

El pensamiento filosófico de S. T. Coleridge

En páginas anteriores¹ hemos descrito en grandes rasgos el desarrollo de la vida de Coleridge ateniéndonos fundamentalmente al desarrollo de sus ideas. Vamos a intentar ahora dar cuenta de las líneas básicas de su pensamiento filosófico.

Es preciso tener en cuenta que un pensador como Coleridge de talante «mercurial», hipersensible a los estímulos no sólo intelectuales sino de toda índole, con el suplemento de sus problemas psicológicos y físicos, su pereza y su incapacidad para dar forma definitiva a su obra, ofrece una cierta dificultad de sistematización. Por otra parte la estrecha vinculación entre su personalidad y su pensamiento nos ofrece ciertas constantes que se repiten en sus escritos.

Frente a la filosofía que reduce toda realidad y todo tipo de relación real a la esfera de las cosas y que, paralelamente, reduce la vida del hombre a la recepción de impresiones cuya progresiva modificación va dando lugar a niveles más complejos de conciencia, Coleridge va a oponer una filosofía que salvaguarda la originalidad de la actividad del sujeto humano y una dimensión real que no se agota en las cosas sino que se manifiesta como ser.

1 'S. T. Coleridge: Un capítulo de la recepción del idealismo alemán en Gran Bretaña', en *Estudios Filosóficos* 115 (sept.-dic. 1991) pp. 469-485.

I

La actividad del sujeto humano no es, por lo demás, la mera actividad intelectual o de las formas de la sensibilidad; hay una actividad superior, la racional. Esta última es la que puede acercarnos a la perfección del «Yo soy» en sentido pleno.

El centro sobre el que gira el pensamiento de Coleridge es el «Yo soy». Así nos lo ha manifestado el propio Coleridge en *Biographia Literaria*, I, 183². Este texto viene a ser la exposición del principio primero sobre el que pueden fundamentarse las demás verdades. No es, por tanto, sólo un principio primero en el orden de la certidumbre. Coleridge no busca en el yo una máxima certeza sino una máxima verdad. No es la duda el problema que quiere vencer Coleridge sino el de la suficiente fundamentación del saber³.

La fundamentación del saber en Coleridge —en consonancia con el idealismo germánico— tiende a reducirse a una identidad primordial. El fundamento que no tiene, a su vez, fundamento es la identidad. «Thus we prefaced our inquiry into the *Science of Method* with a principle deeper than science, more certain than demonstration. For that the *very* ground, saith Aristotle (*Anal. Post.* 1, 2-3; 71-2b), is groundless or selfgrounded, is an identical proposition» (*The Friend*, III, 523). «Por eso hemos puesto en cabeza de nuestra investigación sobre la *Ciencia del Método* un principio más profundo que la ciencia, más cierto que la demostración. Porque el último (*very*) fundamento, dice Aristóteles, no tiene fundamento o se autofunda, es una proposición idéntica».

La fundamentación absoluta en una identidad original plantea la conocida cuestión de su vaciedad si la identidad se toma en la abstracción $A=A$. Coleridge no se apoya en esa identidad abstracta porque tal abstracción implica la presencia de un sujeto, autor de la abstracción que quedaría fuera de la identidad propuesta.

La identidad originaria es en Coleridge el «Yo soy». No podría ser la identidad de una cosa porque una cosa supone otra. La substancia única es imposible (cf. BL, I, 182, nota) porque la cosa, además, al ser el posible objeto de un percipiente no puede ser ella misma su propio sujeto. Como vemos, se trata de la misma objeción hegeliana

² Que este texto procediera de Schelling en nada afectó a la convicción de Coleridge al transcribirlo.

³ En este mismo sentido interpretó la duda metódica cartesiana. Cf. BL, I, 177.

contra la substancia spinoziana. Lo curioso es que tanto para el pensador inglés como para los idealistas alemanes la presencia de Spinoza es indudable. El es quien les apuntó la necesidad de pensar el todo. Lo que ahora se pregunta Coleridge es ¿cómo surge el sujeto del objeto?

Coleridge rechazó en su época madura toda clase de materialismo. En BL, I, 90 se halla su conocida frase: «Matter as no Inward»: «La materia no tiene interioridad»⁴. Tal objeción contra el materialismo, objeción que viene de Schelling, se apoya, en última instancia, en la originalidad que el Yo, la autoconciencia, retiene frente a toda reducción a la materia. Pero es obvio que este descubrimiento se realiza gracias a que el filósofo ya está colocado de antemano en el terreno que Coleridge —siguiendo la tradición del idealismo alemán— estima como el único en que puede manifestarse la verdad, el de la coincidencia de lo objetivo con lo subjetivo. En otras palabras, no se limita Coleridge a designar un ámbito irreductible al materialismo, al «cosismo», sino que quiere ir más lejos, por cuanto que considera que ese terreno descubierto es aquel en el que se da la verdad de modo originario y al que tiene que referirse todo conocimiento que se tenga por verdadero. El espiritualismo coleridgeano no es la simple defensa de un espacio invadido por el materialismo ambiental, es algo más. Aún cuando, en ocasiones, Coleridge identifique «The I=Self=Spirit» diciendo que es el sujeto cuyo único predicado es él mismo (*Notebooks*, ed. Coburn, III, 4, 186), es necesario reconocer que Coleridge tiene una intención ontológica. No es pues, un simple espiritualismo de intención ética o religiosa. Obviamente Coleridge parte de una experiencia de índole ética y religiosa, pero tiene también una proyección ontológica. Lo que tampoco puede decirse es que la experiencia religiosa no sea para Coleridge más que una invitación para descubrir el «topos» donde se manifiesta el ser. Para Coleridge tal insinuación —cuyo aire heideggeriano es fácilmente reconocible— resultaría más bien atentatoria de la grandeza de lo que la experiencia religiosa percibe.

¿Cuál puede ser el privilegio que ostenta el «Yo soy»? No se trata sólo de la inmediata percepción que reflexivamente podemos adquirir de ese «factum». ¿Por qué es algo más que un «factum» con-

4 Traducimos «inward» por «interioridad». En realidad el término inglés quiere decir movimiento o dirección «hacia dentro». La intimidad de la materia no lo es para la materia misma, que convierte en extrínseca, en «lo otro», cualquier «influjo sobre ella misma».

tingente? ¿Por qué puede decir Coleridge que el Yo es el único sujeto cuyo único posible predicado es él mismo?

Para alcanzar a entenderlo debemos salir de una esfera lógico-formal para entrar en la transcendental. Coleridge define la conciencia filosófica como conciencia transcendental, esto es, la que va más allá de la conciencia espontánea, de la mera reflexión y «re-presentación» (BL, I, 164) ⁵. El conocimiento representativo vendría a ser una duplicación del exterior y la conciencia natural reflexiva no haría más que consagrar la pasividad mental. Una filosofía que pudiera explicar el sentido de la mente, apoyándose en el testimonio de la conciencia natural, reduce la mente a lo más parecido a una cosa.

La perspectiva transcendental nos hace comprender la función activa de algunas, cuando menos, de las facultades mentales. Resulta perfectamente claro el origen kantiano de esta doctrina. Pero veamos la línea que sigue Coleridge en este tema.

Coleridge mantiene el principio de autonomía, de independencia frente al exterior, de actividad «ab intrínseco» como el rasgo de superioridad del sujeto. Si lógicamente una proposición en la que el sujeto es su propio predicado (BL, I, 181) es absolutamente verdadera y firme (prescindiendo ahora de su esterilidad), transcendentalmente hablando, el sujeto capaz de otorgarse su propio objeto es el Yo, pero este objeto no es sino el propio Yo. Ahora bien, el principio que formula Coleridge no es Yo = Yo, sino Yo soy. El acento existencial es evidente en Coleridge.

Coleridge reprocha a Kant (BL, I, 99) haber iniciado su análisis —en la Crítica de la Razón pura— por la conciencia natural o reflexión. Este punto de partida da a su análisis una limitación grave. No aparece todo el poder de la razón humana, como aparecerá más tarde en el análisis de la conciencia moral, la autonomía de la voluntad. La preferencia coleridgeana por el punto de partida moral —actitud típica de los idealistas— le permite enfocar con mayor grado de independencia y absolutismo la función de la conciencia. Llega Coleridge a pensar que la expulsión de Fichte de la Universidad de Jena por cuenta de la acusación de ateísmo fue la causa que movió a Kant a disimular el rigor de su doctrina acerca del postulado del imperativo categórico. En realidad Kant había formulado ya con

⁵ Coleridge escribe así el término «representation», para poner de relieve que la conciencia natural es una actitud que interpreta la función de la mente, como reproducción en el interior de algo que procede de fuera.

anterioridad tal imperativo pero es cierto que no había construido el edificio metafísico que los idealistas levantaron. Kant desautorizó a Fichte y Schelling acusó de senilidad al maestro de Königsberg ⁶. Coleridge adopta este punto de vista de los primeros idealistas frente a Kant. Pero hay matices en su postura.

Estos matices están determinados por la oposición de Coleridge al estricto idealismo fichteano. Para Coleridge Fichte cae en el llamado «egoísmo» tan criticado científica y burlescamente en la época ⁷. En BL, I, 101 nos transcribe un crudo poema sarcástico que, en realidad, no hace justicia a las intenciones de Fichte.

Coleridge se encuentra encerrado entre dos extremos que no eran aceptables a su entender. Por un lado la superficialidad de una conciencia natural del Yo que acompaña toda representación. Por otro la «divinización» del Yo. En realidad Coleridge, como veremos, se inclina a esta segunda posición siempre que no confundamos el Yo en su pureza máxima, realizada en Dios como el incondicional plenamente absoluto, y el Yo que es imagen del Yo divino.

Si Coleridge subraya el «Yo soy» es porque ve en él la conexión entre Yo y ser con preferencia a la mera continuidad de identidad reflexiva. Subraya la importancia capital de poner en la base del sistema un acto y no una substancia (BL, I, 101). Efectivamente se trata de la «Tathandlung» fichteana. El filósofo no debe especular sobre la substancia sino hacerse cargo del acto que pone al Yo y a la realidad. Este paso es el decisivo para superar el spinozismo.

¿Cómo entiende Coleridge el acto originario que pone al ser del Yo? En BL, I, 173 Coleridge intenta aclarar su pensamiento con el paralelismo de Plotino (*Ennead*, III, 8, 3) para quien los géometras al contemplar sus objetos los dibujan. En el caso del filósofo no hay dibujo, pero al contemplar se producen las formas —así vierte Coleridge las *σωμάτω γραμμάι*—. Hay, pues, una energía —ya no de la naturaleza sino del Yo— quien, al actuar, produce el ser del Yo.

