

## Entre el apocalipsis y el progreso

### Consideraciones sobre el tiempo revolucionario en la literatura del siglo diecinueve

Jerónimo Ledesma

UBA

jledesma@filo.uba.ar

“The times are ended.”

Blake, *America*

### Tiempo histórico, tiempo revolucionario

Reinhardt Koselleck definió el “tiempo histórico” como la relación que se establece en un discurso entre historia y expectativa, entre experiencias de pasado y perspectivas de futuro.<sup>1</sup> Esta categoría le sirvió para estudiar un corpus amplio de documentos “modernos” con el objeto de singularizar la relación entre tiempo histórico y modernidad, atendiendo especialmente a las transformaciones que ocurren, en la estructura temporal de la conciencia de Occidente, entre la Reforma y la Revolución Francesa y que, desde la revolución en adelante, fijaron parámetros trascendentales, metahistóricos, para concebir la acción humana. De este modo buscó Koselleck medir – el término es suyo – “el espacio de experiencia y expectativa pasado, en la medida en que podía ser comprendido conceptualmente dentro de la economía lingüística pasada” (Koselleck 1993: 288-289).

Esta comunicación se inscribe de algún modo en esa línea de investigaciones y propone interrogar una forma específica de tiempo histórico, el “tiempo revolucionario”, en la retórica de tres textos decimonónicos que acusan aires de familia. La hipótesis general es simple. Este tiempo, que se naturaliza como tópico del cambio histórico en el siglo diecinueve, surgió en el seno de una encrucijada conceptual y figurativa: el tiempo revolucionario se definió como un tiempo entre el apocalipsis y el progreso, entre el paradigma teológico de la escatología judeocristiana, donde el soberano es Dios, y el paradigma secular de la filosofía del progreso, donde se otorga soberanía al hombre, y de allí, de esa ubicación *entre* paradigmas, procede su fuerza retórica y política.

Mona Ozouf (1989: 702) ha señalado que el poder de fascinación del concepto moderno de revolución debe buscarse en el hecho de que fusiona ideas contrapuestas: la idea de la irresistibilidad del cambio histórico con la idea del dominio humano de la historia. No se trata de que la revolución sea indiferente a las voluntades individuales ni de que se deje gobernar y domesticar por los hombres sino de que ambas ideas, en rigor

---

<sup>1</sup> “En todos los casos se pregunta cómo en cada momento presente las dimensiones temporales del pasado y del futuro se remiten las unas a las otras. La hipótesis es que en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, dicho antropológicamente, entre experiencia y expectativa se puede concebir algo así como el «tiempo histórico». Ahora bien, ciertamente pertenece al hecho de que el hombre esté biológicamente condicionado, el que, con la edad, se modifique también la relación entre experiencia y expectativa, ya sea porque aquella crezca y ésta disminuya, ya sea porque la una compense a la otra, ya sea porque los horizontes extrabiográficos se abran de forma intra o extra-mundana, ayudando a relativizar el tiempo final de una vida personal. Pero también en el transcurso de generaciones históricas se ha modificado, obviamente, la relación entre pasado y futuro. (13)

contrarias, conviven en el concepto y sus representaciones. La revolución moderna puede ser un movimiento tan irresistible como el movimiento de los astros y, a la vez, un producto de la libre voluntad humana. De acuerdo con Ozouf, es allí donde reside su poder de fascinación. Algo similar cabe decir sobre el tiempo revolucionario, que habita en el corazón del concepto de revolución. Su fuerza retórica como categoría organizadora del discurso político reside en que articula, cuando no fusiona, esquemas de interpretación y representación temporales contrapuestos: interrupción del tiempo y tiempo progresivo, apocalipsis y progreso. El modo en que estas dimensiones del tiempo revolucionario se relacionan varía, naturalmente, de acuerdo a múltiples factores: la formación cultural del usuario del concepto, sus perspectivas ideológicas, sus propósitos políticos, sus contextos.

