

SECULARIZACIÓN, RETÓRICA ENTUSIASTA, Y ACELERACIÓN HISTÓRICA: NOTAS SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN ALEMANIA.

SECULARIZATION, ENTHUSIASTIC RHETORIC, AND HISTORICAL ACCELERATION: NOTES ON THE RECEPTION OF THE FRENCH REVOLUTION IN GERMANY.

MARTÍN RODRÍGUEZ BAIGORRIA
Universidad de Buenos Aires
martin.rodriguezbaigorria@gmail.com

Resumen

La recepción de la Revolución Francesa en Alemania abarcó toda clase de posicionamientos: desde la adhesión hasta el rechazo, pasando también por un cúmulo de valoraciones intermedias. Muchas de estas discusiones fueron articuladas a través de los usos de la retórica entusiasta; un fenómeno discursivo cuyos significados culturales e ideológicos se hallaban asociados a los excesos del fanatismo y el profetismo apocalíptico. A través de este tipo de connotaciones, la retórica entusiasta comenzará a expresar los cambios súbitos del proceso revolucionario como un nuevo tipo de percepción histórica, determinada por la experiencia de la aceleración temporal.

Palabras clave: Entusiasmo, Alemania, Revolución, Secularización, Aceleración.

Abstract

The reception of French Revolution in Germany comprehended different viewpoints: from strong support to clear reject, including also a variety of moderate judgments. Many of these stands articulated themselves through the discussions on the rhetorical uses of “enthusiasm”; a particular kind of speech with cultural and ideological connotations disturbingly associated to the excesses of fanaticism and millennial prophecy. Throughout these meanings, the enthusiastic rhetoric began to express the sudden changes of the revolutionary experience as a new type of historical perception: an accelerated process, full of contingencies and unpredictable developments.

Keywords: Enthusiasm, Germany, Revolution, Secularization, Acceleration.

o. Introducción.

La relación de los intelectuales alemanes con la Revolución Francesa (1789) fue ambivalente y cambiante: tras un periodo optimista de inicial adhesión, no tardarían en surgir los primeros desencantos con la ejecución del rey Luis XVI en 1792, y los comienzos del terror jacobino en el verano de 1793. Durante la etapa de simpatía inicial, el público culto

alemán no podía evitar percibir en los hechos acaecidos en Francia “un triunfo práctico de la filosofía, el primer ejemplo en la historia de un mundo construido en base a los principios de un sistema racional y ordenado”.¹ Esta era la opinión del político y publicista, Friedrich von Gentz (1764-1832) a finales de 1790, la cual puede ser tomada como un testimonio del clima de excitación prevaleciente entre los intelectuales en el primer aniversario de la Revolución. Más tarde, ubicada a mitad de camino entre los grupos minoritarios de jacobinos y conservadores, prevalecería una tendencia liberal cercana al ideal político de la monarquía parlamentaria, refractaria a la violencia *sans-culotte* y el terror de Robespierre. De manera similar a la Convención Nacional francesa, estas corrientes ideológicas enfrentadas pugnarán por atraer para sí el favor del grupo “liberal” intermedio en el terreno de la discusión política.

En este contexto, la controversia en torno al rol del entusiasmo revolucionario cumplirá un papel crucial. Para la opinión de la época, el significado y las consecuencias de la Revolución se hallaban inevitablemente supeditados a los distintos juicios y valoraciones existentes en torno a este tipo particular de retórica. Esto último no es extraño: a lo largo de la última década del siglo XVIII, en el marco de las guerras revolucionarias y la expansión napoleónica, dicho lenguaje conformaba un topos social extendido, en función del cual eran debatidos los acontecimientos más novedosos para el nuevo público lector, ya sea en el campo de la moral, la estética, o la política. Ya desde la época de la *Bauernkrieg* (1525), los excesos del discurso entusiasta se hallaban intrínsecamente asociados a toda una historia de revueltas religiosas y políticas. La controversia sobre los efectos morales del lenguaje entusiasta involucraba así también un cúmulo de perspectivas contradictorias sobre el sentido del proceso secularizador iniciado por la Ilustración.² En el marco de esta discusión cultural, las connotaciones positivas y negativas de la retórica entusiasta jugarán un rol crucial, llegando a convertirse en una suerte de “código interpre-

¹ Citado por Hans-Ulrich Wehler: WEHLER (1987), p. 357.

² En el marco de la presente investigación, el término “secularización” designa para nosotros un proceso histórico desarrollado a partir de un conjunto de hechos e interpretaciones culturales en conflicto. El pasaje del mundo religioso al mundo secular supondría así la reformulación progresiva y contradictoria de un cúmulo de discusiones ético-religiosas a partir de la emergencia de nuevos discursos filosóficos, científicos, y políticos. Un estado de la cuestión actual sobre el tema puede hallarse en SHEEHAN (2003), pp. 1061-1080; y CLARK (2012), pp. 161-94.

tativo” a través del cual serán inferidos los diversos sentidos del acontecimiento revolucionario.³

1. “Entusiasmo” y Revolución Francesa: una perspectiva histórico-cultural.

Pero ¿qué significaba la palabra “entusiasmo” (*Enthusiasmus*, *Schwärmerei*, *Begeisterung*) en la Alemania de principios del siglo XIX? Para comprender las diversas connotaciones históricas del término debemos ir más allá de la archiconocida “apoteosis del yo romántico” y poner entre paréntesis los significados actuales de la palabra: pese a lo asumido comúnmente, para los autores del período la palabra “entusiasmo” no se hallaba meramente restringida al ámbito de la experiencia psicológica o individual, sino que también constituía un hecho cultural multiforme, atravesado por una pluralidad de valoraciones morales, religiosas, y políticas. Si bien es imposible dar aquí un panorama exhaustivo de la cuestión, vale la pena subrayar algunos de sus rasgos más idiosincráticos. Buena parte de sus características más controversiales del fenómeno giraban en torno a las connotaciones peyorativas y estigmatizadoras imantadas por el término *Schwärmerei*. Entendido casi siempre como “delirio fanático”, dicho vocablo había sido originariamente acuñado por Martín Lutero para condenar aquellas tendencias místicas del “ala izquierda” de la Reforma (Münzter, Zwingli). Tomando como modelo a las comunidades del cristianismo primitivo, dichos grupos se habían proclamado depositarios de una inspiración directamente emanada de Dios (o el Espíritu Santo), reclamando para sí atributos de autoridad excepcionales, con el fin de introducir transformaciones sociales drásticas (entre ellos, la propiedad común de los bienes y la poligamia). Su pretensión de un acceso espontáneo a las revelaciones a través de una “voz interior” les permitía presentarse como profetas de una “verdad” que, para la ortodoxia luterana, solo podía provenir de un ámbito estrictamente eclesiástico.⁴

Más tarde, durante el siglo XVIII, los ilustrados alemanes se apropiaron del significado peyorativo del término con el fin de estigmatizar las manifestaciones culturales extrañas al modelo de ascetismo racional defendido por la

³ Nuestra definición del “entusiasmo” como hecho discursivo se basa fundamentalmente en POCOCK (2001), pp. 5–11; y FOUCAULT (2002). A partir de estas referencias teóricas, nos interesa comprender los usos del discurso entusiasta como una serie de connotaciones vinculadas a un conjunto de saberes y tradiciones muchas veces en tensión.

⁴ HEYD (1995), pp. 11–43.

Aufklärung. Los términos “*Schwärmerei*” y “*Enthusiasmus*” apuntaban en este caso a denunciar el imperio caótico de una ola de prácticas y lecturas supersticiosas, convertidas de pronto en moda intelectual para el público culto. Las consecuencias no eran solo morales, sino también sociales: la superstición y el misticismo *Schwärmer*, en la casi inabarcable variedad de sus manifestaciones, tan solo contribuía a reproducir un “espíritu sectario” (“*Sektengeist*”), cuyo lenguaje enigmático tendía a fragmentar y obturar el cultivo de la “verdadera” discusión pública. No se trataba entonces de una cuestión menor: aquello que se hallaba en disputa era el tipo de “sociedad civil” imaginado por los intelectuales de una burguesía aún en gestación. En última instancia, la proliferación del discurso *Schwärmer* no parecía más que exacerbar la tendencia a la fragmentación y aislamiento cultural que ya aquejaba endémicamente a los territorios alemanes desde los tiempos de las “guerras de religión”. Así, para autores ilustrados como Friedrich Nicolai (1733-1811), a pesar de su evidente dimensión extático-emocional, el “entusiasmo” poético cultivado por poetas como Klopstock o Bürger no debía volver nunca a recuperar aquellas connotaciones propias de la *Schwärmerei* religiosa.⁵

2. “Entusiasmo” y retórica revolucionaria: del *pathos* subjetivo a la asamblea secular.