Antes hemos dicho que Coleridge acentuaba el carácter existencial del principio originario. Pero es preciso entender que tal realismo no vuelve al substancialismo pretranscendental. «Yo soy» no afirma la existencia de una substancia, o cosa más o menos substancial, sino la de un Yo, esto es, de un sujeto que se enfrenta a un objeto desde sí mismo. En el seno de la energía del Yo se abre la dualidad

6 Cf. Fichte-Schelling, Briefwechsel (Ed. Schulz, Frankfurt 1968) pp. 62-68.

7 Cf. Léon, (Paris, A. Colin 1922): *Fichte et son temps*, I, 436 ss. nota.

sujeto-objeto. Pero no sería exacto decir que la energía precede al Yo. De ser así volveríamos a la originación del Yo a partir del no-Yo, cosa cuya imposibilidad según Coleridge ya expusimos. Tampoco parece que Coleridge acudiese al recurso kantiano de hacer emerger las facultades humanas de un fondo investigable de la naturaleza.

Coleridge se halla dentro de la línea platónica, que parte del ser pensante como principio originario de toda realidad y de todo conocimiento verdadero. «The term *Philosophy* defines itself as an affectionate seeking after the truth but Truth is the correlative of Being. This again is no way conceivable, but by assuming as a postulate, that both are *ab initio* identical and coinherent; that intelligence and being are reciprocally each other's substrate» (BL, I, 94). «El término *filosofía* se define a sí mismo como una búsqueda amorosa de la verdad; pero la verdad es correlativa del ser. Esto, a su vez, no es concebible en modo alguno sino asumiendo como un postulado, que ambos son, *ab initio*, idénticos y coesenciales; que inteligencia y ser son recíprocamente substrato mutuo».

Existe un problema de determinar la prioridad del ser y de la inteligencia. La identidad originaria puede entenderse en beneficio de uno u otro de los extremos. Además su identidad plantea el problema —para filosofías teístas y para la teología cristiana— de establecer una división entre el ser absoluto y los seres contingentes, entre la inteligencia y el ser en los seres finitos, el modo de evitar el pampsiquismo, etc.

Coleridge, en la época madura de su pensamiento, se halla dentro del gran cauce platónico y cristiano⁸. La afirmación inicial de la identidad de ser y pensamiento es para Coleridge un postulado, tal como hemos visto. Pero el planteamiento transcendental le ofrece un nuevo apoyo si bien, como antes dijimos, no es el estrictamente kantiano sino el que aparece en las tesis de la *Biographia*, trasunto de Schelling.

En esta época Coleridge utiliza la apercepción transcendental kantiana como anticipo o consecuencia del «Yo soy el que soy» escriturario. Para ello necesita fijarse en una función superior a la mera

⁸ Es interesante subrayar que la llamada «filosofía del Exodo», que se basa en el conocido texto de Ex. 3, 14 «soy el que soy» —digámoslo así para no entrar en la cuestión de traducir la famosa perícopa— tiene en Coleridge un decidido defensor. Por supuesto que toda la Edad Media había utilizado la expresión citada como fundamento de una filosofía del ser. Pero Coleridge la utiliza en el contexto de su peculiar fusión de platonismo y filosofía transcendental.

unificación de la diversidad aportada por la sensibilidad. Tiene que tratarse de una función en la que el Yo se vuelve hacia sí mismo. Ahora bien, esta autorreferencia es sin más su existir. Cuando el Yo se piensa a sí mismo se da el ser, no en el sentido de la causación de una cosa sino en el de expresar su energía. La energía no está destinada primariamente a producir algo distinto, sino a expresarse a sí misma.

Es cierto que un pensador creacionista, como Coleridge, no puede atribuir un poder creador al Yo. Pero de momento esa no es la cuestión. Coleridge dice que un sistema verdaderamente metafísico es aquel cuyo principio es interno al mismo sistema (BL, I, 101). De ser así el sistema coleridgeano no podía tener por principio solamente al «Yo soy» porque para un creacionista la radical originación del existir excede ese principio. En BL, I, 183, Scholion, Coleridge limita el alcance del principio «Yo soy» a la fundamentación del conocimiento del Yo. La existencia en sentido más fuerte de la palabra se funda en Dios: «Sum quia Deus est». Pero añade inmediatamente «or still more philosophically, sum quia in Deo sum».

La distinción entre principio del conocimiento y principio de existencia es obviamente la confesión de imposibilidad de reducir a unidad sistemática plena la pluralidad de los componentes integrantes del eventual sistema ⁹. En ese sentido Coleridge escapa a la pretensión idealista de sistematización rigurosa. Curiosa y cautamente Coleridge evita la cruda dualidad de principios añadiendo el inciso, «o también más filosóficamente, «sum quia in Deo sum» (existo porque existo en Dios). Esta inserción en Dios proporciona, en primer lugar, la supresión de la exterioridad. De esta manera la unidad sistemática queda salvada, aunque no precisamente en la unidad del «Yo soy» inmediatamente dado. La unidad sistemática se dirige al «sum» de Dios. De ahí que la diferenciación ontológica que es preciso introducir en la identidad originaria aparece expresada en el «in Deo». Se puede *ser* Dios o *ser en* Dios. He ahí un modo de establecer la estructura a partir de la unidad de ser absoluto. Pero esto ya no es filosofía transcendental.

Así quedan claros los límites que Coleridge impone a su sistematismo. Con todo no nos olvidemos que hay una reducción ulterior

⁹ En BL, I, 186, Thesis X está claramente expresado que la filosofía transcendental se estructura sistemáticamente respecto de *nuestro* conocimiento. No se coloca en el centro del ser.

del punto de vista trascendental y filosófico a uno religioso. «In other words, philosophy would pass into religion, and religion become inclusive of philosophy. We begin with the *I know myself*, in order to end with the absolute *I am*. We proceed from the *self*, in order to lose and find all self in God» (BL, I, 186). «En otras palabras, la filosofía se convierte en religión, y la religión llega a incluir dentro de sí a la filosofía. Empezamos con el *Yo me conozco*, a fin de terminar en el absoluto *Yo soy*. Procedemos del Yo, a fin de perder y encontrar todo yo en Dios».

Quizá sea uno de los textos más característicos del planteamiento filosófico de Coleridge. De acuerdo con él el principio sistemático «Yo soy» no puede referirse exclusivamente al yo humano. Por otra parte, si se le utiliza como un principio capaz de abarcar realidades tan distintas como las finitas y la eterna, y asimismo, debe evitar una disparidad completa entre sus referentes, el contenido común es la ya mentada coherencia mutua del Yo y del ser. Pero hay que dar un paso más. No se trata de un universal genérico. En BL, I, 183 nota, hay una crítica al argumento cartesiano del «cogito» donde claramente se advierte que limitarse a afirmar el ser del Yo como se afirma el género de la especie no deja de ser algo verdadero pero de muy poco valor.

«Yo soy» no es la constatación de una realidad, no significa el mero dar cuenta de algo que hay. Es un acto que hace lo que dice. Por supuesto que Coleridge insiste que el alcance de su efectividad está dentro de los límites de la filosofía trascendental (BL, I, 186). La palabra que dice y hace el ser, plenamente entendido, no es el «Yo soy» de la filosofía trascendental.

El «Yo soy» de la filosofía trascendental es la palabra que, al mismo tiempo, es la manifestación del poder trascendental, constitutivo, del saber. En Kant la apercepción trascendental se limita a decir «Yo pienso». Si Coleridge acepta el «Yo soy» se embarca por un camino mucho más ambicioso por dos capítulos distintos. Uno porque el «Yo soy» nos lleva a introducir radicalmente la objetividad en ese principio. El otro aspecto, al que ahora aludimos, es el de incluir en él la palabra que dice el «Yo soy» propio de Dios.

En este segundo aspecto hay una cierta comunidad entre el Yo divino y el humano. Ambos fundan ser.

Coleridge, al entender el «Yo soy» como actividad, lo pone como subsistiendo en una voluntad (BL, I, 185). Uno es el acto del Yo divino que pone y dice su ser ¹⁰, otro el acto del Yo que dice y pone el ser transcendental. Pero para Coleridge hay una comunidad entre ambos Yo. Esta comunidad no es sólo cuasi-genérica sino consecuencia de nuestro «ser-en-Dios», de ahí que Coleridge nos haya dicho que la filosofía debe desembocar en religión.

Coleridge no ha podido sistematizar filosóficamente la totalidad de lo real sobre el principio «Yo soy». Para poderlo hacer hubiera tenido que englobar el Yo divino en el transcendental, lo que en modo alguno era aceptable.

Volviendo ahora a los límites del «Yo soy» transcendental, Coleridge, en la tesis VII del cap. XII de la *Biographia Litteraria*, I, 184, sostiene que si la esencia del espíritu es ser autor representativo, porque expresa el «Yo soy» y esta es la única verdad inmediata, se sigue que el espíritu se contempla a sí mismo en todos los objetos de su contemplación.

¿Qué conoce el Yo en su principio mismo «Yo soy»? Se conoce como actividad que vuelve a sí misma, cosa que no puede hacer sin la mediación del objeto. La distinción sujeto-objeto surge en ese primer principio. Pero la definición de lo que sea el yo es correlativa de aquello a que se opone. De esta oposición surge la totalidad del conocimiento de lo objetivamente dado pero también del sujeto.

Coleridge concluye así un proceso recorrido por dos fuerzas opuestas. Una es la fuerza que le lleva hacia el objeto, otra la que le hace retornar hacia sí mismo. Uehlein ¹¹ ha puesto en conexión esta combinación de fuerzas con el pensamiento de Plotino y Proclo. Está también relacionada con la construcción schellingiana de lo real visto transcendentalmente ¹².

Esta doble tendencia o fuerza no se equilibra sino que cede en favor de la centrípeta, de la fuerza «introitive» (CN, III, 4186). Y ello porque el «Yo» domina al objeto ya que, si bien se desdobra en sujeto y objeto, semejante desdoblamiento no es tal que el Yo pierda su identidad. Como ya hemos indicado, la energía primordial del Yo no va a perderse en la producción de un objeto, sino en la manifestación

¹⁰ No entremos, de momento, en la cuestión de si, al ponerse él, pone también a los demás seres.

¹¹ Op. cit., 41, nota 122.

