

El mito como base social frente al relato cientificista: una comparativa entre Novalis y Unamuno*

Francisco de Paula Enrile Sánchez**
Universidad San Pablo CEU

Resumen: El objetivo del siguiente artículo es establecer una comparativa entre el ensayo *La cristiandad o Europa*, del pensador romántico alemán Novalis, y la novela *San Manuel Bueno, mártir*, de Miguel de Unamuno. A pesar de las diferencias genéricas entre ambas obras, se pretende demostrar que existe un sustrato filosófico común, que consiste en la propuesta del mito como vía de interpretación del mundo, frente a un contexto histórico-cultural de predominancia de las filosofías científicas.

Palabras clave: mito, científicismo, ciencia, verdad, cristianismo, Edad Media, Romanticismo.

Abstract: *The aim of the following paper is to establish a comparative view between the essay Christendom or Europe, by the romantic German author Novalis, and the novel Saint Emmanuel the Good, Martyr, by Miguel de Unamuno. In spite of the generic differences between both works, it is our intention to prove that there is a common philosophical background, which consists of the*

* El siguiente artículo deriva del Trabajo de Fin de Grado, con el mismo título, que el autor defendió en la Universidad San Pablo CEU en el mes de junio de 2020.

** Francisco de Paula Enrile Sánchez es graduado en Humanidades por la Universidad San Pablo-CEU de Madrid, título que obtuvo en junio de 2020 con la presentación del Trabajo del que deriva este artículo. Actualmente, cursa el último año de sus estudios de grado en Comunicación Audiovisual. Dirección electrónica: quicoenrile@gmail.com.

proposal of myth as a way of interpreting the world, against a historical and cultural context of predominance of scientist philosophies.

Keywords: *myth, scientism, science, truth, Christianity, Middle Ages, Romanticism*

1. Introducción

Algo más de un siglo separa la temprana muerte de Friedrich von Hardenberg, Novalis (1772-1801), de la madurez intelectual de don Miguel de Unamuno (1864-1936). Y, sin embargo, hay fragmentos en la obra de uno que podrían haber sido escritos por el otro, por lo que es relativamente sencillo tender puentes entre ambos. Aunque no hay demasiadas referencias en la obra de Unamuno al pensador alemán —apenas hemos encontrado una, un artículo en *El Mercantil Valenciano* del año 1918¹—, en este trabajo nos proponemos señalar estas similitudes, sirviéndonos de un análisis detallado de dos de las obras más significativas de estos dos intelectuales: el opúsculo *La cristiandad o Europa*, de Novalis; y la novela *San Manuel Bueno, mártir*, de Unamuno.

Si bien éste es, hasta donde hemos podido averiguar, el primer trabajo que pone en diálogo a estos dos autores, no es la primera vez que se analizan las similitudes entre el movimiento romántico, del que Novalis es iniciador en Alemania, y el existencialismo europeo de principios del siglo XX. Sin embargo, en este artículo nos centraremos en un concepto que quizá no ha sido de especial relevancia en estos estudios, pero que consideramos fundamental para entender la esencia de ambos movimientos: el mito.

La idea de mito ha sido mirada con recelo, cuando no de forma despectiva, por las filosofías de génesis racionalista y científicista. Los románticos se dieron cuenta de que esta forma

¹ Unamuno, Miguel de. (1918). El sueño de un romántico alemán. El rey de Novalis. *El Mercantil Valenciano*. 4 de agosto.

de aproximarse al mito obviaba algunos de sus aspectos más esenciales, que eran, desde el punto de vista antropológico, de vital importancia para el ser humano. Es por ello que hubo varios proyectos de revalorización de los mitos fundacionales de Occidente; aunque podríamos decir que, en general, fracasaron. Eso sí, dejaron abierta la puerta para sucesivas corrientes de pensamiento que han llegado a la misma conclusión a la que llegaron los románticos: la cultura occidental ha alcanzado un enorme nivel de progreso gracias al desarrollo de las ciencias, pero el sistema de pensamiento que se ha generado en este proceso ha perdido de vista aspectos fundamentales de lo que significa Occidente; la «patria mítica», como la llamó Nietzsche.

En este trabajo, nos proponemos el objetivo de mostrar cómo Novalis y Unamuno representan, cada uno en su contexto histórico singular, la toma de conciencia de esta pérdida del mito. Ambos coinciden en las causas, y señalan un mismo modelo para la recuperación del mito fundacional de la cultura europea. A continuación, iremos viendo cuáles son los pasos que ambos siguen para llegar a una misma conclusión. Para ello, haremos un análisis comparativo de las dos obras que centran nuestro estudio.

El principal problema que se nos plantea en este trabajo de comparación es el de enfrentar dos obras que pertenecen a géneros distintos. Mientras que *La cristiandad o Europa* es un ensayo, un texto filosófico, *San Manuel Bueno, mártir* es una novela. Para salvar este obstáculo, hemos empleado, como marco teórico, la teoría del análisis interdiscursivo de Tomás Albaladejo:

El análisis interdiscursivo (Albaladejo, 2008a) se plantea como un instrumento de estudio de las obras literarias y de otros tipos de discursos, especialmente los retóricos, con el fin de explicar sus semejanzas y sus diferencias y determinar, en consecuencia, sus características de modo contrastivo y, como consecuencia, para enriquecer el instrumental de análisis y

explicación de los discursos. [...] El análisis interdiscursivo puede llevarse a cabo sobre obras de diferentes literaturas o de la misma literatura, de distintas lenguas o de la misma lengua y contemporáneos o de épocas diferentes. También puede hacerse análisis interdiscursivo de textos de distintos autores o de textos de un mismo autor (Albaladejo, 2014: 38-39).

De esta forma, podemos establecer la comparativa entre *La cristiandad o Europa* y *San Manuel Bueno, mártir*. Una relación que puede establecerse en los dos niveles que señala Albaladejo: el nivel émico y el ético. El nivel émico se refiere a las semejanzas que podemos encontrar entre las distintas clases de textos, sean o no literarios. En nuestro caso, podemos hacer una comparativa entre un ensayo y una novela porque, aunque tradicionalmente hayan sido clasificados en géneros distintos, existen ciertos puntos de unión entre ambos. Fundamentalmente, podemos vertebrar esta comparativa en el uso de la metáfora, un recurso que utiliza el ensayo como dispositivo retórico, y que en la novela sirve para exponer de forma figurada ideas que tienen una base filosófica. Sobre el poder comunicativo de la metáfora, dice Albaladejo:

La metáfora, considerada de este modo, constituye una vía comunicativa, creativo-interpretativa, que resulta ser más directa que la que proporciona el lenguaje no metafórico, aparentemente directo, pero carente del poder evocador, de la fuerza imaginaria y de la axialidad cognitiva de la metáfora. [...] Concebida así, la metáfora constituye un elemento clave en la transversalidad interdiscursiva, por su presencia activa y por su poder generador de la conexión creación-interpretación, que es imprescindible para una realización lo más completa posible de la comunicación (Albaladejo, 2014: 48).

Por otro lado, el nivel ético se refiere a la interpretación y análisis de textos concretos; en este caso, *La cristiandad o Europa* y *San Manuel Bueno, mártir*. Teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre el nivel émico, en el que podíamos comparar los géneros a los que pertenecen ambos, acudimos ahora a los textos concretos para ver cómo se materializan esos puntos de comparación. El siguiente trabajo se centrará en el uso que Novalis y Unamuno hacen de una serie de metáforas que, si se analizan con detenimiento, muestran una intensa relación entre ambos textos. En concreto, desentrañaremos las metáforas de la enfermedad y de la villa feudal sumergida en *San Manuel Bueno, mártir*, para ver cómo son perfectamente asimilables a las ideas que expone Novalis en *La cristiandad o Europa*. Además, señalaremos otras metáforas, como la infancia, que laten en los escritos filosóficos de ambos autores. De esta forma, gracias al análisis interdiscursivo, veremos cómo se puede establecer una perfecta comparativa entre dos textos que, aunque hayan sido concebidos de forma genéricamente diferente, comparten un mismo sustrato filosófico.

Este análisis interdiscursivo viene facilitado por el hecho de que en el texto de Novalis existe una evidente carga literaria, tanto en el estilo como en el uso del dispositivo retórico de la metáfora, que hace que la línea divisoria entre los géneros se haga mucho más fina de lo habitual. Por lo tanto, vemos cómo se puede hacer una lectura filosófica de una novela, y una lectura literaria de un ensayo, y, por lo tanto, los textos seleccionados invitan a plantear esa lectura interdiscursiva de los escritos de Novalis y Unamuno.

