

SWEDENBORG Y LA RELIGIOSIDAD ROMÁNTICA

José Antonio Antón Pacheco
Profesor de la Universidad de Sevilla

Sin duda alguna, cualquiera que se haya acercado a la figura de Emanuel Swedenborg habrá comprobado el enorme influjo que tuvo el pensador sueco sobre el Romanticismo¹, y más concretamente sobre lo que podríamos llamar la conciencia religiosa romántica. Por eso consideramos pertinente dilucidar las posibles causas que motivaron esta presencia swedenborgiana en la experiencia que de lo sagrado experimentó el Romanticismo al tiempo que penetramos en los modos y formas en los que se expresó aquella ideología religiosa. Antes de nada, creemos conveniente establecer un cuadro que nos haga inteligible los motivos de la recepción romántica de las ideas swedenborgianas. Las líneas de pensamiento que, atravesando toda la edad moderna europea, van a aflorar en el Romanticismo, determinando así su religiosidad, pueden sintetizarse de la siguiente manera:

¹ Damos ahora una bibliografía general, pero que es válida para todos los temas que tratamos en este artículo. Esto nos exime, pues, de volver a repetirla. Cf., Brian Juden, *Traditions Orphiques et tendances mystiques dans le Romantisme français (1800-1955)*, Ginebra-París, 1984; Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique*, París, 1961; J. Roos, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique et l'influence de Boehme et de Swedenborg au début du Romantisme: Blake, Novalis, Ballanche*, Estrasburgo, 1951; Karl-Erik Sjödén, *Swedenborg en France*, Estocolmo, 1985; Auguste Viatte, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme, théosophie, 1770-1820* (2 vv.), París-Ginebra, 1979; Albert Beguin, *El alma romántica y el sueño*, Madrid, 1978; Paul Benichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, 1984; Para Swedenborg, cf. nuestro *Un Libro sobre Swedenborg*, Sevilla, 1982.

A) A partir de la Reforma se produce un incesante movimiento de las conciencias que anhelan una vivencia más espiritual y profunda del cristianismo². La Reforma protestante, consolidada mediante la creación de nuevas iglesias visibles y positivas, no saciaba la sed de espiritualidad libre de las conciencias que aspiraban a una relación directa y sin mediaciones visibles con la Divinidad. La mística, tanto la que surge del ámbito de la Reforma como la española en el campo católico, ha de entenderse como una manifestación de este fenómeno. La segunda Reforma o Reforma radical significa otro intento por alcanzar la repriminación de un cristianismo puro y originario. Pero aquel impulso de renovación, interiorización y espiritualización religiosas que comienza con la edad moderna, queda sin culminar ni completarse para los individuos más exigentes con su propia vivencia, de tal manera que se produce una desconfianza respecto a todas las iglesias institucionales. Se va formando así la idea de una iglesia de San Juan frente a una iglesia de San Pedro, donde la iglesia de San Juan sería una iglesia interior, invisible, sin culto ni clero, a la que pertenecerían de manera espiritual todos aquellos a los que no satisfacía una religiosidad institucionalizada. En última instancia, la iglesia de San Juan es una iglesia universal, pues sus fundamentos se basan en lo más íntimo de la conciencia, y no en reglas y leyes externas, y la esencia del alma humana es la misma en todas partes (esta idea se asocia a la creencia, que se irá abriendo paso, en una Revelación única y originaria para toda la humanidad). Por contra, la iglesia de San Pedro representa los aspectos externos y visibles del Cristianismo, allí donde acaece el culto y el ámbito de la religiosidad normativa. La iglesia de San Pedro es ciertamente necesaria en la medida en que colma la religiosidad de una mayoría de fieles (es una iglesia exotérica, pues); además, la iglesia de San Pedro cumple un papel de garante del orden social, por lo que la iglesia interior y espiritual (la iglesia de San Juan) en la medida en que vaya entrando en conflicto con las instancias propias de la piedad exterior, se irá tiñendo de anticlericalismo (más o menos pronunciado, más o menos sutil). Así, pues, el desarrollo del utopismo revolucionario moderno es inseparable del desencadenamiento de las ideas esotéricas en lo que tienen éstas de conexión con el milenarismo, hasta tal punto que podemos afirmar que en cierta medida el quiliastro ha sido asimilado por todas las tendencias esotéricas y teosóficas; y éstas a su vez, urgidas por una ansia de

² Cf. Emil Leonard, *Historia general del Protestantismo* (4 vv.), Madrid, 1967. Leszek Kolakowski, *Cristianos sin iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, 1983. Miguel Servet sería entre nosotros un paradigma de esa actitud.

espiritualidad más honda y por unos deseos de efectiva justicia social, ha generado gran parte de las doctrinas revolucionarias modernas.

B) Otro fenómeno importante para nuestro tema consiste en la continuidad de una tradición de tipo esotérico y espiritualista a lo largo de toda la edad moderna. Con el Renacimiento se inicia toda una tendencia que, queriendo conectar con la cadena iniciática primordial, lo que de hecho hace es producir una revivificación cuando no una auténtica creación de corrientes de tipo esotérico, corrientes que a menudo toman cuerpo en la figura de la sociedad secreta, supuesta detentadora de un saber arcano y primordial. No olvidemos que coadyuva a la constitución de este tipo de espiritualidad la exhumación y redescubrimiento de textos que el Renacimiento lleva a cabo (*Corpus Hermético*,...). Disciplinas como la alquimia o la cábala (reinterpretadas según los nuevos tiempos) forman parte de la génesis de la espiritualidad esotérica de los tiempos modernos³. Y todo ello, como decíamos, teniendo de vehículo muy generalmente a la sociedad o hermandad secreta: Rosacruces, Elegidos Cohen, Masonería,...La sociedad secreta se convierte así, a menudo, en el refugio de aquellos espíritus que no sacian su piedad en las iglesias oficiales, dándose así una mutua implicación entre actitudes interioristas propias de la llamada iglesia de San Juan y las conciencias que buscan en el esoterismo y la sociedad secreta una experiencia cristiana más profunda. En pocas palabras: el ámbito religioso y sociológico de la fraternidad secreta pasará a ser el propio de la iglesia invisible, pues el propio esoterismo propicia la religiosidad mística, y viceversa, una religiosidad al margen de lo establecido encuentra su lugar natural en un medio esotérico o de confraternidad más o menos oculta⁴.

