

Utopía, mística, revolución. A inicios de la tragedia alemana del siglo XX

Utopia, mysticism, revolution.
In the early twentieth century German tragedy

STEFANO POGGI

Resumen: Como se deduce por el subtítulo, esta reflexión no se ocupa de la relación entre la utopía, mística y revolución desde un punto de vista general. Entre los tres conceptos — cada uno de los cuales ha sido tratado por una literatura infinita— los nexos siguen estando muy vinculados y en absoluto casuales. Dichos vínculos han sido estudiados muy ampliamente, remontándose a la historia de las ideas filosóficas, teológicas y políticas. Sin embargo, me voy a enfocar en nuestra época y en un momento muy peculiar y importante de la historia de Europa. Voy a examinar algunos aspectos de la relación entre la utopía, la mística y la revolución en la Alemania de los primeras dos décadas del siglo XX. Para esto es imprescindible un prólogo, breve, pero tampoco tanto.

Palabras claves: Utopía, mística, revolución.

Abstract: As the subtitle of this paper suggests this reflection focus on the general relationship between utopia, mystic and revolution. The nexus between the three concepts —each one has been treated by an infinite bibliography— are strong and not casual. Such as connections has been studied in a broad spectrum in the history of philosophical, theological and religious ideas. Nonetheless, I focus the topic in our age, in a special and important moment in the history of Europe. I analyze some of the aspects of the relationship between utopia, mystic and revolution in Germany during the first two decades of the 20th Century.

Keywords: Utopia, mystical, revolution

1

En la más famosa de sus novelas, *Padres y hijos* (1862), Ivan Turgenev recalca reiteradamente las peligrosas consecuencias de una visión estrictamente determinística de los procesos de la naturaleza. De dicha visión procede una concepción del proceso histórico y, por ende, de la acción política destinada a chocar con los derechos del individuo. Este último tiene que doblegarse a la necesidad del bien de todos sus símiles: esta es la voluta de las leyes que regulan el proceso natural de la evolución histórica. Si la acción política tiene la obligación de actuar para que se obedezcan estas leyes, también debe mantener un carácter revolucionario y, si necesario, violento. Una sociedad justa puede cesar de ser una pura utopía si la revolución se realiza completamente.

Turgenev sabía muy bien que todo esto podía suceder, que todo esto estaba madurando. Se podía jactar de la experiencia de quien había viajado a lo largo y a lo ancho por toda Europa logrando una red de relaciones muy estrecha tanto con los rusos emigrados a Occidente como con algunas de las figuras de más resalto en el mundo intelectual europeo, en Londres, París, y Berlín. Sabía muy bien que a muchos jóvenes rusos les apasionaba la filosofía de Hegel, mientras que para otros, como el ruso llamado Aleksandr Herzen que Turgenev conocía muy bien, esta filosofía era calificada como una verdadera «carnicería de la historia». El encanto del sistema hegeliano se unió, en muchos casos, al entusiasmo suscitado por el redescubrimiento del sistema de Espinoza. La mística de la tradición religiosa ortodoxa había entrado en sintonía como el monismo de Espinoza, aunque le confería una interpretación materialística. La tesis de Espinoza de la libertad como conciencia de la necesidad se había enlazado a la hegeliana de la coincidencia entre lo racional y lo real. De estas surgió una concepción de la acción revolucionaria donde prevalecía la exigencia de radicalidad y totalidad, a la base de una pulsión utópica lista para la revolución y la acción terrorística. La conceptualización de la inexorabilidad revolucionaria estaba destinada a volcar todas las relaciones entre los individuos. Hasta los inocentes podían ser sacrificados en el nombre del bien de una humanidad concebida como causa suprema. La utopía revolucionaria, en su realización práctica, llevaba a una especie de exaltación. La exaltación mística del que estaba convencido de actuar en nombre de la causa suprema de la humanidad sin saber que entraba de esta manera en se descendía en el infierno del nihilismo. El nihilismo de Pëtr Verchovenskij (el personaje de *Los demonios* de Dostoevskij moldeado sobre Sergeij Nečaev) y el que está de fondo a toda la acción revolucionaria de Michail Bakunin, este también es un personaje que se repite en más de una obra de narrativa, y por primera vez en *Con los ojos del Occidente* de Joseph Conrad. El nihilismo —para usar las palabras del mismo Conrad— del que es capaz, en medio de la exaltación de la acción revolucionaria que no se detiene frente a nada, de un «ingenuo y irremediable cinismo», de un «candor terrible y corrosivo», la pureza del que detesta la «vida de esta tierra así como es».

