

La legitimidad del entusiasta: dos hipótesis históricas

Martín Baigorria (Universidad de Buenos Aires)

RESUMEN

Las siguientes líneas se proponen poner a prueba las siguientes hipótesis: fue la propia cultura literaria –y, de manera paradigmática, la “poesía sagrada” de Klopstock– aquella que hizo accesibles a un público consumidor de textos literarios un nuevo tipo de auto-comprensión histórica. Las poéticas entusiastas del siglo XVIII contribuyeron así a legitimar una imagen profética de la subjetividad, estrechamente asociada a los ideales de emancipación y progreso universal. Nuestra tarea consistirá entonces en reconstruir los rasgos principales de ese proceso, a partir de algunos aspectos programáticos enunciados por la poética de Friedrich G. Klopstock (1724-1803) y otros autores a él contemporáneos.

Palabras clave: retórica entusiasta, secularización, Klopstock, filosofía de la historia

ABSTRACT

Our theses is that it was mainly the literary culture– above all Friedrich Klopstock’s “sacred poetry” - the one who made available for the reading public a new kind of historical self-understanding. The rhetoric of enthusiasm help to legitimate a prophetic image of the subject, deeply associated with the ideals of emancipation and universal progress common in that time. Our task will be then to describe the fundamental aspects of these process, as they appeared in Klopstock’s writings and other contemporary authors.

Keywords: rhetoric of enthusiasm, secularization, Klopstock, philosophy of history

En el debate mantenido entre Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck en torno a la problemática de la secularización, ambos autores hacen referencia a un célebre pasaje de la obra de Kant, *El conflicto de las facultades* (1794). Al comienzo de la segunda parte de dicha obra, Kant se preguntaba sobre “la posibilidad de una historia a priori”, en tanto “relato del porvenir”, para determinar así “si el género humano se hallaba en constante progreso hacia lo mejor” (Kant: 110). Mediante esta pregunta Kant se proponía intervenir en el debate sobre las consecuencias de la Revolución Francesa. El filósofo comenzaba entonces abordando esta cuestión mediante una caracterización sugestiva del sujeto del conocimiento histórico, según la cual este último no sería muy distinto a “un profeta” capaz de “causar y preparar los acontecimientos que presagia” (Kant: 110). Puede entreverse ya aquí cuál es el tipo de “sujeto” al que Kant alude: en tanto agente-constructor del decurso histórico, el hombre es ahora quien hace la historia, mediante la reflexión crítica y la planificación racional, en una primera instancia, y luego, mediante la puesta en práctica de su propia reflexión. Él “profeta” aquí mencionado por Kant es por tanto el encargado de comunicar mediante el pronóstico racional el horizonte abierto por este nuevo tipo de subjetividad. De esta nueva conciencia histórica, capaz de romper con el pasado y anticipar el futuro, surge el nuevo horizonte moderno del cambio colectivo, producido a partir de las acciones que las propias sociedades realizan sobre sí mismas.

Pero podríamos preguntarnos entonces qué fue lo que llevó a Kant a consagrar –o si se prefiere: *legitimar*– su propio ideal de subjetividad crítica mediante dicha figura: cómo pudo encontrar un vulgar adivino –ese personaje habitual en los cuentos populares e infantiles– un lugar privilegiado en las alturas de la filosofía crítica. ¿Por qué recurrir a una figura mítica dotada de poderes mágicos, precisamente cuando su objetivo era evocar el movimiento libre e irrefrenable de la razón moderna? De hecho, al apropiarse de esta metáfora problemática, Kant ponía a prueba los presupuestos de su teoría racional. Ya que, ¿no habían sido las profecías del “fanático entusiasta” aquellas ideas emancipadoras que, en el campo de la praxis política, habían osado usurpar drásticamente los dominios de toda “experiencia posible”? ¿Por qué Kant decide entonces (en pleno 1794, momento álgido del Terror) recurrir a una figura tan controversial a la hora de legitimar en términos racionales los cambios traumáticos introducidos por la Revolución? ¿Cuál era el tipo de lector contemporáneo capaz de decodificar los riesgos ideológicos implícitos en esa curiosa mixtura semántica?

