



Universitat de Girona

**F. HÖLDERLIN I S.T. COLERIDGE: RECEPCIÓ  
IMMEDIATA I INFLUÈNCIA DE LA CRÍTICA  
DEL JUDICI DE KANT EN ELS POETES DEL  
ROMANTICISME**

**Mònica CARBÓ I RIBUGENT**

**ISBN: 84-689-6848-X  
Dipòsit legal: GI-210-2006**

Per en Pere, pels meus pares i els meus fills.

## AGRAÏMENTS

El meu interès pels temes tractats en aquest treball es desvetllà en les classes del professor Felipe Martínez Marzoa a la Universitat de Barcelona. Gràcies a ell vaig aprendre a entendre Kant, fascinada per la potència de la fórmula *desconeguda arrel comuna*, i vaig descobrir Hölderlin. Més endavant, en un curs de doctorat a la mateixa universitat, el professor Salvi Turró em va conduir en l'estudi rigorós i detallat de la Crítica del Judici Estètic. A ell li he d'agrair a més, que en ocasió de la meva estada a Londres, em posés sobre la pista de Henry Crabb Robinson, a través d'un article de Ernst Behler publicat a *Kant-Studien*, sobre la recepció de la filosofia de Kant a Anglaterra. Tornant de Londres, vaig tenir la fortuna de conèixer el professor Jörg Zimmer de la Universitat de Girona. És sens dubte gràcies a ell que avui puc presentar els fruits d'una recerca que ha comptat sempre amb el seu suport incondicional. La seva ajuda ha estat imprescindible en el terreny de l'idealisme alemany, però també especialment estimable en tot el que fa referència a la relació entre poesia i filosofia. Li agraeixo de tot cor el seu encoratjament constant i la seva absoluta disponibilitat. Dec també un reconeixement al professor Josep Olesti, de la Universitat de Girona, per la seva supervisió del capítol sobre Kant, i en general també per la seva bona disposició davant les meves consultes. Finalment vull fer menció del professor Josep Maria Terricabras, amb qui, per intercessió de la professora Blanca Palmada, vaig treballar com a secretària de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani. A l'un i a l'altra els agraeixo que en aquell període em permetessin compatibilitzar la feina i la recerca, però sobretot el fet que del nostre tracte professional, jo sempre en sortís beneficiada, i del nostre tracte personal, sempre millorada. A la Càtedra Ferrater Mora m'hi he refugiat aquests darrers dies per acabar el treball. M'agradaria donar les gràcies a tots els que hi treballen per la seva paciència i la seva companyia. Per extensió, també, vull agrair la col·laboració del personal administratiu de la Universitat de Girona, dels qui un dia vaig ser companya. Molt especialment al personal de la Biblioteca del campus Barri Vell, eficients i amables, i sobretot a en Jaume Rufí, que està sempre amatent a les consultes, i és generós en el tracte humà. I em queda encara parlar de la meva gran família, tots aquells que estimo i m'estimen, que han estat comprensius i m'han recolzat de les maneres més diverses, i per descomptat, d'en Pere, que de tant insistir, m'ha fet enfadar, i això m'ha esperonat. Gràcies.

## INTRODUCCIÓ

L'objectiu d'aquesta tesi és contrastar les conseqüències filosòfiques i la constel·lació temàtica de la Crítica del Judici, amb les manifestacions poeticofilosòfiques d'un representant del romanticisme alemany i un del romanticisme anglès.

La font principal de la nostra recerca és la Crítica del Judici. La tercera crítica de Kant, d'ubicació conflictiva i molt discutida en l'aparell crític, presenta per primera vegada en el si de la reflexió sobre els fonaments del coneixement, l'experiència estètica com a possible clau de volta pel problema filosòfic. En aquest sentit esdevé un document privilegiat per a la pròpia historiografia de l'estètica i alhora aporta elements fonamentals per al desenvolupament de la filosofia immediatament posterior. En aquest treball ens interessa destacar-ne els aspectes que resulten rellevants per comprendre l'esclat de l'idealisme alemany especialment allà on aquest nou sistema involucra significativament l'art i l'experiència estètica.

La temàtica estètica d'aquesta obra de Kant, amb tota la riquesa de consideracions, serà recollida amb més o menys fidelitat pels autors del primer idealisme. La condició privilegiada d'art i bellesa per a una aproximació al suprasensible, la relació entre bellesa natural i bellesa artística, el concepte de geni, de símbol i altres elements com ara la funció educativa i moralitzant de l'art i la bellesa exerciran una persuasió extraordinària en àmbits que defugen l'estrictament filosòfic, molt especialment en el romanticisme literari.

La recerca a partir d'aquí tindrà dos focus d'atenció ben diferenciats. Per una banda ens proposem estudiar Friedrich Hölderlin i per l'altra S.T. Coleridge, amb la intenció de presentar llur poesia com a fruit d'una reflexió filosòfica inspirada en ambdós casos per l'obra de Kant. Si bé és cert que tant Hölderlin com Coleridge testimonien haver estudiat personalment l'autor de les tres crítiques, no és menys cert que la influència que el kantisme exerceix en els dos poetes està mediada per altres autors.

Així doncs, en la part dedicada a Hölderlin pretenem analitzar la reelaboració idealista dels problemes kantians per a detectar-hi maniobres interpretatives de rellevància filosòfica però també la consolidació d'un nou interès pel fenomen "bellesa" que cristal·litzarà en l'estètica o producció artística romàntica. En aquest context veurem com Hölderlin s'instal·la de manera molt genuïna en la tensió entre l'idealisme incipient i la filosofia crítica. Com a conseqüència de la radicalitat dels seus plantejaments podrem presentar-lo també, finalment com a poeta romàntic o com a precedent del romanticisme.

Per a la ubicació de l'aportació de Hölderlin ens caldrà remetre'ns als seus contemporanis i consagrats autors de l'idealisme alemany per tal de recórrer, concentrant-nos en textos breus però cabdals, la línia que uneix -o separa- la filosofia crítica i la filosofia idealista. El que interessa és fer un estudi d'aquelles formulacions filosòfiques que juguen un paper decisiu en la crítica que Hölderlin fa de l'idealisme i observar quina rellevància té l'experiència estètica –i totes les nocions que aquesta implica- en el sí d'aquestes formulacions. El nucli de la investigació girarà entorn textos fonamentals que expliciten, completen i matisen tant l'aportació de Hölderlin a

l'idealisme com la opció poètica que prendrà a partir de les seves observacions filosòfiques.

Pel que fa a Coleridge considerem oportú d'estudiar la recepció immediata de la filosofia Kantiana i en particular de la Crítica del Judici en el medi cultural britànic per poder contrastar el paper rellevant del poeta en la importació de la ideologia romàntica alemanya. L'objectiu d'aquesta part del treball és presentar Coleridge com a poeta que assumeix i comparteix els postulats del romanticisme alemany i investigar fins a quin punt aquests postulats poden relacionar-se directament amb el balanç de la filosofia kantiana tal i com queda expressat en la Crítica del Judici.

A primer cop d'ull sembla que només es pot parlar d'una influència substancial del pensament de Kant a Anglaterra a partir del 1830, però una recerca minuciosa revela que ja es parlava de Kant en aquest país en la darrera dècada del segle divuit. Aquesta recepció primerenca hauria tingut lloc en esferes totalment externes al món acadèmic universitari. En els cercles culturals i polítics londinencs començaven a circular opinions sobre Kant i en general sobre la cultura i el pensament alemanys.

Dins aquest marc hem destacat l'aportació de Henry Crabb Robinson. Aquest estudiant de dret, apassionat per la literatura i la filosofia, abandona la idea de ser advocat i s'embarca cap a Alemanya l'abril de 1800 per a realitzar una estada de quatre o cinc anys a Jena. Fruit d'aquesta immersió en el medi filosòfic i cultural germànic, Crabb Robinson ens deixa un llegat en forma de cinc cartes dirigides al seu germà (dues d'elles publicades en un setmanari londinenc) que contenen resums dels aspectes fonamentals de la filosofia de Kant, inclosa la tercera crítica. Si bé aquest llegat

exemplifica i documenta l'interès per la filosofia kantiana que es detecta en l'ambient politicocultural de la capital britànica, també és cert que el contingut de les cartes no exercí cap influència significativa en la recepció de la filosofia crítica a Anglaterra. Això no obstant, Crabb Robinson mereix ser estudiat com a transmissor destacat de la cultura alemanya.

Paral·lelament, i com a cas excepcional, el poeta ST Coleridge fou un dels pocs que tingué un coneixement directe dels textos kantians i dels primers idealistes, en particular Fichte i Schelling, i que utilitzà el pensament de Kant per elaborar el seu propi disseny filosòfic platonitzant. Cal avançar també que els textos de Coleridge que podem descriure com a exclusivament filosòfics no foren mai publicats i que la influència més significativa d'aquesta personal formulació fou exercida sobre la teologia anglicana. Al marge d'això, i per a l'objectiu particular de la nostra recerca, interessa descobrir fins a quin punt el pensament kantian, i concretament la Crítica del Judici, pot haver influenciat de manera clara en les seves consideracions entorn la funció de la poesia i la condició de poeta.

Pensem doncs que no sorprendrà el fet que en aquest treball no s'hi contempli l'estudi exhaustiu de les produccions literàries dels poetes perquè aquesta tesi no té interès en la crítica literària. En l'estudi la referència als continguts literaris apareixerà sempre al servei d'un interès filosòfic, al marge de l'interès indubtable que aquests puguin tenir en els seus àmbits pertinents.

Les cites dels textos referits a l'estudi apareixen en una traducció al català que és responsabilitat nostra. En el cas de la *Crítica del Judici* de Kant i dels textos de Fichte, Schelling i Hegel s'ha treballat amb traduccions al castellà.

Pel que fa als textos 'poètics' de Hölderlin hem comptat amb traduccions catalanes. Pels 'fragments' hem utilitzat una traducció al castellà, i oferim una traducció pròpia al català de *Urtheil und Seyn*.

Al llarg del text presentem a més la traducció d'un text de Henry Crabb Robinson que hem pogut consultar i transcriure d'un volum del periòdic *Monthly Register* d'Agost de 1802, per cortesia de la Dr. Williams Library, a Londres. També és pròpia la traducció d'un fragment del crític William Hazlitt dedicat a Coleridge.



## ÍNDEX

### AGRAÏMENTS

### INTRODUCCIÓ

#### CAPÍTOL 1: Kant. La Crítica del Judici, 1790

- 1.1 La KU i les dualitats de la filosofia transcendental
- 1.2 Judici reflexionant, forma tècnica de pensar i finalitat
- 1.3 Judici estètic. El lliure joc de les facultats
- 1.4 Judici estètic i sublim
- 1.5 Bellesa artística, Geni, Idees estètiques
- 1.6 Conclusions

#### CAPÍTOL 2: De Kant a l'idealisme

- 2.1 Fichte. Introduccions a la Doctrina de la Ciència
  - 2.1.1 La "cosa en sí" en el dogmatisme i la "inversió total" de l'idealisme de Fichte
  - 2.1.2 La intuïció intel·lectual
  - 2.1.3 Un principi absolut que es un actuar
- 2.2 Schelling. Sistema de l'idealisme transcendental
  - 2.2.1 La deducció del Jo-intuïció intel·lectual com a principi de la filosofia
  - 2.2.2 Filosofia de la Natura i Idealisme Transcendental
  - 2.2.3 L'art com a organon de la filosofia
- 2.3 Hegel. Diferència entre els Sistemes filosòfics de Fichte i Schelling
  - 2.3.1 Essència de la filosofia i formes del filosofar
  - 2.3.2 Escissió i Absolut: la necessitat de la filosofia
  - 2.3.3 Reflexió, Intuïció Transcendental i Sistema

#### CAPÍTOL 3: Hölderlin

- 3.1 Nota biogràfica
- 3.2 De l'especulació a la poesia
- 3.3 Hölderlin filòsof de l'idealisme
  - 3.3.1 Traducció i comentari del fragment *Urtheil und Seyn*
    - 3.3.1.1 La interpretació de F.M. Marzoa
    - 3.3.1.2 La interpretació de D. Henrich
  - 3.3.2 Sobre *El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany*.
- 3.4 La formulació poètica d'un problema filosòfic
  - 3.4.1 Unilateralitat i indigència
  - 3.4.2 Recerca de la Unitat-Totalitat
  - 3.4.3 La teoria de l'eros platònic i *Hyperion*
  - 3.4.5 L'òrbita excèntrica

## CAPÍTOL 4: La importació de Kant a Anglaterra: Recepció immediata:

- 4.1 Primeres traduccions, primers comentadors
  - 4.1.1 J. A. O'Keefe
  - 4.1.2 F.A. Nitsch
  - 4.1.3 John Richardson
  - 4.1.4 Anthony Florian Madinger Willich,
- 4.2 Clima cultural i polític: Kant i jacobinisme.

## CAPÍTOL 5: Segona onada d'interès: Kant i romanticisme

- 5.1 Henry Cabb Robinson: apunts biogràfics
- 5.2. *Letters on the philosophy of Kant from an undergraduate at the University of Jena*
  - 5.2.1 Carta número 1, introductòria
  - 5.2.2 Notes a la carta número 1
- 5.3 La repercussió del kantisme en l'àmbit literari

## CAPÍTOL 6: ST Coleridge

- 6.1 Apunts biogràfics
- 6.2 Coleridge i Alemanya:
  - 6.2.1 Situació de partida
  - 6.2.2 1794-1800
  - 6.2.3 Coleridge i Kant
  - 6.2.4 Coleridge, Kant, Schelling
    - 6.2.4.1 Teoria a Biographia Literaria i MSLogic
- 6.3 Poesia a la dècada dels noranta
  - 6.3.1 Dejection: an Ode

CONCLUSIONS

BIBLIOGRAFIA

## CAPÍTOL 1 . KANT: CRÍTICA DEL JUDICI, 1790

### 1.1 La Crítica del Judici i les dualitats de la Filosofia transcendental

La tercera crítica de Kant, d'ubicació conflictiva i molt discutida en l'aparell crític, és, per a l'objectiu d'aquest treball, una obra cabdal. Presenta per primera vegada, en el si de la reflexió sobre els fonaments del coneixement, l'experiència estètica com a possible clau de volta pel problema filosòfic. En aquest sentit esdevé un document privilegiat per a la pròpia historiografia de l'estètica i alhora aporta un element fonamental per al desenvolupament de la filosofia immediatament posterior.

La nostra lectura de la Crítica del Judici és forçosament parcial. L'interès principal es concentra en les dues *introduccions*<sup>1</sup> i en la part titulada *Crítica del Judici estètic*. La rellevància de les *introduccions* és indefugible per a una comprensió de la funció d'una "tercera" crítica en l'obra kantiana. Pensem, en canvi, que la part de la *Crítica del Judici teleològic* no aporta res significatiu per als propòsits particulars d'aquest treball. (No cal dir que, per a una comprensió global tant del mateix text com de la intenció de Kant, hem de contemplar aquesta segona part del text com a indispensable).

Dèiem doncs, que en les introduccions Kant ens explica el perquè d'aquesta nova crítica, i penso que la majoria de comentaristes estan d'acord a afirmar que la tasca principal assignada per Kant a la KU és intentar buscar un fonament transcendental al

---

<sup>1</sup> La primera edició de *Kritik der Urteilskraft*, conté una introducció que s'ha anomenat críticament, la *segona Introducció*, o *Introducció publicada*. Kant havia escrit anteriorment una Introducció, que finalment no publicà per considerar-la desproporcionada a la llargada de l'obra. És la *primera Introducció* o *Introducció no publicada*. Aquesta apareix publicada íntegrament, per primera vegada, en l'edició completa de Kant a càrrec de Cassirer, el 1914.

substrat comú dels regnes de la natura i la llibertat. L'abisme establert per les dues crítiques anteriors entre aquests dos regnes, les "dualitats de la filosofia transcendental", haurien posat el filòsof de Königsberg en una posició incòmoda, i la unitat del subjecte transcendental hauria esdevingut ara la fita.

Després de la KrV i la KpV havia quedat clar que hi ha dos camps bàsics de coneixement, que coincideixen amb dues facultats legisladores: l'enteniment legisla teòricament en l'àmbit de la natura, i la raó legisla en un sentit moral-pràctic, en l'àmbit de la llibertat. Trobem doncs, en un mateix subjecte, dues capacitats perfectament independents l'una de l'altra, però igualment limitades: l'àmbit de legislació o validesa pràctica ens ofereix lleis que són principis a priori, però no poden ser mai objectes de la intuïció; mentre que l'àmbit de legislació o validesa teòrica ens ofereix un coneixement d'objectes en la intuïció, però no pas com a coses en si mateixes, sinó només com a fenòmens. En definitiva, diu Kant, ni un ni l'altre poden produir un coneixement teòric del seu objecte com a cosa-en-si, que, continua:

“... seria allò suprasensible, sota del qual cal posar, sens dubte, la idea de la possibilitat de tots aquests objectes de l'experiència, essent, malgrat tot, impossible elevar-la i atendre-la fins a un coneixement”<sup>2</sup>

Suprasensible seria aquell camp il·limitat però inaccessible a la nostra facultat de conèixer, un camp que hem d'omplir d'idees tant des d'un ús teòric com des d'un ús pràctic de la raó, idees que no n'augmenten gens el nostre coneixement teòric.

---

<sup>2</sup> Kant, I. Crítica del Juicio, (2a Introducció), Secció II. Edició i Traducció de García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1991

Kant s'ubica doncs, en el punt clau de la filosofia transcendental, tot fent balanç de la situació dual i fragmentada del subjecte. L'abisme infranquejable entre l'esfera de la natura i l'esfera de la llibertat ha quedat ben subratllat en les dues Crítiques. La tercera Crítica no ens ofereix pas un nou àmbit o camp de coneixements. Més aviat pretindrà explorar un medi de connexió de les dues parts de la filosofia en un tot. En fer-ho, està alhora explorant en el fonament comú, però mai accessible, de discurs pràctic i discurs cognoscitiu. D'aquí la importància d'aquesta obra per a la comprensió del projecte crític kantian. En aquest procés d'exploració, apareix com a una de les eines privilegiades la reflexió sobre l'experiència estètica. D'aquí la importància d'aquesta obra per al nostre particular estudi.

La Crítica del Judici, doncs, es planteja com a problema la unió del que fins ara havia quedat escindit, o sigui, remuntar la gran dualitat natura-llibertat, solidària d'altres dualitats que remet en darrera instància a una dualitat originària, que Kant havia simbolitzat en la figura dels dos troncs d'una arrel comuna<sup>3</sup>. La solució l'avança Kant en la mateixa introducció<sup>4</sup> i passa per, després de constatar la intransitabilitat entre natura i llibertat, afirmar que, malgrat tot, la llibertat hauria de tenir algun influx sobre la natura, per garantir que la legalitat natural permeti la moralitat. Cal, doncs, buscar un fonament per a la compatibilitat dels dos àmbits. Alguns autors han vist en aquesta afirmació kantiana un clar exemple d'aplicació de la "primacia de la raó pràctica en relació a l'especulativa"<sup>5</sup>, i en tot cas, sembla força clar que Kant no està disposat a acceptar que les lleis que observem en el coneixement de la natura siguin tals que posin traves a la nostra llibertat.

---

<sup>3</sup> Kant, KrV A15

<sup>4</sup> 2a Introducció o Introducció publicada, §2

El fonament que busquem, per tant, ho és no pas d'un nou tipus de coneixement, d'un nou àmbit, sinó d'una frontera que articula els dos àmbits originals.

## 1.2 Judici reflexionant, forma tècnica de pensar i finalitat

El Judici com a facultat (Urteilkraft), apareix per primera vegada a KrV. A l'Analítica transcendental<sup>6</sup> ens el defineix com la capacitat de subsumir sota regles. Mentre l'Enteniment unifica (en lleis, conceptes..), el Judici subsumeix, és a dir, situa un cas empíric sota una regla. Aquesta és l'especificitat del Judici: ha de -per dir-ho així- triar quina és la regla que convé a aquell cas concret. D'alguna manera, Kant l'identifica amb el seny (“juicio”) i posa exemples de les professions que exigeixen una especial noblesa d'aquesta facultat (metges, juristes..). El Judici no és ni teòric ni pràctic, està en una situació intermèdia, ambdues raons en tenen necessitat per arribar al cas. A la KrV, el Judici no té posterior desenvolupament ni importància, però sí que queda apuntada la seva principalitat respecte a les altres facultats.

Kant, a la tercera crítica, concentra la seva atenció en aquesta facultat. El primer que fa és distingir entre dos tipus de Judici. Diu Kant en la Introducció publicada a KU que el Judici és la capacitat de pensar el particular com a contingut en l'universal. Si l'universal (regla, principi, llei) és donat, el Judici és *determinant*. Si només el particular és donat i cal buscar-li un universal o regla que li correspongui, aleshores el Judici és *reflexionant*.

---

<sup>5</sup> Gómez Cafarena, J., “La crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la Razón Práctica”, dins *En la cumbre del Criticismo*, Anthropos, 1992

<sup>6</sup> Kant, I. Crítica de la Razón Pura, A132-135

La descoberta del Judici reflexionant és d'una importància màxima per a la gestació de la Crítica del Judici, i està directament relacionada amb la introducció d'una altra distinció. A la Introducció no publicada, Kant desfà una confusió sobre el terme *pràctic*: només és estrictament pràctic allò que depèn de l'imperatiu categòric. Tot i així, anomenem també *pràctiques* aquelles proposicions que tenen com a causa la nostra voluntat, però en les que, de fet, sempre intervé un enunciat teòric, un concepte. Kant proposa substituir aquest segon sentit de *pràctic*, per *tècnic*.

Kant vol treure més profit al terme, i continua així:

“Però a partir d'ara ens valdrem del terme «tècnica» també allà on els objectes de la naturalesa són a vegades jutjats només com si la seva possibilités es fonamentés en l'art. (...) en relació subjectiva amb la nostra capacitat de conèixer, no en relació objectiva amb els objectes. (...) Aquests tècnica, per no contenir proposicions objectivament determinants, tampoc constitueix una part de la filosofia doctrinal, sinó tan sols de la crítica de la nostra facultat de conèixer”<sup>7</sup>

Quan, donada una certa realitat, la condició de possibilitat d'aquesta realitat l'atribuïm a un cert enteniment i arbitri, és a dir, hi pressuposem un universal de referència o concepte, aleshores pensem tècnicament. El judici reflexionant és exactament una forma tècnica de pensar. Funciona sota el supòsit de la disposició d'un objecte en funció d'un enteniment, en altres paraules, en el supòsit de la finalitat formal de la natura. Cal entendre bé, però, que la tècnica del Judici és com el fonament de la idea d'una tècnica de la natura -en tant que finalitat o teleologia. No podem percebre la tècnica de la natura

en els seus productes d'una forma objectiva. El concepte de finalitat formal no és en absolut constitutiu de l'experiència. La natura només és representada com a tècnica en tant que concorda amb el procediment reflexionant del Judici i el fa necessari. És una finalitat formal i subjectiva.

Sembla, doncs, que hem trobat una facultat que opera en un àmbit intermedi, que d'alguna manera possibilita el trànsit del mode de pensar segons els principis teòrics al mode de pensar segons els principis pràctics. Malgrat tot, Kant insisteix que aquesta facultat no té esfera pròpia, perquè la filosofia es divideix inexorablement en teòrica o pràctica. El que sí podem fer amb aquesta facultat és incloure-la en la crítica de la pura facultat del coneixement en general. És a dir, posar al descobert les seves condicions de possibilitat, el seu principi transcendental.

Insistim en el fet que el judici no és una facultat autònoma (no proporciona conceptes com l'enteniment, ni idees, com la raó, perquè és una facultat de subsumció sota conceptes proporcionats per altres facultats). Si el Judici pot proporcionar algun concepte aquest és el de la legitimitat de la subsumció, és a dir, el d'una condició de la natura que la mostri com organitzada conforme a la nostra facultat de subsumir lleis particulars donades sota altres que no són donades. Tal seria el concepte de la natura com a *sistema* de lleis empíriques: hem de considerar l'agregat d'experiències particulars com un sistema per tal de poder fer connexions legítimes entre les experiències. La facultat subsumptora, el Judici, de fet pressuposa en la seva actuació que en la natura hi ha una finalitat formal, de manera que veu la natura com a tècnica i no com a mecànica, és a dir, com a finalitat i no com a causalitat.

---

<sup>7</sup> Kant, I., 1a introducció a Crítica del Juicio, § 1



El principi de la finalitat de la natura és un principi transcendental del Judici (principi transcendental és segons Kant, aquell pel qual es presenta la condició universal a priori només sota la qual les coses poden ser objectes del nostre coneixement). Com que el concepte d'una finalitat en la natura representa la “única manera com nosaltres hem de procedir en la reflexió sobre els objectes de la natura, amb la intenció posada en una experiència general i connexa”<sup>8</sup>, aleshores aquesta finalitat representa un principi subjectiu i transcendental del Judici.

A través del judici reflexionant, el teleologisme o finalisme esdevé principi a priori. No pot ser equiparat a un concepte a priori del coneixement, perquè no és constitutiu dels objectes naturals, però el seu ús regulatiu ens permet una comprensió de la natura que altrament ens seria vetada. En altres paraules, allà on la lectura mecanicista troba el seu límit, un model “tècnic” o finalista ens pot assistir.

El propi concepte de finalitat, en ser dividit en finalitat objectiva i finalitat formal, és la clau per a la divisió de la Crítica del Judici en dues parts. La finalitat objectiva (que involucra aspectes de “perfecció” o “utilitat” i acaba essent considerada com una certa categoria cognoscitiva) serà tema de la Crítica del Judici Teleològic. En canvi, la finalitat formal és la pedra de toc de la Crítica del Judici estètic.

---

<sup>8</sup> Kant, I, 2a Introducció a Crítica del Juicio, § V

### 1.3 Judici estètic. El lliure joc de les facultats

En el paràgraf 8 de la primera Introducció a la Crítica del Judici (la introducció no publicada), Kant ens informa sobre un nou sentit del terme “estètic”: si fins ara, “estètic” havia significat, especialment a la KrV, la forma de la sensibilitat en tant que pertanyent a la facultat del coneixement, ara parlem d’un nou sentit d’“estètic” que fa referència a la relació de les representacions amb el sentiment de plaer i desplaer. Aquest nou sentit d’estètic no contribueix al coneixement de l’objecte perquè és una determinació amb significació exclusivament subjectiva.

És ben clar, doncs, que en l’àmbit del Judici sempre ens referim a aquest nou sentit d’estètic, perquè el Judici pertany completament a l’àmbit de l’enteniment, i té una competència també exclusivament subjectiva. En aquest sentit podem dir que el Judici estètic és aquell judici determinat per la sensació connectada amb plaer o desplaer. En un Judici estètic dels sentits, la sensació de plaer-desplaer és produïda immediatament per la intuïció de l’objecte. En el judici estètic reflexionant la sensació ve produïda pel joc harmònic de les facultats cognoscitives en el subjecte.

“Quan amb la simple aprehensió de la forma d’un objecte de la intuïció, sense relacionar-la amb un concepte per a un coneixement determinat, hi va unit plaer, aleshores per això la representació és referida, no a l’objecte, sinó només al subjecte, i el plaer no pot expressar res més que l’acomodació d’aquell amb les facultats de conèixer.”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> ibid., § VII

Veiem, doncs, com l'origen d'aquest plaer està en aquesta harmonia o concordança en les facultats cognoscitives del subjecte, i l'experiència la qualifiquem d'estètica perquè el que tenim davant se'ns apareix com a bell. El Judici reflexionant sempre compara tota aprehensió amb la seva facultat de referir intuïcions a conceptes. Quan en aquesta comparació es dona una concordança entre imaginació i enteniment, aquesta concordança genera un sentiment de plaer, i aleshores considerem l'objecte de la representació com a final per al Judici reflexionant. La finalitat formal de la natura funciona com a fonament d'aquest judici, perquè l'aspecte purament formal de la finalitat consisteix en la susceptibilitat de ser recollida la pluralitat d'intuïcions en una forma que no correspon a cap concepte concret, és el que Kant anomena *finalitat sense fi*, o *esquema sense concepte*, és per tant, la pura forma de finalitat. És un Judici que no es fonamenta sobre cap concepte de l'objecte ni en crea cap de nou, hi ha unitat, és a dir, una figura, però mai apareix el concepte concret. Kant utilitza sovint l'expressió "joc lliure" de les facultats. Les dues facultats involucrades estan en una relació no del tot equitativa. En certa manera la imaginació té preponderància, perquè té un paper més actiu. Ha de generar algun tipus d'unitat, de mode d'agrupació de la pluralitat, unitat no conceptual ni categorial, i que només tindrà una validesa subjectiva. Kant arrisca diferents apreciacions: § 35 " ..la imaginació esquematitza sense concepte...", § 40 " ..la imaginació, en la seva llibertat, desvetlla l'enteniment", § 49 " ..la imaginació com a facultat productiva". En qualsevol cas el "joc lliure" és a la base de la comunicabilitat del judici estètic, i això perquè les facultats que entren en aquest lliure joc són comunes, perquè són de fet a la base del coneixement en general. Aquest és el fonament a priori dels judicis estètics: concordança final d'un objecte (sigui producte de la natura o de l'art) en relació a les facultats de coneixement entre elles, exigides per al coneixement en general (la imaginació i l'enteniment). De manera que el judici estètic té universalitat

i necessitat subjectives. Per això els judicis de gust poden ser sotmesos a crítica segons la seva possibilitat, perquè aquesta possibilitat té un principi a priori, que no és ni teòric ni pràctic.

El judici de bellesa ha de ser subjectiu però alhora ha de tenir validesa universal, és a dir ha de ser extensible a tots els subjectes. Com que no hi ha cap base empírica de prova per al judici de gust, és a dir, no pot ser determinat per un principi objectiu, la seva validesa descansa en la sensació de mútua animació de la imaginació en la seva llibertat i de l'enteniment amb la seva conformitat a lleis. La validesa universal del judici de gust es fonamenta i garanteix només per les condicions subjectives de l'ús del judici en general. Només la sensació de plaer en la bellesa és comunicable, perquè descansa en les condicions subjectives que s'han de presuposar en tot home (sentit comú). El que és comunicable és el sentiment interior d'un estat de l'esperit conforme a fins. El sentiment de plaer en un judici de gust és exigít a cadascú.

L'acotació transcendental del Judici de gust o Judici estètic ens ha posat de manifest unes relacions entre les facultats de l'esperit que les crítiques anteriors no havien pogut tractar. Ens les mostra en un àmbit alliberat del constrenyiment conceptual. La llibertat que suposa aquesta "aconceptualitat" opera en la delimitació de l'autèntica experiència estètica, l'autèntic judici estètic de bellesa. Així en la primera part de la Crítica del Judici, en l'anàlisi del Judici estètic (llibre I, Anàlisi del bell) Kant conclou: "Bell és allò que plau universalment sense concepte".

La bellesa és tractada a la Crítica del Judici perquè com a fenomen apareix sempre en un Judici reflexionant. Per tant, el procediment de Kant no s'inicia amb una anàlisi del

fenomen de la bellesa, més aviat al contrari: l'interès està posat en un tipus de discurs que funcioni com a mediador dels dos grans àmbits, ja ho hem vist. El discurs en qüestió, s'articula a base de Judicis reflexionants. La legitimitat d'aquests (la seva validesa a priori) també ha quedat constatada. Kant ara busca un tipus d'experiència en la qual es reuneixin totes les condicions del Judici reflexionant. En l'experiència estètica, o en la bellesa com a fenomen, el troba. El judici de gust o Judici estètic és el judici reflexionant per excel·lència, perquè el seu fonament determinant és merament subjectiu: el sentiment de plaer o desplaer. En definitiva, el Judici estètic no és mai un judici sobre l'objecte, sinó sobre el subjecte, que sempre hi està implicat.

El Judici estètic, a més, es desvincula alhora tant del coneixement com de la voluntat. Un autèntic judici de gust és independent de qualsevol tipus d'interès (definit per Kant com a satisfacció condicionada a l'existència de l'objecte). Distingim ara entre un interès en allò agradable (o directament lligat a la sensibilitat), o en allò bo (sigui bo *per se*, o bo instrumentalment). Observem l'especial situació del judici estètic, que en ser un judici reflexionant, s'allunya tant de la mera sensibilitat -en tant que en ell hi ha present una certa conceptualitat-, com de la conceptualitat necessària per a la consideració de "bondat" -en tant que en ell un concepte com a tal sempre és absent-.

L'anàlisi del bell conclou així amb quatre aproximacions a la noció de bellesa:

1. Bell és l'objecte d'una satisfacció desinteressada;
2. Bell és el que plau universalment sense concepte;
3. Bellesa és la finalitat formal d'un objecte sense fi i
4. Bell és el que, sense concepte, és sempre conegut com a objecte d'una satisfacció necessària.

#### 1.4. Judici estètic i Sublim

Per a Kant existeixen dos tipus de judicis estètics: judicis estètics de bellesa i judicis estètics del sublim. Així, el llibre segon de l'Analítica del Judici estètic està dedicat a l'Analítica del Sublim. En l'època de la KU, el Sublim és tema d'obligada consideració en qualsevol tractat sobre l'estètica o la bellesa, i és, en línies generals, sempre relacionat amb la idea de "plaer negatiu", de respecte i admiració provocats per una certa desproporció, grandesa o immensitat. Sublim s'associa invariablement amb un cert tipus de paisatge natural ja evocat per part dels moviments més estrictament literaris de l'època (Sturm und Drang), i també des d'aproximacions més especulatives com és la de E. Burke, i la del propi Kant pre-crític<sup>10</sup>. Però a Kant, al marge de les apreciacions més empíriques del Sublim, la reflexió sobre aquest tipus d'experiència a la KU té implicacions filosòfiques importants. Efectivament, Kant n'inclou l'experiència en el paquet de "judicis estètics". Des d'aquest moment, necessita, doncs, vehicular el sentiment a través d'algun tipus de relació entre les facultats. De la mateixa manera que en el judici estètic de bellesa l'enteniment i la imaginació apareixien en una relació molt concreta i especial, ara, en el judici estètic del sublim, la imaginació entrarà en una peculiar relació amb la raó.

El tipus de situació susceptible de despertar en mi un judici estètic de sublim és aquell en què percebo una certa infinitud. La meva imaginació aleshores inicia un intent de síntesi per tal d'acotar el fenomen. Com que parlem de judicis estètics, ara la imaginació no pot operar amb categories de l'enteniment o conceptes, sinó que opera

lliurement en una progressiva aproximació que es revela sempre com a infructuosa. Necessàriament infructuosa perquè el que pretén és sintetitzar una totalitat infinita. Si en un judici estètic de bellesa es dóna un joc lliure entre la imaginació i l'enteniment (en tant que opera una certa conceptualitat sense concepte), ara la imaginació busca l'assistència d'una facultat que gestioni totalitats, en definitiva, *Idees*.

L'interès de la imaginació davant la infinitud -sigui immensitat/grandària, com en Sublim matemàtic; o força/poder, com en el sublim dinàmic- és de sintetitzar-la com a tal. El sentiment de sublim apareix quan, davant quelcom grandios o poderós, renunciem a donar-li una mesura concreta, i ens veiem obligats, en canvi, de capir-ho com a totalitat, com a grandesa (com a poder). La implicació fonamental és la següent: l'observació del fenomen "x" desvetlla la imaginació per a la síntesi, no pas del fenomen "x" sinó de quelcom de per si no-sintetitzable, a saber, una totalitat, la totalitat dels fenòmens. La raó, però, acudeix amb les seves idees, i ens proveeix amb una apreciació de la infinitud. Així podem parlar de Judici estètic del sublim en el qual si bé no aconseguim una síntesi, com a mínim sí assolim algun tipus d'unitat.

El procés té com a conseqüència el sentiment de superioritat enfront de la naturalesa, que resulta de l'esforç de síntesi que inicia la imaginació. La constatació de la inadequació de l'esforç abona la tesi de la superioritat de la natura, però la posterior apreciació de la infinitud per part de la raó ens informa de la nostra actual superioritat, provinent de la nostra llibertat enfront de la força de la natura. Hem d'observar, per tant, que sublim no és el fenomen "x", sinó el nostre esperit. Kant ho expressa així:

---

<sup>10</sup> Burke publica el 1757, la *Investigació filosòfica dels orígens de les nostres Idees sobre el sublim i el*

“...només podem dir que l’objecte és propi per exposar una sublimitat que pot trobar-se a l’esperit, perquè allò pròpiament sublim no pot estar contingut en cap forma sensible, sinó que refereix tan sols idees de la Raó, que, malgrat no són susceptibles cap exposició adequada, són posades en moviment i portades a l’esperit justament per aquesta inadequació que es deixa exposar sensiblement ”<sup>11</sup>

El paràgraf 30 de la Crítica del Judici inicia la Deducció dels Judicis estètics purs, sota el següent títol: “La deducció dels judicis estètics sobre els objectes de la natura no pot ser aplicada a allò que en ella anomenem sublim, sinó tan sols a allò bell. Kant ens anuncia ara que “sublim” es diu de la natura impròpiament, donat que “sublim” només és el sentiment que causa un mode de pensar. Per tant, considera que no hi ha necessitat d’una deducció dels Judicis estètics del sublim, perquè l’exposició o anàlisi d’aquest tipus de Judici ja és alhora la seva deducció en tant que ha posat de manifest un fonament a priori en la peculiar relació de les facultats de coneixement.

En canvi, sí pensa que és necessària la deducció dels judicis purs de bellesa sobre les coses naturals, per a fer-ho caldrà:

“ exposar per al judici en general, tan sols la validesa universal d’un judici particular, que expressa la finalitat subjectiva d’una representació empírica de la forma d’un objecte, per a explicar com és possible que quelcom pugui plaure només en el judici (sense sensació dels sentits ni concepte) i que així com el judici d’un objecte per al coneixement en general, té regles universals, també la satisfacció de cadascú pot ser declarada regla per a tots els altres”<sup>12</sup>

---

bell, i molt abans, Kant les *Consideracions sobre el sentiment del bell i el sublim*

<sup>11</sup> Kant, I. Crítica del Juicio, §23



Així, entre els paràgrafs 30 i 38, Kant exposa les característiques del judici de gust -tal com les hem vist al principi del capítol-, en confirma la seva validesa a priori i la seva pertinença al problema general de la filosofia transcendental. Com són possibles els judicis sintètics a priori, en ser declarats sintètics -en tant que afegeixen quelcom a una percepció, quelcom que no és, però, coneixement?

### 1.5 Bellesa artística, Geni i Idees estètiques

Al llarg de tot el text les referències a la bellesa s'emmarquen en l'àmbit dels objectes naturals. Però arriba un moment en que Kant aborda el tema-problema de la bellesa artística i la seva confrontació amb la bellesa natural. El canvi suposa una nova perspectiva analítica: si fins ara el fenomen s'estudiava del punt de vista de l'observador, ara forçosament caldrà tractar el del productor.

En una aproximació a l'art en general, Kant observa que en tota producció artística es posa de manifest la presència d'un fi al qual el producte en qüestió deu la seva forma. Això a primera instància és contradictori amb l'experiència de bellesa, perquè implica més que una finalitat formal, implica una finalitat constitutiva de l'objecte-producte. Enfront d'això, els objectes naturals semblen ideals per a suscitar el judici estètic en tant que, en ells, la finalitat és merament formal, i la seva disposició se'ns mostra lliure de constreyniments conceptuals, permetent així el lliure joc de les nostres facultats que és

---

<sup>12</sup>Ibid. § 31

el fonament del Judici de gust. Sembla, doncs, necessari per a poder parlar d'art bell que els seus productes mostrin una finalitat formal:

“En un producte d'art bella s'ha de prendre consciència de que és art, i no natura; malgrat tot la finalitat en la seva forma ha de semblar tan lliure de tota violència de regles capritxoses com si fos un producte de la mera naturalesa.”<sup>13</sup>

Destaco aquestes darreres paraules perquè, a més de ser una formulació emblemàtica i molt il·luminadora per a tota la temàtica que aquí s'enceta, suposen una concepció de naturalesa que és genuïna de la tercera crítica, i que l'identifica amb una vaga idea de “escapar a regles”. Ho deixo apuntat, per la transcendència d'aquesta noció en la filosofia de l'idealisme, tal com veurem en capítols següents.

Si recordem ara el que hem introduït al principi d'aquest capítol sobre el tema de la forma tècnica de pensar com a base del judici reflexionant, podrem entendre la situació de referència mútua entre els dos tipus de bellesa, que queda expressada en un curiós paral·lelisme: la bellesa natural “sembla art”, i la bellesa artística “sembla natura”. Per poder experimentar la bellesa cal disfressar la “intencionalitat” de “no intencionalitat” i viceversa. El problema que ara se'ns presenta és el següent: com podem aconseguir una obra d'art bella si és el subjecte qui la produeix intencionalment? D'on sortirà la no-intencionalitat? La resposta de Kant és que intencionalitat i no-intencionalitat estan en el propi subjecte que crea. Però, no pas en qualsevol subjecte. El talent artístic, representat per Kant en la figura del Geni, consisteix en aquesta facultat de crear un producte que pugui desvetllar el Judici de gust, tot amagant la regla o el fi que està a la

---

<sup>13</sup> *ibid.* § 45

base de la seva producció. Això és possible per la presència de la no-intencionalitat o natura en el subjecte que crea. Així, podem entendre que “Geni és la disposició innata de l’esperit per la qual la natura dóna la regla a l’art”<sup>14</sup>.