El procedimiento que seguiremos en el artículo será el siguiente: para cada uno de los temas que abordemos, analizaremos en primer lugar qué dice al respecto Novalis en *La cristiandad o Europa*, por ser el texto cronológicamente anterior. Posteriormente, lo contrastaremos con extractos de *San Manuel Bueno, mártir*, prestando especial atención a determinadas

metáforas (la enfermedad, la villa feudal, el manuscrito encontrado...), que interpretaremos de acuerdo con ese análisis interdiscursivo. Para justificar esas interpretaciones, acudiremos a continuación a los trabajos ensayísticos de Unamuno, en los que señalaremos las ideas que aparecen metafóricamente configuradas en *San Manuel Bueno, mártir*.

2. Aspectos comparativos entre *La cristiandad o Europa* y *San Manuel Bueno, mártir*

2.1. Reacción frente al cientificismo

El objetivo de este artículo es, como ya hemos dicho, mostrar la reivindicación de la verdad mítica que hacen tanto Novalis como Unamuno. Ahora bien, antes de explicar en qué consiste esta reivindicación, es necesario entender el contexto en el que la realizan estos autores, ya que se trata de una reacción contra el estado previo.

Como reza el título del presente trabajo, estos autores oponen el mito al relato cientificista. Un cientificismo que adopta diferentes formas —Ilustración, primero; positivismo, después—, pero siempre desde una misma base teórica, que podríamos resumir a partir de la definición que da la Real Academia Española: «Teoría según la cual los únicos conocimientos válidos son los que se adquieren mediante las ciencias positivas». (Real Academia Española [RAE], 2014)

Es fundamental entender, y hemos incidido ya en ello antes, que los autores a los que estudiamos se oponen al cientificismo, no a la ciencia. Reaccionan frente a la negación de lo que ellos entienden como verdad inefable, no alcanzable por la vía empírica, pero tienen un profundo respeto por las disciplinas científicas. Como algunos sabrán, Novalis era ingeniero de profesión, y la espeleología era una de sus pasiones. En *La cristiandad o Europa*, al hablar del incipiente Romanticismo, dice: «Las ciencias nunca estuvieron en mejores manos» (Novalis,

1999: 29); probable referencia a hombres como Goethe, que cultivaban tanto su vocación científica como la poética.

Otro tanto podemos decir de Unamuno, que dice en *Del sentimiento trágico de la vida*:

[...] la ciencia, que es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser, y no como nosotros queremos que ellas sean (Unamuno, 1983: 238).

En resumen, lo que con esto queremos probar es que cualquier crítica a estos autores como reaccionarios y oscurantistas —y por ahí iban los primeros recelos hacia *La cristiandad o Europa*— requiere de una refutación. Lo que estos autores pretenden no es negar lo que la ciencia pruebe como verdadero, sino defender que hay otras verdades, y que éstas son más relevantes para los hombres. Dicho de otra forma, lo que ellos ponen en duda no es la veracidad de la verdad científica, sino su relevancia, y de esta forma atacan al cientificismo.

Como hemos dicho, esta tesis tiene sentido en el contexto histórico y cultural en el que se desenvuelven los autores. En el caso de Novalis, y de todo el movimiento romántico en general, es una reacción contra la Ilustración, ya que

La crisis general de las creencias es causa de la situación de vértigo, de radical desorientación que vive Europa; en el continente no se puede hacer política, no hay forma de articular la sociedad, las estructuras económico-productivas están trastocadas, pues su buen gobierno presupone un estado de vigencias donde apoyar la conducta (Bravo de la Varga, 2010: 37).

Según los románticos, esta situación de crisis, que puede parecer política, hunde sus raíces en algo mucho más profundo:

es una crisis espiritual. De ahí que Novalis entienda que una restauración política (la de Europa) sólo pueda darse si hay una restauración espiritual (la de la cristiandad).

Novalis dedica gran parte del ensayo a criticar a la Ilustración, pues considera que la preponderancia de la razón humana que propugnan los ilustrados sistematiza y mecaniza nuestra forma de aprehender el mundo. En efecto, al admitir sólo como verdadero aquello alcanzable para la razón, es decir, aquello que es demostrable por la vía empírica, se cercena toda una dimensión de la realidad que no se amolda a esos presupuestos, pero que el Romanticismo considera fundamental: la poesía, lo inefable, el espíritu.

Se hizo de la música infinitamente creadora de las esferas el traqueteo monótono de un molino monstruoso, movido por la corriente de la casualidad, a la deriva, un molino en sí, sin maestro de obras ni molinero, y en realidad un *perpetuum mobile*, un molino moliéndose a sí mismo (Novalis, 1999: 24).

Como vemos, Novalis es muy crítico con la idea de que, al no poder probar la existencia de Dios, se suspenda el juicio, o que incluso se abrace la posibilidad de que el universo sea fruto del azar, y que no haya principio, ni fin, ni sentido. La Ilustración sustituye la fe en Dios (o, al menos, en el Dios cristiano, pues existe la vía del deísmo, que también quedaría abarcada por la crítica de Novalis) por una nueva fe: «La nueva fe es la *Aufklärung*; su diosa es la Razón; su símbolo, la luz; su evangelio, una moral formal que se presenta como garantía de la libertad y fundamento democrático de una sociedad pluralista» (Bravo de la Varga, 2010: 34).

Los «fieles» —como los llama Novalis— de esta fe son los responsables de haber depurado la naturaleza, la tierra, la ciencia y el alma humana de todo fundamento de lo sagrado y lo mítico (Novalis, 1999: 25). Han eliminado a Dios, pero, como dice el

alemán, «donde no hay dioses, reinan los fantasmas» (Novalis, 1999: 31).

De esta forma, este despojo de la sacralidad revela una naturaleza pobre, en la que el ser humano no puede encontrar aquello que realmente busca, lo esencial (Novalis, 1999: 32). La acción de estos «fieles de la *Aufklärung*» acaba por mostrarse inútil ante un universo sublime.

Ahora bien, sustituir la autoridad de la religión por la de la racionalidad, confiando en que ésta va a dar respuesta a todas las inquietudes del hombre es un ejercicio ingenuo. La realidad del hombre no se atiene al mecanicismo de lo objetivo. Todos los seres son reales, salvo nosotros, que somos reales e irreales a un tiempo, somos proyecto, posibilidad, desarrollo, trascendencia. El resto de los seres son plenamente reales; algo que ni nosotros ni nuestras obras son (Bravo de la Varga, 2010: 35).

Con romántica ironía, escribe Novalis: «Lástima que la naturaleza haya seguido siendo tan milagrosa y misteriosa, tan poética e infinita; todos los esfuerzos por modernizarla no pasaron de mera obstinación» (Novalis, 1999: 25).

Un siglo después, Unamuno hace suya esta lucha contra el cientificismo. En *San Manuel Bueno, mártir*, la obra que centra nuestro análisis, el espíritu cientificista adopta una forma metafórica: la de la enfermedad. En la novela, vemos cómo don Manuel es presa de una enfermedad —a la que Unamuno, curiosamente, no pone nombre—, que le va consumiendo poco a poco. Que existe una estrecha relación entre la enfermedad y las dudas de fe del sacerdote (que no son sino la prueba de su incapacidad para dar el salto de lo racional a lo irracional) queda patente en algunos fragmentos: «Y sobre todo cuando hablaba al pueblo del otro mundo, de la otra vida, tenía que detenerse a ratos cerrando los ojos» (Unamuno, 2012: 46).

Esta relación entre el escepticismo y la imagen de la enfermedad que establecemos aquí puede rastrearse en la obra filosófica de Unamuno. En *Del sentimiento trágico de la vida* dice: «Y acaso la enfermedad misma sea la condición esencial de lo que llamamos progreso, y el progreso mismo una enfermedad» (Unamuno, 1983: 73). Para, finalmente, en la conclusión, escribir: «Y la famosa *maladie du siècle*, que se anuncia en Rousseau, y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour, no era ni es otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo» (Unamuno, 1983: 329).

Con estos fragmentos en la mano, parece pertinente aventurar que es precisamente al espíritu cientificista y empirista del siglo XIX, originado en la Ilustración (de ahí la referencia a Rousseau) y ahondado por el positivismo, al que se refiere la enfermedad de Don Manuel.

Como hemos dicho, el cientificismo asume distintas formas. A Novalis le tocó combatirlo bajo la forma de la Ilustración, hija de la Reforma; y éstas serán también, y en el mismo sentido, objeto de las críticas de Unamuno (Unamuno, 1983: 328). Pero ya hemos señalado que transcurre un siglo entre ambos autores, y es por ello que aparece un enemigo intermedio.

Estamos hablando del positivismo, iniciado por Auguste Comte y Henri de Saint-Simon, un movimiento de génesis puramente cientificista y frente al que tendrán que reaccionar existencialistas como Unamuno o, antes, su admiradísimo Kierkegaard. Según los positivistas,

[...] «todos los campos del conocimiento han pasado por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo»; el primero «es siempre provisional», el segundo «puramente transitorio» y el tercero es el «único definitivo» (Cantero Núñez, 2016: 29-30).