Sin embargo, después de 1789, aquella noción de “entusiasmo” antes restringida a la filosofía y la moral religiosa se verá re-politizada para ser transformada en un concepto colectivo, inspirado directamente en la agitación de las muchedumbres revolucionarias (Reichardt 2000, 160). El propio Kant llegaría a reivindicar el término “entusiasmo” en un célebre pasaje de *El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798):

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar. Puede acumular tantas miserias y horrores que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a este precio. Pero esa revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y

⁵ HILLIARD (2011), pp. 103-119.

cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no podía obedecer a otra causa que a una disposición moral del género humano.⁶

El momento sublime surgido de la contemplación de los ideales revolucionarios hallaba en el término “entusiasmo” su expresión lingüística más cercana y enfática. Kant se remitía a aquel modelo ideal de la experiencia entusiasta canónicamente tipificada por el conde Schafetsbury (1671-1713) en Inglaterra, y reivindicado más tarde por C. M. Wieland (1733-1813) en su escrito *Enthusiasmus und Schwärmerei* (1775). Esta concepción idealizada situaba al “entusiasmo” político como un objeto de contemplación surgido a los ojos de una comunidad racional de espectadores. Desde esta perspectiva neutral, la simpatía ante los hechos revolucionarios constituía un producto de las inclinaciones morales presentes en todo individuo.

Pero ¿a qué “riesgos” se refería Kant en este mismo pasaje, cuando aludía a las posibles “manifestaciones” del “entusiasmo” revolucionario? También en la literatura jacobina se trataba de despertar y difundir el “entusiasmo” para el “fomento de la felicidad y de la igualdad en los derechos”, tal como declaraba en su editorial programática del 1 de enero de 1793 la *Neue Mainzer Zeitung* editada por el ideólogo republicano George Forster (1754-1794).⁷ En los términos algo mitificados de su evocación biográfica, su propio despertar político había surgido de la “contemplación del entusiasmo popular” presente en las calles de París.⁸ El término “entusiasmo” daba así expresión a la esperanza de un nuevo espíritu patriótico surgido de la expansión de la política ilustrada.

Desde este mismo punto de vista, durante las guerras revolucionarias, el “entusiasmo” aparecía como una de las principales características atribuidas a los ejércitos franceses triunfantes tras la victoria en la batalla de Valmy (1792). Vale la pena recordar hasta qué punto el ejército francés se hallaba, a juicio de sus contemporáneos, compenetrado con el ideal republicano frente a las tropas del Antiguo Régimen: una “*Schwärmerei* francesa por la igualdad y la dignidad” había sembrado la idea del “bien en las cabezas de los adultos, los ni-

⁶ KANT (2004), p. 109.

⁷ REICHARDT (2000), pp. 163-227.

⁸ Ver también los célebres comentarios de Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia: “Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen”. HEGEL (1986) 12, p. 528.

ños, y los ancianos”, movilizándolo al pueblo galo a toda una serie de acontecimientos inesperados que confundían a sus contendientes extranjeros.⁹ El “entusiasmo” por su irrestricta “fidelidad a la causa” era aquello entonces que más los diferenciaba frente a las tropas enemigas.¹⁰

La sublimación política del “entusiasmo” constituía entonces la culminación de aquel proceso de rehabilitación intelectual iniciado por Schafetsbury, y continuado luego por Hume, Voltaire, Kant, y Wieland, entre otros. Esta era la clase de pasión sin la cual, según estos mismos autores, no era posible alcanzar los grandes objetivos del hombre: los ideales de “patria” y la “libertad” exigían una retórica capaz de elevar las aspiraciones de cada individuo hacia las metas más nobles y audaces. Ya el primer Kant, en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1771), había afirmado que la verdadera y única pasión de este último eran solamente los aspectos elevados de la moralidad (la amistad, la autenticidad, etc.); aquellas virtudes que constituían la “dignidad del género humano”. De este modo, a partir del discurso literario y filosófico, la ideología patriótica hacía suyo un modelo de “entusiasmo” ennoblecedor, capaz de exhortar al “pueblo” a elegir el camino de la “lucha por la libertad”.¹¹

En el mundo literario alemán dicho proceso había tenido uno de sus momentos iniciales durante los años setenta, cuando conceptos como *Vaterland*, *Freiheit*, y *Patriotismus* comenzaron a tomar parte en la rehabilitación ideológica del lenguaje entusiasta. En 1773, el publicista e historiador Gottlob B. Schirach (1743-1804) se refería así en su *Magazin der Teutschen Kritik* a un “verdadero entusiasmo poético por el patriotismo”.¹² Dos años después, el *Teutsche*

⁹ Como fuerzas populares formadas a partir de la “leva en masa”, se trataba ante todo de ejércitos que no poseían la disciplina ni el entrenamiento bélico característico del profesionalismo de las tropas prusianas. En contraste con estos últimos, los franceses demostraban una capacidad inusitada para llevar adelante tácticas flexibles y abiertas, con gran movilidad e independencia, en las cuales se combinaban columnas de ataque, escaramuzas, y cargas con caballería ligera. Desde la perspectiva alemana, este despliegue había conferido en principio a los franceses la imagen de un ejército arrollador e imprevisible, surgido como una fuerza en constante movimiento a partir de su ardor emancipatorio. A esto debía agregarse además la apariencia exterior del ejército francés: mucho más desprolijos, menos aseados, y más desordenados, en comparación con el ejército prusiano, lo cual contribuía a forjar la idea de una moral surgida de un ímpetu caótico y espontáneo. SHEEHAN (1993), pp. 218-234.

¹⁰SCHNEIDER (1983), pp. 199-200.

¹¹JÄGER (1970), pp. 42-52.

¹²“wahre dichterische Begeisterung des Patriotismus”. SCHIRACH (1773), p. 227.

Mercur editado por Wieland exclamaba: “Gloria pues al padre, gloria al maestro, que la libertad y la patria –esos nombres enfervorizantes- guarden con llamaradas el delirio entusiasta en el corazón de los jóvenes alemanes”.¹³ Como puede verse, en este nuevo lenguaje político la “retórica del fuego” (“*Feuermetaphorik*”) desempeñaba un papel clave. El leitmotiv del “calor” (*Feuer, Glut, Funke*), originalmente utilizado para la explicación de los excesos característicos de la imaginación entusiasta, funcionaba ahora para describir el clima de agitación popular y violencia revolucionaria. Un caso ilustrativo nos lo provee una de las primeras lecturas del poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843), el poeta y publicista Christian F. D. Schubart (1739-1791). En los escritos de este último, el “entusiasmo” aparecía como “ardor por la libertad” (“*Freiheitsglut*”), “espíritu de libertad altamente encendido” (“*hochauflooderden Freiheitsgeist*”), siendo también referido a la “nación ardiente de libertad” (“*freiheitsglühenden Nation*”).¹⁴ En dicho contexto discursivo, el acontecimiento de la guerra de independencia americana había dado el puntapié inicial para la promoción de retórica mística y sentimental desarrollada por la cultura de la *Empfindsamkeit* (Klopstock, el círculo de Göttingen) y el *Sturm und Drang*. En un artículo del *Deutsche Chronik* publicado en el invierno de 1775-1776, Schubart celebraba así el heroísmo y el amor a la libertad que “inflama tanto a mayores como jóvenes”: “extraordinario es cómo el entusiasmo de esta gente confluye a partir del sentimiento de la libertad”.¹⁵ Frente a la recién nacida libertad americana, la situación política en Alemania parecía en cambio “fría como la nieve de los Alpes” (“*kalt wie Alpenschnee*”). Para Schubart el problema estaba claro: aquello que faltaba en Alemania era el “entusiasmo” propio de los patriotas americanos, aquel que permitía plantarse cara a cara contra los déspotas, para revelarles sus “ardientes verdades”.¹⁶

De este modo, mediante la *Feuermetaphorik* la ideología patriótica encontraba un canal retórico propicio a través del cual promover sus aspiraciones emancipatorias en el terreno de la opinión pública:

¹³ “Heil denn dem Vater, Heil den Lehrer, welche Freiheit und Vaterland – die begeisternden Namen – bis zur Enthusiasterei mit Flammenzugen in das jugendliche Herz graben!”. MEISTER (1775), p.147.

¹⁴SCHUBART (1962), p. 71.

¹⁵ “außerordentlich ist der Enthusiasmus dieser Leute zusammenfährt und auf Freiheitsgefühl gelenkt wird!”. SCHUBART (1962), p. 76.

¹⁶SCHUBART (1962), p. 78.

