...

Segundo grado: la evolución..

245. La evolución termina donde el fundamento

en que ya se reconocen el género y el grado, concentra lo que estaba dispuesto antes en la cosa...

Tercer grado: la reduplicación.

300. Como una isla flota [la vida] en el universo de las existencias

Tocada por el mismo y, en todas partes, rodeada de él.

Excitada por el contacto se entrega

A la forma [de las otras existencias] apropiándose las íntimamente, y lo que toca desaparece,

Cuando lo tocado enraiza en su propia profundidad...

Cuarto grado: la totalidad...

354. Cuando la animación acompaña a tal desarrollo,

La vida pequeña refleja de modo perfecto la grande,

Aunque limitada en la esencia, se iguala a la otra

En las formas de totalidad, así como se igualan todos los círculos.

409. Pero a todas las cosas junta el cerco de la totalidad. Y ellas vuelven

Bruscamente de él, como en las playas del mar las olas

Rechazadas en sí mismas e íntimamente agitadas, hasta que se elabora

La forma de cada [cosa] y la fuerza, adecuada a todas las demás,

Y hasta que parece necesario lo que cada individuo recibe.

⁹⁷Christian M. Julius Frauenstädt, *Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Moral und Philosophie* (Leipzig, 1855), pág. 47.

⁹⁸Aldous Huxley, “The Subject Matter of Poetry”, *Chapbook*, Londres, March, 1920.

⁹⁰Cf. G. Santayana, *Three Philosophical Poets*. El tercero de estos ensayos, que trata de Goethe, desarrolla la idea de que los conocimientos modernos son demasiado complejos para realizar el ideal de un *uomo universale*.

¹⁰⁰A. Müller, *Vorlesungen*, págs. 81 y sig.

presunciones. El plan de Hardenberg de una “enciclopedia” cósmica, comprueba este punto. El mismo caracterizó su empresa como “biblia científica”¹⁰¹ explicando que “biblia” quería decir “el modelo real e ideal” de todos los libros, el libro de los libros, diríase el prototipo de todos los libros posibles. Escribir “la biblia científica”; tratar las ciencias conforme al método de Goethe¹⁰²; preparar para la imprenta un manuscrito “del índice enciclopédico y sistemático de nuestro espíritu”, el que tenemos delante nuestro en la totalidad de los fenómenos naturales¹⁰³: todo esto no representa sino modos diferentes de referirse a la única gran tarea de la vida de Hardenberg¹⁰⁴. Desde este punto de vista, se hace necesario considerar todas sus obras, no sólo sus fragmentos, y seguramente no sólo los relacionados con su plan “enciclopédico”, como fragmentos de su biblia. Ésta fue la faena a que dedicó su vida entera, pues sentía que Dios también había dedicado Su Vida a ello.

El método de Hardenberg se puede describir como imitación racional de los métodos de la naturaleza. Su tentativa era vincularlo todo con [p. 301] todo; no permitir aislamiento alguno; discutir todos los fenómenos en los términos de los demás. Sobre esta base, no es sólo posible, sino necesario, abordar, por ejemplo, los datos de la fisiología desde el punto de vista de la química, la poesía, la matemática, etc. En la “enciclopedia” de Hardenberg hay por lo tanto lugar para “la fisiología poética y para la fisiología química, filosófica y matemática”¹⁰⁵. Las fisiologías teológica, gramatical, política económica y todas las demás son meras lagunas que Hardenberg, por falta de tiempo, no podía llenar. Pero comenzó realmente a reunir material sobre “astronomía moral”¹⁰⁶, “pedagogía técnica”, “historia física”, “filosofía física”, “artística natural”, “artística física”, “física mental”, “filología mística”, “filosofía matemática”, “política literaria”, “política fisiológica”, “gramática física”, “dinámica lógica”, “física filosófica”, “lógica patológica”, “filosofía patológica”, “psicología física”, etc.¹⁰⁷.

En estos momentos no importa ni la absurdidad de algunas de estas combinaciones, ni la fertilidad de otras. La cuestión es más bien cómo un pensador podía atreverse a una empresa tan arriesgada. ¿No es evidente de antemano que nunca se llegará a un fin? Cada nuevo fenómeno que llamó la atención de Hardenberg, debería, en rigor, haberse considerado bajo tantos aspectos como era el número de los problemas antes discutidos. La terminación de este plan no era imaginable sino en la infinitud. Pero es inverosímil que Hardenberg haya dedicado pensamiento alguno a la posibilidad de terminar esta obra. El poeta era un “telar de ideas”¹⁰⁸, y así tejió como teje el telar de la Creación,

¹⁰¹Novalis *Schriften*, III, 208.

¹⁰²Novalis *Schriften*, III, 251. Cf. pág. 176, n. 78.

¹⁰³Novalis *Schriften*, II, 369.

¹⁰⁴Las tentativas enciclopédicas de Hardenberg representan una tendencia típica de la época. Carl Friedrich Burdach, *Propädeutik zum Studium der gesamten Heilkunst* (Leipzig, 1800), postuló una educación realmente enciclopédica para los estudiantes de medicina. Ahí se describe el médico ideal como persona verdaderamente universal. Este hecho indica la existencia de fundamentos psíquicos más extensos de la versión romántica del enciclopedismo. Cf. R. Haym, *Romantische Schule*, pág. 722: El sistema de identidad de Schelling fue “la realización de aquella enciclopedia, que... Hardenberg se proponía”; pág. 744, sobre Friedrich Schlegel; págs. 829 y 911, sobre “Privatissimum über Enzyklopädie”, de August Wilhelm Schlegel, 1803; pág. 907 sobre *Philosophie der Kunst*, de Schelling; págs. 907 y 927 y sig. sobre Hegel. H. Cysarz, *Erfahrung und Idee*, pág. 178, facilita, por fin, un breve estudio de toda la tendencia, al mostrar los contrastes entre Kant y Hegel, como su base y su culminación: “Kant permite que las ciencias individuales existan independientemente, el romántico las sujeta en forma sistemática a su filosofía; así se originan la doctrina de la ciencia y el globo de Schelling, así el edificio ideológico plotiniano de Novalis, los comienzos de la filosofía de las ciencias del espíritu en Friedrich Schlegel, y la enciclopedia de Hegel. En el detalle, Kant tiene una claridad fulminante, pero en cuanto al todo, deja margen a dudas e interpretaciones; un pensador como Hegel, por el contrario, presenta a nuestras miradas justamente el todo de su edificio con su arquitectura completa y maravillosa, mientras que los detalles de sus razonamientos ofrecen dificultades”.

¹⁰⁵Novalis *Schriften*, III, 88, 93 y 129.

¹⁰⁶Novalis *Schriften*, IV, 232, carta dirigida a Friedrich Schlegel, de julio de 1798. El mismo Hardenberg sugiere que los orígenes de la idea de una “astronomía moral” se deberían buscar en Hemsterhuis.