Don Miguel será, además, testigo del surgimiento del positivismo lógico con el Círculo de Viena, que lleva al extremo los postulados del positivismo decimonónico. En esta oposición, el Existencialismo, como movimiento, es deudor del Romanticismo.

El Romanticismo, como un nuevo modo de pensar o estilo de vida, rompe con la tradición clasicista. Se inspira en la Edad Media y en su propia época. Al mismo tiempo, el liberalismo en la literatura, como llamó Víctor Hugo al Romanticismo, preparó un terreno fértil para el cultivo posterior de la estética existencialista (Luarsabishvili, 2016: 44).

Y es, por esa reivindicación de lo irracional y lo inefable, heredero del Romanticismo en su lucha contra el positivismo, hijo de la Ilustración.

Unamuno es muy crítico hacia el positivismo, y en especial se trasluce en esa crítica una aversión hacia el krausismo, la tendencia positivista que triunfó en la España del XIX. Así escribe en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Y en la segunda mitad del pasado siglo XIX, época infilosófica y tecnicista, dominada por el especialismo miope y por el materialismo histórico, ese ideal se tradujo en una obra no ya de vulgarización sino de avulgamiento científico –o más bien pseudocientífico- que se desahogaba en democráticas bibliotecas baratas y sectarias. Quería así popularizarse la ciencia, como si hubiese de ser ésta la que haya de bajar al pueblo y servir sus pasiones, y no el pueblo el que debe subir a ella y por ella más arriba aún, a nuevos y más profundos anhelos (Unamuno, 1983: 328).

Unamuno critica de esta forma ya no sólo al científicismo como ideología rectora del estudio científico, sino como adalid de una expansión del espíritu científico (o pseudocientífico,

como él dice) al pueblo, que de esta forma se ve empujado a hacer una lectura del universo para la que no está preparado —«¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella» (Unamuno, 2012: 38), y de ahí que Unamuno critique que se democratice la ciencia para dar acogida al pueblo— y que empobrece al propio universo, como ahora analizaremos. Es, en esencia, la misma crítica que hacía Novalis a la Reforma por la «vulgarización de la Biblia» y la intromisión de la filología (Novalis, 1999: 19-20). Y esa preocupación de Unamuno por el pueblo, y por alejarle de aquello para lo que no está preparado, es la idea vertebradora de *San Manuel Bueno, mártir*.

Como decíamos, Unamuno considera que esta lectura científicista del universo lo empobrece, y en esto se ve que es plenamente heredero del pensamiento romántico, y en concreto del de Novalis:

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfa todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa (Unamuno, 1983: 197).

Es imposible no ver aquí los ecos de Novalis: donde Unamuno habla de humanización, él hablaba de poetización; cuando el vasco dice que «la razón mecaniza», es inevitable pensar en el «molino moliéndose a sí mismo» de Hardenberg. El pensamiento de Unamuno es tremendamente romántico en este sentido. Para él, la razón objetiva, sin sentimiento ni voluntad, es «lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella» (Unamuno, 1983: 226). De la misma forma que los románticos, Unamuno reivindica una dimensión divina y creadora de la razón (Unamuno, 1983: 393); lo que aquéllos habían codificado como «imaginación».

El enemigo que tienen que combatir para instaurar esta dimensión poética de la razón es el cientificismo, que es, en palabras de Unamuno, «una nueva Inquisición» (Unamuno, 1983: 331). Todas estas ideas laten en *San Manuel Bueno, mártir*, y Unamuno las condensa, en *Del sentimiento trágico de la vida*, citando a otro romántico, Tennyson: «Nada digno de probarse puede ser probado ni des-probado, por lo cual sé prudente, agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la Fe allende las formas de la Fe» (Unamuno, 1983: 87).

En la conclusión del mismo ensayo, escribe el vasco:

[...] también la razón muere, y muere en el cogollo del corazón. Y no hay más calor a más luz. «¡Luz, luz, más luz todavía!», dicen que dijo Goethe moribundo. No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata; mata el hielo (Unamuno, 1983: 353).

Y de esta forma, abraza también Unamuno la Noche de Novalis, y la contrapone al frío del racionalismo ilustrado, «la luz», como hacía Novalis en su segundo *Himno a la noche* (Novalis, 2017: 67). «¡Romanticismos!», dice Unamuno, «Sí, acaso sea esa, en parte, la palabra» (Unamuno, 1983: 353).

Empezábamos este epígrafe diciendo que era necesario saber contra qué reaccionaban Novalis y Unamuno para entender el contenido de su reivindicación. Ahora que ya hemos visto los porqués de su aversión al cientificismo, es hora de ver qué es lo que proponen ellos: la verdad mítica.

2.2. El mito como fuente de verdad

Señala Northrop Frye que existe una primera acepción de mito, que es la de relato o narración (Frye, 2018: 56). En efecto, desde un punto de vista formal, el mito se presenta como una historia relatada, con planteamiento, nudo y desenlace. Y es curioso que,

en ese sentido puramente formal, las dos obras que aquí comparamos se amoldan al mito en un sentido primario.

Novalis comienza su *La cristiandad o Europa* de la siguiente manera: «Hubo magníficos tiempos de esplendor, en los que Europa era una tierra cristiana, en que una sola cristiandad habitaba esta parte del mundo» (Novalis, 1999: 13). Esta fórmula inicial nos remite, inevitablemente, a los planteamientos de los cuentos, en los que el narrador ubica la acción en un tiempo y un lugar que bordean la línea entre lo ficticio y lo real, es decir, la frontera de lo verosímil.

Por su parte, Unamuno juega en el mismo límite en *San Manuel Bueno, mártir*. El autor nos presenta el relato como un testimonio en primera persona, lo que aporta una sensación de verosimilitud. Una verosimilitud en la que incide Unamuno al final de la novela, cuando se encarna en la figura del narrador, y afirma al lector que él es sólo el transcriptor de un documento real:

¿Cómo vino a parar a mis manos este documento, esta memoria de Ángela Carballino? He aquí algo, lector, algo que debo guardar en secreto. Te la doy tal y como a mí ha llegado, sin más que corregir pocas, muy pocas particularidades de redacción. ¿Que se parece mucho a otras cosas que yo he escrito? Esto nada prueba contra su objetividad, su originalidad. [...] De la realidad de este San Manuel Bueno, mártir, tal como me lo ha revelado su discípula e hija espiritual Ángela Carballino, de esta realidad no se me ocurre dudar. Creo en ella más que creía el mismo santo; creo en ella más que creo en mi propia realidad (Unamuno, 2012: 58-59).

Este recurso del manuscrito encontrado puede interpretarse como una forma metafórica de hablar del mito, ya que éste no es sino un relato heredado, una historia recibida, que cada uno está obligado, a su vez, a transmitir. El mito es una historia que nos

define, de la misma forma que Unamuno siente que el relato de Ángela Carballino «se parece mucho a otras cosas que yo he escrito». Y es una historia cuya realidad va más allá de la literalidad, como ahora se desarrollará.

Como vemos, aquí Unamuno está introduciendo ya aspectos del mito en un nivel secundario. Como decíamos, Frye establece un segundo nivel para el mito, en el que se diferencia de otros tipos de narración, como el cuento. Para Frye, los mitos son «aquellos que transmiten a una sociedad lo que es importante que ésta sepa, ya sea acerca de sus dioses, de su historia, de sus leyes o de su estructura social» (Frye, 2018: 57). En esta misma línea, Mírcea Eliade añade que el mito posee algo sagrado, que va más allá de lo meramente relatado (Eliade, 1981: 417).

Esta concepción del mito se opone a interpretaciones científicas y vulgarizadoras, que tratan de racionalizar el mito, despojándolo de esa doble función sagrada y socializadora que señalan Eliade y Frye. Éste último recoge una cita de James George Frazer, que ilustra perfectamente esta visión reduccionista del mito: «Considero mitos a las explicaciones equivocadas de los fenómenos, sean de la vida humana o de la naturaleza externa» (cit. en Frye, 2018: 63). Como ya hemos señalado, en el mito subyace mucho más que una simple interpretación pre-científica del cosmos.

Pongamos un ejemplo para ilustrar este punto; un ejemplo bíblico, para ir introduciendo ideas que más adelante desarrollaremos: la Torre de Babel, mito sobre el que Frye arroja una interesante reflexión (Frye: 1997). Desde esa perspectiva precientífica, podría parecer que la historia de la Torre de Babel es una explicación de los antiguos para el fenómeno de la disparidad de lenguas. Y eso sería todo. Sin embargo, leyendo atentamente la narración, es inevitable que nos produzca extrañeza un aspecto concreto: ¿cómo es que un mito judío sugiere que Yahvé, un ser espiritual, *está* en un espacio físico, situado en el mismo cielo sobre nuestras cabezas? En efecto, ahí

es donde está la clave del mito, su interpretación poética: como dice Frye, la Torre de Babel habla de la imposibilidad de acceder a lo espiritual a partir de lo físico. Por lo tanto, es una forma metafórica de hablar de algo metafísico, algo que no es *precientífico*, porque nunca tendrá explicación científica. (Nótese que el ejemplo que hemos tomado no es aleatorio: entronca con la idea que desarrollábamos en el epígrafe 3.1.: a la realidad espiritual del cosmos no puede accederse por la vía empírica).