C) Una idea que se va gestando a lo largo de toda la edad moderna

³ De hecho los libros más conocidos sobre alquimia son modernos antes que otra cosa: *Las doce llaves de la filosofía*, de Basilio Valentín; *La entrada abierta al palacio cerrado del Rey*, de Ireneo Filaleteo; *Filosofía natural restituida*, de J. d'Espagnet; *Las doce puertas de la Alquimia*, de Georges Ripley. etc. (hay traducciones españolas de todos ellos). Cf. Alexander Koiré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Madrid, 1981. La alquimia y las ciencias ocultas eran enormemente populares en la España moderna, como lo demuestra su constante presencia en toda nuestra literatura del Siglo de Oro. Una figura representativa la tenemos en Torres Villarroel. Cf. García Font, *La Alquimia en España*, Madrid, 1976; Juan Eslava Galán, *Cinco tratados españoles de alquimia*, Madrid, 1987.

⁴ Cf. Antoine Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, 1976; René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie occultiste et Templière aux XVIII et XIX siècles*, París, 1970. En J. B. Willermoz encontramos a un fiel representante de todas estas tendencias: en él se aúnan herrnhutismo y franc-masonería.

es la de una Revelación originaria y universal de la que habrían surgido todas las religiones particulares y cuyo lenguaje estaría expresado en los símbolos tradicionales, en las leyendas populares, en la mitología, en la poesía, en fin, en el lenguaje en sí mismo. Las consecuencias de esta idea de Revelación originaria van a ser cruciales, por la cantidad de ámbitos a los que afecta y por lo determinante que va a resultar en el desarrollo de esos ámbitos. Nos vamos a referir ahora a la cuestión del lenguaje originario, cuestión ésta asociada a la idea de Revelación primigenia, cuando no identificada⁵. En efecto, dentro de este orden de cosas hay que colocar las especulaciones sobre el origen del lenguaje, sobre sus características, sobre cuál hubiera podido ser tal lenguaje y sobre los restos o huellas que nos pudieran quedar de aquella prístina lengua sagrada, a la sazón identificada, como decíamos, con la más primitiva Revelación hecha por Dios a los hombres. Los modos que adopte ese lenguaje revelado serán múltiples y habrá lugares privilegiados en los que con más densidad se refleje la presencia de las palabras originarias: la poesía será uno de esos lugares privilegiados, por los que normalmente irán unidas las especulaciones sobre el lenguaje primigenio y sobre la poesía⁶. Pero también hay otros reflejos, más o menos velados (el orientalismo juega en este sentido un papel fundamental), la propia tradición esotérica (que se erige ella misma como el más idóneo vehículo de trasmisión y de interpretación), la poesía y las literaturas populares... Un género nace al respecto, la *clavis hyeroglifica*, tratando de aportar la llave interpretativa universal capaz de descifrar el conjunto de signos, símbolos y emblemas (los hyeroglifos) que componen el tejido universal del sentido revelado (cualquier campo de la experiencia forma parte de ese tejido: poesía, teología, exégesis bíblica, arte, ciencias...

⁵ Toda la literatura, todas las teorías e ideologías que traen por consecuencias las investigaciones sobre la Revelación o el Origen como fuente de mitos, símbolos, religiones y lenguaje es inmensa, cualitativa y cuantitativamente. Si tuviéramos que trazar una línea maestra podría ser ésta: Kircher, Curt de Gebelin, Vico, Herder, Creuzer,... dando paso a Fabre d'Olivet, Ballanche, Saint-Martin, Senancour...

⁶ Cf. Antoine Berman, *Le preuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, París, 1970. El libro de Fabre d'Olivet, *La langue hébraïque restituée*, París, 1816-1817, es un exponente claro de esta concepción mística del lenguaje. Para estos temas, cf. mi artículo "Lenguaje primordial y poesía pura: aspectos comunes de Swedenborg y Juan Ramón Jiménez", de próxima aparición en *Fragmentos de Filosofía*, donde aporto bibliografía. Algunos autores y obras fundamentales para esta cuestión del lenguaje y de la poesía primigenia son Roberth Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum*, Oxford, 1753 (significativamente la traducción francesa de este libro fue realizada en la imprenta de Ballanche en Lion, 1812) y el *Essaisur la langue et la philosophie des Indiens*, de Federico Schlegel, traducción francesa aparecida en 1837.

encontrándose todos sus símbolos interrelacionados)⁷. En efecto, los aspectos y variantes que adoptan las interpretaciones de ese lenguaje universal son múltiples: el lenguaje universal (generalmente conectado con la idea de Revelación u Origen prístino) puede ser la poesía, la música, el sueño, los símbolos de la naturaleza, los mitos; o bien lenguajes concretos: el hebreo, el sánscrito, el chino, el español,...