Si bien no podemos responder directamente a estos interrogantes, podemos al menos formular algunas hipótesis históricas a modo de respuesta tentativa. Retomando el planteo de Blumenberg, podemos decir que nos hallamos aquí ante una suerte de “metáfora absoluta”, “una función enunciativa, conceptualmente irresoluble”, que de pronto obliga al filósofo a recurrir al lenguaje literario, precisamente en ese momento en el cual este

debe explicar las implicancias inmediatas de la autonomía racional en el plano político¹. No se trataba aquí sin embargo de rehuir al problema, sino que por el contrario la figura del “profeta racional” –ese encuentro entre “fantasía y logos”– le servía a Kant para enfrentarse a aquello “conceptualmente irresoluble” en las discusiones de la época.

Ya que, lejos de ser inocua, tal como ha notado el propio Koselleck, dicha figura poseía varios antecedentes intelectuales en las batallas culturales de la modernidad temprana y, en particular, dentro de las discusiones letradas del siglo XVIII. Nos hallamos así ante la figura del “*prophète-philosophe*” –el “sujeto de la moderna filosofía de la historia”– encargado de llevar adelante la crítica contra el absolutismo y la autoridad religiosa (Koselleck: 26)². En el caso de Alemania, la genealogía cultural de dicha figura se remontaba a la lucha mantenida por la ortodoxia protestante y el absolutismo monárquico contra los discursos apocalípticos multiplicados a partir de la Reforma de Martín Lutero. Desde el punto de vista de la historia literaria, puede decirse que ese curioso retrato del sujeto moderno tuvo uno de sus momentos de emergencia más espectaculares con el debate en torno a la “poesía sagrada” (*heilige Poesie*), en la cual tuvieron oportunidad de medir sus fuerzas los defensores del *Messias* (1748) de Friedrich Klopstock y sus detractores (fundamentalmente Johann C. Gottsched). Dicha obra fue sin lugar a dudas una de los acontecimientos más influyentes de la literatura alemana del siglo XVIII, decisiva para la cultura de la sensibilidad (*Empfindsamkeit*) y el surgimiento del movimiento *Sturm und Drang*. En particular, la obra de Klopstock gozaría de una especial acogida por parte de los autores del “círculo de Göttingen” (J. H. Voss, F. L. Stoelberg-Stolberg), G. A. Bürger, y la lírica patriótica de Württemberg (D. Schubart, Stäudlin), influencia que llegaría a impactar con fuerza en los himnos del primer Hölderlin. Su significado político tampoco fue menor: en los albores de la Revolución Francesa, la lírica alemana encontró en Klopstock una de sus principales fuentes de inspiración (no en vano este sería nombrado más tarde “ciudadano francés” por la propia Convención Nacional).

La fuerza del *epos* bíblico de Klopstock residía en su grandilocuencia retórica, hecha de gestos ampulosos y maximalistas: sintaxis compleja, neologismos osados, y en el plano semántico, una atronadora imagería religiosa desplegada mediante toda clase de hipérbolos geológicas y astronómicas (vuelos con ángeles, visiones del espacio sideral, cavernas que van desde el polo norte hasta el centro de la tierra, terremotos, eclipses, etc.). Como es de prever, el núcleo temático de la obra no era menos ambicioso: el combate escatológico del Dios y el Jesucristo contra las fuerzas del infier-

¹ Para Blumenberg las “metáforas absolutas” constituyen “elementos básicos del lenguaje filosófico, *transferencias* que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad” (Blumenberg: 109).

² La versión más extrema de esta interpretación histórica fue formulada por Eric Voegelin (Voegelin 2006).

no. Su punto original de partida fue de hecho otro *epos* religioso de origen inglés, el *Paradise Lost* (1667) del poeta republicano John Milton (1608-1674), traducido en 1742 al alemán por el célebre crítico Johann Jacob Bodmer (1698-1783). Sin embargo, desde el punto de vista de la historia literaria, no deja ser llamativo lo siguiente: pese a haber caído en un rápido desuso luego de una consagración también veloz, la poética de Klopstock tuvo pese a ello un fuerte influjo cultural e ideológico en los autores “románticos”; o en términos más generales, aquellos escritores identificados con el horizonte de expectativas abierto por la politización del debate público en Alemania (Stolberg, Schubart, el primer Schiller), y luego, por el propio proceso revolucionario francés (Bürger, Stäudlin, Hölderlin).