Novalis es consciente de que una explicación meramente racional de los fenómenos agota la experiencia que el ser humano tiene de ellos. Para el hombre, es necesario apelar a algo que participe tanto del plano terrenal como del plano espiritual de la realidad; un plano espiritual que queda excluido cuando sólo interpretamos la realidad desde el empirismo: «Es imposible que las fuerzas mundanas se equilibren por sí solas; sólo un tercer elemento, terrenal y celestial a la vez, puede lograr ese cometido» (Novalis, 1999: 33). Ya veremos cuál es, concretamente, ese tercer elemento; de momento, nos basta afirmar que su estructura es una estructura mítica, poética.

Este carácter de verdad más allá de la verdad tangible, empírica, es la que reivindica Unamuno en esa frase ya citada: «Creo en ella más que creo en mi propia realidad» (Unamuno, 2012: 59). Y es que don Miguel coincide con Novalis al señalar la existencia de un nivel de verdad en el cosmos que no es accesible para la ciencia: «Hay una leyenda de la realidad que es la sustancia, la íntima realidad de la realidad misma» (Unamuno, 2012: 100). Al emplear la palabra «leyenda», Unamuno apunta en la misma dirección que Novalis: la de que esa realidad íntima de lo existente sólo es accesible desde el lenguaje poético:

¡Ensueños mitológicos!, se dirá. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad

irracional, de una verdad que no puede probarse? (Unamuno, 1983: 291).

Una vez mostrado el carácter de verdad que todos estos autores ven en el mito, toca dar el siguiente paso: analizar la dimensión social del mito. Ya decíamos, con Frye, que el mito tiene dos dimensiones: una, puramente narrativa y poética, que lo une a la literatura; otra, de carácter social, comprometida con aquello que se quiere dar a conocer a la sociedad en la que surge el relato (Frye, 2018: 72).

En efecto, los mitos tienen una vertiente literaria, que permiten que podamos leer con placer, por ejemplo, las *Metamorfosis* de Ovidio. Sin embargo, reducir el mito a esto es casi tan reduccionista como aquella interpretación científicista que señalábamos antes, la de verlos como una explicación precientífica de la naturaleza. El mito tiene una función de cohesión social en torno a una serie de valores y creencias comunes a un pueblo. Dentro de ese pueblo, habrá quienes sabrán interpretar el mito, y comprender la profundidad de aquello que subyace al plano narrativo. Pero, incluso para aquellos que carecen de la capacidad o incluso del interés para desentrañar el significado íntimo del mito, éste actúa de forma inconsciente, configurando un imaginario colectivo de referencia para aquellos que están bajo el influjo del sistema mitológico de la sociedad en la que se educan:

El hombre existe, no directamente en la naturaleza, como los animales, sino en el contexto de un universo mitológico, un conjunto de tradiciones y creencias nacidas de sus vivencias. Esto se produce, mayormente, en forma inconsciente; es decir, nuestra imaginación puede reconocer ciertos elementos de dicho universo cuando se presentan bajo la forma del arte o la literatura, sin comprender en forma consciente qué es lo que estamos reconociendo. Casi todo lo

que vemos de este grupo de relaciones está socialmente condicionado y se hereda culturalmente (Frye, 2018, 18).

Una idea que no es genuina de Frye, sino que hereda de Jung, quien configuró lo que hoy conocemos como «inconsciente colectivo»: «El mito, en virtud de su numinosidad, produce un efecto directo en lo inconsciente, haya sido comprendido conscientemente o no» (cit. en Scrimieri Martín, 2008: 88). Podríamos poner un ejemplo de cómo funcionan los mitos en la configuración de los pueblos. Tomemos, a modo ilustrativo, el mito de Adán y Eva. Desde el punto de vista judío, lo que se introduce con este mito es la noción de pecado original: todos los seres humanos, por el hecho de nacer, son pecadores ante Dios. Es de esta concepción de la que se derivan ciertos aspectos del carácter religioso y social judío: la figura de un Dios autoritario y castigador; el pesimismo; la imposibilidad para limpiar la culpa —el Muro de las Lamentaciones—.

Ahora, tomemos el mismo mito desde la perspectiva cristiana. En efecto, para el cristiano, Adán y Eva introducen el pecado original en el mundo. Sin embargo, Cristo, el Hijo de Dios, baja al mundo para redimir a la humanidad, introduciendo una nueva lectura del mito: sí, el hombre es pecador por naturaleza; pero tiene la posibilidad, a través del sacrificio, de redimirse y alcanzar el bien. De esta concepción se derivan unos caracteres que contrastan con los judíos: frente al Dios castigador, Dios como Padre que ama a los hombres y ofrece a su Hijo en sacrificio; frente al pesimismo, el optimismo de la doctrina del amor; frente al Muro de las Lamentaciones, la confesión de los pecados y el perdón.

Otro ejemplo sobre cómo los mitos configuran el funcionamiento de las sociedades lo da Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Maestro Cano, 2018). Según Weber, la doctrina luterana de la predestinación introduce en las sociedades protestantes la idea de que la prosperidad

económica es signo de un destino favorable más allá de la muerte. De esta forma, se incentiva al individuo a buscar la fortuna económica, favoreciendo el emprendimiento y la acumulación de capitales, y de esta forma aparece la doctrina económica liberal en los países protestantes: Adam Smith era un escocés presbiteriano, y el país capitalista por excelencia es Estados Unidos.

Con estos ejemplos, que nos pueden resultar cercanos, podemos ver cómo actúan las mitologías en la evolución de los pueblos en los que surgen. El mito, como dice Eliade, no relata unos acontecimientos sucedidos *in illo tempore*, sino que establece un tipo, un modelo, que se renueva en el seno de la sociedad a través de una relación directa (Eliade, 1981: 417). Aplicado al ejemplo de Adán y Eva, tanto en la concepción judía como en la cristiana, no son los primeros padres los únicos pecadores, sino que todos los seres humanos, como herederos suyos, renovamos el pecado original en el momento de nacer; es decir, nacemos con la inclinación al mal. Y, en la doctrina cristiana, Cristo no redime a la humanidad del pecado sólo con su muerte en la cruz, sino que renueva permanentemente su sacrificio en la Eucaristía; y cada hombre, al sacrificarse para purgar el pecado y alcanzar el bien, es reflejo de Cristo en la cruz, y renueva su redención.

Con este ejemplo, hemos introducido en este trabajo el siguiente paso a dar. Novalis y Unamuno reivindican, como hemos visto, la necesidad de recuperar la verdad mítica para la Europa moderna. Ambos podrían suscribir las palabras de Nietzsche:

Imaginémonos una cultura que no tiene un firme y sagrado puesto originario, sino que está condenada a agotar todas las posibilidades y alimentarse miserablemente de todas las culturas, ¡eso es precisamente el presente! [...] ¿Hacia dónde apunta la monstruosa necesidad histórica de la insatisfecha cultura moderna, su congregarse en torno a sí numerosas otras culturas, el devorador querer conocer, sino a la pérdida del

mito, a la pérdida de la patria mítica, del suelo mítico materno? (Safranski, 2018: 257).

En efecto, tanto Novalis como Unamuno denuncian la pérdida del «suelo mítico». ¿Y dónde lo buscan? Pues, como señala Nietzsche, no pueden buscarlo en otras culturas; tienen que buscar el mito fundacional de la cultura que quieren recuperar, «la patria mítica». Y esa identificación entre la patria mítica y la patria política de una Europa en descomposición ya la señala Novalis en el título del opúsculo: *La cristiandad o Europa*.

2.3. El cristianismo como fuente de verdad mítica

Como decimos, tanto Novalis como Unamuno identifican la religión cristiana como la más valiosa fuente de mito para Occidente. Esto no quiere decir que, al hablar de la religión como «mito», se la menosprecie, que se la rebaje al nivel de «fábula»; como ya desarrollamos en el punto anterior, citando a Mircea Eliade, la religión es un mito revestido de sacralidad, un mito que habla de lo inefable, de aquello que escapa al lenguaje científico (Eliade, 1981: 417). En este mismo sentido, Northrop Frye dice sobre la religión «que depende de la metáfora, sin ser por ello menos «real» o «cierta»» (Frye, 1996: 27), es decir, que es poética. El propio Unamuno dice, al final de *San Manuel Bueno, mártir*, que «la novela es la más íntima historia, la más verdadera, por lo que no me explico que haya quien se indigne de que se llame novela al Evangelio, lo que es elevarle, en realidad, sobre un cronicón cualquiera» (Unamuno, 2012: 60).

