Thémata. Revista de Filosofía. Número 9, 1992, págs. 197-213.

EL VELO DE ISIS
Elementos para una Mariología romántica

Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla

"Alaba a la Reina del Mundo, a la que anuncia los mundos santos, a la que cuida el Amor Hermoso. Ella te envía a mí, dulce amada, sol amable de la noche"[1].

1. El problema idealista

Al final de la Ilustración, en la cima de la Modernidad, mientras la libertad sonaba a pólvora revolucionaria a finales del siglo XVIII, la filosofía se convierte en Idealismo. Se trata del sueño de esa libertad, más allá de sus afanes políticos, por hacerse especulación metafísica. Para el idealismo, el principio de todo lo real es la libertad, la autodeterminación del sujeto, de ese sujeto que somos cada uno y denominamos "Yo". En todas sus formas, en aquello que le ocurre, en todo aquello de lo que tiene experiencia y que él puede narrar como lo que le pasa, el sujeto ha de ser capaz de determinarse a sí mismo; hasta que todo eso, que se extiende a los últimos confines del universo, sea reflejo de lo que él mismo, por sí mismo, como causa de sí, y no por otra cosa, es.

Esta es la clave de la filosofía de Fichte. No se trata de que el mundo exterior, el No-yo, lo que tenemos enfrente como parte substancial de nuestra determinación, sea expresión de nuestra fuerza creativa (¡ya nos gustaría!); es que debe serlo, si no queremos rendir nuestra libertad a la fuerza de las cosas y entregarnos al devenir del mundo como al destino que determina lo que nosotros somos, como a la substancia absoluta que desde

---

[1] Novalis, *Himnos a la Noche*, 5, pág. 42. Para las obras de Novalis se refiere esta paginación a *Novalis Werke*, Studienausgabe, 3ª edición, herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz, München (C.H. Beck).

fuera de nosotros mismos prescribe la forma de nuestra existencia. El idealismo no es la expresión de un hecho ontológico, sino de un deber moral, por el que el hombre está obligado reflejar en el mundo en el que tiene su determinación, el principio de una libertad absoluta que está en el origen de su ser. En ese deber -ésta es, a mi entender, la lectura correcta del idealismo- se muestra que el hombre es congénere de Dios; que se encuentra en medio del mundo como imagen y semejanza suya, y por tanto con la obligación de transformar el mundo, hasta que ese mundo sea reflejo de su fuerza creadora y así signo de su libertad originaria. Lo contrario es conformismo, primacía de las cosas en la historia, determinismo de lo circunstancial; y en definitiva, encogerse de hombros ante la injusta marcha de un mundo que arrolla en su curso irracional la libertad y el derecho de la vida a crecer desde sí misma, a desarrollarse, y a mostrar en ese desarrollo la imagen de Dios que en ella se refleja. Mientras haya niños que no tengan pan, padres a los que la naturaleza niegue el sustento de los suyos, hombres que esclavicen a otros hombres, miseria y desgracia en el mundo, la libertad tiene aún por delante una tarea por cumplir: la tarea de transformar el mundo en la imagen ideal que está en la voluntad divina de su origen.

2. Aproximación mitológica

Se preguntará el lector qué tiene esto que ver con la Virgen María. El caso es que Novalis piensa que, en efecto, tiene mucho que ver. Uno de sus escritos, que no llegó a cuajar como novela terminada, sino que, debido a su temprana muerte, se quedó en fragmento, se titula *Los discípulos de Sais*. Se trata en su brevedad de un cuento inconcluso en el que se reproduce una vieja leyenda del culto de la diosa Isis en Sais. Egipto estaba de moda en aquellos años finales de la Ilustración; y ya Schiller había dedicado un poema a *La imagen velada de Sais*[2]. En la formulación de Schiller se trata de un joven discípulo del templo de Isis en Sais cuyo afán era conocer la verdad, contemplarla, y gozar en esa contemplación de la posesión de todas las cosas. La verdad, le dice su maestro, está en el rostro de la diosa, cuya imagen se encuentra cubierta por un velo que ningún mortal con culpa puede levantar sin morir. La historia termina mal: el joven no pudo refrenar su pasión, y lo encontraron muerto una mañana ante la imagen velada.

---

[2] Friedrich Schiller, *Gedichte*, Stuttgart (Reclam, 1983), pág. 158.

Lo que el discípulo de Sais vio, eso que él ya no pudo contar, se convierte para la filosofía alemana de finales del siglo XVIII en un misterio fascinante que abre el camino de la especulación poética. Téngase en cuenta que el mito de Sais encierra el misterio mismo de la naturaleza. La diosa guarda en sí la clave de todas las cosas; y eso significa, a finales de la Ilustración, el misterio de la naturaleza entendido como verdad. En su formulación novalisiana, el velo de la diosa es el símbolo poético de la naturaleza misma, como un lenguaje cifrado cuyos trazos, que son sus pliegos, somos incapaces de leer. Levantar el velo quiere decir interpretar ese lenguaje. Desvelar es leer. Egipto era para la época el misterio de los jeroglíficos, y la pasión por su lectura corría paralela al afán de la razón por entender la pluralidad de la experiencia como ciencia; como una ciencia de la naturaleza en la que la subjetividad pudiese reencontrarse a sí misma en la pluralidad de los fenómenos. "Los hombres -afirma Novalis- discurren por numerosos caminos. Quien los siga y los compare verá surgir figuras maravillosas; figuras que parecen formar parte de esa gran escritura cifrada que por todas partes se ve: en las alas, en la cáscara del huevo, en las nubes, en la nieve, en la formas cristalinas y pétreas, en las aguas heladas, en el interior y en la corteza de las montañas, de las plantas, de los animales, de los hombres, en las luces de cielo..., en los haces en torno al imán. En ellas se adivina la clave de esa escritura fantástica, su gramática"[3].