2

Karl Marx y Friedrich Engels —de acuerdo incluso con el positivismo de Comte— representan los críticos más duros hacia toda forma de utopía. Había sido el pasaje «desde la utopía hacia la ciencia» —como aparece en los títulos de las obras más famosas de Engels— a impulsar el desarrollo del socialismo. Como escribía a fines del siglo XIX Karl Kautsky, el «papa rojo», el secretario del grande partido socialdemocrático alemán, el «socialismo científico» no podía de ninguna manera dar espacio a la utopía. La aspiración a realizar en la tierra una especie de reino de los cielos había llevado a cambios violentos, premisa de nuevos y aun más violentos cambios, del regreso no de un reino de justicia y libertad, sino de prepotencia y esclavitud. No la revolución, sino el estudio de las leyes de la naturaleza y por lo tanto, de la historia podía asegurar el nacimiento del «estado del futuro»: un estado justo y humano.

Sin embargo, es precisamente en estos mismos años de finales de siglo que, en Alemania más que en ningún otro país de Europa, se derrumba la confianza en las enseñanzas y

previsiones de la ciencia. Los motivos por los que esto sucede son bastante complicados y hay que criticar cualquier simplificación que haya hecha al respecto. Por supuesto no podemos detenernos a estudiar este tema, pero hay que decir que es desde esa falta de confianza que se aprovecha una línea de pensamiento religioso, tanto —y el enlace con este renacimiento religioso es obvio— de concepciones históricas como de políticas intolerantes hacia toda forma de gradualismo. Utopía y revolución vuelven a ser —en Alemania más que en otros países— términos que usar y en poco tiempo, verdaderas contraseñas con las cuales es fácil toparse en escritos de carácter heterogéneo y singular.

Entre estos figura el que en 1907 publica Gustav Landauer bajo el título *Die Revolution*. Vinculado a Fritz Mauthner (el genial polígrafo autor, entre otros textos, de los *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*), hebreo y ateo como éste último, Landauer (que en 1919 será una de las víctimas de la represión de la República de los Consejos) profesa ideas anárquicas y critica con decisión al marxismo ortodoxo. La historia, para Landauer, es una sucesión de momentos de estabilidad y momentos revolucionarios. La utopía es como un conjunto de aspiraciones y esfuerzos de las voluntades de los individuos que actúan incluso de manera turbolenta para la mutación de la sociedad. La mutación da lugar a una «topia», que es fruto de una revolución, pero que, a la misma vez recoge y desarrolla las semillas de la fase utópica que la precedieron. Son obvios los motivos de inspiración que una conciencia del género deriva del modelo de la escatología hebraico-cristiana, que encuentran un desarrollo sistemático en *Geist der Utopie* de Ernst Bloch, que aparece en 1918, al final de la guerra. Lo que se toma importancia en Landauer, in *Die Revolution*, más que en otros escritos, es el reconocimiento del elemento místico de la visión utópica, reconocido como factor fundamental de la acción revolucionaria.

3

La posición tomada por Landauer no es aislada. Landauer sufre las consecuencias radicales de esta posición en el plano político, pero la atmósfera de la cultura alemana de aquel momento fue marcada por la exigencia de recuperar y a la misma vez definir sobre una nueva base una relación hombre-naturaleza, que será concebida por diferentes partes como el proceso de «laicización» de la relación hombre-Dios. La naturaleza se concibe como la totalidad que se impone al hombre y de la que éste hace parte. El hombre, reconociéndose como parte de la naturaleza, llega a la plena realización de sí mismo. Una concepción de este tipo puede llegar a presentar los rasgos de la unión mística, aunque a menudo se prefiere hablar de una «mística sin Dios», dando de la experiencia mística una interpretación muy filosófica que, como tal, resalta la relatividad de la individualidad y de la autoconciencia.