Kant conclou doncs, que només és possible l’art bell en tant que producte del geni. Per al judici dels objectes bells es requereix gust (i com que aquest és una mena de sensus comunis, és patrimoni intersubjectiu), per contra, per a la creació de tals objectes es requereix geni, perquè, com diu Kant, la bellesa de la natura és una cosa bella, mentre que la bellesa artística és una bella representació d’una cosa. Per a tal representació cal, doncs, comptar amb un especial talent, amb una especial *facultat* diu Kant més endavant. La facultat esmentada resulta ser una facultat d’exposició d’*Idees estètiques*. El terme és completament nou, i fa referència a aquelles representacions de la imaginació que inciten a pensar molt, sense que cap concepte els pugui fer justícia ni cap llenguatge les pugui expressar. Són exactament el revers de les Idees de la raó, que exposen conceptes als quals cap intuïció pot ser adequada. Mentre en la idea de la raó hi ha com un escriure de pensament, a la idea estètica hi ha un escriure d’intuïció. La facultat d’exposició d’idees estètiques és el talent genuí del geni. Aquestes idees representen la imaginació en la seva llibertat de tota tutela de les regles i malgrat tot conforme al fi de l’exposició del concepte donat, en una concordança lliure de la imaginació amb la legislació de l’enteniment.

La caracterització de l’art bell com a producte del geni condueix Kant a una apologia de la llibertat creadora de la imaginació que anuncia l’esperit romàntic. Apologia momentània a la qual posa fre de seguida, tot recordant que per a produir bellesa

---

<sup>14</sup> ibid § 46

convé, a més a més de geni, gust. El gust, ja ho sabem es fonamenta en l'adequació de la imaginació amb l'enteniment. Per tant, matisa Kant,

“..., si en l'oposició d'ambdues qualitats, dins d'un producte, s'ha de sacrificar alguna cosa, més aviat hauria de fer-se de la part del geni, i el Judici, que en les coses de l'art bella té pretensió de principis propis, permetrà més aviat que es perjudiqui la llibertat i la riquesa de la imaginació que a l'enteniment.”<sup>15</sup>

El geni es veu obligat a sacrificar la riquesa i el poder de la seva imaginació lliure a favor o en benefici d'una major conformitat a lleis del coneixement (conceptualitat sense concepte, finalitat sense fi). Gràcies a aquesta conceptualitat, és a dir, a la formalitat del judici de bellesa es garanteix la comunicabilitat i universalitat de la bellesa, i en ella el plaer és ahora cultura.

Aquesta idea queda reforçada pel caràcter exemplar de l'obra artística del geni, que si bé no pot descobrir o indicar la regla que ha seguit en la seva producció -perquè aquesta, hem vist, li és donada per la natura en ell, d'una forma no-intencional-, si que pot proporcionar un material que funciona com a model per a un posterior tractament dins dels límits del gust.

Cada obra d'art genera la seva pròpia regla -l'originalitat és una altra característica del producte del geni-, i serveix de model o font d'inspiració per a altres artistes. No es qüestió d'imitació, perquè la regla no es fa mai transparent, sinó d'inspiració: les facultats de l'observador, davant el producte del geni, es posen en acció. En aquest

---

<sup>15</sup> ibid. § 50

sentit el geni i la seva exposició d'idees estètiques cobren una dimensió "educativa". L'interès de Kant és ara subratllar la importància de la tradició per al desenvolupament de les belles arts.

En relació al tema de les belles arts, la crítica del Judici dedica uns pocs paràgrafs a la seva comparació i classificació. El més remarcable d'aquesta secció és l'especial consideració que rep la poesia. De fet, en la seva caracterització del geni, Kant està pensant en la figura del poeta, al qual posa efectivament com a exemple:

"...el poeta gosa sensibilitzar idees de la raó d'éssers invisibles...gosa fer-les sensibles en una totalitat de la qual no hi ha exemple en la naturalesa, per sobre de les barreres de l'experiència, mitjançant una imaginació que vol igualar el joc de la raó en la persecució d'un màxim i es pròpiament en la poesia on es pot demostra en la seva justa mesura la facultat de les idees estètiques"<sup>16</sup>

La poesia és doncs l'art privilegiada que ha de fer-nos sentir allò que no podem sentir mai en l'experiència. Perquè, així com la idea de la raó em fa *pensar* allò que està més enllà de l'experiència, la idea estètica em fa *sentir* allò que està més enllà de l'experiència. Queda clar també en el fragment que, les idees estètiques, fan sensibles o exposen les racionals pures. Entrem així en el terreny de la dialèctica del Judici estètic, darrera part de la Crítica del Judici Estètic. Efectivament, si parem esment a l'afirmació "les idees estètiques exposen les racionals pures", observarem que el que fem és connectar les dues transgressions: la del pensament i la de la intuïció, per tant, d'alguna manera ens trobem davant d'una síntesi, i per això mateix, d'alguna forma de coneixement d'allò que està més enllà de l'experiència, és a dir, del substrat

suprasensible. I això és possible només gràcies a l'art. Així ho entén Kant, i així s'expressa com a solució a l'antinòmia del gust. Lluny de qualsevol entusiasme, i amb l'objectiu posat en la mera justificació d'una crítica del Judici estètic, Kant es limita a constatar el següent:

“...que hi ha tres classes d'antinòmies de la raó pura, que totes, però, acaben per obligar-la a prescindir de la suposició, ben natural tanmateix, que considera els objectes dels sentits com a coses en si, per fer-los valer més aviat com a fenòmens i posar-los a sota un substrat intel·ligible.”<sup>17</sup>

I com a solució a aquestes tres antinòmies apareixen tres idees d'aquest substrat suprasensible. El fet que la Dialèctica del Judici estètic apunti a una idea del suprasensible no fa més que confirmar la validesa d'aquest tipus de judicis, i per tant en justifica la tasca de deducció i anàlisi. En el paràgraf 58 i avant-penúltim, Kant es reafirma en aquesta idea i insisteix que el principi a priori dels Judicis de bellesa rau en l'idealisme de la finalitat de la natura, que contraposa a un suposat “realisme” d'aquesta finalitat, que no és el cas en el judici ni de la bellesa natural ni de la bellesa artística.

Tot sembla, doncs, advocar per l'autonomia i genuïnitat d'aquest discurs que es vehicula a través de Judicis estètics. Però el paràgraf 59 presenta ja en el seu títol una nova funció d'aquest discurs: *De la bellesa com a símbol de la moralitat*.

Kant procedeix ara a diferenciar els tipus d'exposició de la realitat dels nostres conceptes. Si els conceptes són empírics, la intuïció sensible que els correspon s'anomena exemple. Si són conceptes purs de l'enteniment, la intuïció s'anomena

---

<sup>16</sup> ibid. § 49

<sup>17</sup> ibid. § 57 Nota II

esquema, i si són conceptes de la raó, o sigui idees, no hi ha intuïció que sigui adequada per a exposar-los. En aquest últim cas, comptem però amb un recurs: l'exposició simbòlica.

Exposició simbòlica és l'exposició indirecta i per analogia en la qual el judici fa una doble operació: aplica un concepte a un objecte de la intuïció sensible i després aplica la mera regla de la reflexió sobre aquella intuïció a un objecte totalment diferent i del qual el primer n'és només el símbol. És un transport de la reflexió sobre un objecte de la intuïció a un altre concepte totalment diferent al qual mai podria correspondre-li una intuïció directament. Això és el que, de fet, succeeix amb les Idees estètiques, tal com hem dit: són una exposició (ara podríem afegir, simbòlica) de les Idees racionals pures. Això és el que permet a Kant afirmar que la bellesa és símbol de la moralitat. El Judici de bellesa mira en direcció al suprasensible, i aquest suprasensible o intel·ligible és de tipus moral, perquè només estem autoritzats a parlar d'un suprasensible moral.

Novament aquí detectem la tendència, ja manifestada en altres punts de l'obra de Kant a decantar la temàtica de l'experiència estètica de la banda "racional" del subjecte. Hem identificat aquesta tendència en la consideració de les facultats del geni (que ha de sacrificar una mica la seva llibertat creadora en favor d'una certa "conceptualitat"). Però també apareix més aviat en els paràgrafs 16 i 17 quan introdueix la distinció entre bellesa lliure i bellesa adherent. Aquesta última es dóna quan al judici de bellesa s'hi adhereix espontàniament un cert sentit de perfecció, i per tant un concepte. En aquest mateix context Kant introdueix la idea que l'home és l'objecte estètic per excel·lència, i aquesta idea cobra més sentit ara, a la llum de la noció de bellesa com a símbol de la

moralitat: l'home és perfecte com a símbol moral, perquè és, de fet, un *fenomen* que té la obligació d'acomplir uns *fins*, és el locus més propi de connexió.

El judici de bellesa fa possible el trànsit de l'encant sensible a l'interès moral habitual sense fer un salt violent. La bellesa serveix doncs, per a un ennobliment de l'esperit, perquè permet una certa transició entre l'interès en allò sensible -agradable, i l'interès en allò racional -bo. Això posa de manifest que la facultat teòrica està unida amb la pràctica d'una manera comuna i desconeguda:

“ En aquesta facultat (el gust) el Judici no es veu sotmès, com en general, en el judici empíric a un heteronomia de les lleis de l'experiència; es dona a si mateix la llei en consideració dels objectes d'una satisfacció tan pura, igual que la raó ho fa en consideració de la facultat de desitjar, i es veu, tant a causa d'aquesta interior possibilitat en el subjecte, com a causa de l'exterior possibilitat d'una natura en concordança, referit a alguna cosa, en el subjecte i fora d'ell, que no és natura ni tampoc és llibertat, però, que tanmateix, està enllaçat a la base d'aquesta última, és a dir, amb el suprasensible, en el qual la facultat teòrica està unida amb la pràctica d'una manera comuna i desconeguda”<sup>18</sup>

Kant vol ressaltar la funció culturitzadora i socialitzadora de l'art i la bellesa, i assenyalar-los com a moment bàsic en el trànsit de la racionabilitat a la racionalitat -la universalitat subjectiva que l'art ens evoca pot preparar per a la universalitat formal moral. Si bé no hi ha una identificació entre bo i bell, si que podem dir que per a Kant, allò bell indica, assenyala, allò bo.

---

<sup>18</sup> *ibid.* § 59



Per acabar la Crítica del Judici estètic conclou que no pot haver-hi un mètode per al gust -donat que aquest no és determinable per conceptes-; però en ser el gust una facultat de judici sobre la sensibilització d'idees morals, el desenvolupament d'aquestes últimes i del sentiment de la cultura moral es revela com a autèntica propedèutica per al gust.

## 1.6 Conclusions

Hem exposat a grans trets el contingut de la Crítica del Judici estètic de Kant. Al marge del que aquesta obra representi en el si de l'aparell crític kantià, el que ens interessa és detectar aquells aspectes que resulten rellevants per comprendre l'esclat immediat de l'idealisme alemany, especialment allà on aquest nou sistema filosòfic involucra significativament l'art i l'experiència estètica.

A aquest efecte, cal fer menció, sobretot, d'una autèntica novetat de la Crítica del Judici en relació a l'obra crítica anterior, i és la introducció de la voluntat de sistema. La intenció de Kant a la KU és fer pensable la totalitat de l'experiència. Ho hem vist a les *Introduccions*. Aquesta pretesa unitat s'ha de poder vehicular a través d'algun discurs. La unitat buscada ho ha de ser, per tant, d'aquesta experiència i la nostra capacitat de conèixer-la. La forma tècnica de pensar, i la seva plasmació en el judici reflexionant ens poden assistir. La condició *reflexionant* del judici, que desenvolupa un concepte - reflexió- ja treballat a la Crítica de la raó pura, és fonamental en la lectura idealista. De ser una figura no constitutiva sinó merament regulativa a Kant, passarà a ser fonament absolut a l'idealisme, en la figura del *Jo* o *intuïció intel·lectual* de Fichte.

La lectura que Fichte fa de Kant es concentra en l'aspecte més especulatiu del fonament del coneixement i l'experiència -per als seus interessos, la temàtica més purament estètica de la Crítica del Judici queda arraconada- i a ressaltar la dimensió constitutiva del coneixement enfront de la sintètica. En aquest sentit, no podem afirmar que la KU sigui el detonant de l'Idealisme Transcendental de Fichte, qui segurament s'hauria interessat pel conjunt de l'aparell crític. Tanmateix, l'optimisme recalçant en les

facultats del subjecte que es respira en Fichte s'adiu amb l'esperit unificador de la tercera crítica molt més que no pas amb l'obsessió per les dualitats i la finitud de la KrV i la KpV.

Si la vocació sistemàtica i la idea de reflexió han operat activament en la gestació de l'idealisme de Fichte, la connexió entre la Crítica del Judici i l'idealisme alemany està perfectament justificada, perquè el que sí que és del tot cert és que la formulació fichteana del principi de l'idealisme és el patró indiscutible d'aquest nou Sistema filosòfic.

La temàtica "estètica" de la Crítica del Judici estètic, amb tota la riquesa de consideracions, serà recollida amb fidelitat -inconfessada- per Schelling. La condició privilegiada d'art i bellesa per a una aproximació al suprasensible, reinterpretada ara en termes d' "art com a via d'accés a d'absolut", la relació entre bellesa natural i bellesa artística, el concepte de geni, de símbol, cobraran en el sistema de Schelling un sentit molt més greu i una rellevància que el propi Kant defugí conscientment, tot retallant la llibertat creadora de la imaginació.

Aquesta constel·lació temàtica, a la qual hauríem d'afegir altres elements, com ara la funció educativa i moralitzant de l'art i la bellesa, exercirà un poder persuasiu extraordinari en àmbits que defugen l'estrictament filosòfic, molt especialment en el romanticisme literari. Malgrat l'interès indubtable d'algunes aportacions provinents d'aquests àmbits per als objectius generals de la nostra recerca, hem volgut restringir l'estudi a aquelles intervencions més netament filosòfiques, amb l'interès posat en una acotació de la problemàtica en els següents termes: a) fer un estudi d'aquelles

formulacions filosòfiques que juguen un paper decisiu en la crítica que Hölderlin fa de l'idealisme, i b) observar quina rellevància té l'experiència estètica (i totes les nocions que aquesta implica) en el si d'aquestes formulacions.

## 2. 1 FICHTE: INTRODUCCIONS A LA DOCTRINA DE LA CIÈNCIA, 1797

### 2.1.1 La “cosa en sí” en el kantisme dogmàtic i la “inversió total” de l’idealisme de Fichte

En la nota preliminar a la Primera Introducció a la Doctrina de la Ciència, Fichte declara obertament que el seu sistema no és altre que el kantianisme. Especifica el següent:

“.. hi coincideix pel que fa a l’enfocament del tema, si bé, però, no té res a veure amb l’exposició kantiana pel que fa a la manera de procedir.”<sup>19</sup>

i malgrat tot, continua dient que el seu sistema és difícil d’entendre perquè conté quelcom absolutament nou. Aquesta “novetat”, pensa el propi Fichte, només és deguda al fet que, en definitiva, Kant no ha estat mai comprès. En aquest sentit la *Wissenschaftslehre* s’ha de concebre com a quelcom rotundament nou que d’alguna manera completa, alhora que fa més comprensible, el sistema kantianisme.

Aquesta explícita filiació a l’obra de Kant s’ha de matisar, doncs, en dos sentits: Fichte pensa que d’alguna manera perfecciona el criticisme; i, també que es desmarca amb fermesa del que anomena “kantisme”, és a dir, dels seguidors-intèrprets de Kant als qui cataloga com a dogmàtics i als quals clarament contraposa la seva nova filosofia, el seu nou sistema. L’esperit kantianisme que Fichte vol continuar és el d’explicar tota la realitat a través de l’activitat del subjecte transcendental.

El principal punt de desacord amb els “kantistes” de l’època és la interpretació de la cosa-en-si kantiana. Segons aquests intèrprets de Kant la cosa-en-si és el fonament de

l'experiència. Fichte pensa que per fer justícia a Kant la cosa-en-si no s'ha d'entendre com a fonament. Fichte examina els textos de Kant i conclou que són escassos els passatges on s'afirma que l'objecte ens és donat si els comparem amb els nombrosos passatges on afirma que no es pot parlar d'un objecte actuant en si i fora de nosaltres, sobre nosaltres. En definitiva, Fichte creu que s'ha malinterpretat Kant a favor d'una lectura dogmàtica. En la nota nº.3 a la *Primera Introducció a la Doctrina de la ciència*, Fichte fa especial menció d'un comentarista de Kant que ha sabut fer honor a l'obra del filòsof de Königsberg al demostrar que la seva obra no ensenya cap dogmatisme sinó un idealisme transcendental, segons el qual l'objecte no és *donat* ni totalment ni a mitges, sinó que és *constituit* (nicht gegeben sondern gemacht). Aquest és el punt clau de la interpretació fichteana de Kant: la idea de la funció constitutiva del coneixement enfront de la idea de la funció sintètica.

Si la cosa-en-si, que és, segons Fichte, una mera invenció, és el fonament de l'experiència aleshores tot és producte d'aquesta cosa-en-si, aquesta ens determina, fins i tot quan pensem que som lliures ho creiem per pura ignorància. El dogmàtic és materialista i no concep la independència del jo. L'home dogmàtic viu en una consciència dispersa i pendent els objectes, la seva imatge li ve projectada a través de les coses, viu en la representació. El detall important és que el seu saber és dependent d'un ser que li és aliè i que el fonamenta (el determina, el condiona).

Fichte, contràriament, reconeix en Kant al filòsof que per primera vegada va despendre la filosofia dels objectes externs i la va posar dins de nosaltres. És per a ell tan obvi que Kant ha rebutjat sempre d'admetre coses-en-si situades fora de nosaltres que aquests

---

<sup>19</sup> Fichte, J.G. *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1987. pàg. 4 (Nota Preliminar)

autors li fan una certa llàstima quan forçadament insisteixen a inferir des del món del fenomen (allò de que s'ocupa el kantisme) el món de la cosa-en-si (allò del que no s'ocupa el kantisme). Fichte pensa que el noümen és quelcom merament afegit pel nostre pensament al fenomen. I doncs com un noümen, que és pensat, ha de fonamentar quelcom “des de fora” el coneixement? Això li sembla ridícul. La cosa-en-si a Kant funciona com a concepte límit i per tant cau de la part del subjecte.

Es posa de manifest a través d'aquesta crítica al kantisme dogmàtic, l'objectiu principal del nou Sistema:

“..El que m'interessa és dur a terme [...] una total inversió de l'enfocament [...]de manera que amb tota la gravetat que fa al cas i no com a mer dir, l'objecte quedi posat i determinat per la facultat cognoscitiva i no la facultat cognoscitiva per l'objecte.”<sup>20</sup>

Com podem trobar el fonament de l'experiència? Aquesta és la pregunta sistemàtica de Fichte. El fonament i allò fonamentat es contraposen. L'objectiu de la filosofia és mostrar el fonament de l'experiència i aquest fonament cau necessàriament fora de l'experiència. Per elevar-se per damunt de l'experiència (tot el que tenim), el filòsof ha de fer abstracció separant per la llibertat de pensament allò que en la experiència se'ns dona unit: la intel·ligència per una banda, i la cosa per l'altra. Si fem abstracció de la intel·ligència ens queda com a fonament de l'experiència la cosa (el que fa el dogmatisme). Si, en canvi, fem abstracció de la cosa ens queda com a fonament la intel·ligència (aquesta és la via de l'idealisme). Des d'un punt de vista especulatiu les dues opcions són vàlides. Optar per una o altra dependrà de l'interès del filòsof. L'home

---

<sup>20</sup> ibid. pàg. 5 (Nota preliminar)

idealista en contraposició a l'home dogmàtic -que hem caracteritzat abans- és aquell que és conscient de la seva autonomia i dependència en relació a tot el que hi ha fora d'ell.

D'aquí la sentència:

“El tipus de filosofia que s'escull, depèn, doncs, de la classe de persona que hom és;...”<sup>21</sup>

El dogmatisme parteix d'un ser entès com a absolut i el seu sistema no s'eleva mai per damunt del ser. L'idealisme no coneix ser com a subsistent de per sí. El primer parteix de la necessitat, el segon de la llibertat. Ambdós es troben, per tant, radicalment incomunicats.

Constatem abans que res que la qüestió filosòfica en el temps de Fichte, és la qüestió del coneixement. L'anàlisi del coneixement es concentra en el problema de la validesa de l'experiència. Per al dogmàtic la validesa està en funció de la cosa-en-si, per a Fichte la validesa ha d'estar d'alguna manera en nosaltres. D'aquí el seu interès per Kant.

En l'experiència trobem reunits la intel·ligència (que és la que coneix) i la cosa (allò que pretenem conèixer). El fonament explicatiu de l'experiència és, per a l'idealisme, la intel·ligència que opera lliurement i que reinterpretada en termes fichteans esdevindrà el Jo.

De manera que en paraules del propi Fichte “la discussió entre l'idealista i el dogmàtic rau pròpiament en si s'ha de sacrificar la independència de la cosa a la independència del jo, o a la inversa, la independència del jo a la de la cosa”



### 2.1.2 La intuïció intel·lectual

El filòsof per a descobrir el fonament de l'experiència ha de fer abstracció d'un dels dos elements que en l'experiència es donen inseparablement units. Fent abstracció de la cosa, o del ser, el filòsof es troba davant d'un mer actuar. El subjecte és fonamentalment actuant. En el moment en que aquest subjecte actuant ens apareix davant a tall d'objecte, en aquesta autointuïció, sorgeix el Jo -de manera que en el seu producte es reflecteix ell mateix. Aquesta autointuïció l'anomena Fichte *intuïció intel·lectual*. El filòsof en aquest moment veu sorgir una consciència perquè no només s'intueix sinó que es capta, es concep com a actuar en general. Sorgeix l'autoconsciència o consciència de si. Cal no confondre aquesta operació amb el pensar-se a si mateix. Pensar-se a si mateix és l'actuar interior oposat a l'actuar, en virtut del qual pensa objectes externs oposats a ell. En l'autoconsciència pensat i pensant són el mateix. En l'altre cas pensat i pensant són diferents.

El Jo o autoconsciència o intuïció intel·lectual és l'actuar primari que reverteix en si mateix. És, per tant, previ a tota la resta d'actes de la consciència i els condiona. Per contraposició el Jo és completament incondicionat i és, doncs, absolut. Aquesta intuïció intel·lectual no pot demostrar-se per conceptes. És una operació que cadascú ha de trobar immediatament en si mateix perquè es dona en tot moment en la consciència de cadascú. La intuïció intel·lectual es troba vinculada sempre a una intuïció sensible:

---

<sup>21</sup> *ibid.* pàg. 20 (1a Introducció a la Doctrina de la Ciència, § 5)

“només per ella distingeixo el meu actuar, i en aquest em distingeixo a mi mateix de l'objecte de l'actuar que se m'ha fet present. Tot aquell que creu tenir una activitat al·lega aquesta intuïció.”<sup>22</sup>

Hem de distingir, però, entre el punt de vista del filòsof i el punt de vista del jo: per al filòsof, l'autoconsciència existeix com allò primer i immediat que és constitutiu de tota experiència com a separació de subjecte i objecte. Però ell només pot contemplar-lo produint-lo espontàniament i lliurement. El jo ve a ser originari per a si mateix només per aquest acte. L'objectivitat d'aquesta operació radicalment subjectiva ve garantida precisament pel resultat final en que Jo esdevinc l'objecte de la intuïció. L'actuar és objectiu en la intuïció intel·lectual.

La duplicitat del principi idealista permet superar tota objecció dogmàtica. Només aquesta duplicitat pot escapar del cercle viciós de la “petitio principii” en que cau tot sistema que fonamenta l'experiència en la pròpia experiència que es pretén fonamentar. El fonament de l'idealisme és la intel·ligència en tant que principi constitutiu de l'experiència, activitat pura en si mateix transcendent. La possible objecció dogmàtica seria observar que, de fet, la intel·ligència forma part de l'experiència. I això és cert, però també ho és el fet que l'autoreferència reflexiva de la intel·ligència posa de manifest la seva condició transcendent i prèvia a l'experiència. Aquesta serà, de fet, l'aportació especulativa cabdal de l'idealisme alemany: fonamentar la totalitat de l'experiència en un principi transcendent de l'experiència però que es manifesta en l'experiència.

---

<sup>22</sup> ibid. pàg. 50 (2a Introducció a la Doctrina de la Ciència para lectores que ya tienen un sistema filosófico, § 5)

La *intuïció intel·lectual* constitueix l'única realitat ferma de la filosofia i només des d'ella es pot explicar tot el que té lloc a la consciència. És el principi de la filosofia. En la intuïció intel·lectual l'autoconsciència pura constitueix els moments de l'experiència, és a dir, la realitat que es separa en subjecte i objecte.

“en el meu pensar he de partir del jo pur i pensar-lo com absolutament espontani. No com determinat per les coses sinó com determinant-les.”<sup>23</sup>

Si llegim bé aquesta darrera afirmació veurem com queda solucionada la qüestió de la legitimitat de les representacions: en tant que és la nostra intel·ligència qui determina les coses, tenim garantia del fonament de tota possible validesa del nostre coneixement, perquè el fonament de la representació està en nosaltres mateixos, és per tant un coneixement absolutament a priori -en termes kantians. Incorporant l'objectivitat en el sí de la subjectivitat és com podem atorgar validesa cognoscitiva a les nostres representacions. El concepte d'autoconsciència com a actuar abarca els dos móns sensible i intel·ligible:

“el que es contraposa al meu actuar -alguna cosa hi he de contraposar, perquè sóc finit- és el món sensible; allò que en virtut del meu actuar ha de sorgir es el món intel·ligible”<sup>24</sup>

El fet que aquest principi trobat en la consciència pugui generar o d'ell pugui deduir-se'n el sistema sencer de les nostres representacions és una suposició que l'idealisme ha

---

<sup>23</sup> *ibid.* pàg. 53(2a Introducció a Doctrina de la Ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico, § 5)

<sup>24</sup> *ibid.* pàg. 54 (2a Introducció a Doctrina de la Ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico, § 5)

de demostrar amb una deducció efectiva. El procediment que es segueix és com una marxa d'allò condicionat a la condició: s'ha de mostrar que allò establert com a principi i constatat en la consciència no és possible si no té lloc una altra cosa, la qual alhora no és possible si no en té lloc una altra.. i així successivament fins que les condicions d'aquell principi s'esgoten exhaustivament. Així és com l'idealisme ha de deduir tota l'experiència per l'actuar necessari de la intel·ligència. En aquest procés, que s'inicia lliurement, la intel·ligència està determinada en el sentit que obeeix les seves pròpies lleis (les lleis del pensar). Es tracta de quelcom produït per un pensar lliure, però conforme a una principi fonamental: que la intel·ligència és autodeterminació que es dona a sí mateixa les seves lleis.

El filòsof es contempla a si mateix en l'actuar i així construeix ell per a si mateix el concepte de si mateix com a actuant i pensa aquest actuar. El Jo, per tant, cobra objectivitat a través del pensar. No és més que un ésser ideal -en tant que és d'alguna manera determinat, té ésser, però en tant que existeix només si és pensat, és ideal.

L'idealisme transcendental considera el ser com a quelcom derivat per contraposició a activitat i no com a quelcom primari i originari. Se'l veu per tant com un concepte negatiu, en contraposició a la llibertat que és la única cosa positiva. Podem fer abstracció de tot excepte del Jo. A tot allò que es pensa com a contingut de la consciència s'hi ha d'adjuntar necessàriament el pensament del Jo.

Contra l'objecció dels dogmàtics de que el Jo només fa referència a la individualitat, Fichte aclareix el següent: en la distinció d'un objecte entre els seus iguals s'origina un objecte determinat. En la síntesi del concepte de persona passa una cosa molt diferent:

La ipseïtat es contraposa originàriament a l'Ell, a la mera objectivitat, i és un acte de posició absolut i incondicionat, és un posar tètic, i cal distingir-lo del jo individual que sorgeix d'una síntesi. En un cas em distingeixo com a representant de tot allò representat, i en l'altre em distingeixo de la resta de persones. Per tant, ipseïtat no és igual a individualitat.

Cal adonar-se, però, que el jo de la *ipseïtat* tot i operar en tot els éssers racionals, només se li manifesta al filòsof, que és capaç d'encimbellar-se a una esfera més elevada, a un meta-pensament. En aquest sentit el JO de la intuïció intel·lectual com a ipseïtat és el principi de la Doctrina de la Ciència i es dóna així només al filòsof. Al final de *Wissenschaftslehre* trobem el Jo com ens racional, un Jo absolutament racional que s'ha alliberat de tota limitació i determinació i ha deixat de ser individu. És una idea, no pot ser pensat de forma precisa i mai serà real. La intuïció intel·lectual és el principi de la filosofia, el Jo, ens racional, com a idea, és cap a on tendeix la filosofia.

### 2.1.3. Un principi absolut que és un actuar

Fichte diu que la creença en la realitat d'aquesta intuïció intel·lectual o Jo pur rau -en la mesura que és una decisió lliure- en la llei moral existent en nosaltres segons la qual el Jo és respectat com a quelcom elevat per damunt de tota modificació duta a terme per ell i en la qual es requereix del Jo un actuar absolut autofonamentat, amb la qual cosa aquest Jo queda caracteritzat com absolutament actiu.

La intuïció intel·lectual, és una exigència moral: en la consciència immediata de la llei moral es fonamenta la intuïció de l'autoactivitat i la llibertat. Mitjançant la llei moral em veig, i al veure'm em veig com a necessàriament autoactiu. En aquest moment

també veig sorgir un ingredient absolutament aliè que és l'acció real del meu Jo en una consciència, que altrament, només seria consciència d'una successió de representacions.

El propi Fichte explica:

“Sense consciència de si no hi ha consciència de cap mena; però la consciència de si és possible únicament de la manera indicada: jo sóc només actiu. Des de la intuïció intel·lectual no se'm pot portar més enllà; la meua filosofia es fa aquí producte de la més fèrria necessitat, en la mesura que es pot parlar de necessitat per a la raó lliure, és a dir, es fa producte de la necessitat pràctica.”<sup>25</sup>

Així doncs, hem de pensar que tot el desplegament de la consciència obeeix a un desplegament de l'impuls moral del jo que necessita topar amb la determinació per tal de superar-la successivament. La gènesi del saber en Fichte és fruit d'una exigència moral -en tant que el subjecte s'ha d'entendre com un ésser absolutament autònom. En aquest sentit, Fichte torna a apropar-se a Kant, per a qui l'home és eminentment subjecte moral.

Per a Fichte, el fet que la filosofia tingui com a principi un actuar i no un ser és fonamental. Si la filosofia parteix d'un fet, s'emplaça en el món del ser i de la finitud i mai podrà trobar el camí cap al suprasensible. Si parteix de l'acció, s'emplaça en el punt cabdal que connecta ambdós móns (finit i infinit) i pot abraçar-los amb una sola mirada.

---

<sup>25</sup> Íbid. pàg.53 (2a Introducció a Doctrina de la Ciència para lectores que ya tienen un sistema filosófico, § 5)

## 2.2 Schelling. Sistema de l'idealisme transcendental, 1800

### 2.2.1 La deducció del Jo-intuïció intel·lectual com a principi de la filosofia

La producció filosòfica de Schelling s'ha d'analitzar en estreta relació amb la de Fichte. El títol de la seva obra principal "Sistema de l'Idealisme Transcendental" ja manifesta una adhesió clara a aquesta nova filosofia estrenada per Fichte i repetidament assajada com a *Wissenschaftslehre*.

Schelling entén que la tasca de la filosofia és explicar la coincidència entre subjectiu i objectiu que es dona quan coneixem. El punt de partida del filòsof és el de la subjectivitat i en aquest sentit, el que cal aclarir és com sorgeix l'objectiu a partir del subjectiu. Schelling ho planteja en termes ben simples: el que ha de fer la filosofia (l'idealisme transcendental) és mostrar la necessitat d'un prejudici del que no ens podem deslliurar: la persuasió de que existeixen coses externes a nosaltres tant com que nosaltres som. L'afirmació: Jo sóc=existeixen coses externes a mi, que en el sentit comú és sentida com a verdadera, l'ha de demostrar com a tal, la filosofia transcendental.

La particularitat de la consideració transcendental és que només s'interessa per allò subjectiu en el saber ( "només a través de l'intuir es contempla allò intuït"):

“la forma de consideració transcendental consisteix en que en ella també és portat a consciència i esdevé objectiu tot el que en qualsevol altre pensar,

saber i actuar s'escapa i és absolutament no objectiu, o en resum en un continu autoobjectivar-se del subjectiu”<sup>26</sup>

En el si d'aquest tipus de consideració caracteritza Schelling el “principi” de la filosofia, en el mateix sentit que Fichte buscava el “fonament” de les nostres representacions.

En el capítol titulat “Del principi de l'idealisme Transcendental”, diu Schelling que de la coincidència entre subjectiu i objectiu no en podem derivar una veritat immediata, i que hi ha d'haver quelcom en el nostre saber que sigui mediador universal i el fonamenti.

Cal primerament acceptar que el saber és un sistema. El principi d'un sistema s'ha de buscar dins del propi sistema, de manera que el principi del saber caldrà buscar-lo dins del saber mateix. Schelling comparteix per tant, el punt de vista que en l'apartat anterior hem identificat com a genuí de l'idealisme alemany, i que consisteix en el convenciment que el fonament del coneixement no pot trobar-se fora del nostre abast, no pot venir-nos donat, sinó que l'hem de constituir des del propi coneixement. El principi a més, ha de ser únic -la veritat no té graus. Com que es tracta de buscar el principi del saber i no del ser, la búsqueda serà negativa, limitant, haurem de buscar el punt més enllà del qual ja no hi ha saber. Aquest punt no és res més que el saber de nosaltres mateixos o autoconsciència, com a primer saber (el saber de mi mateix o autoconsciència és quelcom que determina tot el que hi ha en el meu saber). I amb aquest principi en tinc prou: donat que busco el fonament del meu saber dins del propi

---

<sup>26</sup> Schelling, F.W, Sistema del Idealismo Transcendental, pàg. 51 (introducció) dins *Schelling, Antología*, compilada per J.L. Villacañas Berlanga, Ediciones Península, Barcelona, 1987



saber, no em pregunto més enllà per el fonament últim d'aquest primer saber o autoconsciència, el qual si existeix ha de residir fora del saber:

“L'autoconsciència és el punt lluminós en el sistema complet del saber, que ens il·lumina cap endavant, però no cap enrere.”<sup>27</sup>

Fins aquí les característiques del principi. A partir d'ara es procedeix a la deducció del mateix. Partim de la constatació que existeix un tipus de saber incondicionat, o vàlid a priori o absolutament cert. Aquest tipus de coneixement només es vehicula en el que Schelling anomena *proposicions idèntiques* en les quals, diu, subjecte i objecte estan mediats per la identitat del pensar. Schelling està pensant segurament en el model dels judicis analítics, és a dir un tipus de proposicions que no involucren res més que les lleis lògiques del pensament (el que ell anomena “només condicionat pel meu pensar en tant que subjectiu”). Aquestes proposicions són absolutament certes y incondicionades, sí, però Schelling també admet que en realitat no ens proporcionen un autèntic saber.

A més d'aquestes proposicions, hi ha les *proposicions sintètiques*, en les quals subjecte i predicat no estan mediats merament per la identitat del pensar, sinó per quelcom estrany al pensar. Aquestes però, no són incondicionades i per tant, no són absolutament certes.

És molt probable que Schelling estigui pensant en la distinció kantiana entre judicis analítics i judicis sintètics. El següent paràgraf ho testimonia:

---

<sup>27</sup> ibid. pàg. 60 (Del principio del idealismo trascendental)

“En les proposicions idèntiques es compara *el pensar amb ell mateix*. La proposició sintètica, al contrari, sobrepassa el *mer pensar*; pel fet que jo penso el subjecte de la proposició, jo no penso també el predicat, sinó que aquest és *afegit* al subjecte; l’objecte aquí no està *merament* determinat pel pensar, sinó que és considerat com a *real*, donat que *real* és precisament allò que pel *mer pensar* no pot ser produït”<sup>28</sup>

El principi del coneixement, per tant, s’hauria d’expressar en una proposició que fos alhora idèntica (absolutament certa) i sintètica (que proporcionés un vertader coneixement). Si una proposició idèntica compara un concepte amb un altre concepte, i una proposició sintètica compara un concepte amb un objecte, el que ens cal és trobar un punt on objecte y concepte siguin originàriament una sola cosa, un punt en definitiva, on existeixi la més completa identitat entre ser i representar, entre objectiu i subjectiu. Una tal identitat la trobem allà on allò representat és alhora allò representant, o sigui en l’*autoconsciència*.

Aquesta *autoconsciència* és definida com un acte en el qual tots som capaços d’intuir-nos. Observem com el principi obtingut en la deducció és el mateix que ha obtingut Fichte en la *Wissenschaftslehre*. *autoconsciència = jo = intuïció intel·lectual*, i en endavant la caracterització d’aquest Jo com a acte lliure també coincidirà i arrossegirà les mateixes conseqüències que en Fichte:

Aquest Jo sorgeix en tant que és el seu propi producte, en tant que fruit d’un acte lliure, de tal manera que  $JO=JO$  que és la versió sintètica de la identitat absoluta  $A=A$ . Així és com per la llibertat es fa objecte allò que mai altrament no ho hauria esdevingut, aconseguint, doncs, generar l’objectiu a partir del subjectiu.

---

<sup>28</sup> íbid. pàg. 64 (segunda sección: deducción del principio mismo)

Novament, igual que en Fichte, la llibertat esdevé l'únic principi i no descobrim en el món objectiu res existent fora de nosaltres més que la limitació externa de la nostra pròpia activitat lliure, l'ésser queda reduït a mera negativitat o limitació del nostre lliure actuar. Limitació que alhora és condició perquè el Jo pugui sorgir: el Jo es posa a si mateix en un produir limitat. L'ésser objectiu no és més que aquest obstacle necessari, que alhora és dependent de la pròpia autoposició:

“Allò originari oposat al jo sorgeix només per l'acció de l'autoposar, i abstret d'aquesta acció és absolutament no-res.”<sup>29</sup>

De manera que la limitació del Jo es dedueix com a condició de la seva il·limitació, o en altres paraules, el Jo és finit per a ser infinit. El Jo es posa per a sí mateix, i en aquest moment, es posa com a quelcom limitat o finit (la ipseïtat limita allò que és il·limitat). Per tant, per a posar-se ha d'esdevenir limitat, però alhora es veu obligat a superar el límit contínuament, a tendir sempre a ser absolut, sense aconseguir-ho mai definitivament. El límit és superat en qualsevol punt determinat però mai absolutament. El límit és projectat a l'infinit.

El límit només és real per la lluita del Jo contra ell. El Jo allunya el límit actuant sobre ell, perquè existeix amb independència del límit. Mentre que el límit és alhora real i ideal, alhora independent i dependent del Jo. En el *Sistema de l'Idealisme Transcendental*, la filosofia teòrica explica la idealitat del límit mentre que la filosofia pràctica explica la seva realitat. Així doncs, el principi de la filosofia, genera la divisió de la pròpia filosofia. L'idealisme Transcendental és la conjunció d'ambdues, perquè en

---

<sup>29</sup> ibid. pàg. 77 (Deducció universal del Idealismo Trascendental)

el Jo està originàriament unit i vinculat allò que hem de dividir a efectes del sistema que ara cal establir.

### 2.2.2 Filosofia de la Natura i Idealisme Transcendental

En el pròleg al *Sistema de l'Idealisme Transcendental* Schelling ens explica quins motius l'han conduït a escriure una obra que, partint de l'adscripció més fidel a aquesta nova filosofia que és l'idealisme transcendental, pretén completar-la i ampliar-la. El pròleg introdueix l'exclusiva rellevància dels principis en tot sistema, i reconeix que aquest aspecte ha quedat sobradament resolt en la *Wissenschaftslehre* de Fichte, tot i que, modestament insinua que potser la seva versió d'alguns punts d'aquest aspecte, sigui més entenedora o aclaridora.

Fonamentalment, però, l'aportació que Schelling vol destacar com a pròpia, és una ampliació de l'Idealisme a un autèntic sistema del saber absolut, mitjançant una extensió real, en els fets, del que només havia quedat demostrat a nivell universal - teòric. En paraules del propi Schelling:

“El mitjà pel qual l'autor ha intentat assolir el seu objectiu, exposar l'Idealisme en tota la seva extensió, és el que presenta totes les parts de la filosofia en una continuïtat i la filosofia total com això que és, a saber, la història progressiva de l'autoconsciència”<sup>30</sup>

I ara és quan s'introdueix l'autèntica aportació de Schelling a l'idealisme -aportació que el separarà de la posició Fichteana. Segons Schelling, doncs, la filosofia ha de resseguir

---

<sup>30</sup> *ibid.* pàg. 44 (Prólogo)

la seqüència de nivells d'intuïcions per les quals el Jo s'eleva a la consciència en la més alta potència (l'autoconsciència o intuïció intel·lectual). Això té es fonamenta en el convenciment que hi ha un paral·lelisme entre la natura i la intel·ligència. Aquest paral·lelisme o identitat fa que la filosofia es divideixi en dues sèries: la Filosofia Natural i Filosofia Transcendental, les quals individualment mai podran donar compte d'aquesta identitat, per la qual cosa estaran eternament contraposades i mai podran esdevenir una. La present obra doncs, caldrà que s'entengui com a contrapartida necessària a l'anterior (Filosofia de la Natura), que ja havia demostrat com les mateixes potències intuïtives que son presents en el Jo, poden ser fins a cert punt demostrades en la natura, en un intent de fer una física especulativa, tot ampliant la nostra idea de natura més enllà de la idea mecanicista, cap a una *natura naturans* (una natura que és un principi actiu).