La clave para la interpretación de la tragedia de Sais nos la da Kant y la filosofía crítica, cuyo impacto cultural en la juventud universitaria a la que pertenecía Novalis, es difícil de exagerar. Lo que hay detrás de esa pluralidad de fenómenos, lo que da unidad sintética a nuestra experiencia de la naturaleza, no es lo diferente; ni el mundo, ni el alma, ni Dios. Esa unidad sintética en la que se encierra al final el significado de todas las cosas, es, dice Kant, la "apercepción trascendental". Se trata de un término técnico de la filosofía crítica para designar la autoconciencia, el Yo. El camino del idealismo está abierto. Y por él, con Fichte a la cabeza, se lanzarán los jóvenes románticos. Lo que vio el joven discípulo fue... a sí mismo.

La subjetividad es la diosa que guarda en sí la clave interpretativa del mundo. Con esa clave seremos capaces de interpretar el lenguaje de su velo, y leyendo lo que significa podremos ver lo que oculta. Ahí está la verdad de todas las cosas, el significado de la naturaleza. Y eso somos

---

[3] *Die Lehrlinge zu Sais*, pág. 96.

nosotros. La naturaleza es el reflejo adecuado de una subjetividad absoluta. Entendiendo esto, entendemos la naturaleza y en ella a nosotros mismos. Todos los misterios se desvelan, y la razón encuentra la paz. El idealismo se muestra así culturalmente como la apoteosis final de la razón ilustrada, como la consumación de un afán irrenunciable. Y con ese triunfo se realiza al final la idea de libertad. El hombre como sujeto se hace transparente a sí mismo, allí donde se reconoce como principio activo de todas las cosas, y a éstas como reflejo de su actividad creadora.

3. La amenaza nihilista del idealismo

Lástima que quien todo esto descubre tenga que morir. En *La imagen velada de Sais*, Schiller, siendo un idealista convencido, describe a la vez, en una genial premonición poética, el fracaso postmoderno del idealismo, que tan evidente se hace para nosotros. Como hombres de final del milenio, somos, si se quiere, los compañeros que contemplan por la mañana al muchacho muerto. En el rostro de la diosa, en el que se reconoció a sí mismo, el discípulo de Sais vio también la Nada. El idealismo, históricamente considerado, ha terminado en nihilismo.

En definitiva, el idealismo consiste en la exaltación del sujeto a la infinitud, o si se quiere, en proclamar como infinito ese sujeto que somos cada uno. El resultado de ello no puede ser sino la absolutización de nuestra propia finitud. De este modo, el sujeto, no pudiendo buscar fuera de sí ningún otro fundamento, se hace infinito sólo negativamente, al no reconocer causa alguna fuera de sí; pero sin que, por otra parte, pueda reconocer en sí la plenitud que busca. Por eso la subjetividad es infinita propiamente sólo en la infinitud prometeica de su tarea, en lo que desde sí aún le queda por hacer, como meta infinitamente lejana que le impide descansar y recrearse en sus productos. El idealismo se convierte así en eterna insatisfacción utópica, desde la que todo es provisional y simple medio para alcanzar lo que está infinitamente lejos.

Respecto de esa meta lejana, todo vale nada, o adquiere su sentido sólo en el sacrificio en aras de esa meta utópica. De ahí que el idealismo tenga como peligro inmediato el terrorismo. Ya fue así en la Revolución Francesa. Y ese terror revolucionario se ha visto repetido a lo largo de la historia idealista de los siglos XIX y XX, tanto en las revoluciones socialistas como en los mesianismos fascistas. Y no sólo eso: el prosaico día a día que abre la revolución industrial y el desarrollo de la técnica, como camino hacia la realización de un progreso infinito, también se ha mostrado como maquina aniquiladora de todo lo que frente al futuro tiene valor sólo en la

medida en que sirve a la infinita y progresiva potenciación de la eficacia tecnológica. A ella se ha sacrificado todo lo que podía servirla: la salud del obrero, la paz del capitalista, la felicidad de sus hijos, el verdor de los campos y la riqueza histórica de las ciudades.

Esta es la historia del nihilismo europeo, como progresivo avance de la voluntad subjetiva, tal y como lo describen Heidegger y la Escuela de Frankfurt. El gran sacrificado en este proceso es la naturaleza. Ella es el límite de la subjetividad, lo que tiene que ser transformado de obstáculo en medio, en la medida en que la subjetividad emergente consigue imponerle sus propios fines, esto es, en la medida en que deja de ser para sí, de seguir su propio desarrollo, y pasa a ser medio del desarrollo infinito de la subjetividad.