En “Sobre el concepto de historia”, un texto más conocido como “Tesis de filosofía de la historia”, Walter Benjamin identificó esta doble valencia de la concepción vulgar del tiempo revolucionario y la convirtió en el eje de un argumento polémico ajustado a su coyuntura política. Contra la unificación en un mismo campo conceptual del progreso y la revolución, Benjamin postuló la existencia de dos variantes de tiempo histórico, no sólo como formas diversas sino también como formas contrapuestas de tiempo. Por una parte identificó el “tiempo homogéneo y vacío” del progreso ilustrado, esa imagen “dogmática” de la humanidad avanzando por el “*continuum* de la historia” hacia su realización, y la redefinió en la tesis IX como la catástrofe de un tiempo que no puede detenerse en su producción de ruinas y cadáveres. A este tiempo opuso el tiempo actual, pleno, del acontecimiento revolucionario, el *Jetztzeit* que se representa como salto del *continuum* de la historia y acto de redención del pasado. En esta perspectiva, la Revolución equivale al acontecimiento mesiánico que interrumpe la historia, que la detiene para redimirla, y no a aquello que está a su término, como meta o natural culminación.

Con su alegoría inicial, introduciendo al “enano jorobado” de la teología en el tablero de juego del materialismo histórico, Benjamin quiso dejar en claro que sólo era posible resolver este equívoco si se reconocía la naturaleza teológico-política de los conceptos de progreso y revolución así como su diferencia estructural. Y en efecto, aunque tanto el progreso como la revolución pueden ser entendidos como conceptos teológicos secularizados por la modernidad (como en Schmitt, Löwith, Abrams y tantos otros), hay que atribuirles distinta procedencia, si queremos clarificar el modo de su relación en el plano temporal y político.

Tanto la idea de progreso como el concepto de revolución remiten a esquemas teológicos. Pero la idea de progreso se liga fundamentalmente al esquema de la historia de salvación, a su relato conciliatorio, el recorrido de la humanidad por el camino de la salvación, mientras que la revolución, en su acepción moderna, tiene su modelo en las grandes escenas de destrucción liberadora, en esos monstruosos y violentos ritos sacrificiales, que la teología denomina “crisis escatológicas” y que constituyen los momentos más sensacionalistas del género apocalíptico (Collins 7). El siglo diecinueve, que engendró las formas de comprensión de la revolución con las que Benjamin polemizaría en el siglo veinte, había tendido a leer revolución y progreso bajo un mismo paradigma de tiempo secular, articulando estos dos modelos hasta confundirlos. El tiempo revolucionario advino al universo de las representaciones modernas en ese espacio problemático, en el juego entre la historia que se organiza providencialmente hacia una meta y el acto apocalíptico que la interrumpe. Naturalmente, el problema decisivo en este juego semántico es de dónde procede la soberanía, quién es el agente

último de los actos, cuando el esquema secular abandona la dimensión trascendente y mundaniza los pares cielo-tierra, eternidad-tiempo (Marramao 1989, Koselleck 2003).

Sobre la base de estas notas, comentaré tres textos modernos, prorrevolucionarios, que proceden de la tradición protestante más radical y que, por cierto, no convierten a la teología en un enano jorobado. Dos de ellos presentan una sorprendente articulación entre escatología y progreso. El tercero, en cambio, lee la revolución como apocalipsis, como crisis, combate y redención escatológicos.

### **Razón y Sagradas Escrituras (Price, Büchner-Weidig)**

Los dos primeros son textos políticos, de carácter polémico. Pertenecen a distintos momentos históricos y contextos culturales pero comparten una retórica teológico-política común. Uno es el texto que dio pie a la controversia sobre la revolución francesa en Inglaterra en la década de 1790, el famoso sermón de Richard Price titulado “Discourse on the Love to our Country” (“Discurso sobre el amor a nuestro país”, 1789); el otro es un panfleto, también célebre, que Georg Büchner compuso en colaboración con el pastor Friedrich Ludwig Weidig, “Der Hessische Landbote” (“El mensajero rural de Hessen”, 1834), y que le valió a los autores la persecución encarnizada de las autoridades gubernamentales. Ambos textos contienen conceptualizaciones críticas de los gobiernos civiles e interpretaciones del significado histórico de la Revolución Francesa, pero ambos recurren al texto bíblico como fuente de autoridad, fundamentalmente con el objeto de incitar a los ciudadanos a la acción política.