¹² Cf. Schelling, 'Über die Construction in der Philosophie', en *Kritisches Journal der Philosophie*, I, 3, pp. 26-61.

de sí. No olvidemos que la metafísica coleridgeana es una extensión, o aplicación (más exactamente hablando) de la filosofía trascendental a la filosofía neoplatónica, para quien es el retorno hacia sí lo que constituye el ser. Así dice Coleridge: «Whatever in the strict sense of the world *is*, all that possesses actual Being, is only in consequence of the *Direction upon itself* or act of Introition. The symbol of this in the lifeless object which *is not*, but only exists (i.e. is not for itself but merely exists for another) is the power of attraction (CN, III, 4186, 34 v.). «Todo lo que *es*, en el estricto sentido de la palabra, todo lo que posee ser real, *es* solo en consecuencia de la *orientación hacia sí mismo*, o acto de «introición». Símbolo de ello en el objeto inanimado, que no *es*, sino sólo existe (esto es, no es para sí mismo, sino existe tan sólo para otro), es el poder de atracción». Coleridge transforma la ontología, o, mejor dicho, la teología neoplatónica en un trascendentalismo. El retorno hacia sí mismo característico de la estructura metafísica del ser neoplatónico aparece ahora expuesto a partir de la autoconciencia de Yo y de la función objetivadora de ese mismo Yo, función que asume toda la realidad circundante. Lo que hubiera podido ser una antropologización del ser aparece ahora como la fundamentación de este último en un sistema de saber. Coleridge —con palabras de Schelling— explica su función de filósofo trascendental por paralelismo con Descartes. Descartes constituye el mundo con la materia y el universo. Coleridge piensa que lo que Descartes quería en verdad era «hacer inteligible la construcción del mundo» (BL, I, 196). Nótese bien la inflexión trascendental que aparece con toda claridad cuando añade: «dame una naturaleza dotada de dos fuerzas contrarias, una de ellas que tienda a expandirse infinitamente, mientras que la otra se esfuerza en aprehender o *encontrarse* a sí misma en esta infinitud y yo haré levantarse delante de tí el mundo de las inteligencias con todo el sistema de sus representaciones. Toda otra ciencia presupone la inteligencia como ya existiendo y completa; el filósofo la contempla en su crecimiento y, por así decirlo, representa ante la mente su historia desde su nacimiento hasta su madurez».

El filósofo trascendental nos ofrece el desarrollo de la inteligencia que como actividad bajo la presión de dos tendencias opuestas, va creciendo y conociéndose a sí misma en la medida en que progresivamente se toma conciencia de sí a lo largo de la sucesión de los objetos. Hacer inteligible el universo no es sino conocerse a sí mismo. El «conócete a tí mismo» sufre la conocida transformación que va de

lo psicológico o lo ético hacia lo metafísico. Pero la cuestión está en saber ir más allá de la pura individualidad. Ya hemos citado con anterioridad el texto de BL, I, 186. «Procedemos del Yo (*Self*) a fin de perder y hallar en Dios todo Yo».

El Yo individual camina por el mundo hacia Dios. En ese camino halla un universo y otros Yo. Con éstos últimos constituye un universo de representaciones coordinadas entre sí. No es un conjunto de representaciones caóticas, una diversidad sensible, sino un mundo inteligible; expresión en la que hay que atender no sólo al adjetivo sino muy especialmente al sustantivo, mundo, por lo que significa de orden, de diversidad bajo la unidad. Pero todo ese orden es fruto de la inteligencia.

Esta inteligencia ¹³, repitémoslo una vez más, no es meramente contemplativa. Al tiempo que contempla produce sus propios objetos y, al producirlos, se conoce a sí misma. La primera intuición inmediata va progresivamente dando lugar a una diversidad de objetos. Para conocerse a sí misma esa inteligencia debe separarse de sus propios objetos, pero sin olvidar que esa separación no es como la de una cosa respecto de otra, ya que la inteligencia es un acto, como lo es el Yo, entre dos fuerzas distintas invisceradas entre sí. De ahí que el Yo sea activo y pasivo, al mismo tiempo, sea una acción inmanente, no transeúnte, una potencia pasiva como dirían algunos de los escolásticos que conoció Coleridge, aunque él no haya utilizado, que sepamos, ésta última expresión ¹⁴.

Esta perspectiva metafísico-transcendental está inspirada por la tradición neoplatónica pero es llevada a cabo en medios kantianos. Esta curiosa actitud de Coleridge le enfrenta con la necesidad de clarificar una cuestión que preocupó a Coleridge en su condición de poeta y poeta romántico. Es el panteísmo y con él la determinación del estatuto de la realidad del universo finito.

¹³ Pero sin considerarla separada de los sentidos.

¹⁴ Orsini (op. cit., 209 y ss.) ha transcrito la traducción de Coleridge de un fragmento de Schelling (*Systems des transz. Idealism.*, III, 374-6). La traducción lleva consigo adiciones interpoladas por Coleridge que ilustran el texto del filósofo alemán. Una de ellas es la adición de la frase de Escoto Erígena «Fit et facit, creat et creatur». Escoto se está refiriendo a la naturaleza única de la realidad. Coleridge aplica a la conciencia empírica que se autogenera en el tiempo. Con ello alude al doble aspecto activo y pasivo de la conciencia. Pero hay que notar el tránsito desde la naturaleza de Escoto al Yo en Coleridge. Aun más característica es la adición que comenta la frase de Schelling, según la cual la cuestión de si el Yo es cosa-en-sí o fenómeno no tiene sentido. Coleridge añade: «neither Substance nor apparition» (apparition está borrado), ni cuerpo ni alma. Es *Espíritu*. Aquí el salto se produce de la filosofía kantiana al espiritualismo metafísico.

II

Panteísmo para Coleridge era, de modo especial, Spinoza. Lo era en la medida en que Spinoza había sido uno de los motores del movimiento intelectual de la segunda mitad del siglo XVIII en el continente. Spinoza significaba la crítica radical y disolvente de la filosofía tradicional, pero además aportaba una visión total, coherente y rigurosa, frente a la visión atomizada del empirismo.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el panteísmo llegaba a Coleridge también por otras vías. El neoplatonismo, Bruno, el mismo Böhme ofrecían puntos de vista que obligaban a tomar una posición frente a un cierto monismo. Lo que ocurre es que la unidad sistemática de Spinoza ofrecía —y ofrece— el atractivo del rigor y, además, aparece con la inquietante sospecha de ser quizá una enmascarada forma de ateísmo. De ahí la ansiosa preocupación de Coleridge. A esta preocupación se sumaba la incomodidad que sentía nuestro autor con el pensamiento de Schelling de quien, sin embargo, había recogido, cuanto menos, tantas formulaciones que daban expresión adecuada a su propio sentir. Schelling, en las obras que conoció Coleridge, también tuvo una difícil relación con la filosofía spinoziana y el panteísmo en general ¹⁵.

Coleridge conoció la polémica entre Schelling y Jacobi en relación con el panteísmo, la polémica «Über die göttlichen Dinge» ¹⁶ como también la que el mismo Jacobi mantuvo con Mendelssohn por cuenta del spinozismo de Lessing ¹⁷. Conocida es también la preocupación de Jacobi por el tema del spinozismo y del panteísmo. En cierto sentido se convirtió en un especialista para descubrir los rasgos del autor de la *Ética* en la filosofía moderna. Incluso llegó a denunciar el influjo de Spinoza en Kant que, según confesión propia, intentó refutar el panteísmo racionalista del pensador holandés. Jacobi, sin embargo, acusaba al kantismo de ser un «verklärte Spinozismus» ¹⁸.

¹⁵ Los diversos matices de la relación Coleridge-Schelling pueden verse en McFarland, op. cit., cap. VII. En cuanto al pensamiento de Schelling respecto al panteísmo cf. Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (Paris 1970) II, 207-232.

¹⁶ Cf. la edición de los textos hecha por Weischedel.

¹⁷ Jacobi, *Werke* (Ed. de Köppen, Leipzig 1812. Reimp. Darmstadt 1968) vol. II, 325-40 y IV, 2^a secc. 169-276.

¹⁸ Paralelamente Coleridge, en una nota marginal a la *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, escribe: «This is the Basis of the Schellingian Atheism», *Σπινοσισμος πολυσαρκός*; or the cloathed Skeleton of Spinoza» (cit. por McFarland, op. cit., 160, nota 5).

Coleridge conoció a fondo la actitud de Jacobi. En el complejo entramado de opiniones y sospechas no le resultó fácil a Coleridge guardar fidelidad a las distintas alianzas intelectuales. Respecto a Jacobi hay un elemento diferencial decisivo. Jacobi llegó a un fidelismo antirracionalista. A su juicio la filosofía abocaba en el panteísmo de la razón que penetra toda realidad. De ahí su recurso a una fe más o menos secularizada. Coleridge, por el contrario, mantuvo en todo honor a la razón. En todo caso sería el entendimiento quien se limita a la esfera de lo dado. La razón, en cambio, se remonta a lo infinito y eterno. Lo que ocurre es que Coleridge, como ya vimos, hace pasar la filosofía hacia la religión para encontrar en ésta última su coronación, no meramente ornamental, sino la que da sentido a las últimas preguntas que pueda hacer la conciencia humana.

Pero el problema del panteísmo no es para Coleridge un problema académico o forzado por el influjo de otros pensadores. Es cierto que las polémicas que agitan el momento histórico repercutieron en él pero los agentes más importantes de su preocupación son sus propios sentimientos y su propia vocación poética.

En este punto conviene notar la peculiar relación entre la vocación poética y la profesión filosófica de Coleridge.

Personalmente, Coleridge sintió su doble condición de poeta y filósofo aunque es preciso añadir su profunda amargura por no haber logrado en ninguna de las dos una obra satisfactoria. Pero lo importante es descubrir la posible raíz común de ambas actitudes. Coleridge siguiendo los rastros de los idealistas alemanes, sintió la urgencia de alcanzar la unidad de lo universal y lo individual. Los testimonios de la preocupación idealista por esta reunificación son abundantísimos ¹⁹. Esta unificación no es únicamente de carácter científico o moral. Ciertamente en estos dos campos el tema de la unidad a través de un posible «Übergang» son conocidos... Pero había, además, una aspiración de índole estética. Se trataba de evitar una evidente sequedad perceptible en diversos momentos del racionalismo y aun de la moral kantiana. La creación de una nueva mitología era una de las pretensiones del manifiesto idealista. Curiosamente quien va a proporcionar los medios para esta construcción es el Kant de la Crítica del Juicio. Todo va ordenado a la construcción de un símbolo que, en la esfera de lo sensible, corresponda a la Idea que no

¹⁹ Véase, entre otras exposiciones la de Bruno Liebrucks en *Der menschliche Begriff* (Frankfurt 1974) 200 y ss.

es susceptible de un esquema, entendiendo este término en el estricto sentido kantiano del término ²⁰.

La construcción simbólica como recolección de sentido, gracias a la presencia de una Idea que congrega la diversidad de sensible sin poder darle unidad objetiva, sufre con el idealismo la conocida modificación que consiste en que todo lo que Kant relegaba a la esfera del uso regulativo, no constitutivo, de la razón adquiere de repente el máximo valor especulativo.

Coleridge conocía todas estas fuentes que tuvieron una evidente repercusión en su lenguaje y en su modo de pensar ²¹. El punto de vista transcendental kantiano subraya la existencia de una armonía entre el mundo sensible y la razón, más allá de la función objetiva. La explicación kantiana del fenómeno acude frecuentemente a la misteriosa unidad de la naturaleza humana. Es sabido que tal recurso hacia los orígenes siempre resultó sospechoso de incoherencia con el estricto transcendentalismo. Parece un salto hacia atrás. El idealismo substituye tal alusión a la naturaleza por un paso hacia delante haciendo del saber el objeto de la filosofía, saber que, como tuvimos ocasión de comentar, tiene su forma más alta en el saber totalmente inmanente. Hacia esa autoconciencia absoluta tiende toda otra organización del saber teórico o práctico. Hay una sustitución del retorno a la naturaleza por una teleología hacia la razón plenamente consciente de sí en la naturaleza y en la historia.