Ya avanzamos, al hablar de las fuentes documentales de este trabajo, que nos basaríamos en los estudios de Frye para desarrollar la idea que ahora nos ocupa. Este intelectual canadiense ha dedicado gran parte de su obra a analizar la Biblia desde un punto de vista literario y mitológico. Así lo declara en la introducción de una de sus obras más referenciadas, *Poderosas palabras*: «La Biblia está escrita en el lenguaje literario del mito y

la metáfora: es, en resumen, más que una obra literaria» (Frye, 1996: 17). Esta consideración mítica, que es la que prevalece en el cristianismo hasta la irrupción de literalismo luterano, reviste a las Escrituras de un carácter de seriedad e importancia mucho más evidentes que si pensáramos que hay un interés de veracidad científica en la Biblia (Frye, 2018: 58); una deformación posterior, introducida fundamentalmente por el empirismo protestante, y que contamina posteriormente al catolicismo, según afirma el propio Novalis² (1999: 20-21). Al leer la Biblia, dice Frye, «debemos renunciar a la precisión por la flexibilidad» (Frye, 2018: 80).

En este sentido, Frye considera que la mitología cristiana es particularmente digna de atención, pues cualquier intento de acceder al Nuevo Testamento con esa pretensión de desenmascararlo desde un punto de vista científico está abocado al fracaso:

A veces, nos vemos impulsados a “desmitologizar” los Evangelios, con el objeto de que parezcan más importantes frente a los cánones modernos de credibilidad. (...) Mas si intentamos hacer esto en detalle, simplemente no nos quedará nada de los Evangelios. Los autores, o compiladores, de los Evangelios nos resultan demasiado inteligentes, y cada vez que creemos haber hallado algo único y “real” en términos históricos, descubrimos que también han bloqueado esa salida con algún eco o paralelo con el Antiguo Testamento, o con el ritual judío contemporáneo, que sugiere alguna otra razón para su existencia. Por otra parte, no parecen haber sido inteligentes en ese sentido: es evidente que su objetivo es tratar de decirnos algo, no evitar que sepamos algo (Frye, 2018: 67).

² Un Novalis que, de hecho, era protestante pietista, por lo que es poco sospechoso de partidismo católico.

Esa relación de «ecos o paralelos» con el Antiguo Testamento que señala Frye es la que él mismo desarrollará bajo la idea del tipo y el antitipo, en línea con la interpretación tipológica que desarrollaron los primeros Padres de la Iglesia, siendo el más destacado San Agustín (Amezcuza Gómez, 2011: 138; Varo Zafra, 2005). El análisis minucioso que hace Frye de la Biblia revela que todo episodio del Nuevo Testamento es una respuesta a un acontecimiento del Antiguo, de forma que se establece una estructura paralela entre ambos textos. Frye hace referencia al *in illo tempore* de Eliade, al que nosotros también nos hemos referido, para explicar que el Antiguo Testamento funciona como modelo primordial del que el Nuevo es reflejo; o, dicho en su terminología, el Antiguo Testamento fija el tipo, del que el Nuevo Testamento es antitipo.

¿Cómo sabemos que el relato del Evangelio es verdadero? Porque confirma las profecías del Antiguo Testamento. Pero, ¿cómo sabremos que las profecías del Antiguo Testamento son ciertas? Porque han sido confirmadas por el relato del Evangelio. La así llamada “prueba” es impulsada de uno u otro Testamento como una pelota de tenis, y no se nos proporciona ninguna otra prueba. Ambos Testamentos conforman un espejo doble: cada uno refleja al otro, pero ninguno de los dos refleja al mundo exterior. [...] De ahí que, durante la crucifixión, los pies y las manos horadados de Jesús, las burlas de todos quienes lo veían pasar y el hecho de que no se quebraran sus piernas en la cruz se hallan relacionados con el Salmo 22. El gran clamor de Jesús en la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” es la cita del primer verso de ese salmo (Frye, 2018: 103).

De esta forma, las Escrituras crean una perfecta estructura de repetición del mito, en la que los acontecimientos del Antiguo Testamento son profecías, y las del Nuevo Testamento son cumplimiento, siendo el paradigma la Encarnación de Cristo,

punto de unión de ambos textos, y cumplimiento que se renueva permanentemente a través de la Eucaristía.

Como se desprende del análisis de Frye, la Biblia es fuente de mitología. Y es ése el «suelo mítico», en palabras de Nietzsche, de Europa. Un suelo mítico que el Romanticismo alemán se afanó en recuperar, siendo Novalis el más visionario de entre los románticos.

Novalis reivindica la necesidad de religión. Para él, que propone la visión poética del mundo frente al racionalismo ilustrado, la religión es fuente de mito, pues recubre de metáfora la verdad inefable del universo: ése es su interés genuino en la religión. Y Novalis ve que el cristianismo propone un sistema mítico perfecto, una intuición que, aunque no desarrollada, se confirma en el estudio de Frye.

Novalis incide en ese carácter social que tiene la religión, en el «principio unificador, individualizante, de la cristiandad» (Novalis, 1999: 19). Y es que, para el Romanticismo, la Iglesia católica, en tanto que ‘universal’ —pues eso significa etimológicamente—, es el ente «político» capaz de establecer lazos de unión entre los individuos dentro de la comunidad, y entre los pueblos del mundo. Es necesario restaurar su preeminencia, pues sólo así «será la eterna dispensadora de dicha aquí en la tierra» (Novalis, 1999: 35).

Puede parecer, por lo expuesto hasta aquí, que la concepción de Novalis de la religión cristiana es ambigua, que al hablar de cristianismo él está hablando de algo que no se limita a la doctrina. Y así es, en efecto. Para Novalis, hay diferentes formas de entender el cristianismo:

El cristianismo es de forma triple. Una es el elemento generador de la religión como gozo propio de toda religión. Otra, la absoluta mediación, como fe en la total capacidad de todo lo terrenal, pan y vino de la vida eterna. Otra más, la fe en Cristo, su madre y los santos. Escojan la que quieran, escojan las tres, da lo mismo, con ello serán cristianos y

miembros de una comunidad única, eterna, inefablemente dichosa (Novalis, 1999: 35).

Pero existe una confluencia de todas esas interpretaciones, y es que el cristianismo es el «sistema filosófico» capaz de dar una respuesta a los más profundos anhelos del espíritu del individuo, a la vez que permite la configuración de una base social y política comunitaria. En conclusión, aquel «tercer elemento, terrenal y celestial a la vez» (Novalis, 1999: 33), que Novalis consideraba capaz de equilibrar las fuerzas del mundo, es la Iglesia católica.

El interés que Novalis, pietista, muestra por el catolicismo, no es único dentro del movimiento romántico; si bien sí que es él el más audaz y visionario en esa valoración. Ya su amigo Ludwig Tieck³ sufrió una fuerte impresión en su juventud cuando, junto a Wackenroder, visitó la Franconia católica. Encantado por el «clima devoto, pero también sensual», el mundo católico ejerció siempre en él una fuerte atracción (Safranski, 2018: 91).

Lo mismo se puede decir de Friedrich Schlegel. Quien fuera el espíritu más afín a Novalis en Jena, aquel que no se atrevió a publicar *La cristiandad o Europa* cuando, en 1801, recopiló la obra de su amigo recién fallecido, acabó convirtiéndose al catolicismo en 1808 (Safranski, 2018: 147).

Lo cual nos lleva a, aproximadamente, un siglo después, cuando otro intelectual —éste sí educado en el catolicismo, pero separado de él durante años— vuelve a encontrar en la fe cristiana el origen del mito, necesario para el pueblo. «Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir», dice don Manuel (Unamuno, 2012: 38).

³ Un Tieck que fue editor de la quinta edición de *La cristiandad o Europa*, en 1837. En esta versión, se eliminaban algunos pasajes del cuerpo del texto, por considerarse demasiado oscuros. Aparecían en un anexo final, con comentarios del propio Tieck. Hay que decir que, hasta 1880, no aparece una versión de *La cristiandad o Europa* íntegra, tal y como Novalis la concibió.

Justo a continuación, el sacerdote se hace la siguiente pregunta: «¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan» (Unamuno, 2012: 38-39). En esta idea incide Unamuno en su gran ensayo religioso, *Del sentimiento trágico de la vida*. En efecto, la religión se presenta como una necesidad inherente a toda sociedad humana (Unamuno, 1983: 201-202).

Pero la religión va un paso más allá del simple consuelo. Para Unamuno, es fundamental que don Manuel mantenga la fe del pueblo, aun cuando él mismo dude, porque «sigo creyendo que si creyésemos todos en nuestra salvación de la nada seríamos todos mejores» (Unamuno, 1983: 97). E incide en esta idea:

Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad (Unamuno, 1983: 227).