El texto de Price se inicia con *Salmos* 122: 2 y 4-9 para aludir a través del amor de las tribus de Israel por Jerusalén, al motivo específico del sermón, *the love to our country*, el amor a nuestro país. Pero lo que habilita esta lectura no es la importancia universal del tema sino un hecho histórico, secular, a saber: el centenario de la revolución “gloriosa” que en el siglo diecisiete había sentado las bases de la Inglaterra moderna. Esta situación de enunciación, inscrita en el discurso (“estamos reunidos para agradecerle a Dios por aquel acontecimiento en el país que se le ha dado el nombre de la Revolución y que, por más de un siglo, los amigos de la libertad y, especialmente, los protestantes no conformistas han celebrado con alegría y júbilo” [Price 2000: 174]), es lo que establece el marco para el tipo de fenómeno que aquí nos interesa: un sermón religioso impartido en una celebración revolucionaria: el lenguaje de la teología aplicado a la política.

El grueso del sermón desarrolla consideraciones políticas de naturaleza ilustrada en la tradición del inconformismo inglés. Para Price, por ejemplo, el país no es el “suelo” en que uno nació sino la “comunidad” a la que uno pertenece, regida por un mismo “sistema civil” (160). Por ello, el amor al país no es el sentimiento nacionalista de superioridad por la comunidad propia ni la voluntad de dominación y el espíritu de rivalidad entre países (161) sino la promoción de valores de verdad, virtud y libertad, a través de políticas de desarrollo del conocimiento, de la práctica moral y del ejercicio de la libertad personal. Sobre la base de estas definiciones, que adoptan en el texto carácter normativo, Price se permite criticar el estado de cosas existente, al que juzga deficitario con respecto a lo que debería ser. Luego de definir “las leyes civiles” como “normas convenidas por la comunidad para alcanzar esos fines” y “las autoridades civiles” como “funcionarios nombrados por la comunidad para ejecutar estas leyes”, Price abunda en críticas contra las pretensiones de dominio de los “poderosos”, que no entienden que los “jefes civiles” son en realidad “sirvientes de lo público” y que el rey “no es más que el

primer sirviente de lo público” (170). Hay muchas otras consideraciones en esta misma dirección de crítica ilustrada.

Sin embargo, el pasaje más controvertido del sermón, ese que encendió la ira de Burke, es el pasaje final, donde el marco del sermón se vuelve explícito y se revela como su verdadero impulso. Allí Price establece los “principios” de la Revolución, celebra las revoluciones americana y francesa, calificándolas de “gloriosas” –grave adjetivo para la cultura inglesa, que llama “revolución gloriosa” al acontecimiento político que en 1688 dio paso a la Inglaterra moderna–, y llama a los partidarios de la libertad a continuar la tarea inconclusa en un tiempo en el que está comenzando “una reforma general de los asuntos humanos”, en el que “se ha cambiado el dominio de los reyes por el dominio de las leyes” y “el dominio de los sacerdotes está dando paso al de la razón y la conciencia”. Como se ve, Price adopta una posición revolucionaria y secularizadora explícita, que imagina el progreso de la historia por obra de la acción humana. Pero lo que acaba de caracterizar su retórica es la apelación en este contexto discursivo al imaginario escatológico, de acuerdo con el cual el presente debe ser entendido como el irresistible comienzo del fin de la historia. Las últimas palabras del discurso, las más citadas por la crítica, son sin duda elocuentes. Price deja de hablarles a sus fieles y se dirige a los opresores del mundo: “No pidan más (absurda y cruelmente) por la reforma, por la innovación. Ya no pueden mantener al mundo en la oscuridad. No luchen más en contra de la luz y la liberación. Devuelvan a la humanidad sus derechos y permitan la corrección de los abusos antes de que ellos y ustedes sean destruidos”. La admonición, la ominosa figura de una destrucción total de los abusadores, es un pasaje típico de retórica revolucionaria protestante, que se inspira en la tradición profética: como se aprecia en la cita no es posible decidir si la destrucción acontecerá por obra de los propios hombres o porque Dios traerá la ruina sobre el género humano en una conflagración final. Esta ambivalencia es la que caracteriza también al tiempo revolucionario: Price entiende que la Humanidad se dirige hacia el imperio de la ley en un movimiento progresista característico, pero a la vez lee en los tiempos los signos de una “crisis escatológica” que acabará, como dicta el género, con el dominio de los malvados.