Ya antes del texto dedicado a la revolución, en *Skepsis und Mystik* de 1903 Landauer había asignado un rol fundamental a Eckhart, al «escéptico místico y herético». Landauer se inspira explícitamente en Mauthner: para este último, Eckhart había logrado la armonía entre panteísmo y teoría crítica del conocimiento. Eckhart —decía Landauer— «sabía y, a menudo, declaraba que no es posible conocer a Dios, el sentido del mundo». Solamente sabemos lo que Dios no es «... Ya la Areopagita y Scotto habían identificado la Nada con Dios». La «Nada» es una especie de «Positivum incognito, cuyos rasgos son todos los fenómenos tomados juntos a nuestro Yo». El «Positivum incognito» se percibe sólo en nuestra interioridad: es algo que

nosotros mismos creamos y en el que „nos sumergimos místicamente «Lo que encontramos en nosotros como experiencia del alma está más cerca a la verdadera esencia del mundo de lo que percibimos en nuestro exterior».

Landauer, como he mencionado antes, no es un caso aislado y no lo es sobre todo por el rol filosófico tan reconocido a la experiencia mística. En estos mismos años Heinrich Gomperz afirma que la «experiencia mística fundamental» está vinculada al «sentido del Yo» y, a la misma vez, del absoluto. A la base de la experiencia «mística fundamental» se encuentra la eliminación de la separación entre Yo y el mundo que es lo que vuelve a su vez posible la conciencia. En toda la historia de la mística los dos conceptos de Dios y del Yo manifiestan plenamente lo que es «una existencia sólo relativa, recíprocamente condicionada». Los dos conceptos «no están separados, sin uno existe para el otro». La experiencia mística es decisiva «en el desarrollo de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en su relación con el mundo». Como formas de la «experiencia mística fundamental» hay que considerar momentos decisivos aquellos representados por Fichte, Lessing, Jacobi y, sobre todo, Espinoza. El panteísmo representa la articulación de una historia de la mística que resulta esencial para la comprensión del desarrollo de la relación hombre-naturaleza en la mente moderna.

4

La tesis de la centralidad de la experiencia mística en la evolución de la mente occidental —y, por lo tanto, de una mente en la que los virajes decisivos están unidos a la mutación de los modos de conocer y concebir la naturaleza y fundar la ciencia— no pertenece solo a Gomperz. Por otro lado, tampoco podemos afirmar que represente una novedad absoluta, ya que es fácil conducir el origen por lo menos hasta Comte, a la «ley de los tres estadios». En los mismos años de Landauer y Gomperz, Karl Joël sostiene que la misma conciencia de la naturaleza es hija del «espíritu de la mística». Resulta evidente la línea de continuidad establecida entre la filosofía de la naturaleza del Renacimiento italiano y la de los románticos alemanes.

La tesis «positivística» sobre el rol llevado a cabo por la dimensión del místico en el desarrollo de la mente moderna no es una tesis compartida unánimemente. Esta tesis pone a la obra la convicción de que el pasaje a través de la dimensión de la mística es indispensable al desarrollo de la conciencia científica de la naturaleza. Pero es evidente que la afirmación de la centralidad —o al menos de la no eliminabilidad— de la dimensión mística en el delinarse de la relación hombre-naturaleza como relación hombre-Dios tiene consecuencias fundamentales en el plano de la concepción de la subjetividad, individualidad, conciencia y por lo tanto en el mismo comportamiento práctico. Esto, es obvio en Landauer precisamente en la medida en que su utopismo revolucionario se acompaña al explícito reconocimiento de la centralidad de la dimensión religiosa. Tal reconocimiento está presente en el documento fundamental del vivísimo y abigarrado interés de la cultura alemana de comienzos del siglo XX hacia la dimensión de lo místico: la colección de los textos místicos de Oriente y de Occidente publicada en 1909 por Martin Buber bajo el título *Ekstatische Konfessionen*.