Esta naturaleza, la paz en la que todas las cosas son para sí, sucumbe ahora en una universal mediatización que transforma a todas las cosas en instrumentos, en algo que tiene sentido sólo en su servicio para otro fin distinto que el suyo. En sí mismo, nada vale nada. La naturaleza es la nulidad de sí misma. Incluido el hombre en lo que no es estrictamente subjetividad pura, una subjetividad que se hace abstracta, que se descorporaliza, que no es al final sino el infinito y siempre insatisfecho afán por la ilimitada potenciación de su poder. Y ese poder ya no puede ser otra cosa -con expresión hegeliana- que la monstruosa fuerza de lo negativo: es el poder de destruir.

4. El idealismo erótico del romanticismo

El pensamiento romántico intuye en la recuperación del mito de Sais este trágico final del idealismo, allí donde esta doctrina absolutiza su reflexión sobre una subjetividad tan insuficiente como la propia. Esa subjetividad no puede ser sino una diosa terrible y nihilista; y descubrirla como la clave de todos los misterios de la vida no es sino descubrir el sinsentido de una tarea sin fin (ése es el significado de su infinitud).

La subjetividad de la que tenemos experiencia en nosotros mismos, en su carácter empírico y finito, en su inmediatez, no puede ser fundamento de nada. Arellano, en cuyo homenaje presento este trabajo, ha integrado en su pensamiento esta comprensión romántica de la subjetividad como aquello que no es inmanencia cerrada. Ser sujeto es para él "ser sí mismo y trascender". La experiencia de nosotros mismos en ese momento original de nuestra intimidad que podemos situar en torno a la adolescencia es, en efecto, la experiencia del deseo insatisfecho. Esta subjetividad inicial tiene que salir de sí misma, y su intimidad es, más bien, el anhelo de un infinito

ausente, que se sitúa, como un suspiro, más allá del horizonte de lo cotidiano. Esa subjetividad tiene que ir en busca de lo extraño, buscando en ello la clave de sus misterios. En *Los discípulos de Sais*, el protagonista, Jacinto, abandona casa y padres, aún a su misma novia, en fin todo lo que tiene y quiere, para ir a buscar en Sais, en el templo de la diosa virgen, la enseñanza misteriosa que calme sus anhelos. Les dice a los suyos: "Se acabo la paz, y con ella se van el corazón y el amor: tengo que ir a buscarlos. Me gustaría deciros adónde, pero yo mismo no lo sé: hacia donde vive la Madre de las cosas, la Virgen velada. Por ella late mi corazón"[4]. Y así llega a Sais a descubrir el velo de la diosa. ¡Qué tragedia si, habiéndolo dejado todo, no encontrase detrás del velo otra cosa que aquello por lo que tuvo que salir de casa, es decir, la insuficiencia de su propia subjetividad!

El romanticismo matiza su compromiso especulativo con el idealismo, sin negar que la subjetividad haya de ser el principio absoluto de todas las cosas, en el sentido de considerar que la subjetividad absoluta a la que se llega no puede ser la subjetividad relativa de la que se parte. Esa subjetividad no es sin más un Yo, si acaso es *otro* Yo, depurado de mi propia insuficiencia. Y eso es un Tú. Jacinto descubre bajo el velo de la diosa el rostro de su amada. Así lo describe su pluma: "Las flores y las fuentes sonreían..., le ofrecían fresca bebida y seguían adelante. Jacinto... preguntaba y preguntaba, y finalmente llegó a la vivienda largamente buscada, que estaba escondida entre palmeras y otras plantas deliciosas. Su corazón latía con anhelo infinito, y le invadió la más dulce conmoción en este albergue de las estaciones eternas. Se durmió entre perfumes celestiales, porque sólo el sueño podía conducirle en el Santo de los Santos. De forma maravillosa le condujo el sueño por estancias infinitas (...). Todo le parecía tan conocido, y sin embargo con una magnificencia nunca vista. Entonces desapareció, como devorada por el aire, la última apariencia terrenal; y se vio ante la Virgen celestial; levantó el velo, ligero y esplendoroso, y su amada (*Rosenblütchen*) cayo en sus brazos. La música... acogió los misterios del amante encuentro, el desborde del anhelo, y expulsó a todo lo extraño de ese encantador lugar"[5].

En la ontología romántica el amor es lo que abre las puertas de esa absoluta subjetividad idealista en la que está la clave del mensaje cifrado que es el mundo. Así se expresa Novalis: "Lo que se ama lo encuentra uno en todas partes, y en todo encuentra semejanzas con ello. Cuanto mayor

---

[4] *Die Lehrlinge zu Sais*, pág. 111.
[5] *Die Lehrlinge zu Sais*, pág. 112.

sea el amor, más amplio y variado será ese mundo semejante. Mi amada es la 'abreviatura' del universo, y el universo la 'elongatura' de mi amada"[6]. Y de este modo se expresa Friedrich Schlegel: "Si se trata de devoción y adoración de lo divino; si lo humano es por todas partes lo supremo; si el varón es por naturaleza el hombre superior; entonces adorar a la amada sería el camino más correcto e inmediato, modernizando así la religión, divinizadora de hombres, de los griegos humanos (...). Yo al menos no podría amar sin correr el peligro, como en la Caballería, de adorar algo; y no sé si podría amar el universo con todo el corazón, si no hubiese amado nunca a una mujer (...): ¿es que amas de verdad si no encuentras el mundo en la amada?"[7].