¹⁰⁷Novalis *Schriften*, III, 65, 68, 73, 75, 82, 85, 98, 106, 114, 178, 223, 226, 243.

¹⁰⁸Novalis *Schriften*, IV, carta dirigida a Karoline Just, del 28 de marzo de 1797.

enlazando cada hilo a todos los demás del tejido eterno. La “enciclopedia” de Hardenberg, igual que la vida o la naturaleza o el poema universal del espíritu del mundo¹⁰⁹, no podía ser terminado. Pero ¿no es así que [p. 302] aquellos que nunca logran la terminación, están terminados en cada momento individual?¹¹⁰. De hecho, esto parece la profunda esencia de la ideología romántica y de sus obras: no son sino fragmentos, pero cada uno de ellos aspira a ser el todo.

¹⁰⁹Cf. pág. 296, n. 89.

¹¹⁰Un pasaje tomado de F. Strich, *Klassik und Romantik*, págs. 132 y sig., se puede de hecho adaptar para caracterizar el ideal romántico en vez de ser aplicable tan sólo al clasicismo de Goethe a que se refirió originariamente: “¿A qué se debía que los románticos no pudieran lograr una poesía épica cosmogónica a pesar de haber, con facultad intuitiva, presentado a sus almas toda la naturaleza? La razón fue ésta: su concepción de la naturaleza no era íntimamente cosmogónica. Su mirada romántica percibía la naturaleza cual sí ésta hubiera, en cada instante, y en cada punto, llegado a la meta”.

BIBLIOGRAFÍA

Nota: Los libros y artículos citados a continuación han sido de importancia general para el desarrollo de esta obra. Las fuentes que se usaron para las citas menos esenciales, fueron mencionadas detalladamente en las notas. Las influencias que el autor no mencionó, deben haber obrado en forma inconsciente, pero por eso no dejan de ser reales.

Abreviaturas: ADB = Allgemeine Deutsche Biographie; DL = Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen; DNL = Deutsche National-Literatur; OED = Oxford English Dictionary; PMLA = Publications of the Modern Language Association of America.

Abercrombie, Lascelles. Romanticism. Londres, 1926.

Akenside, Mark. "The Pleasures of Imagination". The Poems of the Pleasures. Philadelphia, 1870.

Cf. G. R. Potter.

Alembert, Jean le Rond d'. *Traité de dynamique*. Nouvelle édition, revue et fort augmentée par l'auteur. Paris, 1758.

Alexander, Samuel. *Space, Time, and Deity*. The Gifford lectures at Glasgow 1916-1918, 2 vols. Londres (1920), 1927.

Allgemeine Deutsche Biographie. Varios editores. 56 vols. Leipzig: Duncker & Humblot, 1875-1912.

Arnim, Achim von. *Versuch einer Theorie der elektrischen Erscheinungen*. Halle: Jacob Gebauer, 1799.

Cf. H. Becker, E. Darmstädter, H. R. Liedke, O. Malion, R. Steig.

Arnim, Sophie Gräfin von. *Carl Gustav Carus. Sein Leben und Wirken*. Dresde, 1930.

Baader, Franz Xaver von. *Sämmtliche Werke*. Edit. por Franz Hoffmann. 15 vols. Leipzig, 1850-1860.

Cf. D. Baumgardt, F. Lieb, J. Nohl.

Bartheis, Ernst. *Goethes Wissenschaftslehre in ihrer modernen Tragweite*. Bonn, 1922.

Baumgardt, David. *Franz von Baader und die philosophische Romantik*. "Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur-Wissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe". Vol. 10. Halle, 1927. [p. 305]

Becker, Herma. *Achim von Arnim in den wissenschaftlichen und politischen Strömungen seiner Zeit*. "Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte". Vol. 37. Berlín y Leipzig, 1912.

Beethoven, Ludwig van. *Beethovens Denkmal im Wort*. Edit. por Richard Benz. Offenbach del Meno: Gerstung, 1924.

Cf. F. Cassirer.

Benz, Richard. *Märchendichtung der Romantiker*. Gotha, 1908.

Cf. L. v. Beethoven.

Bernoulli, Christoph and Kern, Hans (editores). *Romantische Naturphilosophie*. "Gott-Natur, Schriftenreihe zur Neubegründung der Naturphilosophie". Edit. por Wilhelm Rössle. Jena: Eugen Diederichs, 1926.

Berthelot, René. *Science et philosophie chez Goethe*. París, 1932.

Beyersdorff, Robert. *Giordano Bruno und Shakespeare*. Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Grossherzoglichen Gymnasiums in Oldenburg, 1889.

Biese, Alfred. *Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1926.

Biot, Jean Baptiste. "De l'Influence des idées exactes dans les ouvrages littéraires" (*Mercur de France*, 1809). Mélanges scientifiques et littéraires. Vol. 2. Paris, 1858. Págs. 1-20.

Blake, William.

Cf. C. Robinson, M. Wilson.

Bonnet, Charles. La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans. Vol. 1. Geneva, 1769.

Börne, Ludwig. Gesammelte Schriften. Vollständige Ausgabe in drei Bänden. Leipzig: Reclam, s.f. Boucke, Ewald Augustus (editor). [Introducción a] Goethes Werke. Kleine Ausgabe. Vol. 1: Gedichte. Leipzig: Bibliographisches Institut, s.f.

Braid, James. The Power of the Mind over the Body. An experimental inquiry into the nature and cause of the phenomena attributed by Baron Reichenbach and others to a new imponderable. Londres, 1846.

Brecht, Walter. Heine und der ästhetische Immoralismus. Zur Geschichte der italienischen Renaissance in Deutschland. Berlin, 1911.

Brentano, Clemens Maria. Sämtliche Werke. Edit. por Carl Schüddekopf. Munich y Leipzig, 1909-1917 (incompletas).

Brentano, Clemens María. [Selecciones en] Märchen. Edit. por Andreas Müller. "DL. Reihe Romantik". Vol. 14. Leipzig: Reclam, 1930.

Cf. R. Steig.

Brockes, Barthold Heinrich. [Selecciones en] Gegner der zweiten schlesischen [p. 306] Schule. Edit. por Ludwig Fulda. "DNL". Vol. 39. Berlín y Stuttgart, 1884. Págs. 275-382.

Brown, Junius Flagg. Psychology and the Social Order. Nueva York y Londres: McGraw-Hill, 1936.

Brüggemann, Fritz. Die Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment. Beitrag zur Vorgeschichte der deutschen Romantik. Jena, 1909.

Brüggemann, Fritz (editor). [Introducción a] Das Weltbild der deutschen Aufklärung. "DL. Reihe Aufklärung". Vol. 2. Leipzig: Reclam, 1930.

Bruhns, Karl (editor). Alexander von Humboldt. Eine wissenschaftliche Biographie. Leipzig, 1872.

Bruno, Giordano. Le Opere italiane. Edit. por Paul Lagarde. Vol. 1. Göttingen, 1888.

Cf. R. Beyersdorff, W. Saenger, J. Sarauw.