Este esquema idealista no es uniforme en todos los autores. En concreto, la pureza de la conciencia absoluta de sí aparece perturbada por la sospecha de la irracionalidad del substrato en que se apoya la razón ²².

En el último Schelling la ruptura de la autosuficiencia racional, tal como podía darse en Hegel, aparece dando paso a lo irracional ²³.

Coleridge, obvio es decirlo, creó una obra poética con la espontaneidad del creador, no como aplicación de unas reglas críticas o de

²⁰ No es el lugar de exponer una completa teoría de la función simbólica de Kant. Puede consultarse *Kritik der Urteilskraft* & 59 (orig. pp. 254 y ss.).

²¹ Cf. Orsini, op. cit., 159-171; 222-237; allí mismo puede verse una adecuada bibliografía.

²² Recuérdese la imagen de la tortuga. Cf. Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, ed. cit., III, 115.

²³ La complejidad del tema impide su tratamiento en este lugar. Puede verse, entre otras, las siguientes obras: Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart 1955) y Fuhrmans, H., *Schellings letzte Philosophie* (Berlín 1940).

unas teorías estéticas. Pero no podemos olvidar la reflexión que sobre la poesía llevó a cabo el propio Coleridge.

Coleridge era de la opinión que la misión del arte era construir una unidad de elementos que aparecen en primera instancia, separados. Esta pasión de unidad (cf. BL, II, 232) también se manifiesta, para un pensador trascendentalista, en la ciencia, pero el poeta ejerce una función más alta no para unificar precisamente fenómenos sino expresar la unidad del sentimiento y del concepto. Así se lo dice a Southey (*Letters*, I, 137): «No puedo escribir sin *cuerpo de pensamiento*». Y además pensaba que tal era la condición de todo poeta. El discurso poético no es un tratado rimado de filosofía sino la expresión de la unidad armónica entre el ejercicio de las diversas facultades kantianas. Pero esta unidad llevó consigo también la unidad de los diversos componentes de la naturaleza más allá de los vínculos de carácter científico. «El corazón y el entendimiento de un poeta deberían estar *combinados*, íntimamente combinados y *unificados* con las grandes manifestaciones en la Naturaleza» (Southey, *Letters*, II, 864).

La unidad de la naturaleza y del sujeto humano se verifica en la construcción poética. Ya podemos comprender que, tomando con todo rigor este punto de vista, la poesía —o el arte en general— sería la síntesis final y decisiva. Incluso no habría tal síntesis, sino la revelación de una unidad. La poesía *diría*, y al decirlo daría realidad, a la unidad del todo. La misma libertad radical del yo quedaría al servicio de esa manifestación. Aparece entonces con claridad el riesgo de que el arte sea sólo una expresión de la unidad de todo el universo. La libertad creadora estaría supeditada a esa unidad. No sería una servidumbre a la realidad sensible. La realidad sensible quedaría transfigurada pero precisamente en virtud de una comunicación universal sin que hubiera lugar a una instancia superior a esa comunión. Por otra parte la elevación de la naturaleza a un plano ideal estaría acompañada por la contrapartida que exigiría la expresión sensible de todo contenido intelectual.

La experiencia personal y la confirmación procedente de la filosofía kantiana fueron para Coleridge un evidente contrapeso a la atracción panteísta. No es aventurado decir que la experiencia de la libertad, de la responsabilidad moral fueron para el mismo Kant el más fuerte argumento contra Spinoza. Sin esa experiencia, el sistema de los conceptos y las Ideas estaría al servicio de un conocimiento de

la naturaleza o de una simbolización que, en ninguno de ambos casos, trascendería la realidad dada ²⁴.

Para Coleridge esta situación planteó una aguda crisis personal cuya expresión fue, en su época madura, el rechazo del panteísmo junto con el mantenimiento de una devota admiración de Spinoza. En la correspondencia de Coleridge encontramos testimonios juveniles ²⁵ en los que la unidad armónica del universo y de la conciencia humana no dejan lugar a una consideración de un Dios transcendente.

Más tarde Coleridge rechaza plenamente el panteísmo o, mejor dicho, se adhiere plenamente a la confesión cristiana de Dios personal en la específica forma del dogma de la Trinidad. Más adelante

El tema de la distinción entre ambas facultades viene introducido por la necesidad de diferenciar netamente la actitud pasiva y la activa en relación con los objetos.

Como ya hemos señalado, Coleridge, de acuerdo con la tradición transcendentalista y racionalista, considera que la esencia auténtica del sujeto reside en la actividad. La receptividad, que innegablemente se da en el espíritu humano, no define al hombre. Esta oposición entre ambos factores y la preferencia por la actividad dan por resultado una estructura dinámica pero también, por así decirlo, «inquieta». La definición del hombre es, como aparece claramente en Fichte²⁸, un destino. El hombre debe —más por una razón metafísica que moral— hacer prevalecer su actividad. Como, por otra parte, la pasividad no puede ser extinguida, ser hombre es tender a un ideal de actividad, nunca realizable del todo y siempre estimulante hacia mayores cotas de superación de la pasividad por la actividad.

Desde Aristóteles, pasando por la tradición escolástica²⁹, se ha puesto de manifiesto la relación entre la fantasía y la memoria. Ambas facultades se caracterizan por reproducir sus contenidos. La segunda añade la connotación del tiempo pasado. Por otra parte la tradición escolástica había estudiado otra facultad, la estimativa o cogitativa —según se tratase de animales brutos o de seres humanos—, a lo que corresponde la percepción de las llamadas «intenciones insensatae», esto es, contenidos no intelectuales pero que no vienen dados por los sentidos. Con ello se referían a los contenidos de los instintos y acudían al clásico ejemplo de la oveja que conoce al lobo como enemigo antes de toda experiencia sensorial. Obviamente es una doctrina que se funda en la participación de la razón —bien sea una razón universal, bien la propia del hombre— por las facultades sensibles. La fantasía repite, de forma diferente, impresiones pensadas mientras que la estimativa o cogitativa contiene algo nuevo que nos remite a futuras manifestaciones vitales de más elevado contenido.

Klimek (art. cit.) ha señalado la distinta valoración de las funciones de la imaginación en autores ingleses anteriores a Coleridge. Para Hobbes —y Coleridge fue consciente de ello— como para los empiristas, la imaginación y la fantasía no son sino un sentido defi-

28 Cf. *Grundlage der WL*, 1794.

29 Cf. Ubeda Purkiss, M., 'Introducción al Tratado del Hombre', en *Summa Teológica de Santo Tomás de Aquino*, III, 2ª (Madrid 1959) pp. 41-82.

ciente (*decaying sense*) en comparación con los sentidos externos que actualmente nos proporcionan un contenido. Para Dryden, por el contrario y también para Addison, en cierto sentido, la imaginación es una función superior cuyo primer resultado es la invención, siendo la «fancy» o fantasía una simple «variation driving, or moulding of that thought, as the judgment represents it proper to the subject» (Dryden, *Of Dramatic Poesy*, I, 98, cit. por Klimek, art. cit. 211).

Ya puede advertirse que, detrás de estas matizaciones psicológicas, se halla la preocupación de artistas y teóricos del arte y de la literatura por replantear la cuestión de la imitación en el arte. Es conocida la crítica platónica de los artistas que se ocupan, no de las ideas, sino de imitar las imitaciones de aquellas ³⁰. En este sentido la dignidad del artista queda rebajada ontológicamente de modo drástico, pues nada más lejos de la grandeza del ser en su plenitud que la condición de imitación en doble grado. Al ser imitación la obra artística desdice del espíritu que tiende al ser incommovible y originario. La imitación entra a formar parte del mundo sujeto a la corrupción y lejano a la realidad en sí.

Paralelamente a lo que ya hemos señalado antes se produce una modificación. La superación de la objeción platónica se llevó a cabo por Aristóteles mediante la observación de que la poesía no se limita a descubrir hechos acontecidos como lo hace la historia, sino que se refiere a lo que pudiera acaecer ³¹. De ahí su carácter más filosófico, su acercamiento a lo universal. Incluso la función catártica de la tragedia respecto a la piedad y el temor se produce gracias a que la perturbación pasional se aquieta sin producir daño. Y esto sólo es posible porque la tragedia no es la pasiva impresión emocional sino la activa producción de los sentimientos, a través de una acción no casual, sino como fruto de un cierto orden, inesperado ciertamente, pero que aparece como llevado por un designio ³².

La mimesis platónica queda así encuadrada dentro de una actividad propia del sujeto. Pero esto va a reforzarse en la perspectiva coleridgeana.

Coleridge discute ampliamente en BL, I, 65-88 el tema de las leyes psicológicas de la asociación. Su objeto es criticar la doctrina de

³⁰ Véase Iris Murdoch, *The Fire and the Sun* (Oxford 1977) donde señala también los aspectos positivos del arte que pueden rastrearse en los escritos platónicos.

³¹ Poética 9 (1451 b 4-5).

³² Aristóteles, *ibid.*, 1452a 1-10.

Hartley ³³ y, en general, del empirismo respecto a la asociación de imágenes e ideas, según la terminología de cada autor.

Dejando a un lado la peculiar teoría de Hartley que defiende la existencia de pequeñas vibraciones de los nervios, vibraciones que podrán reproducirse entre sí como fundamento de la asociación de las ideas, Coleridge se fija en que semejante teoría no concedía papel alguno a la conciencia sino el de ser el resultado de la acción de estas fuerzas. De modo característico Coleridge advierte que estas teorías subordinan en el ser humano las causas finales a las eficientes. Dada la interconexión de las causas eficientes se llegaría a la curiosa consecuencia de que todo el universo intervendría en cualquier movimiento mío, excepto yo mismo (cf. *ibid.* 81).

Para Coleridge la contemporaneidad de las distintas imágenes asociadas constituye el «límite y condición» de las leyes que regulan la asociación pero no su esencia. Apoyándose en el material procedente de la sensación y retenido en la mente, el hombre pone en juego su capacidad activa. Coleridge estima ser necesaria una mediación entre estas dos facultades, la pasiva y la activa. Esta mediación es precisamente la imaginación.

Coleridge ha recogido la concepción kantiana de imaginación tal como aparece en la «Crítica de la razón pura» (B 176, A 137 y ss.). Kant advierte que la subsunción de un objeto bajo los conceptos puros del entendimiento, habida cuenta de la heterogeneidad entre ambos, exige un «tertium» en el que ambos convengan. Ese «tertium» es el «esquema». El esquema a diferencia del Bild (imagen) no es producto de una imaginación empírica ³⁴ sino de una imaginación pura y «a priori». El esquema es una determinación del sentido interno, en cuanto a su forma, el tiempo. En un pasaje anterior (B 103, A 78) Kant, al hablar de la síntesis en general, dice que es efecto de la imaginación «una función ciega aunque indispensable del alma». En su ejemplar Kant corrigió estas palabras diciendo que era una fun-

33 No se olvide, en todo caso, que la minuciosa e insistente crítica de Coleridge a Hartley tiene además una peculiaridad. Hartley era cristiano e incluso apologista de la religión cristiana, pero aceptaba en filosofía unos presupuestos materialistas. Coleridge que le admiró —hasta el punto de haber dado a su hijo como «middle name» el de Hartley— hace de su crítica una prueba de coherencia, rasgo característico en los objetivos, si no en las realizaciones, de Coleridge. (Cf. i. 83-4).

