

Weltliteratur, Weltbürgertum: un debate diferido

Autor
**Antoni Martí
Monterde**
Profesor de Teoría
de la Literatura
y Literatura
Comparada.
Universidad
de Barcelona.
Autor de *Poética del
café*.

¿ESTAMOS
TAN
SEGUROS
DE QUE LOS
PRINCIPIOS
KANTIANOS
SON
CLARAMENTE
ASIMILABLES
A LOS DE
GOETHE?

No son pocas las ocasiones en que, sea reflexionando sobre la figura de Johann Wolfgang von Goethe en general, sea sobre la idea de *Weltliteratur* en particular, o sobre su condición de precursor y presagio de la Literatura Comparada, su nombre suele aparecer relacionado con el pensamiento de Immanuel Kant, especialmente con su idea de cosmopolitismo, y con frecuencia para concluir que se trata de un digno ejemplo de «ciudadano del mundo». Principios como el de cosmopolitismo o ciudadanía del mundo, además, participan claramente de la manera en que el pensamiento de Goethe fue integrado en la historia de la Literatura Comparada, especialmente a partir de la mítica conversación entre Goethe y Eckermann de 31 de enero de 1827, en que afirmó:

Cada vez me doy más cuenta de que la poesía es un bien común de la humanidad que se manifiesta en todos los lugares y épocas, y en cientos de personas. [...] Por eso me gusta echar un vistazo a lo que hacen las naciones extranjeras y recomiendo a cualquiera que haga lo mismo. Hoy en día la literatura nacional ya no quiere decir gran cosa. Ha llegado la época de la literatura universal y cada cual debe poner algo de su parte para que se acelere su advenimiento.

Estas palabras son uno de los puntos de partida de la necesidad de la Literatura Comparada, más que de sus propuestas, aunque éstas se hayan concretado a menudo retomando o calcando su estructura argumentativa.

Pero, «¿debe revisarse la noción de *Weltliteratur*?»; antes y después de ser planteada por Étienne en el congreso de la A.I.L.C. celebrado en Friburgo en 1964, esta pregunta ha sido muchas veces pertinente. De hecho, desde los trabajos fundacionales de Joseph Texte sobre los orígenes del cosmopolitismo literario hasta el último *Report* sobre el estado del comparatismo realizado por la A.C.L.A., *Comparative Literature in an Age of Globalisation*, publicado en 2006, podría escribirse una historia de la Literatura Comparada atendiendo a la reinención de la noción goethiana, a su cambio de valor, significado, o incluso de función o nombre a lo largo de los años. Y otro tanto podría hacerse respecto a las nociones de ciudadanía del mundo, de cosmopolitismo y de universalismo en diversos ámbitos.

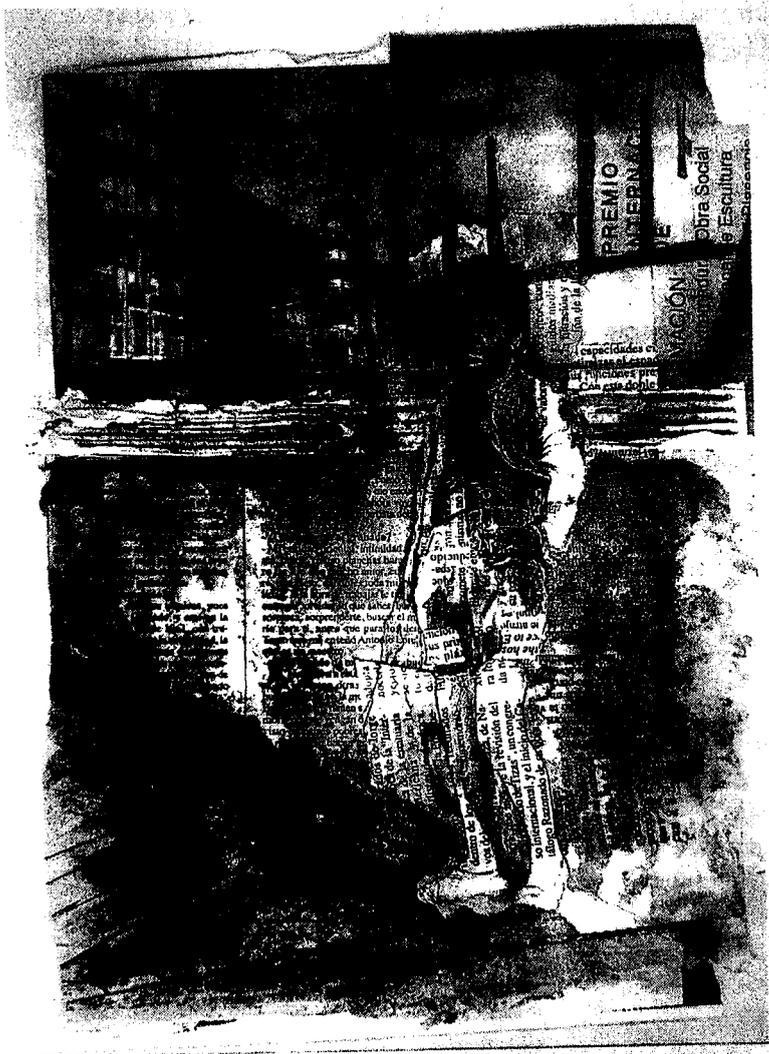
Sin embargo, quizá se ha descuidado revisar los orígenes de la propia noción de *Weltliteratur*, en los años en que fue necesario crear tal neologismo, y se ha perdido la oportunidad de buscar, en aquellos orígenes compartidos e importantes afinidades con las nociones kantianas, algunas de las situaciones paradójicas y de las contradicciones internas que la evolución de la Literatura Comparada ha deparado al invocar o calcar la propuesta goethiana, especialmente en la primera mitad del siglo XX.

¿Estamos tan seguros de que los principios kantianos son claramente asimilables a los de Goethe? Incluso

cuando se trata de elogiarlo, quizá haya algo que no encaje en esta relación, pero que las buenas intenciones borra, en ocasiones de manera extrañamente cuidadosa. Lo primero que sorprende en esta revisión es la poca frecuencia con que aparece el término *Weltbürger* y los otros términos de su campo conceptual en la obra de Goethe, casi nunca en relación con la *Weltliteratur*, e incluso utilizado de manera eminentemente tópica, cuando no trivial. Así, refiriéndose a una pequeña finca en Rossla, en sus anales de 1802 infirió que «podía servir de base para una muy apañada existencia, solo que no para un condenado ciudadano del mundo. Pero no obstante, eso que se llama rústico en un ameno valle (...) hasta me ponía en un estado de ánimo propicio para menudos escauceos poéticos»; también sin escapar a una cierta trivialidad argumental, en los anales de 1805 reflexionaba sobre cómo «las comunicaciones entre los ciudadanos del mundo no iban tan aprisa como ahora; aun podía quien viviese en lugares remotos, como Swedenborg, o en una limitada Universidad, como Beireis, encontrar siempre la mejor ocasión de envolverse en misteriosas brumas, invocar espíritus y trabajar en la piedra de los sabios». Estas apariciones poco consistentes o reflexivas del término, sin embargo, adquieren una forma incluso problemática cuando parecen más meditadas, como en la presentación de su revista *Propyläen*, en 1798, donde, preocupado por los saqueos napoleónicos en Italia que serán determinantes en la formación del Louvre parisino, se preguntaba qué podían «hacer otras naciones, como Alemania o Inglaterra, en esta época de depredación y dispersión, para, con un sentido auténticamente cosmopolita, que quizás no se dé con más pureza en otro lugar que en las artes y en las ciencias, hacer accesibles los numerosos tesoros artísticos que están dispersos».

Un uso del término que se volverá todavía más problemático el 14 de junio de 1920, cuando, dándole la vuelta al tópico ilustrado francés, Goethe afirma en una carta a Johann Lambert Buchler que «es destino de los alemanes convertirse en representantes de todos los ciudadanos del mundo». No hay duda de que Goethe estaba familiarizado con el término, pero que lo utilizaba de manera al menos dubitativa. De la misma forma, la expresión República de las Letras tampoco parece ser considerada como fórmula adecuada a sus propósitos. En una de las ocasiones en que más claramente podría haber utilizado estos términos, en la importantísima carta a Thomas Carlyle de 20 de julio de 1827, uno de los documentos fundacionales de la *Weltliteratur*, casi podría decirse que los elude, tanto al afirmar que «es evidente que, desde hace un tiempo, los esfuerzos de los mejores poetas y escritores artísticos de todas las naciones se dirigen hacia lo general humano», como al matizar que «también en la vida práctica pasa algo parecido, y, abriéndose paso a través de todo lo bárbaro y salvaje, cruel, falso, egoísta y mentiroso, trata de extenderse por todas partes algo de humanidad». Aunque el autor no esperaba por eso que se llegase a lo que denominaba «paz general», sí confiaba al menos en que la «inevitable disputa» fuese «cada vez más indulgente, la guerra menos cruel, la victoria menos insolente». Por otro lado, junto a la figura de Carlyle, Jean-Jacques Ampère fue uno de los interlocutores privilegiados del weimariano en los años fundacionales de la *Weltliteratur*, y a éste sí le asignó la condición de *Weltbürger*, como recoge Eckermann, el 4 de mayo de 1827, considerándolo «un contacto que prometía grandes consecuencias de cara al reconocimiento y la difusión de la literatura alemana en Francia», y añadiendo que «Ampère tiene una cultura tan elevada que los prejuicios nacionales, las aprensiones y la estrechez

NO HAY DUDA DE QUE GOETHE ESTABA FAMILIARIZADO CON EL TÉRMINO, PERO QUE LO UTILIZABA DE MANERA AL MENOS DUBITATIVA.