En resumen, tanto Novalis como Unamuno encuentran en la religión, y más concretamente en la religión cristiana, la fuente del mito necesario para el pueblo. Para Novalis, porque en ella está la verdad inefable del mundo, expresada en forma poética. Para Unamuno, porque la religión nos salva de la muerte, y de la muerte en vida. De esta forma, romántico uno y existencialista el otro, ambos se oponen al racionalismo. Se encarna en ellos la afirmación de Kierkegaard:

La poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento. La poesía y la religión suprimen al vaudeville de la mundana sabiduría del vivir. Todo individuo que no vive o poética o religiosamente es tonto (Unamuno, 1983: 239).

2.4. La Edad Media como referente espiritual

Ya hemos visto que Novalis y Unamuno localizan la verdad primordial en el mito, y este mito en el cristianismo católico. Damos un paso más, y afirmamos ahora que ambos localizan la mayor expresión del espíritu comunitario cristiano en la Edad Media.

Es pertinente traer ahora a colación ahora a Giambattista Vico (1688-1744), cuya filosofía de la historia constituye un pilar fundamental en las teorías de Frye. Este filósofo italiano introdujo ideas absolutamente revolucionarias para la Modernidad, aunque no fue especialmente apreciado en su época; será Goethe quien, a finales de siglo, reivindique su obra, despertando la admiración de los pensadores románticos a principios del siglo XIX (Copleston, 2015: 132).

En su *Historia de la Filosofía*, Copleston señala a Vico, junto al francés Jacques Bossuet, como el iniciador de la filosofía de la historia (Copleston, 2015: 123-133). Lo interesante de Vico, y lo que lo hace infinitamente más relevante que Bossuet, es que introduce en sus teorías otra nueva disciplina: la filosofía del lenguaje:

Para conocer los primeros estadios de la religión, la moralidad, la ley, la organización social y la economía, hemos de abstraernos de teorizar abstractamente y ponernos a estudiar los datos de la filología, que son principalmente la poesía y el mito (Copleston, 2015: 131).

Por lo tanto, es Vico quien establece esa relación entre evolución histórica, evolución del pensamiento, y evolución del lenguaje. Y, para ello, idea un esquema que, aunque pueda ser una simplificación —todo esquema lo es—, permite comprender a la perfección el desarrollo de la historia.

Según él, existen tres eras en todo ciclo histórico: una era mítica, o de los dioses; una era heroica, o aristocrática; y una era del pueblo. Agotada esta última era, se vuelve al principio; es lo que él llama *ricorso*. A cada una de estas eras, Vico asocia un tipo de lenguaje: poético, noble y vulgar. Frye se sirve de Vico, adopta su estructura cíclica, y renombra los tipos de lenguaje asociados a cada era: lenguaje poético, lenguaje alegórico y lenguaje descriptivo (Frye, 2018: 29).

A la vista de estas teorías, no ha de extrañarnos que Novalis y Unamuno, en su búsqueda de la poesía y el mito, reivindicuen la Edad Media, pues ésta es en sí misma una vuelta al lenguaje poético-mítico (Frye, 2018: 36), un *ricorso*, una ruptura del avance hacia el espíritu analítico-descriptivo al que se dirigía la cultura grecorromana; una ruptura como lo son el Romanticismo con respecto a la Ilustración, y el Existencialismo respecto al positivismo.

En *La cristiandad o Europa*, Novalis habla de la Edad Media como el marco espacio-temporal en el que fue posible esta identificación entre el orden religioso y el político, unión de la que pudo surgir una auténtica comunidad universal y universalizante. Para Novalis, la Edad Media es modelo de confluencia entre fe y razón, entre religión y filosofía, pues ambas son vías para llegar a la verdad y a la felicidad. Vías que no se excluyen entre sí, sino que se complementan, pues la razón por sí sola es incapaz de alcanzar la verdad inefable y poética (Bravo de la Varga, 2010: 34).

Sin embargo, Novalis declara que «la humanidad no estaba madura, ni lo suficientemente preparada para este magnífico reino» (Novalis, 1999: 16). Los hombres se corrompieron, y el afán comercial se impuso sobre el sentido sagrado, pues la debilidad del género humano lo empujaba al bienestar material. Novalis dice que el «vínculo fue declarado posteriormente ilusorio y engañoso, y juzgado según expresiones ulteriores» (Novalis, 1999: 16), en clara referencia a la valoración

renacentista del periodo; un periodo que, desde Petrarca, se llama «Edad Media», un término con evidentes connotaciones negativas, y que Novalis no utiliza en ningún momento en *La cristiandad o Europa*.

Como decimos, Novalis señala la corrupción, y en especial la del clero medieval; no hay que perder de vista que es protestante. Pero tampoco hay que perder de vista que es pietista⁴, y como tal lamenta el cisma y critica a Lutero y la vía que tomó la Reforma protestante. Una crítica que desarrolla en dos direcciones: por un lado, la «vulgarización de la Biblia», la destrucción del espíritu oral-poético cristiano para imponer uno científico, el filológico (Novalis, 1999: 19-20); por otro lado, la ruptura de la primacía del papado de Roma, y, en consecuencia, la fractura política de Europa. Es así como se rompe el espíritu comunitario cristiano de la Europa medieval.

Ya decíamos, anteriormente, que la Ilustración era hija de la Reforma. El espíritu empirista y pragmático consolida su preponderancia. Pero Novalis anuncia un tiempo nuevo: «La infancia desamparada despierta del sueño matutino, una parte del género ejerce sus primeras fuerzas contra las serpientes, que quieren envolver su cuna y arrebatarle el uso de sus miembros» (Novalis, 1999: 29). Así anuncia Novalis el Romanticismo, el «tiempo de la resurrección», inspirado por el espíritu medieval. He aquí uno de los poemas que conservamos del alemán:

*Cuando cifras y fórmulas no sean
ya la clave de todas las criaturas,
cuando los que se besan, los que cantan,
sepan más que los sabios más versados,
cuando el mundo recobre
la libertad y vuelva a ser el mundo,
cuando entonces de nuevo luz y sombra*

⁴ Curiosamente, Unamuno habla del pietismo como «sostén» de la Reforma para que no perezca con la Ilustración (Unamuno, 1983: 335).

*se fundan en más cierta claridad
y cuentos y poemas sean mirados
como historias eternas de la tierra,
bastará con decir la palabra secreta
y este mundo al revés se esfumará*
(García Román, 2017: 213).

Novalis anuncia con optimismo el fin del espíritu cientificista («cuando cifras y fórmulas no sean ya la clave de todas las criaturas»), que implicará una liberación del mundo. Habla también de la vuelta al lenguaje mítico-poético («cuentos y poemas sean mirados como historias eternas de la tierra»). En resumen, Novalis tiene plena fe en que el Romanticismo va a suponer la vuelta definitiva al espíritu comunitario cristiano, abriendo una época en la que el corazón de los hombres ya sí será lo suficientemente maduro como para preservarlo.

Su prematura muerte le libró del desengaño. El Romanticismo se agotó, y el espíritu del cientificismo y el racionalismo volvió en forma de positivismo. Tal vez, el hecho de que el gran proyecto restaurador del espíritu fracasara sea el motivo del tono más resignado y pesimista de Unamuno, que toma conciencia de la imposibilidad del retorno; una imposibilidad que no veía el joven y optimista Novalis. Esto no quiere decir que Unamuno dé la empresa por perdida, como ahora veremos; pero sus escritos son, en contraste con la grandilocuente profecía de la «resurrección» de Novalis, una invitación al individuo para vivir mejor su vida en medio del derrumbe moral de Occidente.

Pero volvamos a la valoración de lo medieval. Hay en *San Manuel Bueno, mártir* dos usos del término «medieval», uno interesante, el otro fundamental. El primero es el uso que hace de él Lázaro al llegar al pueblo, cuando aún es un hombre ajeno a la influencia de Don Manuel: «Para él, feudal era un término pavoroso; feudal y medieval eran los dos calificativos que prodigaba cuando quería condenar algo» (Unamuno, 2012: 32). Por lo tanto, Unamuno contrapone aquí al «hombre ilustrado»

con lo medieval, pues, para aquél, lo medieval es algo despreciable; se cumple así el «vínculo declarado ilusorio y engañoso» de Novalis.

Pero hay, como decíamos, un uso mucho más importante de la noción de «medieval». Es en este punto en el que funciona la segunda gran metáfora —ya vimos que la primera era la enfermedad— de *San Manuel Bueno, mártir*: la villa feudal sumergida en el fondo del lago (Unamuno, 2012: 35). Según se nos relata, hay junto a la aldea de Valverde de Lucerna un lago, y en el fondo de éste está sumergida una villa feudal, que sería el antiguo emplazamiento de la aldea.