D'alguna manera, per a Schelling, la filosofia de la natura estudia la raó objectiva i la filosofia transcendental la raó subjectiva, però ambdues raons son idèntiques en la seva essència, una raó absoluta que es indiferència de l'esperit i la natura, de subjecte i objecte. Aquest Absolut de Schelling és real i ideal i és superació de totes les antítesis. Natura i esperit formen un tot i en els diferents fenòmens de la realitat apareixen en una composició que sempre és diferent en funció del grau de presència d'un o altre: "La natura és l'esperit visible, i l'esperit és la natura invisible". La idea té clares ressonàncies espinozistes, en la figura de la substància absoluta de la qual subjecte i objecte en són modes.

Podríem dir que ens apareix una doble sèrie: segons com fem l'anàlisi se'ns posa de manifest la sèrie real-objectiva o la sèrie ideal-subjectiva. En la sèrie real predomina

sempre el factor objectiu. En la sèrie ideal predomina el factor subjectiu. La filosofia transcendental ha d'explicar com és possible el saber en general i pressuposa que allò subjectiu en el saber és el que s'accepta com a dominant o primer. Schelling diu que tot saber es redueix a conviccions originàries, i que d'aquestes en trobem en el sentit comú de dos tipus.

Per una banda, la convicció que no hi ha res més que allò extern a nosaltres, la representació del qual ens ve determinada d'una manera necessària, i la possibilitat d'aquesta representació se'ns manifesta com a tasca a solucionar: aquesta és la tasca de la filosofia teòrica. Per altra banda, la convicció que precisament sorgeixen en nosaltres representacions totalment lliures, sense necessitat que poden passar des del món del pensar al món real i obtenir realitat objectiva. Sobre aquesta convicció descansa la possibilitat de tot actuar lliure, i la solució d'aquesta qüestió és la tasca de la filosofia pràctica. Aquestes dues conviccions condueixen a una contradicció:

“¿com poden pensar-se al mateix temps les representacions ordenant-se segons els objectes i els objectes ordenant-se segons les representacions?”<sup>31</sup>

### 2.2.3 L'art com a *organon* de la filosofia

La solució d'aquesta contradicció és la tasca de la filosofia transcendental, de manera que ni la teòrica ni la pràctica independentment poden solucionar-la sinó ambdues alhora (filosofia transcendental). La fita és en tots dos casos assolir l'Absolut, i diu Schelling que el resultat ha de ser el mateix partim d'allà on partim. Aquest absolut és

ara entès doncs, com a *natura naturans* en les seves modificacions de subjecte y objecte. Aquesta totalitat esdevindrà intuïble en l'art.

Per a superar la contradicció hem de postular una unitat entre l'activitat que produeix el món objectiu i la que s'expressa en el voler, entre activitat inconscient i activitat conscient. Productivitat conscient i productivitat inconscient son una i la mateixa. Així queda superada la contradicció.

Com que l'idealisme transcendental té el seu interès exclusiu en la subjectivitat, i el seu principi en el Jo ara ens cal demostrar que aquesta identitat entre les dues productivitats es dona en i per al Jo. És a dir, que en la consciència mateixa es dona aquesta activitat conscient i inconscient. Aquí Schelling introdueix el que potser és més genuí de tota la seva obra:

“Tal activitat (conscient i inconscient en la consciència) es només estètica”<sup>32</sup>

i més endavant:

“El món objectiu és només la originària poesia de l'inconscient de l'esperit; l'òrgan universal de la filosofia i la pedra clau del seu edifici és la Filosofia de l'Art”<sup>33</sup>

La duplictat constant d'intuir i produir permet que esdevingui objecte allò que altrament mai no seria reflectit (l'Absolut inconscient). Queda només per demostrar que

---

<sup>31</sup> íbid. pàg. 53 (División provisional de la Filosofía trascendental)

<sup>32</sup> íbid. pàg. 54 (División provisional de la Filosofía trascendental)

això és possible a través d'un acte estètic d'imaginació. Perquè ha quedat demostrat que la filosofia és productivitat, igual que l'art. Un i altre només es diferencien per la direcció que pren aquesta producció. Si és externa, reflectirem aquest absolut inconscient en el producte (art), si és interna reflectirem aquest Absolut en la intuïció intel·lectual (filosofia), però:

“El sentit propi amb què aquesta classe de filosofia ha de ser apresada, es per tant, l'estètic, i precisament per això la filosofia de l'art és el verdader òrgan de la filosofia.”<sup>34</sup>

Fins aquí la declaració. En el darrer capítol del *Sistema de l'Idealisme Transcendental* trobarem la 'Deducció d'un òrgan universal de la Filosofia, o Proposicions Fonamentals de la Filosofia de l'Art segons els principis de l'Idealisme Transcendental'.

Aquesta darrera secció del *Sistema de l'idealisme Transcendental* parteix de la deducció del producte d'art en general i s'afirma que si coneixem el producte de la intuïció, coneixem la intuïció mateixa. El producte de l'art es defineix com aquell que té en comú amb el producte natural, que és produït inconscientment; i amb el producte de la llibertat, que es produït conscientment. Cal ara buscar una intuïció transcendental en la que l'activitat conscient operi a través de la inconscient fins a la perfecta identitat.

Com que busquem una intuïció transcendental, aquesta identitat entre activitat conscient i inconscient s'ha de donar en el producte, però també per al Jo. És a dir, el Jo ha de ser conscient de la seva producció. Però si el Jo és conscient aleshores les dues activitats

---

<sup>33</sup> íbid. pàg. 54 (División provisional de la Filosofía trascendental)

<sup>34</sup> íbid. pàg. 55 (Organo de la Filosofía trascendental)



estan separades com a condició necessària de la producció. Per tant, tenim servida la contradicció.

Solució: activitat conscient i inconscient han d'estar dividides respecte al manifestar-se, a l'objectivar-se de la producció (com també ho estan en l'actuar lliure, respecte de l'objectivar-se de l'intuir), però no poden estar dividides a l'infinit (com en l'actuar lliure) perquè aleshores, l'objectiu mai podria ser exposició d'aquella identitat, ha d'arribar un moment on tornin a unir-se: la producció ha d'arribar un punt on deixi de manifestar-se com a producció lliure. Arribat aquest punt, la producció s'atura perquè tota producció és l'oposició de les dues activitats, però com que aquestes ara coincideixen completament, ha de desaparèixer tota oposició, tot conflicte, per tant, tota producció.

D'aquesta manera, el Jo, la intel·ligència finalitza en un reconeixement perfecte de la identitat expressada en el producte, el principi de la qual resideix en ella mateixa.

Aquesta identitat entre ambdues activitats no pot ser obra de la llibertat (perquè precisament la llibertat opera en l'oposició). Això desconegut que posa ambdues activitats en una harmonia és precisament aquell absolut que conté el fonament universal de l'harmonia preestablerta entre conscient i inconscient. Absolut que es reflexa en el producte de l'art i que no és accessible a la consciència (consciència=separació), és aquella força obscura que afegeix l'objectiu o plenitud a l'obra fragmentària de la llibertat. És la força pròpia del Geni.

Ara hem de comprovar que aquesta producció és la pròpia de l'art, la producció estètica.

Tots els artistes manifesten que són impulsats involuntàriament a la producció de la seva obra. Tot impuls sorgeix d'una contradicció (posada la contradicció es posa també l'activitat lliure). La contradicció que origina la creació artística es satisfà en el producte que concilia la contradicció amb un sentiment d'harmonia infinita. El "do" de la natura que posa l'artista en contradicció amb si mateix és el mateix que afegeix l'objectiu a la seva producció en certa manera sense intervenció de l'artista. L'artista està sotmès a una força relativa a l'objectiu del seu produir que l'impulsa a presentar o expressar coses que no penetra perfectament, i el sentit de les quals és infinit. De manera que l'art és la única revelació que hi ha, perquè tota coincidència de dues activitats que es repel·lien no és explicable ulteriorment, sinó que és un fenomen.

Per a l'estètica, el Geni és el mateix que el Jo per a la filosofia: allò suprem, absolutament real, que mai arriba a ser objectiu, però que és la causa d'allò objectiu. Estètic és aquell produir que té com a condició l'oposició infinita de les dues activitats (conscient i inconscient).

L'expressió de l'obra d'art sempre és de serenitat i grandesa perquè en el producte artístic s'assoleix la satisfacció d'una contradicció originària. Bellesa és la superació de la contradicció infinita en l'objecte, i en aquest sentit la bellesa és la intuïció intel·lectual de la totalitat de la natura productiva. El producte de l'art és una síntesi de natura i llibertat (infinitud inconscient), on l'artista presenta instintivament, i més enllà d'allò que es proposa manifestament, una infinitud que cap enteniment finit és capaç de desenvolupar.

En canvi, en el producte orgànic apareix indivís allò que la producció estètica exhibeix reunit, però després de la divisió. Com que la producció orgànica no prové de la consciència, i per tant tampoc de la contradicció infinita, no té bellesa. Per això la bellesa natural és contingent. L'art produeix en la seva perfecció el principi i la norma de la bellesa natural.

Per tant, Schelling conclou que l'art és l'objectivitat de la intuïció intel·lectual reconeguda universalment. La intuïció estètica és la intuïció intel·lectual objectivada. L'obra d'art reflexa allò absolutament idèntic que inclús en el Jo ja s'ha separat. Hem trobat doncs, un correlat del principi de la filosofia (la identitat absoluta) en l'experiència immediata. En el miracle de l'art es reflexa allò que el filòsof ha vist dividir-se des del primer acte de la consciència.

L'art és la capacitat de superar una oposició infinita en un producte finit, a través de la imaginació. Si la intuïció estètica és la intel·lectual objectivada, aleshores l'art és l'òrgan i el document de la filosofia donat que testimonia continuadament allò que la filosofia no pot presentar externament: l'inconscient en l'actuar i produir i la seva identitat originària amb el conscient. L'art és l'únic que pot donar validesa universal a allò que el filòsof pot presentar només subjectivament.

“L'art és allò suprem per al filòsof precisament perquè obre per a ell, en cert sentit, allò més sagrat de tot, on en un foc crema, per dir-ho així, en eterna reunió, allò que en la natura i en la història està separat, i allò que eternament s'ha d'escapar al viure i a l'actuar tant com al pensar.”<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> íbid. pàg. 156 (Corolarios- Filosofía del Arte y Sistema)

La grandesa de la intuïció estètica està en que pot presentar-se a la consciència comuna, cosa que la intel·lectual no pot. La filosofia assoleix el principi suprem però hi eleva només un fragment de l'home, mentre que l'art hi eleva l'home sencer.

Dos o tres anys més tard, Schelling continuarà desenvolupant la potencialitat de l'art. En els fragments sobre Filosofia de l'Art, recopilats entre els papers pòstums, anuncia que el seu sistema de Filosofia de l'Art diferirà completament dels intents coneguts. Per aquells que coneguin la filosofia de Schelling, la filosofia de l'art només serà una repetició de la mateixa, en la seva màxima potència:

“Mitjançant la doctrina de l'art es forma dins de la filosofia un cercle més estret en el que intuïm immediatament allò etern en forma visible, i, entès correctament, harmonitza de la manera més perfecta amb la pròpia filosofia”,<sup>36</sup>

La idea bàsica d'aquests escrits és manifestar que l'art es correspon a la filosofia tan exactament que n'és el seu reflex objectiu més perfecte, en tant que es capaç d'exhibir infinitud. L'obra d'art uneix tots els elements de l'Absolut. La filosofia reflexionant l'obra d'art pot acomplir la seva tasca.

La legitimitat d'una filosofia de l'art es fonamenta en que el seu objecte acull (igual que la filosofia) l'essència indivisa de l'Absolut. De manera que en la filosofia de l'art construeix l'universal en la forma de l'art i la filosofia de l'art és la ciència del Tot, en la forma o potència de l'art.

---

<sup>36</sup> Schelling, F.W., *Filosofía del Arte* -De los papeles póstumos-(Jena 1802-1803), dins *Schelling, Antología*, compilada per J.L. Villacañas Berlanga, Ediciones Península, Barcelona, 1987

## 2. 3 Hegel. Diferència entre els sistemes filosòfics de Fichte i de Schelling, 1801

### 2.3.1 Essència de la filosofia i formes del filosofar

La intenció confessada d'aquest escrit primerenc de Hegel, és aclarir la diferència entre les filosofies de Fichte i Schelling, els dos sistemes de l'“idealisme transcendental” que són la més rabiosa actualitat i polèmica filosòfica del moment. Aquest escrit de Hegel, esdevé però, la primera formulació de l'aportació de Hegel a l'idealisme alemany. L'escrit està compost per tres treballs: una exposició del sistema de Fichte, l'anunciada comparació entre el sistema de Fichte i el de Schelling, i una primera part titulada: ‘Diverses formes que apareixen en el filosofar contemporani’ que conté les idees pròpies de Hegel, i que és el focus del nostre interès ara.

En l'apartat ‘Visió històrica dels sistemes filosòfics’ Hegel fa un diagnòstic ben negatiu del pensament de l'època: una època en la que l'impuls a la totalitat es manifesta com un impuls a la compleció dels coneixements, una època que ha convertit la ciència en coneixement finit, és a dir en una figura merament objectiva, un culte a la particularitat que renuncia completament a elevar-se a l'Absolut com a totalitat d'experiència. La filosofia tampoc s'ha lliurat d'un tractament semblant. Alguns pretenen que la filosofia és com un ofici, que pot ser millorat mitjançant tècniques constantment renovades. Però:

“Si es tingués alguna cosa a veure amb una troballa semblant i si la ciència fos l'obra morta d'una habilitat aliena, se li aplicaria, sens dubte, aquella perfectibilitat de què són capaces les arts mecàniques, i en tot temps els

sistemes filosòfics ja apareguts mai podrien ser considerats més que com exercicis previs de cervells privilegiats. Però si l'Absolut i la seva manifestació, la raó, són eternament una i la mateixa cosa, com així és, tota raó, que s'ha centrat en si mateixa i s'ha conegut, ha produït la verdadera filosofia i ha solucionat la seva tasca pròpia, tasca que, com la seva solució, és la mateixa en tot temps.”<sup>37</sup>

Per tant: filosofia és l'activitat de la raó que vol conèixer-se a si mateixa com a absolut, entès aquest com a totalitat de les relacions entre subjecte i objecte. Aquesta és l'essència de la filosofia i com a tal, ho és eternament. Respecte a l'essència interna de la filosofia no hi ha predecessors ni successors: tasca i solució romanen, perquè cada filosofia representa un moment de la mateixa tasca.

Tampoc podem parlar de peculiaritats en l'essència de la filosofia. Les peculiaritats de cada forma de filosofar que apareix en el temps i en l'espai, només poden ser tals en aquells aspectes merament formals -peculiaris maneres d'enfocar el mateix problema, terminologies etc.- perquè pel que fa a l'essència, aquesta és una i sempre la mateixa:

“Com podria ser peculiar allò racional?... Si alguna cosa peculiar constituís efectivament l'essència d'una filosofia aleshores de cap manera seria filosofia.”<sup>38</sup>

Precisament l'essència de la filosofia és incapaç de trobar una base per a les peculiaritats, perquè la raó, que troba la consciència atrapada en les peculiaritats, arriba a ser especulació filosòfica precisament elevant-se per damunt de les peculiaritats, i sobre si mateixa i referint-se a l'Absolut. El fonament que es troba en les peculiaritats -

---

<sup>37</sup> Hegel, G.W., *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, pàg. 14 (Visión histórica de los sistemas filosóficos), Madrid, Tecnos, 1990

en les finituds de la consciència que ella posa en joc-, és sempre necessàriament insuficient. El fonament definitiu el troba en la raó mateixa com a absolut.

De manera que cada filosofia és completa en si mateixa, són diferents figures en que s'organitza la raó en diferents èpoques, i aquesta és la peculiaritat vertadera de la filosofia, la individualitat interessant en que la raó amb els materials de construcció de cada època particular, es configura. Per això és impossible que la raó vegi en les configuracions anteriors de si mateixa mers exercicis previs d'utilitat per a ella, sinó que s'hi reconeix com esperit del seu esperit.

### 2.3.2 Escissió i Absolut: la necessitat de la filosofia

En cada forma particular del filosofar, en cada filosofia hi podem distingir:

- una escissió necessària de subjecte i objecte.
- un impuls per restablir la unitat, com a mediació de l'escissió

Aquests dos aspectes són a grans trets, les finituds de la consciència en les formes de l'enteniment (per una banda) i la superació que la raó fa d'aquestes finituds. L'escissió aquí és la de la consciència (subjecte i objecte). Escissió que possibilita el coneixement, el judici. Tota posició, tot judici és deutor d'aquesta escissió. L'enteniment, diu Hegel, imita la raó en el seu posar absolut, en tant que pretén fixar cada escissió com a absoluta. Però els elements que posa, són en si contraposats, i per tant, finits. Són fruit de l'escissió subjecte/objecte i com a tals, parcials. Cada posició és en realitat una

---

<sup>38</sup> ibid. pàg. 15 (Visión histórica de los sistemas filosóficos)

oposició: allò que determinem (que posem) s'oposa a tot el que neguem en determinar-ho.

La finalitat de la raó és superar els oposats així consolidats. Malgrat tot, l'escissió és necessària perquè sense ella no hi hauria consciència. L'escissió que la filosofia vol curar, és la única via d'accés a l'Absolut, que consistirà en reflectir allò determinat en el conjunt de l'Absolut. Només amb la restauració a partir de la màxima separació és possible la totalitat de la vitalitat suprema. Hegel afirma que l'escissió és necessària, és un factor de la vida de l'home. La filosofia es necessita quan el poder d'unificació (reunificació hauríem de dir) desapareix de la vida dels homes, quan els oposats (finites) s'enquisten i esdevenen autònoms, quan es perd noció de la tensió que mantenen. De manera que, donada l'escissió, la filosofia es fa necessària per a superar la cristal·lització de la contraposició subjecte/objecte, i es posa de manifest el ser-esdevingut del món real i intel·lectual.

“En l'activitat infinita de l'esdevenir i del produir la raó ha unificat allò que estava dividit i ha rebaixat l'escissió absoluta a una escissió relativa, que està condicionada per la identitat originària”<sup>39</sup>

La filosofia respon a la necessitat que té la raó de restaurar l'Absolut del qual ella procedeix, mitjançant l'activitat de la reflexió. Aquesta necessitat és el pressupòsit de la filosofia i implica en realitat dos pressupòsits:

a) l'escissió, les determinacions, les oposicions com a problema bàsic de la filosofia, i

---

<sup>39</sup> *ibid.* pàg. 20 (Necesidad de la filosofía)



b) la pressuposició de l'Absolut mateix que condicionarà l'alliberament de les limitacions de la consciència per part de la raó.

La tasca de la filosofia consistirà en unificar aquests dos pressupòsits:

“..., en posar el ser en el no-ser –com a esdevenir-, l'escissió en l'Absolut – com la seva manifestació-, allò finit en l'infinít –com a vida-.”<sup>40</sup>

Tot seguit procedeix a donar una formulació teòrica per a aquesta *necessitat*, tot traduint els pressupòsits en proposicions.

### 2.3.3 Reflexió, Intuïció Transcendental i Sistema

La tasca de la filosofia és construir l'Absolut per a la consciència -recuperar la unitat que l'escissió ens manifesta. Però tot allò que té lloc en la consciència és forçosament limitat. Ens enfrontem doncs a una contradicció manifesta: per què l'Absolut tingui lloc en la consciència ha de ser reflectit, s'ha de determinar d'alguna manera, vehicular-se en el si d'una escissió, on quedarà de fet, negat com a tal absolut. Per a mediar aquesta contradicció Hegel introdueix la reflexió filosòfica.

La reflexió filosòfica aïlladament és la facultat de posar els oposats. En aquest sentit facultat de l'ésser -en tant que reflectit en si mateix o conjunt de relacions) i la limitació. Però en tant que és raó, la reflexió sempre es refereix alhora a l'Absolut. En fer-ho s'autoaniquila a si mateixa i a tot ésser limitat, que només guanya consistència en aquesta referència a l'Absolut. La reflexió és la unitat entre posar i superar límits.

En tant que facultat de posar els oposats la reflexió permet veure cada ser produït per l'enteniment com a determinat, i que com a tal, deixa al seu voltant quelcom indeterminat, de manera que la determinació exhaustiva queda sempre pendent com a tasca. (Aquesta direcció cap a la totalitat documenta ja la intervenció de la raó en el procés, és la reflexió com a raó.) En aquest sentit la reflexió apareix com a capacitat negativa: les determinacions de l'enteniment se li manifesten com a negacions. Per tal de superar l'oposició de la determinació, unifica els oposats referint-los a l'Absolut. Fent això, els aniquila com a tals oposats. La unificació d'allò finit i infinit a través de la reflexió en la consciència és el saber.

En el saber trobem una reunificació, mediada per la reflexió, d'allò que en els judicis de l'enteniment ens apareix escindit. En el saber doncs, hi trobem un absolut immanent a l'autoconsciència. La filosofia consisteix en aquest saber de l'Absolut -com a totalitat de la consciència o totalitat del saber produït per la reflexió, que, Hegel pensa, esdevé un sistema:

“un tot orgànic de conceptes la llei suprema dels quals no és l'enteniment sinó la raó.”<sup>41</sup>

L'exigència de sistema ens condueix a la necessitat de formular l'Absolut (que és fonament immediat i producte mediat de la reflexió, i, per tant, del propi sistema) com una proposició fonamental absoluta i suprema. Però, no podem expressar en una proposició aquest absolut. No podem expressar en un sol enunciat la unitat i l'escissió,

---

<sup>40</sup> íbid. pàg. 24 (Necesidad de la filosofía)

<sup>41</sup> íbid. pàg. 37 (Principio de una filosofía en la forma de...)

la unitat d'identitat diferència. L'Absolut és la unitat d'identitat i no identitat (unitat mediada per la reflexió).

Hegel afirma que amb el principi d'identitat no n'hi ha prou. Aquest en la seva formulació  $A=A$ , fa abstracció de l'oposició, de la negació. Caldria trobar la manera d'expressar en un sol enunciat:  $A=A$  i  $A= \neg A$ . La única manera de superar aquesta antinòmia és traduint-la com a identitat absoluta de subjecte i objecte, o intuïció transcendental. Així és com *en el saber* la identitat entre subjecte i objecte -que en la intuïció empírica és sempre relativa i, per tant, susceptible de negació-, esdevé conscient, i per això mateix transcendent. El saber esdevé així transcendental, de manera que no només posa l'aspecte subjectiu sinó que alhora, i per la mateixa operació, l'aspecte objectiu:

“En el saber filosòfic allò intuït és una activitat de la intel·ligència i la natura, alhora de la consciència i de l'inconscient; pertany simultàniament als dos móns, a l'ideal i el real: a l'ideal en tant que està posat en la intel·ligència i per això mateix en llibertat; al real, en tant que té el seu lloc en la totalitat objectiva i es dedueix com una anella en la cadena de la necessitat.”<sup>42</sup>

La intuïció transcendental és el principi buscat, que inclou en el seu sí la identitat i la contradicció. Hegel té interès en denunciar les filosofies que només es preocupen per establir identitats. Ferm al principi spinozista “*determinatio est negatio*”, la dialèctica hegeliana serà un intent de fer pensable el conjunt de la processualitat i la contextualitat. Fer pensable qualsevol cosa en el context de l'Absolut com a conjunt de l'experiència (és a dir, allò que és i allò que no és) tenint en compte procés i context. L'Absolut

engloba identitat i no-identitat. La identitat sempre és parcial. La identitat absoluta seria la determinabilitat de cada identitat parcial en la seva relació amb el conjunt sencer de l'ésser.

Precisament en la intuïció transcendental Hegel ha trobat aquell principi que garanteix la compatibilitat entre

“la construcció de l'univers per i per a la intel·ligència i la seva organització manifestada de forma independent i intuïda com quelcom objectiu”<sup>43</sup>.

Això té rellevància per a la construcció del saber com a sistema. Un filosofar que no es construeix com a sistema és una fugida constat davant les limitacions. El que convé en canvi, és que la diversitat de relacions s'alliberi de la contingència alhora que es situa en la connexió de la totalitat del saber. Si una especulació o una filosofia no aconsegueix aquest equilibri entre la tendència a l'aniquilació i el camí cap a la identitat, aleshores pot tenir problemes per esdevenir sistema. Hegel assenyala particularment el cas del sistema de Fichte, en el qual l'Absolut només està construït per al punt de vista transcendental, però no per al de la manifestació. Per això, en el sistema de Fichte  $Jo=Jo$  esdevé  $Jo \text{ ha de ser } = Jo$ . El jo immediatament ha d'autoproduir-se en les seves relacions amb el món. La subjectivitat, així, li ve retornada per l'activitat i les relacions amb la negativitat.

El sistema que Hegel demana és la reflexió completa de totes les relacions autoconscients en la realitat, o sigui, la reflexió completa de l'Absolut en l'autoconsciència, la *notio completa* de la unitat d'identitat i no-identitat. Queda clar

---

<sup>42</sup> íbid. pàg. 45 (Intuïció Transcendental)

doncs, que la identitat per a Hegel no és quelcom subjectiu. Identitat absoluta seria la totalitat de les relacions intramundanes -que, tanmateix, només esdevenen conscients en l'autoconsciència. Subjecte i objecte formen part d'aquestes relacions intramundanes i l'Absolut seria el concepte límit d'aquestes relacions immanents al món. En aquest sentit l'Absolut és reflexió: el saber que l'ésser és la unitat de diferències en l'autoconsciència.

---

<sup>43</sup> íbid. pàg. 47 (Intuición Transcendental)

## CAPÍTOL 3. HÖLDERLIN

“A les cartes filosòfiques hi vull trobar el principi que m’expliqui les escissions en les que pensem i existim, però que també sigui capaç de fer desaparèixer l’antagonisme entre el subjecte i l’objecte, entre el nostre jo i el món, això és entre la raó i la revelació, de forma teòrica, en la intuïció intel·lectual, sense haver de recórrer a l’ajuda de la raó pràctica. Per a això necessitem el sentit estètic.” Carta a Niethammer, 24 de febrer de 1796, Hölderlin, *Correspondencia Completa*

“Segurament m’entendràs si et dic que el nostre cor, fins a cert punt, sempre haurà de romandre en la indigència. És clar que segurament també m’aniré acostumant cada cop més a acontentar-me amb poca cosa, i encaminaré el meu cor en la direcció d’intentar a apropar-me a l’eterna bellesa a través de l’aspiració i l’actuació, més que no pas en l’intent d’esperar del destí alguna cosa que s’hi pugui comparar.” Carta a Neuffer, 15 de gener de 1796, Hölderlin, *Correspondencia Completa*

### 3.1. Nota Biogràfica

Friedrich Hölderlin neix l’any 1770 a Lauffen amb Neckar, petita localitat de Suàbia. El seu pare morí poc després que ell nasqués. El segon marit de la seva mare també va morir al cap de poc, i així l’educació dels tres germans –Friedrich, Karl i Rilke– recaigué completament sobre la mare, una mare que apareix a la correspondència de Hölderlin en perspectiva problemàtica. Friedrich estava destinat per herència paterna a fer carrera eclesiàstica, i els problemes de relació amb la seva mare tenien la seva causa en el poc interès que mostrà Hölderlin per aquesta vocació.

Després d’estudiar en dues successives *Klosterschule*, de marcat caràcter eclesial, entra el 1788 a l’Stift de Tübingen, del qual suposadament n’havia de sortir qualificat per ser

pastor protestant. En aquesta institució hi passa cinc anys de la seva vida. Hi coneix Hegel, amb qui ràpidament estableix una amistat que serà molt duradora, i als dos s'afegeix un jove Schelling al qual pel seu talent havien permès ingressar als 15 anys. Els interessos de Hölderlin durant aquests anys es concentren tant en la producció poètica –els poemes d'aquest període s'han recollit sota el títol *Himnes de Tübingen*– com en la inquietud filosòfica. El contacte amb Schelling i Hegel, i sobretot l'influx de l'espinozisme marquen un gran nombre de reflexions filosòfiques que apareixen disperses entre fragments publicats com 'assaigs' i especialment en la seva correspondència. Les cartes al seu germà Karl, amb el qual Hölderlin actuava com una mena de mentor filosòfic, són una prova irrefutable d'un interès autèntic en l'actualitat filosòfica de l'època.

A finals de 1793 finalitza els seus estudis. Els tres amics, Schelling, Hegel i Hölderlin que havien viscut amb entusiasme l'impacte de la revolució francesa dins els murs de la Fundació, es separen després d'un període d'intensa comunicació espiritual. Seguiran en contacte a través de cartes. Hölderlin rebutja de ple acceptar un càrrec parroquial i recorre a l'ensenyament privat per a mantenir-se. Per mediació de Schiller, per qui professava una gran amistat i major respecte, aconseguí una posició com a preceptor a Waltershausen, Turíngia. En aquest any treballa intensament en la redacció de la novel·la *Hyperion*, que ja havia començat durant els anys de Tübingen. A principis de 1795 compleix el seu somni de traslladar-se a Jena, que aleshores és la capital intel·lectual d'Alemanya. A Jena assisteix a les lliçons de Fichte i entra en contacte amb el cercle intel·lectual entorn la Universitat. Continua amb la redacció d'*Hyperion* i Schiller li publica un fragment a la seva revista *Thalia*. El *Thalia*fragment serveix de credencial a Hölderlin en aquest cercle intel·lectual. També de la mà de Schiller i

d'aquesta època de Jena data la seva primera trobada amb Goethe. Hölderlin es presenta al món, doncs, com poeta amb inclinacions filosòfiques.

Després de la seva estada a Jena es trasllada a Frankfurt per fer de preceptor a casa del banquer Gontard. allà troba, en la mare dels seus deixebles, la realitat del seu ideal femení: Susette Gontard. Sota l'influx de les relacions amb aquesta dona Hölderlin produeix gran part de la seva obra poètica. Finalitza l'*Hyperion* i comença la redacció de la tragèdia *La mort d'Empèdocles*. És un moment d'èxtasi personal i professional. Escriu alguns poemes per a l'Almanac de les muses de Schiller, com la famosa *Oda a l'èter*. Aquest període extàtic, però, acaba malament. Les relacions amb Susette són descobertes i Hölderlin és expulsat de casa del banquer. Es refugia a Homburg amb el seu amic Sinclair on continua amb el projecte mai acabat de *La mort d'Empèdocles* i inicia les grans odes. Hölderlin està entrant de fet, en el període culminant de la seva creació poètica. Simultànies a aquesta intensitat creadora són també unes reflexions especulatives sobre la poesia, força obscures i ratllant temes filosòfics, els anomenats assaigs d'Homburg.

Tots els intents d'assegurar-se una existència material com a professor o escriptor foren fracassats. Hölderlin es veu obligat a acceptar continuadament posicions de preceptor en diverses ciutats alemanyes. Finalment, força desesperat, abandona la seva pàtria, camí de Bordeaux, per fer de preceptor a casa d'un alemany. De Bordeaux retorna al cap de tres mesos, segons sembla mentalment alterat, en un difícil viatge de tornada, via París. Quan torna tot es precipita. El juliol de 1802 s'assabenta de la mort de Susette Gontard. Un mínim equilibri mental li permet encara finalitzar unes traduccions de Sòfocles, que serien motiu de burla per part de Schiller i Goethe, malgrat que posteriorment han



merescut l'elogi d'hel·lenistes i filòlegs. Les notes que acompanyen aquestes traduccions tenen també un cert contingut filosòfic. Hölderlin va perdre les seves facultats mentals. L'esfondrament total li sobrevingué el 1806. Durant trenta-vuit anys, fins el dia de la seva mort, visqué en plena alienació mental sota les atencions d'un humil ebenista, en la famosa torre sobre el Neckar. Al principi rebé algunes visites, però progressivament Hölderlin fou oblidat per tothom. Quan mor, gran part de la seva obra encara era inèdita. No és fins l'any 1910 que Norbert von Hellmuth emprèn la primera edició de les obres completes. Des de l'any 1944, centenari de la seva mort, es publica un *Hölderlin Jahrbuch*.

### 3.2 De l'especulació a la poesia

A la llum d'aquesta breu biografia, és ja força clar que la figura de Friedrich Hölderlin defuig tot intent de classificació estàndard. El debat historiogràfic (Hölderlin poeta vs. Hölderlin filòsof) és, per al propòsit d'aquest treball alhora rellevant i irrellevant. És rellevant que la seva descripció com a filòsof o com a poeta sigui polèmica. És irrellevant quina sigui la classificació definitiva o la més acceptada.

A partir de la lectura de la correspondència completa de Hölderlin podem afirmar que la seva afició a la poesia és paral·lela i contemporània a la seva afició a la filosofia. Les referències a la seva producció poètica s'intercalen amb referències als seus màxims interessos intel·lectuals (l'estudi de Kant i els grecs). És cert però, que fent una ullada a la compilació de les obres de Hölderlin, l'assaig filosòfic hi apareix en clar desavantatge

numèric. L'obra de Hölderlin forma part, amb tot dret, de la història de la literatura. Però una història de la filosofia, i, específicament de l'idealisme alemany també hauria de guardar un lloc per a Hölderlin.

La manca d'un cos ben articulat de reflexions filosòfiques dificulta enormement la tasca d'interpretació del pensament filosòfic de Hölderlin. L'interès en la tasca però, no és un caprici. El que fa especialment interessant aquest pensament és la seva ubicació estratègica en el "centre neuràlgic" de gestació de l'idealisme alemany. Ja hem vist com Hölderlin és company de *Stift* amb Hegel i Shelling. La seva correspondència ens informa de la seva assistència a les lliçons de Fichte, així com del seu interès per Kant. Hölderlin participa plenament de l'ambient filosòfic en el que precipitarà l'idealisme. Aquesta contemporaneïtat és necessària però no suficient per a convertir-lo en una figura filosòficament rellevant. El que justifica una atenció especial a Hölderlin és l'agudeses i l'encert de les seves observacions, la inevitabilitat de la seva crítica a aquesta nova filosofia que, a l'ombra de Kant, comença a desvetllar-se a les darreries del segle VII.

La referència imprescindible i fonamental per a l'estudi del pensament de Hölderlin és el fragment *Urtheil und Seyn*, datat del 1795. Aquest text conté germinalment la filosofia de Hölderlin, que s'articula i pren vida com a crítica al fonament de l'idealisme transcendental tal com l'ha presentat Fichte en les seves primeres versions de la *Wissenschaftslehre* (a l'anàlisi detallat de les interrelacions Fichte/Hölderlin, així com de les interrelacions Hölderlin/Kant/Schelling/Hegel hi dediquem el següent capítol).

En aquest fragment, hi trobem, a més a més de la crítica a Fichte, clares ressonàncies terminològiques kantianes, i una terminologia pròpia que s'ha relacionat<sup>44</sup> també amb un corrent de pensament anomenat “filosofia de la unificació” que circulava en l'ambient acadèmic de l'època.

L'idealisme transcendental creu haver descobert el fonament absolut del saber en l'autoconsciència. El Jo s'ha elevat a principi suprem, en tant que autoconsciència, aquest principi és la identitat del Jo, descoberta com a raó autosuficient.

En sintonia amb l'esmentada “filosofia de la unificació”, que té com a tema l'impuls de l'home a una fusió amb allò aliè (però no necessàriament allò diví o suprem), com a solució a un estat de desconsol i insatisfacció, però amb alt rigor especulatiu, Hölderlin denuncia el fet que es faci principi absolut de quelcom que no pot ser absolut, perquè implica un desdoblament. L'autoconsciència no és un fonament simple. És una unitat mediada per la partició entre subjecte i objecte. Es pensi com es pensi, qualsevol forma de la identitat del Jo es realitza a través de l'escissió entre subjecte i objecte. Una identitat que és una escissió no satisfà l'anhel d'unitat de Hölderlin (que és un anhel purament idealista), i a més és contradictori (una unitat que és una partició).

Aquest desdoblament que anomenem autoconsciència, documenta la plausibilitat d'una unitat prèvia que mai pot quedar acomplerta en la consciència perquè sempre és més que la consciència. Per tant, en l'ordre de la fonamentació aquesta unitat és, precisament, prèvia. La conclusió fonamental és que el Jo pur, absolut o autoconsciència no és suficient com a fonament: cal anar més enllà de

---

<sup>44</sup> Henrich, D. “Hegel y Hölderlin”, dins *Hegel im Context*, Monte Avila Editores, Pensamiento

l'autoconsciència. La riquesa de la crítica de Hölderlin queda expressada en una paradoxa: la necessitat de remetre'ns a quelcom que està més enllà de la nostra consciència, però que només se'ns fa palès en el moment en que, en tant que consciència, ja s'ha dividit.

Aquesta unitat prèvia que Hölderlin ens ha presentat, l'anomena en aquest escrit, *Seyn*. Aquest *Seyn* és doncs, inaccessible des de la consciència, que entesa com a unitat de subjecte i objecte, és segons Hölderlin una unitat *parcial* del ser, i per això, de cap manera l'ésser absolut. Amb aquesta observació, Hölderlin ataca de ple el plantejament de l'idealisme que creu haver descobert en la consciència la fonamentació última del saber. Movent-se en el marc de la mateixa reflexió idealista, Hölderlin es carrega de base el seu principi fonamental. La consciència és el resultat i no l'origen de la partició originària. La crítica fonamental és doncs, a l'absolutisme de l'autoconsciència. En tant que prèvia, la unitat a la que assenyala Hölderlin, no afecta per a res l'anàlisi de l'autoconsciència, i així, la seva reflexió és un toc d'alerta: la consciència no és el TOT, l'ABSOLUT.

Però Hölderlin encara vol poder comptar amb un ABSOLUT, una unitat, un *seyn*. Per comprendre la pròpia unitat parcial de l'autoconsciència hem de poder com a mínim pensar un *seyn*, una unitat prèvia. I l'hem de pensar com a fonament: *seyn* com a unitat immediata que fonamenta tota altra unitat mediata o unitat de diferències. Aquest *seyn* però només és possible com a pensament (*Gedanke Seyn*). Per descomptat estem més enllà d'una ontologia tradicional. Ara no es tracta de substancialitzar aquest *seyn*, a la manera spinozista. Es tracta només de constatar la necessitat d'un pensament de la

unitat: unitat només *pensable* com a pressupòsit de la partició, mai experimentable. És clar, per tant, que aquest *seyn*, és previ però no indiferent a la partició, a la consciència, al judici. Només a través d'aquesta partició se'ns fa present com a ja sempre absent. En altres paraules, aquest fonament mai podrà ser transparent a la consciència, mai podrà doncs, ser un producte de la consciència, perquè li és transcendent. Només pot ser pressuposat especulativament, ex-negativo.

Si el fonament (*Gedanke Seyn*) no pot fer-se accessible des de la consciència, perquè aquesta sempre és una unitat parcial de subjecte i objecte, una unitat de relacions, com podem fer d'alguna manera experimentable aquest fonament?. Ens caldrà algun tipus de presentació no discursiva. Efectivament, Hölderlin apunta a un absolutament primer que per pròpia naturalesa s'escapa al discurs, al judici (l'escissió és la pèrdua d'aquest *seyn*, però al *seyn* li és inherent el perdre's). En termes kantians, podríem dir que s'apunta a una cosa que està més enllà de tota validesa. Precisament allò que en la Crítica del Judici apareix com a figura bella. Sabem que Hölderlin fou un àvid lector de Kant i de la Crítica del Judici. No podem afirmar fins a quin punt l'evolució del seu pensament va seguir aquest argument, però si podem constatar que l'any de *Urtheil und Seyn* (1795), Hölderlin està treballant en la seva novel·la lírica *Hyperion*.

El fet que Hölderlin treballi en una novel·la lírica no ha de sorprendre, perquè com ja hem dit, la seva principal vocació és la poesia. Però després de l'anàlisi de *Urtheil und Seyn*, *Hyperion* pot ser llegida com a conseqüència de la seva crítica especulativa a l'idealisme de Fichte, de manera que la seva concepció filosòfica apuntada a *Urtheil und Seyn*, es desenvoluparia a *Hyperion*.

En primer terme, és rellevant que el possible desenvolupament de la concepció filosòfica de Hölderlin sigui en forma literària. Cal matisar, a més a més, que *Hyperion* no és pas una novel·la comuna. Està escrita en forma epistolar, i això també té una significació que ja comentarem, però el més destacable és l'estil. La prosa poètica que utilitza Hölderlin és gairebé un càntic o una pregària. Ricard Torrents, el traductor al català de la novel·la ho ha expressat així en el pròleg:

“Si d’una banda manifesta el propòsit de narrar -i si, que narra d’alguna manera- transgredeix a cada frase, de l’altra banda, el caràcter lineal del discurs narratiu per a saltar a la instantaneïtat del cant, talment que el conjunt de fragments més sembla un enfilall de poemes en prosa, el fil dels quals no té sinó una importància ben secundària, que no una narració”<sup>45</sup>

Hölderlin podria haver pensat que amb la mera narració no aconseguiria el seu propòsit: (donar presència a aquell *seyn* que està més enllà de tota validesa, de tot discurs). De fet, una de les versions prèvies de *Hyperion* és un intent de bolcar-la a forma mètrica i això podria documentar la pròpia vacil·lació de Hölderlin però també la dificultat inherent a la tasca de fer present allò que per naturalesa, és sempre absent. La forma és el gran problema de Hölderlin i la solució en la versió definitiva de *Hyperion* és de gran rellevància per a la interpretació d’aquest relat.