Buchheim, Karl. Wahrheit und Geschichte. Leipzig: Hegner, 1935.

Buchner, Eberhard (editor). Ärzte und Kurpfuscher. Kulturhistorisch interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen. Munich: Albert Langen, 1922.

Bulle, Ferdinand. Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. Jena, 1911.

Bulle, Ferdinand. "Zur Struktur des Pantheismus: Die Kategorie der Totalität in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften". *Euphorion*, XXI (1914), 156-182.

Burdach, Karl Friedrich. Blicke ins Leben (4 vols. 1842-1848). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli and Hans Kern, Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 197-220.

Burdach, Karl Friedrich. Die Zeitrechnung des menschlichen Lebens (1829). [Partes esenciales completas en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 177-196.

Carrel, Alexis. Man the Unknown. New York: Harper, 1935.

Carus, Carl Gustav. Briefe über Goethes Faust. Primera serie. Leipzig, 1835.

Carus, Carl Gustav. Denkschrift zum 100jährigen Geburtsfeste Goethes. Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höheregeistige Entwicklung. Leipzig, 1849.

Carus, Carl Gustav. Goethe, zu dessen näherem Verständnis. Leipzig, 1843(Viena, 1863; Dresde, 1727; Leipzig, 1931).

Carus, Carl Gustav. Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten. 4 vols. Leipzig, 1856-1866. [p. 307]

Carus, Carl Gustav. Mnemosyne. Blätter aus Gedenk- und Tagebüchern. Pforzheim, 1848.

Carus, Carl Gustav. Natur und Idee *oder* Das Werdende und sein Gesetz. Eine philosophische Grundlage für die specielle Naturwissenschaft. Viena, 1861.

Carus, Carl Gustav. Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes. Leipzig, 1856.

Carus, Carl Gustav. Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens. Stuttgart, 1851.

Carus, Carl Gustav. Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele (Pforzheim, 1846). Stuttgart, 1851² (Edición abreviada por Ludwig Klages. Jena, 1926).

Carus, Carl Gustav. Symbolik der menschliden Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntnis. Leipzig, 1853.

Carus, Carl Gustav. Vergleichende Psychologie *oder* Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt. Viena, 1866.

Carus, Carl Gustav. Zwölf Briefe über das Erdleben. Stuttgart, 1841.

Cf. S. v. Arnim, H. Kern, E. Langewisch, A. Meyer, E. Wäsche.

Cassirer, Ernst. Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze. Berlin, 1921.

Cassirer, Ernst. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. "Studien der Bibliothek Warburg". Edit. por Fritz Saxl. Vol. 10. Leipzig y Berlin, 1927.

Cassirer, Fritz. Beethoven und die Gestalt. Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1925.

Chénier, André. Poésies. Edit. por L. Becq de Fouquières. París, 1862.

Corday, Michel, "L'Image scientifique en littérature". La Revue de Paris, V(1904), 837-853.

Creuzer, Friedrich.

Cf. E. Howald.

Croce, Benedetto ([Artículos publicados en 1912 y 1913. Reunidos en] Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Tübingen, 1915). Teoria estoria della storiografia. Bari, 1917.

Crum, Raluh Brinckerhoff. Scientific Thought in Poetry. Nueva York, 1931.

Cusanus, Nikolaus Krebs.

Cf. E. Cassirer (Individuum und Kosmos).

Cysarz, Herbert. Erfahrung und Idee. Probleme und Lebensformen in der deutschen Literatur von Hamann bis Hegel. Viena y Leipzig, 1921.

Cysarz, Herbert. "Zur Zeit- und Wesensbestimmung des dichterischen Ba-rockstils". *Forschungen und Fortschritte*, XI 1935), 409s.

Dacqué, Edgar. "Auszen und Innen der organischen Entwicklung". *Corona*, VI (1936), 129-162. [p. 308]

Dacqué, Edgar. Urwelt, Sage und Menschheit. Munich (1924), 1925³.

Darmstädter, Ernst. "Achim von Arnim und die Naturwissenschaft". *Euphorion*, XXXII (1931), 454-475.

Darmstaedter, Ludwig. Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik. In chronologischer Darstellung. Unter Mitwirkung von Prof. Dr. R. Du Bois-Reymond und Oberst z.D. C. Schaefer. Berlin, 1908².

Dessoir, Max. Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. Stuttgart (1917), 1920⁴⁻⁵.

Deubel, Werner. "Goethe als Begründer eines neuen Weltbildes". *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XVII (1931), 27-80.

Deubel, Werner. "Gräko-germanisch-Gräko-judaisch". *Völkische Kultur*, Octubre, 1934.

Deubel, Werner. "Umriss eines neuen Schillerbildes". *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XX (1934), I y págs. siguientes.

Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Edit. por el Prof. Dr. Heinz Kindermann. Leipzig: Reclam, 1928ss.

Deutsche National-Literatur. Historisch-kritische Ausgabe. Edit. por Joseph Kürschner. Berlín y Stuttgart, 1882-1897.

Diderot, Denis. *Œuvres complètes*. Edit. por J. Assézat. Paris, 1875.

Cf. E. Key.

Diepgen, Paul. *Deutsche Medizin vor hundert Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik*. [Publicaciones de] "Freiburger wissenschaftliche Gesellschaft". Vol. 10. Freiburg i. Br., 1923.

Drachman, Julian M. *Studies in the Literature of Natural Science*. Nueva York, 1930.

Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science (1875)*. Abridged by Charles T. Sprading. Nueva York: Vanguard Press, 1926.

Drews, Arthur. *Die Lehre von Raum und Zeit in der Nachkantischen Philosophie*. Halle, 1889.

Du Bois-Reymond, Emil. *Culturgeschichte und Naturwissenschaft (Deutsche Rundschau, November, 1877)*. Leipzig, 1878.

Durand, Will. *The Story of Philosophy*. Nueva York, 1926.

Eichendorff, Joseph Freiherr von. [Selecciones en] Friedrich Baron de la Motte-Fouqué und Joseph Freiherr von Eichendorff. Edit. por Max Koch. "DNL". Vol. 146, 2. Berlín y Stuttgart, 1893. [p. 309]

Eichendorff, Joseph Freiherr von. *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*. 2 vols. Paderborn (1857), 1861.

Einstein, Albert. *Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms*. Nueva York: Covici-Friede, 1931.

Elkuss, Siegbert. *Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung*. Munich, 1918.

Ellis, Oliver. *Poetry and Science and Other Essays in Prose*. Manchester: Sherratt, 1924.

Ennemoser, Joseph. "Beiträge zur Seelenkunde der Thiere." *Zeitschrift für psychische Aerzte*, III (1820s.), 49-100 y 679-708 (incompleto).

Ennemoser, Joseph. *Der Geist des Menschen in der Natur oder Die Psychologie in Übereinstimmung mit der Naturkunde*. Stuttgart y Tübingen, 1849.