Como es natural, la noción de Revelación refuerza y a su vez se ve reforzada, por la existencia de las sociedades o hermandades esotéricas, las cuales cumplen la función de trasmisoras y detentadoras del contenido de aquella Revelación; por lo que la idea de Revelación primigenia y universal es indisociable de la de Tradición. Y aquí entran ya cuantos matices sean necesarios para la configuración de la relación entre Revelación y Tradición a través de la perspectiva de la sociedad esotérica y mística: generalmente, la sociedad esotérica junto con sus más preclaros antecedentes forman la cadena dorada que mantiene viva la tradición revelada, así como se erige en portadora de interpretación de los jeroglíficos en los que se encarna la tradición. No es necesario insistir mucho en que los cristianos pertenecientes a la iglesia mística o de San Juan entrarán a formar parte de la áurea cadena de videntes y transmisores de aquella originaria Revelación.

Como se podrá comprobar existen unas referencias cruzadas por las que se conectan los representantes y las tendencias de los tres bloques citados, y por ello a estos tres grupos, junto con sus interrelaciones, habrá que tener en cuenta a la hora de dilucidar las líneas fundamentales de la religiosidad romántica. Naturalmente, encontramos otros factores que entran también a formar parte de lo que va a ser el sentimiento religioso en el Romanticismo. De entre todos esos factores nosotros queremos mencionar los siguientes, por la importancia que adquieren: el cientificismo con el que cada vez más se verá mezclado el esoterismo y que tendrá como resultado el ocultismo en sentido estricto; otro de esos elementos consiste en el sentimiento de revolución social que a menudo acompaña a las tendencias espiritualistas y esotéricas a las que nos venimos refiriendo; este sentimiento revolucionario cuando va unido a las tendencias citadas se convierte en un

⁷ El propio Swedenborg escribió una *Clavis Hyeroglifica arcanorum naturalium et spiritualium per viam representationum et correspondentiarum*, Londres, 1784 (publicada póstumamente). Ejemplos románticos de estos repertorios de símbolos universales y de sus desvelamientos son, dentro de un ámbito swedenborgiano, el *Dictionnaire mytho-hermetique*, de Don Antoine Joseph Pernety, París, 1758, el célebre adalid de los Iluminados de Avignon; el *Essai d'un Dictionnaire de la langue de la Natura, ou explication de huit cents images hyerogliphiques*, París, 1831, del abad J.G.E. Oegger.

proyecto revolucionario total (palingenesia), que incluye aspectos escatológicos⁸. Existe una relación dialéctica entre las corrientes esotéricas y las expectativas espirituales reformadoras que concluyen en el Romanticismo, dando lugar a su experiencia religiosa propia: por un lado esas corrientes esotéricas alimentan las necesidades de las conciencias insatisfechas mediante un contacto con lo sobrenatural⁹; y, por otro lado, las mismas expectativas espirituales generan formas de vivencia de lo sagrado: el esoterismo precisamente y muchos de sus modos y categorías. Así, por ejemplo, la sociedad secreta; así, por ejemplo, la Cábala, que proporciona un método místico y personal de acceso al sentido velado de la Biblia, haciendo que en última instancia se derive de este tipo de experiencia la idea de hermenéutica restauradora y reactualizada del sentido (pues, en definitiva, de eso se trata en el caso de la Cábala)¹⁰.

Junto a estas líneas ideológicas que se van desarrollando a través de la época moderna y que van a producir la religiosidad romántica, se encuentra otra más amplia y general, que es como una constante que enmarca a todas aquéllas. Nos estamos refiriendo a la búsqueda de una visión unitaria de la realidad, mediante la que se resuelvan y queden superadas todas las escisiones en las que se ve sumida la conciencia, singularmente la conciencia romántica. Es decir, se tratará de alcanzar una síntesis superadora de las dicotomías infinitud y finitud, invisible y visible, yo y no-yo. Ciertamente, toda experiencia religiosa tiende a anular las diferencias entre lo Absoluto y lo particular, pero esta tendencia se acentúa a medida que nos acercamos al Romanticismo debido al desarrollo paralelo de otra línea ideológica que se distingue precisamente por romper los lazos entre el individuo y la Totalidad, al tiempo que lo aísla de cualquier relación con la Unidad para reducirlo a su ámbito immanente. Por eso el Romanticis-

⁸ Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. De Joaquín a Schelling*, Madrid, 1989. La personalidad romántica que mejor encarna el espíritu de reforma social unido a una espiritualidad mística es Pierre Simon Ballanche, cf. *Oeuvres complètes* (6 vv.), París-Ginebra, 1967. Recordemos, por otro lado, que Fourier estaba profundamente influido por Swedenborg.

⁹ No hay que insistir en la repercusión que tiene este gusto por lo sobrenatural en lo que a utilización literaria se refiere. A modo de ejemplo, cf. Manuel García Viñó, *El esoterismo de Bécquer*, Sevilla, 1991.

¹⁰ La Cábala se cristianiza, y en cierto modo se populariza a partir del Renacimiento con Pico de la Mirándola, Reuchlin y Guillermo Postel, pero es con el libro *La Cabbala denudata* (Sulzbah, 1677-84), de Knorr Von Rosenroth, cuando se introduce plenamente en la época moderna. Cf. M. Secret, *La Cábala cristiana en el Renacimiento* (Madrid, 1979). De la explicación de la Cábala como hermenéutica restauradora provienen pensadores como Hamann, Walter Benjamin o Gershon Schollem. Cf. G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, París, 1988, y mi artículo "Aspectos de Eranos", de próxima aparición en la revista argentina *Epimeleia*.