L’estructura de la versió definitiva -publicada- de *Hyperion* es resol en forma de cartes: És l’epistolari d’ *Hyperion*, qui, nascut entre les ruïnes modernes de Grècia, però ciutadà d’Alemanya, en ocasió d’un viatge a la terra de la seva joventut i en memòria de la plenitud de la seva cultura, escriu al seu company Bel.larmí a Alemanya, terra de la

modernitat i la civilització unilateral. El joc que s'estableix entre la contraposició geogràfica i alhora temporal serveix a Hölderlin per expressar el conflicte de la contemporaneïtat i l'antiguitat plantejada en termes d'escissió/plenitud. Hölderlin participa així de la controvèrsia suscitada en el tombant de segle, arran de la recuperació de la cultura clàssica, i molt especialment de l'hel·lenisme. Aquest debat, present des del segle anterior en l'àmbit de l'art i la literatura comença a fer-se rellevant en la discussió filosòfica. La plenitud grega, la natura eterna, el cosmos de la Grècia clàssica com a paradís perdut, seran temes privilegiats del romanticisme i el primer idealisme.

Però Hölderlin, en prendre postura enfront del debat classicisme-anticlassicisme, d'alguna manera es posiciona fora del mateix debat. És partidari d'un diàleg seriós amb l'antiguitat, però en la dicotomia antiguitat-modernitat, no privilegia cap dels dos termes, perquè el diàleg entre les dues formes de cultura ho és entre dos termes que individualment no tenen sentit. La condició moderna, la cultura escindida, necessita una referència a l'antigor grega, no per mor dels grecs, sinó per a la pròpia autocomprensió com a escissió d'una unitat. La contraposició, reflectida per la peculiar forma epistolar de la novel·la, és perfectament paral·lela a la contraposició expressada a *Urtheil und Seyn* a nivell filosòfic: constatació de l'estat actual com escissió (consciència, judici) que pressuposa un ésser sencer (unitat prèvia, *seyn*) que en la novel·la es correspon a l'antigor grega.

Així configurada, l'aventura de *Hyperion* consistirà en una recerca i un assaig continu per a recuperar la unitat que mai podrà ser transparent a la consciència. L'intent de donar presència a aquesta unitat es revelarà continuadament com a fracàs. Si podem

---

<sup>45</sup> Ricard Torrents, pròleg a Hölderlin, F., *Hyperion*, Editorial Eumo Edipoies, Vic, 1982

llegir *Hyperion* a la llum de la teoria de l'eros platònic, en tant que relata un anhel de reunificació, un desig de la unitat harmònica dels oposats, desvetllat en nosaltres gràcies a la memòria en tant que relata un anhel de reunificació, un desig d'unitat harmònica entre els oposats, desvetllat en nosaltres gràcies a la memòria de la unitat, també haurem d'observar que el diagnòstic de Hölderlin s'ubica plenament en el marc modern, i en aquest sentit la “reunificació” no és ingènua, romàntica, immediata, sinó que, des de la seva condició escindida, l'home modern ha de poder com a mínim “pensar” en el record, en la memòria, aquesta unitat que se sap irrecuperable.

El desenllaç de la novel·la, expressat significativament en les dues últimes cartes, ens confirma que la pretesa unitat de l'ésser, la “reunificació” que tot mortal persegueix des de la seva òrbita excèntrica<sup>46</sup>, només és experimentable en la seva absència. D'alguna manera, el fracàs de la reunificació és l'únic document que tenim de la unitat: la unitat rebutja qualsevol abordatge, i aquest rebuig és tot el que podem experimentar.

“Així fou com vaig arribar entre els alemanys (...) Bàrbars des de l'antigor esdevinguts més bàrbars per esforços i ciència i fins i tot per religió, profundament incapaços de qualsevol sentiment del diví, corromputs fins al moll de l'ós per copsar la felicitat de les Gràcies Sagrades, repugnants per a qualsevol ànima ben nascuda tant en l'excés com en la manca, somorts i desharmònics com els testos d'una terrissa llençats a les escombraries.... Això Bel.larmí meu, eren els qui m'havien de donar consol”<sup>47</sup>

“Volia doncs, anar-me'n d'Alemanya (....) Bel.larmí! mai no havia comprovat de forma tan plena aquella antiga i dura sentència del destí que

---

<sup>46</sup> sobre el concepte d'òrbita excèntrica, vegeu capítol III.4

<sup>47</sup> Hölderlin, F., *Hyperion*, Eumo Edipoies, Vic, 1982. pàg. 135



diu que una benaurança nova sorgeix per al cor perseverant que aguanta la travessia de la mitjanit del desconsol, i que, talment com les passes del rossinyol demanen la fosca, el món no ens fa sentir divinament la cançó de la vida fins que no som en profund dolor”<sup>48</sup>

Aquell *seyn* que es pretenia experimentar només s'experimenta de veritat en la seva absència. Cal aprendre a suportar el món de la escissió, de la parcialitat, perquè només percebrem la unitat en el mode de l'absència. Cap sistema filosòfic pot tancar aquesta contradicció. Aquesta només es deixa suportar en la poesia. Per això a partir d'ara Hölderlin es bolcarà completament a la poesia i amb molta èmfasi també a analitzar la condició del poeta. És un projecte poètic que respon a una inquietud filosòfica. Això és el que fa de Hölderlin una figura emblemàtica per a l'estudi de les relacions de dependència entre filosofia i estètica. L'abast de la seva reflexió sobre la tasca del poeta seria tema exclusiu per a una altra investigació. En aquest capítol hem vist a grans trets, la relació de dependència entre la posició filosòfica de Hölderlin i la seva obra lírica. Aquesta última, no cal dir-ho, és per si mateixa motiu d'exegesi literària, però en el marc d'aquest treball interessa només inserir-la en el projecte global que forma l'obra de Hölderlin.

### 3.3 Hölderlin filòsof de l'idealisme

Malgrat l'escassa producció purament filosòfica de Hölderlin, podem rescatar d'entre la seva obra dos textos fonamentals que el situen al bell mig de la gestació de l'idealisme alemany i a través dels quals és possible detectar influències clares i significatives dels autors cabdals d'aquest període filosòfic. En l'assaig ja mencionat, que els editors han

---

<sup>48</sup> ídem. pàg. 138

titulat *Urtheil und Seyn*, i del qual en presentem una traducció catalana pròpia, hi podrem identificar aspectes de la filosofia de Kant i de la de Fichte. En un segon text, el famós i estudiatíssim “Systemfragment” (El primer programa de sistema de l’idealisme alemany<sup>49</sup>) i que sembla més un manifest idealista, podrem veure-hi projectada l’ombra de Schelling i la de Hegel.

Certament aquesta demarcació detallada d’influències és artificial i encobreix la autèntica riquesa del joc de flux i reflux que realment existeix entre les contribucions d’un grup d’autors entorn un interès comú. Tanmateix, ha estat necessària en benefici d’una major claredat en l’exposició i en algun cas, en respecte a la cronologia dels propis textos.

El que treballem en aquest capítol està particularment vinculat amb l’exposició que hem fet en la primera part de l’estudi, dels quatre autors (Kant, Fichte, Schelling i Hegel) que ara volem relacionar amb Hölderlin. Aquella exposició estava, per això, basada en textos d’aquests autors que abracen un període de temps determinat, que es correspon amb el curt període al qual pertanyen les aportacions “filosòfiques” de Hölderlin, i que podríem limitar a la dècada del 1790 al 1800.

Novament cal advertir que ens interessem particularment per aquest breu però intens moment filosòfic, i, per tant, no tractarem la posterior evolució del pensament dels autors implicats, a despit de la seva major o menor rellevància per a qualssevol altres objectius.

---

### 3.3.1 Traducció i comentari del fragment *Urtheil und Seyn*

Friedrich Hölderlin, *Judici i Ésser* (1795)

*Judici* és en el sentit més elevat i estricte la separació originària de l'Objecte i el Subjecte units íntimament en la intuïció intel·lectual, (és a dir) aquella separació a través de la qual -i només a través de la qual- esdevenen possibles Objecte i Subjecte, la partició originària (Ur-Teilung<sup>50</sup>). En el concepte de partició ja s'hi troba el concepte de relació recíproca entre Objecte i Subjecte, i la pressuposició necessària d'un Tot del qual Objecte i Subjecte són les parts. "Jo sóc Jo" és l'exemple més escaient d'aquest concepte de partició originària, com a partició originària *teòrica*, car en la partició originària pràctica (el Jo) no s'oposa al *No-Jo* sinó que s'oposa a *sí mateix*.

Realitat i Possibilitat es diferencien com consciència mediata i consciència immediata. Quan jo penso un objecte com a possible, aleshores només repeteixo la consciència antecedent en virtut de la qual aquest objecte és real. Per a nosaltres no hi ha cap Possibilitat pensable que no hagi sigut Realitat. Com que els objectes de la raó mai no es presenten en la consciència com allò que han de ser, per a aquests objectes de la raó no és vàlid el concepte de Possibilitat, sinó només el concepte de Necessitat. El concepte de Possibilitat és vàlid pels objectes de l'Enteniment; el concepte de Realitat pels objectes de la percepció i de la intuïció.

L'*Ésser* expressa el lligam entre Subjecte i Objecte.

Solament on Subjecte i Objecte estan absolutament<sup>51</sup> units, i no només parcialment units -és a dir, estan units de tal manera que no es pot procedir a cap partició sense vulnerar l'essència d'allò que cal separar- es pot parlar d'un Ésser absolut, tal és el cas de la intuïció intel·lectual. Aquest ésser, però, no s'ha de confondre amb la Identitat. Quan dic: "Jo sóc Jo", aquí el Subjecte (Jo) i l'Objecte (Jo) no estan units de tal manera que no es pot procedir a cap partició sense vulnerar l'essència d'allò que cal separar; al contrari: el Jo només és possible a través d'aquesta separació del Jo enfront del Jo. ¿Com puc dir: Jo! sense autoconsciència? ¿Com però, és possible l'autoconsciència? Degut al fet que JO m'oposo a mi mateix, que jo em separo de mi mateix, i malgrat aquesta separació em reconec com a tal (autoconsciència) en allò contraposat. ¿En quina mesura, però, com a tal (autoconsciència)? Jo puc, *he* de preguntar així; car en un altre respecte (l'autoconsciència) està oposada a sí mateixa. Per tant, la Identitat no és cap unió de l'Objecte i el Subjecte que s'acompleixi de forma absoluta, per tant, la Identitat no és = l'Ésser absolut.

---

<sup>49</sup> publicat dins Shiller, F., *Cartes a l'educació estètica de l'home*, Laia, Barcelona, 1983

<sup>50</sup> Segons J. i W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1936, volum 24, col. 2569 i ss., la paraula *Urtheil* té dues acepcions: a) "component originari", i b) "judici" (del llatí *judicium*). Hölderlin en fa una reinterpretació que combina les dues acepcions, alhora que difereix d'ambdues. Per a Hölderlin, *Urtheil* significa "divisió del tot originari de l'ésser en els seus components (Subjecte i Objecte)".

<sup>51</sup> *Ibid.*, Leipzig 1899, vol. 15, col. 542, *schlechthin* pot significar en el llenguatge ordinari, "pura i simplement" (tal com apareix a la traducció castellana de F.M. Marzoa, a F. Hölderlin, *Ensayos*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990) però el significat filosòfic del terme és "absolutament".

El manuscrit formula en poques línies la crítica al fonament especulatiu de l'idealisme tal com aquest ha estat presentat per Fichte a la *Wissenschaftslehre*. Hem d'observar que el text de Fichte que nosaltres hem treballat, (*Introduccions a la WL*) és cronològicament posterior al manuscrit de Hölderlin, però és que, en aquestes introduccions, el que Fichte pretén és aclarir malentesos suscitats per la seva primera versió de la Doctrina de la Ciència<sup>52</sup>. És també un fet constatat que en el temps en que Hölderlin escriu *Urtheil und Seyn*, Fichte ja ha pronunciat públicament les seves lliçons, i a partir de la correspondència de Hölderlin es pot comprovar també la seva efectiva assistència a aquestes lliçons<sup>53</sup> a la Universitat de Jena.

En un primer contacte amb el text detectem girs com ara intuïció *intel.lectual*, *relació recíproca entre Subjecte i Objecte*, “*Jo sóc Jo*”, *autoconsciència*, *identitat*, que ens en confirmen la seva inspiració Fichteana, pel que fa al vocabulari filosòfic. En una segona aproximació, observarem que la utilització d'aquest determinat vocabulari respon a la voluntat de parlar del mateix tema o problema filosòfic. De tal manera que el text documenta no només l'interès i preocupació de Hölderlin pel problema del fonament de l'experiència -ben propi i característic de la filosofia del moment-, sinó la extraordinària capacitat de penetració en el problema, manifestada en la crítica rigorosa a la manera en que Fichte ha resolt aquesta qüestió.

Concentrem-nos ara en el primer paràgraf del text. Hölderlin l'encapçala amb el terme Judici, que és segons diu, “la separació originària entre Objecte i Subjecte”. El primer

---

<sup>52</sup> Fichte, W. Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre, 1794-95

<sup>53</sup> Carta 90. A la Madre. Hölderlin, F., *Correspondencia Completa*. Traducció i introducció d'Helena Cortés i Arturo Leyte. Ediciones Hiperión, Madrid, 1990

que hem de constatar és que Hölderlin parteix o comença la seva anàlisi a partir de una separació. Fichte en canvi, començava des de l'anàlisi d'allò que en l'experiència se'n dona unit -subjecte i objecte, malgrat que la unitat es mostra en la seva escissió-. Per a Hölderlin, doncs, l'experiència, el Judici, és separació d'objecte i subjecte, és molt més, és aquella separació gràcies a la qual, i només gràcies a la qual, subjecte i objecte són possibles. Per això, en sentit estricte, diu que aquesta separació que té lloc en el Judici és la *partició originària*. Pel fet de ser una separació, posa de manifest la necessitat d'una unitat prèvia com a pressuposició necessària d'aquesta dualitat entre subjecte i objecte. Tal unitat prèvia, és la que Hölderlin identifica amb la *intuïció intel.lectual*, en el que com estem veiem, acaba essent una reinterpretació de la mateixa figura a Fichte. Efectivament, seguint el paràgraf, en el darrer punt ens trobem amb l'afirmació que l'expressió "Jo sóc Jo" -que Fichte utilitza com a fórmula per a la intuïció intel.lectual o autoconsciència-, el que expressa en realitat és la *partició* i no pas la *unitat* de subjecte i objecte. N'és a més, l'exemple més escaient de la partició originària *teòrica*, és a dir, aquella on el segon Jo, és en el fons el no-Jo, o l'objecte. No és tan escaient per expressar la partició originària *pràctica*, en la qual, l'oposició o separació es dona entre el primer Jo i altres "Jo".

Ja es veu que l'aparent empremta de Fichte ha de ser molt i molt matisada. Hölderlin ha dedicat el primer paràgraf de la primera part del text a explicar la partició originària d'un tot en subjecte i objecte. Ha identificat el tot amb la intuïció intel.lectual, i en canvi, l'expressió de la identitat: Jo sóc Jo, l'ha identificat com a exemple de la partició. No se li escapa però, el fet que aquest exemple de partició, expressa de fet una unió -a través de la còpula-, una identitat. Per això, procedeix en la segona part del text, titulada *Ésser*, a diferenciar entre *maneres* d'ésser.

La sentència introductòria ens afirma que *Ésser* expressa un vincle entre Subjecte i Objecte. Aquest vincle, o lligam no té, però, sempre, la mateixa intensitat. En el cas de la intuïció intel·lectual, diu Hölderlin, Subjecte i Objecte estan *absolutament* units. Tan units, que no podem procedir mai a una separació. Tan units que no els podem veure com a subjecte i objecte, sinó només com a unitat prèvia de qualsevol separació de subjecte i objecte. Tan units que són l'absolutament ú, l'Ésser absolut. En canvi, el tipus d'ésser o unió que apareix en la identitat "Jo sóc Jo" no és gens absoluta. És una unió secundària o mediada. La prova per a Hölderlin és que: no és el cas que no podem procedir a una separació. De fet, tenim davant una separació. De fet, la identitat només és possible gràcies a la separació que té lloc en l'autoconsciència, en la qual Jo m'apareixo com a objecte al separar-me i reconèixer-me en allò que m'apareix davant.

Hölderlin puntualitza en un cas i altre, que la prova està en poder procedir a la separació sense que aquesta separació suposi vulnerar, desnaturalitzar allò que pretenem separar. Per això, en el cas de la intuïció intel·lectual, queda clar que en el moment en que intentem separar allò que en ella està íntimament unit, absolutament unit, estarem destrossant el caràcter absolut de la unió. En canvi, en el cas de la identitat, com hem vist, això no succeeix, perquè la unió no és immediata sinó mediada per la consciència, i allò que pretenem separar (el Jo) és únicament possible a través d'aquesta autoconsciència, d'aquesta separació.

Aquesta darrera afirmació també la comparteix Fichte. Efectivament, Fichte ja ha dit que el Jo com a autoconsciència és un producte de l'actuar originari, és a dir, que perquè surti el Jo, aquest actuar ha de revertir en si mateix, per poder-se veure reflectit

en el seu propi producte. Hölderlin i Fichte coincideixen en la consideració de la figura de l'autoconsciència. Però, per a Fichte aquesta operació de separació és només condició per a prendre consciència de la una unitat, de la identitat absoluta de subjecte i objecte que és a la base de tot allò que té lloc a la consciència. El Jo, a Fichte és previ i condiciona tota la resta d'actes de la consciència, però ell mateix és incondicionat i absolut. Per a Fichte és impensable que el Jo, com a actuar lliure, pugui estar condicionat o fonamentat per qualsevol altra cosa. Ell mateix ha de ser el condicionant i constitutiu de tota la realitat. Hölderlin, molt atent a les lliçons del seu mestre, movent-se en els mateixos paràmetres, parlant de la mateixa operació (autoconsciència), denuncia l'error de considerar com a unitat absoluta, quelcom que és, fonamentalment una partició. Quelcom que és també, un tipus d'unitat, però, segur que no, una unitat absoluta. En tot cas una unitat mediada per una partició. Aquest és el sentit de la frase que conclou el fragment "La identitat no és= l'Ésser Absolut".

Per tant, recapitulant, Hölderlin manté amb Fichte que en la intuïció intel·lectual trobem una unitat absoluta de subjecte i objecte -en llenguatge hölderlinià, Seyn schlechthin-. Aquesta intuïció intel·lectual però, no s'expressa en la forma de la identitat o "Jo sóc Jo". La identitat és una unió de subjecte i objecte passada per la consciència, és a dir, mediada per la separació de subjecte i objecte. Per tant, per a Hölderlin l'autoconsciència no coincideix amb la intuïció intel·lectual. Malgrat tot, Hölderlin i Fichte estan d'acord en que l'autoconsciència és el fonament de tota experiència. Hölderlin ja ha dit, que la partició originària, o Judici és aquella separació gràcies a la qual únicament tenen lloc subjecte i objecte. Podem formular-ho de la manera següent: Hölderlin accepta la intuïció intel·lectual com a fonament Absolut, però com a condició de possibilitat l'experiència, i per altra banda, accepta l'autoconsciència com a

condició de possibilitat de l'experiència, però aquest no pot ser un fonament absolut. Mentre que Fichte havia afirmat que la intuïció intel·lectual o autoconsciència és el fonament absolut de l'experiència.

Hölderlin ha expressat en aquestes línies una crítica general a la filosofia de la consciència. L'Ésser absolut mai podrà ser transparent a la consciència, perquè aleshores deixaria de ser absolut. La conclusió més important és que el saber, l'experiència no podran ser mai absoluts, perquè la pretesa unitat que Fichte havia promulgat entre Ésser i saber ha quedat refutada. La crítica a l'absolutisme de la consciència suposa, doncs, una relativització de l'estatut del saber: tota relació entre subjecte i objecte és una unió mediata que s'expressa en la forma del judici. L'ésser absolut o unió immediata de subjecte i objecte, sempre prèvia, és però una pressuposició necessària del Judici. Tal com apareix en el fragment: "En el concepte de partició ja s'hi troba el concepte de relació recíproca entre Objecte i Subjecte i la pressuposició necessària d'un Tot del qual Objecte i Subjecte en són parts."

Així doncs, aquest Ésser absolut, o *Seyn schlechthin*, no és accessible a la consciència, però només és pensable gràcies a l'autoconsciència. De manera que, és quelcom previ però no pas indiferent a l'escissió de l'autoconsciència. És la paradoxa que ja hem comentat anteriorment en aquest estudi: remetem a quelcom que està més enllà de la nostra consciència, però que només es fa palès quan s'escindeix en aquesta nostra consciència.

Res més lluny de la intenció de Hölderlin que fer una crítica a la voluntat d'absolut. En aquest sentit ell seria el més idealista entre els idealistes. L'Ésser absolut ens fa falta per



a fer comprensible l'escissió de Subjecte i Objecte. Però aquest Ésser s'ha de buscar més enllà de la consciència. La consigna de Hölderlin seria, per tant: en la recerca del fonament cal anar més enllà de l'autoconsciència. Tenint en compte el caràcter necessàriament fugisser d'aquest fonament, caldrà pensar en un apropament molt particular. A partir del fragment *Urtheil und Seyn* només podem afirmar el caràcter indefugible d'aquesta unitat prèvia o *Seyn schlechthin*. Si acceptem l'autoconsciència com a condició de possibilitat del Judici, i, per això mateix, del saber, forçosament haurem de constatar la plausibilitat de pensar una unitat prèvia d'allò que se'ns ha dividit en l'acte del Judici. L'Ésser absolut no pot ser mai objecte de cap saber finit sinó que és una pressuposició necessària del judici en tant que *ur-theilung*, i per tant és el saber de que tot saber és necessàriament limitat.

Dins el fragment trobem encara una altra anàlisi de la mateixa qüestió, ara però en una terminologia kantiana. Aquesta anàlisi es concentra en el segon paràgraf de la primera part, dedicada al Judici. Hölderlin hi involucra ara tres facultats de l'esperit: la Raó, l'Enteniment i la Intuïció. Amb cada facultat hi identifica una "categoria modal", així, respectivament, parla de Necessitat, Possibilitat i Realitat. Això queda clar en els dos darrers punts del paràgraf. Vegem ara amb detall com s'articula aquesta atribució de categoria modal a cada facultat, i també com s'entén cada facultat. El paràgraf comença afirmant el paral·lelisme entre la parella Realitat/Possibilitat i la parella consciència mediata/consciència immediata. En l'inici del paràgraf s'estableix el paral·lelisme en un sentit -Realitat coincidiria amb consciència mediata i Possibilitat amb consciència immediata-, que en la segona sentència sembla quedar desmentit: un objecte és pensat com a possible quan es repeteix la "consciència anterior en virtut de la qual l'objecte és real".

Interpretem amb tot la modèstia, que en tant que la Possibilitat s'identifica, primer, amb el "pensar", i segon amb la "repetició d'una consciència anterior", ha de relacionar-se amb la "consciència mediata". La immediatesa queda, doncs, adjudicada a la fenomenalitat de la intuïció, i a la Realitat. Pensem que aquesta interpretació, malgrat suposar un error de Hölderlin en l'ordre de la primera sentència del paràgraf que analitzem, queda confirmada per les ulteriors afirmacions del paràgraf, i també per el sentit global que es pot suposar a aquesta anàlisi en terminologia kantiana, en el sí del propi fragment.

Feta la matisació, continuem. Tenim doncs, una facultat de percepció, una consciència immediata de l'experiència com a fenomenalitat, la qual tractem en termes de Realitat (immediatesa) Aquesta experiència, a través de la consciència mediata o pensament, se'ns fa objecte, i la tractem en termes de possibilitat (constitució). Ara afirma Hölderlin que, tot allò que forma part de la consciència mediata, prové de la consciència immediata, de manera que només podem pensar com a possible allò que abans ha estat realitat en la intuïció. Estem, doncs, immersos en l'anàlisi Kantiana de les facultats de coneixement, concretament en la relació entre Intuïció i enteniment. El coneixement com a síntesi d'intuïció (Realitat) i concepte (Possibilitat). Hölderlin vol insistir en el fet que només podem conèixer allò que forma part de l'experiència possible, perquè l'objectiu principal del paràgraf serà contraposar les categories de Realitat i Possibilitat, -juntament amb les facultats d'Intuïció i Enteniment-, a la categoria de Necessitat i la facultat de la Raó.

Efectivament, Hölderlin conclou que en tant que les representacions de la Raó -hem de suposar, les idees-, mai són accessibles a la consciència (entenent consciència en sentit idealista, és clar), és a dir, mai podem tractar-les com a objectes de coneixement, i, per la mateixa raó, tampoc com a intuïcions, aleshores la única categoria que els escau és la de Necessitat. Entenem que Necessitat és aquí sinònim de “inevitabilitat”, i així constatem la sintonia entre la conclusió d’aquesta anàlisi “à la Kant” i la de l’anterior anàlisi “à la Fichte”, i que consisteix en definitiva en subratllar l’oposició entre coneixement, saber, consciència, per una banda, i l’Ésser absolut per l’altra. En termes kantians Hölderlin ens diu: el coneixement com a síntesi d’intuïció i concepte és un coneixement limitat a la fenomenalitat. Per a la Totalitat i l’Absolut hem de referir-nos a la Raó, que amb les seves idees ens en proporciona una aproximació. En termes fichteans ha dit: l’autoconsciència com a unió de subjecte i objecte és una figura limitada i per tant incapaç de fonamentar un saber absolut. L’Absolut queda sempre més enrere de l’autoconsciència i del saber finit, i per tant, el saber de l’autoconsciència no és una eina vàlida per a una aproximació a aquest absolut.

Així doncs, pel que fa a la tesi de Hölderlin, l’anàlisi en termes kantians no ofereix cap novetat significativa, però la introducció de la categoria de Necessitat facilita el trànsit d’un registre (limitació del judici) a l’altre (caràcter absolut de l’Ésser). El que suscita aquesta anàlisi és la sospita que, mentre que la denúncia a Fichte és evident, no trobem evidència d’una denúncia a Kant per part de Hölderlin. Aturem-nos, primerament, a observar una mica de prop les relacions entre Fichte i Kant pel que fa al problema d’un absolut, que és el que, de fet, tracta Hölderlin en el fragment.

La interpretació fichteana del kantisme ens la dóna el propi Fichte en la seva segona Introducció a la Doctrina de la ciència, i ben detalladament en l'apartat 6. Recordem que Fichte es reconeix a si mateix com a continuador de l'autèntic kantisme, enfront de la lectura dogmàtica de Kant<sup>54</sup>. La seva Doctrina de la ciència no és altra cosa, ens diu, que “filosofia kantiana *ben entesa*”.

La intenció de Fichte és demostrar que la seva concepció filosòfica està ja implícitament formulada en l'obra de Kant. Per a fer-ho haurà de superar els retrets del kantisme dogmàtic, interpretació radicalment incompatible amb la de l'idealisme absolut. Ja hem vist en el capítol dedicat a Fichte, que el tema de màxima polèmica entre el kantisme dogmàtic i la lectura fichteana de Kant, era el de l'estatus de la cosa-en-si. Hem vist també com Fichte resolva la qüestió tot constatant que la cosa-en-si, en darrer terme, era quelcom afegit pel nostre propi pensament, i per tant, de cap manera una objectivitat aliena que ens pugui afectar o determinar. Fichte, a més, ha justificat aquesta solució com a implícita en la pròpia obra de Kant, tot denunciant l'error que suposa en el si del kantisme, l'aplicar una categoria més enllà del camp del fenomen: suposar una cosa en si com afectant-nos des de fora, només és possible aplicant la categoria de causalitat des d'allò fonamentat (l'objecte) al fonament (el subjecte). Per tant, interpretar la cosa-en-si o noümen com a existent i condicionant-nos des de fora, és, segons Fichte, il·legítim des d'una perspectiva kantiana.

Amb aquesta afirmació Fichte es treu del damunt el principal inconvenient per a identificar el seu propi idealisme amb l'idealisme transcendental de Kant. Per aconseguir una major identificació anirà encara més enllà. Fichte afirmarà que el Jo pur,

---

<sup>54</sup> cf. II.1.1 d'aquest estudi

principi absolut de l'idealisme, coincideix amb l'apercepció pura kantiana. El Jo que apareix en l'apercepció pura, com a fruit de la reflexió del concepte en un subjecte que pensa (és a dir com a subjectivitat simultània de l'objectivitat), i que, diu Kant, ha d'acompanyar totes les meves representacions per tal que hi hagi una unitat en el coneixement (el coneixement ha de ser compatible amb un i el mateix subjecte), és segons Fichte el Jo pur, tal com l'estableix la Doctrina de la Ciència.

Aquesta identificació implica concedir caràcter determinant per a tota l'experiència (tota altra consciència no pura), d'aquest Jo o consciència de si. Fichte és honest en aquest punt i reconeix que Kant es limita a constatar el caràcter condicionant del Jo penso o apercepció pura. Però Fichte està convençut que si bé no es demostra en Kant, que aquesta consciència de si determina -i per tant, constitueix el fonament de- tota l'experiència, de segur que Kant hauria pensat en aquests termes, perquè altrament moltes de les seves afirmacions no tindrien sentit.

Fichte arrisca a més a més, el lloc on Kant hauria d'haver situat la consideració del Jo pur com a principi del sistema. En tant que per a Fichte, el Jo pur és un mer actuar i no un ser, pensa en la figura de l'imperatiu categòric, i es pregunta: quin tipus de consciència és l'imperatiu categòric? doncs, precisament una pura consciència immediata de sí com a mer actuant, allò que Fichte entén com a Jo pur o intuïció intel·lectual.

En definitiva, la lectura que Fichte fa de Kant, pretén reduir tota dualitat, sotmetre l'objecte al subjecte, i el coneixement a l'actuar, per tal d'aconseguir un principi que ho contingui tot, i reduir tota l'experiència, tota la realitat, a un desplegament d'aquest

principi. Així aconseguim un fonament absolut dins nostre. Nosaltres som l'Absolut. La tesi de Fichte és que això està latent en el propi kantisme. En tant que és reconegut com a latent, s'accepta al menys la possibilitat d'una altra interpretació de Kant. En aquesta interrelació, el que interessa assenyalar en el context del text de Hölderlin és principalment la voluntat de sistema i, com a conseqüència, la necessitat d'un fonament absolut en el subjecte en l'argumentació de Fichte. Això explica la incomoditat d'aquest "deixeble" de Kant, davant la incapacitat del seu mestre per desenvolupar un sistema, el fonament del qual, hauria quedat assenyalat en la Crítica de la Raó pura, però sobre el qual no s'hauria aixecat mai el sistema de la filosofia. Com a conseqüència d'això, en la filosofia de Kant, el subjecte pot obtenir un coneixement radicalment cert, però necessàriament finit. L'establiment dels límits del coneixement deixa fora forçosament, un gran nombre de representacions i aspectes de la vida de l'home. Fichte pretén que en tant que pensables tots aquests aspectes s'han d'incloure, de fet, en la sèrie de la consciència, i per tant, en última instància tot quedaria englobat i fonamentat en un principi absolut (l'autoconsciència), que generaria com a necessaris tots i cada un dels moments.

Així doncs, i tornant al text *Urtheil und Seyn*, haurem de concloure que la crítica de Hölderlin a Fichte es concreta precisament als moviments amb els que Fichte fa una interpretació pròpia de Kant. En aquest sentit, i si hem de jutjar pel contingut del fragment sobre les formes de la modalitat, tot sembla indicar que Hölderlin respectaria el caràcter finit del coneixement en Kant, i la contraposició radical entre tot allò que cau de la banda del coneixement (que entra a la consciència), i tot allò que en queda exclòs (per entendre'ns les Idees).

### 3.3.1.1 La interpretació de F.M. Marzoa

La idea general de l'existència d'una complicitat entre Hölderlin i Kant ha estat àmpliament desenvolupada i estudiada per F.M.Marzoa. Potser seria interessant de recollir els trets fonamentals d'aquesta interpretació, la qual s'emmarca en el context d'una particular interpretació de Kant.

Aquesta interpretació posa èmfasi en la idea que en el moment a partir del qual sorgeix el coneixement a Kant, apareix escindida una unitat. Segons Marzoa aquest és el moment de la *reflexió* (que ara, a Kant, conjumina els dos sentits de la paraula: autoreferència i fixació d'un universal), en que al fixar-se el mode de construcció (d'agrupació de la pluralitat) se segreguen per una banda, la regla com a reaplicable (com a universal) i les intuïcions particulars a les quals aquesta s'aplica. Això pel que fa a la fixació de l'universal com a tal. Aquesta fixació de l'universal, és també responsable de la posició d'objectivitat que remet a una subjectivitat. Per tant, la reflexió és el punt a partir del qual podem parlar de coneixement, però també i pel mateix motiu, a partir del qual hi ha objecte i subjecte. En aquest sentit, podem interpretar el coneixement a Kant com una unitat escindida, i aquest seria el sentit de l'expressió *arrel comuna desconeguda*<sup>55</sup>, en tant que unitat (arrel) que només es manifesta en la seva escissió (els dos troncs). La dualitat entre discurs cognoscitiu i discurs pràctic és una altra cara de la mateixa escissió. Segons Marzoa l'escissió

---

<sup>55</sup> L'expressió apareix diverses vegades a l'obra de Kant:

cognoscitiva entre concepte i intuïció és deutora d'aquesta altra en el sentit que per tal de garantir la universalitat de la meua màxima (discurs pràctic), em cal poder comptar amb representacions universals (conceptes). De tal manera que podem també afirmar que tot allò previ a la reflexió, serà també forçosament previ a l'escissió entre discurs cognoscitiu i discurs pràctic.

Queda així configurada en el rerefons, una unitat-totalitat només manifestada a partir de la dualitat (de la necessitat de la dualitat, de la constatada intransitabilitat d'un dels troncs de l'arrel a l'altre). La intransitabilitat i alhora la mútua dependència entre un i altre, s'explica perquè els dos termes de la dualitat no són dues parts d'un tot, sinó que cada un d'ells és el mateix tot, que no apareix mai en l'escissió com a tal. El que ens ha quedat dibuixat és, per tant, una unitat-totalitat en la qual, però, mai no ens podem instal·lar. Com que el discurs vàlid comença amb la reflexió, aquesta unitat serà sempre, inevitablement, a-reflexiva (Marzoa també la designa sovint com a a-tètica, i com a transdiscursiva.) I, per això, és clar, aquesta unitat, aquesta arrel comuna, és inexorablement desconeguda.

Ara podem entendre la tesi de Marzoa, quan afirma que Hölderlin, en la seva crítica a Fichte (formulada a *Urtheil und Seyn*) hauria estat inspirat en Kant. Efectivament, Fichte hauria fet, en relació a Kant -tal com hem vist que el llegeix Marzoa-, la següent operació: prendre la figura de la reflexió (com a fixació d'un universal i com a posició-autoposició), com a principi absolut. Per a fer-ho li ha calgut fer una reinterpretació dels termes de la dualitat kantiana, de tal manera que al final, ens queda una sola figura, que ho conté tot en el seu interior. El motiu de fons és la nova interpretació que fa Fichte del coneixement, que el porta a veure la reflexió (la posició-autoposició) com una exigència



de l'imperatiu categòric. Segons Marzoa, la versió fichteana de reflexió tindria la següent relació amb la kantiana:

Kant: fixació d'un quid=autoposició

Fichte: posició d'un possible fi= afirmació de la pròpia independència enfront d'un fi.

La dualitat cognoscitiu-pràctic, es reconverteix per a Fichte en una relació de dependència del cognoscitiu envers el pràctic. Això obeeix a una presa de partit deliberada per la llibertat, que té conseqüències per a la interpretació del propi coneixement. En efecte, si acceptem la versió fichteana de la reflexió, veurem com també la dualitat entre concepte i intuïció queda reconvertida en dependència de la intuïció respecte al concepte: posició d'un fi és *generar* estats de coses per tal de poder-los superar. Com que sóc jo que els poso (els estableixo, els determino), ells no tenen cap independència i, per tant, jo sempreestic per sobre d'ells, puc superar-los. Es produeix una reinterpretació de concepte que ens du a descobrir que el concepte o la figura de la reflexió, passa a ser decisió pràctica. En definitiva doncs, la dualitat intuïció-concepte, és rebutjada com a dualitat i esdevé unitat en tant que producte d'un lliure actuar.

Així doncs, aquesta reflexió fichteana, que és decisió (és un actuar), passa a ser principi absolut. Marzoa constata doncs, com un dels termes de la dualitat es converteix en principi absolut de la dualitat mateixa. De manera que es converteix en principi absolut quelcom que per a Kant ja era una ruptura, una pèrdua de la unitat prèvia. Així és com en la lectura de Fichte, l'arrel comuna queda abandonada, fora de consideració. Fichte posa com a principi absolut allò que de fet ja és vàlidesa discursiva, o sigui la reflexió.

La denúncia de Hölderlin -és completament gratuït posar com a absolutament primer aquesta noció de “jo” com a autoreferència, perquè en aquesta noció ja hi ha desdoblament-, la seva crítica contra la posició d’absolutament primer de quelcom amb una estructura reflexiva, o estructura d’unitat escindida, assenyala, conscient o inconscientment, a l’arrel comuna desconeguda, tal com havia quedat assenyalada a Kant. Marzoa creu que Hölderlin no pot ser conscient en el moment que escriu *Urtheil und Seyn*, de la sintonia entre la seva crítica i la formulació dual del kantisme, sobretot pel fet que la lectura que Hölderlin hauria fet de Kant en aquells moments, hauria estat només a través de Fichte. Per tal de completar la tesi de Marzoa, hem d’anar una mica més enllà de *Urtheil und Seyn*. Hem de remuntar-nos per una banda a la KU, i projectar-nos, per l’altra, a obres posteriors de Hölderlin, particularment, a *Hyperion*.

El tipus d’unitat arrel comuna desconeguda, és, ja ho hem vist, essencialment escorredissa. Malgrat tot, si aprofundim en l’anàlisi del moment de l’escissió cognoscitiva (concepte/intuïció) podem identificar una figura concreta amb aquesta unitat prèvia: l’esquema. A l’esquema trobem el procedir general del coneixement (agrupació de la pluralitat en una unitat), però encara no s’ha generat l’universal, i per tant, no s’ha produït l’escissió concepte/intuïció. L’esquema tal com és configurat en la KrV, és recollit a la KU per a caracteritzar el procés que es produeix en un judici de bellesa, on s’afirma que es produeix un judici de bellesa quan la imaginació “esquemmatitza sense concepte” és a dir, es genera una figura en la qual, per haver-hi figura, hi ha certament esquema, hi ha agrupació de la pluralitat, però no hi ha concepte. Tenim per tant, no pas una cosa, sinó una representació. Per tant, la bellesa (la figura bella) documentaria el moment previ a la reflexió, l’esquema sense concepte. Queda

així establerta la connexió entre el tema de la crítica del judici estètic i la unitat prèvia o arrel comuna desconeixuda, que havia quedat manifestada com a absent en la dualitat, des de la KrV. Segons Marzoa, la KU és una consideració sobre la co-presència dels dos tipus de discurs vàlid, en aquesta consideració ens apareix o descobrim un àmbit que reuneix les característiques del que ens havia quedat assenyalat com a unitat-totalitat en el rerefons de la dualitat manifesta.

Hem vist doncs, com la relació entre Hölderlin i Kant pot justificar-se en el context del reconeixement de la condició prèvia, a-reflexiva de la unitat-totalitat. Ara podem endevinar també, que el tipus de presència o manifestació d'aquesta unitat, és quelcom vinculat, per a Kant, amb l'experiència estètica. En el capítol anterior, ja ha quedat anunciat, que també Hölderlin acaba optant per l'experiència de bellesa a l'hora d'intentar una aproximació a aquesta unitat-totalitat. Certament tot això no és justificable des de l'anàlisi del text que ara ens ocupa (*Urtheil und Seyn*), però com és natural, la interpretació de Marzoa, ho és d'una perspectiva global de l'obra de Hölderlin. En aquest sentit, la interpretació establirà una connexió terminològica entre ambdós autors, com a prova de la versemblança de la interpretació. La connexió és la següent Marzoa es limita a la consideració de la bellesa artística, o art bella. La figura bella és ara, un producte de l'art, no pas de qualsevol art -art és activitat conforme a fins-, sinó d'art bella -en la qual hi ha un finalisme en general, però mai un fi determinat o en paraules de Kant finalitat sense fi-. Aquesta absència de fi, de regla, de concepte en definitiva, que és segons Marzoa el mode més essencial de conceptualitat, i de finalitat, Kant l'expressa dient que la determinació de la "regla de construcció" d'aquesta figura, no prové d'un fi o concepte que tingui l'artista, sinó de la "natura". Segons Marzoa, la utilització de "Natur" per part de Kant en aquest context, es desvincula del sentit

merament cognoscitiu de naturalesa. És una nova concepció de “Natur” per la qual es manifesta ocultant-se allò comú. És el sentit, diu Marzoa, grec-arcaic de *physis*, malgrat Kant no pogués més que ignorar-ho, per ser la seva noció de Grècia plenament immersa en els tòpics del neoclassicisme.

