

## Sermones: sobre *Lay Sermons* de S. T. Coleridge

por Jerónimo Ledesma  
Universidad de Buenos Aires

### RESUMEN

Entre 1816 y 1817, un lapso de la historia inglesa política y socialmente complejo, Coleridge publica dos curiosos textos bajo el título de Sermones Laicos, además de su *Biographia Literaria*, una recopilación de sus poemas, una obra de teatro y una nueva edición de su periódico *The Friend*. Los Sermones son curiosos artefactos de interpretación de la cultura que utilizan los libros proféticos de la Biblia y las nociones fundamentales de la filosofía trascendental para leer los problemas socio-políticos de la escena contemporánea. Esa difícil combinación en la figura del Intelectual-Profeta deja un molde para críticos futuros como Thomas Carlyle, Thomas De Quincey, Matthew Arnold y T. S. Eliot.

### 1.

Bajo el título *Lay Sermons* se incluyen *The Statesman's Manual* y *A Lay Sermon*. Los dos ensayos se distinguen por su contenido, por su estilo y por la audiencia que recortan de lo que Coleridge llama, según costumbre de la época, pero no sin ironía, "público lector". Pero coinciden, a su vez, en que están motivados por las angustias y tensiones del momento, en que, para disipar tales angustias, recurren a la Biblia y a los principios del idealismo alemán y en que, por enfrentados a un público anónimo, efectúan sobre él una peculiar operación selectiva que abona el terreno para el futuro concepto de *clerisy*.

### 1.1.

*El manual del estadista o la Biblia como el mejor manual para el ejercicio político*, publicado en diciembre de 1816, consta de un primer ensayo y de un conjunto de otros cinco ensayos menores, que invocan a las clases más elevadas de la sociedad para comprometerlas en la lectura asidua de los textos bíblicos. Estos textos, como es lógico, contienen para Coleridge todas las respuestas a las situaciones humanas críticas. Como es lógico, porque en una nación protestante habituada a frecuentarlos, si se los considera inspirados por Dios, es irrefutablemente lógico confiar en que se dispone en ellos de un compendio absoluto de todas las situaciones humanas y de todas sus posibles respuestas.

Pero Coleridge sabe sin duda que la Biblia es un libro entre otros y que, ante un mercado vasto, indefinido y violento, debe conquistar una audiencia y vigilar sus interpretaciones. Por eso advierte que los otros libros son abstractos e incompletos, cuando no dañinos, por sus consecuencias culturales. *Los tiempos de crisis son tiara fértil para las ideas abstractas. Cuanto más abstracta la idea, mejor se combina con el sentimiento del pueblo y su hambre de acción. Eso ha ocurrido con la Revolución en Francia, cuyos errores no son sino el producto de descuidar la lectura de los grandes libros filosóficos, desde Tucídides a Harrington, y cuyo despliegue entero se esconde, lógicamente, en las páginas divinas.*

La Biblia, pues, frente a los otros libros, presenta grandes ventajas. Centralmente dos: por un lado, toda su normatividad fluye directa y visible de principios universales. Luego, estos principios se comprenden solo cuando se cree en ellos y se vive en ellos, cuando la fe se une al conocimiento y produce sabiduría.

Para sustentar estas ventajas, Coleridge recurre, como es frecuente en él, a la filosofía trascendental, cuyos argumentos venía ensayando desde su viaje a Alemania en 1798. Diez años después, en 1809, al publicar el periódico *The Friend*, se había propuesto distinguir entre la Razón (*Vernunft*) y el Entendimiento (*Verstand*) como facultades distintas en especie. Y ahora, citándose, vuelve a hacer lo mismo.

Si el entendimiento, la fuerza vital y el instinto, son facultades subordinadas a fines, la razón nada sabe de fines ni de medios, pues ella es su propia fuente y origen. La razón es la

facultad trascendental en conexión con las ideas. Contra los productos de la filosofía mecánica, la historia y la economía política de las Sagradas Escrituras son eductos vivos de la imaginación, facultad que media entre la razón y los sentidos acuñando imágenes simbólicas.