La articulación de dos modelos interpretativos en un mismo discurso se profundiza y se extrema en “El mensajero rural de Hessen”. Para 1834 la Revolución francesa es cosa del pasado y puede leerse en términos de promesa incumplida, como un proceso detenido a mitad de camino por obra de la contrarrevolución (172-173). Hay que subrayar que el panfleto es un texto clandestino y de combate, que se propone levantar en armas al campesinado de Hessen mediante un discurso no conciliatorio en un contexto de severa censura gubernamental. “El mensajero” renuncia a las concesiones a la autoridad civil del sermón de Price y promueve explícitamente la violencia como vía de acción política. Los dos autores del texto, de muy diferente perfil intelectual, pero afines en cuanto al ideario político, aportan estrategias discursivas singulares para cumplir el objetivo común de “revolucionar” al campesinado hésico. Büchner apela a un materialismo extremo, tanto en el plano abstracto (la estadística permite cuantificar cuánto dinero roba el gobierno) como figurativo (las representaciones del enemigo y de los propios sujetos interpelados son físicas y corporales, rayando en el sensacionalismo grotesco). Weidig, por su parte, inscribe el discurso político en el imaginario bíblico, muy especialmente en la vertiente profética escatológica de Isaías, los evangelios y el *Apocalipsis* de San Juan. La suma de estas estrategias discursivas imprime al texto una potencia política notable, que pasa por sobre sus evidentes contradicciones conceptuales.

La Revolución Francesa, en particular, es presentada como un acontecimiento producido por un pueblo cansado de ser maltratado, que toma la iniciativa por voluntad propia. Los “hombres se reunieron y dictaminaron que un rey es una persona como cualquier otra, que es solo el primero de los servidores del estado, que debe responder ante el pueblo...”. Y más adelante: “Los franceses abolieron la realeza hereditaria y eligieron libremente una nueva autoridad, cosa a la que todo pueblo tiene derecho según la razón y las sagradas escrituras”. La razón y las sagradas escrituras representan aquí la doble fuente de la autoridad que construye el panfleto y, también, la doble valencia de la temporalidad histórica: el tiempo humano, el tiempo divino operando juntos.

En las últimas páginas del panfleto, cuando se pasa a la exhortación más encendida, Weidig incorpora extensos pasajes que remiten la autoridad a Dios y encuadran la acción política en el esquema interpretativo de la alianza entre Dios y su pueblo elegido, que en este caso es el pueblo alemán. Esa parte del panfleto abunda en citas, alusiones y reescrituras de textos sagrados, especialmente apocalípticos, que incitan a la lucha. A modo de ejemplo, escuchen estas dos oraciones consecutivas: “El pueblo alemán todo debe ganarse la libertad. Y ese tiempo, queridos ciudadanos, no está lejos” (174). Esta última alusión a “el Tiempo está cerca” del *Apocalipsis* refuerza aquí la idea ilustrada de que el pueblo debe “ganarse” la libertad. Si bien el texto incita a la revolución apelando a la voluntad popular, a la vez autoriza la revolución remitiendo la voluntad popular a la voluntad divina: el pueblo debe actuar porque Dios está de su lado y la situación presente, incluso en sus elementos negativos, es parte del plan de salvación. “El Señor, que ha destrozado los bastones de mando de Napoleón, el conductor extranjero, también destruirá los ídolos de nuestros tiranos nativos mediante las manos del pueblo” (174). El *terminus ad quem* de ese plan es ¡el advenimiento de la República!: “Porque el Imperio Alemán estaba carcomido y putrefacto y los alemanes habían abjurado de Dios y de la libertad es que ha permitido Dios que el imperio cayera en ruinas, para así poder regenerarlo en una república” (175). Al igual que Price, pero mucho más radicalmente, en virtud de esta distribución de estrategias discursivas y del contexto de producción, el panfleto articula un lenguaje político materialista con un discurso escatológico cristiano, representando la marcha revolucionaria hacia la libertad como la aceleración previa al fin de los tiempos. “Hasta donde llega a ver un tirano tierra y pueblo se secan. Mas como escribió el profeta [se refiere a Lutero], así será pronto en Alemania: el día de la resurrección no tardará. En el campo de cadáveres habrá ruido y habrá movimiento, y los resucitados serán un gran ejército” (177). Lutero, a diferencia de los padres de la Iglesia, aplicaba textos bíblicos escatológicos en la interpretación de acontecimientos históricos. En Weidig este rasgo llega a la exasperación y ya no es posible decidir entre la interrupción divina del tiempo y la transformación histórica humana, y no hace falta hacerlo porque esa vacilación es propia del tiempo revolucionario.