Aquí, en el texto de Schlegel, que explicita el sentido del de Novalis, aparece la idea de una subjetividad absoluta, divina y adorable, por tanto, que encierra en sí, en una reflexión simple, la total diversidad de las cosas, es decir, el mundo de la naturaleza. Esa subjetividad que es todas las cosas, la divinidad subjetiva del mundo, que el idealismo intenta en vano hacernos comprensible cuando pretende que sea la nuestra, se nos hace plausible, objeto incluso de experiencia, allí donde estamos enamorados. El amor es la puerta del Absoluto, de un absoluto que es subjetividad, un "Yo soy", y que en nuestra experiencia aparece, más allá de la insuficiencia propia, como un "Tú eres", a saber, todas las cosas. La mujer se hace para la conciencia romántica paradigma de esa subjetividad absoluta, de la que todas las cosas son mero reflejo. El lenguaje del mundo comienza a hacerse inteligible en "ella"; por "ella" las cosas cobran un sentido: son el velo que la oculta, pero sólo tanto como, a la vez, muestra seductores sus encantos.

Se dirá que esto supone la renuncia a la interpretación idealista, más coherente, según la cual, un fundamento que es sujeto, si es algo primero, ha de ser un "Yo". Pues éste pronombre es el que propiamente designa la subjetividad primera, que tiene en sí su propio fundamento. Sin embargo, esta objeción va demasiado deprisa. El Tú amado no es una renuncia. En la correspondencia, el amor se hace recuperación plena de la propia subjetividad. Y así dice Schlegel: "En ti se ha hecho grande la audaz y antigua idea de mi más amado e íntimo propósito; y en ese espejo no me

---

[6] *Glauben und Liebe*, pág. 354.

[7] Friedrich Schlegel, *Über die Philosophie*, II, 175. Tomo y página se refieren a Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente*, herausgegeben von Ernst Behler und Hans Eichner, Studienausgabe, Paderborn, München, Wien, Zürich (Ferdinand Schöningh, 1988).

da miedo amarme y admirarme a mí mismo. Sólo aquí me veo completo y armónico, o más bien veo a toda la humanidad plena, en ti y en mí"[8]. En el amor se muestra la esencia de la subjetividad, como aquello que más allá de sí mismo, en la trascendencia que abarca lo diferente, mantiene la unidad de una reflexión que no se dispersa en esa diferencia. "No el odio, como dicen los sabios, sino el amor separa las esencias y forma el mundo; y sólo en su luz se las puede encontrar y contemplar. Cada yo puede sentir completa su unidad sólo en la respuesta de su Tú. Entonces es cuando el entendimiento quiere desarrollar el germen interior de su similitud con Dios, se afana por acercarse a la meta y se dedica con seriedad a formar el alma, como forma un artista su única obra amada"[9].

Sólo en el amor deja de ser la subjetividad en su reflexión un soliloquio y se hace diálogo, apertura, razón que se despliega más allá de sus límites y de su insuficiencia. Sólo el amor abre el alma, la esponja y la hace acogedora de lo diferente, de forma que en esa apertura supera la insuficiencia que había en su origen. Primero se descubre en la amada lo absoluto, aquello que encierra en sí todas las cosas, sin que estén por ello clausuradas, ya que el amor es experiencia de lo trascendente, de lo que está más allá. Y después, esa subjetividad, en la que ya está todo, se hace mía en la correspondencia, es *mi* subjetividad, la de un Yo que el amor de esta forma y legítimamente ha hecho absoluto. Dice en este sentido Schlegel: "Hoy encontré en un libro francés la expresión sobre dos amantes: 'eran el universo el uno para el otro' (...). Para una pasión francesa eso es verdad a la letra. Encuentran el universo el uno en el otro, porque han perdido el sentido para todo lo demás. No así nosotros. Todo lo que antes amábamos, lo amamos ahora más ardientemente. El sentido para el mundo se nos ha abierto precisamente ahora. Tú has conocido por mí la infinitud del espíritu humano, y yo he comprendido por ti el matrimonio y la vida, y la gloria de todas las cosas. Todo está animado para mí, me habla y es santo. Cuando se ama como nos amamos nosotros la naturaleza vuelve en el hombre a su original divinidad. El placer vuelve a ser en el solitario abrazo de los amantes lo que es en la gran totalidad: el más santo milagro de la naturaleza; y lo que es para otros algo de lo que deben avergonzarse, vuelve a ser para nosotros lo que en sí mismo es: el fuego puro de la más noble vitalidad"[10].

---

[8] Friedrich Schlegel: *Lucinde*, Stuttgart (Reclam, 1988), pág. 11.
[9] *Lucinde*, pág. 81.
[10] *Lucinde*, pág. 89.

5. La experiencia romántica del amor y la muerte

El joven que sale que su casa en busca de la clave que explica todas las cosas llega al templo de Sais. La diosa cubierta por el velo es la Razón, el sentido del mundo. Y al levantarlo Jacinto se encuentra a su amada, que no es en cuanto tal sino absoluta afirmación de él mismo; en esa mediación se encuentra por tanto a sí mismo. Para la subjetividad amada y correspondida se ha resuelto el problema del mundo; y ese mundo, pleno de sentido como expresión que se ha hecho de la amada, es, como se suele decir, "suyo". La tesis especulativa del más absoluto idealismo -"el mundo es mío"- deja de ser un abstrusismo filosófico, y se pone al alcance de la más elemental experiencia de adolescente.