Las siguientes líneas se proponen entonces poner a prueba dos hipótesis entre sí interrelacionadas: fue la propia retórica literaria –y, de manera fundamental, la “poesía sagrada” de Klopstock– aquella que hizo accesibles a un público consumidor de textos literarios una nueva imagen de la subjetividad, en cuyo seno se redefinirán a su vez los parámetros fundamentales de aquel tipo de conciencia histórica evocado por Kant a la hora de reflexionar sobre las condiciones posibles del progreso humano. En Klopstock aparecerían así ya escenificadas las ideas entre sí interrelacionadas de progreso colectivo y prognosis subjetiva: su “poesía sagrada” constituiría el tenue “hilo conductor” que nos conduciría de la figura del entusiasta religioso al profeta “histórico-filosófico” invocado por la imaginación aséptica de Kant. Si bien el rápido opacamiento literario de Klopstock tendió a invisibilizar su propia influencia cultural, la legitimación de esta nueva auto-comprensión fue para sus contemporáneos un acontecimiento intelectual sumamente significativo, en el cual los lenguajes literarios tuvieron un rol tan importante como el propio discurso filosófico. Pero, para comprender los presupuestos históricos de dicho proceso, la poética de Klopstock debe ser a su vez comprendida desde el punto de vista de los debates dinamizados por la secularización de la cultura protestante. Ya que, tal como veremos, la legitimación de este nuevo tipo de subjetividad histórica no se dio meramente en el seno aparentemente imperturbable de las formas estéticas, sino que a su vez supuso una segunda batalla en paralelo, no menor, librada en torno a la legitimidad del “entusiasmo poético” frente a la autoridad del discurso religioso y las sospechas de la estética ilustrada. Nuestra tarea consistirá entonces en reconstruir los rasgos principales de ese proceso, a partir de algunos aspectos programáticos enunciados por esta reconfiguración del discurso poético a mediados del siglo XVIII.

La legitimación de la “poesía sagrada”

Tal como ha señalado el crítico Martin Vöhler, la irrupción de Klopstock en el panorama literario de su época representó una fuerte provocación expresamente dirigida a polarizar el ánimo de los lectores: frente al pasmo de sus contemporáneos, aún antes de que siquiera llegara a tener una obra con cierto renombre, Klopstock se denominaba a sí mismo “poeta

sagrado” (“*heiliger Dichter*”), aludía permanentemente a su “genio” (“*Genius*”) y afirmaba que para escribir sus obras sólo necesitaba de algunas “horas de bendición” (“*Stunden der Weihe*”), antes que de la lectura escolar de los clásicos. Frente a la “poética del efecto” defendida por la Ilustración temprana (Gottsched) el autor del *Messias* reivindicaba por su parte el lenguaje elevado del “entusiasmo”. El poeta no sólo debía ser un mero representante del saber letrado (el ideal del *poeta doctus* teorizado por Gottsched en su *Critischen Dichtkunst*), sino que además debía permanecer “entusiasmado” (*begeistert*), embriagado, poseído por una inspiración divina. Esta concepción del “poeta sagrado” (*poeta vates, heiliger Dichter*) aparecía ya en el “discurso de Schulpforta” (1745). En dicho texto, Klopstock, desarrollaba una formulación programática de los *topoi* entusiastas mediante una serie de leitmotivs intrínsecamente asociados. Ya Marsilio Ficino (un referencia clave en la rehabilitación moderna del entusiasmo poético), había caracterizado el término “*furor poeticus*” mediante diversas fuentes de origen clásico y cristiano. Emulando este mismo gesto sincrético, Klopstock emparentaba la antigua tradición del vate romano con toda una genealogía de profetas visionarios por igual pertenecientes a la tradición bíblica y moderno; desde Job, Moisés, y Cristo hasta John Milton y Joachim Pyra, entre otros. La legitimación religioso-literaria de la figura del “entusiasta” surgía así de esta combinación de filiaciones clásicas y cristianas (Jacob: 117-121). Este segundo linaje tenía sin embargo un significado excepcional para Klopstock: mediante su “lenguaje elevado”, capaz de “elevarse con audacia hasta las alturas divinas”, dichos profetas habían anunciado de manera modélica el significado de la fe cristiana: anunciada con exclamaciones extáticas, “ebrias de alegría celestial”, las “visiones del vates” religioso (“*vatum visiones*”) se dirigían hacia la “eternidad”, más allá del “escenario impenetrable de los siglos futuros” (Vöhler: 1997).