Doncs bé, “Natur” és el nom que Hölderlin utilitzarà, ja a partir d’*Hyperion*, per fer referència a allò que a *Urtheil und Seyn* és “*Seyn schlechthin*”. Marzoa afirma, a més, que el canvi en el terme coincideix amb l’abans i el després de la lectura de la KU per part de Hölderlin, amb la qual cosa, quedaria doncs, demostrada la seva particular hipòtesi de la insospitada -fins i tot per el mateix Hölderlin- inspiració kantiana de la crítica de Hölderlin a l’idealisme plantejat per Fichte.

La perspectiva queda, segons aquesta interpretació, així dibuixada: La unitat originària de tipus arrel comuna queda arraconada en Fichte, perquè en tant que a-reflexiva, no ens serviria per a res, no en podríem fer res, derivar-ne res. Així, Fichte converteix en unitat (en principi absolut) una figura que ja és discursiva, reflexiva, en la qual ens podem instal·lar, i des d’ella generar la totalitat. Això que després de Kant, queda arraconat en Fichte, tornarà a aparèixer, el motiu serà la crítica de Hölderlin a Fichte, que quedarà resumida en l’afirmació que no és acceptable que s’estableixi com a absolutament primer quelcom com la reflexió, que és per si mateixa ja un desdoblament. El que es posa de manifest en la crítica de *Urtheil und Seyn* és la contradicció entre l’absolutament primer de Fichte i el caràcter reflexiu d’aquest absolutament primer. La crítica, doncs, ataca de ple al fonament del projecte idealista, i la lectura que es desprèn de la interpretació de Marzoa, és que en aquest sentit, Hölderlin es posicionaria enfront de l’idealisme, i sobretot al costat d’un Kant no violentat per el propi idealisme, de

manera que en la seva oposició a l'idealisme, Kant i Hölderlin compartirien el mateix argument.

### 3.3.1.2 La interpretació de D.Henrich

Aquestes conclusions poden contrastar-se amb les conclusions generals de la interpretació del mateix tema, per part d'un reconegut especialista en Hölderlin, Dieter Henrich. Del seu recent llibre titulat *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1994-1795)*<sup>56</sup>, n'assenyalarem les tesis fonamentals.

La referència bàsica del llibre de Henrich és el mateix text que nosaltres ara comentem: *Urtheil und Seyn* (això ja queda palesat amb l'acotació cronològica del títol). Segons Henrich, en aquest text el que trobem és alhora una crítica però també una continuació de Fichte, concentrada en la constatació de l'estatut problemàtic de la identitat del jo com a raó autosuficient. L'anàlisi de l'argumentació hölderliniana segueix les següents línies generals: el jo no indica res més que auto-consciència. Qualsevol forma de saber del jo, pressuposa autoconsciència i per tant, qualsevol forma de la identitat del jo es realitza a través de l'escissió subjecte/objecte. La tesi forta de Hölderlin és, diu Henrich, l'afirmació que necessàriament ha d'existir una unitat prèvia a l'escissió, que per tant, mai quedarà ben acomplerta en la consciència. Si aquesta unitat prèvia és el fonament de l'autoconsciència, haurem d'anar més lluny d'aquesta, si és així, el Jo pur no és suficient.

Ara és quan Henrich introdueix la seva valoració d'aquesta crítica de Hölderlin. Diu que la crítica s'adreça en general al paradigma de la filosofia de la consciència, i en aquest sentit afectaria a tots els autors que hem tractat en aquest estudi (Kant, Fichte, Schelling i Hegel), però cal matisar, que la crítica ho és fonamentalment a l'*absolutisme* de la consciència, per tant, no canvia per a res l'anàlisi de la consciència. És la constatació que no podem limitar la fonamentació de la filosofia a les formes del saber. És, pensa Henrich, una invitació a buscar el fonament més enllà de la consciència. Hölderlin estaria doncs, exigint una nova ontologia, però en un sentit nou que cal distingir del dogmàtic. En efecte, hem de constatar la paradoxa implícita en la crítica de Hölderlin, que consisteix en remetre a quelcom que està més enllà de la nostra consciència, però que només se'ns fa palès en la seva pròpia escissió. La importància de la paradoxa és la següent: si d'aquest quelcom, només en tenim referència ex-negativo, mai podrem donar-li cap contingut, cap determinació, perquè només és present en el nostre pensament com a pèrdua, com a negació. Aquest quelcom ve designat en el text com a Ésser, i és per això que Henrich parla d'una ontologia, d'una particular metafísica de l'ésser en la qual ens sigui possible al menys el pensament d'aquest ésser, pensament que tanmateix ens és imprescindible per a comprendre la identitat-escissió de subjecte/objecte en l'autoconsciència. Aquest és el sentit de l'ontologia que Hölderlin reclama, poder parlar d'un *Seyn schlechthin* com a "Gedanke Seyn", en tant que pressuposició necessària per entendre la pròpia autoconsciència. Aquest "pensament ésser" vol dir pensar la unitat immediata de subjecte i objecte, és a dir, és la intuïció intel·lectual.

---

<sup>56</sup> Henrich, D. *Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken* (1794-1795), Stuttgart, 1992

Henrich recalca que aquesta ontologia del *Gedanke Seyn* no es pot confondre amb una metafísica dogmàtica, i la contrasta amb el panteisme espinozista per tal de destacar el seu caràcter indeterminat. La substància spinozista és ella mateixa l'Ésser sencer del qual en tenim determinacions. L'Ésser que Hölderlin vol evocar, és només el fonament de tot ens, de tota relació subjecte/objecte i ha de ser possible tan sols com a pensat. El que es busca és ara una fonamentació monista. L'Ésser sencer entès com a fonament únic i absolut, que es manté com a infinit, i que en les relacions finites es mostra i alhora es reclou. Per això, aquest Ésser ha de ser pensat com allò previ, però no indiferent a la partició entre subjecte i objecte. Per entendre el *Gedanke Seyn* com a fonament de la consciència l'hem de relacionar necessàriament amb el judici, però l'Ésser absolut mai podrà ser experimentable com a contingut de la consciència, només podrà ser suposat especulativament com a transcendent a l'experiència, perquè en l'experiència presenciem el seu desdoblament. El desdoblament implica la pèrdua de l'Ésser com a tal (com a unitat absoluta). La funció del fragment sobre les formes de la modalitat, seria precisament, segons Henrich, fer de pont entre el primer fragment que insisteix en el judici com a partició, i el darrer fragment que tracta de la necessària unitat prèvia a la partició, com a *Seyn schlechthin*. El fragment central ens proporcionaria el trànsit amb oposició radical entre *Judici* (enteniment: possibilitat) i *Ésser* (Raó: necessitat)

La presentació de Henrich, tot i insistir en la crítica rigorosa que a *Urtheil und Seyn* es llença contra el principi fonamental de la filosofia idealista, ubica Hölderlin en el cor mateix del projecte idealista, al subratllar com a tasca privilegiada la consideració d'un absolut com a fonament. En definitiva, amb Henrich arribem a la conclusió que

Hölderlin hauria tingut un paper decisiu en la gestació de l'idealisme, un paper fonamentalment crític, però des de dins del mateix esperit idealista.

En aquest sentit, vincula la crítica de Hölderlin a l'evolució del propi idealisme en les figures de Schelling i Hegel. Un dels capítols del llibre que referim, està dedicat exclusivament a les relacions Hölderlin-Schelling<sup>57</sup>. Tot i que el nucli d'efectiva discussió entre aquests autors és posterior als anys de *Urtheil und Seyn*, Henrich veu entre aquests dos autors, de bell antuvi, una proximitat remarcable pel que fa a la consideració sobre la manera com hauríem de tractar aquest absolut. Efectivament, ja hem vist que Schelling considerava l'art, o l'experiència estètica com a *organon* de la filosofia, en tant que l'Absolut com a unitat-totalitat només se'ns feia present en una síntesi estètica. Henrich veu un paral·lelisme clar entre aquesta afirmació i el fet que Hölderlin arribi a través de la seva especulació filosòfica, a concloure la importància de l'art i el poetitzar per a una possible manifestació de l'Absolut. De fet, l'estudi de Henrich sobre Hölderlin, s'ocupa en bona part de l'estudi d'aquesta via estètica - explorada magistralment a les diverses versions de la novel·la *Hyperion*- i sobretot de la relació de dependència entre aquesta exploració estètica i les conclusions filosòfiques de *Urtheil und Seyn*.

Pel que fa a la influència de la crítica sobre Hegel, Henrich deixa apuntat que, la constatació, per part Hölderlin, de l'absurd de prendre com a fonament de la identitat un dels termes de la identitat (el que fa Fichte amb el Jo), hauria inspirat la figura de la *reflexió* a Hegel<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> *ibid.* Schellings Kritik, pàg. 126



Malgrat tot, Henrich reconeix que la crítica de *Urtheil und Seyn*, és una crítica al plantejament de Fichte, però aplicable a la llarga tant a Schelling com a Hegel. Perquè la conclusió fonamental del fragment de 1795 és l’afirmació que no hi pot haver cap saber de l’Absolut, el saber és sempre finit. El que pretendran tant Shelling com Hegel, és restablir l’Absolut com a unitat-totalitat, sigui a través de la filosofia de l’art, o a través de la reflexió hegeliana.

Al marge de la interpretació de Henrich caldria fer algunes consideracions generals entorn la possible influència de la crítica al fonament absolut en l’autoconsciència en les versions dels projectes idealistes de Schelling i Hegel.

Hem vist en el capítol II, com Schelling havia de ser interpretat en estreta relació amb Fichte, i com acceptava per al seu propi Sistema de l’idealisme Transcendental, el mateix principi que Fichte havia deduït. L’autoconsciència, és interpretada per Schelling com a Identitat absoluta i és en darrera instància, un lliure actuar que per sorgir necessita autolimitar-se. La diferència bàsica introduïda per Schelling és precisament l’èmfasi en la formulació del principi com a Identitat absoluta. És a dir, identitat de subjecte i objecte assumida fins a les últimes conseqüències. Identitat que es representa un absolut de natura i esperit, que en cada fenomen apareixen en una combinació que se’ns mostra com a ideal o real en funció del grau de presència d’esperit o natura en cada cas.

És per això que Schelling diu que “Jo sóc Jo”, és en realitat la versió sintètica del principi, que en realitat és Identitat absoluta de subjecte i objecte. En la versió de

---

<sup>58</sup> ibid. Metafilosofia de *Urtheil und Seyn* (pàgina 92)

Fichte, realment la identitat ho és entre el subjecte com a actuant i el mateix subjecte, esdevingut objecte en la operació. Schelling està pensant en l'objecte en tant que natura, una natura que és per a ell força productiva, no mecanisme i matèria .

Per això, el fonament per a Fichte és el *Jo* absolut. Per a Schelling, formular el principi exclusivament com a *Jo*, vol dir privilegiar un dels termes de la dualitat. Això el condueix a distingir entre la filosofia transcendental i la filosofia de la natura, i a culminar la pròpia filosofia transcendental amb la deducció d'una activitat que mostra la identitat absoluta de la banda de l'objecte. Amb l'afirmació "la intuïció estètica és la intuïció intel·lectual objectivada" Schelling satisfà el seu propòsit de completar la filosofia transcendental.

La identitat absoluta en l'autoconsciència no és suficient per a documentar la radicalitat de la identitat. En l'obra d'art en canvi, es mostra objectivament la identitat. En aquest sentit s'afirma que l'art és *organon* de la filosofia, perquè reflexionant sobre l'obra d'art assolirem un coneixement de la identitat com a unitat radical de natura i esperit, com a absolut.

Segons com, sembla plausible pensar que Schelling podria escapar de la "maledicció hölderliniana", per el seu esforç en pensar un absolut com a identitat absoluta de subjecte i objecte. En altres paraules, per intentar no caure en l'error d'absolutitzar un dels pols de la identitat, com hauria fet Fichte, tot privilegiant el subjecte en detriment de l'objecte.

Però en realitat Schelling s'instal·la en l'autoconsciència i la reconeix com a principi i entén que  $Jo=Jo$  és la única fórmula que ens pot assistir a l'hora d'explicar-nos la coincidència entre subjecte i objecte, perquè és la que permet generar l'objecte des del subjecte, i de fet la única objecció que té és contra la condició exclusivament subjectiva de tota la operació, contra la seva parcialitat -a través d'ella només una part de l'home s'eleva a l'Absolut. Diu Schelling que l'autoconsciència és efectivament la identitat absoluta, però només per al punt de vista del filòsof.

Caldria analitzar fins a quin punt acceptar l'autoconsciència com a principi del sistema suposa, per a Schelling, acceptar un principi que és una partició. Des d'una perspectiva general tot fa pensar que Schelling no es planteja mai realment el tema de la partició. La seva fonamentació en la unitat radical entre subjecte i objecte, que el portaran a afirmar en obres posteriors: "El mateix és jo i no-jo", sembla apuntar per una unitat que mai es trenca realment, sinó que mostra diferents graus de presència d'un element o l'altre en cada combinació. La diferència fonamental del Sistema de Schelling enfront Fichte, i també podríem dir, enfront Hölderlin, és que per a ell, el subjecte no és radicalment diferent de l'objecte. L'esperit i la natura es fonen l'un amb l'altre, tan espiritual és la natura com natural és l'esperit. El subjecte, per tant, és la forma més sofisticada de l'esperit, però és també natura.

De fet es podria establir una proximitat entre la insatisfacció de Schelling davant l'Absolut en la forma de l'autoconsciència, i la denúncia que fa Hölderlin de l'autoconsciència com a unitat mediada de subjecte i objecte, però si ho analitzem d'a prop, veurem que Schelling havia afirmat que calia buscar el principi del saber dins el saber mateix -i així arribàvem a l'autoconsciència com a "punt lluminós"-. Això implica

que segons ell, l'Absolut és present com a principi de les formes del saber en la consciència. Igualment haurem d'observar que Schelling és pel mateix motiu, partidari d'un saber, una ciència de l'Absolut -que té el seu document en l'obra d'art- ,i això és el que l'allunya de Hölderlin, qui, com veurem, es planteja com a problema la possibilitat de donar algun tipus de presència a l'Absolut, perquè ha entès que aquest mai apareix com a tal en la consciència.

Hegel en l'escrit de 1801 que hem referit en aquest estudi, incorpora ja plenament el resultat de la crítica de Hölderlin a Fichte. La contradicció constatada per Hegel<sup>59</sup> entre consciència com a escissió, i la necessitat de recuperar l'Absolut en la consciència, demostren la total assumpció de la crítica de *Urtheil und Seyn*. Però Hölderlin, concebrà l'oposició entre absolut i consciència com a insalvable,i a partir d'aquí explorarà formes de presentació que no impliquen el judici. Mentre que Hegel, aportarà la reflexió filosòfica com a medidora de la contradicció. Hegel veu una diferència entre el coneixement com a judici, que anomena enteniment, i el saber. Per tant, accepta que la determinació cognoscitiva implica una escissió, - igual que Hölderlin afirmava la finitud de les formes del saber- però és que l'autèntic saber no es limita a l'enteniment, sinó que és una superació, que emprèn la raó, de les determinacions sobre el fons de l'Absolut, en referència al qual aquestes tenen la seva consistència. Així l'Absolut és fonament i objectiu del saber filosòfic, de tal manera que podem comptar amb un saber absolut que és saber de l'Absolut.

Hegel es situa en el mateix terreny que Hölderlin. El punt de partida és l'escissió. L'escissió és necessària i és la única manifestació de l'Absolut, que com a radical unitat

---

<sup>59</sup> cf. II.3.3 d'aquest estudi, pàg.

no ens és mai conegut. Però Hegel afegeix a la necessitat de l'escissió, la necessitat de restablir la unitat. Aquest impuls de reunificació és la filosofia i es fa tant més necessària com més s'oblida i es margina la unitat que es desfà en el judici. Així doncs, Hegel accentua, igual que Hölderlin, la dependència entre l'Absolut i l'escissió. Efectivament, hem d'indicar l'Absolut com allò previ al judici, però no indiferent al judici. Però la crítica de Hölderlin a *Urtheil und Seyn*, continua essent aplicable al propi Hegel. En el moment en que Hegel vol sistematitzar el saber de l'Absolut, pren ma d'un principi, que és, novament l'*autoconsciència*. Hegel pren la fórmula de Schelling, i l'autoconsciència és per a ell la identitat absoluta. Ara aquesta identitat haurà d'incloure també la negació –per què tota ha de ser pensable en el context de l'Absolut i, ja sabem que *determinatio est negatio*–, i segons el mateix Hegel, només satisfà aquest requisit la intuïció transcendental, la identitat absoluta de subjecte i objecte en l'autoconsciència. Aquest principi ens dona les garanties necessàries per a poder pensar en un saber absolut. Però la identitat que s'estableix en aquest principi, no és de cap manera una unitat immediata. És una unitat de subjecte i objecte en la consciència, i per això mateix mediada per la consciència. Per tant, la identitat com a unitat de d'identitat i no identitat no és l'Absolut. No hi ha via d'accés a l'Absolut que pugui fonamentar-se en la consciència.

La pretensió Hegeliana de restablir la unitat, toparia amb la següent objecció de Hölderlin: pots molt bé buscar una unitat mediada, però el que obtindràs no serà mai l'Absolut, sinó una pseudo-identitat. Tot el que la reflexió pugui mai brindar-nos no satisfarà l'anhel d'unitat-totalitat, que sempre se'ns apareix com a pèrdua necessària, i que rebutja sistemàticament tot intent de tractament. Ja veurem més endavant, que fins i tot els intents d'apropament estètics, pretesament respectuosos amb el caràcter pre-

judicatiu de l'Absolut, es manifesten com a fracàs. Però aquesta conclusió no apareix en cap assaig de Hölderlin. Ens caldrà recórrer a altres fonts.

## *El més antic programa de Sistema de l'Idealisme alemany*

... una ètica. Donat que tota la metafísica venidora caurà en el camp de la moral -qüestió de la qual Kant només ha donat un *exemple* amb els seus dos postulats pràctics, sense haver-la *exhaurida*-, per això aquesta ètica no serà altra cosa que un sistema complet de totes les idees o, el que és el mateix, de tots els postulats pràctics. La primera idea és, naturalment, *la representació (Vorstellung) de mi mateix* com un ésser absolutament lliure. Amb l'ésser lliure, conscient de si mateix, sorgeix igualment tot un *món* -del no-res- l'única veritable i pensable *creació a partir del no-res*. Aquí davallaré fins al camp de la física; la qüestió és aquesta: ¿com ha d'estar constituït un món per ésser moral? Voldria donar nova volada a la nostra física, que avança prou lentament i feixugament arran dels experiments.

Doncs -si la filosofia forneix les idees i l'experiència les dades, podem per fi atènyer la física en general que espero de les èpoques futures. No sembla que la física actual pugui satisfer un esperit creador com ho és el nostre, o com hauria de ser-ho.

Des de la natura advinc a l'*obra humana (Menschenwerk)*. La idea de la humanitat en primer lloc -vull mostrar que essent l'Estat quelcom de *mecànic*, no pot donar-se cap idea de l'*Estat*, com tampoc no es dona una idea de *màquina*. Només allò que és objecte de la *llibertat* pot anomenar-se *idea*. En conseqüència també hem d'anar més enllà de l'Estat -Car tot Estat està obligat a tractar els homes lliures com un engranatge mecànic; i no hauria de fer-ho; per tant, l'Estat ha de *finir (also soll er aufhören)*. Veieu aquí per vosaltres mateixos que totes les idees sobre la pau eterna, etc., només són idees *subordinades* a una idea més elevada. També vull formular aquí els principis per a una *història de la humanitat*, i despollar, fins deixar nua, tota la miserable obra humana de l'Estat, la constitució, el govern, la legislació. Vénen per fi les idees d'un món moral, de la divinitat, la immortalitat -subversió de totes les falses creences (*Afterglaubens*), persecució, mitjançant la raó, de la clerecia, que d'un temps ençà juga a semblar raonable-, llibertat absoluta per a tots els esperits que suporten (*in sich tragen*) el món intel·lectual i no els cal cercar *fora d'ells* ni Déu ni immortalitat.

En darrer lloc, la idea que les aplega totes, la idea de la *bellesa*, entès el nom en el seu més elevat sentit platònic. Car estic convençut que l'acte suprem de la raó, aquell que abraça totes les idees, és un acte estètic, i que *veritat i bondat només en la bellesa s'agermanen* -El filòsof, doncs, ha de posseir tanta força estètica\* com el poeta. Els homes sense sentit estètic són els nostres filòsofs de la lletra (*BuchstabenPhilosophen*). La filosofia de l'esperit és una filosofia estètica. Hom no pot ésser enginyós (*geistreich*) en res, ni tan sols sobre la història es pot raonar enginyosament -sense sentit estètic. Aquí s'ha de fer palès allò que pròpiament manca als homes que no comprenen cap idea, i que són prou sincers per confessar que tot els sembla fosc quan es tracta de quelcom que va més enllà de les taules i els registres.

La poesia assoleix d'aquesta manera una més alta dignitat, de nou esdevé a la fi allò que fou a l'inici -*mestra* de la humanitat; car s'ha acabat la filosofia, s'ha acabat la història, l'art de la paraula (*Dichtkunst*) sobreviurà sol a totes les altres ciències i arts.

Al mateix temps, sentim tot sovint que les grans masses han de tenir una *religió sensible*. No solament les grans masses, també els filòsofs en tenen necessitat. monoteisme de la raó i del cor, politeisme de la imaginació i de l'art, heus ací el que ens manca!

En primer lloc parlaré aquí d'una idea que, pel que jo sé, encara no se li ha acudit a ningú -ens cal una nova mitologia, però aquesta mitologia ha d'estar al servei de les idees, ha d'esdevenir una mitologia de la *raó*.

Mentre no les convertim en estètiques, és a dir, mitològiques, les idees no tindran per al *poble* cap interès, i a l'inrevés, mentre la mitologia no sigui racional, el filòsof haurà d'averkonyir-se de les seves idees. Així, doncs, els homes il·lustrats (*aufgeklärte*) i els qui no ho són han de donar-se finalment les mans, la mitologia ha d'esdevenir filosòfica per tal que el poble es torni raonable, i la filosofia ha d'esdevenir mitològica per tal que els filòsofs es tornin sensibles. Llavors regnarà entre nosaltres la unitat eterna. ja cap altra mirada de menyspreu, mai més la cega tremolor del poble davant els seus savis i clergues. Només llavors ens espera un mateix desenvolupament (*Ausbildung*) de *totes* les forces, tant les particulars com les de tots els individus. Cap força ja no serà reprimida, llavors regnaran la llibertat i la igualtat universal dels esperits! - Un esperit superior, enviat des del cel, ha de fundar (*stiften*) aquesta nova religió entre nosaltres, que serà la darrera i la més gran obra de la humanitat.



### 3.3.2 Sobre el fragment *El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany*

Amb aquest títol aparegué publicat l'any 1917 un text que fins avui, ha estat publicat en les edicions crítiques de Hölderlin, Schelling i Hegel. L'autoria del manuscrit, descobert per Franz Rosenzweig a la Königliche Bibliothek de Berlín -i redescobert, després del saqueig dels nazis, per Dieter Henrich en una biblioteca de Recobria- ha estat motiu de polèmica en els darrers anys i sembla que, de moment, no hi ha proves concloents per retirar el text de l'obra completa de cap dels tres filòsofs; tot i que s'ha arribat a demostrar alguns fets que permetrien arriscar hipòtesis; com per exemple que la cal·ligrafia és de Hegel, i exactament la data en què fou escrit<sup>60</sup>. El document és un text breu, una fulla escrita per les dues cares, però el seu contingut ha rebut l'atenció dels especialistes durant dècades d'aquest segle, amb l'objectiu posat en aportar un criteri capaç de determinar-ne definitivament l'autoria. El fet que ara rebí la nostra, d'atenció, es deu precisament a un objectiu contrari, i és el de constatar-ne la plausibilitat en l'atribució de l'autoria a qualsevol dels tres autors. I és que això ens confirmarà la sintonia entre els tres autors en el moment de la redacció del text. Segurament podríem matisar molts aspectes, però el que segur que documenta el fragment és una efectiva unitat programàtica per a l'idealisme. Si la tasca de descartar un dels tres autors es fa impossible, estem dient que, amb tota seguretat, el 1795, tant Hölderlin com Schelling com Hegel haurien signat l'escrit sense vacil·lació.

Queda, per tant, justificada la inclusió d'aquest fragment en un capítol sobre Hölderlin. La nostra intenció ara és veure Hölderlin compromès amb el projecte idealista. Pensem que no deixa de ser curiós, que després de la seva crítica al punt més cabdal de

l'idealisme, ell mateix pugui ser inclòs en la llista de sospitosos d'autoria d'un autèntic manifest idealista. Més que les propostes concretes, d'aquest text interessa identificar-ne les apostes més o menys ideològiques, l'esperit de fons que l'anima. Això pot ser bo per a obtenir una imatge més polièdrica de Hölderlin, el qual fins ara hem vist només com a lector rigorós de Fichte i de Kant, i com a crític implacable del fonament reflexiu de l'idealisme.

El fragment presenta les grans idees que són, de fet, els elements emblemàtics de l'idealisme. La primera declaració s'efectua ja al principi del text i es desenvolupa en el primer paràgraf. En definitiva és una formulació del "primat de la raó pràctica" des d'una perspectiva voluntàriament *transkantiana*, en el sentit que es reclama un sistema dels postulats que Kant s'ha limitat a donar com a exemple. El sistema necessitarà un principi, i o idea principal, i aquesta la trobem en *la representació de mi mateix com a ésser absolutament lliure*. Ens trobem ara davant la concepció fichteana del Jo o autoconsciència com a principi *actuant*, i consegüentment amb la potència genètica d'aquest principi, que garantirà la compatibilitat entre el món -constituït en aquest mateix actuar- i el Jo com a ésser moral, configurat ara com a llibertat absoluta immanent al món.

El text expressa la voluntat d'anar més enllà de Kant. De fet l'autor del fragment ja parteix de l'afirmació que la filosofia que s'anuncia serà una filosofia moral. Aleshores és quan diu que de fet, Kant ja hauria insinuat -si bé no efectuat- aquesta operació. La presa de partit per la dimensió pràctica és doncs, un axioma idealista, que pren i reelabora el material kantià. El sentit en què s'efectua aquesta reelaboració és el de

---

<sup>60</sup> per a la història d'aquestes discussions, vegeu Ch. Jamme i H.Schneider, *Mithologie der Vernunft*.

completar, o sigui portar a les darreres conseqüències la reflexió kantiana sobre els postulats de la raó en tant que representacions de l'intel·ligible. Entre aquests postulats l'autor del fragment privilegia el de la llibertat. Hem vist com a la KU la dualitat natura/llibertat és problematitzada i com es busca un fonament per a la compatibilitat entre ambdues. La presa de partit idealista és clarament deutora d'aquesta línia que Kant explora en la tercera crítica. El problema de fons queda subratllat dins el mateix fragment en la pregunta: "¿com ha d'estar constituït un món per ésser moral?". I és que ara allò fonamental és la llibertat del Jo, i per a garantir-la, l'idealisme proposa la reducció de la dualitat kantiana a una efectiva constitució del món per part del mateix subjecte. Per això cal donar una nova volada a la física, que respon a un model mecànic que només pretén presentar els objectes encadenats a la llei de la causalitat. És una reivindicació de la racionalitat sintètica enfront la racionalitat analítica que ha imposat un model matemàtic de construcció de la realitat. El que es busca és un model racional que sigui capaç de reconciliar home i món, que han esdevingut progressivament oposats i incomunicats en el projecte il·lustrat. La Il·lustració ha imposat el model de la màquina, amb el qual l'home no pot identificar-se. Per això el model de l'idealisme serà l'organisme, que li proporciona una afinitat amb el món.

La mateixa oposició màquina-organisme opera en el rebuig frontal de l'Estat que podem llegir a continuació en el fragment. De fet en el mateix text es vinculen les dues qüestions quan es diu que "Des de la natura advinc a l'obra humana". En efecte, l'Estat com a aparell no és menys màquina que el model de la física moderna. La llibertat com a premissa és reclamada també en l'àmbit de l'organització social: els homes lliures no poden ser tractats com peces d'un engranatge. La seva socialització no pot dependre

d'un aparell que els és aliè i els imposa unes formes de relació determinades. L'Estat no és, doncs, una figura adequada per a representar la humanitat. En tant que mecanisme es revela impropï per a mediar les relacions entre uns subjectes morals, i per això ha de desaparèixer. Cal llegir aquesta crítica a l'Estat com una protesta més contra la concepció analítica-il·lustrada de la raó. Enfront de l'Estat màquina es reclama una organització social orgànica, on cada membre de la comunitat sigui insubstituïble i tingui la seva funció dins la totalitat. Per damunt de tot es reivindica un tipus de comunitat que aculli la llibertat dels individus i que pugui vehicular-ne la seva moralitat des d'una perspectiva immanent.

La tercera "declaració" del manifest és l'afirmació que la filosofia de l'esperit és una filosofia estètica. La idea de la bellesa ocupa el lloc més destacat en el *ranking* de les idees perquè de fet les aplega totes. Novament descobrim en el text la dependència directa de la filosofia idealista envers la filosofia del darrer Kant. L'àmbit de l'estètica és reivindicat perquè en ell s'hi identifica una capacitat privilegiada de donar compte del substrat comú de natura i llibertat. En aquest sentit és titllat com a acte suprem de la raó, que concilia el nostre ésser moral amb la natura posant de manifest la unitat que rau a la base d'aquesta compatibilitat. Aquest sentit estètic és el que ara cal explotar, perquè és el que ens dona una explicació més completa i satisfactòria de la realitat. Per tant, la capacitat estètica no pot quedar restringida a l'àmbit de l'artista. La constatació kantiana de la condició privilegiada del geni com a productor d'idees estètiques, i per tant, de la seva màxima proximitat al substrat suprasensible; és recollida per l'idealisme, que pretindrà estendre aquesta capacitat i aplicar-la a tots els àmbits de l'activitat humana, tot adoptant-ne una formulació menys radical: en comptes de geni, ara parlarem de sentit estètic i aquest serà exigint per a qualsevol discurs que pretengui donar compte de

la realitat. L'autor del fragment està queixós de la manca de sentit estètic dels intel·lectuals de l'època a qui es refereix com a filòsofs de la lletra. Aquests darrers es confessen ells mateixos incapaços per a un tipus de filosofia que s'escapi a les pures lleis de l'enteniment finit (més enllà de les taules i els registres); i la filosofia idealista precisament el que persegueix és remuntar la finitud de l'enteniment tot relativitzant-lo i situant-lo en el fons d'una totalitat del tipus de les que la Raó ens pot presentar. En aquest sentit, i coincidint aquí totalment amb les exigències del romanticisme, la bellesa, l'experiència estètica proporcionen l'aproximació més legítima a la veritat: a l'Absolut com a unitat-totalitat. Fins al punt que, amb la seva màxima radicalitat l'argument acaba amb una tesi escatològica que vaticina la fi de la història i de la pròpia filosofia, i anuncia la supervivència de la poesia, la més digna producció humana, que recuperarà així el paper que havia tingut en el seu origen, de *mestra de la humanitat*. La principalitat de la poesia entre les belles arts ja havia estat afirmada per Kant a la KU, i ara és motiu d'una aposta radical, molt en sintonia amb el caràcter de manifest del fragment, que esdevindrà efectivament l'opció de Hölderlin, que Schelling des de la pròpia filosofia proposarà, i que Hegel hauria pogut compartir en els seus anys de joventut.

L'aposta per l'estètica té continuïtat en les dues altres idees principals del text, i de fet és *leit motiv* en aquesta primera formulació de l'idealisme. Amb l'objectiu posat en recuperar un sentit per a l'existència, l'idealisme pretindrà reinstaurar si bé no la religió, la religiositat. El món, dessacralitzat des de l'il·lustració, reduït a la matemàtica de la física moderna, ha deixat de ser la llar dels homes per passar a ser un escenari hostil, i encara obstacle per a l'exercici de la nostra llibertat. El que convé és recuperar una cosmovisió semblant a la que la mitologia ofería als antics, és a dir, un

tipus de representació global que possibiliti que l'home es senti identificat amb el món, i no se'n senti expulsat com un cos aliè. Però la recuperació d'una mitologia no es pot fer d'una manera ingènua, per això : monoteisme de la raó i del cor, politeisme de la imaginació i de l'art, és el que necessitem. Per tant aquesta religió sensible, reclamada sovint per a les masses, és necessària, sí, però no per a les masses sinó per a la totalitat de la humanitat, que ara s'agermanarà en compartir una religiositat que és comuna a tots els homes perquè els parla des de la unitat absoluta. El vehicle necessari és per tant una mitologia que permeti una pluralitat de representacions d'aquesta unitat absoluta immanent al món que ens és accessible com a Raó. Mitologia de la Raó, que funcionarà a base d'Idees Estètiques, en tant que exposicions sensibles de les Idees de la Raó, tal com va explicar bé Kant a la KU. D'aquí que es parli d'un politeisme de la imaginació i de l'art, però d'un monoteisme de la raó i del cor: el principi absolut és únic i en la seva unitat apareix com a Raó, però les representacions simbòliques d'aquesta unitat poden ser diverses. En definitiva el que obtindrem amb aquesta Mitologia de la Raó és la conciliació de l'home amb el món i del filòsof amb l'home del carrer. Les Idees no són directament accessibles per a tot home, però la seva presentació simbòlica sensible sí. Per tant, donar al poble una religió sensible, sí, però que aquesta sigui el reflex de la mateixa veritat a la que el filòsof pot tenir accés per via especulativa (la mitologia ha d'esdevenir filosòfica per tal que el poble es torni raonable), i igualment, la filosofia ha de poder donar compte de la Raó absoluta també d'una perspectiva sensible, perquè en el fons tota la realitat respon a una unitat absoluta (la filosofia ha d'esdevenir mitològica per tal que els filòsofs es tornin sensibles). “Llavors regnarà entre nosaltres la unitat eterna”. La frase tanca els dos sentits d'unitat: unitat eterna com a una altra formulació de l'Absolut, i unitat entre els homes. A partir d'aquest punt el text ens mostra la simpatia de l'idealisme incipient per els ideals de la revolució francesa,

llibertat i igualtat de tots els esperits, i autonomia de qualsevol autoritat, fins i tot intel·lectual.

La relació entre els possibles autors del text i els ideals revolucionaris ha estat també matisat i investigat, però no cau dins els interessos concrets d'aquest estudi. El que més interessava era, com ja hem dit, poder constatar els interessos comuns entre Hölderlin, Hegel i Schelling, en tant que participants de l'agitació filosòfica que en aquells anys s'expressa en el projecte de la filosofia idealista, i especialment assenyalar la determinada vinculació de l'estètica en el marc de les propostes filosòfiques generals. En aquesta ocasió hem pogut comprovar com la perspectiva estètica pren una rellevància important, que potser no serà desenvolupada amb igual fidelitat per els tres autors implicats. Vegem ara el particular desenvolupament que pren en Hölderlin l'assumpció conseqüent de l'axioma de l'exclusivitat de la bellesa per a la manifestació de la unitat-totalitat.

### 3.3 La formulació poètica d'un problema filosòfic

Ja hem vist en l'apartat titulat "De l'especulació filosòfica a la poesia", com en la novel·la *Hyperion*, primera gran obra de Hölderlin, podem detectar-hi la projecció de problemes filosòfics ben propis del naixent Idealisme, i hem vist també la participació directa de Hölderlin en la discussió d'aquests problemes. L'objectiu d'aquest apartat és analitzar amb més detall la novel·la per tal de valorar fins a quin punt pot ser considerada la formulació poètica d'un problema filosòfic.

El vincle que en l'apartat esmentat hem establert entre *Hyperion* i els textos més purament especulatius de Hölderlin, ve justificat en primera instància per la mateixa cronologia dels textos. L'anomenada "metrische fassung" de *Hyperion* data de 1795, el mateix any d'*Urtheil und Seyn* i del *Systemmfragment*. La redacció de les primeres versions de la novel·la, s'havia iniciat a l'època de Tübingen, continua a l'època de Jena, és a dir, el moment de màxima immersió filosòfica del jove Hölderlin, i ja no s'abandona fins a la publicació de la versió definitiva, l'any 1797 -el primer volum, el segon apareix el 1799. La relació de dependència entre aquesta obra i les preocupacions especulatives reflectides sobretot a *Urtheil und Seyn* és acceptada de forma general per la crítica, i penso que ha quedat suficientment presentada en el punt 3.1 d'aquest capítol. El jove poeta-filòsof assaja la manera de donar comptes d'aquesta unitat absoluta de l'ésser, que com a tal mai ens és accessible a la consciència. A la recerca d'un tractament respectuós d'aquest ésser absolut -que se'ns posa de manifest com a absència en la consciència-, treballarà diversos apropaments, en els quals jugarà implícita o explícitament amb la noció de bellesa com a experiència més escaient d'aquest absolut que s'anhela.



De les diverses versions de la novel·la conegudes i estudiades en privilegiem algunes que contenen elements de major fertilitat per a conformar-nos una idea dels recursos “estètics” de Hölderlin, però cal dir que la construcció de la novel·la es produí en diversos intents, alguns d’ells conservats en esborranys, prefacis etc. que conduïren a la versió definitiva, en forma epistolar, publicada en dos volums, i que juntament amb el fragment anomenat *Thaliafragment*, aparegut a la revista *Thalia* que dirigia Schiller, són les úniques versions que foren publicades sota el control Hölderlin. L’estudi de les diferents versions no ha conclòs amb diferències significatives ni d’enfocament ni d’intenció, i només pot constatar la indecisió de Hölderlin davant una tasca problemàtica de per sí. Això ens permet no centrar la nostra atenció exclusivament en la versió “definitiva” i recórrer a les diverses versions. Deixarem de banda el decurs de la novel·la, i de les aventures concretes d’*Hyperion*, per destacar temes recurrents en totes les versions de la novel·la, que podríem sintetitzar en els següents títols: 1) Unilateralitat i indigència, 2) Recerca de la unitat-totalitat, 3) La teoria de l’eros platònic i *Hyperion*, 4) El concepte d’òrbita excèntrica.

#### 1) Unilateralitat i indigència

“Era un noi cec, estimat Bel.larmí! Pretenia comprar perles a captaires més pobres que jo, tan pobres, tan enfonsats en la misèria, que ignoraven fins a quin punt eren pobres i es trobaven d’allò més bé amb els parracs amb què s’havien cobert.”<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> “Fragment de *Thalia*”, dins Hölderlin, F., *Hyperion*, trad. de Ricard Torrents, pàg. 146. Ed. Eumo, Vic, 1983

Hyperion es revela en les seves cartes a Bel.larmí, com un crític despietat dels seus contemporanis als qui acusa a vegades d'inessencials, a vegades d'unilaterals. La sintonia del diagnòstic recorda la crítica de Fichte als dogmàtics, que eren considerats conformistes i de poca talla espiritual (el tipus de filosofia que s'escull depèn del tipus d'home que hom és), i coincideix també en aquell punt en que Fichte denuncia l'esclavitud d'aquestes homes respecte la finitud d'un ésser, que els determina i els coarta la llibertat, principi suprem de tota la filosofia idealista. En aquest sentit es pot dir que Hölderlin participa de l'entusiasme idealista per el potencial del subjecte, i la seva crítica ho és a una cultura occidental immersa en l'esperit científicista de la il·lustració. La queixa d'Hyperion és paral·lela a la reivindicació d'una física especulativa tal com l'hem llegida al *Systemmfragment*, i sobretot del clam hegelian per una Raó absoluta com a contrapartida necessària del coneixement finit.

Segons Hyperion aquest home occidental erra doblement, perquè no només ha interioritzat com a exclusives les formes finites de coneixement, sinó que a més a més s'hi ha conformat d'una manera escandalosa, tot renunciant a la recerca d'una experiència que sigui capaç de retornar-li la seva autèntica dimensió humana:

“Hi veuràs artesans, però homes no, pensadors, però homes no, sacerdots, però homes no, senyors i servents, joves i gent gran, però homes no--”<sup>62</sup>

Hyperion fa el doble joc i alhora que constantment vol diferenciar-se i contraposar-se a al seu contemporani, no deixa d'incloure's com a víctima d'aquesta situació. Això és així perquè de fet, el mal és ineludible: la condició unilateral i superficial de la cultura occidental no és més que l'expressió macroscòpica de la pròpia condició humana com a

subjecte, és a dir com a necessàriament escindit. L'home contemporani de Hölderlin ha oblidat que aquesta escissió que vertebra l'ésser humà és deutora d'una unitat prèvia que segons Hölderlin és font de sentit i de veritat. La seva reivindicació és, per tant, eradicar aquest oblit que es posa de manifest en el cofoisme d'aquells que s'instal·len de ple en l'escissió:

“T'ho dic: no hi ha res de sagrat que no hagi estat profanat en aquest poble, que no hi hagi estat rebaixat al nivell d'un miserable expedient, i allò que fins entre salvatges sol guardar-se divinament pur, aquests bàrbars obsedits pel càlcul ho manegen com si es tractés d'un ofici manual, i no saben pas fer-ho d'una altra manera, perquè un ésser humà, un cop ensinistrat, no mira sinó el seu objectiu, no cerca sinó el seu profit, ja no s'exalta per res, Déu l'en guardi, ell conserva el seny;...”<sup>63</sup>

Però en el fragment hi apareixen altres idees que convé aclarir. En primer lloc, el recurs a l'esfera de la religiositat (*sagrat, divinament pur*), s'ha de deslligar perfectament de l'adscripció a un dogma concret -ja hem vist que els textos del primer idealisme són crítics amb les formes de la religió contemporània en tant que autoritat espiritual-. El que s'evoca és la pura religiositat com a respecte profund per la unitat-totalitat (natura en el sentit panteista ampli) i també el caràcter exultant de l'experiència religiosa. Convé tenir-ho en compte perquè el vocabulari de Hölderlin està farcit de termes extrets del discurs metafísic cristià. Ja veurem més endavant com aquest tipus de religiositat que Hölderlin reivindica coincideix amb les formes religioses gregues de veure el món, i com el concepte de bellesa hi juga un paper fonamental. I això ens condueix a un altre aclariment: la crítica s'adreça obertament al poble alemany. Al llarg de tota l'obra s'estableix una contraposició entre home occidental i home grec que té la doble lectura

---

<sup>62</sup> *ibid*, “Hyperion” volum segon llibre segon, pàg. 136

en el sentit temporal (home modern/home antic) però també geogràfica (home occidental /home oriental). El poble alemany és utilitzat per Hölderlin com a paradigma de la cultura occidental, i per tant, com a font de tots els vicis i perversions, mentre el grec és paradigma d'una altra cultura i font de totes les virtuts i excel·lències. Cal advertir que el paral·lelisme no acaba de funcionar, la contraposició entre Grècia i Alemanya no és mai merament geogràfica, en el sentit que la Grècia contemporània de Hölderlin tampoc és una cultura significativament oposada a la europea. El que interessa, de fet, a Hölderlin és una contraposició entre la cultura moderna i l'antiga de manera que aquesta última aparegui en l'horitzó com a paradís perdut dels moderns.

