

La zarza ardiente. Antinomismo y revolución en William Blake

Mario Rucavado Rojas

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

rocabatus@gmail.com

Resumen

Este trabajo pretende combatir, a partir de una lectura de *The Marriage of Heaven and Hell* de William Blake, la perspectiva crítica que, como en el caso de M.H. Abrams, ve el Romanticismo como mera consecuencia de los acontecimientos revolucionarios de la época. Tras subrayar la fecha extremadamente temprana en que fue compuesto el *Matrimonio*, que impide verlo como simple consecuencia de la Revolución Francesa, el trabajo retoma la tesis de E. P. Thompson según la cual la obra de Blake se entiende mejor no a la luz de la gran Tradición culta, sino de una tradición periférica concreta: el antinomismo radical inglés. Esto permite mostrar que la simpatía de Blake por los sucesos revolucionarios estaba anclada en una cosmovisión abarcadora que antecede con mucho la propia Revolución. Luego, para mostrar hasta qué punto Blake trascendió esa misma tradición, el trabajo plantea una comparación entre ciertos postulados de la filosofía de Fichte y la metafísica que puede suponerse a partir del *Matrimonio*. Esto permite subrayar que la obra de Blake exige una liberación humana radical, que por su raíz religiosa excede los programas políticos más osados del momento. La visión de Abrams, que hace de la reconciliación la clave de la poética romántica, se muestra así incapaz de abarcar una obra, como la de Blake, donde lo central es la liberación absoluta.

Abstract

The present work rejects, through an analysis of William Blake's *The Marriage of Heaven and Hell*, the critical perspective that, as is the case with M.H. Abrams, considers Romanticism as a consequence of the drastic political changes of the late eighteenth century. After emphasizing the *Marriage's* extremely early date of composition, which should block any attempt at viewing it as a reaction to the French Revolution, this work takes up E.P. Thompson's thesis, according to which Blake is best understood not within the polite or mainstream cultural tradition, but within a secondary tradition: that of radical English antinomianism. It follows that Blake's sympathy for revolutionary events was grounded in a set of beliefs which predate the Revolution itself. Then, to show the extent to which Blake transcended the antinomian tradition, a comparison between certain postulates of Fichte's philosophy and the implicit metaphysics of the *Marriage* is carried out. This emphasizes the fact that Blake's poetry demands a radical human liberation, which because of its religious roots exceeds the most daring ideologies of his age. Abrams's vision, which considers reconciliation between the poet and the world to be the basis of Romantic poetry, is revealed as woefully incapable of dealing with an oeuvre such as Blake's, where absolute freedom is fundamental.

A la hora de pensar sobre el vínculo entre literatura e historia, el camino más andado ha sido plantearlo en términos de causalidad, de manera que la literatura, siempre a la defensiva, responde pasivamente al impacto de lo histórico. En el caso que nos concierne, un estudioso de la talla de M. H. Abrams afirma que “existe una relación causal entre los drásticos cambios políticos y sociales de la época y la tendencia en cuestión” (Abrams 1992: I), refiriéndose así al Romanticismo y la Revolución Francesa, y reduciendo a aquel a mera consecuencia de esta. Pero por común que sea esta tesis, no hay por qué aceptarla: Hegel dijo, famosamente, que el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso, pero la lira de Apolo nunca temió la luz del día, ni mucho menos rehusó la vocación profética.

Además, una perspectiva de este tipo considera la historia (y, dentro de ella, la historia literaria) como un río que se mantiene prolijamente dentro de su cauce, avanzando constante en una sola dirección mientras recibe afluentes que aumentan su caudal sin alterar su recorrido en mayor medida. Cuando mucho puede ocurrir que, cada tanto, alguna catástrofe provoque un viraje, pero el río sigue siendo uno e indiviso. Esto es evidentemente una ilusión o un error: más apropiada sería la imagen de un enorme delta, donde la corriente se divide en una serie de canales y brazos paralelos, que tan pronto se separan como se vuelven a unir, configurando una red caótica de islas y pantanos: el Paraná de las Palmas va por un lado y el Paraná-guazú por otro, para luego reunirse.