mo ansía no sólo una religación del sujeto con lo Absoluto, sino también un saber de la totalidad, es decir, un saber en el que la particularidad sea enfocada desde la perspectiva del todo y éste se vea reflejado en cada particular. La fragmentación del saber es un correlato de la fragmentación del mundo, de ahí la profusión de obras que pretenden un saber enciclopédico, o de aquellas que dan cuenta de los orígenes (orígenes del lenguaje, de las religiones, o de la Revelación misma), o de las que, en fin, quieren proporcionar la llave interpretativa última de todo lo real: obras y sistemas que buscan reducir la pluralidad a su unidad esencial, de la misma manera que la conciencia escisionada aspira a su religación con el Todo. La Unidad es puesta como la categoría suprema que ha de regir la realidad: un lenguaje universal, una religión universal, una visión unitaria del mundo. Así fue en los orígenes, así ha de ser nuevamente. Una nueva referencia cruzada podemos, pues, establecer entre este último aspecto y todos los anteriores. En esta descripción de parámetros definidores de la religiosidad romántica resumiríamos diciendo: la conciencia del infinito, del absoluto y de la unidad ofrece como resultado el gusto por lo oculto y esotérico, por el Sueño y la Noche. Otros aspectos se agregarían a estos: el simbolismo universal, el sincretismo religioso, visión organicista de la naturaleza (Naturphilosophie, alquimia), etc. Pero con las breves notas aportadas creemos que es suficiente para encuadrar el sentimiento religioso del Romanticismo en sus relaciones con Swedenborg.

Vayamos entonces con Swedenborg. Hemos de decir de antemano que hay que diferenciar muy nítidamente entre el genuino Swedenborg y entre la interpretación que los románticos hicieron del sabio sueco. Nuestra tesis consiste en afirmar que esos grandes bloques anteriormente vistos como líneas maestras de la religiosidad romántica son aplicadas por los románticos a las ideas swedenborgianas, de tal manera que el resultado es un Swedenborg peculiar y particular, un Swedenborg precisamente adaptado a las ansias, querencias y necesidades espirituales del Romanticismo. En resumidas cuentas, la perspectiva romántica desde la que es contemplada la obra swedenborgiana genera una visión de ésta que en gran medida la distorsiona, pero que a la postre es la que influye en la constitución de la religiosidad romántica.

Antes de entrar a ver cómo se realiza la recepción romántica de Swedenborg en función de los diversos aspectos más arriba citados, intentaremos sintetizar cuáles pudieran ser los puntos fundamentales del pensamiento swedenborgiano. Dos, a nuestro juicio, se destacan sobre todos los demás: en primer lugar, una característica esencial estriba en la condición de científico de Swedenborg y en su relación con las cuestiones de fe: en este

sentido, Swedenborg se nos presenta como el prototipo de científico ilustrado que quiere englobar la visión religiosa del mundo dentro del mismo horizonte científico; o mejor, postula una concepción donde no se dé el hiato entre razón y fe, ciencia y espiritualidad, esto es, intenta la solución a todas las dualidades que escindían la conciencia del hombre moderno. Y para ello el método usado consistirá en extrapolar las leyes científicas al ámbito del espíritu y en mostrar la continuidad entre ambas realidades. Por eso es fundamental conocer la obra científica de Swedenborg para poder conocer su obra teológica. Así, pues, Swedenborg representa el sistema total, el libro total y el código total (este aspecto de incidencia en la unidad y totalidad será especialmente apreciado por los románticos).

El otro punto fundamental del pensamiento swedenborgiano estriba en la característica específicamente cristiana de aquél, y más en concreto la preeminencia que Swedenborg concede a las obras frente a la fe, al libre arbitrio frente al siervo arbitrio (con el consiguiente enfrentamiento con el luteranismo). En este orden de cosas hay que colocar otra característica esencial de Swedenborg. Nos referimos al papel que adquiere la exégesis bíblica en el conjunto de la obra del escandinavo, hasta el punto de poder afirmar que toda ella es una hermenéutica conducente a descubrir el sentido interno y a experimentar ese sentido velado (y transmitido) por el sentido literal¹¹.

Formación científica, impulso reformador cristiano, anhelo de visión unitaria de la realidad, experiencia interior y exégesis espiritual de la Biblia; he aquí sumariamente lo sustancial del pensamiento de Swedenborg, a lo que habría que añadir (porque será muy importante para la mentalidad romántica) la forma de exposición de ese pensamiento, realizada mediante visiones en las que la angelología juega una posición muy importante.

Si ponemos en contacto ahora aquellas líneas maestras que confluyen en Romanticismo con lo que consideramos fundamental de Swedenborg, obtendremos la idea que los románticos pudieron hacerse del sabio sueco, en relación con el sentimiento religioso; pero también apreciaremos las diferencias entre la verdadera problemática swedenborgiana y las interpre-

¹¹ Desde este punto de vista, Swedenborg estaría colocado junto con Hamann o Schleiermacher, es decir, en la línea de una hermenéutica restauradora del sentido. Cf. Henri Corbin, *"Herménétique spirituelle comparée (I, Swedenborg; II, Gnose ismaélienne)"*, en *Face de Dieu, face de l'homme: herménétique et soufisme*, París, 1983; J. G. Hamann, *"Aestetica in nuce"*, traducción y notas de H. Corbin en el monográfico de *Cahier de l'Herne* dedicado a Corbin, París, 1970. Hamann es un autor romántico donde se aunan de manera ejemplar espiritualidad, hermenéutica e indagaciones sobre el lenguaje.

taciones que de ésta hicieron los románticos. En cualquier caso, lo que nos parece claro, y es lo que ahora intentaremos mostrar, es la influencia de Swedenborg en la configuración del pensamiento y sentimiento religiosos del Romanticismo.