De esta manera, la Biblia es, como la Razón al Entendimiento, un libro distinto en especie a los que compiten en el mercado. Esta diferencia se traslada a la historia, porque el texto está simultáneamente en el tiempo y fuera de él. *La historia sagrada se vuelve profética, las profecías sagradas se vuelven históricas, y el poder y la sustancia de ambas reside en sus leyes, sus promesas y sus conminaciones.* La profecía y el símbolo se oponen aquí al pensamiento abstracto y alegórico. Porque el símbolo se define por la *fusión de lo Especial en lo Individual, o de lo General en lo Especial, o de lo Universal en lo General*, en cuanto que la alegoría es mera traducción didáctica de las nociones del Entendimiento y por esa brecha que deja su forma entre el original y el derivado se filtran las condiciones materiales del discurso. La lectura práctica de la Biblia supone liberar la historia del licuado de los hechos para fijarla en sus principios universales. Incluso los milagros, antes que impedimento para la fe, son, en cuanto símbolos, reveladores de verdad. La palabra de Dios y la obra de Shakespeare representan para Coleridge, hacia 1816, una y la misma fuerza en la religión y en la literatura: la fuerza de lo verdaderamente humano en comunicación con lo verdaderamente divino.

Estos contenidos, y el estilo con que se los publica, son arduos y se los recibe, según testimonia la época, como oscuridad. Pero el sermón se dirige a las clases altas. Y lo que define la altura de estas clases no es solo el capital monetario sino, principalmente, el capital simbólico. Son las clases consagradas al estudio, el *clerus* o clero a la antigua, que recubre todas las artes y profesiones liberales bajo la capa del hombre educado o *man of learning*. Este intento de restringir la *audiencia*, de disolver su *promiscuidad*, es un gesto programático contra la esquiva figura del Público Lector. Abochornado por el nivel de los artículos de la prensa, acaso dolorido por las críticas a su obra —o por sus frustraciones en el rubro— Coleridge implora: “¡De una filosofía popular y de un populacho filosófico, Oh, Buen Sentido, libéranos!”

## 1.2.

Con una diferencia de tres meses, en marzo de 1817, publica el segundo de los textos, *Un Sermón laico*. Pero lo dirige a las clases altas y medias. En el título se aloja la palabra, de Isaías: *Bienaventurados vosotros los que sembráis junto a todas las aguas* (32; 20) Si en el ensayo anterior Coleridge establece protocolos de lectura del Antiguo Testamento, en este ejecuta la empresa, en base a tales protocolos, atendiendo a los conflictos contemporáneos. La cita del profeta marca el tono y establece la consigna: divulgar el precepto, justificar la ética que propone: sembrar junto a todas las aguas.

Antes de singularizar el texto, es preciso saber qué tipo de tensiones lo motivan. Todo se articula en la Revolución y su secuela, la guerra contra Francia. En 1793 Francia e Inglaterra se habían comprometido en la áspera lucha de la que Waterloo (1815) es el desenlace. La guerra, como toda guerra, tuvo su impacto pero no afectó a todos los sectores parejamente. Si en tiempo de lucha, las actividades económicas prosperaron en Lugar de consumirse, las clases populares se vieron embestidas por tres serios factores cuyos efectos negativos se hicieron más agudos con la llegada de la paz: la suba de los precios, la carga impositiva y el incremento de la deuda nacional. Estos factores, establecidos con la guerra, en la paz fueron subrayados por la fuerte caída del empleo.

La situación tuvo diversas traducciones socio-políticas, que dominaron, por lo menos, hasta Peterloo (1819). Destaco solamente dos: por una parte, se perfiló un nuevo movimiento radical, adicto a la revuelta y a la destrucción de maquinaria; por otra parte, en el espacio de la discusión pública, se desató una ruda batalla ideológica, cuyo límite fue, como siempre, el resguardo del orden civil. Descontento, angustia, tensión eran los términos con que se nombraba la acechante guerra intestina que la crisis económica parecía estar reclamando. Había llegado el punto en que las dos revoluciones del siglo, diferentes por naturaleza, dispares en su desarrollo, venían a coincidir en el gran drama del Imperio.