La obra de William Blake, quien reclamó sin ambages el título de profeta, no se acomoda a los gastados moldes de este tipo y, ciertamente, no se acomoda a la interpretación que lleva a cabo Abrams en *El romanticismo: Tradición y revolución*, con su insistencia excesiva en la conciliación y la armonía como constituyentes de la poética romántica. Ya en los *Poetical Sketches* de 1783 están presentes motivos, como la la rebelión contra la tiranía y la lucha por la libertad, que luego serán desarrollados en su obra, por lo que es absolutamente impropio hablar de una relación causal. Más aún, Blake se nutre de tradiciones periféricas respecto de la Tradición culta, en particular, como ha demostrado E. P. Thompson, la disidencia religiosa inglesa, y cualquier reflexión sobre la filiación política de Blake debe tomar esto en cuenta. Pretendo profundizar estas cuestiones mediante una lectura de *The Marriage of Heaven and Hell*, pues aquí Blake reclama, mediante una pirotecnia de imágenes, una libertad absoluta para la imaginación humana.

Retórica callejera

Durante mucho tiempo, la fecha exacta de composición del *Matrimonio* estuvo rodeada de incertidumbre, pero Joseph Viscomi, mediante un análisis detallado de las copias existentes, que le permitió reconstruir su historial de producción, ha demostrado que este fue compuesto enteramente en 1790, con la posible excepción de “A Song of Liberty”, añadida con posterioridad. Leer el *Matrimonio* como una consecuencia de la Revolución sería, por ende, superficial: su complejidad excede el marco de una reacción entusiasta a la toma de la Bastilla, y denota un pensamiento, y sobre todo una poética, de gran madurez. Puede decirse del mismo lo que Thompson afirma de las anotaciones marginales de Blake:

What is apparent is that Blake has brought to both Lavater and Swedenborg an advanced and ordered system of thought. There is no conversion here: it is a strict examination. This system Blake had adopted, or evolved for himself, probably by 1788. (Thompson 1993: 132)

[Lo evidente es que Blake trajo, tanto a Lavater como a Swedemborg, un sistema de pensamiento avanzado y ordenado. Aquí no hay conversión: es un examen estricto. Este sistema lo había adoptado, o desarrollado por sí mismo, probablemente hacia 1788.]

En efecto, de 1788 son los panfletos *All Religions Are One* y *There is No Natural Religion*, que pueden considerarse los primeros textos del canon iluminado de Blake y, en todo caso, presentan, en la forma de escuetos aforismos, varios elementos del pensamiento de Blake.

Harold Bloom afirma que la raíz de la poesía romántica yace en el ala radical del movimiento puritano inglés, que tuvo su mayor eclosión durante la Guerra Civil Inglesa a mediados del siglo XVII. No se trata simplemente de que los poetas románticos admiraran o, más bien, profesaran devoción a John Milton, el gran Bardo de este movimiento, sino que heredan de esta tendencia “su insistencia en la independencia intelectual y espiritual [...] y, por encima de todo, en no permitir que ninguna barrera o intermediario se interpusiera entre un hombre y su Dios” (Bloom 1999: 18). La “libertad cristiana” del propio Milton era el paradigma de estas ideas. Para Bloom, Blake no fue

un anticuario, ni un ocultista, ni un erudito, a diferencia de los que (comenzando con William Butler Yeats) han buscado sus fuentes entre gnósticos, cabalistas y neoplatónicos; Milton y la Biblia constituyen, desde su perspectiva, el grueso de la formación literaria de Blake.¹