Emanuel Swedenborg resultó para muchos románticos el prototipo de figura que emblematicaba sus propios anhelos espirituales. Así, el profeta del Norte pasó a formar parte de esa nómina de personajes que constituyen el santoral del pensamiento esotérico y en nuestro caso, romántico. En efecto, veremos cómo Swedenborg responde a todos los supuestos de los que antes hablamos: nuestro autor se incluye dentro de la categoría de reformadores cristianos que intentan y postulan una vivencia más interior y depurada del cristianismo; del alguna manera, esta es la motivación fundamental de su obra: la crítica al formalismo luterano, a los aspectos exteriores del catolicismo, y la postulación del descubrimiento del sentido interior bíblico como fuente de la verdadera vivencia cristiana; todo lo cual se resumiría para Swedenborg en una vuelta al cristianismo preniceano, el más auténtico y puro según él. Como puede comprobarse, se dan las condiciones necesarias para que el Romanticismo viese en Swedenborg un representante señero de aquella Iglesia de San Juan o iglesia interior a la que nos referíamos. Hay otros motivos que coadyuvan además a esto: el principal es la consideración de Swedenborg como miembro de la tradición esotérica y de aquella áurea cadena de transmisiones místicas. Así, para los románticos, la figura del sabio sueco se engarza junto con las de Orfeo, Pitágoras, Zaratustra, Moisés, Agrippa, Paracelso, Boehme, entre otros. Se debe esto a un deficiente conocimiento de la obra swedenborgiana (ésta se populariza a través de versiones indirectas o de resúmenes)¹², lo que propicia que determinados elementos de Swedenborg como experiencias visionarias, sueños, ángeles, descripciones de los ámbitos celestes o invisibles, sean interpretados en función de las categorías del teosofismo y el ocultismo, tan en boga en esa época. Se convierte así Swedenborg en un eslabón de la cadena de transmisión de la sabiduría iniciática proveniente de la Revelación originaria, o bien adquiere nuestro pensador más bien la cualidad de restaurador de aquella prístina y arcana sabiduría, siendo entonces un profeta vidente inaugurador de una nueva humanidad (estas dos posiciones no son contradictorias, es cuestión de matices). Varias cuestiones vienen a reforzar esta consideración sobre Swedenborg: éste habla en sus libros de una Iglesia Antiquísima¹³ o

¹²El más extendido fue el *Abregé des ouvrages d'E. Swedenborg*, de Daillant de la Touche, Estrasburgo, 1788.

adámica y de un lenguaje originario que es el que hablan los ángeles (que se corresponde además con el sentido espiritual bíblico); el complejo sistema de analogías, correspondencias y representaciones que hacen de nuestro mundo visible una red de símbolos y emblemas conectados con el mundo invisible (y por lo tanto el mantenimiento del mundo sensible con la trascendencia); el tema del Juicio Final aparece también en Swedenborg, referido al descubrimiento del sentido interior de la Escritura: se trataría, pues, de una escatología realizada, ya que el último Juicio acaecería cuando el alma se abre a la presencia del Sentido. Otros puntos importantes del pensamiento swedenborgiano fueron especialmente susceptibles de ser recibidos por los románticos, como el papel que concede Swedenborg al amor conyugal¹⁴; pero lo que más pudo influir, a nuestro juicio, fue la condición de científico de Swedenborg y su saber enciclopédico. Esto es así porque el nuevo teosofismo en auge (el ocultismo propiamente dicho) lleva aparejado un factor científico o científicista más bien, y Swedenborg cumplía este requisito (visionario y hombre de ciencia a la vez) a los ojos de los románticos imbuidos de ideas ocultistas¹⁵. Respecto a lo que hace referencia a la obra enciclopédica de nuestro pensador, se enmarca claramente dentro

¹³ *Vera Religio Christiana*, 202, 760, 762. 1, 786.1; *Arcana Coelestia*, 1114-1129. Swedenborg tiene varias clasificaciones de las Edades del mundo. La más conocida es: Iglesia Antiquísima (o adámica, la cual posee el lenguaje originario), Iglesia Antigua (o judía, caracterizada por un culto basado en analogías y representaciones), Iglesia Cristiana y Nueva Iglesia. Las demás clasificaciones se corresponden más o menos con ésta: Antes del Diluvio, edad perteneciente a Asia-África, edad judía, y cristiana; adámica, noáquica, israelita y cristiana. Cada edad o iglesia supone un grado de interiorización, por lo que podemos considerarlas como estados del alma (ya en un sentido individual, ya colectivo). Así las interpreta Henri Corbin en op. cit., y en *Temple et Contemplation*, p. 409-417, París, 1980, comparando esta concepción swedenborgiana con *Las Edades del Mundo* de Schelling, sobre la que parece además que influyó sobremanera. Es interesante hacer notar que para Swedenborg, la escritura revelada a la Iglesia Antiquísima se perdió tras la caída, quedando algunos restos en la Gran Tartaria (*Delitiae Sapientiae de Amore Coniugali*, 77; *Vera Christina Religio*, 279,3). Sin duda alguna, esta creencia en una Escritura originaria perdida en el centro de Asia debió alimentar la afición romántica por el orientalismo. Cf. Anders Hallengren, "Magna Tartarias Hemlighet", *Världarnas möte*, (1992), 104-123.

¹⁴ *Delitiae Sapientiae de Amore Coniugali*, Amsterdam, 1768. De este libro, otro miembro de los Iluminados de Avignon, el abad Brumore, hizo una adaptación: *Traité curieux des Charmes de l'amour conjugal dans ce monde et dans l'autre*, Berlín-Báile, 1784.