¿No es la llama libre sentida en el pecho aquella que, como el ave de Júpiter, gustosa volaría hacia el cielo; aquella a la que sin embargo, corta sus alas con las frías tijeras de un gobierno cansino? Amo mi Patria, un ardiente, muy ardiente pensamiento, enciende mi corazón. Dejadme proclamar ante el pueblo, dejadme exclamar este ardor patriótico! – ‘Cerrad la boca!’, dice un esbirro de la ley. Me detengo ahí entonces, mientras se chamusca la llama en mi interior.¹⁷

La escena aquí evocada ilustra con vivez la relación conflictiva de los nuevos designios patriótico-emancipadores frente a la censura normalmente ejercida por las autoridades político-eclesiásticas.¹⁸ Desde la perspectiva de Schubart, los representantes intelectuales de este “frío” alemán eran la escuela racionalista de Wolff, el pedagogismo utilitarista de la *Popularphilosophie*, y el neologismo protestante. Mientras las frías tijeras del Antiguo Régimen procuraban silenciar a los patriotas, estos exigían por su parte hablar ante el pueblo impulsados por sus fervientes pensamientos patrióticos: era el nuevo ciudadano entusiasta, quien ahora exigía ejercer su derecho a la palabra, recurriendo al discurso literario como ariete principal.

Los voceros y activistas republicanos eran sujetos poseídos por el “entusiasmo”, capaces de transmitir el mismo sentimiento a otros: “La libertad florece y los déspotas callan, - / La tierra te ve dirigirte entusiasmado hacia el objetivo”.¹⁹ En sus *Briefen aus Paris* (1790), la descripción de la Asamblea Nacional evocada por el pedagogo Joachim Campe (1746-1818) insistirá en el

¹⁷ “Ist der frei, Flamm im Busen fühlt, der, wie der Vogel Jupiters, gen Himmel fliegen möchte, dem man aber mit der kalten Schere einer phlegmatischen Regierungsform die Flügel Stutzt? Ich liebe mein Vaterland; ein heißer, heißer Gedanke brennt mich aufm Herzen; laßt mich heraussagen vorm Volk, aushauchen diese patriotische Glut! – Halt’s Maul, sagt ein Scherge der Gerechtigkeit. Da seth ich dann, und die Flamme versengt mich”. SCHUBART (1962), p. 59.

¹⁸ En los estados del norte de Alemania la crisis suscitada por la Revolución se había visto precedida por el edicto sobre la libertad religiosa dictado por el ministro de asuntos eclesiásticos Johann C. Wöllner (1732-1800). Se trataba de un giro radical en la política de tolerancia religiosa promovida por Federico el Grande (1712-1786) hasta su muerte. Esta nueva legislación se proponía controlar todo tipo de opinión religiosa ajena a la ortodoxia protestante y, en particular, a todo aquel que bajo el leitmotiv de la Ilustración pretendiera propagar ideas contrarias a la religión oficial. En los años siguientes a la Revolución, otros estados replicarán el ejemplo de Prusia, extendiéndose así el clima de persecución y sospechas. En el caso de Schubart, dicha censura lo llevaría a pasar varios años en la cárcel condenado por el duque Karl Eugen (1728-1793). EPSTEIN (1966), p. 430.

¹⁹ “Die Freiheit blüht und die Despoten schweigen;- / Die Erde sah begeistert dich am Ziel!”. Citado por JÄGER (1970), p. 46.

mismo tópico: “Era una batalla entre espíritus magnánimos, patriotismo frente a patriotismo; qué elevadas virtudes presentes de golpe en los ánimos de los representantes del pueblo; sin estar preparados para ello, encendidos hasta el más alto entusiasmo, como a través de una chispa eléctrica”.²⁰ Del mismo modo, en el poema “*Galliens Freiheit*”, el amigo y futuro editor de Hölderlin, Gotthold F. Stäudlin (1758-1792), insistía en esta misma identificación entre fuego entusiasta y discusión pública, a través de la célebre imagen del tribunal popular.²¹ “Por ello se encienden y se llenan también / invisible en las alturas del tribunal popular / con entusiasmo celestial los poderosos oradores de la libertad y el pueblo, / tus Tollendal, Bailly, y Mirabeu”.²² El proyecto emancipatorio de la filosofía ilustrada llegaba así al punto de su consumación utópica. Por fin aparecía ante sus ojos una esfera pública en la cual la subjetividad “entusiasta”, plenamente consustanciada con los valores seculares y racionalistas, podía afirmarse libremente sin ninguna clase de restricciones: las pasiones revolucionarias podían incluso entrar en pugna entre sí, sin poner por ello en peligro los fundamentos de dicha “comunidad retórica”.²³

También en este sentido, ya durante los primeros tiempos de la Revolución, Schubart proclamaba en su *Deutsche Chronik*: “El ardor por la libertad del hombre francés no es humo de paja... sino fuego de altar, conservado en llamas amorosas e inquietas por los altos sacerdotes de la libertad, la Asamblea

²⁰ “Es war ein Wettstreit zwischen Großmuth und Großmuth, zwischen Patriotismus und Patriotismus; welche erhabene Tugenden die Gemüther der Stellvertreter des Volks auf einmal, und ohne daß sie darauf vorbereitet waren, wie durch einen electrischen Funken, zum höchsten Enthusiasmus entzündeten”. Citado por JÄGER (1970), p. 47.

²¹ Sobre el ideal de esfera pública como tribunal de la razón, vale la pena recordar las palabras del ministro de finanzas francés, Jacques Necker (1732-1764): “El espíritu de la vida social, la predilección por el aprecio y el elogio, han logrado emplazar en Francia un Tribunal ante el cual todos los hombres que a él dirigen su mirada están obligados a comparecer: la opinión pública. (...) Casi todos los extranjeros se esfuerzan en intentar comprender esta idea de autoridad, ejercida en Francia por la opinión. Pero sólo con dificultad comprenden que se trata de un poder invisible que existe sin dinero, sin guardia de corps, sin justicia militar para ser acatada en los palacios de los reyes y que, sin embargo, no podría ser más verdadera” (versión propia). Citado por Jürgen HABERMAS (1971), p. 10.

²² “Darum entflammten und füllten sie auch / Unsichtbar im hohen Volkstribunale / Mit himmelsbegeisterung deine Machtigen Sprecher für Freiheit und Volk, / Deine Tollendal, Bailly, und Mirabeu”. STÄUDLIN (1791), p. 281.

²³ HUNT (2008), pp. 19-25.

Nacional”.²⁴ ¿Alude Schubart aquí al fuego de las revueltas campesinas surgidas en la zona de Colonia durante aquella misma época? ¿Se trata de una comparación entre dos tipos de “fuegos”, uno social y otro anti-social, de carácter netamente disruptivo?²⁵ Sea como fuere, para Schubart este “ardor” no poseía entonces implicancias disruptivas o meramente fugaces, sino que sus “llamas” formaban parte de una liturgia religiosa -el culto a la libertad- cuyo templo sagrado era la “Asamblea Nacional”. En sus *“Erinnerungen aus dem Jahr 1790”*, Forster plantearía esta misma homogeneidad entre “espacio público” y nuevo “culto entusiasta”: “Reconocemos a la totalidad del sagrado público como infalible, al modo de una sagrada asamblea religiosa”.²⁶ El espacio de la liturgia asamblearia representaba un modelo imaginario de esfera pública en el cual las pasiones propias de la subjetividad emancipatoria podían convivir de manera harmónica sin caer en los partidismos destructivos. En este mismo sentido, durante la conmemoración de un aniversario de la “República de Mainz” en 1799, George C. Wedekind (1761-1831) compararía dicha celebración con aquellas asambleas originarias donde tenía lugar la aceptación de los documentos constitucionales de la nación.²⁷

Por lo que, a partir de las imágenes y connotaciones de la retórica entusiasta, aparecía entonces configurado un discurso literario dirigido a reivindicar una imagen republicana por igual inspirada en la polis griega y la congregación religiosa. Ya desde la idea de una “religión civil” presente en el *Contrat Sociale* (1762) de Rousseau, pasando por los rituales secretos de la masonería, hasta el culto al “Ser Supremo” de Maximilien de Robespierre (1758-1794), nos hallamos ante un leitmotiv recurrentemente invocado por los intelectuales y políticos del periodo. Se trataba ante todo de la posibilidad de reemplazar la autoridad oficial de la iglesia por un espacio público secular, dotado de un

²⁴“Der Franzmänner Freiheitsglut ist nicht Strohfeuer... sondern Altarfeuer, von der Hohepriester der Freiheit, ich meine der Nationalversammlung, immer in lieblich spielenden Flämmen erhalten”. SCHUBART (1962), p. 87.