Erhard, Johann Benjamin. *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*. Edit. por Karl August Varnhagen von Ense. Stuttgart, 1830.

Erman, Wilhelm. *Der tierische Magnetismus in Preussen vor und nach den Befreiungskriegen*. "Beihefte der Historischen Zeitschrift." Vol. 4. Munich y Berlin, 1925.

Ermatinger, Emil. *Die Weltanschauung des jungen Wieland*. Frauenfeld, 1907.

Eschenmayer, Carl August. *Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte*. Stuttgart y Tübingen, 1817.

Eucken, Rudolf (*Grundbegriffe der Gegenwart*. Leipzig, 1904). *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Leipzig, 1916⁵.

Feuchtersieben Ernst Freiherr von.

Cf. M. Neuburger.

Fichte, Johann Gottlieb. *Werke*. Auswahl sechs Bänden. Editado por Fritz Medicus. "Philosophische Bibliothek." Vols. 127ss. Leipzig: Felix Meiner, 1908-1912.

Fichte, Johann Gottlieb. Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit, Edit. por Hans Lindau. "Bibliothek der Philosophen." Edit. por Fritz Mauthner. Vol. 4. Munich: Georg Müller, 1912.

Fiesel, Eva Lehmann. Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik 1801-1816. Tübingen, 1927.

Fischer, E. K. Deutsche Kunst und Art. Von den Künsten als Ausdruck der Zeiten. Dresde: Sibyllen-Verlag, 1924.

Fischer, Johann Carl. Geschichte der Physik seit der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften bis auf die neuesten Zeiten. 8 vols. "Geschichte [p. 310] der Naturwissenschaften." [Sección 8 de] "Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis ans Ende des 18. Jahrhunderts. Von einer Gesellschaft gelehrter Männer ausgearbeitet. "Göttingen, 1801-1808.

Fontenelle, Bernard le Bovier de. Entretiens sur la pluralité des mondes (1686). Augmentés des Dialogues des morts. Nouvelle édition. Marseilles, 1780.

Frauenstädt, Christian M. Julius. Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie. Leipzig, 1855.

Fusil, Casimir Alexandre. La Poésie scientifique de 1750 à nos jours. Paris, 1918.

Giersberg, Hermann. "Gehirnverpflanzungen bei Amphibien." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 326 y pág. siguiente.

Giese, Fritz. Der romantische Charakter. Vol. 1: Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik. Langensalza, 1919.

Girtanner, Christoph. Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte. Göttingen, 1796.

Goedeke, Karl. Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen. Continuado por Edmund Goetze. Dresde, 1907-1935³.

Cf. F. v. Schiller.

Goethe, Johann Wolfgang von. Sämtliche Werke in vierzig Bänden. Stuttgart y Augsburg: Cotta, 1858.

Goethe, Johann Wolfgang von. Werke. Herausgegeben im Auftrage der Groherzogin Sophie von Sachsen. Weimar: Böhlau, 1887-1919.

Goethe, Johann Wolfgang von. Goethe und die Romantik. Briefe mit Erläuterungen. Edit. por Oskar Walzel y Carl Schüddekopf. "Schriften der Grossherzogin Sophie von Sachsen. Weimar: Böhlau, 1887-1919.

Cf. E. Bartheis, R. Berthelot, E. A. Boucke, F. Bulle, C. G. Carus, E. Cassirer ("Goethe und die mathematische Physik." Idee und Gestalt), W. Deubel, A. Hansen, H. v. Helmholtz, R. Hering, W. Jablonski, E. Key, C. v. Klinckowstroem, H. A. Korff, J. Körner, W. Lubosch, A. Meyer, R. M. Meyer, M. Plath, W. Saenger, G. Santayana, J. Schiff, O. Schmidt, R. Virchow, H. Wohlbold.

Görres, Joseph von. Gesammelte Schriften. Edit. por Wilhelm Schellberg. Cologne, 1926 y años siguientes. Vol. 2, 1: Naturwissenschaftliche, kunst und naturphilosophische Schriften I (1800-1803). Edit. por Robert Stein. Con una introducción a: "Aphorismen über die Kunst" de Görres por Adolf Dyroff. Colonia, 1932, Vol. 2, 2: Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Schriften II (1793-1810). Edit. por Robert Stein. Colonia, 1934 [p. 311]

Gray, George W. "Our Greater Galaxy." *Yale Review*, XXV (Autumn, 1935), 60-75.

Gruppe, Otto Friedrich. Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Konflikt mit Wissenschaft und Sprache (1831). Gruppens Philosophische Werke. Vol. 1. Edit. por Fritz Mauthner. "Bibliothek der Philosophen." Edit. por Mauthner. Vol. 12. Munich: Georg Müller, 1914.

Gundolf (Gundelfinger), Friedrich. Dichter und Helden. Heidelberg, 1921.

Gundolf (Gundelfinger), Friedrich. Paracelsus. Berlin: Bondi, 1928, Hamburger, Käte. "Novalis und die Mathematik." *Romantik-Forschungen*. "Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur-Wissenschaft

und Geistesgeschichte, Buchreihe." Vol. 16. Halle: Niemeyer, 1929. Págs. 113-184.

Hansen, Adolph. Goethes Morphologie (Metamorphose der Pflanzen und Osteologie). Ein Beitrag zum sachlichen und philosophischen Verständnis und zur Kritik der morphologischen Begriffsbildung. Giessen, 1919, Hardenberg, Friedrich von. Novalis Schriften. 4 vols. Editados por Paul Kluckhohn. Leipzig: Bibliographisches Institut, s.f.

Cf. K. Hamburger, A. Huber, W. Olshausen, E. Spenlé, R. Unger ("Novalis' Hymnen an die Nacht." "Zur Datierung und Deutung der Hymnen an die Nacht." Herder, Novalis und Kleist).

Haym, Rudolf. Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes (1870). Edit. por Oskar Walzel. Berlín, 1920⁴.

Heinse, Wilhelm. Sämtliche Werke. Edit. por Carl Schüddekopf. Leipzig, 1903-1910. Cf. W. Brecht.

Helmholtz, Hermann von. "Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen." Goethes naturwissenschaftliches Denken und Wirken. Publicado por la comisión editora de *Die Naturwissenschaften*. Berlín, 1932.

Hemmeter, John C. "Mutationen in geschichtlichen Begriffen und der Zusammenhang medizinischer Ideen und Lehren." Festschrift zur Feier seines 60. Geburtstages Max Neuburger gewidmet. Viena, 1928.

Hemsterhuis, Franziskus. *Alexis oder Von dem goldenen Zeitalter*. Traducción de Friedrich Heinrich Jacobi. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787.

Hemsterhuis, Franziskus. Über den Menschen und die Beziehungen des selben. "Vermischte Philosophische Schriften des H. Hermsterhuis." Vol. 1. Leipzig, 1782. [p. 312]

Hemsterhuis, Franziskus (anón.). *Lettre sur l'homme et ses rapports*. Paris, 1772.

Cf. F. Bulle.