¹⁵ El ocultismo propiamente dicho es un fenómeno típicamente moderno consistente en engastar categorías y nociones espirituales en moldes supuestamente científicos (científistas más bien), dando lugar a una especie de positivismo del espíritu. Para un lúcido análisis de este fenómeno, cf. René Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudoreligion*, París, 1965; *L'erreur spirite*, París, 1952. Las obras "swedenborgianas" de Balzac, sobre todo *Louis Lambert*, adolecen de aquella visión ocultista. Otro tanto ocurre con el *Inferno* de Strindberg, libro este también empapado de swedenborgismo.

del gusto por el saber unitario de la totalidad, máxime cuando dentro del proyecto del mismo Swedenborg se encontraba el edificar un sistema en el que las diversas parcelas de la realidad quedaran imbricadas y relacionadas a través de una visión globalizadora de lo real. Con ello la obra swedenborgiana respondía al impulso fundamental del Romanticismo: superar la escisión entre mundo y conciencia, finitud e infinitud, visible e invisible. Ahí radica el sentimiento religioso romántico y ahí es donde Swedenborg sirvió para llenar las necesidades de ese sentimiento religioso. Bien es verdad que la tendencia generalizada del sistema swedenborgiano a interiorizar y a traducir en términos de conciencia todas las categorías de la realidad exterior (incluidas las teológicas), coadyuva a una interpretación de ese mismo sistema bajo los esquemas propios del Romanticismo. Recordemos, en efecto, que para Swedenborg, se da un predominio de la conciencia y de su dinamismo a la hora de considerar los diversos aspectos de la vida religiosa, de tal manera que nociones como la de Cielo, Infierno, Iglesia, etc., se convierten en los flujos, movimientos y estados del alma¹⁶. Hay otros factores que posibilitan la visión romántica de Swedenborg: la presencia de los ángeles, las visiones y experiencias estáticas a lo largo de toda su obra lo hacen especialmente idóneo para ser asimilado por tendencias de tipo ocultista, aunque todas aquellas experiencias ocupen un lugar muy distinto al que ocupan en el ocultismo¹⁷.

Pero a nadie se le oculta las diferencias profundas entre Swedenborg y la ideología romántica. Para ésta, la obra swedenborgiana fue un instrumento de acceso al Absoluto; y centrados los románticos en su problemática específica, desatienden o tergiversan o desenfocan la verdadera perspectiva desde la que hay que contemplar al profeta del Norte: como el sabio ilustrado que desea un conocimiento exhaustivo de todos los órdenes de la realidad, como el hombre religioso que aspira a una experiencia profunda del Cristianismo, y como la figura humana que intenta una interrelación coherente y sistematizada de esos dos aspectos.

Entremos, entonces, a examinar algunas de las diferencias entre Swedenborg y el Romanticismo. En primer lugar hemos de decir que Swedenborg no se ubica en una filiación esotérica, mística o neoplatonizante.

¹⁶ "Puesto que lo Divino en el Cielo entero y lo divino en un ángel es lo mismo, el Cielo entero puede aparecer como un sólo ángel. Sucede lo mismo con la Iglesia y con un hombre de Iglesia" (*Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia*, 79). "El mundo espiritual está pues allí donde está el hombre y nunca distante de él" (*Ibid.*, 92)

¹⁷ Así sucede, por ejemplo, con el «swedenborgismo literario» (cf. Ana Balakian, *El movimiento simbolista* (Madrid, 1969), esto es, con la utilización de elementos tomados de Swedenborg con una finalidad meramente literaria, como la *Aurelia* de Nerval.

Es posible que fenomenológicamente haya temas y motivos swedenborgianos que puedan coincidir con los de las tendencias citadas, pero el peso específico de su doctrina responde a unos antecedentes y a una tradición intelectual distintos: Descartes, Malebranche, Leibnitz y el pensamiento científico de su época componen la formación de Swedenborg, antes que los Paracelso, Kircher, Boehme, Guyon, Santa Teresa, Molinos o Schwenckfeld (a los que por otro lado parece ignorar) Esto no quiere decir que entre esta última filiación y nuestro autor no existan conexiones desde un punto de vista fenomenológico, por coincidencias de planteamientos, respuestas y experiencias semejantes¹⁸. Otro rasgo que impide colocar a Swedenborg dentro de una línea esotérica (como hicieron los románticos de tendencia teosófica) estriba en el hecho de que no exista en la doctrina swedenborgiana proceso