²⁵ A partir de la imagen del fuego, Schiller explotaba una ambigüedad similar en su Historia de la Guerra de los Treinta años: “So wie die Flamme der Verwüstung aus dem Innern Böhmens, Mährens und Österreichs einen Weg fand, so wird die Fackel der Kultur von diesen Staaten aus einen Weg sich öffnen, jene Länder zu erleuchten”. SCHILLER (1966), p. 440. De aquellas “llamas” que habían consumido Mitteleuropa surgiría así luego la “antorcha de la cultura” para iluminar el “camino” de esos mismos países.

²⁶“Das gesamte heilige Publikum erkennen wir allerdings für eben so unfehlbar – wie eine heilige Kirchenversammlung”. FORSTER (1991), p. 263.

²⁷ REICHARDT (2002), p. 303.

ceremonial propio, investido con los ideales del nuevo discurso literario-filosófico.²⁸ Los intelectuales revolucionarios no eran una excepción en este sentido: mientras se propagaban los “catequismos revolucionarios”, en la “República de Mainz” algunos miembros del clero parroquial dirigían a sus comunidades “sermones sobre la libertad”, a la vez que otros religiosos eran urgidos a que instruyeran al público sobre las ventajas de la nueva constitución francesa. Con esta recreación secularizada de la congregación religiosa, los defensores de la Revolución buscaban articular un espacio social alternativo, dirigido a subvertir el lugar de la autoridad religiosa.²⁹

3. “Entusiasmo” y aceleración revolucionaria.

Pero ¿cómo juzgaban los autores celebrados por la Revolución las consecuencias ideológicas del discurso entusiasta? Al igual que frente a los giros imprevisibles de la coyuntura política, las posiciones en su mayoría eran ambivalentes. Tomemos el caso del dramaturgo Friedrich Schiller, autor admirado por los lectores republicanos condecorado por la Convención Nacional. Si bien en la *Theosophie des Julius* (1786-1787) el “entusiasmo” aún aparecía caracterizado como una fuerza ennoblecedora del género humano, ya a mediados de los ochenta Schiller había comenzado a abandonar esta visión optimista. Al igual que para Lessing, sus suspicacias ante el discurso entusiasta provenían del tipo particular de temporalidad histórica asociada a dicha retórica. Estas sospechas

²⁸ OZOUF (1988), p. 282, HUNT (2008), pp. 52-63. Recordemos que, en los territorios confesionales, la celebración del culto religioso, ya sea de manera privada o pública, no era una cuestión baladí, sino un aspecto estrictamente regulado por la autoridad protestante. Para los intelectuales de la época se trataba de una cuestión no poco preeminente. Así, mientras en su “Religion Innerhalb der Grenzen der Vernunft” (1793-1794) Kant creía posible fundar una liturgia secular inspirada en los ideales de una “fe racional” (Vernunftsglaube); en pleno verano de 1794, punto álgido del Terror en Francia, Fichte provocaba a las autoridades eclesiásticas en Jena celebrando sus lecciones durante el horario del servicio religioso dominical (tal como ya lo habían hecho muchas asambleas pietistas a principios de siglo). No se trataba por lo demás de los únicos casos: dentro del grupo Frühromantik, autores como Friedrich Schlegel (1772-1829), Novalis (1772-1801) y Friedrich Schleiermacher (1768-1834) concibieron distintos proyectos orientados a una renovación secular de la liturgia religiosa, dotándola de elementos místicos, poéticos y filosóficos; a la vez que, en su correspondencia, tanto Hölderlin como Schiller y Goethe aludirán a sus respectivos proyectos como parte de una “Ecclesia Militans” (o “streitende Kirche”). También Novalis se referirá al grupo Frühromantik como a una “jüngen überraschten Kirche”. LA VOPA (2001), p. 245; AUEROCH (2006), p.473.

²⁹ REICHARDT (2002), p. 293.

ya aparecían sugeridas en su carta a Ferdinand Huber del 5 de octubre de 1785:

De manera increíble, entusiasmo e ideales (...) han caído profundamente ante mis ojos. Estamos acostumbrados a cometer el error de especular sobre el futuro a partir de un sentimiento de fuerza momentáneamente exaltado, dándoles a las cosas existentes en nuestro entorno los colores de nuestras horas más imaginativas”.³⁰ Tanto el “entusiasmo” como los ideales emancipatorios –forma y contenido respectivamente se hallaban aquí asociados, no ya a una representación de la plenitud divina, sino a un momento utópico situado en el futuro. Dicha representación ideal, surgida en los raptos creativos del individuo, contaminaba a su vez la percepción del presente. Se trataba una vez más de las distorsiones producidas por la *Schwärmerei*, proyectada esta vez en el plano histórico-temporal. Con esta mirada suspicaz, Schiller aludía así a aquella retórica apocalíptica particularmente presente en autores como Klopstock, Schubart, o el círculo de Göttingen, cuyas obras poseían numerosos seguidores en el ambiente cultural suabo de dónde también provenía Schiller.

En contraste con el optimismo de estos autores, en las *Briefe über Don Carlos* (1788) Schiller adoptaría sin embargo una perspectiva más cautelosa. Desde esta perspectiva, la figura del Marqués de Posa representaba no solo un auto-retrato del autor, sino de la intelectualidad más politizada del periodo:

El momento histórico en el cual este personaje (Posa) entraba en escena era justamente cuando más fuerte sonaba el discurso sobre los derechos del hombre y la libertad de conciencia. La Reforma (de Lutero), su antecesora, ya había puesto en marcha estas ideas, y los tumultos de Flandes las pusieron en práctica. Su independencia respecto del mundo exterior, e incluso su posición como caballero de Malta, le destinaron la feliz tarea de llevar a cabo estos sueños especulativos.³¹

La crisis religiosa era el escenario histórico elegido por el dramaturgo para reflexionar sobre la crisis política de su propio tiempo. Al igual que Schiller y sus contemporáneos, el Marqués vivía en una época cuyas circunstancias

³⁰ “Enthousiasmus und Ideale – sind unglaublich tief in meinen Augen gesunken. Gewöhnlich machen wir den Fehler, die Zukunft nach einem augenblicklichen höhern Kraftgefühl zu berechnen, und den Dingen um uns her die Farbe unsrer Schäferstunde zu geben”. SCHILLER (1979), p. 25.

³¹ “Der Zeitpunkt, worin er auftrat, war gerade derjenige, worin stärker als je von Menschenrechten und Gewissensfreiheit die Rede war. Die vorhergehende Reformation hatte diese Ideen zuerst in Umlauf gebracht, und die flandrischen Unruhen erhielten sie in Übung. Seine Unabhängigkeit von außen, sein Stand als Malteserritter selbst schenken ihm die glückliche Muße, diese spekulative Schwärmerei zur Reife zu brüten”. SCHILLER (1979), p. 141.

“político-espirituales” no hacían más que exacerbar su tendencia a la “*Schwärmerei* especulativa”: desde el discurso sobre los “derechos del hombre” y los “ideales de libertad religiosa”, su pretendida independencia social, hasta su simpatía por las luchas emancipatorias de la época (en la obra, las revueltas independistas de Flandes). Los paralelos con la situación pre-revolucionaria en la cual se hallaba Europa no dejaban de ser así notablemente sugestivos y contradictorios: “estado de fermentación general de todos los cerebros, lucha contra los prejuicios, anarquía de las opiniones, amanecer de la verdad”.³² Publicada un año antes de la Revolución, la reflexión sobre la ideología entusiasta elaborada por Schiller parecía ya anticipar los acontecimientos de 1789; su futura interpretación del proceso político se halla ya contenida in nuce en estas páginas.

Así, en la primera carta de la serie, el ensayista enfatizaba una y otra vez hasta qué punto la figura de Posa encarnaba a un “entusiasta político”, sin capacidad de discernir la realidad inmediata ante sus ojos, al haber sido seducido por las promesas emancipatorias de sus ideales. En el marco de una puesta en escena atravesada por alusiones y referencias a la masonería, Posa actuaba entregado a las “inspiraciones” (“*Eingebungen*”) de su “corazón” (“*Herzens*”), reflexionando siempre de manera demasiado “universal” y “abstracta”, sin poder distinguir su sentimiento entre lo justo y lo injusto.³³ La causa original de este ardor por los nuevos ideales residía en su dimensión comunicativa: era la “movilizante audacia” (“*wagende Kühnheit*”) de esta retórica encendida aquello que confería al personaje la fuerza persuasiva necesaria para poner en práctica su proyecto utópico.