Se trata de una concepción aún más fuertemente sistematizada en “*Von der heiligen Poesie*”, el escrito publicado como prólogo del *Messias* (1755). Allí distinguía entre aquella poesía dirigida a la imitación de la naturaleza y otra de signo más elevado basada en la experiencia de la revelación divina. Este último postulado sólo podía ser cumplido parcialmente por el *vates* antiguo. El objeto del *vates cristiano* es el plan de la salvación divina y su tarea la comunicación de ese conocimiento soteriológico. La legitimación última de esta empresa era la inspiración de dios a la que el *vates* accedía mediante su sentimiento espontáneo y fervoroso. En esta concepción religiosa antropológizante, la verdad divina debía ser sentida a través de la puesta en funcionamiento de todas las facultades del alma (razón y sentimientos, sentido e intelecto), evitando caer en el error dogmático de privilegiar una en detrimento de otras.

Una “guerra de los treinta años en la poesía”

Llegados a este punto, se vuelve entonces evidente que el proyecto literario de Klopstock no puede ser abordado desde un punto de vista pu-

ramente estético, sino que debe ser comprendido al mismo tiempo desde la perspectiva de las controversias religiosas de su época. Su marco principal lo constituyen una serie de fenómenos confesionales íntimamente relacionados: el surgimiento del pietismo a principios del siglo XVIII, la multiplicación de sus seguidores reagrupados en diversas corrientes separatistas y, por último, los diversos intentos de reforma que llegaron a enfrentar a algunos autores del movimiento denominado “neologismo” con las resistencias de la ortodoxia protestante. En la recepción crítica de la “poesía sagrada” todas estas fuerzas entraron súbitamente en tensión. Ya que, efectivamente, las posiciones filosófico-religiosas y los partidismos institucionales no eran ajenos a la discusión literaria: mientras Gottsched y los suyos se hallaban más cerca de la ortodoxia racionalista proveniente de Wolff, e integrada dentro de la enseñanza protestante; Klopstock, Johann J. Bodmer (1698-1783) y Johan J. Breitinger (1701-1776) adscribían por su parte al neologismo y su proyecto de renovación teológica. Dicho movimiento postulaba un ideal de individuo dotado de “sentido moral” (“*moral sense*”), con autonomía para juzgar sus acciones recurriendo a su propio criterio y razón. El neologismo rompía así con toda pretensión de reducir al ser humano a una supuesta condición pecaminosa. Por el contrario: el hombre buscaba la felicidad como impulso espontáneo inherente a su naturaleza; la esencia moral del hombre surgía del bien, en la medida en que Dios poseía idéntico anhelo. Se prestaba así principalmente atención a aquellos afectos positivos del hombre, tendientes a alimentar sus tendencias sociales: simpatía, amor al género humano, amistad, compasión, etc. Este conjunto de afectos eran aquellos que garantizaban aquel “equilibrio entre la mente y el corazón” propugnado por el neologismo; una síntesis entre sentimiento religioso y racionalidad dirigida a contener tanto la superstición mística como el ateísmo de los nuevos saberes racionalistas (Aner: 34-57)³.

El *Messias* de Klopstock constituyó en este punto el producto más ambicioso del movimiento. Las discusiones críticas surgidas en torno de dicha obra supieron así poner de manifiesto el tipo peculiar de resistencias y preconceptos a los cuales debió enfrentarse la retórica “entusiasta” en su propio proceso de legitimación. No en vano, recordando el tono de estas discusiones, en 1770, Samuel G. Lange (1711-1781) caracterizaba las diferencias entre los partidarios de Gottsched y los suizos Bodmer y Breitinger como una “Guerra de los Treinta Años’ en la poesía” (“*dreyßig-jährigen poetischen Krieg*”). Más allá de lo exagerado de la frase, mucho de aquel clima beligerante podía percibirse en un artículo publicado por Gottsched (1700-1766) en 1752, tras la aparición de los primeros diez cantos del *Messias* (1748). El principal eje de sus impugnaciones concernía