¹⁸No sería baladí, en efecto, una aproximación fenomenológica entre la mística española y la experiencias de Swedenborg (no entraremos ahora si en él hay mística o no), ya que tanto una como otra obedecen a impulsos de una religiosidad emotiva y sensible, antes que conceptual o noética al modo neoplatónico. Sin duda los influjos herrnhutistas del pensador sueco tienen su peso en la determinación de su vivencia religiosa en cuanto que prioridad de los afectos de la sensibilidad, así como también juega un papel importante en esto el conjunto de la obra toda swedenborgiana, de tono representativo y figurativo. El tema del amor, el voluntarismo o la imagen de Cristo crucificado como motor de su transformación interior, son motivos que lo acercan a San Juan de la Cruz o a Santa Teresa de Jesús. Dice así Swedenborg: *"Por temor a Dios se entiende temer ofenderle; y ofender a Dios es pecar; así, pues, este sentimiento no viene del temor sino del amor. ¿Acaso aquel que ama a alguien no teme hacerle mal? y cuando más le ama, más tiene ese temor..."* (*Sapientia angelica de Divina Providentia*, 140). Estas palabras, por su tenor y contenido, son perfectamente cotejables a aquel soberbio soneto anónimo *"No me mueve mi Dios para quererte"*. Por tanto, sería por completo coherente una filiación regida por una línea existencial y personalista: San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Hamann, Swedenborg, Kierkegaard, Unamuno, Berdiaev, ... Ni que decir tiene que este aspecto de mística individual de Swedenborg es un factor determinante en la recepción romántica de su figura y obra, pues el Romanticismo tiende a primar los elementos que abocan a las categorías de vivencia, sentimiento, experiencia interior, etc. (sin duda alguna la constitución de la hermenéutica generalizada no es ajeno a ello). Una otra filiación en la que se ha podido colocar a nuestro autor es la que expone Regis Boyer en el Prólogo a su traducción del *Drömboker, el Libro de los Sueños*, París, 1985 (única obra swedenborgiana escrita en sueco): Ibsen, Strinberg, Kierkegaard, Lagerkvist (nosotros añadiremos: Santa Brígida, Almqvist, Ekelöf, ...); una filiación nórdica como se ve, queriendo así mostrar una cierta unidad de actitudes propia de la cultura escandinava. En este mismo orden de cosas, Eric Peterson acerca nuestro autor a Kierkegaard y dice con gran inteligencia: *"(...) Es mejor, tal vez acordarse de una visión de Swedenborg, el otro gran crítico, con Kierkegaard, del protestantismo escandinavo. En un cuarto sin puertas ni ventanas, camina arriba y abajo el predicador protestante, repitiendo siempre las mismas palabras: 'Sola Fide'. Esa visión, que expone de una manera extraordinaria la monotonía de la retórica protestante que emana del nominalismo, es el fundamento de toda crítica pietista al protestantismo ortodoxo"* (Eric Peterson, *"Kierkegaard y el Protestantismo"*, en *Tratados Teológicos*, Madrid, 1966). En cualquier caso, esa unidad vendría dada por una tensión existencial hacia la trascendencia y por una introspección en los abismos de la conciencia, lo cual coincidiría con la filiación propuesta por nosotros.

de iniciación alguno. En efecto, para Swedenborg sus experiencias visionarias responden a una crisis de fe y son completamente gratuitas y personales. No hay, pues, proceso o iniciación a tales experiencias; y éstas no son además extrapolables a nadie, esto es, nadie puede volver a repetir las vivencias espirituales que Swedenborg (por pura gracia divina) vivió. Este punto tal vez sea uno de los que más claramente señale la diferencia entre Swedenborg y la interpretación romántica de él.

Tampoco perteneció nunca el sabio sueco a secta, logia o confraternidad alguna, ni tuvo jamás intención de crearla. Las apropiaciones que los Iluminados de Avignon, la Masonería o cualquiera otra sociedad hicieran del nombre de Swedenborg no tienen ningún fundamento ni en su vida ni en su obra. Ni siquiera la Iglesia de la Nueva Jerusalén es resultado de una acción directa de Swedenborg, sino de sus seguidores.

Pasando a otra cosa, Swedenborg no presenta en su doctrina rasgos milenaristas, palingenésicos o de reforma social, como sucede con la visión romántica del esoterismo (el héroe romántico es una mezcla de iniciado, profeta y revolucionario). Por el contrario, la noción de Juicio Final y de Apocalipsis swedenborgianas se encuadran más bien dentro de lo que podríamos denominar escatología realizada, cifrada en el descubrimiento del sentido espiritual de la Biblia y en su interiorización. De esta manera, la obra toda de Swedenborg se resuelve en una conversión de las instancias exteriores en términos interioristas, voluntaristas y personalizadores, con lo que obtenemos un sistema en el que predominan las categorías del amor sobre las del conocimiento (también en esto se distancia nítidamente la doctrina swedenborgiana del tinte gnóstico que poseen las teorías esotéricas y en consecuencia de la interpretación que el teosofismo romántico hizo de Swedenborg).

En resumidas cuentas, existe el Swedenborg ligado al teosofismo, al mesmerismo y a las tendencias esotéricas, que es la interpretación romántica del teólogo escandinavo; y existe el Swedenborg genuino caracterizado por una concepción existencialista conducente a una experiencia interior, personalizadora e individualizadora del cristianismo junto con una visión no escindida de la realidad en su totalidad. Pero lo cierto es que la doctrina swedenborgiana proporcionó a la religiosidad romántica el anhelo místico de infinitud engastado en un sistema coherente de grados de ser, de analogías y de correspondencias, aunque por otro lado las diferencias sean patentes. Tal vez la acerba crítica de William Blake a Swedenborg en **Matrimonio del Cielo y el Infierno** refleje esa irreconciliable separación entre la perspectiva romántica (la de Blake precisamente) y la más específica doctrina swedenborgiana. ¿Acaso no encontramos de manera paradigmática esa misma diferencia en la nocturnidad romántica representada

por un Novalis frente a la diurnidad tan propia de las teorías y visiones de Swedenborg? Múltiples son los temas swedenborgianos interpretados a su propio modo por los diversos autores románticos. Así, por ejemplo, la recurrencia del mito del andrógino en el Romanticismo hace que el notable tema de Swedenborg sobre la trascendencia del amor conyugal sea interpretado en función de aquel mito, lo cual supone una evidente distorsión respecto a las ideas e intenciones del profeta del Norte, para quien la pervivencia del amor entre los cónyuges supone una más fuerte insistencia en los factores personalizadores e individualizadores de su pensamiento (contrariamente al mito del andrógino que implica una disolución de los miembros de la pareja). En líneas generales podemos afirmar que uno de los atractivos fundamentales que la religiosidad romántica siente por Swedenborg estriba en el carácter personalizador y determinado que adoptan las categorías teológicas abstractas en la doctrina del sabio sueco, lo que lo hace especialmente atrayente a poetas, artistas y pensadores representativos más que conceptuales (y no olvidemos que la religiosidad es siempre representativa e imaginal, frente a la teología más abstracta y conceptual)¹⁹.