34 En relación con la condición productora o reproductora de esta imaginación empírica y de las distintas lecturas en las diferentes ediciones cf. *Kritik der reinen Vernunft* (ed. Schmidt) p. 200, donde se leen las variantes propuestas al texto B 181, A 141.

ción del entendimiento. Como es sabido esta modificación ha dado pie para que algunos comentaristas subrayen y otros deploren la intelectualización de la crítica kantiana.

En la «Crítica de la facultad de juzgar» Kant considera que la imaginación es la facultad de las intuiciones «a priori» (cf. KU, XLIV). A su entender la imaginación en el juicio de gusto está dotada de libertad, no está sometida a las leyes de la asociación, no es primariamente reproductiva, como ocurre cuando se limita a concebir un objeto dado. Como productora y agente por sí misma, la imaginación es libre pero esta libertad no la hace autónoma. Para Kant la imaginación no se independiza del entendimiento, pero, en el orden estético, no está al servicio del conocimiento de un objeto dado (cf. *ibid.*, 69), aunque sí es un instrumento al servicio de la razón y sus ideas (*ibid.* 117). Ocurre, sin embargo, que estar al servicio de la razón es precisamente liberarse de la naturaleza y de su opresión. El juicio estético se halla más allá del juicio científico, que se somete a la naturaleza.

También conocía Coleridge la idea de imaginación que Schelling expone en las «Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftlehre» (*Werke*, I, 267 y ss.). De él viene la idea de la función limitadora del tiempo frente a la ilimitación del espacio ³⁵.

Coleridge conoce estas fuentes y el papel de la imaginación después de Kant. Para Fichte la imaginación oscila entre lo finito y lo infinito de la actividad que se da en el espíritu humano (cf. *Grund. der Gesamt*, WL, W I, 216 y ss.). Así da lugar al tiempo mientras que la razón fija los resultados de la imaginación. En Schelling el tema de la imaginación se halla matizado en su primera época —así lo piensan algunos comentaristas ³⁶— por el influjo de Spinoza cuya animadversión hacia la imaginación es bien conocida. Con todo atribuye a esta facultad la misión de ser el intermediario entre la especulación y la praxis, entre la pasividad y la actividad. La imaginación produce objetos que, a su vez, contempla. En el «System des transzendentalen Idealismus» se llega a afirmar que la reflexión sobre lo

³⁵ Cf. Coleridge CNI, 1771, *Anime Poetae* (Uehlein, 67, nota 42).

³⁶ Cf. Küster, Bernd, *Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie* (Meisenheim 1979) 87 nota. Pero la importancia posterior de la imaginación está puesta de relieve en Hablützel, *Dialektik und Einbildungskraft* (Basel 1954). Para un pensador, como Schelling, que ha de mediar entre criticismo y dogmatismo, la imaginación es una pieza fundamental.

inconsciente y no-objetivo se lleva a cabo mediante un acto estético de la imaginación (*Werke* II, 315).

Pero Coleridge, además, se vió obligado a precisar su doctrina de la imaginación debido a que, como nos cuenta en BL, I, 194, Wordsworth afirmó que la capacidad de agregar y asociar, de evocar y combinar es algo común a la imaginación y a la fantasía (*fancy*). Así criticaba la doctrina de Coleridge expuesta por éste en las *Omiana* de Southey.

Coleridge se halla en la encrucijada de dos corrientes que afirman el valor de la imaginación, por encima de la mera imitación de la naturaleza percibida por los sentidos. Una de ellas es la tradición poética y crítica inglesa como ha puesto de relieve Klimek. Otra es la procedente del idealismo alemán. En la primera se llega a dar a la imaginación un cierto sentido creador. Así Blake, por ejemplo³⁷. Pero tal creación no se hace a espaldas de la naturaleza misma. Es su transformación y pretende manifestar una cara oculta a quien se limita a contemplarla con los recursos de la mera experiencia sensible. La tradición idealista, como hemos señalado, ve en la imaginación la pieza que permite el tránsito de lo universal a lo particular, de la razón a la experiencia. Coleridge intenta una fusión de ambas perspectivas.

Lo que no hay que olvidar es que esa tarea bordea el terreno delicado de un cierto monismo de la realidad. Lo que la naturaleza oculta a la perspectiva empírica es lo racional o lo divino, según los diversos criterios, pero, en todo caso, lo que unifica la realidad. La función mediadora, o transcendental, de la imaginación viene a ser igualmente la unificación del saber de lo real o, con más rigor, del saber en cuanto tal. Ambas perspectivas parten de un dualismo que se supera pero que no queda abolido como si fuera un error. Con ello se mantiene la conocida tensión entre transcendencia e inmanencia que reina tanto en los neoplatónicos, en la poesía romántica como en el idealismo postkantiano. Los dos mundos o esferas se solicitan mutuamente.

Coleridge dedica el capítulo XIII, de la primera parte de la *Biographia Litteraria* al tema de la imaginación. Curiosamente Coleridge corta bruscamente el capítulo con una fingida carta al autor por la

37 Coleridge quedó sorprendido por la obra de Blake pero no dejó de percibir su misticismo visionario exaltado, lo que le produjo igualmente una cierta desconfianza. (Cf. McFarland, op. cit., 121-3).

que se renuncia a tratar el tema anunciado, reservándolo para la gran obra que Coleridge preparaba sin que llegara a acabar y que aquí denomina filosofía constructiva y en otro lugar «Logosophia». Con todo, resume el pensamiento en una página, que es el documento más importante de su obra para conocer sus ideas acerca de la imaginación.

En el título aparece el término «esemplastic» que Coleridge aplica a la imaginación. Este término está utilizado ya en el capítulo X (BL, I, 107) en donde nos dice que es fruto de su invención como versión inglesa de la expresión griega *εἰς ἓν πλάττειν*; «to shape into one» traduce Coleridge, «plasmar hacia lo uno» podría decirse en castellano. Coleridge asegura que él ha sido el inventor del término, pero hay que tener en cuenta que Schelling utiliza, en obras que conoció Coleridge³⁸, la locución «Ineinsbildung» como sustantivo verbal que expresa la acción de la imaginación, «Einbildungskraft». Parte Schelling de la creencia que «einbilden» significa «in einsbilden», «plasmar hacia lo uno»: lo que, en realidad, no es exacto. El prefijo «ein» no se refiere a «uno» sino que señala como el alemán —y también el latino «in»— un sentido local y direccional; de ahí resulta que «einbilden» es formar, plasmar *en* el alma. Por eso «sich einbilden» es «figurarse» algo interiormente³⁹. Schelling cede a la tentación de pretender hallar en el lenguaje un peculiar sentido filosófico. Coleridge adopta sin más esta interpretación del pensador alemán.

Tras el título, Coleridge, a modo de lemas directores, transcribe tres textos, uno de Milton, otro de Leibniz y finalmente unos versos de uno de los himnos de Sinesio. Coinciden, con distintos medios, en afirmar la compenetración de la materia con principios superiores, de forma que los diversos grados de realidad se hallan unidos entre sí. Recordemos el principio neoplatónico de que «todo está en todo» que encabeza la proposición de CIII de la *Στοιχειωσις Θεολογικη* de Proclo⁴⁰, obra bien conocida por Coleridge.

38 *Darlegung des wahren Verhältnisses der Natur-Philosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*, 1806, III, 654 y en las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, V, 207-352.

39 Cf. Kluge-Mitzka, *Etymologischer Wörterbuch* (Berlín 1967) in h.v., en donde se señala que el término procede de los místicos alemanes del siglo XVI. Ahora bien, ocurre que el sentido direccional de «ein», o «in» coincide con la unificación en el fondo del alma de lo recibido con el alma misma. Cf. Schmoltdt, B., *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts* (Heidelberg 1954) 38-40.

40 Ed. Dodds, Oxford 1964, p. 92.

Los antecedentes metafísicos expresados en el lema son seguidos de un planteamiento transcendental basado en la doctrina kantiana de la utilización de las cantidades negativas en filosofía ⁴¹. Este enfoque es explicable, habida cuenta de la caracterización de la imaginación como facultad participante de dos fuerzas contrarias, la actividad y la pasividad, ambas infinitas, ambas indestructibles. Se trata, según Coleridge, de una construcción esquemática que debe pasar de ser puramente nocional a dar una visión real de la conjunción de ambas fuerzas (BL, I, 198) gracias a una contemplación intuitiva de ese poder con sus dos fuerzas opuestas.

Coleridge funde ideas y términos procedentes del kantismo con otros que vienen del neoplatonismo, ya sea directamente, ya sea gracias a la lectura de Schelling o de otras fuentes ⁴². Pero esta operación no puede llevarse a cabo sin sobrepasar notoriamente la letra expresa del pensamiento kantiano. En todo caso esto ya les ocurrió a los idealistas, y de ahí la negativa del autor de las *Críticas* a dar su patrocinio a Fichte, que, sin embargo, se mantenía —más o menos—, en la *Teoría de la Ciencia* de 1794, dentro de los límites de la filosofía transcendental.

Por lo que respecta a Coleridge lo importante es considerar qué actitud adopta frente al panteísmo en este terreno de la imaginación que, por lo que hemos visto, es donde más fácilmente pudiera aparecer cualquier inclinación al mismo.

En el resumen que nos ofrece al final del capítulo XIII de BL, I, 202, Coleridge comienza por distinguir la imaginación primaria de la secundaria. De la primaria dice netamente que es «el poder viviente y el agente primario de toda percepción humana y como una repetición en la mente finita, del eterno acto de creación en el infinito Yo soy». Así pues, justamente en el comienzo de su exposición programática, Coleridge mantiene claramente la distinción entre la mente finita y el «Yo soy» infinito. Esto no impide que establezca una relación y hasta una semejanza a través del concepto de «repetición». Más adelante trataremos del tema de la relación entre finito e infinito. Veamos ahora qué puede ser una imaginación que, superando la

41 *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (ed. de la Academia) II, 165 y ss.

42 Uehlein, op. cit. 50 ha señalado que el término «re-ebullient» que vuelve a aparecer en BL, I, 198, línea 16, tras la aplicación a la doctrina kantiana de la función de las cantidades negativas en filosofía, procede asimismo de Synesio, *Hymnus*, V, 435 y ss.

fantasía y yendo mucho más lejos de la imaginación kantiana, adquiere rasgos peculiares de relevancia metafísica.

El punto de partida es la capacidad de la imaginación por conducir a la unidad. Así la entendió Kant desde el punto de vista transcendental y Coleridge la define como un poder «esemplástico». Pero la tendencia hacia la unidad lleva consigo el mantenimiento de la pluralidad. La afirmación simultánea de la pluralidad y de la unidad es esencial a la forma de pensar que utiliza Coleridge y que lo colocaría en el surco de una filosofía dialéctica, si no fuera porque, como acabamos de ver, mantiene —por lo menos desde BL— netamente la distancia entre lo finito y lo infinito.