E. P. Thompson admite parcialmente la posición de Bloom, pero señala que hay una alternativa a estos extremos. Su pregunta central es ¿con cuál tradición, exactamente, debemos asociar a Blake? Es decir, ¿en qué ideas abrevó verdaderamente? ¿Es creíble que haya estudiado sistemáticamente a cabalistas, herméticos, neoplatónicos y demás? Después de todo, argumenta Thompson, también la historia intelectual está escrita por los vencedores, y a menudo ideas alternativas que en su momento tuvieron enorme fuerza son más tarde olvidadas. ¿No es posible que la tradición detrás de Blake sea un pequeño brazo paralelo, y no una de las corrientes principales del río de la historia? De este modo, Thompson lleva la filiación que Bloom establece un paso más allá: junto a Milton y la Biblia, la mayor influencia en Blake sería la tradición antinomista inglesa, de carácter urbano, plebeyo y a menudo anti-intelectual. La tradición esotérica culta de Paracelso y Jacob Boehme (para la que Thompson usa el término más irónico de *polite*, cortés o bien educada) ocuparía un lugar absolutamente menor: casi cualquier símbolo que puede hallarse en ella tiene una contraparte, más próxima a Blake, en la tradición plebeya.

La creencia antinomista más básica podría resumirse en que la fe y la ley se oponen irremediabilmente: Cristo, con su sacrificio, habría abolido la ley mosaica, volviendo superflua toda codificación de la fe en leyes o instituciones, al estilo de todas las iglesias. La virtud moral sería, directamente, *contraria* a una ética cristiana (o dicho de otro modo, “virtud moral” sería un oxímoron); Blake expresa esto en muchos lugares, entre ellos el *Matrimonio*: “no virtue can exist without breaking these ten commandments: Jesus was all virtue, and acted from impulse: not from rules”, le dice un demonio al ángel que representa la ortodoxia.² El disenso religioso siempre fue más una actitud o estado del espíritu que una doctrina, y el antinomismo, señala Thompson, se entiende mejor como una manera de romper con la sabiduría y la moral convencionales, abriendo de este modo nuevas posibilidades. Si bien luego postula que Blake pudo haber sido directamente influido por una secta en particular, los muggletonianos, vale más su énfasis en lo que llama el *verbo* antinomista, pues ilumina no sólo las posiciones radicales de Blake sino su postura retórica.

Si durante la Guerra Civil Inglesa esta corriente radical tuvo un poderoso auge, incluyendo una eclosión de expectativas milenaristas, no es de extrañar que sus herederos, y Blake en particular, reaccionaran con júbilo a la Revolución Americana primero y a la Francesa más tarde. Así, *The Marriage of Heaven and Hell* plantea, según Northrop Frye, que la agitación causada por estas revoluciones constituye una señal de la inminencia del apocalipsis. En Blake el apocalipsis constituye la contraparte objetiva de la resurrección del hombre y su regreso al cuerpo titánico que poseía originalmente (Frye 1969: 194). La tercera lámina del *Matrimonio* plantea la situación de este modo: “The Eternal Hell revives... Now is the dominion of Edom, & the return of Adam into Paradise”.³ Bloom lo explica admirablemente: “En 1790 Idumea [Edom] es Francia y Orc el espíritu de la revolución que... amenaza con llegar en esos momentos a Inglaterra” (1999: 139).

Es decir, las luchas por la libertad política marcan un auge de las fuerzas humanas, simbolizado en el infierno que revive. El *Matrimonio* es en este sentido un gran ejemplo del argumento de Thompson pues, en sus palabras:

I have argued that the polite literary tradition (Behmenists, Philadelphians, Neo-Platonists)

¹ Abrams, aunque con menos fervor que otros, comete este error: su lista de antecedentes de ideas románticas, como la disgregación de una unidad originaria, incluye entre otros a Escoto Eriúgena y los cabalistas, lo cual sin duda es correcto si se trata de filósofos como Schelling, pero no (como demuestra Thompson) en el caso de Blake.