³ Buena parte de sus autores tendrían además una activa participación en “semanarios morales” (“*moralische Wochenschriften*”) como *Discours der Mählern* o *Der Gesellige* (“el sociable”), respectivamente editados por Breitinger y Lange, sobre las cuales se asentarían las bases editoriales del debate público ilustrado (Martens 1968).

a la irrupción de un nuevo tipo de retórica subjetiva en el ámbito de la poetización de temas sagrados; un lenguaje con inflexiones místicas por lo demás fuertemente reñido con las convenciones del mundo letrado. No sin ironía, el célebre crítico lanzaba allí una exhortación dirigida a la ortodoxia religiosa: mientras estos últimos se distraían intentando controlar los excesos de los “hermanos moravos”, otro tipo de “fanatismo” religioso (*Schwärmerei*) “más astuto” y “menos torpe” circulaba en “nuevas epopeyas” como la publicada por Klopstock. Ocultas bajo un pretendido halo piadoso y devocional, estas composiciones escondían con palabras oscuras y extrañas la misma clase de metafísica visionaria cultivadas por “fanáticos entusiastas” (*Schwämers*) célebres como Jakob Böhme (1575-1624), el conde Zinzendorf (1700-1760), o el místico anglicano John Pordage (1607-1681). Tal como puede apreciarse en estas acusaciones, los ejes argumentativos de este tipo de crítica provenían del lenguaje de la polémica religiosa, cuyo vocabulario y significados solían permear constantemente las tenues fronteras existentes entre los ámbitos de la moral y la estética. Para Gottsched el problema fundamental consistía en cómo aceptar la legitimidad esa nueva retórica místico-subjetiva, a través de la cual autores como Klopstock y Bodmer pretendían celebrar los temas del epos cristiano. En ambos casos, se trataba de un lenguaje oscuro y exaltado que desviaba inevitablemente el mensaje de las Escrituras al terreno de la mera imaginación y la falsedad (Gottsched: 617). También otro crítico célebre como Lessing compartía un parecer similar al de Gottsched: aludiendo claramente a las comunidades de *Inspirierten* de Wetterau, para el dramaturgo la “plegaria cristiana” concebida por Klopstock “hacía honor a los delirios de un ‘Inspirado’”. La “inspiración” de este último tenía así el mismo origen que aquella invocada por los fanáticos religiosos. A los ojos de este tipo de crítica, autores como Klopstock no eran más que uno más de esos “falsos profetas”, habituados a causar disturbios en las zonas marginales del mundo campesino, que sin embargo ahora se habían propuesto invadir el mundo de las letras (Clark: 563-582).

Pero tal como hemos sugerido, las intenciones de Klopstock y sus aliados distaban de pretender identificarse con el mundo de las sectas religiosas. El neologismo aspiraba por el contrario a una tarea más ardua: producir un lenguaje religioso ilustrado, plenamente integrado en la iglesia protestante, capaz de resistirse a las tentaciones separatistas, pero asimilando a su vez las innovaciones más originales provenientes del pietismo, el deísmo, y los nuevos saberes filosóficos (Leibniz, Shaftesbury, Locke, Hutcheson). En el plano literario, el programa neologista aparecía plasmado en la cultura de la *Empfindsamkeit*. Junto a Klopstock y el círculo de Zurich, sus principales representantes eran autores como Gerhard Terstegen (1697-1769), Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769), Jakob I. Pyra (1715-1744), y Joachim Lange (1670-1744)⁴. Todos estos autores concebían

⁴ Estos dos últimos vinculados además al pietismo de Halle.

a la “poesía sagrada” como un medio para la difusión de sus ideales de moralidad y tolerancia religiosa. La poesía no debía meramente “representar” lo bello y elevado a la manera de un objeto previamente constituido, sino que dicha experiencia debía ser recreada de manera palpable y perceptible en el seno del discurso poético. Sólo en la medida en que el autor pudiera comprenderse a sí mismo como auténtico depositario de la certeza divina, podía este confiar en la autenticidad de la forma y contenido de su producción lírica, lo cual a su vez le permitía a apelar con seguridad a la sensibilidad de sus lectores. Se trata ahora de ver de qué modo la “poesía sagrada” de Klopstock llevó a la práctica dichos ideales (Kaiser: 125-138).