Buber considera la experiencia mística una experiencia individual de valor eminentemente religioso. La experiencia mística responde a la exigencia de unidad que aflora en todas las

expresiones de la vida del hombre. Pero, sobretodo, la experiencia mística impone tomar acto de la existencia de una interioridad de la que tenemos experiencia directa en las operaciones del alma. En la interioridad, el alma «acoge la gracia de la unidad» y vive la experiencia directa de la unidad del Yo, el yo ante la revelación de la propia libertad. La experiencia mística, como éxtasis, es al mismo momento la garantía de la unidad del Yo, con el mundo, es más, con Dios. Esta unidad posee todas las características de lo «inefable». El lenguaje es «función de la comunidad»: no puede evitar que incluso lo más personal y confiado en éste se vuelva parte de lo que es el conjunto de las experiencias comunes de los hombres y se confunda con estas. El éxtasis, por otro lado, es del individuo, trasciende toda experiencia comunitaria. Nos encontramos de esta manera frente a una interioridad que hace que dicha unidad sea «soledad» y la misma vez «unicidad». Que sea así el «abismo que ningún tanteo puede medir»: o sea lo «inefable».

5

Los ecos —indirectos, pero no por esto menos claros— de algunos de los más conocidos, digamos repetidos temas goethianos también aparecen en Buber, como ya estaban presentes en Gomperz, Joël y hasta en el mismo Landauer, propenso a una forma de panteísmo. Buber no se limita a resaltar la constitucional inefabilidad del individuo en su autotranscenderse éxtásico sino que siente la consternación del «abismo», un «vacío» hacia el cual nuestra mano parece extenderse pero inútilmente. Es inevitable evocar los versos en la escena de la «finstere Galerie», en el conflicto entre Fausto y Mefistófeles. Mefistófeles no puede ofrecer ni prometer nada a Fausto: lo pone frente al vacío. Pero Fausto tiene el valor de atreverse a explorar este vacío, esa nada, en la esperanza de encontrar la llave del todo, es más, la totalidad misma: *In deinem Nichts/hoff'ich das All zu finden.*

Bien sabemos que el *Faust* —y la entera concepción del mundo de Goethe— no es un elogio a la contemplación ni mucho menos a la éxtasis mística. Lo que más bien atraviesa la obra —y con ella toda la obra de Goethe, desde el Goethe poeta hasta el Goethe científico— es el motivo de la acción, del actuar sobre la naturaleza y poder darle forma que es lo que el hombre ha tenido en suerte: *am Anfang war die Tat*. Todo esto podría resultar poco importante si no fuera porque en el desorientamiento y las incertidumbres del «espíritu alemán» a inicio del siglo XIX, son las ideas y la obra de Goethe a constituir un punto de referencia y fuente de inspiración para muchos que miran con ansia y incertidumbre pero también con esperanza al futuro de Alemania. Y las ideas y la obra de Goethe constituyen dicho punto de referencia y inspiración porque son la expresión más fiel y profunda de un rasgo típico del «espíritu alemán»: aquel por el cual —como escribiera Hölderlin— la nobleza del hombre se expresa en el impulso incoercible a plasmar lo informe, someter la materia a la «santa ley de la unidad» a «imagen original de toda unión que conservamos en el espíritu». Impulso que es el de actuar y al actuar para producir, transformar y realizar, como Fausto a servicio del Emperador, diseños grandiosos, para dar concretez y consistencia a la utopía misma. En este sentido —en el sentido de una unión con la naturaleza que tiene un involucramiento creativo en la evolución— se descubre lo que es el otro aspecto de la experiencia mística, complementaria a la del éxtasis. Es la fuerza de la interioridad, la «chispa del alma» que menciona Eckhart: el empuje, la pulsión dinámica, la espontaneidad

de la acción cuya única motivación es la fuerza inagotable del espíritu, pero que es acción y no contemplación.

