

S. T. Coleridge: Un capítulo de la recepción del idealismo alemán en Gran Bretaña

S. T. Coleridge constituye un caso extremadamente singular dentro de la historia del pensamiento europeo. Su singularidad reside en la peculiar unidad, que en su obra se produce, de creación literaria y reflexión crítica sobre esa misma creación y sobre la situación política y religiosa de su tiempo. Pero, sobre todo, nos llama la atención que junto a esa síntesis aparezca una decidida inclinación a la especulación filosófica y religiosa. Hay que tener en cuenta, además, que todas esas manifestaciones creativas y reflexivas no aparecen inconexas sino que se hallan trasapadas por una impresionante voluntad de unidad. Quizá pudiéramos aventurar que este afán de unidad es el rasgo dominante de su obra y que esa unidad no es una preocupación añadida sino que es, al mismo tiempo, un rasgo principal de su especulación, bien entendido que esa unidad ha de ser vista en estrecha imbricación con la idea de totalidad. Esta preocupación de combinar totalidad y unidad nos pone ya en aviso de lo que Coleridge pretende en su peculiar asimilación de un cierto aspecto del idealismo alemán postkantiano.

Es interesante recordar de antemano que S. T. Coleridge no es un «scholar». Su biografía es más bien el recorrido, entre sorprendente y doloroso, de un pensador religioso y político, de un pedagogo, de un educador social, señalado con los estigmas humillantes de una evidente «inconclusiveness» y de la terrible adicción al opio y de su fracaso doméstico. Que, a través de todo esto, fuese capaz de proporcionarnos una obra tan crecida y tan llena de sugestión nos hace pensar

en los versos de Hölderlin que Heidegger nos ha hecho tan populares.

La interpretación filosófica de la obra de Coleridge, a pesar de las limitaciones que tendremos ocasión de analizar, reside en ser uno de los primeros ensayos de recepción del idealismo transcendental —leído con ojos más postkantianos que kantianos— en el seno de una tradición filosófica como la británica. Coleridge se opone polémicamente a una actitud, prevalente quizá en su tiempo, y que desciende del empirismo tan característico en Inglaterra. Por otra parte, Coleridge hereda otra tradición británica de importancia nada despreciable: la representada por los platonistas de Cambridge ¹ cuya visión más neoplatónica que platónica, en sentido estricto, permanece viva en Gran Bretaña. En Coleridge se va a producir, al menos germinalmente, el intento de leer el idealismo neoplatónico con ojos que han recorrido las Críticas kantianas con motivos propios de Fichte y Schelling. Nos hallamos ante un importante caso de «Wirkungsgeschichte», cuyas características veremos más tarde. En todo caso es conveniente notar de antemano que en esa recepción entran a formar parte no sólo el platonismo y el kantismo sino también Spinoza. Conociendo que un rasgo característico de la entrada en el siglo XIX es la integración del spinozismo, nos damos cuenta que en Coleridge se hallan todos los integrantes del «melting pot» de donde fluye el pensamiento europeo ulterior. Al decir pensamiento europeo queremos señalar que Coleridge no se halla confinado a un capítulo del pensamiento insular británico sino que es uno de los intentos de ese pensamiento por estar en contacto con el mundo continental.

Pero Coleridge superpone esa actividad filosófica a una actividad poética que le ha dado su mayor prestigio en las historias de la cultura occidental. Esta actividad poética se halla vinculada esencialmente con la idea de la introducción en Inglaterra del romanticismo. Ahora bien, una actividad poética no ha de ser vista sólo con categorías genealógicas. Es obvio que también la creación literaria está sujeta a influjos objetivables y que dan lugar a una historia literaria, pero tal enfoque no deja de ser insuficiente. Es preciso reconocer la especificidad de la creación, su irrepetibilidad y su transcendencia respecto a la simple designación de fuentes y antecedentes.

1 Sobre los platónicos de Cambridge cf. John Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century* (London and Edinburgh 1872); Henry Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (London 1931);

La intuición poética de Coleridge en sus poemas juveniles se halla profundamente marcada por la unidad del universo, por la unidad del ser que resplandece a través de sus diversas manifestaciones ². Hay en esa intuición la coincidencia con el reflejo germánico del pensamiento spinoziano, del «*ἐν καὶ πᾶσι*» del «Stift» de Tubinga, que será el punto de partida de la interpretación idealista de Kant.

Esta intuición de unidad acerca, como es obvio, a Coleridge hacia las riberas del panteísmo. A su vez esta unidad aparece también bajo la forma de necesitarianismo ³ que, en su juventud, sedujo a Coleridge.

Pero la intuición poética completa de Coleridge no se agota en la visión unitaria sino que incluye también la fuertísima convicción de la libertad, del principio cuasi-existencial de la libertad del Yo. Junto al «it is» es preciso afirmar el «I am». Por supuesto que ambos polos de tensión obedecen a planteamientos filosóficos radicados ya en la filosofía racionalista, pero expresados neta y dramáticamente por Kant. Ahora bien, Coleridge no sólo bebe de esas fuentes —digamos reflexivas— sino que ambas nacen de una directa percepción poética ⁴. La poesía, como intensificación de sentido de la palabra, no sólo ha captado en Coleridge la unidad universal sino también la transcendencia del Yo y su libertad frente al mundo, pero, además y principalmente, englobando ese mundo ⁵.