Significativamente, Schiller volvía a subrayar una vez más el carácter artificial, eminentemente extraño a los instintos naturales, de dichas “ideas morales”, equiparándolas a una construcción artificial (“*Kunstgebäude*”). Este mismo convencimiento entusiasta era aquel que al mismo tiempo impulsaba al personaje a realizar dicho proyecto en términos inmediatos a través de un “camino más corto” (“*ändern und kürzern Weg*”). Se trataba ante todo de un movimiento precipitado (“*Übereilung*”) gracias al cual Posa no reconocía ya más los límites de su acción (“*kennt keine Grenzen mehr*”), perdiendo así finalmente la

³² “(...) allgemeine Gärung der Köpfe, Kampf der Vorurteile mit der Vernunft, Anarchie der Meinungen, Morgendämmerung der Wahrheit”. SCHILLER (1979), p. 140.

³³ ALBRECHT (2005), pp. 129-139.

posibilidad de poner en práctica esos mismos ideales.³⁴ Mediante el salto provocado por el síndrome entusiasta, los ideales subjetivos aparecían aplicados demasiado rápidamente, reclamando para sí un grado de universalidad reñido con las circunstancias y condicionamientos de la realidad. Absolutizadas, estas falsas presunciones podían desembocar fácilmente en el despotismo. Incluso en sus *Ästhetische Briefe*, esta problemática aparecía como uno de los principales obstáculos a la hora de desarrollar un sentido estético autónomo y equilibrado.³⁵

Tal como ya había afirmado Lessing en *La educación del género humano* (1780) la asociación entre subjetividad entusiasta y aceleración del tiempo histórico pasaba a ser una preocupación cada vez más recurrente entre los intelectuales ilustrados³⁶. Schiller aludía así a un discurso relativamente extendido entre otros intelectuales contemporáneos: “debemos apurarnos a acelerar todo lo posible la revolución en el espíritu humano... O sea: déjenos actuar, porque ha llegado el día”.³⁷ La frase, también escrita en 1788 por el publicista Wilhelm L. Wekhrlin en sus *Hyperboreischen Briefen*, permite entrever hasta qué punto este tipo de *Schwärmerei* temporal se hallaba presente en el seno de la propia discusión ilustrada. En términos de Reinhart Koselleck, se

³⁴ “Schon allein dieses, daß jedes solche moralische Ideal (...) müßte sie zu einem äußerst gefährlichen Instrument in seinem Händen machen: die sich mehr oder weniger in allen Menschenherzen finden; Herrschsucht (...), Eigendünkel und Stolz, die sie augenblicklich ergreifen und sich unzertrennbar mit ihr vermengen”. SCHILLER (1979), p. 261.

³⁵ “Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben, und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden. Dringend spricht das Unglück seiner Gattung zu dem fühlenden Menschen, dringender ihre Entwürdigung, der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur That”. SCHILLER (1987), p. 594.

³⁶ “Der Schwärmer tut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft: aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget; und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde”. LESSING (1979), p. 509.

³⁷ “Wir müssen eilen, die Revolution im menschlichen Geist wo möglich zu beschleunigen... Das heißt: Laß uns wirken, weil es Tag ist”. Citado por VIERHAUS (1991), p. 251. Al igual que para Koselleck (ver nota siguiente), también para Vierhaus “revolución” y “aceleración” constituyen dos conceptos históricos interrelacionados: “Der Begriff der ‘Revolution’ wird wie selbstverständlich zur Charakterisierung eines Wandels in der Wahrnehmung, der Denkweise und den Leitvorstellungen der Menschen gebraucht. Dieser Wandel wird (...) als ein Prozeß verstanden, der ein wichtiges Stadium eingetreten ist, in dem er sich nicht selbst überlassen bleiben darf, sondern bewußt beschleunigt werden muß, weil die für solches Handeln günstige begrenzt sein könnte”. Ibid. VIERHAUS (1991).

trataba de una percepción moderna de la temporalidad colectiva, radicalmente profundizada a partir de 1789.³⁸ En un ensayo publicado en el mismo número del *Teutsche Merkur* junto a las cartas de Schiller, Wieland analizaba las distorsiones producidas por este tipo peculiar de temporalidad en la transmisión de los nuevos ideales ilustrados. El autor de *Agathon* (otro retrato ejemplar del entusiasta ilustrado) llamaba la atención sobre aquellas aptitudes subjetivas tendientes a provocar la aceleración de los procesos históricos, sin respetar el curso de maduración prescripto por la naturaleza. Se trataba de aquellas actitudes en las que predominaban las pasiones tumultuosas, las concepciones unilaterales, y demandas sociales que terminaban volviéndose excesivas. Debido a su radicalismo sesgado, este tipo de “entusiasmo” político-filosófico podía llevar a perjudicar la continuidad de las transformaciones iniciadas por la *Aufklärung*.³⁹

Apenas un poco después tras el estallido final de 1789, a partir de los giros frenéticos y permanentes dados en el seno del proceso revolucionario, tanto los críticos como los defensores de la Revolución insistirán en el tópico de una aceleración de la temporalidad (*Beschleunigung*), surgida ante el desconcierto producido por la dinámica de los cambios políticos:

“La Revolución ha acelerado los progresos del espíritu humano de un modo extraordinario: una gran cantidad de verdades y opiniones que tan solo hace unos años eran sostenidas por un pensador aislado (...); ahora son moneda corriente, y se han vuelto más claras y solidas en las cabezas de unos hombres prácticos más desprejuiciados, (...); allí donde antes solo había habido mera especulación y juego del espíritu”.⁴⁰

³⁸ KOSELLECK (1979), pp. 38-66; PALTÍ (2004), pp. 63-74.

³⁹ “Alle plötzlichen Störungen des Gleichgewichts der Kräfte; alle gewaltsame Mittel, um in kürzerer Zeit durch Sprünge zu bewirken, was nach den ordentlichen Gänge der Natur in viel längerer Zeit erwachsen konnte, alle Wirkungen, die so heftig sind, daß man das Maß der Kraft, die zu Hervorbringung der Sache nöthig und hinlänglich ist, nicht dabey berechnen kann, sondern immer Gefahr läuft, weit mehr als nöthig ist zu thun, - kurz, alle tumultuarischen Wirkungen der Leidenschaften, nach den Richtungen einseitiger Vorstellungsarten und übertriebener Forderungen, wenn sie auch am Ende etwas Gutes hervorbringen sollten, zerstören zu gleicher Zeit so viel Gutes (...), daß nur ein Gott fähig ist zu entscheiden, ob das Gute oder das Böse Übergewicht habe”. WIELAND (1788), p. 184.

⁴⁰ “Die Revolution hat die Fortschritte des menschlichen Geistes auf die ausserordentlichste Weise bescheunigt: eine Menge Wahrheiten und Meinungen, mit welchem man vor einigen Jahren für einen Denker gehalten wurde, den seine Originalität zu den Tafeln der Grossen führte, sind jetzt gang und gäbe, und in den Köpfen vorurtheilsfreier Praktiker lichter und solider geworden, als man sie da findet, wo sie blosse Spekulation und

Aquello que apenas un año antes todavía era parte de un conjunto de especulaciones cuya realización parecía suponer toda clase de “peligros”, de pronto ante los ojos de los alemanes se había convertido súbitamente en realidad. Esta misma percepción aparecía planteada en el célebre prólogo del *Popularphilosoph* Gentz, incluido en su traducción del ensayo de Burke sobre la Revolución: “Nunca antes había sido esta mutación tan llamativa como el caos de estas grandes, nuevas, nunca escuchadas revoluciones; las cuales desde hace unos años, golpe a golpe, han desafiado la atención y el asombro de los hombres”.⁴¹ En lugar de la estabilidad política predominaba el “furor del acontecimiento” (“*Rausch der Augenblick*”); con su velocidad frenética y caótica, la Revolución aparecía como una amenaza a las instituciones del Antiguo Régimen, cuyos valores e intereses giraban desde la Paz de Westfalia en torno a la conservación del orden existente.

En los términos de Koselleck, se trataba de aquella experiencia típica del *Sattelzeit*, a través de la cual la historia perdía su dimensión iterativa (“*historia magistra vitae*”) para convertirse en un relato lineal y universal, cuyos episodios surgían no ya como parte de una cosmovisión cíclica, sino en tanto acontecimientos únicos e irrepetibles. La aceleración del tiempo histórico transformaba la antigua legalidad natural en un proceso cuyas novedades y consecuencias debían ser comprendidas específicamente según sus propios términos, más allá de toda referencia a un orden superior. La complejidad de la trama de acontecimientos revestía la forma de una aglomeración sumida en un estado permanente de transformaciones aceleradas. En virtud de esta misma velocidad, todas ellas tenían el carácter de lo inusitado e imprevisto, volviéndose por tanto imposibles de ser comprendidos a primera vista. En este contexto ideológico-discursivo, la imaginería fluvial del *Sturm und Drang* aparecía reutilizada como un *topoi* privilegiados por los ilustrados como Campe: “¿Quién puede traer de vuelta a su antiguo lecho esa corriente torrencial que ha rotos sus cauces para pedirle: debes permanecer entre estos márgenes destrozados, hasta que logremos ganar el tiempo suficiente para encerrarte de nuevo en esos

Spiel des Geistes gewesen sind”. Palabras de Konrad Engelbert Oelsner, uno de los tantos jacobinos alemanes que viajaría a París para conocer de cerca la revolución. Citado por BECKER (1999), p. 42.