### **La revolución como escatología (Blake)**

“Una canción de libertad” tiene un valor especial para el estudio de Blake, porque constituye una suerte de esbozo programático de la mitología revolucionaria de sus libros proféticos tempranos (*America, Europe, Vision of the Daughters of Albion*), en estrecha relación con el debate sobre la revolución francesa en Inglaterra. En este poema, a su vez, la problemática del tiempo revolucionario se perfila con gran nitidez. Un relato de crisis y combate escatológicos, infestado de alusiones al *Apocalipsis* y otros textos (*Paradise Lost*, por ejemplo), comprimido en veinte versos, con un grito de liberación/salvación al final y un coro exhortativo que cumple la función tradicional de la parénesis. Pero si la retórica de “El amor a nuestro país” y “El mensajero rural de

Hessen” oscila entre dos modelos interpretativos, “Una canción de libertad” más bien prescinde de la lógica del progreso y liga la revolución, su temporalidad y representaciones, exclusivamente al paradigma mesiánico escatológico. Su contexto, en términos generales, y su esquema de interpretación, son prácticamente los mismos que los de Price: una revolución percibida desde el otro lado del canal de la Mancha como un acontecimiento histórico en clave escatológica. Pero, por una parte, el poema de Blake establece su propio régimen cronotópico y, por la otra, escenifica solamente la idea de libertad unida a la de un nuevo origen (Arendt). Todo acontecimiento es en “Una canción” signo de un mito escatológico de liberación: los veinte versos retoman el capítulo 12 del *Apocalipsis* y proyectan en su sistema de símbolos y acontecimientos la lucha épica de una nueva mitología, precisamente esa que desarrolla en poemas de la misma época. Esa proyección es también una reescritura radical, en sintonía con el resto de MHH, que afecta al modelo y lo reinterpreta. El primer verso, “La mujer eterna gimió; la escucharon en toda la tierra”, reescribe el comienzo de Apocalipsis 12:1-2 “Un gran signo apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz”. Pero mientras que Juan monta su visión con un Gran Dragón Rojo que se aposta junto a la mujer para devorar a su hijo en cuanto nazca, Blake hace a su “mujer eterna” dar a luz un personaje designado con el nombre “Fuego”, cuya representación se asocia al diablo antes que al salvador, y le opone un “rey estelar”, que ocupa el lugar amenazante del Dragón Rojo. De acuerdo con el sistema de reescritura “infernál” del MHH, los símbolos utilizados disocian sus valores y se resemantizan para componer una alternativa crítica de interpretación profético-histórica. La revolución, en sentido histórico, irrumpe en los versos 2-5, con referencias hacia atrás a la revolución americana y la destrucción de la Bastilla, y hacia el futuro a una deseable revolución de España y una correlativa caída del papado. Pero el poema, y este no es un detalle menor, trata estas referencias *como si ellas fueran el contexto del mito*, y a este como el verdadero acontecimiento: la historia es llamada a rodear la confrontación entre el Fuego engendrado por la mujer eterna y el rey estelar de cejas grises, dos personajes que en otros poemas llevarán los nombres de Orc y Urizen. El mito es el medio por el que acontece en la historia la interrupción mesiánica de su devenir. La guerra entre los héroes, que es una guerra escatológica revolucionaria, en tanto el Fuego se alza contra el rey, también se proyecta sobre el *Apocalipsis* para reescribirlo: en el libro de San Juan el niño es rescatado y conducido junto a Dios y “el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado diablo y Satanás, el seductor del mundo entero, fue arrojado a la tierra y sus ángeles arrojados con él” (Apocalipsis 12:9). En cambio, Blake hace que el rey estelar arroje al Fuego a la tierra (gran escena: cambio de perspectiva, cuando el fuego cae, el poema exhorta a los ciudadanos de Londres, a los lectores del poema, a levantar la vista al cielo y ver cómo el fuego cae). Y luego de eso, el propio rey estelar cae: “15. Abajo se precipitó en vano batiendo sus alas el rey celoso: sus consejeros de cejas grises, sus atronadores guerreros, sus empenachados veteranos, entre yelmos y escudos y carruajes con caballos, con elefantes: banderas, castillos, se agitan y sacuden, 16. cayendo, precipitándose, destruyendo! sepultados en ruinas, en las cuevas de Urthona”. Los cuatro versos finales compactan una escena de liberación: el rey estelar crea un decálogo y en el mismo acto el Fuego, triunfal, lo destruye, tras lo cual se puede exclamar: “¡Ya no hay imperio! ¡Y ahora el león y el lobo cesarán!”. En *America*, esta misma escena es puesta en boca del Fuego, que ahora se llama Orc. El personaje, antes de decir que destruye la ley, dice “The times are ended”, “los tiempos han terminado”. A diferencia de lo que ocurre en Price y en Weidig-Büchner, en esta instancia Blake lee el tiempo de la revolución, y lo representa, *mutatis mutandi*, en el