Esta doble experiencia nacida de un inmediato contacto con la realidad es el motor de una actividad que va a plasmar luego una reflexión filosófica sumamente peculiar.

Habría que advertir también que Coleridge es consciente de la mediación que el lenguaje lleva a cabo. El conocimiento de las lenguas clásicas y su derivación hasta el inglés contemporáneo, así como la necesidad de traducción de los términos alemanes, le obligaron a percatarse de que las palabras deben ser sometidas a un proce-

J. A. Passmore, *Ralph Cudworth* (Cambridge 1951); W. Schrickx, 'Coleridge and the Cambridge Platonists', en *Review of English Literature* 7 (1966) 71-91.

² *The Eolian Harp. Coleridge Poetical Works* (Ed. E. H. Coleridge, Oxford 1983) pp. 100-2. *This Lime-Tree Bower My Prison*, ed. cit., 178-181.

³ Sobre la figura más importante del «necesaritarianismo» —Hartley— cf. McFarland, *Coleridge and the Panteist Tradition* (Oxford 1969) 311 y ss.

⁴ Coleridge tuvo dudas del valor de su propia obra poética. En realidad pensaba que el gran poeta era Wordsworth. El era más bien una especie de metafísico (cf. B. Willey, *S. T. Coleridge*, [London 1972] p. 82).

⁵ *The Ancient Mariner (Poetical Works)*, ed. cit., 186-209) y sobre todo, «*Dejection: and Ode*»: «and our life alone does Nature live» (ibid., 365).

so transformativo para lograr un mayor enriquecimiento, no precisamente verbal, sino de significado: «...es igualmente verdadero que en todas las sociedades existe un instinto de crecimiento, un cierto buen sentido, colectivo e inconsciente, que opera progresivamente en orden a desinonimizar aquellas palabras que originariamente tenían el mismo significado y que la confluencia de dialectos ha proporcionado a lenguas más homogéneas como el griego y el alemán, a las que ha dado lugar en lenguas mixtas, como la nuestra, esa misma causa unida a los accidentes propios de la traducción de obras originales de diversos países» (BL, I, 61).

La alusión al instinto inserto en cada sociedad nos va a proporcionar una clave de las intenciones de Coleridge. Se trata de la valoración que Coleridge hace del ámbito social en el que se desarrolla todo pensamiento. Aún cuando parece que no conoció a Herder y que la obra básica de W. von Humboldt es posterior ⁶, resulta interesante la coincidencia. También podría ser que Coleridge pensara en términos más cercanos a la tradición anglosajona para la que resulta muy importante la determinación concreta de la unidad social en la que el pensamiento se expresa con una cierta lengua ⁷.

Hemos aludido a la función del lenguaje en Coleridge con un texto referente a la distinción entre «fancy» e «imagination». Como luego veremos, se trata de un punto doctrinal de gran importancia en la concepción de Coleridge acerca de la poesía y acerca de la filosofía en general. «Fancy» es para Coleridge una facultad capaz de acumular imágenes basándose en una determinada semejanza o coincidencia. «Imagination», por el contrario, es un poder, no meramente acumulativo sino transformador, capaz de unificar diversas imágenes o sentimientos en una unidad. Si «fancy» ofrece una especie de unidad por asociación, «imaginación» es un poder unificador «shaping», «esemplastic», esto es, productor hacia la unidad (ΕΙΣ ΕΝ ΠΛΑΤΤΕΙΝ).

No es esta doctrina acerca de la imaginación un tema más del pensamiento de Coleridge. De alguna manera es su médula. Se trata de la capacidad humana, la más semejante, al «acto eterno de la creación en el infinito Yo soy» (BL, I, 202). Es, por tanto, el principio

⁶ Cf. Orsini, *Coleridge and German Idealism* (London and Amsterdam 1969) p. 260.

⁷ Pensemos en el «moto» de la BL. Es un texto de Goethe que invita a la comunicación de los espíritus congeniales dispersos por el mundo.

capaz de hacer realidad la unidad a la que antes aludíamos, la unidad orgánica de toda realidad y del hombre con ella.

En la personalidad de Coleridge juega también un papel importante su conciencia religiosa. Hijo de un párroco anglicano que unía a su devoto cristianismo una amplia cultura —rasgos ambos que impresionaron vivamente a su hijo—, Coleridge mantuvo una fuerte preocupación religiosa. Esta preocupación influye en el resto de su actividad literaria y filosófica y está básicamente centrada en una evolución que, partiendo de su cristianismo inicial, pasa por el unitarismo para volver a la fe cristiana trinitaria.