Para interpretar esta escena, Coleridge reúne en un mosaico cuatro versículos de

Jeremías: *Curan la llaga de mi pueblo a la ligera, diciendo cuando no hay paz ¿Esperar la paz?, pero no viene ningún bien; ¿tiempo de salud?, y no hay más que enfermedad. ¡Pasó la cosecha, y se acabó el verano y no hemos sido salvados todavía! ¿No hay salud en Gala? ¿No existe medico allí? ¿Por qué pues no se venda la llaga de la hija de mi pueblo?* (8; 11, 15, 20, 22)

Con estos cuatro versículos Coleridge resitúa la guerra ideológica en el mal arado dominio de la teología. En él los actores pueden asumir tres únicos papeles: el del embustero que delata el profeta, el de la víctima del embustero (que es el interlocutor del profeta) o el del profeta mismo. Sabemos que el del profeta está reservado para Coleridge y que tanto las víctimas de la estafa como los destinatarios del oráculo son las distintas clases de ingleses a que apelan los sermones (los ensayos se llaman sermones porque omiten la cortesía). Pero ¿quién es el embustero?

Ese “impostor de armas malignas”, que “urde intrigas para perder a los humildes con palabras engañosas”, es el intelectual que, *mutatis mutandi*, revive el extremismo filosófico y político de los ‘90. El jacobino, el demagogo, el populista, según sus distintos nombres, que se agazapa bajo la figura universal del *Political Empiric*. (El término *empiric*, en este marco, permite aludir a la vez a los charlatanes o curanderos y a los dogmáticos seguidores del empirismo). Estos curanderos políticos son, en el mosaico de Jeremías, quienes gritan “¡Paz, paz!”, cuando no hay paz.

El sermón está consagrado a glosar las causas de tal paradoja, cuya síntesis expresa de este modo: *hay un desequilibrio en el espíritu del comercio como resultado de la falta o la debilidad de contra-fuerzas*. Desequilibrio que se manifiesta con nitidez en cuatro sectores: *en el mundo comercial, en el mundo agricultor, en la esfera de gobierno y en la combinada influencia de estos tres sobre las clases trabajadoras*. Este espíritu de comercio o *espíritu de trueque*, por entonces signo imperial, es desmesurado y no podría ser de otro modo, porque es su naturaleza. Su primera y más grave consecuencia es la alienación del hombre que, confundido con la cosa, como las clases altas confunden razón y entendimiento, recibe su valor por su precio de mercado.

La civilización encuentra en su camino un corredor libre de cultura, y avanza por él salvajemente. Quien desconoce la idea sucumbe al *eidolon*. Por eso los religiosos no solo no se oponen —como deberían— a ese espíritu idólatra, sino que lo acompañan y veneran. Los cuáqueros, ejemplifica Coleridge imaginativamente, van en una tropa de *camellos con pesadas cargas, pero a todo galope, hacia el ojo de la aguja, confiando en que pasaran por él con bestias y equipaje*.

Si tradición, filosofía y religión son los tres poderes que pueden nivelar el no muy santo espíritu del trueque, hay que decir que la tradición está rota, la filosofía no existe y la religión ha perdido aquello que la hacía más interesante: la erudición teológica inquisitorial que, al tiempo que defrauda lo mundano, aleja al estudioso del pecado de codicia. Esa religión ignorante, que representan los cuáqueros y el brusco evangelismo de la época, aspira a la salvación por la rectitud, moneda magra para Coleridge.