La imaginación es considerada por Coleridge como la raíz del conocimiento humano. Lo es en cuanto «repetición» del acto creador. Ahora bien, Coleridge —digámoslo anticipando ciertas ideas— tiene de la creación una idea precisa que le separa de toda pasividad, según la cual Dios estaría sometido a unos arquetipos exteriores a él⁴³. El «Yo soy» divino es creador de contenidos que ve y crea. Pero esta libertad creadora es también la característica más elevada del espíritu humano. Por supuesto que el «Yo soy» humano no es pura actividad. Hay también pasividad, por ello, es la imaginación ese primer agente de toda percepción humana. La repetición implica la presencia de una pasividad conjugada con la actividad. La imaginación primaria es poder y agente, poder vivo y agente primario. Esta actividad, que no se identifica con el poder divino, es la que pone de relieve la propia libertad del Yo soy humano. Es la neta afirmación de la supremacía del Yo soy como actividad frente a la pasividad ante el ser que hay frente al «it is».

A partir de esta radical actividad, conjugada con la pasividad, se explica lo que Coleridge llama imaginación secundaria. Esta última está al nivel de la voluntad consciente, esto es, es un poder que el hombre pone en ejercicio libremente y con plena conciencia del objetivo que quiere cumplir mediante su empleo. Aunque esencialmente idéntica a la primera, su función no es tanto «crear» o algo que recuerde esta operación, cuanto «recrear» mediante la disolución, difusión, dispersión. Obviamente esta triple actividad se dirige a objetos y contenidos, ya dados, que la imaginación secundaria modifica, pero no por la mera actividad selectiva como lo hace la fantasía por decisión voluntaria. Aquí nos hallamos ante algo más profundo.

43 Cf. sobre este punto Orsini, op. cit., p. 39.

Paul Ricoeur ⁴⁴ ha presentado la doctrina coleridgeana sobre la imaginación como la ingenua creencia de que la metáfora producto de la imaginación, es la vía por la que se construye la unidad de lo real, precisamente porque la metáfora es la manifestación de la fuerza de la naturaleza; unidad de lo real. Si atendemos al texto BL —y no al utilizado por Ricoeur, más ambiguo y menos articulado— Coleridge está operando con un concepto mucho menos biológico y más teologizante.

Coleridge quiere presentar ante nosotros un proceso cognoscitivo que supere la mera reiteración de los contenidos dados en la sensación, que es lo que hace la fantasía, aunque ésta sea superior a la memoria, ya que se libera del orden dado por el espacio y el tiempo no originarios sino empíricos. Incluso aunque se beneficie de la elección que, entre ese material, lleva a cabo la voluntad empírica, la fantasía tiene solamente unas piezas fijas y definidas. La sensación, la memoria, la fantasía son superadas por la imaginación porque ésta última es capaz de llevar a cabo, en lo posible, la unificación e idealización de la realidad. Justamente esta unificación e idealización es el sentido que Coleridge da a toda actividad humana. Este sentido es el que señala el rango que cada facultad —si aceptamos este término— o cada faceta de la actividad humana ocupa en el conjunto de ésta.

Como ya hemos señalado, el afán de unificación es un tópico del pensamiento platónico y también kantiano. El horizonte de unidad y hasta de identidad domina el paisaje de ambas fuentes del pensamiento filosófico de Coleridge. Pero justamente la obra de Coleridge —como la de otros que experimentaron la atracción del mismo ideal— es la de exponer la unidad sin caer en la unidad rígida y muerta, en la unidad de las cosas finitas. El rigor de la contradicción tal como la maneja el pensamiento abstracto, al que la fantasía sigue

44 *La Métaphore vive* (Paris 1975) pp. 313-4. La interpretación de Ricoeur se basa en la obra de I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (Oxford 1936) y también la *Coleridge Imagination* (London 1963). Pero no cita el texto capital de Coleridge de la *Biographia*, sino sólo uno del apéndice C al *The Statesman's Manual*. En éste Coleridge acepta la imagen biológica de que el símbolo natural es el símbolo de la naturaleza. Ricoeur ve en esta comparación la aceptación de la filosofía schellingiana de la naturaleza. Pero, de haber conocido el texto de BL, quizá viera Ricoeur que no es la filosofía natural la fuente del pensamiento de Coleridge, sino el creacionismo. Que Coleridge no acepta sin reservas el naturalismo schellingiano, se puede ver en la ya citada traducción parafraseada del fragmento del *System* de Schelling publicada por Orsini. Allí puede verse la introducción de un teísmo que Schelling no muestra. A destacar, además en esa traducción, es la paráfrasis que hace de las cosas finitas no sólo son modificaciones de la actividad infinita, sino «palabras» (*Words*) de esa actividad.

sin superar, es lo que Coleridge quiere vencer ⁴⁵. El horizonte, por tanto, no es la unidad en sí, sin más, sino la unidad conciliada con la diversidad. Es todo lo que le separa de Spinoza.

La imaginación, ateniéndonos al capital texto de BL, I, 202, adquiere en su forma de imaginación primaria el rango que le correspondía a la razón en la filosofía usual del racionalismo. Como es sabido, Coleridge sigue aquí los pasos que se dieron en el idealismo postkantiano.

Para Fichte la imaginación constituye la actividad radical misma de la conciencia. El movimiento entre tesis y antítesis está posibilitado por una actividad anterior a la conciencia misma y liberada del régimen de oposición mutua en que se mueve el entendimiento finito en sus procesos. Viene a ser el fondo mismo del que emerge la intuición del yo como actividad. Es, por tanto, lo más íntimo del ser humano ⁴⁶.

Schelling, en su época juvenil, atribuye a la imaginación productora la función de hacer surgir tanto al objeto del entendimiento, en general, como al objeto del arte ya que es capaz de unificar las tendencias opuestas y contradictorias, la infinita y la finita. Obviamente Schelling en su «Sistema del idealismo transcendental» adscribe a la fuerza artística la coronación del proceso que partiendo de la identidad inicial, pasando a la dualidad del pensamiento objetivo, acaba en la unidad del producto estético ⁴⁷. Coleridge hace de la imaginación primaria el agente que, a imitación del creador, produce una realidad en la que está implícita la tensión entre lo meramente objetivo y el más allá que lo rodea. Corresponde a la imaginación secundaria la tarea de romper la fijeza de los productos que la imaginación primaria ha «creado», digámoslo así, en la realidad y, «estableciendo» unos nuevos vínculos, logra una «recreación» del universo.

Al final del capítulo XIII de la *Biographia* Coleridge anuncia, como explicación concreta de sus teorías sobre la imaginación, la publicación de un ensayo sobre el uso de lo sobrenatural en poesía.

⁴⁵ Novalis, contemporáneo de Coleridge y afectado por parecidos —cuando no idénticos influjos— decía: «Der Satz des Widerspruches zu vernichten ist vielleicht die höchste Aufgabe der höhern Logik», «Quizá la más alta tarea de la lógica superior consiste en aniquilar el principio de contradicción» *Die Encyclopädie*, Fr. 317 (ed. Klettat, München 1968).

⁴⁶ Cf. Schäfer, Dorothee, *Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/5* (Inaugural-Dissertation, Universität zu Köln, 1967).

⁴⁷ Cf. *Werke*, III, 626 y Hablützel, *Dialektik und Einbildungskraft* (Basel 1954) 78 y siguientes.

Al parecer tal ensayo no llegó a ver la luz. También admite Coleridge que al comienzo de su poema «The Ancient Mariner» aparecerá una exposición de principios que regulan el empleo de lo sobrenatural.

El texto ⁴⁸ de este poema está encabezado por una cita de T. Burnet tomada de su «*Archaeologiae Philosophicae sive Doctrina antiqua de rerum originibus*» (London 1692) en que se expresa la sospecha de que en el universo hay más naturalezas invisibles que visibles, aunque no sea fácil dar con ellas, y la importancia de ocuparse con ellas para evitar la pequeñez y la vulgaridad de la vida cotidiana. El poema, además, está acompañado de una glosa marginal cuya característica es —según algún comentarista ⁴⁹— limitar el vuelo imaginativo del texto poético. Según estos mismos comentaristas la diferencia entre el poema y la glosa obedecería a un afán por suprimir el contenido sobrenatural imaginativo. De acuerdo con esta interpretación el joven Coleridge anterior a la *Biographia* habría vivido bajo el influjo de un panteísmo que va desapareciendo progresivamente.

El panteísmo de Coleridge quedaría plasmado en 1795 por la conocida estrofa de «The Eolianharp».

An what if all of animated nature
 Be but organic harps diverssely fram'ed
 that tremble into thought, as o'er them sweeps
 Plastic and vast, ne intellectual breeze,
 At once the Soul of each, and God of all? ⁵⁰

Es evidente que el panteísmo fue un factor importante en el joven Coleridge, pero no parece que, a la altura de la *Biographia Litteraria*, se mantuviera todavía dentro de su órbita. De ahí que la noción de imaginación tal como se expone en esa última obra no esté dentro del pensamiento panteísta. Lo que anima la importancia de la imaginación es la de que se trata de una facultad que unifica el pensamiento abstracto y el concreto y que se halla bajo la fuerza ejemplar del Yo soy infinito. La gran preocupación del momento en Coleridge —como en muchos de los pensadores de la época que él ha leído— es la de evitar la separación y la dualidad que atormentó la vida cultural del siglo XVIII. La razón humana no debe ser definida como un

48 Fue editado por primera vez dentro de las *Lyrical Ballads* de 1798 y en los años 1800, 1802 y 1803. Con el nombre del autor se publican en 1817. En esta última edición aparece la glosa marginal, cuya gestación puede remontarse a varios años atrás.

49 Cf. Wheeler, K., *Sources, processes and methods in Coleridge's Biographia Litteraria* (Cambridge 1980) 152.

50 Ed. E. H. Coleridge (Oxford 1973) p. 102; vv. 44-48.

poder abstracto o deductivo de conceptos sino como una capacidad que otorgue realidad al concepto. El punto de partida es ciertamente la convicción de que lo real y lo ideal son originariamente uno; unidad que luego se diversifica, unas veces por el mal culpable otras por la limitación de la naturaleza ⁵¹. Si la imaginación constituye la unidad tal unidad viene a ser el fruto de la imaginación secundaria capaz de establecer una ontología —pudiéramos decir— estética que no sustituye sino que completa la naturaleza («And in our Life alone does Nature live: Ours is herurwedding garment, ours her shroud». *Dejection An Ode*, vv. 48-49).

III

La imaginación proporciona unidad y al mismo tiempo supera el necesitarismo materialista. Por un lado imita al poder divino —lo que quiere decir que se distingue de él— y, por otro, penetra la objetividad fija y muerta dándole un relieve en el que se notan los destellos de una inteligencia superior.