1.

de miras de muchos de sus paisanos le quedan muy lejos. Su espíritu hace de él un ciudadano del mundo, antes que un ciudadano de París». Y añadía, no sin cierta ambigüedad: «Por cierto que veo llegar el día en el que Francia tendrá miles de hombres que piensen como él». Ya pocos días antes de introducir el neologismo en la conversación, el 21 de enero de 1827, Goethe señalaba que «los franceses se están espabilando y vale la pena echarle un vistazo a lo que hacen». En realidad, más que señalarlo, estaba advirtiendo de ello, como lo prueba la manera en que se desentendería del grupo de la Joven Francia liberal, poniendo así de manifiesto que esta afirmación contenía múltiples implicaciones. Así, el 18 de junio de 1829, escribía a Reinhard:

Nada más agitado y extraño que la influencia que ejercen unas sobre otras las literaturas del mundo. O mucho me equivoco, o los franceses se aprovecharán de ello en términos de la más amplia perspectiva.

Desde el punto de vista de Goethe, los franceses tenían:

[...] un cierto sentimiento de superioridad y una especie de presentimiento de que su literatura volverá a tener la misma influencia sobre Europa de que ya disfrutaron en la primera mitad del siglo dieciocho —incluso todavía más que entonces.

La suspicacia respecto a Francia hace comprensible que Goethe plantease, en el proceso que su neologismo inauguró, que no se cediera el centro de gravitación a la literatura francesa, sino que fuese la alemana quien lo encabezara. Se trataba, por un lado de una preocupación doble por su literatura: por la suya, la del mismo Goethe, y por la literatura propia, la alemana, en tanto que su constitución como tal y fundamento de la idea de literatura nacional se desarrolla en vida de Goethe, alrededor de Goethe y, en no pocos sentidos, contra Goethe. Pero también porque el espectacular desarrollo en aquel tiempo de las letras alemanas permite plantearlas como contrapeso, a su entender, absolutamente necesario después de las guerras napoleónicas y del despotismo ilustrado, pero también del *Grand Siècle*, del universalismo francés y de la postulación de la lengua francesa, en sustitución del latín, como nueva estructuradora de la República de las Letras.

Así, a propósito de la apreciación de su obra en *Le Globe* y en *Journal du Commerce*, a principios de 1827 y en las páginas de *Über Kunst und Altertum*, Goethe, en el marco del general e imparable «progreso de la humanidad» señalaba:

Se está formando una literatura universal en la que a nosotros, los alemanes, nos corresponde un papel honorable. Todas las naciones están atentas a nuestra obra, nos elogian o nos censuran, nos aceptan o nos rechazan, abren o cierran su corazón a nosotros. Todo hemos de aceptarlo de manera ecuánime, porque esta actitud, en conjunto, es una gran consideración hacia nosotros.

Aparte de la preocupación por la literatura propia, el horizonte de la Literatura Europea estaba en juego en las múltiples implicaciones de la época de la *Weltliteratur*, que era también la de las literaturas nacionales. Goethe daba por cerrado un período que, en realidad, acababa de abrirse o estaba a punto de hacerlo en todo el continente. El alcance de su preocupación

nacional estaría claro: no es que considerase la literatura alemana en términos esencialistas, sino que advertía que, tal y como se estaba constituyendo de la mano de sus filólogos e historiadores, su papel en la Literatura Europea se vería impedido y, por tanto, haría fracasar la idea misma de Literatura Europea, que tan necesaria consideraba en la época post-revolucionaria y postnapoleónica. Recuerdese que el 15 de enero de 1827, en una de las primeras apariciones de su neologismo, Goethe lo formuló así: «Dictado a Schuchardt en referencia a la [literatura] francesa y la *Weltliteratur*»; y que incluso en el documento en que más insistía en el europeísmo de la *Weltliteratur*, si se lee la anotación completa —cosa que no se suele hacer—, nos encontramos la siguiente sorpresa:

[Literatura] Europea, es decir, Welt-Literatur;

1. Alemanes

Su saber y esfuerzo. / Trabajan para sí mismos. / Sin relación con el extranjero. / Se han elevado a un nivel más alto de conocimiento y formación.

2. Franceses

Están acostumbrados a influir en el exterior, desde siempre. / Presumen, y mucho, de esta influencia ejercida sobre el resto del mundo. / Y realmente han difundido a diestro y siniestro lo que se suele denominar

la cultura de la sociabilidad.

/ En cambio, no han podido evitar la influencia extranjera respecto a la formación más profunda. / La filosofía inglesa y escocesa les ha tenido que ayudar para salvarlos del sensualismo. / Cada vez se fijan más en los alemanes y consideran que pueden utilizar bastantes cosas, aprovechar lo que el mundo de las ideas les ofrece, servirse de los conocimientos eruditos y trabajar en formas ideales, que en una concepción

empírica e imperfecta se denominan románticas.

3. Ingleses

Parece que en algunos ha arraigado un conocimiento más profundo de la literatura alemana. Otros tendrían que estudiarla más a fondo.

4. Escoceses

En ellos ya encontramos una influencia más profunda y general.

5. Italianos

Mayland.

Se trata de un borrador de la revista *Über Kunst und Altertum*, fechado en 1829 y publicado póstumamente, del cual recurrentemente suele citarse solo la primera frase. Llama la atención que todas las caracterizaciones de los países extranjeros se articulen alrededor de su relación con la literatura y el pensamiento de Alemania; incluso la lacó-

nica caracterización de los italianos, a la vista de las anteriores, no puede sino remitir al círculo de la revista *L'Eco* de Milán, que como *Le Globe* o *Edinburgh Review* habían saludado su obra y la nueva literatura alemana. De la misma manera, el despliegue de la caracterización de los franceses y los términos en que se produce solamente puede

1.

Juan de Dios del Amo
Palacios

En la infancia, 2008
25 x 17 cm

Litografía poliéster

HERDER Y KANT ERAN SUS INTERLOCUTORES EN UN DIÁLOGO QUE NUNCA LLEGARÍA A DARSE ABIERTAMENTE.

enunciar una preocupación goethiana muy profunda, que pasa por encima de los éxitos cosechados por sus traducciones parisinas.

Aun sin nombrarla explícitamente, la teorización sobre las «Épocas de la formación (*Bildung*) social» fue el último gran discurso goethiano sobre la *Weltliteratur*. Fechado el 25 de abril 1931 y publicado póstumamente en 1832, este texto resulta imprescindible para comprender la especificidad alemana de su teoría orgánica de los círculos de cultura: «Idílico», «Social o cívico», «Aproximadamente general», y finalmente, la culminación, en que:

Alcanzar el nivel universal requiere gracia y suerte, y hoy nos podemos sentir orgullosos de tener ambas. Ya que, durante muchos años, hemos propiciado de manera fehaciente estos estadios sucesivos, pero es necesaria una influencia superior para que se realice aquello de que hoy somos testigos. La unión de todos los círculos de cultura, que hasta ahora solamente se tocaban, el reconocimiento de tener un solo propósito, y la convicción de lo necesario de estar al corriente del curso del mundo contemporáneo, en el sentido real y el ideal. Todas las literaturas extranjeras se sitúan en pie de igualdad con la literatura propia, y nosotros no nos rezagamos respecto a la evolución del mundo.²

Goethe necesitaba replantear una literatura alemana en la que, tal como se estaba constituyendo, él mismo ya no encajaba; y lo hizo gracias a interlocutores como Carlyle y Ampère; pero este último representaba también la posibilidad de que la literatura francesa dominase —y no solo simbólicamente— la definición de Literatura Europea. Necesitaba también, pues, replantearse la literatura alemana para que fuese capaz de no cerrarse en sí misma, ya que en el giro hacia la alteridad que suponía la *Weltliteratur* para todas

las literaturas, la suya se hallaba precisamente en una posición crucial, tanto para sí misma como para la propia idea de Literatura Europea. Solo en esta doble clave se comprende que insistiera tanto en la centralidad de Alemania en el proceso. «No quiero, de ninguna manera, disputar ni contestar a la lengua francesa su universalidad como lengua de conversación y en la vida diplomática; pero como lengua de ciencia es el alemán el que ha de llegar a imponerse poco a poco como lengua universal», llegará a afirmar a propósito de las Canciones serbias, también en 1827. Se trata de un argumento que, como lúcidamente apuntó Erich Auerbach, habría supuesto —independientemente de la lengua en que se diese—, más que el cumplimiento de la *Weltliteratur* su autodestrucción; pero que al mismo tiempo confirmaría lo que otro gran romanista alemán, Victor Klemperer, supo advertir: la dimensión política de la idea de *Weltliteratur*.³

En el marco de todas estas encrucijadas, la extrañísima y a menudo contradictoria incorporación de texturas herderianas y kantianas en las primeras formulaciones de la *Weltliteratur* puede leerse también como la intervención, largamente diferida por Goethe, en los debates filosóficos, políticos y culturales sobre el universalismo iniciados a finales del siglo XVIII, y que se extienden por toda su época de madurez. La manera de proceder de Goethe resulta sumamente compleja, ya que los principios de humanidad, universalidad y cosmopolitismo herderianos y kantianos constituyen el gran debate europeo de aquellos años, y el de Weimar no podía no hacerse cargo, o al menos eco, de aquel debate; sin embargo, parece como si algo le hubiera impedido recogerlo y pronunciarse en él —y más tarde sobre él— de manera explícita.

Herder y Kant eran sus interlocutores en un diálogo que nunca llegaría a darse abiertamente precisamente porque Goethe ya no consideraba que debatir con ellos fuese verdaderamente posible; muertos años atrás, sus continuadores y sus consecuencias constituían el nuevo contexto en donde el diálogo se inscribía, fuertemente condicionado. Su propuesta partía de ambos, pero tenía ya que actuar más allá de ambos y por encima de sus consecuencias.

Por otro lado, los comentarios que realizó sobre uno y otro en esos años no deben parecernos anecdóticos. Sobre Kant le comenta a Eckermann, el 11 de abril de 1827, que era «el [filósofo] más destacado» sin lugar a dudas. También era aquel —según explicando— cuyas enseñanzas habían demostrado tener continuidad y penetrado más profundamente en la cultura alemana:

Seguro que Kant habrá influido en usted aunque no lo haya leído. De todos modos, ahora ya no tiene por qué hacerlo, pues ya posee todo lo que él podría proporcionarle.