El unitarismo es un movimiento religioso que parte sustancialmente del italiano Fausto Socino (1539-1604) y se halla ampliamente difundido en la Inglaterra contemporánea de Coleridge. Básicamente consiste en la negación del misterio de la Trinidad por no considerarlo fundado en las Escrituras. Tal rechazo está vinculado con un proceso secularizador que intenta despojar al cristianismo de sus elementos sobrenaturales o superracionales⁸. Coleridge conoce las obras y asiste a los procesos que sufren algunos de los representantes de esta orientación, y bajo ese influjo, que viene a resumir todo el movimiento crítico que, desde dentro del Cristianismo, se lleva a cabo sobre los contenidos sobrenaturales durante todo el siglo XVIII, Coleridge adopta una actitud muy conforme con los aires «fin de siècle». Coleridge se alía paralelamente a un necessitarianismo negador de la libertad en el mundo. Tampoco es casualidad que sus ideas radicales frente a la ortodoxia del momento le lleven, como a otros muchos ingleses, a mirar con simpatía los primeros pasos de la revolución en Francia.

Tras este período de heterodoxia religiosa Coleridge volverá a la fe trinitaria de la Iglesia de Inglaterra. Pero lo importante no es este episodio biográfico o las resonancias de «conversión» que indudablemente pudieran deducirse. Lo verdaderamente importante, como tendremos ocasión de examinar, reside en que la fe en la Trinidad es el punto de referencia para una revisión de la imagen de la divinidad, en estrecha conexión con el modo peculiar con que Coleridge concilia la unidad entitativa del universo y la afirmación paralela del Yo soy. Coleridge vio en la Trinidad no sólo la elevación del Cristianismo sobre toda reducción naturalista sino también la expresión de

8 Sobre el unitarismo puede verse, como una primera aproximación, el artículo de Christiani en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ad h.v.

la imagen de un Dios vivo que supera al Dios de Spinoza y que no es una simple pieza explicativa del universo, puesto que, dotado de su propio mundo, por así decirlo, se explaya en la realidad intratrinitaria.

Esta somera revista inicial nos ofrece una buena cantidad de motivos filosóficos y teológicos que hacen de Coleridge una figura importante en la evolución de la conciencia moderna. Dentro de ese conjunto de motivos quizá sea el más característico su tarea de mediación entre el mundo europeo continental y el británico en el tránsito del siglo XVIII al XIX. A nadie se le oculta que aún hoy estamos viviendo de la inflexión que el pensamiento moderno experimenta en el tránsito de la filosofía trascendental al idealismo especulativo. Junto a ese rasgo no podemos olvidar el alcance de la coexistencia en la personalidad de Coleridge de una actividad poética con la reflexión filosófica. A los hombres de la segunda mitad del siglo XX no nos resulta extraña la búsqueda en la poesía de ciertos determinantes de la filosofía. El lenguaje poético nos ofrece una condensación de sentido que el análisis filosófico puede desentrañar pero no sustituir.

* * *

Como ya hemos indicado anteriormente el ámbito histórico en que se desarrolla la vida de Coleridge (1772-1834) es el de la Revolución francesa y el de los movimientos de emancipación e independencia en diversos países.

La historia de Gran Bretaña está determinada en lo exterior por la oposición a la Francia revolucionaria y por la participación en la constitución de una Europa vacilante tras las guerras napoleónicas, sin olvidar las repercusiones de la reciente independencia de los colonos de América del Norte. Internamente el problema irlandés y la emancipación de los católicos son dos temas que ocupan la atención de la opinión pública inglesa en general y la de Coleridge en particular. Una buena parte de su actividad de escritor y orador trata precisamente de esas cuestiones. No resulta aventurado pensar en la dificultad que significó para Coleridge —y para otros espíritus de la época— conciliar su deseo de libertad y el mantenimiento —en su

edad madura— de instituciones que aseguraban la unidad político-religiosa de la singular estructura de Gran Bretaña.

Coleridge nace el 21 de Octubre de 1772 en Ottery St. Mary en el Devonshire. Es el mejor de los diez hijos del párroco John Coleridge de quien su hijo hizo un bello elogio por su religiosidad, honestidad y notable nivel de conocimientos literarios. De él hereda una gran amplitud de miras y una especial inclinación por lo grande, lo vasto, por la totalidad del Universo a cuya contemplación le inició.

Si tuviéramos en cuenta la importancia que en la edad madura de Coleridge adquirieron estas nociones, o mejor dicho, estas vívidas intuiciones, debemos confesar la transcendencia del influjo paterno sobre nuestro autor ⁹.