## 2) Recerca de la unitat-totalitat

Com a contrapunt necessari a la constatació de la indigència de l'home modern, Hyperion anhela l'Absolut. Amb això es distancia, per tant, dels seus contemporanis que, de fet, ja estan satisfets amb el que tenen. Després de la crítica, doncs, la proposta:

“Ésser Ú amb tot, això és la vida de la divinitat, aquest és el cel de l'home.  
Ésser Ú amb tot el que viu, retornar al Tot de la natura en benaurat oblit de si mateix, això és el cim dels pensaments i de les joies...”<sup>64</sup>

La reivindicació d'un absolut en forma d'Ú-Tot, que és compartida el 1795 per tots els autors idealistes, és entonada ara repetidament en boca d'Hyperion amb tota la força de la forma literària. De fet, l'aventura d'Hyperion pren cos com a recerca de l'experiència

---

<sup>63</sup> ibid. “Hyperion”, volum segon llibre segon, pàg. 136

que li permetrà sentir la seva connexió amb l'Ú-tot. En el camí la seva esperança recaurà en opcions diverses. És important assenyalar que la necessitat de l'Ú-Tot com a única explicació per a la situació fragmentada de l'ésser humà, és ja al mateix punt de partida. La història d'Hyperion és la de la recerca de quelcom que se sent com a allò més propi, i malgrat tot es sap absent.

El sentiment d'exclusió i alhora de justa reivindicació d'aquest Ú-tot pren en boca d'Hyperion un to desesperat, i els diferents intents d'apropament són viscuts com un autèntic consol. El màxim consol el proporciona intermitentment al llarg de l'aventura, el que podríem anomenar una fusió amb la natura, una natura entesa alhora com a autèntica pàtria de l'home i com a espai de divinitat. El concepte de natura a Hyperion recull, per tant, el sentit del panteisme spinozià, però també el d'aquella unitat absoluta de subjecte i objecte schellingiana, segons la qual el subjecte no és més que una forma sofisticada de la *natura naturans*. El que es reivindica, per tant, és una forma de contemplar la natura que ens la mostri hospitalària i receptiva a força de semblança i parentiu, contràriament a la visió científica, que tot retallant les diferències entre el subjecte i l'objecte, ens expulsa del regne al qual pertanyem radicalment. La natura sentida com a Ú-Tot en la mesura que ens posa de manifest aquell fons més autèntic del nostre ésser, proporciona un sentiment d'exaltació i serenitat alhora. Exaltació perquè ens ofereix allò tan anhelat i desitjat, que és el més digne i elevat; i serenitat perquè essent allò que ens és més propi, hi reposem amb absoluta naturalitat. Però Hyperion només assoleix aquesta plenitud en moments comptats, i es veu sempre novament abocat a la seva condició escindida. Això el condueix a continuar la recerca. Al llarg del

---

<sup>64</sup> ibid. "Hyperion", volum primer, llibre primer, pàgs. 18-19

relat, Hyperion confessa haver explotat altres vies per a assolir l'objectiu d'ésser Ú amb tot. Una d'aquestes vies és l'amistat, *l'agermanament amb homes*<sup>65</sup>.

Hyperion ha albergat el pensament que el dolor de l'existència parcial dels homes podria ser degut a la *ruptura d'una unitat primitiva*, i que potser la unió entre tan sols dos d'aquests éssers miserables podria resoldre el conflicte i fer-los venturosos. Però ja hem vist que la majoria dels seus contemporanis són “pobres que es troben d'allò més bé amb els parracs de què s'han cobert”, i per tant aquest recurs aboca a una misèria encara més gran. Malgrat tot, en el seu camí Hyperion trobarà personalitats més dignes amb les quals, sempre momentàniament, assolirà algun moment de plenitud.

Una altra via per a experimentar l'Absolut és l'*amor*. El personatge femení d'Hyperion, (Melita-Diotima) apareix en una perspectiva de majestat i divinitat, mirall de totes les virtuts, mirall de l'Absolut. Però la força d'aquest personatge desborda el propi Hyperion, que en la proximitat a tanta perfecció, a tanta evidència de l'Ú-tot, es veu de nou abocat a la misèria per el contrast tant abismal entre aquella humana divinitat i ell mateix.

Finalment, Hyperion només admet que hi ha un moment en la vida de l'home en què d'una manera natural i no forçada, és Ú amb el Tot, i aquest moment és la infantesa, de la qual, mesquins, els adults volen eradicar-nos sempre massa aviat.

### 3) La teoria de l'eros platònic i Hyperion

---

<sup>65</sup> ibid. Thaliafragment, pàg. 145

Hem vist que els diferents apropaments a l'Absolut com a Ú-Tot es revelen per a Hyperion com a fracassos continus. Hölderlin té molt assumit que l'Absolut és sempre necessàriament absència. Recordem la crítica d'Urtheil und Seyn, segons la qual l'Absolut és necessàriament previ però no indiferent a la partició originària de l'autoconsciència. Per això Hyperion no serà obsequiat amb la contemplació directa d'aquest absolut, i s'haurà de conformar amb experimentar el rebuig sistemàtic de l'Ú-Tot davant qualsevol intent d'abordament. En aquest sentit podem establir un cert paral·lelisme entre la recerca de l'Absolut des de la parcialitat d'Hyperion i la teoria de l'eros platònic. Tornem al final de l'apartat següent, on l'Infant és considerat com instal·lat en aquest absolut, i afegim-hi la següent súplica d'Hyperion:

“¿On trobarem l'u que ens porti el repòs, el repòs? ¿On tornarà el nostre cor a sentir la melodia dels dies venturosos de la infantesa?”<sup>66</sup>

Sembla que Hölderlin vol justificar el nostre anhel per l'Absolut en considerar-lo, de fet, un record. Però més enllà de la metàfora, si pensem en la teoria de l'eros platònic tal com s'expressa en el Banquet en el discurs de Diotima, podem advertir la similitud entre la constatació de la necessitat d'una totalitat de la qual tota la sèrie de la consciència dona fe en la seva reiterada escissió, i el discurs de Diotima sobre el saber com a record en la manca. La limitació inherent al nostre discurs, al nostre saber, en fer-se conscient assenyala a quelcom que queda més enllà d'ell, i per tant, que és sempre més que ell. De manera que, l'Ésser absolut a través dels ents alhora es mostra i es reclou, es mostra com a record, i es reclou per que el record ve evocat per la pròpia manca d'aquest Ésser com a unitat. Aquesta idea adoptada sens dubte per Hölderlin

podria ésser perfectament d' inspiració platònica, si fem el matís que a Plató aquest procés *eròtic* és impulsor d'una jerarquia d'idees i de la culminació en la Idea de la Bellesa, que representaria en darrera instància la recuperació de la unitat de l'Ésser.

Enfront d'això, la “reunificació” o recuperació de la unitat per a Hölderlin perd la ingenuïtat platònica<sup>67</sup> i com ja hem vist descarta la possibilitat de la reunificació efectiva, i emfasitzant la finitud radical de la formulació platònica de “viure” o “pensar” la unitat com a record en la mancança. Per això, la plenitud viscuda en la infantesa ja mai torna a recuperar-se, i només la podem viure com a record, record provocat per la pròpia situació d'indigència en que viu l'adult. De manera que, vegem-ho bé, la indigència és necessària per a poder sentir la unitat com a record. De la mateixa manera que el subjecte i l'objecte s'havien d'escindir en la consciència per tal que la unitat prèvia aparegués com a horitzó de la partició. La unitat de l'Ésser no és mai cap resultat, sinó una tasca eterna del pensament. Tasca que forçosament es revela infructuosa perquè la reconciliació només és possible a través de l'escissió. L'harmonia de l'Ésser només és sentida en la memòria. La contradicció que es manifesta ens pot servir de clau per establir el vincle entre el projecte merament especulatiu de *Urtheil und Seyn* i el projecte literari d'*Hyperion*: una contradicció d'aquest tipus, no pot formar part de cap sistema filosòfic. Només la poesia la pot vehicular.

---

<sup>66</sup> *ibid.* Thaliafragment, pàg. 145



#### 4) L'òrbita excèntrica

“Per a la nostra existència hi ha dos estats ideals: el de la simplicitat extrema, en què les nostres necessitats, *pel sol fet de l'organització natural*, sense la nostra intervenció, s'acorden amb si mateixes, amb els nostres energies i amb tot allò que estem relacionats, i el de la cultura extrema, en què, *per l'organització que som capaços de donar-nos a nosaltres mateixos*, s'obté el mateix resultat que abans, però ara amb necessitats i forces infinitament més complexes i poderoses.”<sup>68</sup>

Però, de fet, l'element més propi dels homes tant a nivell individual com col·lectiu, no se situa ni en una esfera ni en l'altra. Aquestes són considerades per a Hölderlin com els dos pols oposats entre els quals es dibuixa una *òrbita excèntrica*. El nostre lloc és aquesta òrbita. Els pols representen tots dos l'Ú-Tot, la plenitud o la unitat de l'Ésser, però l'un el presenta com a la simplicitat pura, i l'altre com a màxima cultura.

La unitat perduda de l'Ésser es remunta com ja hem vist a l'infantesa de l'home, i aquesta té el seu paral·lel, a nivell comunitari, en l'antigor grega. El lament d'Hypèrion per la pèrdua de la plenitud, ve immediatament rectificat per la comprensió de la necessitat de la mateixa pèrdua com a condició inherent a la pròpia unitat. En aquest sentit quedarien dibuixades dues esferes: a) la de la unitat immediata prèvia a la pèrdua, pròpia de la cultura grega antiga que vivia instal·lada en l'Ú-Tot d'una manera espontània, en una sintonia exemplar amb la natura divina monitoritzada per el discurs mític, és a dir, per la poesia; i b) la de la unitat recuperada, aquella que l'home modern

---

<sup>67</sup> segons Taminiaux, la ingenuïtat no seria inherent a Plató sinó més aviat a una determinada teoria platònica tradicional, que no coincidiria amb la lectura que n'hauria fet Hölderlin. Vegeu: Taminiaux, J., *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'Idealisme Allemand*, Nijhof, La Haye, 1967

espera i anhela, i per la qual ha de treballar Serà una unitat mediada, però conscient de la seva limitació.

La unitat pròpia de l'antigor grega és més pura i absoluta, però és en certa manera gratuïta, es gaudeix sense haver-se la guanyat, mentre que la unitat recuperada que hem de cercar, serà menys pura, serà mediada, però ens l'haurem guanyat:

“..s'esvaneix la pau sagrada del Paradís per tal que allò que no era sinó un do de la natura torni a florir com un guany de la humanitat.”<sup>69</sup>

Així doncs, l'aventura d'Hyperion es presenta com una mostra d'algunes direccions essencials d'aquesta òrbita excèntrica que recorre tant l'individu com l'espècie. El fet que aquesta òrbita sigui excèntrica vol dir que en realitat està sempre igualment desenfocada de cada un dels pols, és a dir, mai no estem en un pol o en un altre eternament recorrem el camí. És important fer la observació per què amb aquest matís Hölderlin s'allunya de la fórmula més convencional de l'afany contemporani per recuperar Grècia, en el sentit que la recuperació de la plenitud grega com a tal és impossible, i en tot cas el que aconseguirem és un altre tipus de plenitud sempre mediat per la partició de la unitat primigènia, és a dir, la recuperació de Grècia no pot ser ingènuament directa, sinó que ha de contemplar la consumada pèrdua d'aquella plenitud que és el que, de fet, configura l'home modern, com a subjecte autoconscient.

La Bellesa, d'una manera implícita, opera al llarg del relat com a un equivalent a l'experiència de l'Ú-Tot o Absolut. És bellesa el que opera en la manera natural d'ésser

---

<sup>68</sup> ibid. Thaliafragment, pàg. 145

<sup>69</sup> ibid. Thaliafragment, pàg.157

dels grecs antics. La poesia mitològica és per a un grec antic el discurs que expressa amb més fidelitat la manera de ser de les coses. A l'Alemanya del tombant de segle, aquesta tasca és cosa de la física matemàtica. Aquella bella plenitud en que estaven instal·lats els grecs de forma espontània, aquella vivència poètica que cantava la presència dels déus, haurà de ser recuperada. Però ara ja no serà una forma natural d'explicar el món, ni tampoc cantarà la presència dels déus. Per ser fidel als seus objectius, ara la poesia serà una eina reivindicada com a meta-discurs, com a única eina possible per blasmar allò més alt, més sagrat (la unitat de l'Ésser com a Ú-Tot), i cantarà justament, l'absència dels déus.

La bellesa, en definitiva, quedarà situada en el clarobscur de la presència-absència de la unitat, com a única experiència legítima, en tant que és capaç de reflectir el caràcter enigmàtic d'una unitat que només es mostra en la seva pèrdua.

#### **Capítol 4. La importació de Kant a Anglaterra: recepció immediata**

No és fins el 1830 que hom pot parlar d'influència significativa del pensament de Kant a Anglaterra i de la seva recepció en una forma adequada. Malgrat això, a Anglaterra es començava a parlar de Kant ja des de la darrera dècada del segle divuit. En el context de l'ampli debat polític i cultural del moment, i en relació amb elements de la tradició filosòfica anterior, comencen a circular opinions sobre Kant i sobre pensament i cultura alemanyes. Aquesta primera impressió es forma en l'esfera d'una més o menys cultivada opinió pública centrada entorn els cercles polítics londinencs. La primera recepció de les idees de Kant a Anglaterra té lloc doncs, completament al marge de l'àmbit acadèmic universitari. Per descomptat al marge de les dues universitats consolidades, Oxford i Cambridge, que pel que fa a la filosofia eren móns completament tancats, i també al marge de la University of London, que inicia la seva trajectòria amb la fundació de l'Imperial College l'any 1826.

Així doncs, per fer-nos una idea de la primera recepció del pensament de Kant a Anglaterra cal fer atenció a l'ambient cultural de la capital, on per un breu període de temps al tombant de segle Kant fou conegut, explicat, discutit i fins i tot traduït molt més a Anglaterra que a cap altre país europeu. Aquest període de popularitat kantiana fou però bruscament interromput amb l'inici del nou segle. En realitat, la recepció del Kantisme a Anglaterra va topar immediatament amb l'obstacle del domini d'una tradició filosòfica fortament arrelada que consistia fonamentalment en desenvolupaments de l'empirisme de Locke. Però l'impediment més important per a una recepció fructífera del Kantisme el va representar una violenta reacció britànica contra les idees originàries del Continent en general d'Alemanya en particular. El

temor al contagi jacobí i la guerra amb França acabaran aïllant Anglaterra del Continent i a partir d'aquest moment el pensament de Kant i la filosofia alemanya deixaran de tenir cap relleu en el debat cultural anglès.

En el present capítol volem fer una presentació dels detalls rellevants d'aquest procés d'importació primerenc i donar-ne una visió informativa global. Més enllà d'això el que ens sembla interessant per a l'objectiu general del treball, és veure amb detall i oferir una contextualització d'aquests dos grans obstacles amb els quals topa la recepció de la filosofia de Kant en el medi cultural britànic, a saber, les implicacions intrínscament filosòfiques i les de caire polític i ideològic.

Com afirma René Wellek en el prefaci a *Immanuel Kant in England*,<sup>1</sup> -un clàssic dins la no gaire nodrida bibliografia especialitzada en el tema-, la història de la introducció de Kant a Anglaterra té un interès que va més enllà del purament antiquari. Aquesta història fa llum sobre la peculiar condició intel·lectual de l'Anglaterra del tombant de segle i és cas paradigmàtic per a la complexa història de les relacions anglo-germàniques. Wellek comenta a l'inici del treball com el pes de la tradició, l'autosuficiència i la insularitat angleses han impedit sempre que cap influència estrangera assumís algun poder sobre el seu pensament, un pensament genuí i amb lleis de desenvolupament pròpies on Bacon, Hobbes, Locke, Berkely i Hume serien anelles en una gran cadena amb una lògica interna que les influències estrangeres no haurien aconseguit fer trontollar. Paral·lelament però, hauria subsistit a Anglaterra una tradició idealista arrelada en la branca platònica del pensament europeu. Wellek denuncia que

---

<sup>1</sup> Wellek, R. *Kant in England: 1793-1838*, Princeton University Press, Princeton, 1931, recollit a *Kant's thought in England: The early impact*, London, Routledge, 1999

aquesta “second England” ha estat sistemàticament negligida i menystinguda des del continent i reivindica la necessitat d’una recerca d’aquesta línia secundària de pensament que des de Scotus Erigena i els platonistes medievals recorre la història del pensament tot i que sembla fondre’s -en el moment que a nosaltres ens ocupa, finals del divuit i principis del dinou- amb el corrent paral·lel de l’empirisme<sup>2</sup>. Així, a meitat del segle dinou el corrent idealista s’hauria assecat definitivament i precisament, segons Wellek, seria la filosofia de Kant una de les grans forces que uns trenta anys més endavant vindria a revifar l’idealisme anglès, malgrat l’escàs èxit inicial d’un pensament que d’entrada no va despertar simpaties en un medi en principi hostil a noves idees. Per descomptat el pensament kantià tenia dificultats inherents que afegien obstacles a les barreres pròpiament angleses. Per mencionar-ne dos d’evidents: la terminologia i la distorsió de les interpretacions alemanyes amb les quals viatjava el nou pensament. Per tenir una idea clara de la confusió que acompanyava la nova filosofia val la pena escoltar les veus discordants reflectides a C.L. Reinhold *Letters on the Philosophy of Kant (1790-92)*:

“La crítica de la raó és segons els dogmàtics, l’intent d’un escèptic per minar la certesa de tot coneixement- pels escèptics una vana presumció d’erigir un nou dogmatisme universal sobre la ruïna de la resta de sistemes- segons els supernaturalistes un artifici enginyós per fer esclatar tota fonamentació històrica de la religió sense molestar-se a fer un atac específic de la revelació- pels naturalistes un nou suport per l’agonitzant filosofia de la fe- pels materialistes és un atac idealista contra la realitat de la matèria- pels espiritualistes una injustificada limitació de tota realitat a món material merament disfressat sota el nom d’experiència- segons els filòsofs populars,

---

<sup>2</sup> íbid. : “ no hem d’oblidar el delicat Neoplatonisme estètic de Shatesbury, profundament arrelat al moviment de Cambridge, cal també recordar el món “ideal o intel·ligible” de John Norris, l’idealisme epistemològic de Arthur Collier, i la darrera flor del pensament de Berkeley, el singular *Siris, a chain of philosophical reflections and inquiries concerning the virtues of tar-water*, (1744)” pàg. 4

finalment, una empresa lucrativa per a expulsar el sentit comú de la nostra era il·lustrada i sensible, a través de terminologia escolàstica i sofisticació.”<sup>3</sup>

No ha de sorprendre doncs, la confusió i sospita que desperten les primeres notícies de Kant a Anglaterra, on la superficialitat de la penetració de la seva filosofia s’agreuja per la situació d’aïllament deguda als daltabaixos polítics i la manca de prestigi de la cultura alemanya així com el desconeixement del propi idioma alemany i l’absència d’uns hàbits de traducció que compliquen la tasca de transmissió considerablement.

Tant Wellek (*ibid.*) com Michelli (*The reception of Kant’s thought in England 1785-1805*)<sup>4</sup> coincideixen en assenyalar una clara interrupció en el procés de penetració de la filosofia crítica, i així constaten com després d’una intensitat inicial durant la darrera dècada del divuit, es produeix un període de silenci. Hem assenyalat anteriorment dues de les causes possibles d’aquesta discontinuïtat en l’interès per la nova filosofia continental, que tractarem amb detall en les properes pàgines. Ara volem però prendre en consideració un altre factor que hauria influït de forma considerable a potenciar la irregularitat en la incorporació del kantisme en el medi cultural britànic. I és un factor que afecta de forma general a la difusió de doctrines, filosòfiques o no, durant l’època de la Il·lustració. Estem parlant de l’aparició i profusió de les publicacions literàries periòdiques i la seva responsabilitat en l’increment de velocitat en la transmissió i circulació d’idees que varen produir un canvi en la forma com les idees eren transmeses i rebudes. La formació d’un públic diferent, més ampli i menys qualificat, però igualment àvid de curiositat literària, provocà una certa trivialització de continguts per tal de satisfer les expectatives de comprensió del gran públic i també com a

---

<sup>3</sup> C.L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1790, ed. Reclam, p. 93

<sup>4</sup> Micheli, G. *The early reception of Kant’s thought in England 1785-1805*, dins *Kant’s thought in England: The early impact*, London, Routledge, 1999

conseqüència de la quantitat creixent d'informació disponible. El públic esperava ésser informat de les novetats publicades en tots els camps del coneixement a través de les revistes literàries, i així una doctrina filosòfica era transmesa a través d'un canal d'informació literària, conjuntament amb innumbrables articles provinents d'àmbits artístics i científics, per no parlar dels abundants espais dedicats a esdeveniments polítics domèstics i de l'estranger. En definitiva, es presentaven les novetats filosòfiques en un context que afectava i condicionava la manera en que aquestes eren rebudes pels lectors. La importància dels periòdics literaris com a instruments de difusió d'idees durant la il·lustració és innegable. Amb freqüència les obres filosòfiques o teològiques eren conegudes a l'estranger a través de recensions publicades en revistes més que per lectures directes dels textos. La importància del rol de les publicacions literàries augmenta considerablement a partir de meitats del dinou amb el naixement d'un nou tipus de publicació que tenia com a objectiu publicar recensions de tot i amb la màxima rapidesa, i en això es distingien clarament dels seus predecessors que tenien un caire més acadèmic. A Anglaterra i arreu al Continent apareixen noves publicacions amb el mateix esperit de difusió de la cultura en un sentit ampli, que incorporaven referències a novetats editorials nacionals i d'importació, així com reportatges sobre l'estat de coses literari i científic d'altres països europeus, i per descomptat dels principals esdeveniments polítics. L'intercanvi d'informació es veia reforçat per els enllaços entre revistes d'igual orientació política. Així, per exemple la principal revista "radical" anglesa, l'*Analytical Review* de Joseph Johnson, es nodreix d'informació sobre la cultura Alemanya a través de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, de Jena, apareguda el 1785 i esdevinguda immediatament l'òrgan de difusió del kantisme o el que en aquells moments s'entenia per kantisme a Jena.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> ibid, pàg. 32



Un estudi sistemàtic de les molt nombroses publicacions periòdiques actives a Anglaterra en la darrera dècada del divuit posa de manifest la dimensió i abast de les relacions entre la cultura anglesa i alemanya del període, i en aquest context també, de la imatge de Kant que es tenia a Anglaterra, de les connexions que s'establien en aquell moment entre la filosofia kantiana i els elements de la tradició filosòfica prèvia, i també del canvi de les idees sobre Kant en relació amb l'evolució de la situació cultural i política a Anglaterra.

#### 4.1 Primeres traduccions, primers comentadors

El públic anglès educat no sembla haver demostrat un interès particular per Alemanya fins a finals de 1770. Hi havia uns certs contactes amb la ciutat de Hannover i amb la universitat de Göttingen, per raons dinàstiques, però fins a finals dels vuitanta es limitaven als estudis científics, en concret de medicina i biologia i també estudis bíblics. Pel que fa a la filosofia, la universitat de Göttingen exercí una funció en direcció oposada contribuint a la difusió de la filosofia anglesa, i especialment l'escocesa, al continent.<sup>6</sup> Però no és fins que sorgeix la nova literatura, i concretament amb Goethe que el públic anglès descobreix sobtadament Alemanya. El Werther de Goethe es tradueix per primera vegada a l'anglès el 1779 i vint anys després, el 1799, existien al menys vint-i-quatre edicions.<sup>7</sup>

La descoberta i adhesió incondicional a la literatura alemanya és un fenomen que només s'explica pel fet que aquesta nova literatura, de major o menor qualitat, aconseguia expressar de manera més efectiva els sentiments del lector anglès, i sobretot les expectatives esteses entre la classe mitjana -lectora de les revistes- de canvi radical en els àmbits polític, social i religiós. En els sectors més radicals i liberals de la opinió pública hi havia la convicció que els temps estaven madurs per a un canvi de direcció definitiu en la història de la humanitat. Aquest sentiment es notava arreu al continent i també era present a Anglaterra, i va afectar significativament la recepció del Kantisme a Anglaterra i arreu d'Europa. La primera referència de Kant apareguda en la premsa

---

<sup>6</sup> íbid., pàg. 7

<sup>7</sup> íbid., pàg. 7

britànica la trobem en una carta publicada a *The English Magazine* (gener de 1787) i també a *The Political Magazine* (febrer del 1787).<sup>8</sup> El text intenta reflectir la situació de la cultura alemanya contemporània, i després de referir-se a Goethe i Wieland, cap al final el viatger britànic que la firma hi inserta un breu comentari sobre Kant:

“...la metafísica del professor Kant, a Königsberg, guanya terreny. Un capellà de Brandenburg ha estat expulsat del seu ofici per intentar demostrar entre els seus paisans, que segons els principis de Kant, Déu no existeix” (English Review, IX, p67)

El text indica alguna cosa més que una simple curiositat: testimonia l'inici d'un canvi d'actitud vers la cultura alemanya, i no només conté la primera referència de Kant apareguda en publicació anglesa, sinó que posa en relació el nom de Kant amb opinions que posteriorment es repetirien. La filosofia de Kant es relacionava, tot i que en termes molt vagues, amb el problema metafísic de l'existència de Déu, i en definitiva, amb el problema de la irreligiositat. A partir de 1787 les referències a Kant incrementen gradualment. Podem trobar més de cent referències a Kant o a la seva filosofia en el període comprès entre 1780-1820. Entre 1787 i 1795 les referències són poc freqüents i de poca significació. El període de màxim interès es concentra en els dos anys que van de la fi del 1795 al principi de 1798.<sup>9</sup> Durant aquest període coincideixen publicacions d'assajos sobre Kant d'interès i valor diversos als quals ens referirem amb més detall en aquest apartat. Aquest període el segueix un segon a partir de mitjans 1798 i fins els primers mesos de 1801 que es caracteritza per una violenta polèmica conduïda contra la filosofia alemanya per part de revistes conservadores i reaccionàries, en particular, *The Anti-Jacobin Review*. Després de 1801, les referències a Kant minven ràpidament i ben

---

<sup>8</sup> Michelli, G., *The early reception of Kant in England*, pàg. 10

<sup>9</sup> *ibid.* pàg., 12

pocs diaris es feren ressò de la mort de Kant el 1804.<sup>10</sup> (En el proper apartat parlarem amb més detall d'aquest segon període i analitzarem les possibles causes del fracàs d'una transmissió fructífera de la filosofia de Kant en la pressió exercida des del clima ideològic i polític de l'esfera de l'opinió pública somoguda per l'estat d'excitació social i de crisi profunda que viu Anglaterra durant les dues darreres dècades del segle divuit.)

Al marge de la referència citada, els estudiosos coincideixen en afirmar que les primeres notícies sobre Kant arriben a Anglaterra a través d'Holanda, que havia estat la intermediària clàssica entre Alemanya i l'Oest i que jugaria també un paper molt important en la transmissió de la filosofia kantiana a França. Holanda havia esdevingut un important centre d'estudi del kantisme, i l'any 1793 apareix en el *Monthly Review* una referència a tres dissertacions participants en un concurs d'idees sobre "...la validesa de la demostració moral de l'existència de Déu i en particular de la que el professor Kant ha proposat com a única" organitzat per la Societat Holandesa de la Ciència a Haarlem. Malgrat l'autor de la notícia en el *Monthly Review* afirma estar en possessió de la segona edició de la *Crítica de la Raó Pura* el seu petit comentari sobre els ensenyaments kantians és extret confessadament d'un article publicat en una revista holandesa de l'any anterior.<sup>11</sup>

En definitiva doncs, la primera referència que pot documentar un contacte efectiu amb la filosofia de Kant, no apareix publicada fins l'any 1795 i consisteix en un volum miscel·lani titolat *An Essay on the Progress of Human Understanding*". L'autor era J.A. O'Keefe, un metge irlandès que havia estudiat a Alemanya i allà havia tractat amb el Professor F.C. Born, traductor de Kant al llatí. O'Keefe escriu un pamflet on

---

<sup>10</sup>íbid., pàg.12

<sup>11</sup> Michelli, íbid. pàg. 16

recomana la traducció i adaptació de les obres de Kant i sobre Kant que tingué una reverberació considerable en la premsa escrita en ser comentat i discutit i que provocà una certa controvèrsia que alhora fou comentada i magnificada pel propi medi escrit. S'inicia així un període d'intensa discussió sobre Kant que s'estén al llarg de l'any 1796 i els primers mesos del 1797. Els autors implicats en aquesta discussió són anglesos que havien estudiat a Alemanya (com O'Keefe, i també l'escocès John Richardson) o bé alemanys que havien emigrat a Anglaterra (és el cas de F. A. Nitsch i d'A.F.M. Willich).

#### **4.1.1 J. A. O'Keefe**

*An Essay on the Progress of Human Understanding*, de J.A. O'Keefe és el primer text publicat sobre la filosofia de Kant. El pamflet té dues parts diferenciades. En la primera l'autor intenta una breu i a voltes confusa història del progrés moral de la humanitat i en aquest context denuncia el bloqueig que suposa la era cristiana en el procés emancipador iniciat en la Grècia Clàssica. L'autor atribueix a la religió cristiana i a la seva aliança amb les esferes del poder polític la situació d'ignorància a què el poble s'havia vist abocat. El pamflet es converteix doncs en un atac ferotge al cristianisme institucionalitzat, que a base de superstició, fanatisme i opressió política i social hauria impedit l'alliberament de l'home. Tanmateix, aquest procés emancipador s'hauria iniciat tímidament i contra una forta oposició amb la Reforma, i ressorgia clamorosament amb la caiguda de la monarquia a França. A partir d'aquesta constatació, la segona part del pamflet és dedicada a Kant, proveïdor d'una noció clara i unitària de la filosofia capaç de donar un sentit i una direcció a aquest procés. En aquesta segona part però no hi trobarem pas una exposició del pensament de Kant..

L'autor es limita a establir el concepte i la tasca de la filosofia i a formular l'esperança que els principals escrits de Kant es traduïran a l'anglès. El to, l'actitud general –el convenciment que la filosofia de Kant tot resolent el problema de la fonamentació del coneixement, aportaria una solució radical pels problemes morals, polítics i religiosos– i la interpretació del desenvolupament històric de la humanitat des de la Grècia Clàssica fins al present com un alliberament del jou de la tradició i una superació de la religió cristiana, documenten que O'Keefe no hauria anat més enllà del que Reinhold hauria formulat en el seu assaig *Über den Begriff der Philosophie*, a finals de 1790 a *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, obra que refereix dins el seu *Essay* (pàgs. 46-47). La transcendència d'aquesta publicació rau en el seu ressò mediàtic: el desembre 1795 n'apareix un resum a *The Analytical Review* i estimula altres contribucions sobre la filosofia de Kant en la premsa escrita. Veurem en el proper capítol com la discussió provocada per aquest text, d'importància relativa i que cal contextualitzar, s'inscriu plenament en l'àmbit polític, ideològic i religiós.

La polèmica suscitada per la publicació de l'assaig d'O'Keefe va contribuir considerablement a estimular l'interès per la filosofia crítica però també a estendre entre la opinió pública anglesa la imatge de Kant com a pensador radical, Jacobí i irreligiós. Al mateix temps hauria pogut esperonar també la publicació d'altres obres sobre la filosofia de Kant, entre elles la de Nitsch, que ja devia estar escrita de feia un temps.

#### 4.1.2 F.A. Nitsch

Friedrich August Nitsch fou deixeble de Kant i va rebre fins i tot l'assistència immediata de l'autor.<sup>12</sup> Havia estat professor de Llatí i matemàtica a Königsberg, i arriba a Anglaterra a principis de 1793. Durant els anys 94,95 i 96 dona classes sobre la filosofia de Kant i l'any 1796 publica un llibret de 234 pàgines amb el títol: *A General Introductory View of Professor Kant's Principles concerning Man, the World and the Deity, submitted to the Consideration of the Learned*. Aquest llibre mereix una atenció com a primera publicació independent sobre Kant en anglès, i en la seva mesura és un treball d'exposició excepcional superior a molts dels intents que el succeiran. Tanmateix l'autor, que demostra tenir un coneixement notable de Kant, cau sovint en una excessiva popularització dels continguts i sembla ignorar les dificultats reals amb que haurà de topiar una recepció del kantisme a Anglaterra. L'obra pretén ser més que una mera traducció, si bé novament es constata una clara influència de *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, de Reinhold, en la manera de desenvolupar l'argumentació. En primer lloc Nitsch fa un repàs molt simple dels problemes metafísics tot alineant-los en camps oposats de manera que remetin a les antinomies kantianes. A partir d'aquí es produeix una laboriosa transició a la qüestió epistemològica: es pregunta si hom pot tenir noció d'existències reals que són imperceptibles i explica que això remet a la qüestió de la natura de la nostra facultat de raonament. Estableix aleshores la diferència entre raó i enteniment com a diferència de la facultat de concloure i facultat de jutjar. Continua posant en evidència l'error de materialistes, idealistes, espiritualistes i escèptics en confondre dues qüestions: “en què consisteix la nostra facultat de coneixement?” amb “En què consisteix l'essència de les

---

<sup>12</sup> segons afirma el propi autor, a la pàgina 5 de *A General Introductory View of Professor Kant's Principles concerning Man, the World and the Deity, submitted to the Consideration of the Learned*

coses que coneixem?”. Tots aquests filòsofs pensaven que la millor manera de determinar la nostra possibilitat de coneixement era penetrant amb màxima profunditat en l'essència de les coses conegudes, però, diu literalment Nitsch:

“aquest és el pitjor mètode que podien haver escollit. Perquè evidentment hem d'esforçar-nos en primer lloc, a familiaritzar-nos completament amb aquelles condicions de l'home que fan possible el coneixement, o que constitueixen i possibiliten el coneixement, abans que puguem pensar o determinar què i en quina mesura aquesta facultat pot conèixer les propietats o l'essència de les coses.”<sup>13</sup>

A continuació Nitsch enumera 101 principis de la filosofia teòrica de Kant per tal d'il·lustrar el funcionament del seu mètode. Però aquests principis apareixen amb una certa desconexió i tot i que sorprenentment ben formulats, al presentar-se sense massa explicacions, només podien aconseguir descol·locar un públic poc acostumat al mètode i terminologia kantians. Al final hi trobem una defensa de Kant contra malentesos previsibles, com ara la confusió de la idealitat d'espai i temps amb l'idealisme de Berkeley i en general la seva derivació en un escepticisme. Per acabar Nitsch fa una breu presentació de les idees sobre ètica. Per primera vegada en anglès trobem una cita de la llei universal de la moral, ressalta el caràcter formal de l'imperatiu Kantià i fa un esbós de la visió kantiana de la immortalitat, deïtat i llei moral com a fonament per la creença en Déu.

En general, i malgrat els defectes obvis i omissions, Nitsch aconsegueix donar una introducció prou decent de la filosofia crítica. És alhora un intent genuí d'evitar la traducció literal, que viciarà sistemàticament els intents dels seus successors immediats.

---

<sup>13</sup> *ibid.* Nitsch, pàg. 63-64



A part del seu llibre, les lliçons de Nitsch tenen una gran importància pel desenvolupament del kantisme a Anglaterra. Tot i que l'assistència a aquestes lliçons no devia ser gaire fluïda, com ho testimonia un passatge en l'obra *Essay on the Progress of Human understanding* d'O'Keefe<sup>14</sup>

Ens interessa assenyalar algun nom entre els pocs admiradors: Thomas Wirgman, joier i Henry James Richter, pintor i amic de William Blake haurien escoltat amb entusiasme fanàtic les lliçons del professor Nitsch. Richter i Wirgman celebren i elogien el treball de Nitsch, al qual la majoria de revistes dedicaren poc més que un resum. Tan sols el *Monthly Review* li dedica una breu crítica amb la següent conclusió condescendent:

“Kant es perd en un laberint de paraules i en comptes de presentar al món una nova descoberta tan sols ha donat a les velles idees metafísiques una nova aparença en un llenguatge tècnic propi. (...) després de tot, hom se n'adona que el nou sistema es redueix a un nou vocabulari metafísic, i no pas una aproximació més perfecta al procés de l'intel·lecte humà”<sup>15</sup>

En termes generals l'acollida del text de Nitsch - un llibre en certa manera esperat per un determinat públic que havia vist despertar el seu interès per Kant arrel de l'aparició del comentari d'O'keefe - manté aquest to negatiu. Al llarg de l'any 1797 apareixen alguns comentaris de to poc entusiasta i la discussió no té més continuïtat. El llibre era certament difícil de llegir, el pensament kantià hi esdevenia encara més obscur a través

---

<sup>14</sup> “sembla doncs, que els joves de les nostres illes prefereixen la indulgència del cos a la de la ment, i deixar reposar la seva raó en un són soporífer fins a les dotze del migdia abans que exercitar-la en les regions elementals de la filosofia kantiana. La millor prova la tenim en l'inexistent atenció que han rebut les lliçons del Sr. Nitsch el qual tingué la humanitat apostològica de venir des del seu país d'origen per tal de disseminar aquesta nova llum de la raó elemental en el nostre regne i ensenyar-nos un camí clar i segur cap a les fonts de perfecció humana. Tot i que no conec personalment aquest senyor, m'han informat que està perfectament capacitat per a la tasca...però, ai làs, em temo que li serà tan difícil sembrar la llavor d'aquesta doctrina filosòfica a Londres, com ho fou pels apòstols de Crist sembrar les llavors de la seva doctrina religiosa a Jerusalem”

<sup>15</sup> *Monthly Review*, XXII, p. 15

de la forma sistemàtica derivada de Reinhold, i el coneixement de l'anglès de Nitsch no era prou bo.