⁴¹“Nie war dieser Wechsel so auffallend sichtbar als in dem Wirrwar großer, neuer, unerhörter Revolutionen, die seit einigen Jahren, Schlag auf Schlag, die Aufmerksamkeit und das Erstaunen der Menschen herausgefordert haben”. GENTZ (1838), p. 4.

límites?".⁴² Como puede verse entonces, la metáfora fluvial del "entusiasmo" político entrañaba también una dimensión temporal: el nuevo carácter puntual y radicalmente contingente de la moderna temporalidad revolucionaria.

La retórica entusiasta constituía por lo tanto un índice privilegiado a partir del cual mensurar tanto la velocidad como el sentido de las transformaciones discutidas en la esfera pública alemana. Este era por ejemplo el caso del escritor Karl P. Conz (1762-1827) quien, en términos generales, hacía suya la perspectiva previamente formulada por su amigo Schiller. Así, en una carta al diplomático Karl F. Reinhard (1761-1837), el giro violento de la Revolución y el supuesto fracaso de sus ideales era explicado a partir de la asociación entre "entusiasmo" y aceleración, impresos al decurso histórico por esta misma retórica:

"Tal como veo la situación, (...) los franceses han causado daño y beneficio a su propia causa gracias a su excesiva vitalidad. Beneficio, porque un entusiasmo rápidamente efectivo era necesario, para emprender y continuar una tarea tan grande en tan poco tiempo. Y daño porque precisamente este caos no ha permitido descubrir aquellos medios mejores, que solo pueden ser hallados con tranquila frialdad y demorada meditación..."⁴³

La ambivalencia temporal del discurso entusiasta volvía a aparecer aquí una vez más desplegada. En términos de Conz, si bien esta retórica acelerada ("*schnellwirkender Enthusiasmus*") pudo ser útil a la hora de llevar a la realidad los ideales revolucionarios; fueron justamente los efectos caóticos y precipitados de esa misma inspiración los que habían impedido reflexionar con detenimiento sobre el curso de los acontecimientos. La toma de decisiones en tan corto tiempo era el cargo formulado por Conz contra los revolucionarios: estos se habían precipitado, por ejemplo, en la promulgación de los decretos

⁴² "Wer vermag es, den reißenden Strom, der seine Dämme durchbrochen hat, wieder in das alte Bett zurückzuführen und ihm zu gebieten: zwischen diesen zerrissenen Dämmen sollst du bleiben, bis wir Zeit gewinnen werden, dich durch neue einzuschräncken?". CAMPE (1790), p. 91.

⁴³ "Wie ich die Sache ansehe, (...) die Franzosen haben durch ihre zu große Lebhaftigkeit derselben Sache genützt und geschadet; genützt, weil ein schnellwirkender Enthusiasmus nötig war, um eine so große Sache in so kurzer Zeit anzufangen und fortzuführen, geschadet, weil eben dieses Ungestüm sie nicht die besten Mittel entdecken ließ, die nun ruhige Kälte und oft bedächtliches Zaudern glücklicher ausfindet...". Carta del 24 de febrero de 1797. TRÄGER (1975), p. 158.

dirigidos a abolir los privilegios de la nobleza; sin tener en cuenta que, al mismo tiempo, el pueblo no se hallaba maduro para ejercer de manera racional su libertad. Para este tipo de intelectuales, el carácter intempestivo del “entusiasmo” revolucionario configuraba un tiempo *out of joint*, en esencia extraño al decurso racional de los hechos.⁴⁴ Conz terminaba entonces su misiva enunciando el modelo de revolución al cual típicamente aspiraba la elite liberal alemana: frente al voluntarismo y entusiasmo intempestivo de los franceses, las expectativas de los germanos debían en cambio concentrarse en un proyecto de “educación nacional” dirigida a inculcar en el pueblo una imagen paulatina y mesurada del progreso futuro.⁴⁵

4. La reacción conservadora: el “entusiasmo”, entre universalidad, y sectarismo.

Como podemos ver entonces a partir de estos juicios y valoraciones, tanto la retórica como la figura del entusiasta representaban un índice discursivo privilegiado a partir del cual mensurar la velocidad y el sentido de las transformaciones políticas discutidas en la esfera pública alemana. En el marco de las discusiones sobre la revolución, dos tiempos surgidos del proceso secularizador aparecían enfrentados: la aceleración maximalista frente al progreso teleológico lento y pausado. A fin de cuentas ¿cuál de estos dos criterios temporales era políticamente más eficiente a la hora de llevar la *Aufklärung* hacia las masas? Era precisamente en este contexto de discusiones que el “entusiasmo revolucionario” aspiraba a repercutir en los estratos más amplios y menos cultos de la población (en la variedad de sus denominaciones: “*Volk*”, “*gemeinen Mann*”, “*großen Haufen*”, etc.). Esta laxa apelación al pueblo no dejaba sin embargo de provocar sozobra entre los miembros más conservadores de la elite ilustrada: cuando se volvía masivo y generalizado, aquel “entusiasmo” emancipatorio podía también llevar, a conductas obtusas e intransigentes, ya que era en “las clases más bajas” donde “el entusiasmo se incubaba de forma

⁴⁴ Para una lectura político-filosófica de este tipo de temporalidad, DERRIDA (1998), p. 33; LACLAU (1995) pp. 86-96; RINESI (2003), pp. 103-104.

⁴⁵ “Von einer bessern Nationalerziehung läßt sich allerdings viel erwarten, denn auf Überzeugung durch Einsicht muß für die Zukunft gegründet werden, was jetzt Werk eines von außen her bewegten Willens und vorüberrauschenden Enthusiasmus war”. Ibid. TRÄGER (1975), p. 159.

más acalorada”.⁴⁶ Durante la época del Terror jacobino este interrogante re-crudecería con fuerza. En su escrito titulado “¿Es cierto que las revoluciones violentas son promovidas por los escritores?” (1793) el monárquico Christian A. Wichman (1735-1807) advertía: “Este tipo de hombres no se deja guiar en el mundo por otro tipo de principio que no sea el furor entusiasta”.⁴⁷ El tipo peculiar de acción colectiva que guiaba a la Revolución era ante todo un “entusiasmo caótico”, anárquico por naturaleza; el cual solo aspiraba a socavar el orden social al no poseer sus pasiones ninguna clase de interés por el orden público. Mediante esta re-semantización negativa, el ardor revolucionario había comenzado a dejar de lado su sentido optimista, de origen filosófico-ilustrado, para dejar ver nuevamente su “cara oscura”, asociada a la *Schwärmerei* religiosa. De este modo, en el nuevo contexto revolucionario, el modelo ilustrado del progreso teleológico secularizado se enfrentaba a su propio reverso religioso, simbolizado por las luchas confesionales.

No casualmente, precisamente durante esta época, la confianza exagerada en los poderes del ideario ilustrado revertirá en una súbita decepción, una vez que el proceso revolucionario desemboque en el Terror y las calamidades de las guerras de coalición.⁴⁸ Esto último no era extraño: al haber pretendido postularse como fundamento cultural de la Revolución, el discurso filosófico no tardará en convertirse en uno de los principales blancos de la crítica conservadora.⁴⁹ Dicho ataque sería así puesto en marcha en Inglaterra por Edmund Burke y continuado luego en Alemania por conservadores como August W. Rehberg (1757-1836) y liberales como Gentz.⁵⁰

El escrito del inglés ponía así de manifiesto algunas de las aristas claves de la crítica conservadora: traducido por Gentz al alemán en 1793, las *Reflections on the French Revolution* (1790) de Burke ilustraban a la perfección en qué medida, dentro de la cultura protestante, buena parte de los fenómenos político-

⁴⁶ “unter dem großen Haufen, und gerade in dieser Klasse brütet der Enthusiasmus am heißesten”. Citado por JÄGER (1970), p. 45.

⁴⁷ “Diese Menschen Classe laßt sich in der Welt durch kein anderer Principium zur gemeinschaftlicher Thätigkeit bringen, als durch tobenden Enthusiasmus”. WICHMANN (1796), p. 63.

⁴⁸ La visión negativa de los emigrados franceses, ampliamente difundida en los salones burgueses y aristocráticos de ciudades como Berlín, también desempeñará un rol importante al respecto. BERDING (1992), pp. 3-16.