En 1782, un año después de la muerte de su padre, ingresa en el Christ's Hospital Hartford, institución preparatoria para el ingreso en la Universidad. Inicia la carrera de incansable lector de obras que van desde el Diccionario filosófico de Voltaire al Aurora de Böhme, pasando por obras de medicina y ciencias. En esta época se inicia un alejamiento —quizá no muy hondo— de sus convicciones infantiles. En Christ's Hospital recibió las enseñanzas del Rev. James Bowyer. Coleridge le dedica un cálido homenaje en *BL*, I, 4 ss. El estudio de los poetas clásicos griegos y latinos estaba acompañado con el de Shakespeare y Milton. Curiosamente advierte Coleridge que Bowyer le enseñó que la poesía «incluso la más elevada y aparentemente las odas más espontáneas (Wild) tienen su popia lógica, tan rigurosa como la de la ciencia y más difícil aún, por ser más sutil, más compleja y por depender de causas más fugitivas. En los poetas verdaderamente grandes se puede asignar una razón no sólo para cada palabra, sino hasta para la posición de cada palabra» (*BL*, I, 4).

No parece, por tanto, infundado el interés posterior de Coleridge por mostrar la unidad de razón e imaginación y el de extender la lógica a otros campos de los usuales en el mundo académico. En esta misma época comienzan sus tertulias poéticas y su propia producción, que se inicia con una pieza teatral, «The Fall of Robespierre», primera obra publicada, a la que anteceden los poemas aparecidos en la «Cambridge Intelligence».

⁹ Para quien conoce la insistencia con que en la educación inglesa aparecen los relatos fantásticos, los «Rairy Tales», resulta esclarecedor que, según confesión de Coleridge (*CL*, 210, cit., *BW* 13), tales relatos son el camino para abrir la mente al amor de «lo grande» y «al todo».

En 1791 pasa a la Universidad de Cambridge en cuyo Jesus College reside. Coleridge no llegó a graduarse académicamente. Su vida intelectual fue, no obstante, de gran intensidad. Es en esta época en la que se plasma su actitud crítica ante la ortodoxia de la Iglesia de Inglaterra. Allí encuentra a William Frend, autor, entre 1788-9, de dos «Addresses» en que exhorta a los habitantes de Cambridge a abandonar el misterio de la Trinidad, junto con otras obras de análogo aire crítico. Coleridge asiste al proceso que la Universidad abre a Frend. La negación del trinitarismo lleva consigo la negación de la divinidad de Cristo y Coleridge acuña el término «psilanthropism» (del griego *ψιλός*, solo y *ἄνθρωπος*, hombre), para designar la doctrina que defiende que Jesús es sólo un hombre.

Pero este antitrinitarismo está acompañado por una especie de panteísmo que procede de las propias meditaciones de Coleridge, apoyadas en las opiniones de Joseph Priestley y David Hartley. El segundo enseñó un materialismo naturalista, mientras que el primero fue quien atrajo a Coleridge hacia el necessitarianismo. Priestley es también quien marchó a América para fundar en las orillas del Susquehanna una colonia regida por los ideales de la libertad. Algo parecido planeó Coleridge, que pensó poner en práctica un sistema político que bautizó «pantisocracia», esto es, gobierno de todos los iguales y también «asfeterismo» o sea, negación de lo propio. Puede colegirse de estos datos que las ideas reinantes en nuestro autor no se limitaban a la teología sino también a la política y que tales ideas marchaban en la línea del radicalismo del momento.

Tras un curioso episodio en el que por unos meses abandona Cambridge y se alista en el ejército —para huir de los acreedores, al parecer— vuelve a la Universidad mas por poco tiempo. En 1794 abandona definitivamente la Universidad sin haber obtenido grados, como ya dijimos.

En este momento de su vida Coleridge se adhiere al llamado círculo de Bristol. En ese ambiente de exaltación no conformista conoce en Oxford al poeta Southey con el que mantiene una relación intelectual y literaria, con los vaivenes que son propios de la actitud vital de Coleridge. Contrae matrimonio con Sara Fricker en 1795, a quien conoce dentro del círculo de Bristol. Fue un matrimonio infeliz y uno de los exponentes más claros de la acusada diferencia entre la agudeza teórica de Coleridge y sus graves errores prácticos.

Coleridge había estado destinado a recibir órdenes sagradas en la Iglesia de Inglaterra pero, como es natural, abandonó tal proyecto. No obstante quedaba en él un evidente afán de predicador social y cuasi-religioso. En Bristol, durante 1795, pronuncia varias «lectures» de índole religiosa y política con un marcado radicalismo crítico tanto frente a la Iglesia establecida como a la estructura política de Inglaterra. Así continúa durante el año siguiente.

Sin embargo, también lee a Ralph Cudworth en 1796. Este «Cambridge Platonist» proporcionará a Coleridge las armas para una crítica del materialismo y del necesitarianismo. La relación de Cudworth con el neoplatonismo debió de ser importante para la evolución de Coleridge. Cudworth insistía en el poder activo de la mente frente a la pasividad propugnada por los empiristas. De él debe proceder el término «plastic» en el sentido de «creativo» que, como veremos, es muy utilizado por Coleridge en una peculiar combinación semántica ¹⁰. A la lectura de Cudworth acompaña la adquisición de obras de Proclo y otros neoplatónicos.