De la “poesía sagrada” a la profecía racional

Los alcances secularizadores de la poética de Klopstock deben comprenderse tanto a partir de sus contenidos semánticos, como así también desde una perspectiva pragmática, en función del tipo de comunicación que aspiraba a establecer con sus lectores. Al igual que el predicador de la secta, y rivalizando con él, el “poeta sagrado” debía comunicar la experiencia entusiasta a sus oyentes. En la medida en que el lector de Klopstock es fundamentalmente el testigo de una experiencia espiritual, el lenguaje del himno debe procurar ante todo llegar directamente al repertorio emocional de los lectores. Pero, al mismo tiempo, en lugar de dirigirse al universo social limitado de la comunidad religiosa, el discurso del *vates* debía tener un alcance más amplio, de sentido universal. La contemplación de lo divino aparecía así como una “intuición previa del mundo futuro” (“*Vorgeschmack der künftigenwelt*”, *Die Glückseligkeit Aller*), la visión profética del *vates* entusiasta. Los himnos apuntaban a fortalecer el sentimiento celestial del futuro escatológico, el plan soteriológico de la “vida eterna” (la muerte y resurrección de Cristo, el anuncio del Juicio Final, la llegada del Reino de Dios). Dicha visión formaba parte de una anticipación retórico-literaria, dirigida a fundar un vínculo empático con los lectores, que evitaba a su vez caer en la imaginación de las “últimas cosas” cultivada por las corrientes separatistas. El “entusiasmo” religioso se ha convertido de este modo en “entusiasmo himnico”: la fe exaltada aparece así transformada en un dispositivo retórico cuya función didáctica era evocar la futura llegada del Reino de Dios (Kaiser: 563-582).

Ahora bien, en el marco de esta propedéutica surge a su vez una inversión de las relaciones entre el mundo terrenal y el más allá celestial. En la imaginación del templo de la naturaleza, a la cual Klopstock recurre con frecuencia, aparece explicitada la concepción de la divinidad defendida por los partidarios del neologismo: el dios creador ya no es más, como sucedía en la tradición luterana, un *deus absconditus*, sino que este se revela constantemente en el “santuario” (“*Heiligthum*”) del mundo natural. El neologismo partía así de Leibniz y su principio de *harmonia mundi*, por medio del cual el perfeccionamiento del género humano surgía mediante la reconciliación progresiva entre razón humana y revelación. Entre las maravillas de la naturaleza terrenal y el goce celestial no existía un abis-

mo, sino una distancia de grados, susceptible de ser abarcada mediante el conocimiento individual. Utilizando para sí los avances del empirismo, esta sensibilidad moral obtenía ahora sus “visiones” de una experiencia sensual inmediatamente presente en el mundo natural. La contemplación de ese orden armónico revelaba la tendencia inherente hacia la felicidad de la naturaleza humana y elevaba al individuo hacia el conocimiento de lo divino (*Physicotheologie*). En consecuencia, a diferencia del discurso radicalizado de las sectas, dicha verdad celestial no consistía en ninguna clase de visión destructiva o apocalíptica, sino más bien en una totalidad racional ordenada según el designio perfecto de dios. El camino hacia la revelación divina y la salvación universal aparecía anunciado mediante la celebración de dicho orden racional. La Revelación quedaba entonces incorporada en un *telos* universal dentro del cual el individuo juega a su vez un rol clave a través de su experiencia de revelación extática (Kemper: 103-110). Por lo que, adelantándose así aquel tipo de conciencia histórica referida por Kant en su escrito sobre la Revolución, en Klopstock la voz del profeta obtenía su inspiración principal de esta visión de progreso histórico-universal.