Sobre Herder se expresará en términos parecidos en los borradores de su presentación de la traducción alemana de la *Vida de Schiller*, de Thomas Carlyle, redactados en 1829, donde afirmó:

Las *Ideas* de Herder, por ejemplo, han impregnado de tal manera una masa de lectores en nuestro país que, entre las personas ahora que las leen, pocas desprenden, por primera vez, alguna enseñanza; puesto que, por caminos diversos y con la ayuda de las circunstancias, lo que parecía de gran importancia en el momento de su aparición, en el presente resulta conocido y familiar.

2.
José María Guadalupe
Díaz de la Guardia
Ancestros I, 2004
75 x 105 cm
Óleo y carbón



EN LOS AÑOS
EN QUE
GOETHE SE
OCUPABA DE
LA *WELTLI-
TERATUR*, EL
PRINCIPIO DE
HUMANIDAD
HERDERIANO
NO LE
RESULTABA
AJENO.

La semejanza en las respectivas consideraciones subraya que se trata de realidades percibidas en ese momento de modo complementario, precisamente por aquello que las diferenciaba —expuesto claramente en términos individuales y colectivos—, y las convertía en una disquisición intrínseca de la cultura alemana.

Sin embargo, como su posición respecto a uno y otro no debe confundirse, hay también que señalar su asimetría. Goethe prácticamente no habla de Kant en sus últimos escritos, y seguramente evita toda alusión de manera tan táctica como táctica. Basta releer la misma conversación con Eckermann para encontrar una queja que quizá lo explique:

No, (...) Kant nunca tomó nota de mi existencia, a pesar de que yo había seguido un camino similar al suyo.

Fundamentalmente, se limita a reconocer su importancia, al tiempo que se vanagloria de que tal inteligencia coincidiese con la suya, y de que «Schiller me desaconsejaba el estudio de la filosofía kantiana. Solía decirme que Kant no podía proporcionarme nada». La arrogancia de sus argumentos no debe confundirnos: hay que recordar que Goethe era un gran conocedor de las *Críticas* kantianas, que recomendaba vivamente. Además, por encima de todo debe situarse, pese a no ser explicitada, la afinidad entre las preocupaciones que dieron origen a la idea de *Weltliteratur* y las que determinaron la *Idea de una historia universal con intención cosmopolita* así como el *Proyecto de paz perpetua*; si el primer título, de 1784, quizás es demasiado alejado, el segundo, de 1795, contemporáneo de la ruptura entre Herder y Goethe, no puede resultar ajeno al tipo de distancia que marcará con Herder en los años en que se gesta la *Weltliteratur*.

El borrado de la huella herderiana es de otra índole, puesto que parte de la

ruptura entre maestro y discípulo, tan parecida a la que protagonizará él mismo. En los años en que Goethe se ocupaba de la *Weltliteratur*, el principio de humanidad herderiano no le resultaba ajeno, ni tampoco lo discutía. Pero la preocupación por Herder no resulta ya exclusivamente herderiana:

Sus *Ideas sobre la [filosofía de la] historia de la humanidad* son sin lugar a dudas lo más notable (...). Más adelante se pasó bruscamente a la parte contraria y su trato dejó de ser agradable,

sino más bien francesa. En el prólogo a la traducción de la biografía de Schiller escrita por Thomas Carlyle, comentó las *Ideas...* en términos en principio sorprendentes:

Con el convencimiento de que muchos franceses instruidos podrían todavía ser iluminados por estas *Ideas*, la obra ha sido traducida a su lengua.

Goethe se estaba refiriendo a la traducción emprendida por Edgar Quinet, un jovencísimo redactor de la revista *Le Globe*, publicación liberal-romántica parisina, fuertemente influenciada por el pensamiento de Madame de Staël, otra figura cuyo diálogo con Goethe fue minuciosamente borrado por éste en las *Conversaciones*. Para Goethe, se trataba de un libro que, habiendo cumplido su papel en Alemania, todavía podía «ejercer en el extranjero una poderosa influencia». Razón no le faltaba; pero no debe pasarse por alto que era en relación con Francia que esto le resultaba preocupante. Goethe no podía ignorar que cualquier alusión a aquel libro implicaba también una alusión al maestro de su autor y primer reseñador; pero que el contexto era diferente.

Goethe podía, en definitiva, borrar el diálogo con Kant, pero no negarse a él; podía obviar el diálogo con Herder, pero no negarlo. Y quizás intuía que

este diálogo se iba a dar, quisiéralo o no, en las relecturas sucesivas que les sobrevivirían a los tres —y que llegan hasta nuestros días. También en este sentido la *Weltliteratur* es un proyecto de postguerra y una intervención de carácter intelectual en un futuro inmediato, póstumo.

Lo que no podía prever era el volumen e intensidad de esas relecturas, especialmente en lo que respecta a sí mismo. Así, más allá de las conversaciones con Eckermann y su problemático —y fascinante— pacto de lectura, podemos encontrar un diálogo con el Canciller von Müller recogido en los diarios de éste, fechado el 19 de abril de 1818, en el que habla del hombre como «ciudadano del reino espíritu», y de la moral como «una eterna tentativa de paz entre nuestras necesidades personales y las leyes de este reino invisible». Goethe percibía que desde finales del siglo anterior, cuando se la quiso hacer depender de los cálculos cambiantes de una simple teoría de la felicidad, la moral se había atenuado, se había vuelto servil; pero también que «Kant fue el primero en llenarla de su significación trascendental» y que, con aquel exceso de severidad con que la quiso formular en su imperativo categórico, tenía «el inmortal mérito de salvarnos del insulso estado en que habíamos caído». Y añadía, con acento kantiano:

Es un rasgo característico de la barbarie no querer vivir más que según las propias leyes, y pretender invadir arbitrariamente el dominio de los otros. Es por ello que la asociación del estado es concluyente: para combatir esta barbarie y esta arbitrariedad. Todo el derecho y todas las leyes positivas no son, a su vez, más que una eterna tentativa de impedir a los individuos ejercer su fuerza y habilidad unos contra otros.

En principio, esta toma de posición por el orden, garantizado precisamente por la condición de Ciudadanía determinada por el Estado y que sitúa la moral como estricta vigilancia sobre los relativismos herderianos de la felicidad de los pueblos, implica una preeminencia de la razón sobre los postulados trascendentales y consigue concretarse en la vida pública precisamente a través de lo intangible: la moral sería la estructura que da fundamento al reino espiritual del que Goethe quiere ser ciudadano, y de cuya fórmula «Poesía y verdad» resultaría a un tiempo definición y propuesta.

Goethe gravita de manera tan clara alrededor de Kant que no puede sino aturdir el magnetismo

3.

Monumento a Herder
(Weimar)

Foto: maha-online,
Creative Commons.



opuesto que parece padecer su eje, como si de repente recordase su propio papel en el surgimiento del historicismo:

Cuando uno abarca con la mirada la actividad humana desde hace miles de años, se pueden reconocer algunas fórmulas generales que siempre han ejercido un papel mágico tanto sobre las naciones como sobre los individuos aislados, y estas fórmulas reaparecen de manera eterna, idénticas bajo aspectos diversos, constituyen el misterioso viático que nos confiere un poder superior para la travesía en esta vida. Sin duda, cada uno traduce estas fórmulas a la lengua que le es propia, adaptándolas de mil maneras a las estrechas condiciones de su vida individual, y mezclando a menudo tantos elementos impuros que apenas se las puede reconocer en su significación original. Pero ésta acaba por reaparecer, de manera impensada, en un pueblo u otro; y el investigador atento consigue, con estas fórmulas, una especie de alfabeto del espíritu universal.

Sin negar, pues, la existencia de una estructura estable, el autor vincula la realización y permanencia de esa estructura a la identidad en que se concreta, transformándose sin destruirse, permanente bajo la unidad implícita en la diversidad. Sin caer en el naturalismo de las formas, Goethe mantiene un espacio en el cual la universalidad no exige el borrado de la particularidad, ni se convierte tampoco en residuo ni recipiente de la humanidad, sino que es precisamente el centro de sentido al cual remite la particularidad, que debe ser atendida desde la razón para poder aprehender lo que la sustenta en la idea de humanidad. Por ello, en la ya citada carta a Carlyle de 20 de julio de 1827, sostenía que:

[...] aquello que en las literaturas de todas las naciones tiende y contribuye a esto [a la idea de Humanidad] es lo que todas las naciones deben apropiarse.

Hay que conocer las particularidades de cada uno para respetárselas, porque las particularidades de una nación son como su idioma y su moneda, y son estas y aquel los que posibilitan las relaciones.

Es además en los materiales goethianos editados póstumamente donde encontramos algunas otras texturas de esta asimetría en su pensamiento. En una de las *Máximas* anotadas entre los papelerios más diversos —facturas domésticas, cartas triviales, entradas de teatro y pedazos de papel arrugado...—, la §958, enuncia el «Fallo de la llamada Ilustración: que otorga polifacetismo a hombres cuya unilaterialidad no puede modificarse». Esta afirmación desvela la complejidad y casi reversibilidad de las asimetrías goethianas en este diálogo invisible, y también ayuda a comprender el paradójico recorrido que realiza la idea de *Weltliteratur* si se toman en consideración no solamente sus primeros enunciados explícitos, sino también aquellos que, implícitamente, la presagian desde mucho antes de 1827, de la fundación del neologismo. La redacción del *Divan de Oriente y Occidente* —especialmente sus notas—, la fundación de *Über Kunst und Altertum* y la reacción contra el purismo lingüístico de los filólogos germánicos hacen pensar a Strich que el proceso se inicia, al menos, entre 1813 y 1816; incluso algunos aspectos nada desdeñables pueden desprenderse ya de la presentación de la revista *Propyläen*, que data de 1798.