² *MHH*, láminas 23-24, p. 43. Todas las citas de Blake son tomadas de Blake, William, *The Complete Poetry and Prose*, ed. David Erdman, New York: Anchor Books, Doubleday, 1988. Se da, como en este caso, el nombre del poema, la lámina o sección, y la página en la edición citada.

³ *MHH*, lámina 3, p. 34.

appears to carry some of Blake's vocabulary (including symbolic vocabulary) but that it does not prepare us for his stance nor influence the structure of his thought and art. (Thompson 1993: 49-50).

[He argumentado que la tradición literaria culta (behemistas, filadelfianos, neoplatónicos) parece compartir algo del vocabulario de Blake, pero no nos prepara para su postura, ni influye en la estructura de su pensamiento y arte.]

Thompson se refiere a la postura agresiva e irónica de Blake, su manejo libre y despreocupado de símbolos diversos, y el estilo casual y concreto de su escritura. Blake usa una terminología infernal para satirizar a quienes temen y se oponen a la liberación anhelada, discute tranquilamente con Isaías y Ezequiel sobre la imaginación y ataca con violencia a Swedenborg sin que, en medio de viajes astrales y debates con ángeles, deje de transmitir la sensación de estar hablando de lo que le pasó el día anterior mientras volvía a su casa. *Esta* postura, con su aversión a toda ley (“Prisons are built with stones of Law, Brothels with bricks of Religion”⁴) es según Thompson fruto inconfundible del inconformismo inglés; si bien hay antecedentes cultos para el tipo de sátira que lleva a cabo Blake, ninguno constituye un modelo satisfactorio para la combinación de humor ácido y vocación metafísica del *Matrimonio*.

Podemos ver, de este modo, que el apoyo de Blake a la Revolución no se reduce a una mera simpatía, ni consiste en una adhesión nominal a la causa de la libertad, y no se limita a un mero tratamiento temático, aunque en *The French Revolution* haga justamente eso. La relación de Blake con la Revolución es a la vez más contingente y más profunda que la de la mayoría de sus contemporáneos: profunda porque involucra sus creencias más íntimas; contingente porque, a diferencia de muchos contemporáneos, sus posiciones radicales anteceden a la propia Revolución. Blake no se convierte a la causa de la libertad a raíz de la Revolución, sino a la inversa: no sólo la actitud, sino la propia cosmovisión de Blake es revolucionaria.

La metafísica en llamas

Blake, por supuesto, llegó mucho más hondo en su poesía que la tradición antinomista: en el *Matrimonio*, lo que se postula es una concepción de la realidad donde esta es pura creación humana y fruto de la libertad. A fines de ilustrarlo, puede ser útil trazar un paralelo con Johan Gottlieb Fichte. Blake no fue, por suerte, un filósofo, sino un poeta, pero la de Fichte es una ontología semejante a la que Blake pudo haber supuesto. Si bien Fichte se convirtió a la causa de la libertad *después* de la Revolución, también aquí sería engañoso hablar de una relación causal: las ideas que encontraron expresión en su sistema preexistían a la propia Revolución. Nicolai Hartmann ha afirmado que Fichte fue el primero en captar el meollo, el corazón genuino del pensamiento kantiano: la primacía de la razón práctica, y de la idea de libertad, sobre la razón teórica. Fichte leyó el sistema de su maestro, acertadamente, a partir de la segunda crítica, la *Crítica de la razón práctica*, que postula que la libertad del hombre debe ser pensada como absoluta, y no a través de la *Crítica de la razón pura*, que establece límites estrictos a las facultades humanas. Según su propia óptica él se limitó a explicitar lo que se hallaba en germen en el pensamiento de Kant.⁵ Para que la Revolución pudiera darse era menester un cambio en las formas de pensar, cambio que antecedió a la Revolución para luego profundizarse a raíz de la misma.

El sistema filosófico de Fichte tiene como punto de partida un Yo absoluto completamente autónomo, pero la clave está en sus presupuestos, que Fichte expresa claramente en una carta:

⁴ MHH, lámina 8, p. 36.