Pero la relación humana más importante que Coleridge adquiere por esos años es su amistad con Wordsworth. Coleridge admiró el genio poético y la personalidad de su amigo. Con él y con la hermana de éste, Dorothy, Coleridge vivió familiarmente en compensación a su fracaso matrimonial.

El otro gran acontecimiento de estos años, que viene a clausurar su juventud e iniciar su edad y su obra maduras, es el viaje a Alemania. Breve viaje —Septiembre de 1798 a Junio de 1799— pero de incalculable importancia. La brevedad de la estancia sólo le permitió asegurar su conocimiento del alemán, escuchar algunas lecciones —de materias científicas por lo demás—, recoger materiales para una biografía de Lessing y quizá lo más característico, adquirir libros por valor de 30 libras de materias filosóficas, metafísicas, con intención de componer una obra «which I hope to dedicate in silence the prime of my life» ¹¹.

Dejamos a un lado la significativa preocupación por el pensamiento de Lessing. No podemos olvidar que el tema de la inspira-

¹⁰ «On the imagination or esemplastic power» (BL, I, 195). Para la relación Cudworth-Coleridge, cf. Orsini, op. cit., 25 y ss.; W. Schrickc, art. cit. y Mc. Farland op. cit., 22-24, en donde se señala una amplia bibliografía.

¹¹ Carta a su protector Jonah Wedgwood CL 283, May, 21, 1799 (BW 75). Los hermanos Wedgwood le habían concedido a Coleridge una pensión anual de 150 libras que permitió la libertad intelectual de éste.

ción bíblica, central en Lessing, es también una de las cuestiones que más inquietaron a Coleridge.

Coleridge, que ya era un poeta que había escrito probablemente la parte más notable de su poesía, nos anuncia que quiere dedicar lo mejor de su vida a una obra cuya proximidad con la metafísica es evidente. No cabe duda del interés de Coleridge por aparecer en el mundo no sólo como poeta sino también como filósofo. Llega incluso a anunciar su deseo de abandonar la poesía por entender que Wordsworth era el gran poeta de su época, frente al cual su propia obra carecía de importancia. En todo caso Coleridge quiere que su obra filosófica no esté desligada de la poesía. Muestra un especial interés en subrayar la conexión entre sentimientos, palabras, ideas y realidad. Como es sabido éste es un tema definitorio de la filosofía idealista postkantiana que, de esa manera, intentó superar las oposiciones insalvables entre racionalistas y empiristas del siglo XVIII. Superar la escisión de la fe y la ciencia, de la razón y la experiencia es un ideal común a Coleridge y a los idealistas alemanes.

A partir de 1801 la lectura de Kant va a ser la preocupación más absorbente de Coleridge. Esta lectura se hace con la intención de superar tanto el materialismo antes aludido como el panteísmo spinozista. De ahí que utilice la filosofía trascendental para hacer más patente el poder activo de la mente y la irreductibilidad del «Yo soy» frente a cualquier absorción en la unidad absoluta del ser. Igualmente la distinción entre entendimiento y razón le permite salvaguardar la especificidad de los conocimientos suprasensibles.

Pero esta misma época es una de las más dolorosas de la vida de Coleridge. Su adicción al opio es patente y muy profunda, se agrava la conciencia de su pereza, de su indecisión. La infelicidad familiar va en aumento. Sus sentimientos hacia Sara Hutchinson, cuñada de Wordsworth, son íntimos pero su sentido del deber le mantiene fiel a su hogar. La Oda «Dejection» ilustra el aire de fracaso y de humillación, pero con la peculiaridad de que Coleridge objetiva esa desgracia como un fruto del pecado que la gracia puede vencer. Nos parece escuchar un antecedente de la tensión que la teología dialéctica ha puesto de relieve. Su convicción de libertad alimentada con la lectura de Kant mantiene una distancia con ciertos pesimismo de origen materialista o religioso ¹².

12 Esta es la razón por la que Coleridge rechazó el planteamiento luterano. Cf. Mc Farland, *op. cit.*, 1523.

Tras un viaje no muy afortunado por Escocia con Wordsworth decide aprovechar un empleo en Malta. Allí llega a mediados de 1804 donde reside hasta Septiembre de 1805 en que inició su retorno pasando por Sicilia, Nápoles y Roma. En esta última ciudad conoció a los hermanos Humboldt y a Guillermo Schlegel. Si desde el punto de vista de su salud física este viaje y la estancia en Malta no proporcionaron a Coleridge ninguna mejora, lo cierto es que sus «Notebooks» de la época muestran un avance neto en orden a la explicitación de sus convicciones trinitarias.

Durante los años 1809-1810 publica *The Friend*. *The Friend* es un «periodical Essay» del que llegaron a ver la luz veintisiete números, más suplementos. Los temas políticos, religiosos, literarios son variadísimos. Para nuestro objetivo lo más importante es el *Ensayo sobre el Método* que en 1818 fue publicado de nuevo como una colaboración de la *Encyclopaedia Metropolitana*, pero, al parecer, los editores modificaron el texto de Coleridge hasta el punto que el autor quiso retirarla. Coleridge ya había introducido algunas modificaciones en el texto de 1808-9 para su publicación en la *Encyclopaedia* diez años más tarde.