*¿Cuál es el bálsamo?*, pregunta, *¿Quién el médico?* Sólo la reforma paulatina, contesta, podrá erradicar un mal que ha ingresado paulatinamente. Pero no daré aquí detalles inútiles sobre las medidas puntuales de esa reforma. Para acabar con la singularización del texto, baste con recordar su cierre: *Bienaventurados aquellos que siembran junto a todas las aguas*. Idéntico al inicio, pero con una diferencia: que el papel del sembrador ha sido actuado ya y por eso Coleridge es Isaías.

## 2.

A continuación enuncio tres cuestiones con respecto a la situación de la crítica: la del público y el recorte de audiencias, la de la religión como factor de cultura moral, la de la figura del profético *man of letters*.

Coleridge había programado, nostálgico quizás de sus tiempos de prédica, un tercer sermón para las clases populares. Pero nunca llegó a componerlo. Un editor sugiere que habría

ido en contra de uno de sus primeros postulados: hablar *en favor* del pobre, pero no a él. En los sermones, esto representa, como dije, demagogia de embusteros, mera bulla fanática, populismo. Para nosotros, que así sea, es un síntoma del iracundo combate por la construcción de audiencias lectoras que se libra en el tiempo que transcurre desde la Revolución de 1789 al Acta de 1832.

La ampliación del público fue lenta pero sostenida durante el siglo dieciocho. El incremento del mercado librero y de la actividad literaria, las bibliotecas circulantes, las innovaciones educativas, el auge del periodismo, cierta prosperidad económica y la consolidación de la esfera pública, fueron líneas convergentes que hicieron elevar el número de lectores de la clase media. Hacia el fin de siglo, dos fenómenos se coligaron para producir una torsión impactante: se instituyó el sistema de *Sunday Schools*, que reunía a los niños trabajadores para que se educaran en su descanso; y estalló la revolución en Francia.

Fueron las clases superiores las que ligaron con horror estos dos fenómenos: la educación de la clase trabajadora (clase baja y media baja) habría permitido para ellos la difusión de peligrosos mensajes imberbes. Por lo menos, así parecía indicarlo el éxito de ventas de *Los derechos del hombre*, texto de Paine en respuesta a las *Reflexiones* de Burke. “Los libros baratos, vulgares e indecentes, han sido siempre comunes, pero esta infidelidad especulativa forma una nueva era en nuestra historia”, dijo Hannah More. Ella, solidaria con la censura del gobierno, encabezó una reacción cultural evangelista con el *Cheap Repository Tract*. (El *tract* fue un panfleto de contenido religioso que se editaba con la misma apariencia del panfleto revolucionario).

Esa campaña dio sus frutos. No solo porque los *tracts* se vendieron tanto como los textos de Paine y los panfletos demócratas, sino porque en ese éxito quedó instalada una: vía de contacto público y un modo de reconvertir la ideología liberal en religión protestante.

Jon Klancher, que publicó el libro más completo sobre las audiencias en pugna, señala que su recorte entre 1790 y 1832 solo podía conseguirse a través de figuras mediadoras tales como la muchedumbre, el club radical o la cadena de rangos. Para Wordsworth esa figura era la cultura inviolada del campesino. Para Coleridge, el sistema institucional de los clérigos.

En *El manual del estadista* ya está inscripto aquello que conceptualizará como *clerecía* en *Sobre la constitución de la Iglesia y el Estado, de acuerdo a la idea de cada uno* de 1829. Básicamente, una audiencia lectora que logra evadir sus compromisos de clase entablando otros nuevos con el mundo real de la idea a través de la experiencia del estilo. La figura mediadora y libre del ministro anglicano, que se ha vuelto fácticamente imposible con la separación de las esferas e inútil con la ampliación del público, no obstante sirve de molde para la figura cultural del *clerk* o miembro de la clerecía. Si el estado considera a su hombre en cuanto clase y la Iglesia al suyo en cuanto individuo, la clerecía considera a su miembro en cuanto hombre que realiza dentro de sí toda la vida de la institución. Como vimos, el texto sagrado es de algún modo el único que, en su práctica simbólica, mostraría este desplazamiento. Y son los que desarrollan las *artes y profesiones llamadas liberales* — responsables históricos de cancelar al clérigo— los únicos que, por no estar fijados a su orden, como sí lo están sacerdotes y burgueses, pueden redimir la civilización articulando la cultura. Son los puntos de descanso (*points of rest*) como serán para Arnold los restos impolutos, que hacen posible una vida nacional. De ahí que, en el texto del 29, Coleridge aplique a las funciones de este peculiar hombre de letras, el *clerk*, la metáfora de la savia que nutre al árbol. Es la misma metáfora que había aplicado en el 16 a las funciones de la religión.