Para Goethe, resultaba irrenunciable percibirse a sí mismo como ciudadano del mundo y ser percibido como tal; y en este sentido todo el engranaje ético, político y cultural de la *Weltliteratur* puede considerarse un inmenso intento de extender la necesidad de pensarse en estos términos al mayor número de personas y en todos los lugares que fuese posible. Pero desde el

PARA
GOETHE
RESULTABA
IRRENUN-
CIABLE
PERCIBIRSE
A SÍ MISMO
COMO
CIUDADANO
DEL MUNDO
Y SER
PERCIBIDO
COMO TAL

Weltliteratur, Weltbürgertum:
un debate diferido

primer momento hasta el último esa certeza queda atravesada por la duda sobre la posibilidad de que esta ciudadanía del mundo no se convierta en ciudadanía de ninguna parte, o de todas partes, o en una no-ciudadanía, al no comprometerse los contenidos materiales de la vida objetiva, de forma que toda proclamación de universalidad descaeciese en una consigna vacía. Como ha señalado Georg Simmel, en este punto los papeles de uno y otro parecen intercambiarse. Desde un punto de vista científico y metodológico, explica este autor, Kant sería el pensador objetivo, imparcial, y Goethe el pensador subjetivo, que «adapta la imagen de la existencia a partir de su individualidad apasionada». Pero, sobre el plano de la concepción del mundo y del contenido final, Kant sería, en cambio, «el subjetivista que integra el mundo en la conciencia humana, que la encaja en sus moldes», mientras que Goethe no conocería más que «la plena objetividad de la existencia, en que el sujeto y su vida son una pulsación de la vida universal de la naturaleza». En Goethe, las leyes universales parecen, en este punto, emanar de la interioridad: la idea de *Weltliteratur* sería la orientación intelectual de estos postulados referidos a la naturaleza y que se debaten sobre la posibilidad o imposibilidad de conocer el mundo. De aquí procede parte del organicismo de las soluciones que aporta y que remite siempre a lo individual —cuyo desvanecimiento le preocupa profundamente—, pero sin convertirlo en depósito encriptado de ninguna irreductibilidad.

Pero dentro de estos reparos inscribió otro no menos importante: de ninguna de las maneras podía permitirse a sí mismo que su historicismo y perspectivismo se convirtieran, como había pasado con el de Herder, en un arma de combate que, en nombre del particularismo, se opusiera a la universalidad de las ideas, que al mismo tiempo no

acababa de aceptar que tuvieran que ser tan estricta e incommoviblemente afirmadas como el universalismo ilustrado francés —especialmente en tiempos de la mayor expansión de Napoleón Bonaparte— había pretendido, cosa que Goethe intuía que podía llegar a pasar también con el universalismo kantiano.

De aquí provendría su preocupación por la posición de Francia en la Europa futura, lo cual necesariamente le hizo vincular, de manera estrecha y decisiva, la *Weltliteratur* con su deseo de conseguir para la literatura alemana —comenzando por su propia obra— una nueva posición desde la cual modificar el entramado de relaciones que había de dar paso a una entidad nueva por entonces: la Literatura Europea. Esta intervención, que tiene como prioridad crear los fundamentos para que esta literatura europea pueda llegar a existir, parte de la sospecha o temor de que dejar que el universalismo francés la regule (nuevamente), impediría su existencia. El papel otorgado a la literatura alemana (no necesariamente *gerwinusiano*) en este proceso, por contradictorio que parezca, lo demuestra; de hecho, lo que se desprende de este papel es una especie de *cosmopolitismo complementario* —por utilizar el término propuesto por Otfried Höffe. Es decir, solo alcanzando la Universalidad a través del máximo desarrollo de la literatura propia, resultaría concebible la literatura europea, lo cual valía tanto para la alemana como para cualquier otra: el discurso de 1831 implicaba en el sintagma «literatura propia» una especie de diseminación pronominal que se convierte en consejo y reto para todas, para cualquiera. El precio de no asumir ese reto es doble, particular y general: la propia desaparición (por agotamiento) y la pérdida de una posibilidad de advenimiento de la *Weltliteratur*.

En este sentido, la idea de *Weltliteratur* constituye un imperativo categórico que

SOLO
ALCANZANDO
LA UNIVER-
SALIDAD A
TRAVÉS DEL
MÁXIMO
DESARROLLO
DE LA
LITERATURA
PROPIA,
RESULTARÍA
CONCEBIBLE
LA
LITERATURA
EUROPEA.

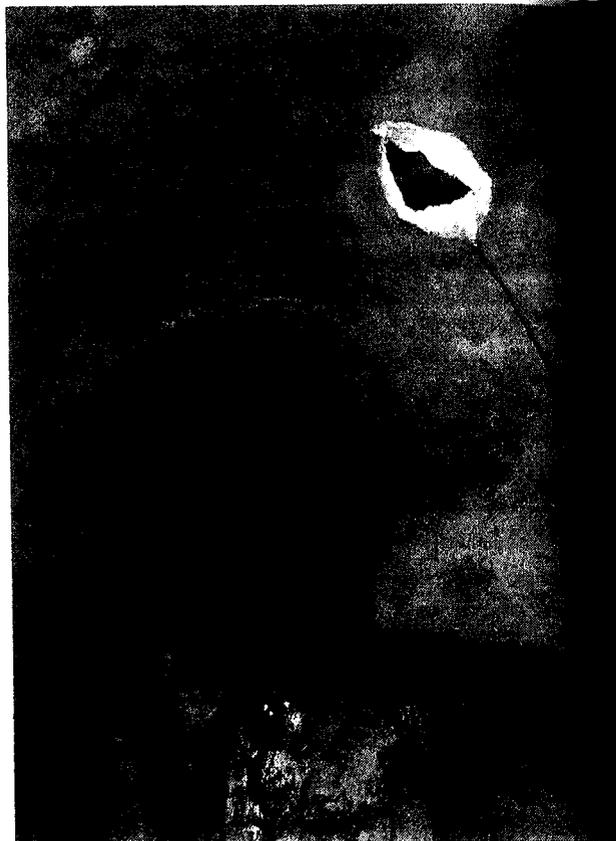
GOETHE
DESEÓ
APASIONA-
DAMENTE
MANTENERSE
PRÓXIMO A
KANT
—EN TANTO
QUE ÉSTE
TAMPOCO
DESEABA
UN ESTADO
MUNDIAL.

se enuncia de manera invisible. Gracias a la teoría de las épocas de la formación (*Bildung*) social, la *Weltliteratur* permite, a través de la manera en que las obras son realizadas por los individuos, que se constituya en su nombre lo que Kant denominaba en 1784 una «liga de los pueblos», y en 1795, una «confederación de pueblos», un conjunto armónico pero consciente de sus conflictos, en que, según las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

[...] aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos, (*Foedus Amphictyorum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a las leyes de la voluntad común,

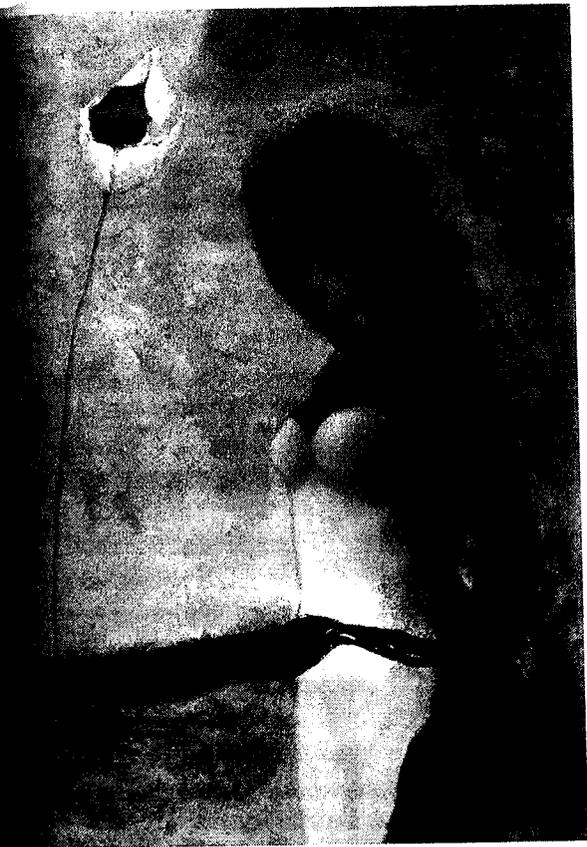
y en que a ningún extranjero —figura que remite también a la imposibilidad de una única adscripción abstracta de carácter mundial—, le pueda ser negada la hospitalidad a que tiene derecho en virtud de su humanidad; pero plantea un repliegue —que no una renuncia— hacia esta liga de las naciones posible, de la cual la República mundial sería el ideal, horizonte y definición de expectativas. La afirmación goethiana «El mundo entero, en su grandeza, no es sino una patria más extensa; y, bien mirado, no nos da sino aquello que, como tierra nativa, nos puede legar», que data de 1829 —aunque permaneció inédita hasta bastante más tarde, editándose de forma póstuma—, puede constituir sin duda la más nítida formulación de todas estas cuestiones.

Es por todo esto por lo que Goethe no pudo renunciar *razonablemente* a una textura herderiana —oponiéndose a la Máquina Estática ilustrada— en su replanteamiento de Kant, pero *deseó apasionadamente* mantenerse próximo a Kant —en tanto que éste tampoco de-



4.

seaba un Estado Mundial. Al formular en sus últimos cursos su teoría de la Antropología, el filósofo abrió un espacio en el que Goethe pudo encajar perfectamente. El texto de la *Antropología desde el punto de vista del pragmatismo* —tan importante en la trayectoria de Michel Foucault, su traductor al francés, y en la revisión post-estructuralista de estos debates— fue desarrollado por Kant, de manera inconstante pero continuada, desde 1870, especialmente en sus últimos cursos. Publicado en una primera versión en 1798 —la versión definitiva es de 1800—, trazaba una caracterización de los pueblos a menudo despreciada —se ha llegado a considerarlo un texto senil de Kant—, pero además de contemporánea de muchas otras notas póstumas sobre antropología y derecho, también lo era de la *Paz perpetua* y el derecho cosmopolita. Ciertamente, se trata de una caracterización, pero no implica, a diferencia del planteamiento herderianista —más



que herderiano— una referencia inmediata a la raza, sino a las disposiciones. Kant definió el «carácter de un pueblo» y su sentido de orden como el «conjunto de seres humanos unidos en un territorio en cuanto constituye un *todo*». Según su planteamiento:

[...] aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil por un origen común, dicese *nación* (*gens*); la parte que se exceptúa de estas leyes (el conjunto inculto dentro de este pueblo), dicese *plebe*, (*vulgus*), cuya unión contra ley es el *amotinarse* (*agere per turbas*); una conducta que le excluye de la cualidad de ciudadano de un Estado.