Herder, Johann Gottfried. Sämtliche Werke. 32 vols. Edit. por Bernhard Suphan. Berlín, 1877-1913.

Herder, Johann Gottfried. Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Edit. por Horst Stephan. "Philosophische Bibliothek." Vol. 112. Leipzig: Felix Meiner, 1906.

Cf. O. Loerke, R. Unger ("Herder und der Palingenesiegedanke." Herder, Novalis und Kleist).

Hering, Robert. "Der Prosahymnus 'Die Natur' und sein Verfasser." *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XII (1927), 138-156.

Hölderlin, Friedrich. Sämtliche Werke. Edit. por Friedrich Michael. 1 vol Leipzig: Insel-Verlag, s.f.

Cf. E. Cassirer ("Hölderlin und der deutsche Idealismus." Idee und Gestalt), F. Gundolf ("Hölderlins Archipelagus." Dichter und Helden).

Hoppe, Edmund. *Geschichte der Elektrizität*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1884.

Hoppe, Edmund. *Zur Geschichte der Fernwirkung*. Beilage zum Jahresbericht des Wilhelm-Gymnasiums. Hamburg, 1901.

Howald, Ernst (editor). *Der Kampf um Creuzers Symbolik*. Eine Auswahl von Dokumenten. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926.

Huber, A. "Studien zu Novalis mit besonderer Berücksichtigung der Naturphilosophie": *Euphorion*, VI (1899), Suplemento 4. Págs. 40 y siguientes.

Huch, Ricarda. *Die Blütezeit der Romantik*. Leipzig (1899), 1920¹¹.

Huch, Ricarda. *Ausbreitung und Verfall der Romantik*. Leipzig (1902), 1920⁹.

Huesmann, Else. *Henrich Steffens in seinen Beziehungen zur deutschen Frühromantik unter*

besonderer Berücksichtigung der Naturphilosophie. Kiel, 1929.

Hufeland, Christoph Wilhelm. *Art of Prolonging Life*. Edit. por Erasmus Wilson, F. R. S. ([Traducción de] *Makrobiotik oder Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*. 1796). Boston, 1854.

Hufeland, Friedrich. *Über Sympathie* (Weimar, 1811). [Extractos en] *Romantische Naturphilosophie*. Edit. por Christoph Bernoulli and Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 32-98.

Humboldt, Alexander von. *Cosmos. A Sketch of a Physical Description of [p. 313] the Universe*. Translated from the German by E. C. Otté. Vol. 3. Nueva York: Harper, 1860.

Humboldt, Alexander von. "Die Lebenskraft *oder* Der Rhodische Genius." *Die Hören*, I, 5 (1795), 90-96.

Huschke, Aemilius. *Mimische und Physiognomische Studien*. Traducido del latín por el Dr. med. Will Rink. "Der Körper als Ausdruck. Schriftenreihe zur Gestaltkunde." Edit. por Theodor Lessing y Will Rink. Vol. 2. Dresde: Madaus, 1931.

Jablonski, Walter. "Die geistesgeschichtliche Stellung der Naturforschung Goethes." *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XV (1929), 22-61.

Jespersen, Otto. *Language. Its Nature, Development, and Origin*. Nueva York: Henry Holt, 1922.

Joël, Karl. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Con un apéndice "Archaische Romantik." Jena, 1906.

Jung-Stilling, Heinrich. *Sämmtliche Schriften*. Vol. 6: *Theorie der Geisterkunde*. Stuttgart, 1837.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Publicados por la Academia de Ciencias Prusiana. Berlín, 1900-1936.

Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786.

Kant, Immanuel. *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Grätz, 1797. Cf. R. Unger.

Kasner, Rudolf. *Die Grundlagen der Physiognomik*. Leipzig, 1922.

Kern, Hans. *Die Philosophie des Carl Gustav Carus*. Berlin, 1926.

Cf. Chr. Bernoulli.

Key, Ellen. "Der Diderot Goethes." *Seelen und Werke*. Berlin: Fischer, 1911. Págs. 1-60. Kieser, Dietrich Georg von. *System des Tellurismus oder tierischen Magnetismus* (1822). [Extractos en] *Romantische Naturphilosophie*. Edit. Por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 99-109.

Klages, Ludwig. *Die Grundlagen der Charakterkunde*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1928⁶.

Kleist, Heinrich von.

Cf. E. Cassirer ("Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie. "Idee und Gestalt), R. Unger ("Das Todesproblem bei Heinrich von Kleist." Herder, Novalis und Kleist). [p. 314]

Klinckowstroem, Carl Graf von. "Goethe und Ritter." *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, VIII (1921), 135-151. Klinckowstroem, Carl Graf von. "Johann Wilhelm Ritter und der Elektromagnetismus." *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik*, IX (1922), 68 y págs. siguientes.

Kluckhohn, Paul. *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*. Halle (1922), 1931.

Kluckhohn, Paul (editor). [Introducción a] *Weltanschauung der Frühromantik*. "DL. Reihe Romantik." Vol. 5. Leipzig: Reclam, 1932.

Cf. F. v. Hardenberg.

- Koch, Willi August (editor). Briefe deutscher Romantiker. Leipzig: Dieterich, 1938.
- Kolbe, Georg. "Zur Geschichte der Totenmaske." Das ewige Antlitz. Edit. por Ernst Benkard. Berlin: Frankfurter Verlags-Anstalt, 1926.
- Koreff, David Ferdinand.
Cf. F. v. Oppeln-Bronikowski.
- Korff, Hermann August. Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassischromantischen Literaturgeschichte. 2 vols. Leipzig: J. J. Weber, 1923 y 1930.
- Körner, Josef. "Krisenjahre der Frühromantik." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 406 y pág. siguiente.
- Körner, Josef (editor). Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis. Funde und Forschungen zum Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Vol. 1. Brünn, 1936.
- Körner, Josef. Romantiker und Klassiker. Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe. Berlin, 1924.
- Kossel, Walter. "Zu Philipp Lenards 50jährigem Doktorjubiläum." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 247 y pág. siguiente.
- Kotzebue, August von. "Das neue Jahrhundert." Neue Schauspiele. Vol. 5. 1801.
- Laiblin, Wilhelm. "Vom mythischen Gehalt unserer Märchen. Ihre kosmische und innerseelische Symbolik." Vom Sinn des Mythos. Ensayos de Wilhelm Schloz y Wilhelm Laiblin. "Schriften zur deutschen Glaubensbewegung." Vol. 7. Stuttgart: Karl Gutbrod, 1935. Págs. 76-164.
- Langewisch, Eva. Das teleologische Prinzip bei Carl Gustav Carus. Würzburg, 1927.
- Lavater, Johann Caspar. Physiognomische Fragmente. Zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe. 4 vols. Leipzig y Winterthur, 1775-1778. [p. 315]
- Le Sage, Georges Louis. "Lucrèce Newtonien." Nouveaux mémoires de l'Académie de Berlin. Année 1782. Berlín, 1784. Págs. 404 y siguientes.
- Lieb, Fritz. Franz Baaders Jugendgeschichte. Munich, 1926.
- Liedke, Herbert R. Literary Criticism and Romantic Theory in the Work of Achim von Arnim. "Columbia University Germanic Studies, New Series", N 6. Nueva York: Columbia University Press, 1937.
- Loerke, Oskar. "Herders Weltgebäude." *Die neue Rundschau*, XL VI (1935), 561-593.
- Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures delivered at Harvard University, 1933. Cambridge, Mass., 1936.
- Lubosch, Wilhelm. "Was verdankt die vergleichend-anatomische Wissenschaft den Arbeiten Goethes?" *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, VI (1919), 157-191.
- Lucretius. De rerum natura. Lateinisch und Deutsch von Hermann Diels. Vol. 1: T. LVCRETI CARI DE RERUM NATURA. Vol. 2: LUKREZ VON DER NATUR. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923 y 1924.
Cf. G. Santayana.
- Mahrholz, Werner. Literargeschichte und Literaturwissenschaft. "Kröners Taschenausgabe." Vol. 88. Leipzig, 1932².
- Mallon, Otto, Arnim-Bibliographie. Berlin, 1925.
- Matschow, Conrad. "Aus der Geschichte des technischen Vereinswesens." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 347 y pág. siguiente.
- Meissner, Paul. "Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des englischen Literaturbarocks." *Forschungen und Fortschritte*, XI (1935), 435 y pág. siguiente.
- Meissner, Paul. "Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des englischen Literaturbarocks. Munich: Hueber, 1934.