Esa experiencia la hizo Novalis con Sophie von Kühn. Es la clave de su especulación filosófica idealista. Y sin embargo, al poco tuvo que hacer también la experiencia del poder de la muerte sobre lo que consideró absoluto. La muerte de Sophie fue para él el golpe que pudo hundir su especulación en la sima del más profundo nihilismo. Y sin embargo, fue, por el contrario, lo que abrió para él de modo definitivo el mundo de la poesía, como experiencia de un absoluto idealismo que se muestra, por fin, a través de la muerte, como victoria sobre su último límite.

Para ver lo que esto significa, es preciso considerar la radical contradicción que se da entre el amor y la muerte. El amor es afirmación absoluta del sujeto amado, es decir, como se expresa Schlegel, auténtica divinización de la amada. Pero entonces la muerte, como interpretó el Duque de Gandía al convertirse en S. Francisco de Borja ("¡No más servir a señor que se me pueda morir!"), hace de la pasión erótica un craso error. A no ser que sea la muerte, o mejor, la vida que aún tiene que pasar por ella, el verdadero error, una sombra de sí misma en el sentido platónico; de modo que el amor sea más bien una intuición más allá de su caducidad en el carácter absoluto y transmortal de todo lo que es verdaderamente amable. Entonces, al revés, la experiencia de la muerte de la amada, abre el mundo de lo absoluto.

Tendríamos que decir sin ambages que éste es el mundo de la religión; de una religión que está, en efecto, esencialmente ligada a la afirmación de una vida transmortal en todo aquello que en verdad es sujeto, y muy especialmente en lo que es reconocido por el amor como tal sujeto. Religión -dice Novalis- es mediación con lo divino. La muerte de aquéllos que amamos no falsea la experiencia del amor, pero sí relativiza una prematura adoración de lo que aún debe morir; porque sólo más allá de la

muerte se da el reino de esa subjetividad absoluta que el amor quiere afirmar.

6. La mediación religiosa de la mujer

¿Nos lleva esto a concluir que sólo Dios es amable, y la única verdadera subjetividad; y por tanto que sólo en Dios se realiza el idealismo perfecto? Es importante no sacar conclusiones apresuradas en una teoría de la religión que en Novalis está sumamente matizada. En concreto, la exclusión de toda absolutez, de toda verdadera subjetividad, por tanto de todo carácter amable, al más allá de una absoluta trascendencia divina, hace de esa divinidad lo inaccesible, y de toda subjetividad particular (de eso que yo denomino "Yo" y "Tú" y "Ella") un engaño. Todo amor es en este orden un error. Pero entonces es también un error la oración, el trato con Dios y su supuesta presencia en el mundo. Por tanto, "nada es más imprescindible para la religión que un elemento de mediación que nos una con la divinidad. El hombre en cuanto tal no puede estar en relación con ella de un modo inmediato"[11]. El problema surge cuando se confunde el mediador con la divinidad, y esto es idolatría; o cuando se prescinde de todo mediador en un supuesto acceso directo a la divinidad; y eso, dice Novalis, es lisa y llanamente "irreligión". Ahora, entre la verdadera religión, podemos distinguir el "panteísmo", que es para Novalis la tesis según la cual todo puede ser mediación adecuada de la divinidad; y el "enteísmo", que reduce las posibles mediaciones a un único mediador, p.ej., Jesucristo para el cristianismo, como Dios hecho hombre.

Ambos planteamientos parecen antagónicos. "Sin embargo -afirma Novalis-, tan incompatibles como parecen, se puede unificar ambas posturas, si hacemos del Mediador enteísta, mediador del mundo medial del panteísta, centrando éste en Aquél, de modo que ambos se necesiten mutuamente, si bien de forma distinta. La oración o el pensamiento religioso consiste entonces en una triple e indivisible abstracción o posición (*Setzung*) ascendente: cualquier objeto puede ser un templo... para el hombre religioso. El espíritu de ese templo es el omnipresente Sumo Sacerdote, sólo el cual está en relación inmediata con el Padre de todo"[12].

Desde este planteamiento y en el recurso a la religión y a la mediación universal de una instancia divina en el mundo a que nos obliga la

---

[11] *Vermischte Bemerkungen ("Blütenstaub")*, pág. 338.
[12] *Ibid.*, pág. 339 s.

experiencia de la muerte, podemos entender ahora el carácter mediador de toda subjetividad. Dios es subjetividad, *Yahve*, "Yo soy". Por tanto, es natural que el camino de acceso a la subjetividad sea la subjetividad, y en los sujetos del mundo es donde hemos de encontrar la vía de acceso a la subjetividad divina. Por supuesto, el elemento mediador clave es la persona de Jesucristo, ya que El es como persona, como sujeto, Dios y hombre, y por tanto la mediación misma hecha sujeto ("*Yo* soy el camino"). "Si lo tengo a El -escribe Novalis en verso-, tengo también el mundo (...). Sólo donde lo tengo está mi patria; y todo don me viene como una herencia a la mano: hermanos perdidos hace tiempo los encuentro de nuevo entre sus discípulos"[13]. Pero la persona de Jesucristo no excluye otras mediaciones, sino que, por el contrario, se convierte en garantía de que cualquier sujeto, puede mediar con la divinidad, de modo que el amor, que es su afirmación, se transforma en verdadera religión. Muy concretamente, la amada muerta participa, más allá de esta vida, en la comunidad espiritual del "Sumo Sacerdote", y se convierte, a su vez, en la vía natural de acceso a El. "Cristo y Sophie", escribe Novalis en su diario: éste va a ser el lema de su actividad literaria y especulativa.