Se trata de uno de los pasajes más problemáticos de los últimos años de la obra de Kant, junto a su alusión al *Geist* como raíz de la posibilidad de saber y como principio individual del individuo en las mismas páginas de la *Antropología*... Si bien por un lado

prefigura el concepto de nación cívica que propugnará Ernest Renan, por otro implica una ambigua alusión a los orígenes, que, afortunadamente, en otros lugares deja claro que no puede ni debe constituir una referencia absoluta de la identidad. A renglón seguido, y en unos términos que recuerdan tanto los tópicos con que se definía el carácter de las naciones en *l'Encyclopédie*, como los que le servirán más tarde a Madame de Staël para articular el diálogo de identidades en *Corinne*, Kant contradecía a uno de los precursores de la ciudadanía del mundo, Hume, para quien, cuando en una nación cada uno de los individuos se preocupa por tener su carácter especial (como sucede con los ingleses— la nación misma no tiene carácter. Para Kant, Hume «yerra en esto; pues la afectación de un carácter es, justamente, el carácter general del pueblo a que él mismo pertenecía». En definitiva, para el alemán, «los dos pueblos *más civilizados* de la tierra», Inglaterra y Francia, eran «los más opuestos en carácter» y precisamente por eso se hallaban «en constante guerra». Pero al mismo tiempo eran también «los únicos pueblos de los que se puede admitir un carácter determinado y —en tanto no se mezclen por obra de la violencia de la guerra— invariable».

Coherente con esta consideración, enunciando con leves matices una tópica hartamente conocida, el filósofo añadía que la nación francesa se caracterizaba entre todas por su gusto por la conversación (el francés era comunicativo no por interés, sino por una exigencia inmediata de su gusto); que el pueblo inglés era un pueblo de navegantes (su carácter era el que se había dado a sí mismo, ya que la naturaleza no le había dado uno propio); que, dotado de un noble orgullo nacional, el español era un hombre mesurado, atemperado, atento a las leyes, y especialmente a las de su antigua religión; y que el italiano unía la vivacidad francesa a la

PARA EL ALEMÁN, «LOS DOS PUEBLOS MÁS CIVILIZADOS DE LA TIERRA», INGLATERRA Y FRANCIA, ERAN «LOS MÁS OPUESTOS EN CARÁCTER».

4.
Rosa Vivanco
Sin título, 2005-2006.
77 x 120 cm
Acrílico sobre tela

seriedad española, y lo que le caracterizaba en el dominio estético era un gusto que se asociaba a la emoción; para finalmente, decir de los alemanes que tenían la reputación de tener un buen carácter en el que dominaba la flema (en el buen sentido de la palabra), el temperamento de la reflexión fría y de la resistencia; aunque no se extendió demasiado al respecto. Como él mismo señalaba en una nota ciertamente llamativa y que intentaba ser elegante:

Compréndase que en esta clasificación se prescinda del pueblo alemán; porque el elogio que le tributase el autor, que es alemán, sería un autoelogio.

Realmente cuesta admitir como contemporánea del concepto de ciudadanía del mundo esta enumeración —que se completa someramente con rusos, griegos, turcos... Y, sin embargo, en un cierto sentido se encuentra en su base: constituye aquello con que cuenta la posible federación antes de poder llegar a constituirse como tal por el derecho cosmopolita. O, como aclaraba el mismo filósofo, exponer el carácter de estos pueblos, según ejemplos que permitiesen juzgar lo que uno había de prometerse del otro y cómo el uno podía utilizar al otro en su provecho. Kant plantea, pues, una estructura de la diversidad como marco en el cual las relaciones son articulables porque son perceptibles, aunque la manera de trazar esta perceptibilidad sea tan insatisfactoria. Como ha sabido señalar Marc Crépon, así entendido, el carácter de un pueblo es antes que nada su modo de relación con los otros en el seno de una comunidad que no se encuentra todavía regida por las relaciones del derecho, es decir, que todavía no es una federación de pueblos libres: se trata del material empírico que redundará en el ideal cosmopolita. Por tanto, también para Kant la diversidad resulta irrenunciable, a condición de que no se convierta en el único principio teleológico, ni ocupe todo el campo de posibilida-

des de la universalidad. El pensamiento crítico sería la garantía de que esto no ocurra. En el momento en que la razón consigue que esta diversidad sea reinscrita en el derecho de hospitalidad universal, en el conocimiento del hombre, y en la finalidad máxima que no es otra que hacerlo salir de su minoría de edad; en el momento en que esta pluralidad universal se reconoce como comunicabilidad universal, el riesgo de la obsesión por los orígenes queda, si no cancelado, al menos sí integrado en la insociable sociabilidad. Esta diversidad sería la posibilidad e imposibilidad, a un tiempo, de la paz perpetua. En definitiva, Kant no borra la diversidad en nombre de la ciudadanía del mundo, sino que la integra en ella, pero no como medio ni como ilusorio fin, sino como una manifestación de aquello que tendrá que realizarse plenamente en la idea de humanidad cosmopolita. Por otro lado, como Isaiah Berlin ha subrayado, en el principio de autonomía individual expuesto en «El conflicto de las facultades» y en «Qué es la Ilustración» se encuentran algunas texturas que propician aspectos clave del nacionalismo romántico,¹⁰ al proponer que, tanto en lo individual como en lo colectivo, hay que seguir el propio discernimiento y no dejarse dominar por el criterio de otros.

En consecuencia, no debe sorprender encontrar entre las anotaciones para la *Antropología...* cruzadas con las de la *Paz perpetua*, afirmaciones sobre «el espíritu nacional de Alemania» en que se señala que «es un deseo de la providencia que los pueblos no se mezclen, sino, al contrario, que por la fuerza de la repulsión, estén en conflicto, entonces el orgullo y el odio nacional son necesarios para la separación de las naciones». De esta manera se explica tanto la predilección de un pueblo por su país como que «el gobierno ve bien esta locura» en tanto que mecanismo dentro del orden del mundo, mecanismo del instinto que nos vincula y aísla. Pero:

TAMBIÉN
PARA KANT LA
DIVERSIDAD
RESULTA
IRRENUNCIABLE, A
CONDICIÓN
DE QUE
NO SE
CONVIERTA
EN EL ÚNICO
PRINCIPIO TELEOLÓGICO

[...] la razón nos da, por otro lado, la ley que quiere que, puesto que los instintos son ciegos pero rigen la animalidad en nosotros, sean compensados por las máximas de la razón. Es por ello que es preciso eliminar esta locura del nacionalismo y hacer lugar al patriotismo y al cosmopolitismo.⁹

La «locura del nacionalismo» se opone por igual, pues, al patriotismo —con el que en esta nota no se asimila en absoluto, cosa que sí sucede en otros momentos de su obra— y al cosmopolitismo; es decir, que la preocupación por la propia patria y por la condición cosmopolita son, conjuntamente y en el ámbito de la razón, enfrentadas a la exacerbación del nacionalismo. Ello explicaría que, en la caracterización de las naciones a partir de aquellos rasgos esquemáticos, se insistiese tanto en la mezcla que los suele constituir como uno de los factores que permiten describirlas: la percepción de la diversidad interior se enfrentaría a la obsesión por los orígenes en nombre de la dimensión presente y de la presentación recíproca de la diversidad a través de los rasgos del presente de cada nación para constituir la federación futura. La reflexión goethiana sobre la incapacidad de odiar a Francia —«yo tampoco he odiado nunca a los franceses, por muy agradecido que me sintiera cuando nos libramos de ellos», le comentó a Eckermann el 14 de marzo de 1830—, sin por ello dejar de preocuparse por Alemania, se encuentra en la misma línea de reflexión, pero además introduce la posibilidad de una hospitalidad universal y una ciudadanía universal sin desplazamiento concreto, sino conceptual. Para Goethe, el «odio nacional» era siempre más vehemente y más intenso entre los niveles culturalmente más bajos de la población. Sin embargo, había un nivel en el que ese odio desaparecía por completo, en el que uno se situaba «hasta cierto punto *por encima* de las naciones» y en el que «la fortuna o el pesar de un pueblo vecino se viven como si

hubieran recaído sobre el propio»: éste era, según su parecer, «el nivel cultural más afín a mi naturaleza, y antes de cumplir los sesenta años yo ya hacía tiempo que había arraigado en él».

Como Kant, Goethe sabe que de manera indirecta la diversidad constituye un factor positivo de libertad y de paz. Sin duda contribuye a mantener la hostilidad entre los pueblos; pero como concluye Crépon, también incita —en interés de la diversidad misma— a la búsqueda de un equilibrio que trascienda esta rivalidad natural y transforme las relaciones de fuerza en relaciones de derecho.¹⁰ Relaciones que Goethe sustenta en primer término, pero también en su instancia definitiva, en el individuo.