Lo medieval, por lo tanto, está sumergido; no está destruido, se conserva, pero no está a la vista. La Modernidad (la nueva aldea de Valverde de Lucerna) es lo que se ve; pero lo originario (la villa medieval) permanece debajo, y, aunque no es visible a los ojos, es accesible para el que indague. Esto es lo que quiere decirnos Unamuno con la villa feudal: que hay en los pueblos un espíritu originario, que cuajó en la Edad Media, pero que ha sido ahogado por la Modernidad. Don Manuel es el que se para en la orilla, y ve la villa sumergida, y siente angustia.

Descifrada así la segunda gran metáfora de la novela (o, al menos, las dos que parecen más relevantes para la lectura que aquí pretendemos hacer), procede acudir de nuevo a los escritos filosóficos de Unamuno para ver cómo se corresponden con esta interpretación, y para ver de nuevo cuánto hay del pensamiento de Novalis en el de Unamuno. También don Miguel hace una valoración negativa del «Renacimiento pagano» (Unamuno, 1983: 335). Y también señala a Lutero, para hacer exactamente las dos mismas críticas que señalaba Novalis. Por un lado, le condena por haber roto la cristiandad y dividido políticamente a Europa:

Llegó al fin la más grande de las herejías —después del arrianismo que en ella revivió—: la reforma que iniciaron

Huss, Wiclef y Lutero. Se ha dicho que desde «que la Reforma ha cortado en dos a nuestra Europa, la cristiandad no existe», para añadir: «¿Dónde está el género humano para cada hombre? En su patria [...]» (Unamuno, 1983: 388).

Y, por otro lado, critica la imposición de la palabra escrita, la filología, y la vulgarización de la Biblia:

O sea que la carne se hizo esqueleto, la palabra se hizo dogma, y las aguas del cielo fueron lavando los huesos del esqueleto y llevándose a la mar sus sales. Que es lo que ha hecho la exégesis de origen protestante, la exégesis de los de la Letra, de los del Libro. Porque el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata (Unamuno, 1983: 383).

Unamuno aboga por combatir contra todo ello. Para ello, propone como modelo a don Quijote: cada uno de nosotros debe hacer de su alma un campo de batalla, y, a don Quijote, «ponedle luchando en ella por salvar a la Edad Media del Renacimiento, por no perder su tesoro de la infancia» (Unamuno, 1983: 349). Ya Novalis usaba la imagen de la infancia, una infancia en lucha contra las serpientes. Y explica esta metáfora Unamuno:

[...] así el creer es una función del sentido infantil. Hay tanta potencia de creer en nosotros cuanta infantilidad tengamos. Y no deja Hessen ¡claro está! de recordarnos aquello del Evangelio de San Mateo (XVIII, 3) cuando el Cristo, el Hijo del Hombre, el Hijo del Padre, decía: «En verdad os digo que si no os volvéis y os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos». «Si no os volvéis», dice (Unamuno, 2012: 145).

Con ese último apunte, señala Unamuno a la Edad Media, al pasado, como origen de esa infancia a la que Cristo nos exhorta.

Y es pertinente recalcarlo, porque es así como introducimos las dos posibles críticas que se podría hacer al discurso de Novalis y Unamuno, y que nos disponemos a subsanar: por un lado, la acusación de «reaccionarios» que podríamos dirigirles, y que de hecho han recibido en muchas ocasiones; por otro lado, el hecho de que están idealizando la Edad Media.

En lo que se refiere a su supuesto carácter reaccionario, en ambos casos podemos afirmar que lo que pretenden nuestros autores no es una vuelta a la Edad Media en todos sus aspectos, sino que buscan rescatar elementos concretos de ella, que se han perdido en el camino hacia la Modernidad, para traerlos al presente. Estamos hablando, por supuesto, del sentido de lo sagrado y del espíritu comunitario. Recuperar estos rasgos medievales no significa volver al pasado, sino tomar aquello que ha sido beneficioso para el hombre, con el objetivo de construir un futuro mejor.

En el caso de Novalis, todo en él parece una declaración en este sentido. Desde su nombre, «el que construye el nuevo país», Novalis está apuntando hacia el futuro, lo que está por venir. Y, si se lee con atención *La cristiandad o Europa*, se descubre que, en efecto, Novalis apunta constantemente a un futuro, un «tiempo por venir» mejor para el ser humano, pues, mientras que los hombres medievales no estaban maduros para la empresa, el hombre moderno romántico sí está preparado. En esto, podemos afirmar que Novalis tiene cierto carácter progresista. Como dice Bravo de la Varga, con una lectura atenta y desprejuiciada del opúsculo «descubriremos un ensayo incitante y, más que ultramontano, ultramoderno» (Bravo de la Varga, 2010: 31).

¿Y qué tiene que decir Unamuno al respecto de esta crítica? Don Miguel declara que, en efecto, se le ha tachado en ocasiones «de reaccionario y hasta de jesuita» (Unamuno, 1983: 348). Pero responde a la acusación, y lo hace en perfecta consonancia con lo que acabamos de exponer al respecto de Novalis; tanto, que

las palabras de uno podrían ser las del otro: «[...] todo el que pelea por un ideal cualquiera, aunque sea el pasado, empuja al mundo al porvenir, y que los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente» ((Unamuno, 1983: 348).

Como vemos, es esta una idea común a Novalis y Unamuno —y, en general, al pensamiento romántico y sus herederos—, que Rüdiger Safranski expone con elocuente claridad: «El futuro es lo posible, lo posible a lo que miramos; y el pasado es lo que antes fue real, lo que, por no ser ya, se ha convertido de nuevo en posibilidad, que puede recordarse e interpretarse distintamente» (Safranski, 2018: 72).

«Interpretarse distintamente», dice Safranski. Lo cual nos llevaría a la segunda crítica, la de la idealización de la Edad Media. Y lo cierto es que esto es algo de lo que tanto uno como otro son conscientes. Esta idealización no sólo es conocida, sino que es además plenamente intencionada. Safranski explica perfectamente la postura de Novalis al respecto: «Novalis sabe, evidentemente, que idealiza sobremanera, que «romantiza» la Edad Media, pero declara de forma explícita que no concede tanta importancia a lo fáctico, a lo literal, como al espíritu, que actúa en la historia» (Safranski, 2018: 118).

En efecto, lo que Novalis pretendía con *La cristiandad o Europa* no era escribir un ensayo histórico-político. Su objetivo es reivindicar aquello que tuvo de bueno la Edad Media, que son sus principios espirituales (Bravo de la Varga, 2010: 33), y que él pretende recuperar para su tiempo. Es por ello que sólo señala y explica aquellos aspectos de la Edad Media que entiende como beneficiosos, y critica únicamente aquellos rasgos negativos que afectan a estos aspectos —por ejemplo, la corrupción del clero (Novalis, 1999: 17)—. No dedica ni un párrafo a realidades que, aunque históricamente ciertas, no aportarían nada al sentido del ensayo. Por lo tanto, Novalis idealiza, en efecto; pero es una idealización plenamente justificada si atendemos a lo que el autor pretende exponer, y no a lo que nosotros esperamos encontrar.

Unamuno vuelve a seguir a Novalis en este sentido. Dice el vasco: «Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y si el pasado ese es un ensueño, algo mal conocido... mejor que mejor» (Unamuno, 1983: 348). Para Unamuno, la Edad Media es útil —y aquí vamos a ser pragmáticos— en tanto que ideal. Un estudio pormenorizado, “científico y objetivo” del periodo nos aportaría una imagen muy precisa de lo que fue, es cierto; pero nos haría perder un estímulo para construir un futuro mejor. Unamuno —y otro tanto podemos decir de Novalis— prefiere una Edad Media ideal, porque es una Edad Media viva, y no un esqueleto muerto.

3. Conclusiones

Analizadas en profundidad todas las similitudes que hemos encontrado entre *La cristiandad o Europa* y *San Manuel Bueno, mártir* (y, por extensión, en la obra filosófica de Unamuno, que nos ha clarificado aspectos de la novela), llega el momento de hacer un resumen de las principales conclusiones que extraemos.

En primer lugar, analizamos el contexto en el que se movían nuestros autores. Vimos que era común a ambos una actitud crítica hacia el cientificismo, entendido éste como la doctrina que afirma que sólo el conocimiento científico debe ser considerado como válido. Como ya señalamos con especial atención, ambos autores tienen en gran estima las disciplinas científicas; es contra el cientificismo contra lo que reaccionan. Por eso decíamos, y lo recogemos de nuevo, que no ponen en duda la veracidad de la verdad científica, sino su relevancia.

Cada uno de nuestros autores reaccionaba contra un contexto histórico y cultural determinado, pero en ambos casos marcados por estas tendencias racionalistas. Novalis criticaba la Ilustración, ya que consideraba que mecanizaba y desacralizaba la naturaleza. Unamuno, que también realizaba esa crítica a la Ilustración, la

hacia extensiva al positivismo, movimiento heredero de la Ilustración, y más próximo cronológicamente al español.