Pero este proyecto cultural de Coleridge no puede cruzar el límite de la enunciación. Acaso tal derrota sea la que, en el futuro, inste al reemplazo de la figura del profeta (en Carlyle, en Ruskin, en Arnold), y la que, al mismo tiempo, termine por definir el destino ejemplar de Coleridge. Todo profeta sabe o termina por saber que la profecía no es una acción entre otras, porque ocupa toda la vida del profeta, y todas las vidas ligadas al profeta, hasta transformarlas a ellas también en oráculos divinos, indicios miserables de su poder terrible. Cuando Coleridge escribe los sermones, cuando escribe la *Biographia Literaria*, está rehabilitándose de su adicción al opio en la casa del doctor con el que vive hasta su muerte. Knights ha argumentado

que el descuido de la poesía en ese último tramo de su vida es el reverso del compromiso con el sistema y la abstracción. Butler nos recuerda que los momentos más fecundos de Coleridge coinciden con grandes agitaciones políticas. Quizás podamos ver en el crepúsculo poético la encarnación del profeta en el individuo, puesto que en su idea se combinan ambos fenómenos. El autor de *Kubla Kahn*, repugnado del auto-examen, escribió, ya próximo a su muerte: “¿Qué hay en ti, hombre, que se pueda conocer? / Negro flujo que el pensamiento no fija, fantasma gris de pasado y de futuro, hermano vano del gusano —vida, muerte, alma, tierra— / ¡Ignórate a ti mismo, y puja por conocer a tu Dios!”

La figura de este profeta resistente y derrotado, condenado y elegido por Dios, él mismo un estilo, será la herencia de Coleridge para los venideros tiempos de Victoria. El *Man of Letters* como un desterrado que injuria.

## BIBLIOGRAFÍA

**Altick, Richard D.**

1998 *The English Common Reader. A Social History of the Mass Reading Public, 1800-1900*, Ohio, Ohio University Press.

**Briggs, Asa**

1993 *The Age of Improvement 1783-1867*, London and New York, Longman.

**Butler, Marilyn**

1981 *Romantics, Rebels and Reactionaries. English Literature and its Backgrounds 1760-1830*, Oxford, Oxford University Press.

**Coleridge, S. T.**

1983 *Biographia Literaria*, Eds. James Engell and W. Jackson Bate, London, Routledge & Kegan Paul, New Jersey, University of Princeton Press.

1972 *Lay Sermons*. Ed. R. J. White, London, Routledge & Kegan Paul, New Jersey, University of Princeton Press.

1852 *On the Constitution of the Church and State, according to the Idea of Each*, Ed. Henry Nelson Coleridge, London, Edward Moxon.

1969 *The Friend. A Series of Essays in Three Volumes to Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals, and Religion with Literary Amusement Interspersed*, Ed. Barbara E. Rooke. London, Routledge & Kegan Paul, New Jersey, University of Princeton Press, 1969.

**Curran, Stuart, ed.**

1996 *The Cambridge Companion to British Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Hilton, Boyd**

1995 *The Age of Atonement. The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought 1785-1865*, Oxford, Oxford University Press.

**Klancher, Jon P.**

1987 *The Making of English Reading Audiences, 1790-1832*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.

**Simpson, David**

1993 *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

**Trevelyan, George Macauley**

1946 *British History in the Nineteenth Century and After (1782-1919)*, London, New York, Toronto, Longmans, Green & Co., 1946.