Y en este punto es precisamente donde Goethe tomó el relevo de Kant; y la literatura, el del derecho y la filosofía. Goethe confiaba en la *Weltliteratur* como «fecundación recíproca de la diversidad»¹¹ —según la lúcida fórmula de Erich Auerbach, concebida a partir del exilio—, que debe ser desplegada por ciudadanos del mundo sin entrar en estériles disquisiciones sobre si se deben definir o entender como ciudadanos de todas partes, de cualquiera o de ninguna, porque en realidad bastaría con que no considerasen de ninguna manera su perspectiva como privilegiada en ningún sentido. En otro de los orígenes de la acepción moderna de cosmopolitismo individual, el de la *Pensée* de Montesquieu —«Yo soy necesariamente hombre, no soy francés más que por azar»—, el azar pone en crítica la condición de francés, pero no la anula; sencillamente la sitúa en su lugar (cultural) relativo respecto de la condición humana, entendida esta como obviedad, pero también como hecho cultural en tanto que racional. De esta manera se establece una jerarquía íntima pero inderogable en las propias condiciones, determina unas prioridades de autopercepción y de relación

**COMO KANT,
GOETHE
SABE QUE
DE MANERA
INDIRECTA LA
DIVERSIDAD
CONSTITUYE
UN FACTOR
POSITIVO DE
LIBERTAD Y
DE PAZ.**

entre identidad y alteridad sin cancelar ningún aspecto de su poliédrica e inclusiva definición individual. La percepción goethiana de la universalidad se parece más a ésta que a la kantiana, en tanto que reflexión individual. A este tipo de individuos —postulados en Carlyle o Ampère— apela, por encima de las fronteras y de las lenguas, pero también por encima de los tiempos y las definiciones.

Su reflexión está marcada, de manera inevitable, por el concepto de ciudadanía de Kant —sin olvidar a otros estimables referentes: Diderot, Voltaire y los estoicos griegos. Recordemos que este concepto participa de la filosofía del derecho en *La Paz perpetua*: el derecho público de la humanidad en general compromete a hombres y estados a considerarse como «ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopoliticum*)»; participa, en «Ideas...», de la filosofía de la historia en tanto que algún día será posible comprender y narrar como se habrá llegado a «un *estado cosmopolita* universal —en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana»; participa también en la *Antropología...* de la antropología filosófica, puesto que su objetivo es alcanzar el «conocimiento del hombre como ciudadano del mundo». Goethe también participa de esta múltiple definición, pero la redistribuye en su razonamiento de manera diferente a la kantiana. Su planteamiento se acerca al de Kant en la formulación que da al concepto en las *Reflexiones sobre la filosofía del derecho*:

Pensarse, en derecho, al mismo tiempo como ciudadano de una nación y como miembro de una parte entera de la sociedad de los ciudadanos del mundo es la idea más sublime que el hombre puede concebir de su destino, y que no puede concebir sin entusiasmo.

Ahora bien, como señala Monique Castillo, tanto en las caracterizaciones de



5.

la antropología como en las del federalismo nacional-internacional, es el concepto de ciudadanía —y no el de soberanía— el que organiza toda reflexión sobre el derecho cosmopolita. En el caso de Goethe, sin embargo, es la idea de tradición literaria —la literatura propia y su apertura hacia las otras— la que cumple o permite pensar esa *función* organizadora, en un movimiento de posicionamiento intelectual individual respecto a lo colectivo de la tradición en su doble vertiente —alemana y europea— que resulta verdaderamente sorprendente si se tiene en cuenta el curso de la filosofía, de la historia y de la filología alemana de los años inmediatamente anteriores a las *Historias...* de la literatura alemana de Menzel o de Gervinus. En realidad se trata de un movimiento que permanecerá incompleto e inconcreto hasta que Hannah Arendt replantee en *Men in Dark Times* —apoyándose en Karl Jaspers y Walter Benjamin— la relación entre individuo, tradición y ruptura de tradición, de manera que, sin tener que renunciar ni a la tradición ni al pasado (nacional o no), sea posible una ruptura con su autoridad apremiante y la validez uni-

Weltliteratur, Weltbürgertum:
un debate diferido

versal que esa tradición y este pasado se han arrogado de manera taxativa. En un cierto sentido, puede afirmarse que Goethe experimenta un vértigo específico, estrictamente relacionado con la literatura alemana, respecto a su propio planteamiento general, la literatura europea; pero sin este vértigo, sin concebir la posición de la literatura alemana ante la francesa, su propia propuesta de una tradición literaria europea le habría parecido inviable.

En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant propuso una legalidad emanada precisamente del conflicto ineludible, la insociable sociabilidad, el antagonismo, que sin embargo uniría aquello que constantemente está a punto de disgregar: la humanidad. Cuando Goethe habla de conflicto, del inherente bagaje de tensiones en las relaciones, retoma esta idea, subsumida en el hecho de que, tanto para Kant como para él, si algún día resultase alcanzada la situación cosmopolita universal —es decir, la realización de una perfecta unificación civil de la especie humana exigible como finalidad de la naturaleza a la que cada individuo tiene derecho a confiar a través de la razón—, cada uno de estos individuos no la podrá presenciar; no estará presente en su cumplimiento. Y, paradójicamente, esta no presencia era la garantía de lo desinteresado de la ciudadanía universal, de carácter supratemporal, ya que sería propio del ciudadano del mundo desinteresarse de lo que nuestra especie hubiera de alcanzar, gracias a su aportación invisible, en épocas futuras —a condición de no dudar de que así ocurrirá. De esta manera, como lúcidamente subraya Castillo, el cosmopolitismo encarna el punto de vista de un humanismo cultural que considera la especie como un conjunto de relaciones. Ser ciudadano del mundo significa ser miembro de una especie en devenir, formar parte del devenir que *sucedará* al individuo, tratar las generaciones que todavía no existen como conciudadanos

hacia los cuales existe un deber de tipo particular, un deber del género humano hacia sí mismo.¹²

También la *Weltliteratur* se plantea de modo relacional, a través de fronteras y épocas. Pero la diferencia entre Kant y Goethe radica en el papel otorgado al arte y la literatura: el primero parte de un cosmopolitismo moral que implica obligaciones con todos los individuos con independencia de su nacionalidad, religión, lengua... y que se despliega política e institucionalmente; un cosmopolitismo en el que la cultura tendría un papel subsidiario:

Toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de esa insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a auto-disciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte, según las *Ideas*...

En cambio, para Goethe, las obras de arte y la literatura se enmarcan en esta situación de conflicto, pero no son condición ni límite del conflicto mismo, sino precisamente aquello que haría posible la esperanza de pasar del cosmopolitismo moral al político e institucional. Donde Kant sitúa la razón, Goethe también: pero éste no la concibe al margen de la literatura, ni mucho menos considera la cultura un complemento o una realización meramente material de la razón. El hecho de que no haya una literatura —nacional, individual— que pueda existir sin relación con las otras literaturas —y con la alteridad, en sentido amplio— sin abocarse a sí misma a la desaparición, por más fuerte que pueda considerarse a sí misma esta literatura, resulta una disposición que determina la unidad orgánica entre todas las literaturas y que estaría en la base del cosmopolitismo literario, reconocido como condición, no como finalidad —y mucho menos como medio. La *Weltliteratur* se

PERO LA DIFERENCIA ENTRE KANT Y GOETHE RADICA EN EL PAPEL OTORGADO AL ARTE Y LA LITERATURA

5.
Charles de Secondat, Barón de Montesquieu.
Foto: Wikimedia Commons.

SI GOETHE
QUERÍA O
PRETENDÍA
REPLANTAR
EL COSMO-
POLITISMO,
NO PODÍA
HACERLO
SINO A
TRAVÉS DE
UNA REFOR-
MULACIÓN
LITERARIA.

sitúa, pues, junto al cosmopolitismo moral, político e institucional, pero su manera relacional y transformacional de proceder es diferente; en un cierto sentido, puede concebirse por encima de éstos, sin que ello implique disminuirlos en ningún sentido.

De hecho, fue el mismo Kant quien, casi sin darse cuenta, facilitó la clave literaria para que Goethe pudiera hacer el razonamiento con que lo superaría; en la novena tesis de las *Ideas...* proponía «un intento filosófico de elaborar la historia universal» como finalidad de la especie humana, para luego añadir que:

[...] ciertamente, querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela*.

Una novela. Es decir, que llegados casi a una aporía, ésta comienza a superarse desplazándose hacia la literatura. Esto es lo que quizás Goethe supo leer en Kant y lo que desarrolló con la idea de *Weltliteratur*, alternativa al hilo conductor kantiano que describiese «como un *sistema*, lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas». A partir de este momento, si Goethe quería o pretendía replantar el cosmopolitismo, no podía hacerlo sino a través de una reformulación literaria que se situase no por encima del conflicto, sino por encima de la irracionalidad. La *Weltliteratur* implica la necesidad crítica de hacer surgir esta novela como explicación, ni causalista ni finalista, de la idea de humanidad.

Monique Castillo ha señalado cómo la idea moderna de ciudadanía cosmopolita se sustenta en una doble legitimidad: una política y otra cultural.

En el primer sentido, implicaría una nueva época de las relaciones internacionales; en el segundo, una nueva época de las costumbres, de manera que se alcanzaría un «ideal de humanidad [que] no contribuye a “idealizar” el mundo mas que a condición de que esta unidad no sea ni dominada ni dominante» (p. 45).

En los últimos días de su vida, Goethe pudo darse cuenta de hasta qué punto tenía razón Kant al afirmar que, lamentablemente, el estado de paz entre los hombres que viven juntos no es ningún estado natural, que más bien lo sería de guerra. Pero la confianza en la Razón, que en Kant podía ser garantía de paz, Goethe ya no la veía tan clara, puesto que había presenciado cómo en su nombre se podía tender más fácilmente a la aporía kantiana de la monarquía universal que a la constitución republicana universal o a la federación de estados libres. Kant consideró que, si bien la voluntad de todo Estado era llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo si le era posible; en cambio «la *naturaleza quiere otra cosa*»: «Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*».

Para Kant, estas diferencias llevaban consigo, ciertamente, «la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra», pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducirían:

[...] a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia y no con el quebramiento de todas las energías, como ocurre en el despotismo (cementerio de la libertad).