⁴⁹ La cultura impresa de la Ilustración era así acusada de ser partícipe responsable de la crisis revolucionaria. REHBERG (1975), p. 923.

⁵⁰ VALJAVEC (1951), p. 244.

sociales más controversiales del siglo XVIII eran captados y procesados ideológicamente a través del complejo haz de connotaciones mixtas ofrecidos por la retórica “entusiasta”. En este punto, si Burke acusaba fundamentalmente a la filosofía de las luces como principal responsable del “caos” revolucionario, lo hacía a su vez atribuyéndole los peores vicios de aquella praxis discursiva típica de las sectas radicalizadas. Para Burke, el discurso filosófico de las luces poseía una doble faz: lo suficientemente frío como para imponer sistemáticamente sus abstracciones universalistas frente a sus adversarios y, a la vez, lo suficientemente fervoroso para atizar el fervor entusiasta de la “turba”.⁵¹ La crítica burkeana no se dirigía así a la religión (única creadora del sentimiento de piedad en el hombre), sino a los excesos del cristianismo que habían conducido a la guerra civil en Inglaterra. Dicha retórica excesiva era la que ahora volvía en boca de los entusiastas de la Revolución. Estos últimos eran los herederos directos de los predicadores que habían organizado y conducido a los *Levellers* y *Dissenters* un siglo y medio antes.⁵²

El célebre argumento de Burke es minucioso: imbuidos en su nuevo misticismo filosófico, los predicadores de la Revolución camuflaban sus ambiciones de poder y riqueza mundanal con un discurso redentor y apocalíptico, especialmente concebido para agitar al vulgo, y utilizarlo con el fin de alcanzar sus objetivos espurios. Pero entre los místicos agitadores del pasado y aquellos del presente surgía una diferencia crucial: mientras los primeros operaban en los márgenes del mundo social, el moderno “Hombre de Letras” aparecía en el centro de la esfera pública, interpelando directamente a las elites cultas con su retórica optimista e hiperbólica. La expansión del anabaptismo en el siglo XVI era ahora comparada con las posibilidades de un “contagio” revolucionario, susceptible de expandirse por toda Europa: “Cuando los anabaptistas de Munster, en el siglo XVI, inundaron Alemania con confusión por sus sistemas igualitarios y sus opiniones salvajes sobre la propiedad, a que país de Europa no causó alarma el avance de su furia?”⁵³

En el nuevo contexto revolucionario, si bien muchos intelectuales ilustrados habían defendido las cualidades morales del “entusiasmo”, estos mismos

⁵¹LA VOPA (1998), pp. 85-117.

⁵²RICCIARDI (2003), pp. 67-74.

⁵³“When the Anabaptists of Munster, in the sixteenth century, had filled Germany with confusion by their system of leveling and their wild opinions concerning property, to what country in Europe did not the progress of their fury furnish just cause of alarm?”. BURKE (1998), p. 202.

no podían evitar retroceder cuando se enfrentaban a este mismo concepto en la arena de los hechos políticos concretos. En este sentido, también para escritores ilustrados como Gentz o Christian Garve, la radicalización de la Convención Nacional había ido más allá de la realidad consagrada por las instituciones absolutistas para recaer súbitamente en el terreno ilusorio del fanatismo religioso. Según sus diagnósticos, la llegada del Terror jacobino no podía ofrecer una prueba mayor: lejos de realizar los ideales de progreso anunciados por la *Aufklärung*, el “fanatismo” revolucionario poseía el mismo celo y los mismos rasgos inquisitoriales propios del peor dogmatismo. Desde la tribuna de los conservadores, se denunciaba entonces la oratoria profética de los revolucionarios, cuyas constantes promesas de redención en un futuro inmediato seducían y embaucaban a grandes multitudes. Como ya habían anticipado Lessing y Schiller, “entusiasmo” y aceleración revolucionaria iban también aquí de la mano.⁵⁴

La comparación con las antiguas rebeliones anti-luteranas se hallaba a la orden del día: los peligros de la “*Schwärmerei* política” representaban un incendio susceptible de extenderse a todos los reinos alemanes; capaz incluso de reducirlos a ruinas, al igual que lo haría un “terremoto”. El peligro fundamental del lenguaje entusiasta consistía entonces en su capacidad para extenderse como un “incendio” o una “infección” en los estratos más pobres de la población. De este modo, la crítica racional de la *Schwärmerei* recurrirá nuevamente al leitmotiv estigmatizador del “enjambre contagioso” (ya utilizado por Lutero) para denunciar la retórica celebratoria de los simpatizantes de la Revolución. El *Schwärmer* revolucionario era un sujeto ciego, exaltado por el modo atávico e incondicional con que, aferrado a sus divisas emancipatorias, no podía distinguir los contornos reales dentro de los cuales llevar sus ideales a la práctica. El lenguaje universalista de los filósofos terminaba siendo así parangonado con la utopía ecuménica de las sectas, las cuales en el pasado habían conducido a toda clase de disturbios y excesos. Educados en la tradición protestante, para los miembros de la elite el problema fundamental consistía en los efectos oscurantistas que esta nueva retórica fanática ejercía en la subversión del espacio público, mediante la transmisión de ideas extrañas y profesiones de fe exaltadas.⁵⁵

⁵⁴LA VOPA (1998), pp. 103-104.

⁵⁵WEYEGRAF (1972), pp. 20, 40.

Estas eran creencias extendidas en el funcionariado aristocrático francés y alemán, tal como puede verse en la correspondencia entre Mallet du Pan (1749-1840) y Karl August von Hardenberg. (1750-1822). Según el primero, la Convención Nacional (al igual que las asambleas precedentes) había hecho suyo los ideales universalistas con aquel tipo de celo fanático característico de las sectas religiosas, a través del cual ahora se transmitía como un contagio la propaganda igualitaria y la irreligión. Estas ideas se habían extendido como una infección en los salones y clubs políticos parisinos. Para Du Pan, el sectarismo revolucionario se hallaba en contacto con otros grupos religiosos e ilustrados clandestinos como los presbiterianos ingleses o la logia de los *Illuminati* en Alemania, las cuales contemplaban a París como su principal inspiración. Mientras las religiones oficiales habían tendido a aquietar sus pasiones, la Revolución no hacía más que volver a exaltar y dar rienda suelta a todos estos credos. En todas las regiones, la ideología revolucionaria reclutaba a los ambiciosos insatisfechos, los hombres arruinados o deshonorados, muchas veces individuos de letras, tentados de considerarse capaces de gobernar. En una palabra: insatisfechos, visionarios, y “entusiastas”.⁵⁶

Tampoco la nueva cultura editorial era ajena a las ramificaciones de estas teorías: para muchos de estos ideólogos también las librerías, casas de impresión, y sociedades de lectura eran participes activos en la consecución de estos planes. La pluralización de los discursos religiosos, filosóficos, y literarios eran responsabilidad de este nuevo tipo de *Schwärmer* ilustrado. En los términos propagandísticos de estas teorías, habrían sido esta clase de escritores los principales inspiradores intelectuales de los hechos acaecidos en Francia, a través

⁵⁶ HARDENBERG (1838), pp. 327-328. Lejos de ser una excepción, la visión conspirativa de Du Pan era un lugar común del discurso anti-revolucionario. Ya en 1776 la infiltración en lugares estratégicos de la administración pública por parte de miembros pertenecientes a la orden de los Illuminaten fundada por Adam Weishaupt (1748-1830) había provocado un escándalo de proporciones en Bayern. Tanto las intenciones ocultas como los métodos secretos de la organización se convirtieron rápidamente en objeto de controversia. Y a ello deben sumarse un cúmulo de nuevas formas de sociabilidad (clubs políticos, sociedades de lectura, fraternidades, etc.), muchas veces oscilantes entre el ámbito público y privado, y por ello también, frecuentemente sospechosas para las autoridades. Estos últimos optarían alternativamente por distintos intentos de asimilación, sin dejar de recurrir, cuando los rumores de conspiración se volvían ensordecedores, a la censura, la proscripción, y diversos edictos reguladores. El clima conspirativo allí surgido caracterizará los rasgos fundamentales del estado de alerta en el que se sumiría cada vez más la opinión letrada durante el periodo revolucionario. HARDWIG (1997), pp. 501-519.

de emisarios enviados al país vecino con el fin de llevar a cabo sus planes secretos: abolir el Estado y fundar una “religión universal”. Ellos eran los responsables de impulsar el espíritu proselitista y fanático, difundido a través de una red de sectas y logias secretas. De este modo, presentada en los términos de un excéntrico “entusiasmo” conspirativo, los partidarios del Antiguo Régimen no hacían más que describir los veloces cambios introducidos por la cultura impresa y la difusión de las ideas ilustradas. Debido a su rápida expansión, dichas transformaciones eran vistas a su vez como parte de un intento oculto, dirigido a derrocar el orden político vigente.⁵⁷