Merkel, Franz Rudolf. Des Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert und die deutsche Romantik. Estrasburgo, 1912. (Edición aumentada. Munich: Beck, 1913).

Metzger, Wilhelm. Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg, 1917.

Meyer, Adolf. "Goethes Naturerkenntnis. Ihre Voraussetzung in der Antike. Ihre Krönung durch Carus." *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1929. Págs. 196 y siguientes.

Meyer, Richard M. "Goethe als Naturforscher." *Euphorion*, I (1894), 26 y págs. siguientes.

Moritz, Karl Philipp (editor). ΓΝΩΘΙ ΣΑΨΤΟΝ *oder* Magazin zur [P. 316] Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Berlin: August Mylius (1783-1793), 1805².

Müller, Adam. Vorlesungen über deutsche Wissenschaft und Literatur (1808). Edit. por Artur Salz. Munich, 1920.

Müller, Adam. Die Lehre vom Gegensatz. Erstes Buch (no existe publicación posterior). Berlín: Realschulbuchhandlung, 1804.

Musäus, Johann Karl August (anón.). Physiognomische Reisen. Voran ein physiognomisch Tagebuch heftweis' herausgegeben. 2 vols. Altenburg, 1778-1779.

Nadler, Josef. Die Berliner Romantik 1800-1814. Ein Beitrag zur gemeinvölkischen Frage: Renaissance, Romantik, Restauration. Berlin, 1921.

Nasse, Friedrich (editor). *Zeitschrift für psychische Aerôte*. [A partir de 1820] Mit besonderer Berücksichtigung des Magnetismus. 5 vols. Leipzig, 1818-1822 (Reemplazada por *Zeitschrift für die Anthropologie*).

Neuburger, Max. Der Arzt Ernst Freiherr von Feuchtersieben. Viena, 1906.

Neuburger, Max. Johann Christian Reil, Stuttgart. 1913.

Neuburger, Max (Schillers Beziehungen zur Medizin. Viena, 1905). "Schiller's Relation to Medicine." Traducido por E. B. Krumbhaar. Essays in the History of Medicine, Edit. por Fielding H. Garrison. Nueva York: Medical Life Press, 1930. Págs. 147-186.

Neuburger, Max. Die Wiener medizinische Schule im Vormärz. Viena, 1921.

Neuburger, Max. Festschrift zur Feier seines 60. Geburtstages am 8. Dezember 1928 Max Neuburger gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Internationale Beiträge zur Geschichte der Medizin. Viena, 1928.

Niendorf, Klüd von. Weltkörper sind Lebewesen. 11 págs. Hamburg 20: Johann Lüdemann, s.f.

Nohl, Johannes. "Franz von Baader, der Philosoph der Romantik." *Euphorien*, XIX (1912), 612-633.

Nordenskiöld, Eric (Biologins Historia, 3 vols. Stockholm, 1920-1924). The History of Biology. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1928.

Novalis.

Cf. F. v. Hardenberg.

Oken (Ockenfuss), Lorenz. Lehrbuch der Naturphilosophie (1809. Edición aumentada. 1830³). [Párrafos seleccionados, con numeración consecutiva] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 1-31.

Oken (Ockenfuss), Lorenz. Idee sulla classificazione filosofica dei tre regnidella natura esposte dal Professore Oken alla riunione dei naturalisti in Pisa nell' Ottobre 1839. Milán, 1840. [p. 317]

Oken (Ockenfuss), Lorenz. Über das Universum als Fortsetzung des Sinnessystems. Ein Pythagoräisches Fragment. Jena, 1808.

Olshausen, Waldemar. Friedrich von Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit. Leipzig, 1905.

Oppeln-Bronikowski, Friedrich von. David Ferdinand Koreff. Serapionsbruder, Magnetiseur, Geheimrat und Dichter. Der Lebensroman eines Vergessenen aus Urkunden zusammengestellt. Berlín y Leipzig: Gebrüder Paetel, 1928.

Ostwald, Wilhelm. "Johann Wilhelm Ritter" (1894). Abhandlungen und Vorträge allgemeinen Inhalts. Leipzig, 1904.

Ostwald, Wilhelm. "Das Problem der Zeit" (1898). Abhandlungen und Vorträge allgemeinen Inhalts. Leipzig, 1904.

Owen, Sir Richard. On the Archetypes and Homologies of the Vertebrate Skeleton. Londres, 1848.

Paine, Thomas. Age of Reason. Being an Investigation of True and Fabulous Theology (1794). Nueva York: Wiley, s.f.

Pallister, William. Poems of Science. Nueva York, 1931.

Paracelsus Bombastus von Hohenheim, Philippus Aureolus Theophrastus.

Cf. F. Gundolf.

Peter, Karl. "Erscheinungsformen der Zweckmässigkeit in der Organismenwelt." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 174 y págs. siguientes.

Petersen, Julius. "Das goldene Zeitalter bei den deutschen Romantikern." Die Ernte. Abhandlungen zur Literatur-Wissenschaft Franz Muncker zu seinem 70. Geburtstag. Edit. por Fritz Strich y Hans Heinrich Borchardt. Halle, 1926. Págs. 117-176.

Petersen, Julius. Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik. Leipzig, 1926.

Peuten, Franz. Johann Gottfried Rademacher. Seine Erfahrungsheillehre und fünf vergessene Arzneipflanzen aus ihrem Heilmittelschatze. "Arbeitender deutsch-nordischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin." Edit. por Fritz Lejeune. Vol. 10. Greifswald, 1933.