Una vez más, la cultura —de la que se excluían las lenguas, situadas en el

mismo plano que la religión— quedaba supeditada, relegada a una subsidiariedad, aunque en esta ocasión un tanto más lúcida. Goethe, en cambio, vio claro que era necesario abrir un espacio entre la razón y la paz. Por ello no consideró que las lenguas hubieran de ser, necesaria e ineludiblemente, partícipes del odio, sino el primer paso en las relaciones, ya que en las lenguas y entre las lenguas crecería, gracias a la traducción, un espacio donde el derecho a la hospitalidad se concretaría más que en ningún otro ámbito —por la transformación que supone en la lengua de llegada, una transformación que la traducción desarrolla con el más profundo compromiso, exigencia y generosidad.

Sus razonamientos son casi idénticos en lo que concierne al comercio: para Kant, la idea de tolerancia impulsada por las relaciones comerciales y la superación de la guerra por cancelación de fuerzas equiparables constituyen una mezcla de objetivos que, en el de Weimar —que cuenta con cierta ventaja a la vista del desarrollo exponencial del comercio en aquellos treinta años que sobrevive a Kant— ya no se articulan como forma de vigilancia de la razón, sino como proceso abierto que, cada vez más nítidamente, define a la humanidad como razonable —más que racional y más allá de los intereses. No se trata simplemente de tener razón, ni mucho menos de invocar la razón, sino sencillamente de ser razonable. Así, la tolerancia, uno de los primeros puntos de llegada según el tercer artículo definitivo para la paz perpetua, en tanto que «derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra» —cuestión que de la mano de Ortega y Gasset se con-



virtió en conllevancia—, lo es también del proceso de enunciación goethiana de la *Weltliteratur*; pero en éste en realidad se revela como el punto de partida, poniendo en cuestión que la tolerancia entendida como punto de llegada sea verdaderamente conveniente a la idea de Humanidad. Si «la *Weltliteratur* solamente puede desarrollarse cuando las naciones lleguen a conocer todas las relaciones entre todas las naciones», el resultado ineludible sería que «hallarán en cada una de las otras naciones alguna cosa agradable y alguna cosa repulsiva, alguna cosa a imitar y alguna cosa a rechazar».

De este modo la conciencia del conflicto cobra una dimensión diferente en su pensamiento:

Se llegará, seguramente, a una verdadera tolerancia general si no nos quejamos de lo particular en individuos y naciones, pero manteniendo el convencimiento de que todo cuanto es verdaderamente meritorio se caracteriza por pertenecer a toda la humanidad.

No a otra cosa se refería cuando planteaba las condiciones de una «Paz General» como consecuencia de una bús-

6.

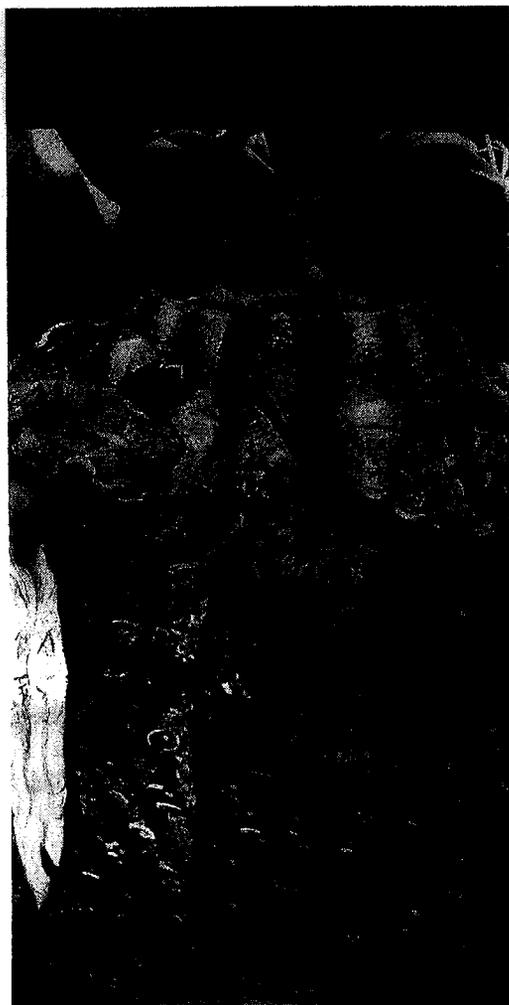
6.
Miguel Viribay Abad

*Personajes
con aceitunera*

68 x 87 cm

Óleo sobre tela pegada
a madera

GOETHE
SE IMPLICA
PLENAMENTE
EN LA
TAREA DE
REFUNDAR
EL COSMO-
POLITISMO
KANTIANO
DESDE EL
PLURALISMO
CULTURAL.



7.

queda de lo general humano en cada particularidad, que emergiese de la «inevitable disputa» a través de lo «universal de la humanidad». Estos argumentos, del prólogo al libro de Carlyle y de la carta al mismo de 20 de julio de 1827, resultan concluyentes.

Así pues, el razonamiento de Goethe recuperaba algunas ideas del primer Herder, pero con un filtro kantiano y no exentas de una inconfesable a la par que tangible huella staëliana, que contribuía a reinscribir en su pensamiento ilustrado algunas formulaciones románticas. Goethe no pretendía el reconocimiento *por* las diferencias, sino *en* las diferencias; de la misma manera que no se trataba de que todos los lenguajes e idiomas se unificasen en un

único idioma universal, en la propuesta goethiana, según afirmaba en un número de *Über Kunst und Altertum* de 1828:

[...] no se trata de que las naciones piensen igual, sino que simplemente se dediquen más atención unas a otras, se comprendan y, cuando no puedan amarse mutuamente, al menos aprendan a tolerarse.

La tradicional oposición entre reconocimiento *de* la diferencia y reconocimiento *por* la diferencia en las distintas posiciones del universalismo humanista, oposición que atraviesa todo el siglo XIX y que vive un resurgimiento en nuestros días, queda así sometida a una tercera posibilidad que reclama una manera de argumentar que no se corresponda meramente a una salida de la antinomia. En otras palabras: Goethe se implica plenamente en la tarea de refundar el cosmopolitismo kantiano desde el pluralismo cultural; un pluralismo que no sea relativista, que no cancele pero tampoco presuponga un encaje concreto con el universalismo, y que haga irrenunciable la realización en cada individuo —y, a través de él, en su literatura— de un humanismo que no dependa de la Providencia, sino de la responsabilidad de los hombres manifestada en sus realizaciones artísticas tanto como en sus concepciones morales, ético-políticas o institucionales.

Monique Castillo, desde una perspectiva kantiana y en respuesta a la herderiana y a las nuevas formas de relativismo, plantea la posibilidad de dar a la diversidad cultural «su plena legitimidad estética» en el sentido fuerte, que concierne a la memoria de los vínculos entre sensibilidad e imaginación, a las maneras de sentir, de estimar, de ser en el mundo, en definitiva; pero deja muy claro que esta legitimidad estética no se ha de confundir con una legitimidad política o jurídica: para Castillo, es posible imaginar un imperativo categórico estético sobre las bases siguientes:

aquello inimitable en una cultura es lo que ésta aporta a la humanidad, una potencialidad de vida. Por ello define la «diversidad en el sentido» estético como la «manera que la vida tiene de darse sin imitarse a sí misma..., cada vez, en cada caso, como si fuese la primera vez», cosa que le permite reclamar: «Trata siempre tu cultura, hacia ti mismo y hacia todos los demás, como una riqueza a preservar y transmitir, es decir, como un poder de inspirar las obras» (pp. 44-45).

La formulación de Castillo resulta brillante y atractiva, pero parte de la misma jerarquización de Kant, y por más que intente recoger los postulados más abiertos de su antropología, la reproduce. La pregunta que surge es si resulta coherente esta distribución y qué consecuencias tiene en la noción de ciudadanía del mundo el hecho de que el imperativo categórico estético no permita ni el paso de la legitimidad estética a la política y jurídica, ni una relación de igualdad entre estas legitimidades. Si no hay posibilidad de pasar de la reflexión de una legitimidad a otra, si la legitimidad estética o cultural siempre se encuentra superpuesta o por debajo de la política y la jurídica, ello implica que este patrimonio no es *de ni por* la humanidad, sino *para* la humanidad. La diferencia de planos valorativos determina que la cultura simplemente embellezca el cosmopolitismo desde su exterior, no constituyendo ni su contorno del sentir y pensar, sino solamente aquello que lo forma desde fuera. No le resulta constitutivo, sino adyacente. Lo inimitable de una cultura sería reducido a una diferencia estetizada, que, como mucho, recoge —en realidad, suprime— la diferencia política a través del reconocimiento, pero no la integra, no la reconoce como propia de la ciudadanía universal.

En estas condiciones, resulta bastante difícil que tal asimétrica diversidad



humana no se convierta en dominada o dominante. El riesgo de esta estetización de la legitimidad no resulta demasiado diferente de la estetización de la política, y es consecuencia de la relación con el pensamiento de Herder en el momento de pensar la diversidad solamente para hacerla salir de una antinomia que, en realidad, es interpretada como aporía.

Adelantándose a esta aporía y ofreciendo una alternativa en este debate, Goethe describió, en cambio, la literatura como portadora y creadora de una legitimidad que podía ayudar a resolver esta antinomia precisamente porque no había participado en su conso-

8.

7.

- Juan Morante
Sin título, 2002
219 x 100 cm
Técnica mixta sobre
papel
8.
Juan de Dios del Amo
Palacios
La gitana, 2008
25 x 17 cm
Película fotopolimero

lidación más que de manera indirecta o instrumentalizada. Incluso cuando se trata de la tensión con Francia, implícita en todo el proceso, no deja de subrayar que «todo eso son ya las consecuencias de la *Weltliteratur* futura», para luego añadir en carta a su amigo Charles-Frédéric Zelter del 4 de mayo de 1829:

Consolémonos diciéndonos que, si todos las sufren, algunos encontrarán en ella su salvación; tengo pruebas preciosas de ello entre las manos. En definitiva, la verdadera razón y la verdadera superioridad continúan siendo patrimonio de una élite privilegiada, de un pequeño número de hombres que ejercen su influencia en silencio.