5. Conclusiones.

Como hemos podido ver entonces, en la variedad de sus expresiones religiosas y seculares el discurso “entusiasta” constituía uno de los índices principales a través de los cuales aparecían reflejadas las tensiones ideológicas producidas dentro de Alemania por la Revolución Francesa. Respecto de los usos dados a este tipo particular de discurso, podemos subrayar dos hechos peculiares y confluente:

- En primer lugar, era una *forma retórico-discursiva específica* – el culto entusiasta de los valores emancipatorios con su lenguaje sublime y exaltado – aquello que para los críticos ilustrados y conservadores evidenciaba las implicancias negativas del proyecto revolucionario: el retorno del fanatismo e intolerancia confesionales, afirmados a ahora del modo más unilateral y abstracto, a partir de los ideales universales de 1789. En consecuencia, mientras para los simpatizantes de la Revolución el lenguaje entusiasta proveía el marco de un nuevo espacio público (representado míticamente por la Asamblea Constituyente) dentro del cual proclamar sus ideales universalistas; para sus detractores, dicha retórica constituía la obliteración definitiva de toda posibilidad de sentido común, en tanto fundamento del orden social. Las ambigüedades del lenguaje entusiasta parecían condensar así las tensiones de aquel proceso de secularización iniciado con la Reforma y dinamizado violentamente por la Revolución: desde el modelo de un progreso teleológico racional hasta el universalismo de un culto laico surgido dentro de nuevo espacio colectivo, pasando también por la fragmentación sectaria engendrada a partir del “fanatismo” racionalista.

⁵⁷ KLAUSNITZER (2007), pp 443-461.

- Y de manera convergente, estos juicios positivos y negativos en torno al “entusiasmo” implicaban a su vez toda una serie de connotaciones temporales específicas, concernientes al sentido del proceso revolucionario. En este sentido, aceleración histórica, retórica entusiasta, y cambio político constituían tres aspectos de una experiencia histórica súbitamente atravesada por los embates de la coyuntura política. En el clima de sospechas y rumores desatados por los partidarios del Antiguo Régimen, cabe preguntarse entonces hasta qué punto esta percepción temporal constituía un pre-requisito clave para los diversos posicionamientos políticos a favor o en contra de las reformas liberales. Definir el *tempo* de una determinada innovación política podía significar no solo una discusión sobre su racionalidad, sino también sobre su lenguaje y sus respectivas simpatías frente al nuevo radicalismo francés y sus adherentes en Alemania. “Entusiasmo” romántico y “fortuna” maquiavélica configuraban así dos caras de la misma moneda. ¿Qué palabras usar entonces? ¿Cuál debía ser la forma discursiva del cambio político? Estos eran algunos de los interrogantes dinamizados por la retórica entusiasta.

Bibliografía

- A. ALBRECHT, *Kosmopolitismus: Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2005.
- B. AUEROCH, *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- E. BECKER, *Zeit der Revolution! - Revolution der Zeit?: Zeiterfahrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- H. BERDING, “Die Austrahlung der Französischen Revolution auf Deutschland”, H. BERDING (ed.) *Französische Revolution und deutsche Öffentlichkeit. Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des 18. Jahrhunderts*, München, K.G. Saur, 1992.
- E. BURKE, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Volume VIII: The French Revolution 1790-1794*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.
- J. CAMPE, *Briefe aus Pairs zur Zeit der Revolution geschrieben*, Braunschweig, Schulbuchhandlung, 1790.
- J. CLARK, «Secularization and Modernization: the failure of a Grand Narrative», *Historical Journal*, Vol. 55, No. 1, (2012). «»

- J. DERRIDA, *Espectros de Marx, El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- K. EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatism*, New York, Princeton University Press, 1966.
- G. FORSTER, *George Forsters sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe. Kleine Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. B. 8*, Berlin, Akademie Verlag, 1991.
- M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- F. GENTZ, "Einleitung", E. BURKE, *Betrachtungen über die französische Revolution. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen und politischen Abhandlungen von Friedrich von Gentz. In zwei Theilen. Dritte Auflage*, Braunschweig, Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, 1838.
- J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Neuwied, 1971.
- K. A. HARDENBERG, *Mémoires tirés des papiers d'un homme d'État [K.A., Fürst von Hardenberg] sur les causes secrètes qui ont déterminé la politique des cabinets dans les guerres de la Révolution*, Paris, L-G Michaud Libraire, 1838.
- W. HARDWIG, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München, Beck, 1997.
- G. W. HEGEL, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.
- M. HEYD, *'Be Sober and Reasonable': The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, E.J. Brill, 1995.
- K. HILLIARD, *Freethinkers, Libertines and Schwärmer: Heterodoxy in German Literature, 1750-1800*, London, IGRS, 2011.
- L. HUNT, *Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- H.W. JÄGER, *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1970.
- E. KANT, *Conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- R. KLAUSNITZER, *Poesie und Konspiration: Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850*, Berlin, De Gruyter, 2007.
- E. LACLAU, «The time is out of joint», *Diacritics*, vol. 25, N° 2, (1995).

- A. LA VOPA, «*The Philosopher and the Schwärmer: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant*», KLEIN et al. (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, San Marino, Huntington Library Press, 1998.
- A. LA VOPA, *Fichte. The self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- G. E. LESSING, *Theologiekritische Schriften III, Werke VIII*, Munich, Hanser, 1979.
- L. MEISTER, «Auszüge aus einer Vorlesung über die Schwärmerey», *Teutscher Merkur*, vol. IV, (1775).
- M. OZOUF, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- E. PALTI, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», en *Ayer* N° 53, 2004, pp. 63-74.
- J. POCOCK, «Historia intelectual: un estado del arte», *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 5, 2001, Buenos Aires, pp. 5 –11.
- A. REHBERG, “Untersuchungen über die Französische Revolution”, C. TRÄGER et al. (eds.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Leipzig, Philip Reclam, 1975.
- R. REICHARDT, «Die visualisierte Revolution. Die Geburt des Revolutionärs Georg Forster aus der politischen Bildlichkeit», *George-Forster Studien*, n° 5, (2000).
- M. RICCIARDI, *Revolución. Léxico de política*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- E. RINESI, *Política y Tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- F. SCHILLER, *Schriften. Kleine theoretische Schriften. Die großen Abhandlungen. Rezensionen*, Frankfurt am Main, Insel Verlag 1966.
- F. SCHILLER, *Schillers Werke. Nationalausgabe. Briefwechsel. Schillers Briefe. B. 25*, Marbach, Böhlau Nachfolger, 1979.
- F. SCHILLER, *Schillers Werke. Nationalausgabe. Philosophische Schriften. Zweiter Teil. B. 21*, Marbach, Böhlau Nachfolger, 1987.
- H.J. SCHINGS, *Melancholie und Aufklärung: Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1977.
- G. B. SCHIRACH, «Kürzere Nachrichten», *Magazin der teutschen Kritik*, vol. II/1 (1773).

- E. SCHNEIDER, "Das Bild der französischen Revolutionsarmee (1792-1795) in der zeitgenössischen deutschen Publizistik", J. VOSS (ed.), *Deutschland und die Französische Revolution. 17. Deutsch-französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris (Bad Homburg 29. September-2 Oktober 1981)*, München, Artemis Verlag, (1983).
- C. D. SCHUBART, *Schubarts Werke in einem Band*, Berlin-Weimar, Aufbau, 1962.
- J. SHEEHAN, *German History 1770-1866*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- J. SHEEHAN, «Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay», *The American Historical Review*, vol. 108, n° 4, (2003).
- G. F. STÄUDLIN, *Gedichte. Zweiter Band*, Stuttgart, 1791.
- C. TRÄGER et al. (eds.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Leipzig, Philip Reclam, 1975.
- F. VALJAVEC, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland. 1770-1815*, München, Athenäum Droste Taschenbücher, 1951.
- R. VIERHAUS, "Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland, 1787-1830", R. DUFRAISE (ed.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830: zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, Oldenbourg, Oldenbourg Verlag, 1991.
- H.U. WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, München, Beck, 1987.
- B. WEYEGRAF, *Der Skeptische Bürger. Wielands Schriften zur französischen Revolution*, Metzler, Stuttgart, 1972.
- C. A. WICHMANN, «Ist es wahr, daß gewaltsame Revolutionen durch Schriftsteller befördert werden? Eine Frage dem denkenden Publikum vorgelegt und erörtert», *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*, n° 21, (1796).
- C. M. WIELAND, «Das Geheimniss des Kosmopolitenordens», *Teutsche Merkur*, vol. 3 (1788).