sentido en que lo leerá Benjamin, como un acontecimiento de tiempo pleno, no progresivo, que interrumpe la historia, aun cuando sus supuestos interpretativos e ideológicos coincidieran con los dos de Price.

### **Conclusión**

Con estas reflexiones, busco contribuir a los estudios de historia conceptual incorporando cuestiones de orden literario. Con frecuencia, en la historia conceptual y en la tradición hermenéutica, por su énfasis en la interpretación histórico-semántica, se diluye la importancia de la configuración formal y de las mediaciones de los esquemas estéticos. Indudablemente, este es el caso en los estudios de Koselleck, tan lúcidos y sofisticados en cuanto a la proyección del análisis semántico, pero allanadores al considerar los textos en su especificidad. Para Koselleck un discurso de Robespierre y un texto de Schlegel o de Sade o de Blake son documentos en situación de paridad que operan como soportes de configuraciones epocales de sentido, y el analista puede extraer los elementos semánticos principales de estos documentos y descubrir el despliegue histórico entre ellos. Si bien este método es una potente herramienta de comprensión sintética, es también equívoco en lo que respecta a la historia del discurso literario, en la medida en que anula tanto la historia misma de la forma literaria (los géneros, los mitos, los símbolos, etc.) como sus funciones críticas particulares. Otras perspectivas, de fuente comparable, han sido más atentas al papel que el aspecto mítico-literario del pensamiento juega en la historia de la cultura, como los trabajos de Paul Ricoeur o Hans Blumenberg.

En el presente análisis esta cuestión, asimismo, es relevante para estudiar adecuadamente las problemáticas de la historia conceptual. Mientras que en la perspectiva de Koselleck el problema del nuevo origen no posee peso específico y se diluye en la suma de rasgos que constituyen el concepto, porque para Koselleck la clave de bóveda del análisis conceptual está en el concepto de legitimación de la violencia, en cambio, como ha estudiado Hannah Arendt el problema del nuevo origen está en el corazón del concepto moderno de revolución. Desde la perspectiva del tiempo histórico, el análisis cambia de acuerdo con cómo se considere este problema. Si se acentúa el rasgo de teleología histórica, vinculado con el concepto de necesidad histórica, que constituye el marco en el que la idea de legitimación en el futuro cobra fuerza, el problema del nuevo origen pasa a segundo plano, y en efecto el tiempo histórico asume la sustancia homogénea de la marcha del progreso. En esta línea, la violencia propia de la refundación queda absorbida por el movimiento del cataclismo de la historia. Es el caso de los dos textos panfletarios que analizamos en primer término. En cambio, cuando el problema del nuevo origen, montado sobre la tradición de la crisis escatológica, asume el papel principal, como en el caso de Blake, asistimos a otra escena, más parecida a la que Benjamin reconoce en Blanqui, una liberación sin filosofía del progreso. Que este sea el caso en el texto de Blake se corresponde con la particular representación mitopoética en el contexto particular de 1790-1791. Queda claro que no es posible acceder debidamente a este contenido conceptual si no se atiende a las operaciones de reescritura y a los procedimientos de configuración poética del texto.

## Bibliografía

Abrams, Meyer H. *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in the Romantic Tradition*. New York, London, W. W. Norton & Company, 1973.

Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. En *La dialéctica en suspenso*. Ed. y trad. Pablo Oyarzún. Santiago, Arcis-Lom, 2003, pp. 45-68.

Blake, William, “Una canción de libertad”. En AAVV. *Revolución y literatura en el siglo diecinueve. Fuentes, documentos, textos críticos*. Eds. Valeria Castelló-Joubert y Jerónimo Ledesma. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, tomo I, pp. 81-83.