Plath, Margarete. "Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Naturgedichts." *Preussische Jahrbücher*, CVI (1901), 44-74.

Plotinus. Cf. P. F. Reiff, J. Sarauw.

Poetsch, Albert. Studien zur frühromantischen Geschichtsauffassung. Leipzig, 1907.

Pope, Alexander. "An Essay on Man. Address'd to a Friend." Epistles to a Friend. Londres, 1733-1734. [p. 318]

Potter, George Reuben. "Mark Akenside, Prophet of Evolution." *Modern Philology*, XXIV (1926), 55-64.

Rademacher, Johann Gottfried.

Cf. F. Peuten.

Reichenbach, Karl Freiherr von.

Cf. J. Braid.

Reiff, Paul Friedrich. "Plotin und die deutsche Romantik." *Euphorion*, XIX (1912), 591 y págs. siguientes.

Reil, Johann Christian. "Von der Lebenskraft." *Archiv für die Physiologie*, I (1795), 8-162. Halle (Gesammelte kleine physiologische Schriften. Vol 1. Viena, 1811. Págs. 1-135. ("Klassiker der Medizin." Vol. 2 Edit. por Karl Friedrich Jakob Sudhoff. Leipzig, 1910).

Reil, Johann Christian (editor). *Archiv für die Physiologie*, 12 vols. Halle. 1795-1815 (Continuado como *Deutsches Archiv für die Physiologie* y más tarde como *Archiv für Anatomie und Physiologie*).

Cf. M. Neuburger.

Renard, Georges. La Méthode scientifique de l'histoire littéraire. París: Alean, 1900.

Ritsehl, Otto. Die Causalbetrachtung in den Geisteswissenschaften. Bonn, 1901.

Ritter, Johann Wilhelm. Die Physik als Kunst. Ein Versuch die Tendenz der Physik aus ihrer

Geschichte zu deuten. Munich, 1806.

Cf. C. v. Klinckowstroem, W. Ostwald, J. Schiff.

Robinson, Crabb (anón.). "William Blake. Künstler, Dichter und religiöser Schwärmer." Traducido por el Dr. Julius. *Vaterländisches Museum*, II, 1 (1810), 107-131 (Nueva traducción por Mrs. Esdaile. *The Library*, July, 1914).

Robinson, Victor. *The Story of Medicine*. Nueva York: Boni, 1931.

Rosenberg, Alfred. *Der Mythus des XX. Jahrhunderts*. Munich: Hoheneichen-Verlag (1930), 1936.

Ross, Colonel Sir Ronald. "Address before the Royal Institution on June 4th, 1920." *Notices of the Proceedings*, XXIII (1920-1922), 206-227.

Saenger, Werner. *Goethe und Giordano Bruno. Ein Beitrag zur Geschichte der Goethischen Weltanschauung*. "Germanische Studien." Vol. 91. Berlin, 1930.

Santayana, George. *Three Philosophical Poets. Lucretius, Dante, and Goethe*. Cambridge, Mass., 1910.

Sarauw, Julie. *Der Einfluss Plotins auf Giordano Brunos *Degli eroici Fur ort*. Ein Beitrag zur Philosophie der Renaissance*. Jena, 1916. [p. 319]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. "Bruno *oder* Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge." *Werke*. Edit. por Otto Weiss. Vol. 2. Leipzig, 1907.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. "Gedichte und metrische Übersetzungen. Zum Theil aus dem Nachlass." *Sämmtliche Werke*. 1ª serie. Vol. 10. Stuttgart: Cotta, 1861. Págs. 429 y siguientes.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. "Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens" (1799). *Satiren und Parodien*. Edit. por Andreas Müller. "DL. Reihe Romantik." Vol. 9. Leipzig: Reclam, 1935.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie*. Edit. por Otto Braun. "Deutsche Bibliothek." Vol. 127. Berlin, 1918.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josep von. *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*. Hamburg: Perthes, 1798.

Cf. M. Plath, G. Stefansky.

Schiff, Julius. "Goethes chemische Berater und Freunde." *Deutsche Rundschau*, CLI (1912), 450-466.

Schiff, Julius. "Naturwissenschaftliche Gleichnisse in Goethes Dichtungen, Briefen und literarischen Schriften." *Goethes naturwissenschaftliches Denken und Wirken*. Publicado por la comisión editora de *Die Naturwissenschaften*. Berlín, 1932.

Schiff, Julius, "Die romantischen Naturforscher Ritter und Schubert und ihre Beziehungen zu Goethe." *Nord und Süd*, CLXXIV (1920), 295-305. Schiller, Friedrich von. *Sämmtliche Schriften*. 15 vols. Edit. por Karl Goedeke. Stuttgart: Cotta, 1867-1876.

Schiller, Friedrich von. *Werke*. 15 vols. Edit. por Ludwig Bellermand. 2ª ed. Leipzig: Bibliographisches Institut, s.f.

Cf. E. Cassirer ("Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften." *Idee und Gestalt*), W. Deubel, J. Körner, M. Neuburger, F. Strich.

Schlagdenhauffen, Alfred. *Frédéric Schlegel et son groupe. La Doctrine del'Athenaeum (1798-1800)*, Estrasburgo, 1934.

Schlegel, August Wilhelm. *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (1801-1804)*. Edit. por Jakob Minor. "Deutsche Literatur-Denkmale des 18. und 19. Jahrhunderts." Vols. 17-19. Heilbronn, 1884.

Cf. J. Körner.

Schlegel, Friedrich. Seine prosaischen Jugendschriften. Edit. por Jakob Minor. Viena, 1906².

Cf. J. Körner, A. Schlagdenhauffen. [p. 320]

Schleiden, Matthias Jacob. Poetry of the Vegetable World. An exposition of the Science of Botany and its relation to man. Traducido por Alphonso Wood. Cincinnati, 1853.

Schloz, Wilhelm. "Die Weltanschauung des germanischen Mythos." Vom Sinnde Mythos. Ensayos por Wilhelm Schloz y Wilhelm Laiblin. "Schriften zur deutschen Glaubensbewegung." Vol. 7. Stuttgart: Karl Gutbrod, 1935. Págs. 1-75.

Schmidt, Oscar. Göthe's Verhältnis zu den organischen Naturwissenschaften. Berlin, 1853.

Schubert, Gotthilf Heinrich. Geschichte der Seele (1830, 1850⁴). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 110 y siguientes.

Schubert, Gotthilf Heinrich. Die Symbolik des Traumes (Bamberg, 1814). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926.

Cf. F. R. Merkel, J. Schiff.

Schweitzer, Albert. Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil. Munich: Beck, 1923.

Seligmann, Siegfried. Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur. Stuttgart, 1927.

Shakespeare, William.

Cf. R. Beyersdorff.

Sigerist, Ernst. "Kultur und Krankheit." *Kyklos*. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig. Vol. 1. Leipzig, 1928.