Pero, llegados a este punto, no es difícil reconocer las notables diferencias existentes entre el *vates* de Klopstock y el “profeta” crítico kantiano: mientras el primero permanece en el ámbito de la fe cristiana, el segundo ya se ha distanciado definitivamente del dogma por medio de la crítica a priori del conocimiento. Sin embargo, nos interesa aquí establecerse también algunos rasgos en común menos evidentes. Ya que a pesar de sus diferencias, en ambos casos nos encontramos con dos versiones del “sujeto moderno”, orientados a legitimarse de manera autónoma en sus respectivas áreas de acción (ya sea mediante el conocimiento crítico o la inspiración extática) sin necesidad de recurrir a la autoridad o la tradición. Así, tanto Kant como Klopstock son autores inscriptos, en el “giro copernicano” (Ulshöfer: 174): no casualmente, los escenarios del *Messias* se extienden por océanos, cielos, y montañas buscando abarcar la totalidad del espacio terrestre. Para ambos, la idea de un orden racional existente constituye un presupuesto ineludible de sus respectivas prognosis; ya sea en el plano espiritual, como Klopstock, o en una dimensión netamente epistemológica, en el caso de Kant.

Y si bien aquí la diferencia entre el plano espiritual y la experiencia histórica sigue siendo ostensible, no debe perderse de vista por otro lado hasta qué punto la propia empresa poética de Klopstock se halla determinada fundamentalmente por una nueva preocupación ante la experiencia mundanal: “El tipo del poeta al que nos referimos, debe elevarnos por encima de nuestro acotado modo de pensamiento [...]. Debe recordarnos con poderío nuestra inmortalidad, y que también en esta vida, podríamos ser mucho más felices”⁵. En este punto, Klopstock retoma la doctrina del

⁵ “Der Poet, den wir meinen, muss uns über unsere kursichtige Art zu denken erheben, [...] Es muss mächtig daran erinnern, dass wir unsterblich sind, und auch in diesem Leben, viel glückseliger seyn könnten” (Klopstock: 91).

neologismo, según la cual la felicidad de los hombres (*Glückseligkeit*) es una experiencia propia del “más acá” terrenal. La celebración del éxtasis individual, provocada por la revelación divina en el orden racional de la naturaleza busca anticipar, convertir en una intuición *de este mundo*, el goce de la salvación eterna.

Y en este mismo sentido, es importante recordar hasta qué punto la propia inspiración entusiasta representaba un momento de auto-determinación: el alma poseída por la inspiración divina se sentía orgullosa de su propia naturaleza. Ya en en sus *Critische Briefe* (1746), un partidario de Klopstock como Bodmer caracterizaba el sentimiento de lo “elevado” (*erhaben*) mediante la evocación de los “grandes hechos” surgidos de “las esencias libres” (“*grossen Wirkungen und Thaten der freyen Wesen*”), que parecen “trascender” las “fuerzas humanas” y que por igual provocan “asombro” (“*Erstaunen*”), o “compasión” (“*Mitleiden*”). Esta es la doctrina de los “grandes hechos”, ya presente en la *Problemata XXX.1* (atribuida a Aristóteles) y en Shaftesbury, la cual aquí sirve para justificar la posibilidad de un entusiasmo noble, capaz de impulsar al hombre a la realización de sus objetivos más ambiciosos. Mediante su retórica entusiasta, el *poeta vates* celebraba el sentimiento de libertad como experiencia moral susceptible de elevar las fuerzas del hombre más allá de sus limitaciones originales. Y en relación a esto último Klopstock solía ir incluso más allá de lo habitual en comparación con otros autores del neologismo como Pyra o Gellert: “La libertad es origen de acciones / que ni siquiera el Todopoderoso, que todo lo sabe, puede prever con certeza / Pero Aquel, siempre presente con sus designios, las guía / hacia el fin último de la Creación, ¡la bienaventuranza de todos!”⁶. Lejos de excluirse, libertad individual y voluntad divina formaban parte del mismo “plan de salvación”; el lenguaje entusiasta de Klopstock sacralizaba así un nuevo tipo de subjetividad en la cual la libertad individual y el horizonte de progreso universal eran parte de un mismo mensaje, puesto en escena mediante la retórica profética del *vates*. También en Klopstock, el *vates* cumplía el rol de “un profeta”, capaz de “causar y preparar los acontecimientos que presagia”. La “metáfora absoluta” del entusiasta había sido así puesta en movimiento.