La idea de un método según Coleridge se basa en la necesidad de que la mente no se limite a reflejar cosas, sino que capte también las relaciones que hay entre ellas o con el observador (EPM, 451). Estas relaciones no deben entenderse de un modo estático. Para Coleridge el método implica —conforme a su etimología— una transición progresiva. Tal avance se basa en el uso de leyes racionales, halladas con independencia de la experiencia. Coleridge considera al método como una resultante de la filosofía mediante la cual ésta deviene científica y viceversa. Las resonancias kantianas son notables.

Los años siguientes se caracterizan por una actividad personal intensa, como lo atestiguan sus notas personales, así como las abundantes conferencias sobre temas literarios y de crítica. Shakespeare, Milton, Cervantes, etc., son objeto de un examen. Su situación personal se agrava. Rompe vínculos con amigos que tanto significaban para él, como es el caso de Wordsworth. En 1816 se instala en calidad de paciente en casa del Dr. Gillman en Highgate, y allí vivió hasta el final de sus días.

A pesar de todas las dificultades, entre 1815 y 1817 publica la *Biographia Litteraria*, dos *Lay Sermons*, las *Sybilline Leaves* y escribe muchas cartas de gran interés no sólo biográfico sino doctrinal.

En los *Lay Sermons* Coleridge reitera su preocupación religiosa y moral. Especialmente en el primero que se titula *Statesman's Manual*. Su pretensión es fustigar la pérdida del sentido cristiano de las clases elevadas que, a pesar de llamarse cristianas, ni lo practican ni son fieles a su verdadero sentido. En especial ataca lo que considera la mezcla del cristianismo con un solapado epicureísmo o con un afán de posesión material. Todo ello, sin embargo, se hace criticando al mismo tiempo la filosofía jacobina y su falta de elevación, toda vez que la abstracción intelectual acaba empleándose en lo puramente mundano. Con fundamentos cristianos ahora, Coleridge vuelve —si es que lo abandonó alguna vez— al tema de la justicia en la sociedad y a manifestar su indignación frente a los «Christian mammonists» como antes lo hizo contra los privilegios del «establishment».

Biographia Litteraria tenía que ser inicialmente una exposición de su propio credo literario. Esta intención se amplió con una serie de consideraciones sobre el tema de la imaginación y de la fantasía («fancy») y sobre el asociacionismo. Todo ello le condujo, además, a una serie de consideraciones metafísicas en forma de tesis, tomadas de Schelling.

Precisamente estos pasajes del capítulo XIII de esta obra son los que han planteado más agudamente el conocido problema de los plagios de Coleridge¹³.

En esta ocasión Coleridge transcribe textualmente párrafos del *System des transzendentalen Idealismus*, sin indicar que se trata de citas «ad pedem litterae». Para algunos comentadores como De Quincey, Feurer, o Robertson nos hallamos pura y simplemente ante un plagio —y no el único— cometido por Coleridge. Frente a ellos Sara Coleridge, la hija de nuestro autor, o Hare, han procurado salvar el honor del autor de la *Biographia* poniendo de relieve su inocencia. El uso de notas y extractos personales puede inducir a tener como propio lo que era transcripción de un texto ajeno. Añádase la forma un tanto tumultuosa y angustiada en que Coleridge debe redactar estas páginas.

13 La edición Shawcross va señalando en las notas los paralelismos —por no decir la traducción literal del texto original— con los lugares del *System des transzendentalen Idealismus*. Un resumen de las diversas posiciones respecto a los plagios de Coleridge puede verse en Mc. Farland, op. cit., cap. I.

Pero es evidente que la acusación va más allá de la honradez literaria de Coleridge. Significa una grave interrogación acerca de su condición de filósofo en cuanto tal. Algunas de las críticas, especialmente la de Wellek o de Muirhead, ponen en tela de juicio la seriedad filosófica de Coleridge, cuya capacidad para entender realmente los problemas de los que estaba hablando sería insuficiente. No es lugar para entrar en una detallada discusión del tema. Lo que sí procede es indicar del modo más exacto posible los determinantes de la actividad filosófica de Coleridge por encima de ciertos episodios que puedan aparecer en las páginas de nuestro autor.

Coleridge no fue en absoluto un filósofo académico. Le resultaban ajenos los procedimientos de estilo cracterísticos con que un autor se refiere a otro. Por lo demás la idea de «propiedad» intelectual —confusa incluso en nuestros días—¹⁴ tenía para Coleridge un sentido bastante peculiar. Hay que reconocer, sin embargo, que Coleridge gusta de afirmar su independencia frente a Schelling, e incluso su anterioridad (McFarland, 32, notas 1 y 2), pero resulta extraño que no hiciera alusión al origen de los largos pasajes a que nos referimos¹⁵.