Pero, ¿por qué la mujer?; ¿qué preeminencia tiene la amada sobre cualquier otra subjetividad? Para entender esto hemos de considerar que el idealismo, y en consecuencia el romanticismo, representa, en contra de lo que podría suponerse, una filosofía de la virilidad. El sujeto ha de hacerse absoluto en su acción sobre el mundo, como proyecto de autodeterminación. Subjetividad es trabajo, esfuerzo denodado por transformar los límites y obstáculos de la acción en medios para realizar la libertad. Pero falta en esta comprensión de ascendencia fichteana, el matiz femenino en la comprensión de lo absoluto. Esta es la aportación de Joseph Schelling, que va a influir también decisivamente en el desarrollo del romanticismo. Si el Absoluto como sujeto ha de ser todas las cosas, y si su acción sobre el mundo no consiste en imponerle una forma extraña, sino la forma de la libertad; si lo que el sujeto debe hacer es liberar a todas las cosas, y no esclavizarlas en su servicio, es necesario que todas las cosas, lo que denominamos "naturaleza", guarden en sí como tal naturaleza el germen de su desarrollo hacia ese Absoluto subjetivo. El espíritu no es entonces algo que se imponga a las cosas, sino lo que en ellas está latente, como lo que tiene que surgir de su fecundidad. Es el mito de la bella durmiente: la naturaleza es el espíritu dormido, que está esperando al valiente príncipe que, sin

[13] *Geistliche Lieder*, V, pág. 62.

forzarla, despierte su vitalidad. El Absoluto no es entonces un invento *ex novo* de la subjetividad, sino resultado del cuidado de la naturaleza, por la que ésta se hace fecunda y genera desde sí, como fruto, la subjetividad absoluta, la libertad, que guarda en su seno. De este modo, el espíritu, que es trabajo, el principio viril, ha de producir la libertad, el Absoluto, pero no en sí mismo, sino generándolo en aquello que tiene en sí el principio de la fecundidad; y eso es la naturaleza, el principio femenino.

Así se hace evidente la relevancia de la mujer en la comprensión romántica. Es el principio de la pasión, del afán varonil de hacerla fecunda; el medio, pues, por el que el varón alcanza su fin, que es la autodeterminación de sí mismo como algo absoluto, más allá de su insuficiencia original. De ahí que el varón encuentre su mismidad en la mujer, liberando su fuerza creadora (*su* de ambos), en una reproducción que es en la prole evolución hacia lo mejor. La mujer es para el varón (y viceversa), como la naturaleza para el espíritu, el medio de su absolutización, la senda de su proyecto infinito, esto es, el camino hacia Dios. Y entonces está claro, por fin, cómo el amor se tiene que convertir en el elemento de ese proyecto infinito que es el idealismo. La mujer es la clave de la idealidad y el despertador en nosotros de lo eterno.

"Desde esta comprensión -concluimos con Novalis-, el primer beso es el principio de la filosofía: el origen de un nuevo mundo, el principio de la cronología absoluta, la ejecución de una infinitamente creciente alianza consigo mismo. ¿Y a quién no le gustaría una filosofía cuyo germen es el primer beso?"[14].

7. Hacia una Mariología romántica.

Este amplio rodeo por una ontología romántica de la sexualidad tiene ahora decisiva importancia para la filosofía de la religión. Jesucristo es Dios en el mundo, es la esencia de la mediación entre el Absoluto y toda subjetividad. Y sin embargo, esta mediación queda incompleta si la entendemos como puramente descendente, como una acción de lo divino en el mundo que impusiese una sobrenaturaleza extraña a las cosas. Si así fuese, el "panenteísmo" que propone Novalis, por el que todas las cosas son, en Cristo, vías de acceso a la divinidad, sería inviable; ya que la sobrenaturalización del mundo sería obra exclusiva del Verbo Encarnado.

---

[14] *Fragmente und Studien 1797-1798*, pág. 383.

Aquí, en una teoría de la religión, se plantea el mismo problema que dio lugar al desarrollo de la filosofía de la naturaleza como una necesaria matización del subjetivismo trascendental fichteano. El sujeto, o la libertad, allí donde transforma la totalidad del mundo en autodeterminación, no impone a las cosas una forma extraña, sino que completa la tendencia de la naturaleza hacia el desarrollo de la subjetividad, de la libertad. Pero sólo porque la naturaleza *ya* es sujeto, puede llegar a serlo. La acción sobrenaturalizadora de Cristo representa esta acción del sujeto, y ahora hemos de plantearnos sí esa acción es extraña al mundo, o bien si el sentido de esa acción es completar el carácter mismo del mundo por el que se da en él *ab origine* una tendencia a su divinización o absolutización. Dicho en lenguaje teológico: se trata de ver si la acción redentora de Jesucristo es extraña al mundo, o si completa su constitución original (su creación), por la que el mundo, todo él, es ya tendencialmente "imagen de Dios". Porque, si ocurre esto segundo, la actividad redentora, exige una potencia redimible, un principio de divinidad en el mundo, por el que el Absoluto, Dios mismo, de alguna manera puede ser generado desde el mundo. Se trata en definitiva de ver si hay en el mundo capacidad de generar a Dios, de si la naturaleza puede ser "Madre de Dios", esto es, si Dios puede ser "nacido de mujer".