Kathleen Wheeler ⁵² ha puesto de relieve que el lugar central de la imaginación y su distinción frente a la fantasía fue ocupado en los últimos años de Coleridge por la razón y su distinción respecto al entendimiento. Tal evolución estaría dictada por un interés creciente en subrayar la relación del espíritu humano con las ideas trascendentes, dando de lado o —al menos, disminuyendo— el interés despertado anteriormente por la imaginación. En este mismo sentido estima esta comentarista que la interpretación que Coleridge hace de Kant viene a destruir el límite que el filósofo alemán había impuesto a las ideas reduciéndolas al llamado uso regulativo. Coleridge habría

⁵¹ El *Ancient Mariner* es un ejemplo de la ruptura que viene del mal. El castigo por la muerte de albatros cae sobre el marinero, que se ve obligado a repetir su historia a aquellas personas a las que una especial clarividencia del marinero las distingue como destinatarias del relato. Pero el sentido que el poema quiere expresar es que hay que respetar y amar lo que Dios ama, no un simple respeto a la realidad dada en cuanto tal. La ruptura del mal aparece evidente y el retorno al orden no es obra de una naturaleza sino de un Dios. De ahí que el hombre que recibe la confidencia del marinero, esto es, el invitado a la boda, ya no será un regocijado partícipe de la fiesta de un amor espontáneo, sino un hombre «más sabio y más triste»: «a sadder and a wiser man». Ciertamente que en las *Religious Musings* escritas en la Nochebuena de 1794 expresa una actitud panteísta. Pero el mismo Coleridge reiteró su confianza a las ideas del poema (Cf. McFarland, op. cit., 173-174).

⁵² Sources, processes, ... pp. 141 y ss.

transformado este uso regulativo en constitutivo en virtud de la inspiración que recibió de los platonistas de Cambridge.

En realidad, es preciso matizar esta afirmación porque, si bien es verdad —como ya hemos indicado más arriba— que Coleridge lee a Kant con ojos platonizantes, la supresión de la distinción regulativo-constitutivo es también fruto de los pensadores idealistas alemanes. Schelling intenta construir una filosofía natural partiendo del principio de lo incondicional, principio que para Kant era de valor exclusivamente regulativo ⁵³.

Podemos preguntarnos qué añadía, a los ojos de Coleridge, la razón a la imaginación. La imaginación podía significar la activa creación del mundo estético, de una ontología estética. Con frecuencia se suele decir que tal actitud llevaría consigo un elemento panteísta. Es cierto que la perspectiva de una ontología estética pone de relieve la presencia de la idea en la realidad natural, de suerte que la naturaleza finita aparece transfigurada por una dimensión que la convierte en algo más que en una simple «natura-naturata». También es verdad que sólo gracias a la actividad humana se produce el mundo y, en consecuencia, el panteísmo no residiría en la realidad extrahumana sino en el ejercicio de la mente del hombre sobre las cosas.

Ahora bien, Coleridge resuelve el problema de la presencia de lo divino en el mundo creado —incluido el hombre— y la negación del panteísmo mediante una peculiar teoría de las relaciones entre los dos «yo soy», el finito y el infinito.

El ya citado manuscrito Egerton editado por Orsini en su obra, nos ofrece bajo la forma de una traducción de un fragmento de Schelling parafraseado por Coleridge, el punto de vista de éste sobre la cuestión.

El Yo del que habla Coleridge no se identifica con el individuo toda vez que el Yo implica una autoconciencia absoluta de la que se deriva ⁵⁴ toda individualidad. Tampoco es el Yo el Yo empírico puesto que éste último es temporal, está en el tiempo, y el Yo —en cuanto tal— es el eterno.

De ahí que el Yo no es una cosa ni un ser sino una actividad que, a su vez, es principio de realidad. Efectivamente aparece con claridad que Coleridge, una vez más, «mezcla» en el sentido gadameria-

53 *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1977) *Werke*, II, I ss.

54 Coleridge añade a Schelling: «as from its creative source».

no la perspectiva transcendental con la de un platonismo «sui generis». La actividad del Yo, del Yo eterno, pide una realidad finita. El Yo no es finito sino pura actividad, de la que la individualidad —otra adición de Coleridge— es «sombra o derivado». El Yo absoluto es real, porque no es imaginario, pero no es una cosa sino el principio del que brotan las cosas. Estas cosas son modificaciones o «palabras» (*Words*) de la fuerza del Yo absoluto. Coleridge establece una comunidad dentro de lo absoluto y lo real concreto, por cuanto las cosas son modificaciones del poder absoluto pero Coleridge les añade la condición de ser palabra, esto es, expresión no sólo de un poder «realizador» sino de un Logos superior. Existe no sólo una comunicación de realidad, de fuerza, que llena los espacios, sino de sentido, lo que permite al hombre contemplar no sólo lo que es sino, más precisamente, lo que quiere decir el Logos a través de unas cosas cuyo íntimo ser no es ciego o mudo sino que mueve al hombre, al poeta a decir lo que ellas expresan. Las intermitencias del tiempo son, al mismo tiempo, una manifestación de la unidad simple de la eternidad.

De esta manera el «It is» se reduce al «I am» sin que por ello vaya a aparecer una pura negación, un nihilismo como el que aterrizó a Fichte ⁵⁵. El pensamiento idealista, del que Coleridge se halla tan cerca, comprendió el riesgo y, sobre todo, experimentó la ráfaga helada del nihilismo. El citado texto de Fichte y el famoso fragmento de Jacobi ⁵⁶ en el que se describe la relación de razón, entendimiento e imaginación con la comparación del elefante sustentado en una tortuga, quieren dar a entender que la fundamentación de la razón acaba, a través del entendimiento y la imaginación, en la nada. Sabido es que el tema de la negatividad como fuerza motora de la dialéctica ha sido interpretado muchas veces como el afán de exorcizar al nihilismo. Coleridge en una importante página del *The Friend* (I, 514-5) ha expuesto con énfasis la aporía entre la imposibilidad del no-ser y la incomprendibilidad del ser. Entiende Coleridge que el no-ser es contradictorio «the very words, there is nothing! or, there was a time, when there was nothing! are self-contradictory». Pero, por otra parte, el ser en su esencia y sin límites es algo que nos sobrepasa. Ni siquiera sabemos de donde viene tal idea. Pero con todo, «It were wiser to

55 Cf. 'Die Bestimmung des Menschen', ed. cit., II, 195 y ss.

56 Jacobi, 'Über das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen', en *Werke*, III (Leipzig 1816) 115 ss. (Reimpr. Darmstadt 1968).

seek substance in shadow, than absolute fulness in mere negation» (ibid., 515). Por eso el entendimiento organiza los diversos órdenes del ser según categorías. Ahora bien, el entendimiento no supera el mundo fenoménico, se limita a constituir la experiencia. La razón, por el contrario, se eleva sobre las diferencias que el entendimiento establece mediante generalización de los datos de los sentidos. «The Reason first manifests itself in man by the *tendency* to the comprehension of all as one» (*Lay Sermons*, 60: *The Statesman's Manual*, App. C). Esta facultad sí es capaz de enfrentarse con la idea de ser en su totalidad y unidad. En el mismo lugar Coleridge nos ofrece el siguiente esquema:

$$\begin{array}{c} \text{Unity + Omnëity} \\ = \\ \text{Totality} \end{array}$$

Es curioso observar la caracterización de la razón como «tendencia» a la totalidad, al todo como uno. Coleridge se hace cargo de que para el hombre la razón significa un estadio superior al que pudiéramos denominar connatural al hombre. El hombre se halla vinculado naturalmente al entendimiento y a la fantasía. Por eso en la *Lógica* (p. 44) distingue la noética del entendimiento. Coleridge, que conocía bien a Kant, sabía que al afirmar la validez de la razón navegaba por aguas peligrosas, si quería mantener la fidelidad al filósofo de las Críticas. Al final del apéndice E del «*The Statesman's Manual*» (pp. 113-4) dice Coleridge: «pero lo que fluye de la imaginación actualizada por la razón pura, para lo que ni hay ni puede haber una correspondencia adecuada en el mundo de los sentidos —esto y sólo esto es = *Una Idea*. Si las Ideas son sólo regulativas, conforme a Aristóteles y Kant, o igualmente *constitutivas* y una sola cosa con el poder y vida de la naturaleza, conforme a Platón y Plotino... éste es el mayor *problema* de la filosofía y no una parte de su nomenclatura».

Pero la cuestión más grave que se presenta a Coleridge es si esa unidad universal, esa totalidad del ser, debe aparecer en la identidad original como un «I am that I am» o como un simple «It is».

La ordenación que el entendimiento introduce en la masa de lo sensorial deja a un lado la unidad de todo lo real en el ser. Pero no tan de lado como para no ser el mismo entendimiento un instrumento de la razón, que es la facultad de las ideas, en buena filosofía kantiana. El ser considerado como unidad es una Idea racional, que subyace en el desarrollo del ejercicio del entendimiento: «The Unders-

tanding in all ist judgements refers to some other Faculty as its ultimate Authority»⁵⁷. Esta segunda facultad en la que se apoya en entendimiento es la razón cuyo acto es precisamente una contemplación en la que se da «esa intuición de las cosas que surgen cuando nos poseemos a nosotros mismos, como algo uno con el todo, que es conocimiento substancial» (*The Friend*, I, 520), y añade Coleridge que, gracias a esa contemplación racional, «sabemos que la existencia es su propio predicado, autoafirmación, el único atributo en el que se contienen todos los demás, no como partes sino como manifestaciones. Es un eterno e infinito alegrarse de sí mismo, amarse a sí mismo, con un júbilo insondable, con un amor omnicompreensivo. Es absoluto y lo absoluto no es separadamente el que afirma ni lo que es afirmado, sino la identidad y la cópula viviente de ambos» (ibid. 521).

La razón, por tanto, es capaz de conocer el ser pero es que, además, no lo conoce como algo separado de sí. La razón conoce la unidad de sí misma y su objeto. En la razón aparece ya la unidad del ser que es con el sujeto que es el ser. Ya a este nivel la raíz del simple «It is» es el «I am»: «'the eternal I am', or the *timeless* Act of Self-affirmation, (...) reveals itself objectively, as the eternal *Becoming*, *subjectively*, as the *infinite producing!*», traduce Coleridge a Schelling en el citado manuscrito Egerton.

La primacía del «I am» eterno plantea a Coleridge la necesidad de fundamentar en él la indiscutible verdad del «It is». Con esto Coleridge se ve obligado a replantear estas relaciones tras haber aceptado el transcendentalismo crítico kantiano. La consecuencia inevitable de esta aceptación es el abandono de un esquema causalista, que la Crítica ha reducido a los límites del conocimiento intelectual de lo asequible por experiencia.

Coleridge, al pensar la divinidad como un «Yo soy», se coloca claramente en la línea del pensamiento que introduce la subjetividad, confiriéndole una preeminencia sobre el ser. No es la identidad absoluta sino la «ipseidad» el fundamento último de la realidad. Con ello se establece, por un lado, una relación peculiar con todo otro yo, aunque sea finito, y, por otro, una interna relación de Dios con su propio ser.