Cabe explicar este fenómeno por el afán de hacerse conocer, afán explotado ansiosamente por la conciencia de sus pobres resultados. Coleridge no dominaba el tecnicismo filosófico y creía que los alemanes habían llegado a una percepción desconocida en el ámbito británico (McFarland, 28, nota). Pero probablemente hay algo más.

Coleridge filosofaba no por una preocupación de dar a luz una estructura discursiva original. Sin tener en cuenta su dificultad para lograr tal objetivo, ocurre que Coleridge creía en la comunidad de la razón más que en una producción original. Reconoce que tanto Schelling como él han aprendido en la escuela de Kant (BL, 103) y que, en todo caso, él había concebido con anterioridad una serie de ideas que luego encontró expresadas en Schelling (ibid., 102).

En el decurso de su evolución doctrinal, decurso con grandes contrastes, Coleridge llega a una actitud crítica frente a la filosofía que él calificaba de mecánica e incapaz de captar el todo y la armo-

14 Podríamos recordar las inacabables cuestiones acerca de «quien fue el primero» en descubrir, utilizar o poner en circulación ciertos conceptos o términos. Pensemos en Ortega y Gasset y en sus antecedentes alemanes.

15 Es curioso que Schelling mismo es quien defiende a Coleridge contra la acusación de plagio y hasta llega a decir que se le debe expresiones que no había sido capaz de formular. Cf. Schelling, Werke, XI, 196 nota.

nía de contrastes. En esta evolución de índole personal —que hoy calificaríamos de existencial— Coleridge recoge una tradición platónica británica y lee a Platón y a los neoplatónicos. Pero desde este pensamiento encuentra la filosofía trascendental, que él va a entender dentro de un cuadro que le permite ver en el activismo intelectual kantiano y su distinción de entendimiento y razón, un instrumento de reconstrucción no tanto del platonismo sino del cristianismo. La unidad original de sujeto y objeto no es para él un término de la inquisición filosófica, si con ello queremos expresar un absoluto inefable, sino que pretende articularla con el misterio trinitario. Por eso mismo Coleridge tiene conciencia de no estar simplemente copiando o compilando textos sino disponiéndolos para una finalidad que trasciende la pura erudición filosófica¹⁶.

Esta operación de «aplicación» de textos filosóficos a materias ajenas puede resultar discutible para quienes se mantienen en la pureza objetiva de un texto, limitándose a reconocer los influjos conscientes, pero sin tener en cuenta que el texto se halla a su vez, con independencia de la conciencia del autor, en conexión con el discurso racional que lo engloba.

Como tendremos ocasión de ver más detalladamente, esta aplicación de la filosofía trascendental a la especulación trinitaria, con la mediación del platonismo británico, constituye el nervio de la obra coleridgeana.

Tras la publicación de la *Biographia*, Coleridge pronuncia series de conferencias filosóficas y literarias. Expuso diversos temas de historia de la filosofía con un sentido hermenéutico muy definido: la antigüedad y la edad media conocieron todas las posturas filosóficas fundamentales. Lo que viene después son variaciones sobre lo ya dicho. Insiste una vez más en la oposición entre dos grandes actitudes filosóficas: la que pretende que las ideas no son sino reflejo de la realidad y la que afirma que las leyes racionales son también leyes de la realidad.

Interviene en cuestiones políticas y sociales como las referentes a la emancipación de los católicos irlandeses y la prohibición de que los niños sean objeto de abuso en la industria. Su actitud corresponde a la de un generoso espíritu de apoyo a los débiles frente a toda explotación.

¹⁶ Recordemos de paso que Coleridge soñó en llevar a cabo un comentario al Evangelio de san Juan.

Hacia 1823, en una carta a su sobrino J. T. Coleridge, hace alusión a un trabajo inédito que quiere sea examinado y que parece ser la *Lógica* que lleva preparando desde hace varios años.

En los años siguientes aparecen otras alusiones al mismo manuscrito de la *Lógica*. Se trata de una obra cuya gestación duró muchos años y que obedece en primer lugar a un afán educador. Coleridge piensa inicialmente en la oratoria forense, sagrada y parlamentaria. No llegó a interesar a ningún editor y la obra nos ha llegado en manuscrito en el que no faltan errores, lagunas, etc., que demuestran no haber sido revisado definitivamente por el autor ¹⁷. La *Lógica* de Coleridge forma parte, sin duda, del vasto plan de nuestro autor para llegar a una completa exposición de lo que es la razón en su sentido más elevado. Lo que nos ha llegado es realmente una introducción a la estética y a la analítica kantianas. Trata del entendimiento y no entra en el terreno de la razón. Pero la intención del autor va más lejos, toda vez que en esta misma *Lógica* se advierte la preocupación por mantener distancias con la derivación idealista postkantiana.