Büchner, Georg y Friedrich Ludwig Weidig. “El mensajero rural de Hesse. Primer mensaje.” En AAVV. *Ensayistas alemanes del siglo diecinueve*. Eds. Miguel Vedda y Roman Setton. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009, pp. 161-180.

Collins, John J. (ed.). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. En *Semeia* 14, 1979.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

Koselleck, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2007.

Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998.

Ozouf, Mona. “Revolución”. En François Furet, Mona Ozouf y colaboradores, *Diccionario de la Revolución francesa*. Madrid, Alianza, 1989.

Price, Richard. “Discurso sobre el amor a la patria”. En AAVV. *Revolución y literatura en el siglo diecinueve. Fuentes, documentos, textos críticos*. Eds. Valeria Castelló-Joubert y Jerónimo Ledesma. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, tomo I, pp. 159-183.

Schmitt, Carl. *Romanticismo político*. Intro. Jorge Dotti, trad. Silvia Schwarzböck. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

## Anexo

### *Una canción de libertad*

William Blake

“A Song of Liberty”, *The Marriage of Heaven and Hell*, copias C, G, I, pp. 25-27. En *The William Blake Archive*. Morris Eaves, Robert N. Essick, and Joseph Viscomi (eds.), 13/03/2012. <http://www.blakearchive.org/> Jerónimo Ledesma (trad. y notas).

1. ¡La Mujer Eterna gimió! Fue escuchada en toda la Tierra:
2. ¡La costa de Albión yace en un mortal silencio; las llanuras americanas se



desvanecen!

3. ¡Sombras de Profecía tiemblan junto a lagos y ríos y murmuran a través del océano!  
Francia demuele tu mazmorra;

4. Dorada España derriba las barreras de la vieja Roma;

5. Arroja tus llaves Oh Roma al abismo que cae, incluso a la eternidad que cae,

6. Y llora

7. En sus temblorosas manos tomó al terror recién nacido aullando:

8. ¡En esas infinitas montañas de luz cercadas ahora por el océano Atlántico, el fuego recién nacido se irguió ante el rey estelar!

9. Cerniéndose con sus cejas de nieve gris y atronadoras expresiones agitaba las celosas alas sobre el abismo.

10. La mano con la lanza ardía en lo alto, desanudado estaba el escudo, la mano de los celos avanzó hasta la melena llameante y arrojó a la maravilla recién nacida a través de la noche estrellada.

11. El fuego, el fuego cae.

12. ¡Arriba, miren hacia arriba! Oh ciudadano de Londres. amplía tu semblante; ¡Oh Judío, deja de contar oro! ¡vuelve a tu aceite y a tu vino!; ¡Oh negro Africano! (ve. alado pensamiento ensancha su frente.)

13. Los ardientes miembros, la melena llameante, lanzados como un sol que se hunde en el mar de Occidente.

14. Despierto de su sueño eterno, el canoso elemento huyó rugiendo:

15. ¡Abajo se precipitó en vano batiendo sus alas el rey celoso: sus consejeros de cejas grises, sus atronadores guerreros, sus empenachados veteranos, entre yelmos y escudos y carruajes con caballos, con elefantes: banderas, castillos, se agitan y sacuden,

16. cayendo, precipitándose, destruyendo! sepultados en ruinas, en las cuevas de Urthona.

17. Toda la noche bajo las ruinas, entonces sus adustas llamas apagadas resurgen junto al rey sombrío,

18. Con trueno y fuego: conduciendo sus huestes estrelladas a través del páramo desierto promulga sus diez mandamientos, mirando al sesgo sobre el abismo sus párpados luminosos con oscuro desaliento,

19. Hacia donde el hijo del fuego en su nube oriental, mientras la mañana plumerea su pecho dorado,

20. Apartando las nubes escritas con maldiciones, pisotea la pétrea ley hasta convertirla en polvo, liberando los caballos eternos de las cuevas de la noche, y grita

¡Ya no hay imperio! ¡Y ahora el león y el lobo cesarán!

Coro

¡Que los Sacerdotes del Cuervo del alba, no más en negro mortal y con áspero tono maldigan a los hijos de la dicha! ¡Y que sus reconocidos hermanos que él, tirano, llama libres, ya no fijen el límite ni construyan el techo! ¡Y que la pálida lascivia religiosa no llame virginidad a eso que desea pero no actúa!

Porque todo lo que vive es santo.