En el primer aspecto el problema planteado a Coleridge consistía en evitar la reducción antropológica del criticismo y la absorción

57 Cit. por Gerdt, G., *Coleridge's Verhältnis zur Logik* (Berlin 1935) p. 34.

panteísta o quasi-panteísta del idealismo postkantiano en alguna de sus formas. Por otra parte, Coleridge no quiere abandonar el valor decisivo que el «Yo soy» finito tenía como fundamentación de una libertad moral. La absoluta incondicionalidad es privilegio de la divinidad⁵⁸.

Como ya hemos señalado anteriormente, el «Yo soy» coleridgeano está subordinado netamente al «yo soy» divino. El Yo de la filosofía trascendental no puede sustituir al divino. Más aún, el mismo «conócete a tí mismo» —principio tan querido para el idealismo y que Coleridge, como vimos, coloca en la base de su filosofía, que quiere superar la reducción materialista o empirista de la naturaleza humana— debe ceder paso al final a una destrucción de sí mismo. En el poema «Self-Knowledge» (ed. cit., p. 487) datado en 1832 leemos: *Γνωσθι σεαυτόν.*— And is this the prime / and heaven-spring adage of the olden time!». Pero a lo largo del breve poema Coleridge afirma que sólo se puede conocer lo que realmente uno ha hecho. Ahora bien, el hombre no puede llamar suyo a nada, de ahí que al final, el poema se vuelve atrás y corrija lo que afirmó al principio diciendo: «Ignore thyself, and strive to know they God».

Semejante destrucción del conocimiento de sí ha de entenderse como el esfuerzo por hacer desembocar el conocimiento de sí en el conocimiento de Dios. Ya hemos insistido en este punto. Lo que ahora nos conviene ver es cómo Dios mismo fundamenta la razón humana.

Para Coleridge Dios no es, sin más, el fundamento del mundo de la razón humana. De ahí su repugnancia a admitir en Dios los rasgos que, en realidad, pertenecen al hombre ya que semejante modo de pensar hace de Dios una pieza explicativa de la naturaleza del hombre⁵⁹.

Dios es causa y fundamento, pero El no tiene fundamento ni es demostrable (*The Statesman's Manual*, ed. cit., 32). Coleridge ha usado la expresión «causa sui» para expresar la independencia de Dios, su ausencia de relación con la criatura. Por eso el acceso a Dios ha sido caracterizado como un ignorarse a sí mismo. Nos hallamos ante una vía de la negación y una cierta teología negativa. Coleridge adjunta a la expresión «causa sui» la de *αίτια υπερούσιος* de raigambre neopla-

58 Cf. *The Literary Remains of S. T. Coleridge* (London 1836-9) III, 184, cit. por Uelhein, op. cit., 119, nota 97.

59 Cf. la carta a Green, CL, IV, 874.

tónica (*On the Constitution of Church and State*, 182). En este mismo lugar Coleridge afirma asimismo la superioridad de la voluntad o, cuanto menos, la necesidad de vincular la razón y la voluntad en Dios para evitar que el Ser supremo, separado de la voluntad, se convierta en una deidad spinoziana. La razón supone un antecedente, la voluntad es absolutamente lo primero.

En este mismo sentido Coleridge ha defendido que las ideas divinas son algo interno a Dios mismo. Con probables confusiones históricas ⁶⁰ Coleridge sostiene que las Ideas platónicas no son algo que la mente suprema contempla como algo externo a ella, sino que Dios contempla en sí mismo sus ideas. Así queda cerrada plenamente la unidad sujeto-objeto, el en-sí y el para-sí en su forma más elevada y Dios no tiene fuera de sí algo superior a sí mismo o, cuando menos, no está sometido a una indigencia. Dicho sea de paso, si Dios no fuera más que la clave explicativa del universo, esta misma situación empeñaría su autonomía e independencia. Coleridge se opone al deísmo ilustrado y recoge en sus Notebooks observaciones procedentes del neoplatonismo en las que expresa, de modo inequívoco, que la unidad divina no es la unidad simplemente idéntica, sino la que corresponde a Dios que es verdaderamente «ipse». Tal ipseidad mantiene dentro de sí o, mejor aún, autoproduce su propia «alteridad» ⁶¹.

Esa curiosa alteridad interna a Dios no está al servicio de una explicación de la pluralidad del universo. En esto diferiría Coleridge de ciertas doctrinas idealistas germánicas que aprovechan la doctrina trinitaria para aproximar a Dios al mundo. Por el contrario Coleridge piensa que se trata de mostrar la interna fecundidad de la divina «Ipseity». La voluntad divina no escoge lo propuesto ante ella. Ella misma, como voluntad absoluta, se autopropone. Hasta en el hombre —según Coleridge— la voluntad es más profunda que la razón (*mind*) «porque la razón no deja de serlo por tener un antecedente; pero la voluntad es lo primero (*το προπρωτον*; *το nunquam positum*, *semper supponendum*) o no será *voluntad* en absoluto» (*On the Constitution of...*, 182).

Subrayar el papel de la voluntad tiende a asegurar que Dios es plenamente sujeto, no meramente una razón gobernada por un obje-

⁶⁰ Orisini, op. cit., pp. 43 y 55.

⁶¹ Cf. BL, I, 321 y *On the Constitution...*, 84, nota «the Divine Alterity».

to aunque fuere divino. Coleridge se enfrenta, una vez más, a la idea de un Dios dominado por la necesidad de su propio ser; de una «causa sui» falta de libertad ⁶². De esta manera Coleridge se separa de una divinidad cuyos matices panteístas serían innegables.

Por otra parte la voluntad no es la fuerza ciega que opera a modo de una naturaleza originaria, pero incapaz de articularse a sí misma. Toda articulación lleva consigo un proceso diferenciador que evite confusiones. Son esas confusiones las que Coleridge sospechaba en la filosofía de Schelling ⁶³.

La fe trinitaria de Coleridge se apoya en la Escritura. Cualquier especulación sobre el tema debe basarse en ella ⁶⁴. Esto no obstante diseña una estructura de la divinidad en la que la unidad peculiar de la divina «Ipseity» da lugar a una alteridad propia también de la divinidad, alteridad que retorna a la unidad. Esto es el Dios «unitrino».

La utilización de la especulación neoplatónica sirve a Coleridge para expresar una visión de la divinidad activa pero sin mezclarla con las determinaciones extrañas a ella misma. Se trataría, en lenguaje de los idealistas alemanes, que él conoció, de una «posición absoluta». Si recordamos los juicios téticos de Fichte ⁶⁵, éstos no afirman un predicado de un sujeto. Son simple posición absoluta de un sujeto consigo mismo, con la simple Idea de ese mismo sujeto tomado en su infinitud. «Yo soy» es un ejemplo, quizá el más característico, de tales «posiciones absolutas».

Al hablar antes de la voluntad que —«in divinis»— es lo «semper supponendum», lo «nunquam suppositum» Coleridge quiere

62 Schelling en sus lecciones muniticas *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (ed. Schröter, V, 90-2) ha expuesto agudamente esa cuestión. Exponiendo la idea cartesiana de Dios, Schelling pone de relieve que no basta considerar a Dios como lo necesario ciego. Dios es algo más que lo necesario. Si no fuera algo más, sería un Dios muerto. El Dios vivo es lúcido y libre respecto de su propio ser. En palabras de Schelling, tropezamos aquí con una antinomia entre lo que la razón deduce necesariamente y lo que nosotros queremos propiamente cuando queremos a Dios. En esta ocasión Schelling entiende que la filosofía, por sí sola, no es capaz de resolver la cuestión porque el concepto de Dios no entra estrictamente en la filosofía. La libertad divina es algo que nos viene de una conciencia o de una fe —ambas expresiones son usadas por Schelling— para las que Dios no es sólo ser, sino dominio de ese mismo ser. De ahí la fórmula schellingiana: Dios «es libre frente a su existencia, no está ligado a ella».

63 Sobre sus dudas, respecto a Schelling, durante sus últimos años cf. Uehlein, op. cit., 111.

64 Cf. su juicio sobre los Sermones de Irving en *On the Constitution...*, ed. cit., p. 141.

65 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1974) ed. Jacobs, 35 y ss.

considerar la posición absoluta de la divinidad como un dinamismo que, sin embargo, no depende de algo extraño. Este dinamismo hace que la «ipseidad» divina dé lugar a una alteridad, no creada, sino engendrada con la que no hay diferencia alguna de atributo o cualidad. No es una objetividad extraña, sino la que corresponde a la divina «ipseidad». La conjunción de ambas, «ipseidad» y alteridad cierra la antítesis anterior. Así se expresan las tres personas de la Trinidad ⁶⁶.

En un pensador para quien los motivos existenciales constituían una razón sumamente poderosa, la especulación trinitaria no podía tampoco quedar desvinculada de tales motivos. Más aún. Podemos conjeturar que son ellas quienes determinaron la insistente atención de Coleridge hacia el misterio de la Trinidad.

No podemos olvidar que Coleridge perteneció durante algunos años al unitarismo. Probablemente la necesidad de dar una plausible explicación al misterio de la Redención, a la posibilidad de la remisión de los pecados a través de la muerte de Cristo obligó a Coleridge a retornar a la fe trinitaria del cristianismo tal como la entendía la Iglesia de Inglaterra. Por lo demás el tema de la redención no es tampoco para Coleridge una cuestión teológica sino algo exigido por su personal experiencia ⁶⁷. Ya hemos aludido a la amarga vivencia de sus propias miserias. Coleridge mantuvo a lo largo de su vida una dura lucha entre sus pretensiones y aspiraciones, por un lado, y los pobres resultados obtenidos. Pero, además, añadía a esto una sensación de culpabilidad de la que sólo una intervención divina podía redimirle ⁶⁸.

Ahora bien, este Dios vivo es —a juicio de Coleridge— el Dios Trinitario. El Dios como unidad absoluta, imagen de la divinidad que nuestro autor ve expresada en la filosofía de Spinoza, no podría cumplir esta misión toda vez que resulta extraño a la libertad, libertad en cuyo seno se despliega tanto el mal como especialmente el bien que vence al mal.

⁶⁶ Cf. BL, I, 321.

⁶⁷ Cf. McFarland, op. cit., 225-6.

⁶⁸ Véase, como expresión de esta convicción, uno de los últimos poemas de Coleridge dedicado a recordar el día de su bautismo, en donde leemos «...the Holy One, the Almighty God, my Father? / Father! in Christ we live, and Christ in Thee / Eternal Thou, and everlasting we». Ed. cit., 490.

Coleridge veía en la doctrina trinitaria la plena superación del panteísmo spinoziano. Como ya hemos tenido ocasión de ver, la vida intelectual, poética y filosófica, y, en general, toda la vida de Coleridge estuvo dominada por la cuestión de superar los límites, un tanto provincianos, de una filosofía positivista y empírica sin caer en una abstracción universalizadora desprovista de vida propia.

JOSE MARIA ARTOLA
Instituto Luis Vives. CSIC.
Madrid