Conclusiones

La legitimación de la retórica entusiasta promovida por Klopstock y los autores del neologismo a mediados del siglo XVIII tuvo rápidas consecuencias en el terreno filosófico y literario. La asociación entre lenguaje profético, auto-determinación subjetiva, y progreso universal, ya presente en Klopstock, comenzó a su vez a impregnarse de otros significados po-

⁶ “*Ursach wird die Freyheit von Handlungen, / Die der Allwissende selbst nicht vorher mit Gewissheit sieht: / Aber Er, der Immerwirkende, leitet sie / Zu der Schöpfung letztem Zweck, der Seligkeit Aller!*” (Klopstock: 165).

líticos y utópicos, tal como puede verse en la lírica patriótica del “círculo de Göttingen”, las obras dramáticas del *Sturm und Drang*, los primeros dramas de Friedrich Schiller, y los “himnos a los ideales de la humanidad” de Friedrich Hölderlin. Y también Fichte, el filósofo del “yo absoluto”, fue un apasionado lector de Klopstock. La retórica entusiasta se convirtió así en un aspecto central del lenguaje político de la revolución; ella contribuyó así a legitimar las expectativas de transformación radical cada vez más extendida en el naciente público burgués de la época. Gracias entonces a la “*dramatis personae*” del *poeta vates*, y a su popularización a través de la lírica política de la época, la imagen del “entusiasta”, el “profeta” – la “esencia libre” (*freies Wesen*), “creadora de grandes proyectos” (*Projektmacher*)- se convirtió en una metáfora recurrente tendiente a señalar la presencia sospechosa de un nuevo tipo de subjetividad, cuyos planes e intenciones se hallaban dirigidos, de modo indirecto o explícitamente, a socavar las bases del Antiguo Régimen. En 1794, durante el momento más cruento del Terror jacobino, este era el tipo de subjetividad al que Kant aludía en su escrito sobre la Revolución: el “profeta capaz de causar y preparar los acontecimientos que presagia”. Este era entonces uno de los puntos de llegada más significativos de aquel largo camino iniciado por la legitimación del entusiasta: desde el mundo del fanatismo religioso, pasando por la “poesía sagrada”, hasta la discusión política y su legitimación en clave racional. Si Kant recurría entonces a dicha figura, era porque ella constituía uno de los núcleos semántico-figurativos ineludibles, en torno al cual se dirimían cuestiones centrales como el sentido de la herencia ilustrada o las consecuencias de la Revolución para Alemania. Hablar de estas cuestiones omitiendo la imagen del “entusiasta” hubiera equivalido, tal vez, a hablar fuera de contexto.

Bibliografía

Aner, Karl (1929). *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle/Saale: M. Niemeyer.

Blumenberg, Hans (1995). *Naufregio con espectador*. Madrid: Visor.

Clark, Jonathan P. (1990). "Beyond Rhyme or Reason. Fanaticism and the Transference of Interpretive Paradigms from the Seventeenth-Century Orthodoxy to the Aesthetics of Enlightenment", en *Modern Language Notes*, Vol. 105, n.º 3. 563-582.

Gottsched, Johann C. (1983), "Was von den christlichen Epopeen zu halten sey?" [1752], en Walther Killy (ed.), *18. Jahrhundert. Texte und Zeugnisse. Die deutsche Literatur*, T. IV/2. München: C.H. Beck'sche Verlagshandlung.

Joachim, Jacob (1997). *Heilige Poesie. Zu einem literarischen Modell bei Pyra, Klopstock und Lange*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kaiser, Gerhard (1963). *Klopstock. Dichtung und Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Kant, Immanuel (2004). *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Losada.

Kemper, Hans-George (1997). *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. T. 6/1 Empfindsamkeit*, Tübingen, Niemeyer.

Koselleck, Reinhart (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Klopstock, Friedrich Gottlieb (1962). *Ausgewählte Werke*. München.

Martens, Wolfgang (1968). *Die Botschaft der Tugend: Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*. Stuttgart: Metzler.

Ulshöfer, Robert (1956). "Friedrich Klopstock: 'Die Frühlingsfeier'", en *Die deutsche Lyrik. Form und Geschichte. Interpretationen. Vom Mittelalter bis zur Frühromantik*. Düsseldorf: August Bagel Verlag.

Voegelin, Eric (2006). *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Buenos Aires: Katz.

Vöhler, Martin (1997). 'Danken möchte' ich, aber wofür?' *Zur Tradition und Komposition von Hölderlins Hymnik*. München: Fink.