En 1825 publica Coleridge *Aids to Reflection*. Libro de intencionalidad teológica cristiana, utiliza ampliamente conceptos kantianos cuando quiere combatir el sentimentalismo ético «a la Sterne». Coleridge debe también a Kant la preferencia de la ética como punto de apoyo para el acceso a las realidades espirituales. En cambio, insiste en la necesidad de una revelación para alcanzar un auténtico conocimiento de la divinidad. La naturaleza no nos ofrece un acceso al Dios personal.

Coleridge, en *Aids to Reflection*, muestra también su preocupación por el tema del mal. Es consciente de una cierta corrupción que debilita la voluntad. De ahí la necesidad de la gracia que ya no puede reducirse a la interpretación secularizante del kantismo ¹⁸. No cabe duda que esta preocupación le acerca a posturas más ortodoxas

¹⁷ Los avatares de esta obra tanto en su contenido, cuanto en su vehículo material, el manuscrito, puede verse en la excelente introducción de J. R. de J. Jackson, a la edición de la *Lógica* dentro de la *Complete Works*.

¹⁸ Excede de los límites de esta introducción a la *Lógica* de Coleridge estudiar las cuestiones hermenéuticas que dirigen las reflexiones escriturarias de nuestro autor, cuyas *Confessions of an inquiring Spirit or Letters on the inspiration of the Scripture* fueron publicadas posteriormente en 1840. Obviamente no va a entrar en la corriente secularizadora de los misterios cristianos, como lo demuestra su reafirmación del misterio trinitario y la exigencia de la gracia —y consiguientemente de la Redención— para el recto ejercicio moral. Pero, por otra parte, tampoco quiere admitir un realismo en cier-

que las que cabría esperar de una plena adhesión a Kant. Es cierto que en Kant hay un notorio pesimismo, en lo que se refiere a la condición humana fáctica, compensado por su confianza en el poder autónomo de la razón y la libertad. El acento coleridgeano tiene un matiz más próximo al planteamiento ortodoxo que implica la intervención del poder suprahumano de Dios. Como ya hemos indicado, no podemos olvidar el drama personal de Coleridge, incapaz de vencer su adicción al opio, como símbolo y resumen de su incapacidad de ser dueño plenamente de sí mismo, junto con la peculiar sensación de fracaso o, cuanto menos, de imposibilidad de dar pleno acabamiento a sus empresas. Frente a la extraordinaria impresión de independencia y autonomía que nos ofrece Kant, su discípulo Coleridge aparece en una dolorosa menesterosidad no sólo de afecto y comprensión, sino también de apoyo y comunicación intelectual. Coleridge sabía muy bien que no era en Inglaterra donde se hallaba el ambiente intelectual que había dado origen y desarrollo al pensamiento que él estaba exponiendo. Esto explica, parcialmente al menos, la falta de dominio que se advierte en la obra de Coleridge. Pero tampoco hay que olvidar que Coleridge, de modo consciente, estaba intentando modificar el sentido de la obra kantiana hacia otras finalidades que el autor de las Críticas no buscaba.

En 1830 aparece *On the Constitution of the Church and State, according to the idea of each*. El interés de esta obra es predominantemente político y eclesiástico y en estrecha relación con la peculiar situación británica de interacción entre Iglesia y Estado. Quizá su motivo más concreto fue el de fundamentar y justificar la postura del autor ante los problemas planteados por la modificación del «status» de la Iglesia de Inglaterra dentro de la vida social y política del país. De acuerdo con lo expresado en el título es una exposición no de los hechos o de las modificaciones a realizar, sino un plan conforme a la Idea de cada una de las instituciones. Obviamente Idea en este caso no es un simple concepto sino un principio director previo a toda experiencia fáctica y que expresa la finalidad de tales organismos ¹⁹.

tas expresiones escriturarias que parece olvidar la necesidad de una lectura «espiritual» de dichas expresiones. Como es sabido ésta es la vieja cuestión hermenéutica: conciliar el sentido «espiritual» con el alcance real, teniendo en cuenta que «real» no es lo mismo que «material».

¹⁹ Es notorio el parentesco de este uso del término «idea» con el tradicional platónico y con el kantismo y aun con el idealismo posterior. Una vez más Coleridge se opone a la tradición británica que nace de Locke.

La idea directriz del Estado es la unidad del mantenimiento y del progreso mientras que la de la Iglesia es la fuerza educativa encargada del desarrollo de los aspectos humanos de la sociedad. No olvidemos la importante función que el clero de la Iglesia de Inglaterra llevaba a cabo en los centros escolares ingleses. Pero el sentido que Coleridge da aquí al término Iglesia no es el de la específica Iglesia cristiana de Inglaterra, sino más bien el conjunto de fuerzas religiosas que exceden los límites del cristianismo en sentido estricto. Con ello Coleridge quiere subrayar la independencia de los poderes espirituales y su misión de atemperar la excesiva mundanidad de un estado compuesto de conservadores y buscadores de bienes materiales con su secuela inevitable de materialismo.

El 25 de julio de 1834 Coleridge fallece en Highgate en el mismo lugar en que se había refugiado dieciocho años antes.

JOSE MARIA ARTOLA