6

No es difícil, en una Alemania ya en la víspera del conflicto, y luego durante los años de guerra y finalmente —en particular en el tumulto de ideas que seguirán después de la derrota de 1918— captar la llamada del «espíritu». Sólo el espíritu —esto es lo que se piensa y se afirma— tiene la fuerza de actuar una transformación radical, cumplir un cambio radical de las cosas, dar realidad concreta a la utopía de una «nueva Alemania». Se empezará a hablar, queda sofocando en la sangre todo intento de dar vida a la utopía comunista, de una verdadera «revolución conservadora». Son muchas y no todas homogéneas las ideas que confluyen en el dar vida a esta «revolución conservadora». Algunas de estas ideas, en realidad, poco tienen de revolucionario y mucho menos de utópico, a menos que se quiera considerar una sublime utopía reacia—una «ucronía»— el anhelo de la Alemania medieval a la cual muchos se entregan. Y muchos son los que consideran que a dar vida a la «nueva Alemania» pueda contribuir de manera decisiva el renacimiento de la Alemania de la tradición, sobre todo, la Alemania de la cristianidad medieval.

La llamada a la Alemania de la tradición no es sólo a la de la cristianidad medieval sino a la de la especulación y el éxtasis, a la Alemania de la acción, de las grandes catedrales y del comportarse en la actuar para la gloria del Señor. Es la llamada a la Alemania que desde sus raíces profundas, de los pueblos germánicos, heredó el sentido de una naturaleza siempre en devenir. De esa naturaleza de la cual el hombre sigue siendo parte y de la cual sigue sacando su misma fuerza descubriendo su secreto obrar. Junto a la especulación de Eckhart, el éxtasis en el que el alma contempla a Dios en su propia interioridad, la teosofía de y la alquimia de Paracelso, que ven la divinidad revelarse en el obrar de la naturaleza. Por un lado el renovarse de la revolución agostiniana, que impone el retorno a la interioridad: *in te ipsum redi, in interiore anima habitat veritas*; por otra, la utopía de una ciencia de la naturaleza que sea también ciencia de las cosas divinas y humanas. En un caso como en el otro domina el sentido de la unidad a esa totalidad del cual el individuo está consciente que es parte. En un caso como en el otro el individuo está dirigido a sentir la euforia de dicho sentido de pertenencia: euforia de reconocerse y a la misma vez perderse en esa totalidad, euforia que es la de la experiencia mística.

La afirmación de la centralidad que se le debe asignar a la experiencia mística en la «vida del espíritu» se vuelve explícita, decidida. Muchas son las voces intelectuales alemanas que la resaltan. Muchísimos son los libros de mística o que rodean la mística que se publican y encuentran lectores apasionados. Entre estos libros, los del editor Diederichs, que antes de la guerra había recogido en su catálogo, junto a Eckhart, Thauler, Seuse, los libros de Gomperz, Joël y Buber. Durante el conflicto y en el postguerra inmediato, crece el espacio dedicado por Diederichs a todo lo que representa la expresión de la tradición de la Alemania religiosa, la «piedad alemana», es más de la verdadera y propia «mística alemana». A los libros publicados por Diederichs se unen muchos más, entre los cuales la serie «Der Dom-Bücher der deutschen Mystik» de un editor importante como Insel. La «mística alemana» aparece representada —además que por Eckhart, Seuse, Thauler, Hildegard de Bingen,

Ruisbroeck, la *Theologia deutsch*— por Kepler, Boehme, Paracelso, hasta llegar a Hamann, Baader, hasta Fechner.