Así lo expresa Friedrich Schlegel: "Cristo ha sido ya de diversas formas deducido a priori. Pero, ¿no debería también la *Madonna* tener derecho a ser un Ideal original, eterno y necesario, si no de la razón pura, sí de la razón femenina y masculina?"[15]. La mujer Madre de Dios, o lo que es lo mismo, la divinidad como fruto de la fecundidad natural, sería la prueba de que el mundo es potencialmente divino, capaz de dar a luz lo absoluto, desde sí mismo; por más que fuese insuficiente para ello y precisase la acción del Espíritu. El Mediador, Cristo, Hijo de Dios, pero nacido de Mujer, sería así la primicia divina de la fecundidad histórica, y garantía de que tiene sentido la ambición por la que la libertad natural aún pretende, por el trabajo, realizar en la historia lo infinito. El Hijo de Dios nacido de Mujer, sería la garantía de todo idealismo, de toda ilusión romántica, en definitiva, no sólo de que la vida vale la pena, sino de que vale la pena trabajar por lograr en la historia su plenitud.

Los románticos no son piadosos teólogos. Más bien son los hijos del trueno revolucionario, adalides progresistas de la creatividad histórica; representan la acción que se hace responsable de la historia del mundo. Si

---

[15] *Athenäums-Fragmente*, II, pág. 127.

se hacen cristianos es porque piensan que su insuficiencia ante una tarea infinita a la que no pueden, por otra parte, renunciar, prueba la existencia en la historia de una acción absoluta y divina, en la que tiene su anclaje toda subjetividad, es decir, todo deseo de ser libre. Pero este necesario recurso a la religión, esa "deducción a priori de Cristo", no puede suponer para ellos una renuncia, y menos que nada, a su propia responsabilidad histórica. De ahí su descubrimiento, original en la historia del pensamiento, de la función trascendental de la Virgen, como símbolo de la fecundidad absoluta de la historia, de su capacidad para dar a luz lo divino. Descubrimiento sorprendente en unos personajes que habían sido formados en el más estricto protestantismo. "El bello secreto de la Virgen -dice Novalis-, eso que la hace tan inefablemente atractiva, es el presentimiento de la maternidad, la espera de un mundo por venir, que en ella dormita y desde ella ha de crecer. Ella es la más exacta imagen del futuro"[16].

Volvamos ahora a Sais. Allí está Isis, cubierta por un velo, cuyos pliegues constituyen un lenguaje cifrado. Esa Isis cubierta es la naturaleza, como fuente de todos los misterios que hay que descifrar. Debajo de ese velo, como la clave para la lectura del lenguaje cifrado, está la subjetividad. Pero no la mía, a todas luces insuficiente, sino esa subjetividad perfecta que representa la amada. Ella es, bajo el velo de Isis el centro de mi propia intimidad y el medio por el que mi libertad se hace fecunda, autodeterminación absoluta de mí mismo precisamente en la naturaleza y por medio de la mujer. Pero este encuentro con la mujer cubierta, con *mi* mujer, no anula a la misma Isis. Porque también la mujer en su muerte se hace insuficiente en sí misma respecto de esa subjetividad que tiene que ser absoluta. En la intimidad que el velo cubre yo encuentro a mi mujer. Nos encontramos en el ámbito del amor. Pero esa intimidad amorosa trasciende toda particularidad. Isis misma es el seno del encuentro de todas las cosas consigo mismas y entre sí.

En su escrito *La Cristiandad y Europa*, Novalis vuelve a referirse a Isis, recuperando la simbología del velo cifrado que encubre y anuncia a la vez la intimidad oculta. Pero en este contexto se hace evidente la referencia a la Virgen, Madre de Dios. "El velo es para la Virgen, lo que es para el cuerpo el espíritu, el órgano imprescindible cuyos pliegues hacen de letras para su dulce mensaje. Ese infinito juego de pliegues es una música cifrada, pues la palabra es para la Virgen demasiado áspera y procaz, y sólo en canciones abre Ella sus labios. Ese velo no es para mi otra cosa

[16] *Fragmente und Studien 1797-1798*, pág. 406.

que la alegre llamada para una nueva reunión de todas las cosas, el poderoso aleteo del angélico heraldo que pasa. ¡Son los primeros dolores: que cada cual se prepare para el parto!"[17].

Ella es el seno de todo encuentro amoroso, la intimidad natural en la que se hace fecunda la libertad. Es la mujer eterna, la Hija de Dios; la Esposa del Espíritu, compañera de toda libertad; la clave amorosa que encierra en sí el significado de todas las cosas y el misterio de todo sujeto; y por fin, el seno materno de lo absoluto en el mundo: la Madre de Dios.