#### 4.1.3 John Richardson

John Richardson, jove escocès que havia estudiat uns quants anys amb el deixeble més immediat i favorit de Kant, el professor I. S. Beck de Halle, passa per ser el primer traductor de Kant a l'anglès. En primer lloc tradueix *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben* de 1793, del propi Beck. La traducció abreujada de Richardson es publica a Londres el 1797 amb el títol *Principles of Critical Philosophy, selected from the works of Emmanuel Kant and expounded by J.S. Beck. Translated by an auditor of the latter*<sup>16</sup>

En un llarg prefaci que conté poc de collita pròpia, el traductor lloa el sistema de Kant com a camí cap a la perfecció i la felicitat de la humanitat en extirpar les doctrines materialistes, fatalistes, ateistes, la incredulitat dels lliurepensadors, el fanatisme i la superstició així com també l'idealisme i l'escepticisme. Richardson continua la seva tasca de traductor de Kant. Emprèn la traducció de *Die Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* durant una estada a casa de LH. Jacob a Halle<sup>17</sup> a qui consulta puntualment alguna dificultat. En alguna ocasió Jacob va consultar al propi Kant, i remeté la resposta del filòsof a Richardson que va guardar la carta com un autògraf. Richardson publica entre 1798 i 1799 dos volums sota el títol *Essays and Treatises on*

---

<sup>16</sup> Welleck, Kant's introduction into England, pàg. 15

<sup>17</sup> LH Jacob, professor a la Universitat de Halle, reputat Kantian, i autor d'unes misterioses cartes "*Briefe eines Engländers über den gegenwärtigen Zustand der deutschen Literatur un besonders der Kantischen Philosophie*" publicat anònimament 1792. Les cartes havien despistat els estudiosos, perquè segons el títol haurien documentat un interès avançat per Kant i la filosofia alemanya a Anglaterra, tot i que el seu contingut delatava una total absència de referència a Anglaterra

*Moral, political and various philosophical subjects by E. Kant* Els prefacs dels dos volums no contenen res rellevant, més enllà de cites directes del text i algunes reflexions sobre dificultats de traducció. Richardson envia el primer volum dels *Essays* a Kant acompanyats d'una carta de la qual en coneixem només la traducció a l'alemany, on el traductor es disculpa pel títol "Essays and Treatises", per uns textos que en realitat amaguen un alt contingut metafísic. Segons el traductor, aquest títol responia a una exigència de la condició intel·lectual dels seus compatriotes, immersos encara en ple empirisme. La transició de l'empirisme a l'idealisme crític sembla molt difícil, com ho hauria estat per a ell mateix sense l'assistència del professor Beck. La carta conclou amb la demanda explícita d'un autògraf, d'uns aclariments per a uns passatges concrets, i la garantia que no existeix en el món més gran admirador de Kant que Richardson. Entre els papers de Kant s'ha conservat un esbòs de resposta a Richardson on es diu simplement que el volum no li ha arribat. Kant utilitzà posteriorment el full per altres notes.<sup>18</sup> Però Richardson continuà la seva activitat com a traductor de Kant. El 1799 publica *Metaphysics of Morals, together with a Sketch of Kant's life*, el 1800 *An idea of a Universal History in a Cosmopolitan View*—que havia estat inclosa en el primer volum dels *Essays and Treatises*. El 1819 tradueix la Lògica i els Prolegòmens. Malgrat el seu esforç propagandístic, Richardson cau en el més absolut oblit i la seva tasca com a traductor roman completament negligida.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Wellek, Kant's introduction into England, pàgs.16-17

<sup>19</sup> *ibid.*, pàg. 21

#### 4.1.4 Anthony Florian Madinger Willich,

A.F.M. Willich estudià medicina a Alemanya i declara haver tingut el privilegi d'assistir a les classes de Kant. Arriba a Edimburg a principis dels noranta. L'any 1792 impartí classes de llengua alemanya a un grup de joves entre els quals es trobava Sir Walter Scott. L'any 1796 dóna una sèrie de lliçons públiques de llengua alemanya que van tenir una gran aflluència de públic. El 1798 s'instal·la a Londres com a metge personal de l'ambaixador de Saxònia i allà inicia la seva carrera d'escriptor sobre temes molt diversos, medicina, literatura i Kant. Aquest mateix any publica la segona obra independent sobre Kant en anglès: *Elements of Critical Philosophy, containing a concise account of its original tendency; a view of all the works published by its founder, Professor Immanuel Kant, and a glossary of terms and phrases*. El llibre, un volum contundent amb 332 pàgines, consisteix en una introducció històrica, una breu sinopsi, que inclou una divisió del concepte de filosofia segons Kant i una síntesi de la primera crítica, una llista d'obres de Kant amb resum dels continguts i un glossari de terminologia kantiana. El seu valor és escàs. La majoria de textos no són de Willich sinó textos heterogenis d'autors alemanys, alguns kantians –Stäudlin, Johann Schulz- però alguns antikantians – Eberhard, Weishaupt- traduïts i presentats al públic anglès en un ordre que no afavoreix gens la seva comprensió. El mateix autor en el prefaci es confessa incapacitat per a la tasca, i es disculpa per no haver pogut dedicar el temps i l'esforç que requereixen l'estudi de la filosofia crítica. La premsa periòdica li dedica dues referències. La primera el maig de 1798 a *Analytical Review* en un dels seus darrers números. L'autor s'absté de fer-ne una valoració, es limita a citar-ne paràgrafs sencers i expressa el desig de poder comptar algun dia amb una traducció anglesa de la

primera crítica, que segons ell seria molt més útil per a una correcta comprensió de Kant.

El gener de 1799 es publica una crítica del llibre de Willich a *Monthly Review*, signada per William Taylor, el més expert i influent crític de literatura alemanya del moment, i el to és rotundament negatiu. La conclusió de la breu referència a la tasca de Willich és que tendeix a una popularització del *dogmatisme escèptic* de Kant a la Gran Bretanya.

La crítica de Taylor al *Monthly Magazine* conclou el període breu però intens de debat sobre Kantisme a Anglaterra, iniciat pel pamflet d'Okeefe a finals de 1795 que es desenvolupa amb intensitat durant el 1796 i decau al llarg dels dos següents anys.

Vist amb perspectiva sembla que aquests primers propagandistes de Kant fracassen considerablement. Thomas de Quincey<sup>20</sup> testimonia uns anys després la irrellevància absoluta dels intents de Nitsch i Willich, tot afirmant que no coneix ningú que hagi ni sentit parlar dels seus llibres.- Ja veurem que això no és literalment cert. Coleridge tenia en possessió d'una còpia dels *Elements...* de Nitsch, que es conserva amb copioses anotacions a la British Library-. El fracàs és atribuïble en tots els casos a la minsa capacitat intel·lectual i literària dels traductors. A aquesta cal afegir la manca de domini de l'idioma de destí en el cas dels autors d'origen germànic. En el cas de Richardson podem també afegir-hi l'inconvenient que les seves traduccions eren editades a Altenburg i pel que sembla els volums no havien arribat mai a Anglaterra de forma regular i sostinguda<sup>21</sup> Si bé és cert que les seves traduccions són poc rigoroses, no són significativament pitjors que altres intents posteriors que tingueren molt més èxit.

---

<sup>20</sup> íbid. pàg. 21

<sup>21</sup> íbid. pàg. 21

Però el factor que explica més satisfactòriament la manca de repercussions d'aquest primer període d'interès i d'importació de la filosofia de Kant a Anglaterra és l'atmosfera general d'indiferència i hostilitat envers la nova filosofia. Pels conservadors Kant era un pensador irreligiós i políticament perillós. Els radicals i els liberals apreciaven les seves idees polítiques i en alguns casos s'interessaven en el projecte d'una nova direcció radical en el camp de la filosofia, però sovint, i amb més freqüència a mesura que s'anava elucidant el sistema kantian, les seves conviccions empiristes, fermament arrelades, els impedièn comprendre'n el significat.

## 4.2 Clima cultural i polític: Kant i Jacobinisme

Hem vist en el capítol anterior com en el període comprès entre 1795 i 1798 es presenten al públic britànic, com a mínim, quatre volums de diversa consideració i valor sobre la filosofia de Kant. Assistim per tant, al despertar d'un interès més o menys generalitzat per la nova filosofia en els cercles culturals de la capital britànica. En particular, el *pamphlet* d'O'Keeffe i l'*Essay* de Nitsch publicats respectivament l'octubre de 1795 i el maig de 1796, els quals a la seva manera s'ocupen d'aspectes ètics i polítics de la revolució kantiana en filosofia, tenen una repercussió notable en el premsa i provoquen discussió i controvèrsia en el medi escrit alhora que estimulen intervencions posteriors, entre les quals, les de Willich i Richardson.

La discussió sobre Kant es desenvolupa intensament el 1796 i 97. També en aquest període es discuteixen en la premsa periòdica les idees polítiques formulades per Kant a *Zum Ewigen Frieden*, text que té gran ressò arreu d'Europa per les seves referències directes a la situació política internacional. La traducció a l'anglès d'aquesta obra, coneguda a Anglaterra des de la publicació de l'original alemany, data de l'octubre de 1796<sup>22</sup> i contribueix a concentrar l'atenció en els aspectes polítics del pensament Kantian. Els periòdics anglesos d'alineació radical posen l'èmfasi en aquests aspectes de bon començament tot filtrant informació sobre publicacions filosòfiques de periòdics alemanys. És el cas de la publicació més notablement interessada en la filosofia kantiana i en general en la cultura alemanya: *The Analytical Review*, editada per el llibreter Joseph Johnson que hem mencionat en el capítol anterior. Des dels seus inicis la revista mantenia lligams amb l' *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena. A través de

---

<sup>22</sup> Michelli, The early reception of Kant in England 1785-1805, pàg. 72

l'*Analytical*, el públic anglès podia fer-se una idea de les discussions que a Alemanya estava provocant la filosofia crítica. Al marge de nombrosos escrits sobre Kant d'autors menors, la revista publicava crítiques i recensions d'obres d'autors rellevants, com ara Reinhold, Fichte, Shulz, i fins i tot reedicions d'alguns escrits del propi Kant. La interpretació del kantisme que reflectia la revista era obertament la de Jena, és a dir, la de Reinhold i la de Fichte a partir de 1795. El lector anglès, en conseqüència, difícilment podia fer-se una idea gaire clara de la nova filosofia, perquè li mancava el marc de referència del qual disposava el públic alemany pel qual els textos havien estat escrits originalment. En canvi les referències al pensament polític es podien comprendre amb més facilitat especialment si el lector simpatitzava amb la tendència radical del periòdic. Com a resultat dels talls i adaptacions dels textos originals es ressaltava la dimensió política del pensament de Kant i així progressivament la idea de Kant que s'anava formant en el lector mitjà britànic era la d'un pensador políticament radical. Aquest fenomen es fa especialment evident en les referències a *Zum Ewigen Frieden* i la *Rechtslehre*, publicats respectivament el 1796 i el 1797. També es manifest en el cas del pamflet d'O'Keefe, al qual ens hem referit en l'apartat anterior. El radicalisme de les tesis religioses i polítiques de l'autor despertaven en igual mesura l'adhesió dels lectors radicals i el rebuig frontal de la premsa periòdica d'orientació conservadora: així *The British Critic* –òrgan d'expressió de les tendències més conservadores dins l'Església Anglicana, però també *The Monthly Review*, de tendència liberal, i *The Gentleman's Magazine* on es relacionà directament la nova filosofia moral kantiana amb l'atac contra el cristianisme, i on s'estableix una analogia entre la novetat radical del pensament kantianista i el radicalisme polític de la França revolucionària.



*The English Review* publica entre 1795 i 1796 i a partir del *Pamphlet* d'O'Keefe una sèrie de contribucions sobre la filosofia de Kant que constitueixen un intent sostingut de comprensió de la seva obra, deixant de banda en la mesura del possible, els prejudicis del moment. La revista, de tendència liberal, inicia la seva contribució al debat amb una llarga referència a l'obra d'O'Keefe. L'autor de la crítica aprofita per presentar la filosofia de Kant no merament com a novetat sinó com una filosofia que promet resoldre una crisi de pensament i alhora projectar-se a tots aquells camps influenciats pel pensament, especialment en l'ètica (i per tant religió), justícia i política. En el text, que formula amb precisió les expectatives amb que és rebuda la nova filosofia, tornem a trobar-hi la idea de Reinhold que la filosofia crítica era la solució de la crisi de la civilització, el començament d'una nova època, l'alba d'una nova humanitat. És la mateixa idea que trobarem en el llibre de Nitsch, que sortiria publicat poc després. Els números de febrer i abril contenen alguns articles de Nitsch i el febrer de 1796 es publica un *Sketch of professor Kant's Moral System, of his Religious System, of his Principals of Natural Philosophy and of his Critic of speculative Reason*. L'interès es concentrava primàriament en els temes morals i religiosos, i els merament especulatius quedaven en segon terme. Tot sembla apuntar al propi Nitsch com a autor. El segon lliurament en el número d'abril del 96, conclou amb l'anunci de l'imminent publicació del llibre de Nitsch i informació sobre el curs de classes sobre la *Crítica de la Raó Pura* a Londres. La referència incloïa l'adreça del lloc on es realitzava el curs i el programa de les lliçons.

*L'English Review* suspèn en breu la publicació i és absorbit per l'*Analytical*, que es veurà obligat a tancar també en poc temps. Les dues darreres pàgines del darrer número són, per cert, dedicades a Kant. Un lector havia formulat la seva queixa en un carta de

protesta acusant els editors de la revista de promoure llibres contra la religió i com a prova, es referia a la crítica favorable de la revista al verinós assaig del doctor O'Keefe i a la filosofia de Kant. La influència que exerciren sobre la opinió pública fou notable. El *Monthly Magazine*, per exemple, iniciativa editorial radical, es converteix en el diari de major circulació en menys de mig any de publicació. Tanmateix, els efectes de la repressió governamental comencen a sentir-se, i a partir del 1792 els processos judicials contra editors i llibreters esdevenen freqüents, com a efecte de l'aplicació d'una llei de Maig de 1792 contra "seditious writings" -escriptures subversives<sup>23</sup>. A partir d'aquí la legislació contra aquest tipus de crim comença a multiplicar-se. Però la tàctica dels grups en el poder no es limità a la repressió de la premsa radical, des dels últims anys del segle es dediquen a intentar carregar-se la supremacia cultural que havien liderat els opositors de tendència liberal i radical. En aquest sentit apareix una publicació finançada directament pel govern de Pitt<sup>24</sup>, *The Anti-Jacobin Review and Magazine*, que esdevé el braç armat dels sectors conservadors. Pel que fa a la filosofia el periòdic juga un paper essencial en la difusió d'una actitud generalitzada de prejudicis i estretesa de mires, de suspicàcia i marcada hostilitat per la filosofia alemanya, que conduiran a un canvi de direcció absolut a nivell d'opinió pública en relació a la dècada anterior. *L'Anti-Jacobin* donava veu a les opinions més conservadores de la secció més reaccionària de la classe dirigent britànica del moment, per la qual la cultura alemanya representava el vehicle de difusió de les idees revolucionàries i que considerava la filosofia kantiana com a punt de partida dels nous desenvolupaments culturals en els camps de la filosofia i la religió. El nou diari es caracteritzava per la duresa extrema dels seus atacs i per l'ús reiterat del sarcasme i l'escarni. Malgrat tot, la violència del seu atac fou la raó del seu èxit. La identificació que fa la publicació entre cultura

---

<sup>23</sup> *ibid.*, Michelli, pàg. 84

<sup>24</sup> Vegeu, Roy Porter, *Enlightenment*, Penguin, London, 2000, especialment cap. 18, *Reform*.

germànica, en bloc, i jacobinisme i republicanisme és total. La situació d'Alemanya s'hi descrivia amb absoluta negativitat, en particular la situació del món universitari i de la joventut, i molt especialment la situació de Jena com a centre de difusió del kantisme, a través de Reinhold primer, i posteriorment de Fichte. La nova filosofia era jutjada com a responsable de la crisi moral, religiosa i política que hi imperava:

“Aquesta mena de falsa metafísica que ha estat rebuda amb interès a França i hi ha produït tan meravelloses conseqüències... en eradicar de la ment pública tot principi de religió i moralitat, és cultivada aquí amb el mateix interès, i evidentment amb l'esperança que hi produeixi els mateixos efectes”<sup>25</sup>

En aquells mateixos anys, finals del 1799, principis del 1800, s'havia desenvolupat una disputa entre l'Abbé Barruel, un refugiat francès, i Willich sobre la doctrina política i el concepte associat d'home que s'hauria d'atribuir a Kant en base a *Idea d'una història universal en sentit cosmopolita*, text força conegut per la seva traducció francesa. En el darrer volum de la seva història del Jacobinisme, traduït a l'anglès de feia poc, Barruel condemnava Kant per ateisme i jacobinisme.<sup>26</sup> La disputa entre Willich i Barruel tingué un important ressò en la premsa escrita en el marc d'una autèntica campanya de premsa que entre finals del 99 i els primers mesos de 1801 aconseguí projectar una determinada imatge de la filosofia de Kant, sempre la mateixa, basada en els mateixos temes escollits amb obsessiva insistència –irreligiositat, individualisme i subjectivisme moral, i Jacobinisme i un cert milenarisme en política.

---

<sup>25</sup> Antijac,IV, prefaci al volum de desembre de 1799

<sup>26</sup> Barruel, Agustin, Abbé, *Memoirs, illustrating the History of Jacobinism*. A translation from the French of the Abbé Barruel, London, Burton and Booker,1798

L'altra cara de la campanya consistia en polvoritzar la idea general que el públic britànic tenia dels admiradors de la cultura alemanya i deixar molt clar que la universitat alemanya era en tots els aspectes el pitjor lloc per a educar un bon anglès. Les estades i visites d'estudi a Alemanya s'interpretaven des de la suspicàcia com a tapadores per contactes entre jacobins anglesos i jacobins alemanys, i personatges tan populars com els poetes Wordsworth i Coleridge<sup>27</sup> no escaparen a la denúncia, que s'inscrivia en l'objectiu més general de desprestigiar els intel·lectuals radicals als ulls del públic anglès.

La campanya contra la cultura germànica assoleix resultats immediats. El predomini de la cultura liberal i radical que havia estat absolut en la dècada anterior comença el seu declivi. *L'Analytical* i *The English Review* suspensen publicació i la resta de periòdics canvien ràpidament la seva inclinació ideològica. L'interès per Kant i per la filosofia alemanya va minvant gradualment, mentre que Herder i Jacobi amb la seva polèmica anti-idealista tenen un cert ressò a Anglaterra.<sup>28</sup> Però aquesta és l'excepció que confirma la regla: els corrents principals de la cultura filosòfica alemanya des de Kant a l'idealisme post-kantià ja no tindran cabuda en el debat filosòfic anglès del moment, i si en algun moment són comentats és només per condemnar-los en bloc. Només una revista que havia mantingut invariablement una posició políticament radical i religiosament dissident, i alhora mantenia el seu públic fidel, *The Monthly Magazine* continuà donant notícies de les obres de Kant i del debat sobre l'evolució idealista del kantisme. Fou un dels pocs periòdics que anuncià la mort de Kant l'any 1804. Però les seves referències al kantisme, i particularment als desenvolupaments d'aquesta filosofia, s'anaven tornant més crítiques. El desembre de 1802 s'hi presenta una visió negativa

---

<sup>27</sup> vegeu capítols 5 i 6 d'aquest treball

<sup>28</sup> Michelli, *The early reception of Kant in England 1785-1805*, pàgs. 96-102

dels resultats idealistes de la filosofia de Kant a Alemanya, el Juny de 1803, l'autor d'un article sobre bibliografia filosòfica comenta:

“ ... Schelling ..... ha inventat un nou sistema que ell anomena filosofia de la natura, que certament emana de la doctrina de Kant, però amb extrapolacions considerables a base d'exercicis d'imaginació”,<sup>29</sup>

En els anys següents les bibliografies deixen de publicar-se regularment, la part dedicada a la filosofia es va reduint a mera llista informativa, sovint meres llistes de títols. A partir de 1806 les referències a l'evolució idealista de filosofia alemanya desapareixen de la premsa escrita britànica. Els temps a Anglaterra no eren proclius a aquest desenvolupament ni a cap altra possible interpretació de Kant. El clima d'aversionament enfront la filosofia de Kant que adquireix els tons més greus en el període entre 1798 i 1802 pot explicar el destí desconcertant de la traducció anglesa de l'obra de Kant, i el fet sorprenent que durant el segle dinou és gairebé impossible trobar cap indici de la gran obra de traducció que havia emprès John Richardson. Després de 1806 no hi ha rastre de cap referència a Kant en periòdics anglesos. El primer període de recepció quedaria tancat definitivament i caldrà esperar més de vint anys per tornar a parlar d'una revifalla.

Tanmateix, malgrat el fracàs, de no ser per l'actitud expectant de canvis radicals en l'àmbit social, religiós i polític que forjà una opinió pública més o menys educada i amatent envers tot allò que anunciés un nou món, tan a nivell polític com a nivell de coneixement, probablement la filosofia kantiana no hauria tingut cap possibilitat de recepció en l'àmbit cultural britànic de finals del divuit. En efecte, des d'un punt de

---

<sup>29</sup> *Monthly Magazine*, juny 1803

vista exclusivament filosòfic, la cultura anglesa no estava en una situació massa favorable per rebre la originalitat del pensament kantià. La tradició dominant a Anglaterra venia marcada per la versió de Locke que David Hartley havia elaborat a mitjans del segle divuit, que rebia el nom d'associacionisme, i es basava en l'obra principal de Hartley, *Observations on Man* -publicada el 1749 amb poc èxit, i redescoberta per Joseph Priestley que el 1790 publica *Hartley's theory of Human Mind*. Priestley recupera l'ensenyament filosòfic d'un autor que s'havia mantingut al marge de les línies de pensament del seu temps, i de qui es deia que només coneixia Locke i Newton. El 1791 es reedita l'original de Hartley i obté un èxit i aprovació majoritària en els cercles culturals britànics, i en certa manera té un ressò considerable a nivell europeu: es tradueix a l'alemany, al francès i a l'italià.

El camp de l'ètica a Anglaterra en aquells moments està dominat per l'utilitarisme i té el seu text de referència en *Principles of Moral and Political Philosophy*, de William Paley. El text data de 1785 i esperona la publicació, quatre anys més tard de l'obra de Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, on trobem una lectura de l'utilitarisme en direcció al radicalisme polític, al qual també s'adcrivia Priestley.

Així doncs, seguint Wellek, constatem que ja des de mitjans de segle divuit el corrent "idealista" de la segona Anglaterra ja estava completament assecat i el que hi trobem són bàsicament dues línies de realisme: l'associacionisme i utilitarisme ètic de Hartley i Priestley, i per altra banda, la filosofia del "common sense" fundada per Thomas Reid. Ambdues línies comparteixen una desconfiança fonamental en les capacitats del pensament humà:

“(…) una mena de paràlisi general de la capacitat especulativa havia reduït la filosofia a pura psicologia i a una ètica empirista. L’empirisme, que havia arribat al seu límit i havia fet la pau amb l’ortodoxia cristiana es mantenia feliçment inqüestionat. La convicció que totes les qüestions ja estan resoltes per a sempre havia creat una atmosfera de complacència immutable”<sup>30</sup>

En el següent capítol, ens ocuparem de Henry Crabb Robinson, que ens oferirà en les seves *Cartes sobre la filosofia de Kant, per un estudiant a la Universitat de Jena* - publicades a *Monthly Register* entre 1804 i 1805, més enllà, per tant, del període que acabem d’analitzar- una perspectiva privilegiada per a l’estudi de les dificultats que havia de trobar la filosofia kantiana al entrar en contacte amb aquesta tradició anglesa.

La crítica literària tendeix a situar Crabb Robinson com pertanyent a una generació posterior a la que hem estudiat fins ara. Per aquest motiu obrim un capítol nou per a presentar la seva aportació en el procés d’importació de la filosofia de Kant, i posar-lo en relació amb el context intel·lectual del romanticisme. Efectivament, Crabb Robinson formava part dels cercles literaris i culturals del moviment romàntic, i des d’aquest punt de vista esdevé, per als objectius generals del treball, un personatge que evidencia el trànsit de les qüestió epistemològica a la qüestió estètica en un sentit prou rellevant.

---

<sup>30</sup> Welleck, *Kant in England*, Introduction, pàg. 4

## Capítol 5. Segona onada d'influència: Kant i la generació romàntica anglesa

### 5.1 Henry Crabb Robinson: apunts biogràfics<sup>31</sup>

L'any 1796 arriba a Londres per a treballar com a consultor en una agència, Henry Crabb Robinson, nascut el maig de 1775 a Bury St Edmunds, una població 25 milles a l'est de Cambridge. Desenganyat i desmotivats, aquest jove estudiant de dret, insatisfet amb l'educació i formació que havia rebut, s'introdueix en un cercle de noves amistats vinculades a societats de debats i discussió política i literària, i abandona del tot la idea d'esdevenir advocat quan el 1798 rep una herència d'un oncle que li suposa uns ingressos de 100 lliures anuals. Fa amistat amb William Taylor qui amb el seu entusiasme encoratja i estimula l'interès creixent del jove Crabb per la literatura alemanya, així com el desig de viatjar a l'estranger. Després de viatjar per l'oest d'Anglaterra i fer un petit *tour* per Gales, s'embarca cap a Hamburg el 3 d'abril de 1800 amb propòsit i intencions poc definides: no tenia cap raó contundent per marxar, però tampoc cap que l'obligués a quedar-se. Henry Crabb tenia una certa ambició literària però era alhora molt conscient de la seva manca de formació i desconfiava del seu talent. Estava influenciat per la lectura de Godwin, havia estat molt interessat en el procés de Hardy, Horne Tooke i Thelwal i admirava les novel·les de Holcroft. Segons confessa ell mateix, *Political Justice* de Godwin tingué un efecte excel·lent en la seva ment: el va fer sentir amb més *generositat*. No cal dir que, com tots els joves de la seva generació, s'havia deixat seduir per l'entusiasme que exercien els ideals de la Revolució Francesa i la declaració de guerra contra França li semblava la sentència de mort dels ideals lliberals britànics. La seva estada a Alemanya es perllongà de forma imprevista i això el va posar en contacte amb la condició europea durant l'ascendència de Napoleó.

---

<sup>31</sup> Morley, E.J. *Crabb Robinson in Germany. 1800-1805. Extracts from his correspondence*, Oxford University Press, 1929



Si bé havia salpat de Yarmouth com un admirador de França, hi va retornar el 1805 disposat d'afiliar-se a aquell partit polític que fos més decididament anti-francès, i declarant que no hi havia llengua a Europa més antifilosòfica i antipoètica que el francès. En canvi, durant aquest temps aprengué la llengua alemanya i a comprendre Alemanya i els alemanys molt millor que cap altre ciutadà anglès del seu temps. Entrà en contacte i s'impregnà de la nova filosofia transcendental, estudià Kant i segué als peus de Fichte, Schelling i els germans Schlegel. Assolí un coneixement profund de la literatura alemanya durant els temps de la *Blütezeit*, i a Weimar, conegué personalment Goethe, Schiller i Herder i fou admès en els cercles literaris i filosòfics més distingits del moment. E.J. Morley – recopilador, en la dècada de 1930 de tota la seva correspondència, extraordinàriament detallada, i de la que es desprèn la idea que el propi Crabb Robinson se sentia preparat per a esdevenir un intermediari entre les dues cultures-, afirma que si bé Henry Crabb Robinson infravalorava sistemàticament les seves capacitats i els seus èxits, l'hem de considerar un dels màxims responsables de la influència del pensament alemany i la literatura alemanya a Anglaterra en el primer quart del segle dinou.

A través de les seves cartes, que ens il·luminen amb eficàcia la persona però també en igual mesura tots els temes que s'hi tracten, obtenim un coneixement rellevant de l'Anglaterra i l'Alemanya de tombant de segle, no només per les comparacions deliberades que hi trobem sinó també per la revelació involuntària de tot el que dóna per suposat el propi autor i el seu cercle d'interlocutors. Crabb Robinson és un jove anglès prototípic del seus temps, influenciat per Godwin en la primera joventut i que es fa gran en temps de la Revolució Francesa i la seva repercussió en el moviment reaccionari del govern anglès. Des de petit, i tot i pertànyer a la classe mitjana, havia estat familiaritzat

amb la problemàtica social que estava al darrera de les revolucions: havia presenciats el descontent generalitzat i la gradual transformació de l'Anglaterra rural a mesura que els moviments econòmics i la industrialització anaven imposant un nou ordre social. Ara a Alemanya hi descobreix una societat que estava sofrint un procés de canvi molt més radical i més vertiginós, tant materialment com intel·lectualment. Es sorprèn en detectar a Alemanya un nivell d'opressió que no hauria concebut mai en la condició d'Anglaterra: la tirania feudal de cabdills locals que exercien un despotisme gairebé il·limitat, als quals es refereix constantment en les seves cartes. En general la impressió que s'endú Crabb Robinson d'Alemanya és la d'una nació més endarrerida social i econòmicament. Tot i que les seves generalitzacions sobre Alemanya són com a tals, poc admissibles, crida l'atenció la seva observació sobre la dimensió moral dels alemanys, que considera molt superior a l'anglesa. De fet, el que és més interessant en la seva correspondència són els informes sobre la condició intel·lectual i els canvis espirituals que estaven revolucionant el pensament alemany. Els canvis socials, econòmics i polítics en aquest període anaven acompanyats de la corresponent energia intel·lectual, eren uns temps d'activitat creativa en tots els àmbits del pensament. Des de Jena, com a estudiant universitari, i com a observador intel·ligent de la vida alemanya en tots els seus aspectes, Crabb Robinson va entrar en contacte acadèmic i personal amb els grans poetes i pensadors que foren els primers en revoltar-se per les condicions d'Alemanya i en reivindicar-ne la seva emancipació intel·lectual. La influència d'aquests pensadors és un factor determinant en la vida de Crabb Robinson, qui a partir d'aleshores dedicà els seus esforços a difondre el coneixement del transcendentalisme alemany entre els seus compatriotes. Podem, per tant, afegir-lo a la llista dels pioners abanderats de la filosofia trascendental que reconeixent en Kant un filòsof superior per a exemple, a Fichte, o a Schelling. Superior, per descomptat, a Locke, Hartley, Priestley,

per citar només alguns dels que més havia admirat Crabb anteriorment. Tots ells són suplantats per les especulacions d'alta volada i la llibertat d'investigació intel·lectual que troba tan estimulants en l'estudi de Kant:

“En l'estudi de Kant, amb independència dels seus fantàstics resultats, he après a detectar tants falsos raonaments de la nostra escola, i he adquirit tantes noves perspectives de l'intel·lecte, que em compensen sobradament l'esforç que hi he dedicat”<sup>32</sup>

Hem volgut dedicar un apartat especial a Crabb Robinson en el nostre estudi, perquè la seva correspondència documenta de forma molt explícita la tensió entre la nova filosofia crítica i el pensament d'arrel empirista ben finançat en el medi cultural britànic. Així de forma general, des de la seva atalaia privilegiada en el propi medi intel·lectual on la filosofia transcendental de Kant està essent discutida, interpretada, i també criticada, Crabb Robinson no pot evitar les comparacions constants a la seva pròpia línia de pensament, heretada de la tradició filosòfica britànica. La conjuntura doncs, fa idònia la seva tasca com a difusor de la filosofia de Kant al seu país d'origen. Així ho entén ell mateix, i pel que sembla, els editors del *Monthly Register*, que el conviden a publicar uns articles sobre l'obra de Kant. Crabb emprèn la redacció de les seves *Letters on the Philosophy of Kant, by an undergraduate at the University of Jena*. N'escriu un total de cinc, de les quals, només tres seran finalment publicades, entre l'agost de 1802 i l'abril de 1803. Així declara les seves intencions el propi autor en la primera de les seves cartes, que té com a subtítol “Introductory”:

“(…)mentrestant, intentaré donar-te unes poques nocions generals. No sóc més que un estudiant, no pretenc ser professor de la nova filosofia, i no aspiro a

---

<sup>32</sup> *ibid.* Morley

afirmacions metòdiques, tindrè presents no tant les doctrines positives de Kant com la seva referència a les opinions britàniques més populars, finalment, procuraré no pas satisfer sinó només excitar la teva curiositat.”

## 5.2 Cartes sobre la filosofia de Kant per un estudiant a la universitat de Jena

Afirma Ernst Behler en el seu article *Henry Crabb Robinson und Kant*<sup>33</sup> que malgrat de les cinc cartes només tres foren publicades i aquestes en un butlletí d'escassa difusió -el *Monthly Register*- cal reconèixer a Crabb Robinson un paper central per la formació de la imatge de Kant entre els romàntics europeus, i un protagonisme evident en la recepció significativa del kantisme de principis del dinou. Behler reconeix Wellek com a descobridor de la figura de Robinson, i cita la valoració positiva que aquest fa del contingut de les cartes:

“ una anàlisi del seu contingut mostra que són extraordinàriament acurades i vives. Copsen el problema central de l'epistemologia de Kant i intenten una interpretació dels ensenyaments kantians que no és en absolut corrent ni freqüent”<sup>34</sup>

El valor d'aquestes cartes rau en el fet que Robinson, a diferència dels seus contemporanis també interessats en comprendre Kant, gaudia de coneixements directes de la seva filosofia que s'estenien a les tres crítiques i havien estat adquirits a partir dels originals en alemany. No obstant el seu valor documental, cal constatar que l'objectiu perseguit per l'autor de les cartes – donar una dimensió pública britànica, i en general europea a la filosofia kantiana- no obtingué resultats reals. Les cinc cartes han quedat enterrades en les obscures pàgines d'una revista oblidada o entre els plecs de papers

---

<sup>33</sup> Behler, E. Henry Crabb Robinson und Kant. Ein Beitrag zur Kantrezeption der europäischen Romantik, *Kant-Studien*, 77, 1986, 289-315

<sup>34</sup> Wellek, *Kant in England*, Princeton University Press

preservats a la col·lecció de la Dr. Williams Library, a Londres. El mateix es pot aplicar a la influència real de les cartes entre el públic britànic. El propi Crabb Robinson ho reconeix posteriorment en la seva correspondència, on en referència a les cartes diu que no van despertar cap interès ni tampoc en mereixien cap<sup>35</sup>. Tanmateix, des del punt de vista històric pel que fa a l'estudi de la introducció de Kant a Anglaterra, constitueixen un document de considerable importància. Robinson rebutja conscientment de bon principi a construir una presentació sistemàtica i es manté gairebé sempre fidel a un to distès, més o menys superficial, propi de la literatura epistolar. Tot i així aconsegueix, des de la seva interpretació personal, transmetre al lector els aspectes fonamentals de la filosofia kantiana.

En la primera carta, introductòria, es dedica a comentar les diferències fonamentals entre la filosofia empírica i la filosofia transcendental, tot destacant la novetat del pensament kantian, i advertint el lector anglès de la necessitat d'una nova terminologia i de deixar enrera els esquemes propis de la filosofia empirista per a una millor comprensió del nou sistema. Abans d'acabar avança la primera informació concreta del kantisme i explica el gir copernicà de la filosofia transcendental. La segona carta abunda en la confrontació entre Empirisme i Transcendentalisme en forma d'un diàleg fingit entre un Kantian i un partidari de la filosofia de Locke. El tema principal és la teoria de la ment humana basada en la diferència entre els judicis analítics i els judicis sintètics a priori. En la tercera carta s'introdueix el lector a l'estètica transcendental. El tema principal aquí és la interpretació kantiana de les representacions i conceptes a priori que segons Robinson tendeixen a ser erròniament interpretades com a idees innates. La quarta carta desenvolupa una interpretació molt personal de la representació de la

---

<sup>35</sup> Behler, E. *Henry Crabb Robinson und Kant...*

idealitat transcendental de les formes de la percepció (temps i espai), i la cinquena s'ocupa de la Crítica del Judici, sota el títol *Kant's Analysis of Beauty*. És interessant observar que en les dues darreres cartes comença a posar-se de manifest la influència dels contactes de Robinson amb el moviment idealista i figures literàries com per exemple Goethe i els germans Schlegel. De fet Robinson serà reconegut especialment pel seu paper com a mediador dels romanticismes literaris europeus. Veurem més endavant que el seu cercle d'amistats inclou gran part de l'elit literària del moment. Ara però ens interessa especialment el seu testimoni com a coneixedor de les dues tradicions filosòfiques que estem contrastant. Per això volem dedicar la nostra atenció a la primera carta, publicada al *Monthly Register* l'agost de 1802. Comptem amb una transcripció de l'original en anglès, recollit en un volum que aplega diversos números de la revista *Monthly Register*. El volum es pot consultar a la biblioteca Dr. Williams de Londres<sup>36</sup>. A continuació n'oferim la nostra pròpia traducció al català.

---

<sup>36</sup> *Letters on the Philosophy of Kant, from and undergraduate in the University of Jena*. N.I Introductory, *Monthly Register*, vol. I, Agost 1802, pàgs 441-416; II *Letter from an undergraduate, at the University of Jena, on the Philosophy of Kant*. No.II, *Monthly Register*, Novembre 1802, pàgs. 6-12; III *On the philosophy of Kant. By an Undergraduate at the University of Jena*. N.III, *Monthly Register*, Abril 1803; IV. *Letter on the Philosophy of Kant* – No. 4 (no publicada, Biblioteca Dr.Williams, Feix 3 B); V *Letters on German Literature. No. IV, Kant's Analysis of Beauty* (no publicada, Biblioteca Dr. Williams, Feix I, III. 28)

**5.2.1 Cartes sobre la filosofia de Kant per un estudiant a la universitat de Jena, número 1, introductòria** (Publicada, Monthly Register, Agost 1802)

Estimat amic,

Fins ara he evitat totes les teves preguntes sobre la filosofia alemanya malgrat que aquesta ha estat durant un llarg període de temps el meu objecte d'estudi exclusiu. Podia anticipar fàcilment com rebries les meves notícies tan sols recordant com jo mateix vaig quedar impressionat. Estava, en el sentit estricte del terme *desconcertat*. A l'escola crítica vaig trobar-hi els primers principis de la filosofia de Locke, no tan sols exhaustivament refutats sinó despatxats amb una brevetat insolent com a massa descaradament falsos per requerir la més mínima refutació (1); els meus autors favorits no pas desconeguts, sinó coneguts i gairebé menyspreats; el meu propi mètode de pensament representat com el màxim retret per a un ésser racional; una mena de renúncia a l'estil d'Esau del nostre dret innat, el dret a raonar i determinar. Hi havia una doctrina que personalment m'enorgullia d'entendre exhaustivament com a verdadera i filosòficament necessària. Pel que fa a l'especulació aquesta era la meva única *Terra Firma*, tota la resta trontollava; i també en aquest punt vaig ser tristament mortificat: vaig descobrir no tan sols que la noció de voluntat lliure és la base dels principis morals i la creença en Déu, sinó que la prova que en dóna Kant és tan diferent del que trobem en Hartley, Hume i C. que no hi havia brúixula que em pogués orientar. Respecte, però als llibertaris vaig adonar-me que el propi Kant n'era i això em va confortar. En un primer moment vaig acceptar els primers principis de Kant només *sous condition* i provisionalment: molt abans del que esperava em vaig sentir avergonyit en adonar-me que havia estat capaç durant tant temps d'afirmar dogmàticament la necessitat, i ser indiferent al materialisme, i al mateix temps permetre la possibilitat de Déu com si "materialisme i necessitat són ateisme" no fos tan clar com " $axb = ab$ ". En aquest estat mental no podia escriure. M'hauries respòs tot riguent-te de mi. Els nostres jutges mensuals de la veritat, pel que tinc entès, només s'han referit als pocs llibres de Kant amb mensypreu. (2) Al principi també jo estava disposat a fer el mateix, però se'm va ocòrrer que un sistema que en pocs anys s'ha extès per més de quaranta universitats i ha guanyat ascendent entre els intel·lectuals d'una nació famosa per la seva solidesa i profunditat, podria contenir quelcom més que vanes pretensions, i és que les

expectatives eren tan altes que valien la pena d'ésser examinades. I a més, per ser just amb mi mateix, mai havia estat afectivament compromès amb les meves pròpies opinions; les acceptava com les més vàlides i encara ara les considero relativament més certes que tots els altres sistemes d'opinió coneguts a Anglaterra, tot i que a una gran distància de la que ara considero com veritat absoluta. Però en realitat, confessem-ho, l'escepticisme és un sistema indigent. És el *sansculottisme* de la filosofia, i com a tal, digne de llàstima; però encara és més lamentable veure tants sansculottes cofats de la seva nuesa, i que només estan a gust quan poden baixar els pantalons de qualsevol home honest que es troben pel camí. Això em sabia molt greu, i per això vaig emprendre la difícil tasca d'estudiar Kant, singularment difícil per a mi, no només per l'inconvenient de la llengua estrangera, sinó pel fet de partir de principis de Hartley (3) i no disposar de cap noció d'"especulació transcendental". Confesso també, que sovint em sentia la confirmació d'aquell vell adagi

“Aquell qui és convençut per la força  
encara és de la vella opinió”

On em conduirà l'estudi no ho sé, ni tampoc estic ansiós per saber-ho. Quan miro enrere i veig el que he deixat estic convençut que res pitjor em pot estar esperant, i la relació del sistema Kantià amb la vida i els principis pràctics és tal, que tot i que no hauria d'influir el nostre judici en l'acceptació d'aquesta doctrina com a sistema metafísic de la veritat, no pot menys que accelerar-ne la nostra inclinació i esperança d'estudiar-la i trobar-la vertadera. La filosofia crítica, o millor dit, la filosofia transcendental, de la qual no és més que una introducció, promet ser per al científic allò que el cristianisme és per a l'home. La seva tendència pràctica és produir una mena de cicle moral, tot conduint el metafísic per una llarga cadena de subtileteses i refinaments al mateix punt on l'enteniment reposa. El resultat de la nova filosofia duu els pensadors al mateix punt del qual han partit, amb purificacions i modificacions, és clar, i amb una consciència d'evidència i un poder de convicció racional que per a la ment comuna no és més que una fe cega, una obediència infantil a nocions prescrites. Kant afirma el dret i fins i tot la necessitat, en la raó pura, de creure en Déu i en un estat futur, afirma la voluntat lliure, rebutja la noció dogmàtica de materialisme i nega amb indignació que la noció d'amor propi sigui la base del sentiment moral, però fonamenta aquestes conclusions en raonaments que són absolutament nous, i els precedeix d'una sèrie d'arguments contra



el dogmatisme que inevitablement aterriran els ortodoxes. Pot semblar hiper-escèptic, però només és per a esclafar l'escepticisme tot destruint el dogmatisme que l'ha generat, per exemple, demostra en una sèrie d'arguments paral·lels de la més subtil dialèctica que Déu existeix i que no existeix; que l'home és lliure i necessari; que el món té un principi i que no en té cap; que no hi ha matèria simple i no hi ha matèria composta; amb tal destresa que és impossible sortir del laberint sense la seva pista, és a dir, demostra que cada part pot acusar de contradicció la seva contrària perquè aquestes qüestions resten fora de l'abast del coneixement humà; però més endavant mostra que hem d'acceptar les opinions abans assenyalades com a actes de fe; i que aquesta fe no és un mer desig o esperança, sinó una confiança tan forta i irresistible com el mateix coneixement, la certesa és la mateixa tot i que els fonaments de la fe són inversos.