⁵ Quizá no sea estéril señalar la educación pietista de Kant: el pietismo tiene vínculos con el protestantismo radical. Por otro lado, Fichte conjugó un enorme talento para la especulación con una vocación casi sacerdotal; mientras ocupó un cargo en la universidad de Jena daba clases los domingos a la misma hora que el servicio religioso.

Mi sistema es el primer sistema de la libertad; así como esa nación [Francia] está liberando al hombre de sus cadenas exteriores, así mi sistema lo libera de los grilletes de la Cosa en sí y de toda influencia exterior, y lo establece en su primer principio como un ser autónomo. (Cit. en Abrams 1992: 352)

En la “Primera introducción” a su Teoría (o Doctrina) de la ciencia Fichte argumenta que cualquier sistema tiene como punto de partida algo indemostrable, pues cuando no se trata de un elemento en una cadena causal, sino del origen de la cadena entera, la mera razón es insuficiente, y la decisión depende entonces del libre arbitrio. En suma: “Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es” (Fichte 1984: 46). Así Fichte, y esto lo acerca mucho a Blake, explícitamente afirma que la libertad, la infinita potencialidad humana, es el postulado central sobre el que se fundamenta su sistema. No se trata de una metafísica que admite la libertad como una mera posibilidad: esta constituye su centro inamovible.

Por esto el concepto kantiano de cosa-en-sí es insoportable para Fichte: se trata de una entidad que excede por completo a las facultades humanas, y por lo tanto un límite intolerable a su libertad. La noción de una alteridad fuerte, que se oponga a los deseos humanos, debe superarse; para Blake “The desire of man being Infinite the possession is Infinite & himself Infinite”.⁶ El mundo físico, ese reino de la alteridad, es cómplice del aprisionamiento del alma humana en los límites estrechos de una realidad inferior; el cielo estrellado e inalcanzable se vuelve símbolo de la tiranía, política y metafísica, que quisiera mantener al hombre en un estado de sumisión. Por eso en el *Matrimonio*, al liberarse de las cadenas que detienen a la energía, el alma humana se regenera y recupera su esplendor primigenio, y al hacerlo destruye el mundo natural. Fichte manifestó su aversión a la cosa-en-sí en un lenguaje que la vuelve paradigma de lo muerto, lo inorgánico, lo incapaz de desarrollarse por sí, frente a lo cual postula una metafísica que se basa en una acción libre y originaria que antecede a todo ser: lo activo antecede ontológicamente a lo inerte. De manera análoga, lo real para Blake no es este mundo, sino aquel que se puede adivinar en el éxtasis de los sentidos o de la más alta creación poética; de ahí que Ezequiel, en las láminas 12-13 del *Matrimonio*, manifieste que el primer principio para Israel es el “Genio Poético”. Para Blake la imaginación, que corresponde al “Hombre Verdadero”,⁷ es ontológicamente anterior a todo, y no la imaginación como mera facultad sino como el puro acto de crear. Esto se refleja en su uso del fuego, que remite a la zarza ardiente bíblica: la realidad no es algo estático, sino una llama que sin cesar se alimenta de sí misma.

El mundo natural y caído es una apariencia que el fuego limpiará. Esto se expresa cabalmente en la lámina 14. En la 3 se habló del regreso de Adán al Paraíso. En la 14, vemos que simultáneamente el Querubín que protegía la entrada con su espada de fuego deja su puesto. Al liberar las llamas, “the whole creation will be consumed, and appear infinite and holy whereas it now appears finite & corrupt”.⁸ “This will come to pass by an improvement of sensual enjoyment”⁹: el goce sensual hace que los sentidos aumenten aquello que pueden percibir, y el alma de este modo se regenera en medio de una explosión de fuego que no es sino la energía que se deleita en sí misma (“fire delights in its form”¹⁰, dice Orleans en *The French Revolution*). Frye señala que el fuego es la máxima combinación posible de luz y calor: gracias a él la percepción es ampliada hasta que todo aparece como verdaderamente es: infinito, como el hombre y sus deseos. En esto, y no en una merma pasajera de la opresión política, consiste la verdadera libertad del hombre.