7

Hay que evitar toda generalización al respecto. Todo lo que se ha podido descubrir invita a la cautela. De hecho, es necesario notar como, entre inicios del siglo y los años Veinte, cambian los paradigmas a los que se hace referencia para ilustrar la «vida mística» de la «vida del espíritu», y los de una «vida del espíritu» para la cual se impone en continuación la comparación con la naturaleza. Sin lugar a dudas en el período anterior a la guerra, en la llamada a la centralidad de la experiencia mística siempre aparecía la tendencia a formas de panteísmo: la totalidad de la que el individuo se siente parte tiene que ser la naturaleza. Los tonos espinosianos de una visión como ésta habían sido evidentes, de la misma manera que había sido evidente el rol fundamental del debate alrededor de la experiencia mística, que procedía de la tradición del hebraísmo, aunque no continúe a reconocerse en ella. Y —como hemos visto— la presencia en dicho debate del panteísmo de inspiración espinosiana había vuelto a Goethe el interlocutor fundamental, es decir, su concepción de la inefabilidad de un individuo que, aun siendo parte de la naturaleza, no se reduce a la naturaleza. Hemos visto además al individuo representado por Fausto, que recoge el desafío de Mefistófeles y lanza una mirada en el abismo de la nada. El individuo —lo repetimos— que, como Fausto al servicio del Emperador, proyecta, construye, actúa.

Sin embargo, ahora la llamada a la vía maestra representada por la «mística alemana» es la llamada que se hace más clara y decidida. Se hace más clara y decidida al mismo momento en que se moderan los componentes más explícitamente religiosos y la experiencia mística se configura esencialmente como experiencia de la totalidad, de la euforia de la renuncia a la propia individualidad en el eterno círculo de la naturaleza, hasta el abismo del todo. Esto sucede en fuerza de la tesis no formulada explícitamente pero compartida universalmente del componente fundamental místico-especulativo de la filosofía alemana. Tesis que coloca a Eckhart como el verdadero *magister Germaniae* y tiene la ventaja de eliminar toda disputa hereditaria entre católicos y luteranos.

De todos modos, a pesar de la grande variedad de matices, los documentos del encanto ejercido durante el conflicto de guerra y después de este por la llamada tradición de la «mística alemana» son inequívocos. Es también verdadero que es necesario interpretarlos con cuidado, captar sin malentendidos lo que estos prueban, más allá del elemento utópico y estético. Dichos documentos nos hablan con claridad de la fuerza con la que logra actuar lo que podemos llamar «la llamada al espíritu». Fuerza que, mirándola bien, nace del sentido de involucramiento que esta llamada suscita en la consciencia individual. El mensaje casi subliminal que a esta llega no es tanto el de contemplación, sino acción. Acción que es el auspicio de los muchos que miran las «cosas que vendrán» convencidos de la necesidad de un cambio, una verdadera y auténtica revolución. Acción que requiere el valor de la decisión. Una decisión en primera persona, tomando plena responsabilidad del acto, sin buscar atajos o delegar en nadie. Pero es una renuncia a la acción que se delinea. La decisión se delega a otros, se hace por los demás. Se presenta como el acto decidido de pocos —de uno solo— capaz de dar concretezza total, realizar con un gesto revolucionario lo que podía parecer utopía y que

ahora parece surgir como concreta posibilidad. Nace y se afirma la izquierda retórica de la unión de una entera nación en un salto místico. Todo esto empieza a delinarse con claridad en los años en que Oswald Spengler —autor de *Der Untergang des Abendlandes*— llama los «años de la decisión», los mismos en que el editor Diederichs afirma repetidamente la necesidad de un «nueovo caudillo» al que confiar la «nueva Alemania».

Es también verdadero que más o menos en esos años, Henri Bergson habría resaltado con desición la importancia fundamental de la experiencia mística de la vida, en la historia de la humanidad. Solo los místicos parecen estar animados en su interioridad por una auténtica «energía espiritual», solo los místicos tienen la fuerza que les da dicha energía de obrar para que se realicen las verdaderas revoluciones, para que la utopía se pueda volver algo concreto, irrefutable. Pero también es verdadero que la «energía espiritual» que obra en los místico —y que puede obrar en todos los hombres— tiene su punto de apoyo en la interioridad del individuo, esa interioridad a la que el hombre —como el dicho agostiniano— tiene que volver para encontrar la verdad. Puede parecer retórico, y quizás es muy utópico, pero es una utopía a la cual es sensato y razonable seguir siendo fieles.