Hemos visto someramente los presupuestos que explican la presencia de Swedenborg en la configuración de la religiosidad romántica. Determinados elementos de la doctrina swedenborgiana suscitan el fenómeno romántico en su aspecto sacro; el fenómeno romántico suscita la presencia de elementos swedenborgianos en virtud de sus propias necesidades y anhelos religiosos. No se trata, pues, de una relación meramente genética.

El ámbito abierto por esta fusión de horizontes es el que caracteriza al sentimiento religioso romántico: deseos de infinitud, prioridad de la interioridad, relación simbólica entre los diferentes estadios de la realidad, visión globalizada del todo, en fin, búsqueda de lo Absoluto que se representa como lo Arcano, lo Sobrenatural, el Misterio, el Origen... Todos estos modos se encuentran ínsitos en la experiencia del alma romántica: como conciencia de su separación y como aspiración a la unidad con ellos.

Repitémoslo una vez más: Swedenborg sirve de vehículo para la exposición de todas estas ideas románticas. En última instancia, lo que late tras los complejos sistemas de simbolismos, representaciones y correspon-

¹⁹Y sin embargo, la crítica de Emerson a Swedenborg se basa en el exceso de representación y figuración de las propuestas swedenborgianas en el ámbito teológico. Cf. R. W. Emerson, *Representative men*, en *Essay and Lectures*, Nueva York, 1983. Sobre esto mismo, pero en un sentido más positivo, cf. Czeslaw Milosz, "Dostoievsky and Swedenborg", *Slavic Review*, 34 (1975), 302-18.

dencias es el sentimiento de armonía de la conciencia con el mundo y con Dios. Y en esto coincidían Swedenborg y la religiosidad romántica.

* * * *

Una vez terminado este trabajo llega a mis manos un magnífico artículo de Michel Deneken titulado "Les Romantiques allemands, promoteurs de la notion d'église sacrement de salut?", *Revue des Sciences Religieuses*, 2 (1993) 55-74, en el que se habla de la religiosidad romántica en cierto modo con unos términos muy parecidos a los nuestros. Habla Deneken en este artículo de la constitución de la categoría teológica de "iglesia como sacramento de salvación" a partir de las experiencias y especulaciones de pensadores románticos germánicos acerca de la iglesia como ámbito interior e interiorizador de las conciencias (sin menoscabo, naturalmente, de que esta noción tenga su más prístino origen en la idea de "cuerpo místico"). Para establecer su estudio el autor comenta a J.G. Hamann, J.K. Lavater, Jung-Stilling, J.G. Herder, F. Jacobi y Goethe. A lo largo de todos ellos, en un análisis sucinto pero esclarecedor, Deneken va descubriendo todos los elementos (de los que hemos hablado nosotros con anterioridad) que gestan o posibilitan la idea de iglesia como sacramento: la Biblia y el mundo considerados como un sistema simbólico que hay que desvelar; presencia de lo invisible en lo visible; interiorización generalizada; interés por todo lo Originario (lenguaje, religión, poesía, hieroglifos...) como patrimonio común de la humanidad; en fin, búsqueda de la Unidad en todos los órdenes de la realidad. Todo ello desemboca, como muy bien ha visto Deneken, en la postulación de una Iglesia interior (*sacramentum salutis*) a modo de ideal de la espiritualidad romántica. En definitiva, la Iglesia como sacramento de salvación es la consecuencia de todo el proceso de interiorización que supone la religiosidad del Romanticismo. Ahora bien, todos esos factores son los que nosotros hemos mostrado también como fundamentales en la espiritualidad romántica, cuando relacionábamos todos aquellos elementos con la recepción que el propio Romanticismo hace de Swedenborg. La conclusión que sacaríamos, pues, sería que las ideas swedenborgianas ocupan un lugar sobresaliente en la constitución romántica de la categoría de Iglesia como sacramento, dado que además el mismo Swedenborg fue toda su vida un propulsor de la noción y experiencia de Iglesia interior, en consonancia con todo su sistema. No nombra, sin embargo, Deneken a Swedenborg en su artículo, a pesar de que nos consta la influencia del sabio sueco en algunas de las figuras elencadas. Concretamente en Lavater, Jung-

Stilling y Goethe ("Las afinidades electivas"), aparte de otros pensadores dentro de este mismo orden de cosas que no son recogidos por Deneken.

Hay otra cuestión a la que también queremos hacer referencia. La categoría Iglesia-sacramento de salvación responde a la necesidad romántica de interioridad. Pero (y esto también se encuentra muy bien expuesto por Deneken) junto a esa necesidad de interiorización encontramos la contrapartida expresada en la palabra sacramento, es decir, la idea de sacramentalidad como símbolo, signo visible, exterioridad que nos sirve de vehículo hacia el mundo espiritual e interior. No olvidemos que uno de los motivos que impulsan a todo este movimiento religioso romántico estriba en su crítica a la sequedad fideísta protestante y a la reducción de la vida cristiana a pura ética (lo que viene a demostrar la connaturalidad del símbolo a toda experiencia religiosa). De ahí el neosacramentalismo y el neocatolicismo de tantos románticos: F. Schelegel, Wackenreder, Tieck, Novalis, Sternbald, Baader...

Ahora bien, en Swedenborg encontramos asimismo la crítica a la idea luterana de *sola fide* y *servo arbitrio*, y por contra la reivindicación constante de las obras y del libre arbitrio. Además, la teoría de las correspondencias y representaciones aporta el elemento simbólico que religa lo visible con lo invisible. Es decir, que también hallamos en Swedenborg la síntesis entre interioridad y exterioridad que luego sería el motivo principal de la religiosidad del Romanticismo.