⁶ *There is No Natural Religion*, VII, p. 3.

⁷ Ver *All Religions are One*, “Principle 1st”, p. 1.

⁸ *MHH*, lámina 14, p. 39.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *The French Revolution*, v. 189, p. 294.

Conclusión

Blake no es revolucionario a consecuencia de la Revolución: es un disidente religioso e intelectual que adhiere a la Revolución a causa de sus principios y su cosmovisión. Abrams, al insistir en la reconciliación como clave de la poética romántica, deja de lado vertientes más radicales que ponen en juego tradiciones divergentes; en consecuencia, su visión del romanticismo es engañosamente tranquilizadora. Dice uno de los proverbios del infierno: “Where man is not, nature is barren”;¹¹ para Blake la liberación del alma humana debe ser completa o no ser, la total afirmación de la imaginación por sobre aquello que la limite: “More! More! is the cry of a mistaken soul, less than All cannot satisfy Man”¹². Esta perspectiva no lleva a una reconciliación entre el poeta y el mundo, como la que Abrams encuentra en la poesía de Wordsworth, sino que más bien los pone en una trayectoria de choque. No es coincidencia que Blake sea de los pocos románticos que llegó a una edad avanzada sin renunciar a sus posturas radicales, por más que estas sufrieran modificaciones. Thompson lo resume bien:

The busy perfectionists and benevolent rationalists of 1791-6 nearly all ended up, by the later 1800's, as disenchanted men. Human nature, they decided, had let them down and proved stubborn in resistance to enlightenment. But William Blake, by denying even in the *Songs of Experience* a supreme societal value to rationality, did not suffer from the same kind of disenchantment. His vision had been not into the rational government of man but into the liberation of an unrealised potential, an alternative nature, within man. (Thompson 1993: 128-129)

[Los ajetreados perfeccionistas y racionalistas benevolentes de 1791-1796 terminaron, casi todos, como hombres desencantados en años posteriores. La naturaleza humana, decidieron, les había fallado por su terca resistencia a la ilustración. Pero William Blake, al negarle, incluso en los *Cantos de experiencia*, un valor social supremo a la racionalidad, no sufrió el mismo tipo de desencanto. Su visión no se orientaba al gobierno racional del hombre, sino a la liberación de un potencial sin realizar y una naturaleza alternativa dentro del hombre.]

Así, pese a escribir desde uno de los arroyos periféricos de la historia, la poesía de Blake es la expresión más radical de la exigencia revolucionaria de un mundo auténticamente humano, el grito más audaz de una época que lo pedía todo, la demanda insatisfecha de convertir a la tierra en un paraíso.

Bibliografía

- Abrams, M. H. *El romanticismo: Tradición y revolución*. Madrid: Visor, 1992.
- Blake, William. *The Complete Poetry and Prose*. Ed. David Erdman. New York: Anchor Books, Doubleday, 1988.
- Bloom, Harold. *La compañía visionaria: William Blake*. Trad. Mariano Antolin Ratto y Pablo Gianera. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1999.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Frye, Northrop. *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*. Boston: Princeton University Press, 1969.

¹¹ MHH, lámina 10, p. 38.

¹² *There is No Natural Religion* b, V, p. 2.

Hartmann, Nicolai. "Capítulo IV: Fichte". En *La filosofía del idealismo alemán. Tomo I*. Buenos Aires: Sudamericana, 1960.

Thompson, E. P. *Witness Against the Beast. William Blake and the Moral Law*. New York: The New Press, 1993.

Viscomi, Joseph. "The Evolution of *The Marriage of Heaven and Hell*". En *The Huntington Library Quarterly*, vol. 58, N° 3/4, William Blake: Images and Texts, 1995, pp. 281-344.