Skibniewski, Stephan Leo von. Theologie der Mechanik. Paderborn, 1928.

Söding, Hans. "Wirkt der Wuchsstoff unspezifisch?" *Forschungen und Fortschritte*, XI (1935), 439 y pág. siguiente.

Sömmering, Samuel Thomas. Über das Organ der Seele. Königsberg, 1796.

Spenlé, Edouard. Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne. Paris, 1904.

Staël-Holstein, Anne Louise Germaine Baronne de. De l'Allemagne. 3 vols. Paris, 1818⁵.

Stefansky, Georg. Das Wesen der Romantik. Kritische Studien zu ihrer Geschichte. Stuttgart, 1923.

Stefansky, Georg. Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. Bonn, 1925.

Steffens, Henrich.

Cf. E. Huesmann.

Steig, Reinhold. Achim von Arnim und die ihm nahe standen. 3 vols. I: Clemens [p. 321] Brentano. II: Bettina. III: Brüder Grimm. Stuttgart y Berlín: Cotta, 1894-1913.

Stephan, Horst (editor). [Introducción a] Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. "Philosophische Bibliothek." Vol. 112. Leipzig: Felix Meiner, 1906.

Stokoe, Frank Woodyer. German Influence in the English Romantic Period (1788-1818). Cambridge, Engl., 1926.

Stolberg-Stolberg, Friedrich Leopold Graf zu. [Selecciones en] Der Göttinger Dichterbund. Vol. 3. Edit. por August Sauer. "DNL." Vol. 50. Berlín y Stuttgart, 1893.

Strich, Fritz. Deutsche Klassik und Romantik *oder* Vollendung und Unendlichkeit. Munich, 1928³.

Strich, Fritz. Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner. 2 vols. Halle:

Niemeyer, 1910.

Strich, Fritz. Schiller. Sein Leben und sein Werk. Berlin, 1927.

Sudhoff, Karl Friedrich Jakob. 100 Jahre deutscher Naturforscher-Versammlungen. Leipzig, 1922.

Thomas, Calvin. "Poetry and Science." *The Open Court*, III (1889), págs. 1730 y siguientes.

Thorndike, Lynn. Science and Thought in the Fifteenth Century. Studies in the History of Medicine and Surgery. Nueva York, 1929.

Treviranus, Gottfried Reinhold. Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens (1831-1833). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 282-300.

Troeltsch, Ernst. Der Historismus und seine Probleme. Tübingen, 1922.

Trömmer, Ernst. Hypnotismus und Suggestion. "Aus Natur und Geisteswelt." Vol. 199. Leipzig: Teubner, 1922⁴.

Troxler, Ignatius Paul Vitalis. Blicke in das Wesen des Menschen (1812). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 239-257.

Troxler, Ignatius Paul Vitalis. Metaphysik oder Naturlehre des menschlichen Erkennens (1828). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli y Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 257-281.

Troxler, Ignatius Paul Vitalis. Über das Leben und sein Problem (1806). [Extractos en] Romantische Naturphilosophie. Edit. por Christoph Bernoulli and Hans Kern. Jena: Eugen Diederichs, 1926. Págs. 232-239.

Unger, Rudolf. " 'Der bestirnte Himmel über mir ...' Zur geistesgeschichtlichen [p. 322] Deutung eines Kantwortes" (1924). Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte. Berlin, 1929. Págs. 40-66.

Unger Rudolf. "Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18ten Jahrhundert." *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft*, II, 2 (1924), 257-274.

Unger, Rudolf. Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. "Deutsche Forschungen." Vol. 9. Francfort del Meno, 1922.

Varnhagen von Ense, Karl August (editor). [Epílogo de] Denkwürdigkeitendes Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard. Stuttgart, 1830. Verweyen, Johannes Maria. Naturphilosophie. "Aus Natur und Geisteswelt." Vol. 491. Leipzig: Teubner, 1919².

Virchow, Rudolf, Goethe als Naturforscher. Berlin, 1861. Vogt, Carl Köhlerglaube und Wissenschaft. Giessen, 1855.

Cf. A. Wagner.

Wagner, Andreas. Naturwissenschaft und Bibel. Im Gegensatz zu dem Köhlerglauben des Herrn Carl Vogt. Stuttgart: S. C. Liesching, 1855.

Wagner, Johann Jakob. Dichterschule. Ulm, 1840.

Wagner, Johann Jakob. Elementarlehre der Zeit und Raumgrößen (por el Dr. Friedrich Buchwald. Erlangen, 1818). Ulm, 1851².

Wagner, Johann Jakob. Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet. Erlangen, 1819.

Wagner, Rudolph. Weten en Gelooven. Inzonderheid ten Opzichte van de Toekomst der Zielen. Traducido del alemán (Über Wissen und Glauben). Utrecht, 1855.

Walzel, Oskar, Deutsche Romantik. "Aus Natur und Geisteswelt." Vol. 232. Leipzig: Teubner, 1908.

Walzel, Oskar. Deutsche Romantik. II: Die Dichtung. "Aus Natur und Geisteswelt." Vol. 233.

Leipzig: Teubner, 1918⁴ .

Walzel, Oskar, "Wesensfragen deutscher Romantik." *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1929. Págs. 253 y siguientes.

Cf. J. G. v. Goethe.

Wäsche, Erwin. Carl Gustav Carus und die romantische Weltanschauung. Colonia, 1933.

Weinert, Hans. "Die neuesten Ergebnisse über die Abstammung des Menschen." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 401 y pág. siguiente.

Wenzl, Aloys. "Das Leib-Seeleproblem." *Forschungen und Fortschritte*, XII(1936), 393 y pág. siguiente. [p. 323]

Weygand, Conrad. "Gestalt und molekularer Aufbau der Kohlenstoff-Verbindungen." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1936), 409 y pág. siguiente.

Wieland, Christoph Martin. Gesammelte Schriften. Erste Abteilung: Werke. Edit. por la Academia de Ciencias Prusianas. Berlín, 1909 y años siguientes.

Wieland, Christoph Martin. Sämtliche Werke. Leipzig: Göschen, 1853-1858.

Cf. E. Ermatinger.

Wilhelmsmeyer, Hans. "Der Totalitätsgedanke als Erkenntnisgrundsatz und als Menschheitsideal von Herder zu den Romantikern." *Euphorion*, XXXIV(1933), 211-243.

Wilson, Mona. The Life of William Blake. Nueva York: Ballou, 1932.

Windelband, Wilhelm. Die Lehren vom Zufall. Berlin, 1870.

Wohlbold, Hans. "Die Naturerkenntnis im Weltbild Goethes." *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, XIII (1927), 1-46.

Ziegler, Theobald. Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19, und 20. Jahrhundert bis zum Beginn des Weltkrieges. Berlin (1916), 1921⁷.

Zimmer, Heinrich. "Zur Symbolik der Hindutempel." *Forschungen und Fortschritte*, XII (1937), 135 y pág. siguiente.