Quizá lo primero que llame la atención de esta confidencia sea ese carácter aristocratizante, elitista, que tanto sedujo a José Ortega y Gasset y a Ernst Robert Curtius. Sin embargo, esa «serena, casi secreta comunidad», esa «asamblea deliberadora universal» —como la denominará en la Máxima §269—, de la que formarían parte «en calidad de asesores, aunque *sine voto*», se caracteriza por un detalle que se convierte en su máxima esperanza —o garantía, en el sentido kantiano—: su silencio. Para Goethe:

[...] en todo el mundo hay hombres como estos, a quienes concierne e interesan los fundamentos del progreso de la humanidad. Pero el camino que siguen, los pasos que dan, no son del agrado de todo el mundo. (...) Si estos hombres descubren estas relaciones por ellos mismos y pueden mostrar vivamente su influencia, no fracasarán, y producirán un gran efecto durante muchos años.

Tan en silencio como que este fragmento del borrador del prólogo a la biografía de Schiller de Carlyle también quedó inédito hasta después de su muerte. A diferencia de los historiadores o los

filólogos de su época, los individuos que despliegan la *Weltliteratur* son silenciosos, su trabajo es tácito, diferido. Por otro lado, no hay, como en el planteamiento kantiano, cláusulas secretas que los legitimen. La segunda cláusula adicional o Artículo secreto para la Paz Perpetua recomendaba que «las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra». ¹² Según esto, el estado requiere *silenciosamente* (en secreto) a los filósofos, los escucha, sin darle prevalencia a sus consejos, *dejándoles hablar* libre y públicamente sobre las máximas universales de la conducción de la guerra y el establecimiento de la paz. En cambio, en el planteamiento goethiano el secreto y el silencio se legitiman por sí mismos, puesto que son la máxima expresión del desinterés con que cada cual puede realizar su aportación, dándose entre los «mejores poetas y escri-

tores artísticos de todas las naciones», que «se dirigen hacia lo general humano» y que quizá lleguen a intuirse, haciendo lo que tanto para su propia literatura —individual o nacional— como para la *Weltliteratur* pueden hacer y aportar: sus mejores obras; siempre teniendo en cuenta que «durante algunos años no cabrá pensar en influencia literaria alguna, y prácticamente lo único que podemos hacer hoy en día es preparar discretamente algunas cosas buenas de cara a un futuro más pacífico», tal como le comentó Goethe a Eckermann en los últimos días de su meditación sobre la *Weltliteratur*, el 21 de marzo de 1831.

La Literatura Comparada se situaría en este espacio abierto por Goethe, sea como puerta o como grieta, en lo que se percibía como el camino hacia una aporía pero que, en realidad, no era tal; asumiendo la responsabilidad de interrogarse programáticamente sobre la manera en que la literatura hace posible pensarse como ciudadano del mundo y, al mismo tiempo y en el mismo gesto, pensarse en una tradición literaria considerada como propia, generalmente llamada literatura nacional —para el weimariano, la literatura alemana, aun sin considerar, y mucho menos crear, que este término sea el más adecuado para denominarla.

En relación con este punto, como valores que invocar por la Literatura Comparada, los argumentos goethianos, analizados en profundidad, generan cierta insatisfacción; y la única manera que encontró el comparatismo académico de sustraerse de esta insatisfacción fue negarla, borrarla, ocultar aquello que la producía, pero que sin embargo retomaba, como un extraño relevo, constantemente: lanzarse al mismo vértigo que Goethe, pero de manera tan intencionada como mixtificadora e interesada. El comparatismo

francés de la primera mitad del siglo pasado, como expresión de la exacerbación del nacionalismo literario francés, no fue sino la culminación de esa ocultación.

Sin embargo, con todos sus problemas, la evolución de la Literatura Comparada, la difícil relación entre su voluntad integradora y la afirmación de la propia pertenencia a una literatura concreta por parte de cada comparatista, es la prueba más fehaciente de que Goethe acertaba de lleno al plantear la relación entre literatura nacional y *Weltliteratur* como la gran cuestión por debatir en el futuro de Europa como idea; y en este sentido quizá sea conveniente repensar la difícil trayectoria de Joseph Texte, el primer catedrático de Literaturas Modernas Comparadas (en la Universidad de Lyon, cátedra fundada en 1896), que confiaba en que con el siglo XX llegaría el momento en que toda crítica sería necesariamente comparativa, y en que de ello derivaría la posibilidad de unos Estados Unidos de Europa. Su tesis doctoral *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire. Étude sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIII^e siècle* (París, 1895) ya fue un intento audaz de redefinir el cosmopolitismo (aunque fuese el cosmopolitismo francés) en tanto que cosmopolitismo literario y europeo. Texte, que consideraba a Herder, Lessing y Madame de Staël los verdaderos fundadores de la Literatura Comparada —con lo cual, ésta habría nacido, más que en Francia, contra Francia—, supo enunciar en forma de reto lo que se haría muy mal en leer como una mera advertencia:

El problema capital, tanto en la literatura como en la política del siglo XX, será la conciliación de la patria y la humanidad. Esta conciliación es posible, es necesaria. ¿Miedo a ver la patria absorberse y fundirse en la humanidad? Este miedo es quimérico: quien duda del futuro del principio de

GOETHE
ACERTABA
DE LLENO AL
PLANTEAR LA
RELACIÓN
ENTRE
LITERATURA
NACIONAL Y
WELTLITERA-
TUR COMO
LA GRAN
CUESTIÓN
POR DEBATIR

humanidad desespera de la humanidad misma, pero quien teme por la patria no tiene ni la menor idea del poder de los vínculos que unen el hombre a la tierra. (...) La literatura del próximo siglo —nadie se atreverá a predecirla— será al mismo tiempo nacional y humana, y el primer rango será para el pueblo que sepa, en una literatura profundamente nacional, integrar el máximo de humanidad.¹²

Con todas sus contradicciones al plantear su neologismo, Goethe no hacía sino augurar también las contradicciones y paradojas que caracterizará, al retomar sus valores, a la Literatura Comparada —y no siempre de manera tan honesta como la que encontramos

en aquel joven Texte que no pudo desarrollar plenamente sus planteamientos, puesto que murió en 1900—; ni Goethe ni Texte lo tuvieron fácil, puesto que ambos se posicionaban, como europeístas que no se desentendían de sus respectivas naciones y literaturas escudándose en las buenas intenciones, respecto de los dos nacionalismos más importantes de Europa. Pero, junto con esos valores, Goethe también nos habría legado la exigencia histórica, crítica e intelectual de revisar, rigurosamente, de qué manera la imprescindible idea de *Weltliteratur* se ha ido transformando desde 1827 hasta nuestros días, perviviendo como uno de los debates siempre necesarios sobre el sentido de la Literatura Comparada. ❖

Notas

1. Para las citas de Goethe se han utilizado las siguientes fuentes: *Diarios y Anales*, Barcelona, Península, 1986; *Escritos de Arte*, Madrid, Síntesis, s.f. (1999); *Lettres choisies*, París, Hachette, 1912; Charles Eliot Norton (ed.), *Correspondance between Goethe and Carlyle*, Londres y Nueva York, Macmillan, and Co, 1887; así como las conversaciones con Müller y, evidentemente, Johann Peter Eckermann: *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Acantilado, 2005; Johann W. von Goethe, *Entretiens avec le Chancelier Müller*, París, Stock, 1930. Puntualmente se ha recurrido también a *Goethes Werke*, edición en CD-Rom realizada a partir de la *Sophien-Ausgabe* y la *Weimarer Ausgabe*, Chadwyck-Healey, 1995.

2. Es importante señalar que, mientras el 31 de enero de 1827 utilizaba el término «Nationalliteratur», el 31 de enero de 1831 usaba

«[Literaturen] einheimischen», que puede traducirse por «la literatura autóctona», «la literatura local» o «del país», «nuestra literatura», o, como hemos optado aquí, por «literatura propia». Jean-Marie Schaeffer optó por traducirlo a otra lengua románica, el francés, como «Littérature nationale».

3. Véase Erich Auerbach, «Filología de la *Weltliteratur*», (1952); *L'Espill*, 21, 2005, p. 118; Victor Klemperer: «Literatura europea i literatura universal» (1929), en *Assaigs*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2008, esp. pp. 27-ss.

4. Georg Simmel, *Kant et Goethe*, París, Le Cabinet des Lettrés, 2005, p. 39.

5. Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del Mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz editores, 2007, pp. 169-ss.

6. Véase Mai Lequan, «Le repli kantien de la solution maximale d'une republique mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États», en C. Guibert Lafaye, Y. Ch. Zarka (dirs.), *Kant cosmopolitique*, París, Éditions de l'éclat, 2008, pp. 97-118; Michaël Foessel, «Kant: du droit cosmopolitique à l'habitation du monde», en H. Vincent (ed.), *Citoyen du Monde: enjeux, responsabilités, concepts*, París, L'Harmattan, 2004, pp. 19-32.

7. Marc Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, París, Payot, 1996, p. 168.

8. Isaiah Berlin, «Kant como un origen desconocido del nacionalismo», en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 331-354.

9. Immanuel Kant, «Réflexions sur l'anthropologie», n. 1353; en *Kant*

et l'avenir de la culture, París, PUF, 1991, p. 244. No deja de sorprender la semejanza de estas afirmaciones con los planteamientos de Fichte en los *Diálogos patrióticos* (en *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, París, Payot, 1981, pp. 94-95).

10. Marc Crépon, *Les Géographies de l'esprit*, p. 178.

11. Monique Castillo, «Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien», en *Kant cosmopolitique*; p. 35. La cita de Kant inscrita en la de Castillo corresponde a *La religion dans les limites de la simple raison*, París, Vrin, 1972, p. 132.

12. Joseph Texte, «L'Hégémonie littéraire de la France», en *Études de Littérature Européenne*, París, Armand Colin, 1898, pp. 300-301.