Muy especialmente es el lugar en el que recuperamos todo lo perdido. Así en el *Heinrich von Ofterdingen*, cuando Heinrich se encuentra de nuevo con su amada muerta, tiene lugar este diálogo: "'¿Quién te ha hablado de mí?', preguntó el peregrino. 'Nuestra madre'. '¿Quién es tu madre?'. 'La Madre de Dios'. '¿Desde cuándo estás aquí?'. 'Desde que volví de la tumba'. '¿Has muerto ya alguna vez?'. '¿Cómo podría vivir si no?' (...). '¿A dónde vamos?'. 'Siempre hacia casa'"[18].

8. La Madre de la Iglesia por venir

Ir a casa es marchar hacia Dios: El es la subjetividad definitiva en la que encuentra reposo todo Yo. Y sin embargo, tenemos que ir a casa, precisamente porque estamos fuera de ella, perdidos en medio de una naturaleza extraña que es para nosotros enigma. Dios es todavía "El que ha de venir", el Mesías. Los apóstoles, cuando Cristo ascendió a los cielos, indicando que su llegada no había sido definitiva, se reunieron en torno a su Madre, a la mujer; como si intuyesen que quien lo trajo al mundo sería otra vez responsable de su vuelta definitiva. Y allí, junto a ella, llegó el Espíritu; y ella dio a luz a la Iglesia: al Cuerpo de Cristo peregrino en la historia. No son casualidades bíblicas: es deducción de lo que Schlegel llamaba "el Ideal de la razón masculina y femenina". La Madre de Dios es el seno de la comunidad de los creyentes, de los sujetos que saben tienen pendiente la reflexión definitiva, su constitución como tales sujetos absolutos, en la definitiva llegada de Dios a hacer del mundo un paraíso.

Pero en torno a la Madre de Dios, esa espera no es holganza. Ella es el esfuerzo de la naturaleza por dar a luz lo divino, la promesa activa del mundo nuevo. Y en comunión con ella, la espera es esperanza en los frutos del trabajo histórico. Novalis era ingeniero de minas. Su contempla-

---

[17] *Die Christenheit oder Europa*, pág. 514.
[18] *Heinrich von Ofterdingen*, pág. 267.

ción de la naturaleza era confianza en los frutos que el trabajo puede alumbrar de tal madre.

Y una vez más es el amor el despertador de tal esfuerzo:

> Cuando así estaba pensando sólo
> empezó en mí un impulso poderoso.
> Una amistosa muchacha se me acercó
> y me robó el sentido.
> Yo no sé qué me pasó,
> ni cómo lo que vi ocurrió.
> .....
>
> El bosque nos guardó de la luz del sol.
> Se me ocurrió que era la primavera.
> En fin, yo vi que ahora en la tierra
> lo hombres tienen que hacerse dioses.
> Y entonces supe qué me pasó
> y cómo lo que vi ocurrió"[19].

El amor no es un afecto más, es el latir mismo de la naturaleza hacia una fecundidad que tiene que dar a luz su progresiva plenitud; y tiene lugar allí donde dos sujetos superan al unirse su parcialidad sexual y se hacen signo de esa plenitud subjetiva, de la naturaleza perfecta; enamorarse es querer ser perfecto como el Padre celestial lo es. Por eso la Virgen, que es principio de generación de lo divino en el mundo, es, como dice la tradición católica, Madre del Amor Hermoso, Señora de la fecundidad; testigo de todas las bodas; y de algún modo se concibe en su seno toda nueva vida. Pero su patronazgo va más lejos; por ser señora de todo lo nuevo que el mundo alumbra en el camino hacia su perfección, y muy especialmente de las obras del trabajo, la Virgen es patrona de todo esfuerzo, sobre todo allí donde ese trabajo, en vez de explotar, enriquece la naturaleza y la hace más fecunda, y más bonito el mundo, más semejante a la plenitud que Dios quiere para él. Y así es Señora del Progreso. Con ella los hombres van alumbrando un mundo nuevo, haciéndole un nuevo manto, hasta que su Hijo venga a terminarlo y ese manto alcance la plena transparencia que tienen las cosas a los ojos de Dios: sujeto perfecto, que se conoce a sí mismo en todo lo que contempla.

---

[19] *Späte Gedichte*, pág. 79 s.

Y así se hace la Virgen prenda de un futuro que así describe Novalis: "Ahora son sólo pistas, en bruto y sin conexión; pero anuncian al ojo histórico una individualidad universal, una historia nueva, el más dulce abrazo de una joven Iglesia sorprendida y de un Dios amante, y a la vez la íntima concepción de un nuevo Mesías en sus mil miembros. ¿Quién no se siente con dulce pudor de buena esperanza? El que va a nacer será la imagen de su Padre, una nueva Edad de Oro con oscuros ojos infinitos, una Edad profética milagrosa y sanadora, consoladora y eterna, que despierta vida eterna; un gran tiempo de reconciliación, un Salvador que se aposentará entre los hombre; que sólo puede ser creído, nunca visto, y que se hará visible bajo innumerables formas a los creyentes: consumido como pan y vino, abrazado como amada, respirado como aire, escuchado como palabra y canto, y, en medio de los mayores dolores de amor, será aceptado con delicia celestial como muerte en medio del cuerpo que se esfuma"[20].

Mientras llega, todo esto está oculto bajo el velo de la Virgen; pero ella lo enseña a los que, como el mundo, todavía son pequeños: ellos son los verdaderos poetas.

[20] *Die Christenheit oder Europa*, pág. 512.