Por último, hay en Unamuno un especial hincapié en las consecuencias del cientificismo en el plano social. En concreto, considera que la democratización de las ciencias ha terminado por convertirlas en *pseudociencias*, y ha extendido entre el pueblo un sentido cientificista, que él considera pernicioso. Por eso, don Manuel se afana en proteger al pueblo de la influencia de la Modernidad secularizadora. Una Modernidad que Unamuno identifica metafóricamente con la enfermedad, la *maladie du siècle*.

En segundo lugar, analizábamos cuál era la respuesta que nuestros autores daban ante este sentido cientificista: el mito como expresión de la verdad inefable. Señalábamos la agudeza de ambos para presentar sus obras desde la perspectiva formal del mito, lo que Frye denomina su sentido primario. Sin embargo, lo que de verdad nos interesaba era el sentido secundario, es decir, la «utilidad social» del mito. Y descubríamos que tanto Novalis como Unamuno valoraban el mito como estructura poética, capaz de hablar de aquello que es inefable e inaccesible para el pensamiento puramente racional. Un sentido social del mito que constituye, en cada civilización, lo que Nietzsche denomina la «patria mítica».

Y es por ello que, en tercer lugar, veíamos cómo Novalis y Unamuno señalaban al cristianismo como la fuente mitológica por excelencia en el mundo occidental. Una intuición en ambos que se confirmaba a la luz de los estudios de Northrop Frye en torno a la Biblia como fuente mitológica y literaria. Ahora bien, sería preciso hacer una distinción aquí: a Novalis, como pensador romántico, le interesa en especial el aspecto poético de la religión cristiana; Unamuno, como existencialista, pone el foco en la superación de la muerte que promete el cristianismo. En cualquier caso, ambas son las dos caras de la misma moneda: «El mundo quiere ser engañado —*mundus vult decipi*—, o con el engaño

de antes de la razón, que es la poesía, o con el engaño de después de ella, que es la religión» (Unamuno, 1983: 354).

En lo que ambos sí coinciden plenamente es en la importancia del cristianismo en el ámbito político. Y aquí es donde importa en especial la simpatía de Novalis por el catolicismo, la religión de Unamuno. Para ambos, la Europa católica entró en desgracia en el momento en el que hizo su irrupción el protestantismo.

Lo cual nos lleva al cuarto punto de análisis, aquello que había antes de la Reforma, y que se concreta en la valoración de la Edad Media como referente espiritual. Ambos autores utilizan la misma imagen para hablar de la Edad Media: «la infancia de la humanidad». Un periodo que Novalis describe como vínculo de comunidad roto, y que Unamuno codifica bajo la metáfora de la villa feudal sumergida en *San Manuel Bueno, mártir*.

¿Y cuál es el agente que rompe el vínculo, en Novalis, y que sumerge la villa, en Unamuno? Señalábamos al Cisma protestante, el luteranismo, que es objeto de las mismas dos críticas por parte de nuestros autores: por un lado, la vulgarización de la Biblia, ya que el literalismo luterano empobrece el sentido metafórico del texto e introduce en él la dimensión científica, la filología; por otro lado, la ruptura política de una Europa que pierde la referencia común del papado romano. Es por estos dos motivos que la Reforma inaugura la Modernidad; la *maladie du siècle*, en palabras de Unamuno.

Como decíamos, cabían dos críticas a nuestros autores en lo referente a la Edad Media, y ambos las sorteaban de la misma manera. En primer lugar, podíamos tacharlos de reaccionarios, pero ambos dejaban claro que su interés en el pasado medieval era simplemente una búsqueda de lo espiritual que permitiese a la humanidad seguir avanzando hacia el futuro. En segundo lugar, podríamos criticarlos por idealizar la Edad Media en exceso, pero ambos son conscientes de ello, y, como dice Unamuno, lo hacen en un sentido pragmático, que no es sino el

de proponer un ideal que impulse a la humanidad a perfeccionarse.

Y, como el lector seguramente habrá apreciado, este trabajo es una sucesión de círculos que acaban por cerrarse en torno a la idea del mito. Porque, en efecto, Novalis y Unamuno pretendían combatir al cientificismo, y lo hicieron proponiendo frente a él la poesía del mito. Para ello, ambos adoptaron la forma del mito, es decir, el relato (Novalis, con su casi «in illo tempore»; Unamuno, con su «manuscrito encontrado» de Ángela Carballino). Ambos desarrollaron filosóficamente los porqués de la superioridad del lenguaje poético-mítico frente al empirismo. Ambos buscaron la «patria mítica» de Occidente, y ambos la encontraron en el cristianismo católico. Y, para ilustrar todos estos puntos, ambos construyeron el mismo mito: el de la Edad Media cristiana; idealizada, sí, pero porque sólo idealizándola podían convertirla en mito, y, de esta forma, construir un tipo del que el porvenir de la humanidad pudiese ser antitipo. Para ambos autores, la Edad Media cristiana es el «in illo tempore» que una humanidad romántica podría tomar como referente. Y, sólo así, podríamos reencontrarnos con lo que nos es originario: lo espiritual, lo inefable, aquello que vive más allá de la visión cientificista del cosmos.

Referencias bibliográficas

- Albaladejo, Tomás (2014): «Géneros literarios, clases de textos y análisis interdiscursivo. Perspectivas de la retórica cultural», en: Sánchez-Mesa, Domingo, Ruiz Martínez, José Manuel y González Blanco, Azucena, eds., *Teoría y comparatismo: Tradición y nuevos espacios. (Actas del I Congreso Internacional de ASETEL)*, Granada, Universidad de Granada, pp. 37-53.
- Albaladejo, Tomás, y Amezcua Gómez, David (2014): «La

- literatura y la Gran Guerra: Siegfried Sassoon y las trincheras». *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 19, pp. 21-37.
- Amezcuca Gómez, David: (2011): *La teoría literaria de Northrop Frye* [en línea], (Tesis doctoral), Universidad Autónoma de Madrid, España. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10486/9765>.
- Bravo de la Varga, Roberto (2010): «Novalis, *Die Christenheit oder Europa*. Una lectura a la altura del tiempo», *Revista de Filología Alemana*, Anexo III, pp. 29-41.
- Cantero Núñez, Estanislao (2016): *Auguste Comte, revolucionario a su pesar: El control social frente a la libertad y el derecho*, Madrid, Marcial Pons.
- Cayley, David (1997): *Conversación con Northrop Frye*, Barcelona, Editorial Península.
- Copleston, Frederick (2015): *Historia de la Filosofía. Volumen 3: De la Filosofía Kantiana al Idealismo*, Barcelona, Ariel Filosofía.
- Diccionario de la Real Academia Española*, XXIII edición. Disponible en <https://dle.rae.es/>
- Eliade, Mircea (1981²): *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, S.L.
- Frye, Northrop (1996): *Poderosas palabras*, Barcelona, Muchnik Editores.
- (2018²): *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Hiedermayer, Franz (1982): «Unamuno escribe a/ y sobre Alemania», *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, 2, pp. 319-326.
- Luarsabishvili, Vladimer (2016): «Sobre Teoría de interideidad: (La sucesión de las ideas o del Romanticismo al Existencialismo)», *Aufklärung*, 3, 2, pp. 43-54.
- Maestro Cano, Ignacio Carlos (2018): «La tesis de Weber en torno al capitalismo en el 500 Aniversario de la Reforma

- Protestante», *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 23, pp. 149-173.
- Muñoz Arteaga, Valmore (2003): «Friedrich von Hardenberg (Novalis). Los *Himnos a la noche* y la poesía romántica», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, IX, 25. Disponible en <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero25/novalis.html>
- Novalis (1999): *Europa o la cristiandad*, Tlalpan, Libros del Umbral.
- (2017⁶): *Himnos a la noche / Enrique de Ofterdingen*. Traducción y prólogo de Eustaquio Barjau, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Safranski, Rüdiger (2018): *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Scrimieri Martín, Rosario (2008): «Los mitos y Jung», *Amaltea: Revista de mitocrítica*, 0, p. 87-112.
- Unamuno, Miguel de (1918): «El sueño de un romántico alemán. El rey de Novalis», *El Mercantil Valenciano*, 4 de agosto.
- (2012³): *San Manuel Bueno, mártir / Cómo se hace una novela*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1983): *Del sentimiento trágico de la vida / La agonía del cristianismo*, Madrid, Ediciones Akal.
- Varo Zafra, Juan (2005): «Agustín de Hipona y la exégesis alegórica», *Florentia iliberritana: Revista de estudios de la antigüedad clásica*, 16, pp. 339-352.
- VV.AA. (2017): *Floreced Mientras: Poesía del Romanticismo alemán*. Compilación y traducción de Juan Andrés García Román, Barcelona, Galaxia Gutenberg.