Així tanca la porta a la infinita controvèrsia i lluny de ser un comentador d'especulacions inútils, o com estranyament l'han presentat els resums mensuals, un descendent dels escolàstics, és el més terrible enemic dels metafísics i dels escolàstics no en té sinó la seva profunditat i agudeses. Amb això reconcilia les dues bandes eternament confrontades dels dogmàtics i els escèptics, i tot sobrepasant els escèptics en la seva particular habilitat de reprovar-ho tot, fa un gir i dona conclusions favorables pels interessos pràctics de la humanitat. El resum mensual del llibre del Dr. Willich, (4) un escriptor que es deixa traïr pel seu estil i al qual els amants de la literatura alemanya deuen un cert reconeixement, no entenent Kant, ha representat el seu sistema com res més que Hume en forma escolàstica, un error afavorit pel gran encomi que Kant fa de Hume en tota ocasió. El seu escepticisme, diu Kant, em va fer adonar de l'error pel qual el mer escepticisme s'arrela en ments poderoses. Però la opinió general sobre Kant és que és un místic dogmàtic. Un amic m'ha escrit comentant "El senyor Beddoes assegura que la seva filosofia és tan bàrbara com les produïdes en l'època medieval". Això es deu a la creença errònia però excusable que la filosofia de Kant es fonamenta en idees innates. En realitat, tot el seu llibre descansa en la refutació d'aquesta teoria tal com la defensa Leibniz; però ell manté un quelcom a priori, i s'oposa als principis empírics de Locke; d'aquí ve l'error. El clamor comú que s'alça contra Kant per part dels deixebles antagonistes de Leibniz i Locke, igualment convençuts que ell pertany als seus adversaris, és la prova justa que no pertany a cap dels dos. És característic de la seva filosofia ésser independent en tot. Ell és el mestre que ha recollit les produccions diverses dels artistes inferiors i els ha unit en una gran obra d'art. Per una banda reconeix els honors deguts a Plató, Spinoza i Leibniz, i per l'altra a Bacon, Locke i

Hume, i construeix un sistema no pas format a partir de materials discordants sinó que és diferent de tots, i s'il·lustra només per comparació amb les veritats parcials contingudes en els seus sistemes oposats. És lloat pels seus més decidits enemics pel detall amb què ha estudiat els seus predecessors, i aquells incapaços de seguir-lo com a metafísic, i que pensen que tot allò que surt de l'escola és necessàriament hostil a l'església, contemplen meravellats un sistema moral tan favorable als interessos pràctics de la humanitat. Amb la única secta amb qui és hostil en tot respecte és amb la dels filòsofs francesos. Em pregunto si mai en cap escrit ha fet menció d'algun filòsof francès. L'escola alemanya és una gran antítesi de la francesa, i tot i així, si no recordo malament, el més descarat calumniador, aquest *arxi-descendent* de Loyola, l'ex-jesuíta Barruel, en un curiosíssim i elaborat sistema de falsedats ha inclòs els Kantians entre els *illuminatti* dels ateus francesos. Això és aparellar el dia i la nit, entre alemanys i francesos no hi ha pau possible, és una guerra d'exterminació.<sup>(5)</sup> L'objectiu de les meves properes cartes serà mostrar-te què és el Kantisme: potser seria una bona introducció parlar del seu gran adversari, el sistema francès, sobretot pel que fa a la seva influència en la vida. La meva explicació no l'extrec de cap llibre, és l'essència del tot. (El sistema francès) Nega un govern suprem moral de l'univers en el dogma de l'ateisme. Rebutja els principis morals, tot establint l'amor propi com a base dels nostres sentiments. Nega el poder moral tot afirmant dogmàticament la necessitat; i així la ciència moral és una ciència d'ombres: nega un principi intel·lectual perquè fa dependre la veritat o falsedat en els accidents de les sensacions: així raó i veritat estan mancades d'entitat. Per tal de no deixar res de valuós o bonic, nega un principi de bellesa, perquè la bellesa és relativa, una qüestió accidental. Que blasfema aquesta negació de la sublim trinitat de la raó, ALLÒ CERT, ALLÒ BO i ALLÒ JUST! Tot el que endolceix o ennobleix o anima la vida és foragitat d'aquest sistema odiós. En aquesta admirable exclusió de tot el que és valuós, hi veiem una "forta antipatia del mal cap al bé". La ment que pot gaudir d'un sistema així devia caure en la desesperació des del tou de la benaurança. "El mal serà el meu bé" era la seva exclamació. En aquesta *quinta essència* de la filosofia francesa la vida queda reduïda a organització conscient i mecanisme viu. És, en una paraula, un sistema brutal, i aquest sistema, francès de cap a peus, és d'origen anglès. És empirisme perseguit amb consistència, sense cap por ni remordiment. És en una paraula, *Locke-major-d'edat*. Té però, si res més no, la virtut de la consistència. Durant el darrer segle la tendència de l'opinió pública ha anat en aquesta direcció i els personatges que han promogut l'arribada d'aquesta unitat de

caràcter mereixen el nostre agraïment; han impulsat el progrés de l'intel·lecte, ens han conduït, certament, a través de la "vall de les ombres de la mort" però ja era en el nostre camí: la malaltia ja està madura, podem veure-ho en la filosofia francesa. En ella hi tenim el mal, en la alemanya l'antídot. La religió i filosofia de Priestley (6) és una erudita massa de principis heterogenis, a molt més gran distància de la veritat que la més vulgar ortodoxia, però en el progrés de la ment cap a la veritat, més a prop que cap de les que puguis conèixer excepte l'injustament reprobat Godwinisme. Kant i Godwin semblen ser, i així són considerats, antípodes, però és un exemple més de com els extrems es toquen. (7) La *Justícia Política* de Godwin, en la seva primera edició, té molt de la moralitat exaltada de l'escola alemanya. Constato, malgrat el meu aparent canvi total d'opinió, amb satisfacció la meva anterior càlida admiració d'aquesta obra, una obra de genuïna filantropia, d'una excel·lència envers el valor de la qual l'autor mateix sembla insensible, segons la segona edició. Quan aparegui una traducció de Kant, estic segur que els primers deixebles seran de l'escola escocesa, la seva aliança amb els principis de Kant es deurà més a l'interès pel resultat que no pas a una percepció fidel i adequada de la veritat abstracta del sistema, i és possible que aquesta escola, que fins ara s'ha distingit pel seu coratge investigador estarà entre les últimes que accedeixin a la nova doctrina. Hi ha una mena de riquesa moderada que satisfà l'home i el torna mandrós. En general, aquells qui es fan molt rics havien estat alguna vegada pobres, i és possible que aquells qui es trobaven en el punt més alt de la cultura siguin deixats enrere. Certament els socinians (8) són inferiors als filòsofs francesos en consistència, una inconsistència que potser fa honor a la puresa dels seus sentiments morals. En qüestions d'opinió el cor i el cap estan en conflicte. Els caràcters freds, com Hume, pensadors desesperats, van sempre endavant sense preocupar-se per les conseqüències; altres com el Dr. Johnson, potser amb una força mental més autèntica, són igualment afectats sensiblement per les conseqüències; no poden suportar el pes dolorós dels escrúpols i ho creuen tot. Johnson diu que ell pensava el mateix que Hume quan era un jove. La lluita de forces relatives entre raó i sentiment, infinitament matisada, és la causa d'infinitos matisos de fe en matèria de religió. En una ocasió estava explicant el socinianisme de Priestley a un distingit membre de la Església de Roma, i va saber-li molt greu descobrir que Priestley responia "Ce n'est que el premier pas qui coute". No pretenc pas donar una opinió en aquest punt en particular, només vull fer notar que l'afirmació és sòlida i important.

Que la raó pura despullada de sentiment rarament existeix, que tot en l'home està mesclat, és una observació molt comuna: només puc atribuir aquesta fragilitat humana, l'estrany intent d'unir materialisme i necessitat no merament amb la religió natural, sinó amb la religió revelada; però malgrat sentir amb força aquest absurd, no decreix la meua veneració per l'home excel·lent que més s'ha distingit en aquest intent i no voldria que malinterpretassis l'opinió aparentment desfavorable que he donat als soi-disant Cristians racionals. Saps molt bé que un gran nombre d'aquells que admiro i respecto són d'aquesta descripció, però m'agradaria que tots ells com un cos respecte de la religió, els deixebles anglesos de Locke, en matèria de filosofia, s'adonessin que estan navegant sense rumb. *In medio tutissimus ibis* és una regla maleïda en matèria de filosofia: per escapar del jou de l'escepticisme francès han de prendre refugi en el criticisme alemany. Han d'escollir entre Kant i Mirabeau, si s'aturen a mig camí, seran la riota de les dues parts.

Perdona per aquest llenguatge presumptuós i aparentment dogmàtic, que amb tota raó és només justificable en referència a la futura afirmació de la nova filosofia. He pensat que no estaria malament parlar de mi, perquè és possible que n'hi hagi molts que hagin arribat com jo fins a l'escepticisme, i perquè em sembla avantatjós conèixer el punt de vista des d'on es veuen les coses, i la situació prèvia del qui les veu. Sens dubte no pot ser indiferent si el que es converteix al criticisme ho fa des de l'escepticisme o des del dogmatisme.

Per tal que no m'acusis d'escriure una carta tan llarga sense explicar ni una sola de les idees de Kant, començaré per establir què és el criticisme. El criticisme és una investigació, i en aquest sentit qualsevol filosofia és d'alguna manera criticisme, però així com els Cristians racionals s'atorguen aquesta petita exclusiva, tot i que saben que tots els Cristians pretenen ser com a mínim coherents amb la raó, així mateix Kant anomena la seva filosofia, filosofia crítica, perquè en comptes de considerar la ment humana com un mer receptacle o instrument de la veritat, fa que la veritat sigui subordinada a la ment. El meu procediment, diu Kant, és anàleg al de Copèrnic. No podia explicar els fenòmens en la presumpció que el sol voltava entorn la terra, i provà l'experiment de pressuposar que la terra voltava entorn del sol. Els filòsofs fins avui han dit, "He de pensar o creure de tal manera perquè veig i pressuposo tals coses" invertim l'ordre i diguem "les coses han de ser així perquè així és com les trobo" precedim totes les investigacions metafísiques, teològiques o cosmològiques, o morals d'una crítica de

la pròpia facultat. Així, la facultat tot i ser subjectiva respecte al coneixement, és objectiva en la filosofia crítica.

En aquesta línia publicà l'any 1781, "Crítica de la raó pura" el resultat de trenta anys de feina. Totes les obres que segueixen són o bé aplicacions d'aquesta, o una extensió dels principis crítics a altres facultats de la ment. L'any 1788 publicà la "Crítica de la raó pràctica" i l'any 1790 "Crítica del Judici". Aquests tres criticismes són les seves obres fonamentals. La seva *Religió en els límits de la mera Raó; la Metafísica de la Ciència Natural, o Jurisprudència, de la Moral; l'esbós sobre una Pau Eterna* i altres, són d'una importància subordinada. La *Crítica de la Raó Pura* és de fet, el criticisme per excel·lència: al voltant d'ella gira darrerament l'opinió pública. És l'homenatge indirecte i no volgut dels seus adversaris, prova inequívoca de la magnitud i importància de les seves obres que ha donat el to a l'opinió pública. La filosofia crítica és no només l'únic pensament sinó el centre entorn del qual gira tot: els autors i sistemes anteriors només són considerats en la seva major o menor relació amb la nova escola. Els elements de la Filosofia Alemanya no són pas nous, i és la feina dels experts mostrar les analogies. Spinoza gaudeix ara d'una gran reputació com a primer gran idealista: Schlegel està a punt de traduir Plató, amb l'objectiu precisament de mostrar fins a quin punt aquest coneixia la filosofia transcendental. Alguns pensen que la Filosofia Alemanya no és més que una restauració del Platonisme. Serà curiós saber la opinió de Mr. Taylor en aquest punt. Hume i Locke són traduïts amb notes que mostren com s'allunyen o s'acosten a Kant. I no és sorprenent que un llibre com la primera crítica no hagi estat traduït durant més de vint anys, mentre ens veiem envaïts dia a dia amb les deixalles de la literatura alemanya, les obres que els mateixos alemanys rebutgen? Però si fem balanç del que ha passat durant aquests vint anys, la sorpresa no és tanta. No va ser fins després d'uns quants anys que el criticisme de Kant va atreure l'atenció. Moses Mendelsohn, que en aquells temps gaudia d'una gran reputació, fou, penso, el primer en reclamar l'atenció pública en una declaració singular però que feia honor a la virtuosa simplicitat del seu caràcter. Digué que havia llegit el llibre, però que una gran part restava més enllà de la seva comprensió, i afegí que ell era massa vell i acostumat a una determinada manera de pensar per ser capaç d'abandonar la seva vella opinió de sobte, però que esperava que els més joves examinessin les noves i valentes afirmacions, perquè possiblement el llibre marcaria una època en la història de la filosofia. Ell fou qui li donà l'epítet Homèric de "Kant, l'escruixidor", un caràcter que

aquest sempre ha mantingut. En aquells moments, pel 1786, el llibreter es proposava vendre dos fulls solts per maculatura. A la llarga, els seriosos Magister, doctors i Professors de l'escola de Wolf (gairebé ja extingida) iniciaren l'atac, però l'efecte dels cops va demostrar la invulnerabilitat de Kant, i els seus adversaris el van abocar a la popularitat. Una sola revista, la gasetta literària de Jena (no seguint la política prudent dels nostres comentadors anglesos que eviten amb destresa de no pronunciar una opinió decidida sobre punts crítics) es va declarar a favor de la nova fe que s'estenia amb celeritat. Els criticismes de Jena es van escriure amb gran habilitat, i mentre floria la nova escola florien també els comentaris. Uns quants escèptics competents van atacar la filosofia crítica, però sense resultat, i el kantisme va continuar victoriós i unit fins cap a l'any 1792 quan va sorgir una escletxa, i un del més il·lustres deixebles va esdevenir el rival del seu mestre. És massa aviat per fer història d'un conflicte que encara no ha acabat, i a més, en aquests moments això no et pot interessar, en tant que contra la teva filosofia, les diverses sectes de l'escola crítica tenen la mateixa opinió. Quan aparegué la discussió sobre la filosofia de Kant, tenia lloc a Anglaterra la controvèrsia de Priestley, i aquells esperits actius que Alemanya s'haurien capficat amb la descoberta dels primers principis absoluts de la fe, amb la realitat de l'espai i el temps i la deducció de les categories, a Anglaterra estaven ocupats amb l'important anàlisi de la Trinitat, i les doctrines de l'expiació, predestinació etc. Tu mateix pots jutjar si els nostres filòsofs després d'uns anys d'aquestes disputes estan justificats per ridiculitzar els metafísics alemanys. A Alemanya la guerra filosòfica ha continuat amb la sola interferència del poder civil, i amb una pràctica indiferència per part del govern. La filosofia de Kant s'ensenya fins i tot en universitats catòliques, tot i que la major part dels seus llibres són prohibits a Viena. El cos de filòsofs crítics són gairebé tots teòrics republicans, però tan diferents dels filòsofs francesos com "Jo i Hèrcules". El sistema ha demostrat no ser lletra morta, sinó que s'ha estès amb gran habilitat i geni a la poesia i les belles arts, a la química i la història natural. En medicina els idealistes s'han adherit decididament a Browne; i particularment en teologia i jurisprudència. La relació entre el kantisme i la religió és un punt molt bonic i interessant. Kant ha estirat les regnes amb infinita destresa i és una de les més impressionants perspectives de la nova filosofia el fet que promet efectuar una mena de pau i unió entre aquesta i la religió. No et sorprendrà que aquesta escola crítica tingui els seus deixebles dèbils, extravagants i absurds que juntament amb els desconsiderats, qüestionen la reputació del seu mestre; és del tot natural que els impostors crítics, igual que tots els altres impostors, aprofitin qualsevol

ocasió per a la sàtira; així mateix és també un fet que l'escissió dels nous idealistes manté la opinió pública en suspens, però això no hauria d'impedir als nostres pensadors Britànics de participar en la noble cursa cap a la veritat.

La vostra ignorància en filosofia igual que en la literatura Alemanya, són comentades aquí per les veus d'aquells que creuen honestament que Alemanya és l'únic país que conté en aquests moments un gran poeta i un gran filòsof. El retret té el seu fonament, i el pitjor és que jo no sé com posar-hi remei. Desgraciadament, l'alemany no és considerat encara una llengua culta. El futur traductor de Kant haurà de reunir talents i coneixements molt especials, aquesta feina només es pot dur a terme per a amor a la causa, perquè no pot donar cap benefici, i quina és la reputació d'un traductor? Mentrestant i entretant intentaré donar-te unes poques nocions generals. No sóc més que un estudiant, no pretenc ser professor de la nova filosofia, i no aspiro a afirmacions metòdiques, tindrè present no tant les doctrines positives de Kant com la seva referència a les opinions Britàniques més populars, finalment procuraré no pas de satisfer sinó només excitar la teva curiositat.

### 5.2.2 Notes a la carta número 1

1. Aquesta primera observació general sobre la desconsideració dels principis de l'empirisme de Locke per part de l'escola alemanya és el punt de partida de la presentació de la nova filosofia crítica en terreny britànic. El principi epistemològic fonamental de l'empirisme, la impotència del coneixement per anar més enllà de l'experiència es discutirà amb detall en la segona carta mitjançant un diàleg simulat entre un adepte de la nova filosofia i un empirista. La referència en la carta que ara ens ocupa té la funció d'apel·lar al fundador d'una tradició filosòfica genuïnament britànica, per tal d'establir una filiació clara entre aquesta i els autors que Robinson citarà posteriorment com a representants d'una doctrina que fins aleshores ell havia considerat vàlida. Les referències a Locke es repetiran de manera més o menys explícita al llarg del text i sempre en el sentit que hem indicat.

2. Robinson té coneixement per tant, de la repercussió mediàtica de les primeres obres de referència i traduccions de Kant que hem vist amb detall en l'apartat anterior. Podem veure la pobra valoració que en fa i alhora la seva reivindicació de la necessitat de fer atenció a un sistema que desperta tan gran interès en la terra d'origen. El seu comentari revela a més la intenció de dur a terme una tasca més seriosa sobre la base d'una ocupació exclusiva i compromesa amb l'obra de Kant. A continuació confessa la pròpia insatisfacció amb les teories que fins aleshores havia tingut per vàlides, o si més no per les més acceptables d'entre els sistemes d'opinió coneguts a Anglaterra, i introdueix una condemna mordaç de l'escepticisme per la seva indigència, -"scepticism is a beggarly system" diu l'original anglès-. A continuació trobem una nova referència als principis



de Hartley que són presentats com a sistema de referència filosòfic personal de Crabb Robinson.

3. A David Hartley (1705-1757) correspon una posició distingida en el pensament il·lustrat anglès, pel seu intent d'establir una epistemologia empirista sobre una fonamentació ontològica materialista, és a dir, una filosofia de la ment que incorpora una fisiologia del cervell. És també responsable de la propagació d'una visió optimista del progrés humà no gensmenys insertada en el marc d'una teologia transcendental. Fou educat a Jesus College de Cambridge en un curriculum construït sobre una síntesi moderna de la filosofia natural de Newton i la filosofia de Locke. La seva obra fonamental *Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations* (1749) ofereix una visió global de l'individu en tant que ésser terrenal i en consideració del seu estat futur. De forta inspiració Lockeana, emfatitza la idea que tot el coneixement deriva de l'experiència, i absorbeix també l'associacionisme utilitarista de John Gay, que estableix una psicologia del plaer i el dolor com a clau explicativa de la formació d'opinions i de la filosofia de l'acció. En aquest context l'aportació de Hartley, que com Locke i Gay es proposava una refutació les teories innatistes del coneixement i la moral, consisteix en donar una base fisiològica amb fonaments físics concrets a l'explicació empirista sobre la formació d'idees complexes a partir de combinacions de percepcions simples. La inspiració la treu de la teoria de les vibracions de Newton, que Hartley aplica en el context físic concret de la medul·la, el cervell i l'espina dorsal. A diferència del seu coetani francès La Mettrie, Hartley emmarca la seva psicologia fisiològica materialista dins la teologia natural. Segons el seu punt de vista, el materialisme no condueix necessàriament a l'ateisme precisament perquè el Déu Cristià, en la seva saviesa ha conformat la matèria amb tot poder i potencialitat. El determinisme

materialista és per a Hartley la millor garantia de l'operació universal de causa i efecte, d'aquí la uniformitat de la natura i també del poder il·limitat de Déu.

Ja cap a finals de segle, en la seva edició de les *Observations*, Priestley assenyalà el determinisme de Hartley però n'obvià la seva neurologia materialista, tot posant la seva versió modificada al servei de la filosofia unitària de la naturalesa. També la teoria sociopolítica de Godwin a *Political Justice*, argumentant l'inevitable progrés de l'home cap a la perfecció té influències de certes inferències de Hartley.<sup>37</sup>

4. Novament Robinson apunta l'activitat de difusió del Kantisme de la dècada dels noranta. En aquest cas la referència és clarament a William Taylor i el seu resum del llibre de Willich publicat a *Monthly Magazine*.<sup>38</sup> Després de reconèixer-lo com a figura destacada de la difusió de la literatura alemanya, Crabb Robinson aprofita per aclarir el malentès suscitat per l'afirmació de Taylor que Kant no seria res més que Hume en forma escolàstica, i per la formulació agosarada de Thomas Beddoes (1760-1808) metge i filàntrop que gaudia d'una gran reconeixement entre els romàntics anglesos- "que la nova filosofia alemanya, que està intoxicant mitja europa és un sistema tan bàrbar com els de l'edat mitjana". Robinson creu que aquest equívoc prové de l'error excusable de confondre l'apriorisme Kantià amb les idees innates de Leibniz. A continuació aprofita per celebrar la genialitat de Kant per haver anat més enllà del racionalisme de Plató i Spinoza i de l'empirisme de Bacon, Locke i Hume, essent però bon coneixedor de i respectuòs amb les dues tradicions.

---

<sup>37</sup> Stephen, L. *History of English thought in the eighteenth century*, volume 2, Thoemmes, Bristol, 1991  
Craig, E. (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* London, 1996  
10 volums, Routledge, London, 1998

<sup>38</sup> vegeu capítol 4.1 d'aquest treball

5. Ja hem vist en els apunts biogràfics com Crabb Robinson desenvolupa en aquests anys d'estada a Alemanya una gran animadversió per tot allò francès. En aquesta línia endega ara una crítica radical contra l' "escola francesa" i observa que el propi Kant també s'hi confronta amb hostilitat o si més no amb indiferència. Robinson està convençut de la absoluta incompatibilitat entre el que anomena sistema alemany i el sistema francès. Trobem de nou una referència als debats mediàtics de l'apartat anterior del nostre treball. En aquest cas Robinson denuncia l'Abbé Barruel que en una operació forçada havia identificat Kant amb els ateistes francesos<sup>39</sup>. Robinson s'esforça en aquestes línies a diferenciar molt clarament la filosofia crítica del materialisme i ateisme propi dels filòsofs francesos per acabar assumint les conclusions nefastes d'aquest sistema com a una evolució natural de l'empirisme radical de Locke (Locke full grown).

6. Joseph Priestley (1733-1804) Figura important de la il·lustració anglesa, conegut com a científic per haver descobert l'oxigen, era de professió teòleg i autor d'escrits sobre política i educació. La seves especulacions filosòfiques eren concebudes com a suport pels seus arguments teològics i estructurats retòricament més que no pas amb una metodologia sistemàtica. Unitari en teologia, participava de l'associacionisme, determinisme i monisme en un materialisme curiosament espiritualitzat, atribuïble en part a la seva formació científica. Llegeix pel seu compte *l'Essay Concerning Human Understanding*, de Locke, posteriorment a Daventry on entra com a seminarista coneix els platonistes de Cambridge, i els físico-teòlegs newtonians. Llegeix *Observations on Man*, de Hartley, obra que l'influenciarà i el convertirà a l'associacionisme i a la doctrina de la necessitat filosòfica o determinisme. Per la seva inicial fallida com a

---

<sup>39</sup> vegeu apartat 4.2 d'aquest treball

ministre no conformista, esdevé posteriorment ministre Unitari a Leeds, on comença la seva carrera com a polemicista religiós. L'interès específicament filosòfic li desvetlla el seu contacte amb la filosofia del Common Sense escocesa. El 1775 escriu *An Examination of Dr. Reid's enquiry ...On the Principles of Common Sense*, on ataca la innecessària multiplicació de principis instintius separats i arbitraris per explicar les percepcions. Per deslegitimar aquest innatisme *naïv* emprèn l'edició d'una selecció de textos de les *Observations* de Hartley sota el títol *Hartley's theory of Human Being*. En la introducció d'aquest recull, responsable de la difusió de l'obra de Hartley, previament negligida pel públic anglès, Priestley ens ofereix una aportació metafísica pròpia, que fa un pas més enllà de Hartley. En el resum de la base fisiològica que fonamenta l'associacionisme, afirma que el "cos elemental" que fa de mediador entre la ment i el cervell és innecessari i declara que l'home sencer és una composició uniforme, i que la propietat perceptiva és el resultat d'aquesta estructura orgànica que és el cervell. Aquesta afirmació condueix irremeiablement a la polèmica: Priestley es defensa en la posterior *Disquisitions relating to Matter and Spirit* (1777), aduint que el dualisme filosòfic modern no tenia cap suport en les Escripures i conduïa al problema insoluble de les entitats interactuants, matèria i esperit, definides de tal forma que entre elles no hi havia res en comú. A partir d'aquí cap defensa fou suficient per escapar de les acusacions d'ateisme materialista, imputació agreujada per la publicació, el mateix any, de *Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, on Priestley insistia en la idea que les accions humanes vénen determinades per les lleis de la natura. Tot i que Priestley argumentava amb enginy assenyalant familiaritats entre la seva doctrina i la dels llibertaris – "all the liberty... that I say a man has not, is that of doing several things when all the previous circumstances ...are precisely the same"- la doctrina del determinisme era representativa de la relació causa-efecte de la qual ell mateix en

derivava els seus arguments per la existència de Déu. Priestley responia als atacs des del seu convenciment que de la matèria no en coneixem res més que les seves propietats i que el seu monisme podria ser considerat absolutament espiritual tan bé com absolutament material. En qualsevol cas la seva proposta era massa radical per ser païda per la mentalitat britànica del moment<sup>40</sup>.

7. William Godwin (1756- 1836) Considerat el fundador de l'anarquisme filosòfic. A *An Enquiry concerning Political Justice* discuteix com tot i que el govern és una força corrupta en la societat, que en perpetua la dependència i la ignorància, esdevindrà progressivament impotent per l'extensió gradual del coneixement. La política serà desplaçada per una moralitat dilatada a mesura que la veritat vagi conquerint l'error i la ment subordini la matèria. Fill d'un ministre no conformista i educat per a la mateixa professió, esdevé periodista polític en fallar-li la vocació religiosa. Seduit per l'entusiasme per la Revolució Francesa, desenvolupa el seu activisme al torn de l'atac de Burke contra els revolucionaris i els seus seguidors britànics, especialment Richard Price i la London Revolution Society, dominada pels no-conformistes. *Political Justice* és una obra molt influenciada pels philosophes francesos (d'Holbach, Helvetius, Rousseau) on emergeix però la seva posició pròpia originada en el no-conformisme racional, que valora per damunt de tot la importància del candor, el determinisme filosòfic, el poder irresistible de la veritat i la santitat del judici privat. Sobre aquest material Godwin forja un atac impactant de les institucions polítiques contemporànies i un anarquisme filosòfic que rebutja tota interferència governamental. La postura de Godwin és genuïna en tant que combina concepció de deure moral centrada en l'acció,

---

<sup>40</sup> Stephen, L. *History of English thought in the eighteenth century*, volume 2, Thoemmes, Bristol, 1991  
Craig, E. (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* London, 1996  
10 volums, Routledge, London, 1998

amb una concepció centrada en l'agent, segons la qual, una acció és completament moral només si les intencions i el resultat coincideixen en una voluntat racional. Darrera d'aquesta concepció hi ha una teoria fonamentada en la doctrina de la necessitat i en la creença que la ment és potencialment sobirana sobre el desig i el sentiment, que veu la culminació de la perfecció humana en una vida viscuda a la llum de la veritat. L'optimisme racionalista de Godwin fa pensar que tot i haver-se proposat atacar les antigues teories metafísiques, acaba preparant el camí per a una doctrina absolutament independent de l'experiència. Tot abolint les idees innates, i fins i tot la ment que les hauria de contenir, no queda més que una sèrie de processos lògics, els quals convé assumir que tenen lloc en un vehicle que anomenem ment, però no afectats en absolut per condicions externes. Aboleix tan l'organisme com el mitjà i malgrat tot, la raó sobreviu. Així, en mans de Godwin l'escepticisme de Hume s'aplica a la construcció d'una teoria que a vegades recorda l'esperit de Descartes o Spinoza. Tanmateix, les conclusions polítiques de Godwin són molt més interessants que les seves especulacions metafísiques. Ell és qui formula magistralment el credo dels revolucionaris: la creença en la perfectibilitat era un corolari del ràpid progrés del coneixement científic. La ment serà omnipotent sobre la matèria, i en l'ordre social també s'ha de desplegar aquesta omnipotència. L'únic obstacle és l'existència de les passions humanes, però com que tota passió anti-social cal prendre-la com una concepció errònia de la voluntat humana, se segueix que vençuts els errors, s'abolirien també aquesta mena de passions. Les mesures correctores imposades per reis i clergues es basaven en doctrines que no haurien superat el test de la raó. Però tan bon punt es permetés a la raó entrar en el joc, ella mateixa proveïria una disciplina, i els homes actuarien rectament per la mateixa raó que un matemàtic fa una suma correctament.

Tot i que el pensament de Godwin evoluciona al llarg de la dècada dels noranta, podem trobar un nucli consistent . El més fonamental és la seva convicció bàsica que el judici privat i la discussió pública són els medis essencials pel desenvolupament de la veritat política i moral, i que esdevenim completament humans només si vivim en un acord absolut amb els dictats de l'enteniment. En tots els seus escrits Godwin encoratja el desenvolupament moral i intel·lectual dels seus iguals, i els revela fins a quin punt les institucions religioses polítiques i socials són responsables d'una imposició unilateral i la desorientació general.<sup>41</sup>

8. El socinianisme fou un moviment teològic dels segles setze i disset fundat per Laelius i Faustus Socinus, precursor de l'unitarisme. Explícitament adogmàtic i centrat en la no creença en la Trinitat, el pecat original, la satisfacció i la immortalitat de l'ànima. Alguns socinians eren materialistes. Centren l'interès en la moralitat i el rol profètic de Crist, eleven el paper de la raó per a la interpretació de les escriptures contra el credo, les tradicions i l'autoritat eclesiàstica. El terme s'havia utilitzat despectivament en polèmiques contra molts teòrics, especialment John Locke que havia emfatitzat la voluntat lliure, moralisme, el rol i la capacitat de la raó i que el cristianisme només contenia algunes doctrines fonamentals per a la salvació. Originat a Itàlia com a moviment evangelista heterodox, s'estengué per Polònia, Holanda i finalment arribà a Anglaterra, on cualla amb el terme *utilitarisme*. En la majoria de països els socinians eren perseguits per heretges.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> íbid.

íbid.

<sup>42</sup> Priestman, M. *Romantic Atheism, Poetry and Freethought 1780-1830*, Cambridge Studies in Romanticism, Cambridge University Press, 1999

### 5.3 La repercussió del Kantisme en l'àmbit literari

Robinson té punteria en endevinar que la clau per a l'autèntica acceptació de la nova filosofia crítica està en una comprensió exitosa del transcendentalisme i apriorisme Kantià. Per això en la segona carta fa un intent de pedagogia epistemològica detallada. Conscient de la rellevància d'aquest punt i també de la resistència que li oposa l'empirisme, intentarà convèncer el seu adversari en un diàleg simulat on les rèpliques empiristes a les novetats de la filosofia crítica exemplifiquen amb cert reduccionisme el contratac escèptic i la identificació de transcendentalisme amb dogmatisme escolàstic per part dels defensors d'aquesta postura. Al seu torn, les intervencions del defensor de la filosofia crítica documenten un coneixement prou detallat de les qüestions epistemològiques fonamentals del kantisme. El corol·lari és la constatació de la incompatibilitat d'ambdues posicions.

Tanmateix queda clar de la lectura de la carta introductòria que per a Robinson l'accés a la filosofia kantiana es produïa en el seu cas des de la filosofia tradicional anglesa representada per Locke, però amb més precisió des de la lluita amb una certa versió de la doctrina associacionista de Hartley i des de l'intent de superació del socinianisme i el determinisme de Priestley. De manera que ell mateix basa el seu "escepticisme" en la doctrina de la necessitat filosòfica i el sistema del materialisme tal com l'havia presentat Priestley, és a dir, en un intent de conciliació amb el cristianisme socinià i unitari proi dels corrents del no-conformisme (Dissent). Ja des dels primers anys de la seva estada a Alemanya, en l'època doncs, de redacció de les cartes, Robinson començava a adonar-se'n de la dificultat de sostenir una posició com aquesta. Sota la influència de Kant, Robinson comprèn per fi que la unió que fa Priestley de religió i filosofia constitueix



una tremenda amalgama de principis heterogenis i lamenta haver-la tingut per bona quan és evident que materialisme i determinisme només poden conduir a l'ateisme. Podem veure a través de la carta i també a través de les referències a les teories filosòfiques en major o menor mesura reivindicades pel seu autor com, en definitiva, la denúncia a la impermeabilitat manifesta de la tradició britànica davant la novetat de la filosofia crítica es concreta en una certa nostàlgia de metafísica que compatibilitzi una epistemologia rigorosa amb una moral racionalment fonamentada, per aquesta fi no valen ni el materialisme radical francès, ni l'intent britànic de salvar forçadament la moral sobre la base d'una epistemologia empirista escèptica. No escapa a ningú que per a Robinson Kant representa l'obertura a la possibilitat racional de la creença i el cristianisme. El transcendentalisme Kantià li ve com anell al dit.

Segons Ernst Behler<sup>43</sup> és cert que la fonamentació de la moral a través de la filosofia transcendental sobre la base d'un nou mode de certesa és per a Robinson l'aportació més important de Kant a la filosofia, en la mesura que promet una nova modalitat de conciliació entre filosofia i religió, però també per a Robinson, un altre resultat nogensmenys decisiu de la filosofia transcendental seria la fonamentació de la ciència de la bellesa o de l'estètica.

També en aquest terreny l'autor de les cartes acusa la formació empirista del seu esperit i es meravella davant els arguments Kantians per a l'autonomia del bell. És en una de les dues cartes no publicades, la cinquena, titulada *Kant's Analysis of Beauty*, on Robinson afirma:

---

<sup>43</sup>Behler, E. *Henry Crabb Robinson und Kant, Ein Beitrag zur Kantrezeption innerhalb der europäischen Romantik*, Kant-Studien 77, 1986, 289-315

“d’acord amb els principis de la filosofia anglesa mai no heu sabut distingir entre agradable i bell i per una adhesió consistent al vostre sistema, sou proclius a confondre l’agradable, el bo i el bell i afirmar amb consistència que no hi ha cap diferència entre aquests termes. Només us suplico que us atengueu amb candidesa i imparcialitat als fets de l’experiència externa, sobre els quals per cert, es fonamenta tota la filosofia de Kant, tot i que aquests fets ens ensenyen la necessitat d’assumir quelcom apriori com a base de les aparences empíriques”<sup>44</sup>

Robinson no és però insensible a la repercussió de les tesis de la Crítica del Judici Estètic sobre la crítica literària alemanya i comença la seva exposició del contingut de la tercera crítica en el marc d’una suposada sèrie de *Cartes sobre Literatura Alemanya*. El plantejament queda ben clar des del principi de la carta:

“M’he proposat fer-te cinc cèntims sobre la situació actual de la crítica literària aquí i de fet ja he m’he referit de manera explícita a alguns dels representants de la nova escola però em seria del tot impossible donar-te alguna noció clara de les modernes opinions sense referir-les al seu gran autor Kant, el destí del qual en aquest camp així com en el sistema general de la seva filosofia, ha estat el de ser negat pels seus propis deixebles els quals, apropiant-se de les seves genuïnes especulacions i canviant-los la fraseologia s’atorguen el dret de ser superiors al seu mestre”<sup>45</sup>

Dues coses queden molt clares: l’afirmació d’una actual i contundent influència de la tercera crítica en els autors literaris, i la condemna de l’apropiació idealista de les tesis Kantianes. Ens apareix de nou el Crabb Robinson testimoni d’excepció d’un període i un context intel·lectual de rellevància màxima per a l’interès del nostre estudi.

---

<sup>44</sup> Crabb Robinson, H. *Letters on German Literature. No. IV, Kant’s Analysis of Beauty* (no publicada, Biblioteca Dr. Williams, Feix I, III. 28)

<sup>45</sup> *ibid.*

En aquesta cinquena carta Robinson fa una aproximació esquemàtica als temes principals de la primera part de la Crítica del Judici. El contingut, igual que en les altres cartes és sorprenentment acurat i mostra una gran habilitat per captar els problemes essencials mantenint-se, això sí, en el terreny de la qüestió epistemològica. Segons Wellek,<sup>46</sup> Robinson mai va abandonar aquesta perspectiva gnoseològica que incorporava implícitament o explícita la contrastació amb l'empirisme anglès. Fins al punt que Robinson havia planificat al tornar a Anglaterra publicar una obra sobre la filosofia de Kant, sota el títol: *Locke and Kant: or a Review of the Philosophy of the Eighteenth century, as it respects the Origin and Extent of Human Knowledge*, que mai va veure la llum.

Tanmateix el protagonisme de Robinson continuarà essent-nos pertinent en el capítol que ara estrenem, en el sentit que ho expressa Rosemary Ashton en la introducció a *The German Idea*<sup>47</sup>

“L'únic altre entusiasta per la literatura alemanya durant els primers anys del segle, fou Crabb Robinson, qui, igual que Taylor, pertanyia al cercle d'intel·lectuals i no-conformistes de Norwich, i era també amic de Wordsworth, Coleridge i Southey. Envià articles sobre temes alemanys al Monthly Register des d'Alemanya el 1802-03 on era estudiant de filosofia i confident de Madame de Staël. També publica alguns articles a la revista unitària Monthly Repository el 1808 i més tard el 1832. Els seus articles no eren remarcable i no despertaren un gran interès. En realitat fou molt més important com a amic i prestador de llibres alemanys a aquells qui eren més ambiciosos o més dotats. Coleridge el sol·licitava contínuament, Carlyle buscà el seu ajut per a traduir històries per a German Romance (1827), Hayward, el

---

<sup>46</sup> Wellek, *ibid.*

<sup>47</sup> Ashton, R. *The German Idea. Four English Writers and the reception of German Thought, 1800-1860*, Cambridge University Press, 1980

traductor de Faust el 1833, li demanà una introducció a Eckerman, i Lewes li sol·licità dades per a una Vida de Goethe (1855). La seva extensa correspondència i diaris, escrits al llarg de tota una vida de lectura i conversa sobre literatura alemanya, iniciada simultàniament amb la descoberta d'Alemanya per part de Coleridge el 1790 i fins el 1840 i 1850. (...) La seva contribució a la difusió de l'interès per la cultura alemanya fou més social que intel·lectual, i ell n'era ben conscient. (...) Fou a través del seu contacte personal amb autors capdavanters a Anglaterra i a Alemanya que Robinson col·laborà en certa manera en la segona onada d'interès, ara més profund i més permanent, en la literatura Alemanya.”

Així doncs, seguint Rosemary Ashton, el testimoni de Crabb Robinson es fa especialment rellevant per explicar una segona onada d'interès per la literatura alemanya. Aquesta afirmació alhora ens posa al descobert la suposada existència d'una primera onada d'interès. Efectivament, ja hem vist en passatges introductoris al capítol anterior com l'ocupació dels intel·lectuals anglesos amb la cultura alemanya s'havia iniciat des de l'àmbit de la literatura. En aquest capítol procurarem oferir una perspectiva més detallada del procés d'incorporació de l'actualitat en la producció literària alemanya contemporània i veurem el clar paral·lelisme –si no sobreposició - en l'avanç i el retrocés dels moviments intel·lectuals en pro i en contra de l'acceptació de les novetats filosòfiques. En altres paraules veurem com també en el camp de la literatura s'experimenta una clara involució des d'un entusiasme inicial a les darreries del divuit al despreci més absolut en els primers anys del dinou. En aquesta ocasió, igual que en el cas de la filosofia, el procés cristal·litza i cobra vida en la repercussió del fenomen en el context mediàtic de les publicacions periòdiques, que al seu torn també seran les responsables de les successives campanyes de desprestigi que amb immediata eficàcia aconsegueixen demonitzar qualsevol espurna d'interès per la cultura alemanya.

Rosemary Ashton tot presentant l'objectiu principal del seu llibre<sup>48</sup> creu que només així s'explica com després d'una inicial receptivitat per la dramaturgia i la novel·la gòtiques, editors, crítics i lectors britànics condemnessin amb la indiferència o el menyspreu obres com *Wallenstein*, *Faust*, o *Wilhelm Meister* per considerar-les immorals, absurdes o obscures, sense el més mínim interès per aprofundir en el context cultural que les havien originat, en particular tal com es manifestaven en el moviment filosòfic Kantià i post-kantià al qual pertanyien aquestes obres. Fins a tal punt s'havia imposat una imatge distorsionada i negativa dels alemanys.

L'observació d'Ashton conté implícita una afirmació sobre la rellevància del context de la filosòfic de kantisme i post-kantisme en l'àmbit de la producció literària contemporània que ens condueix directament a l'objectiu específic d'aquest capítol en el marc del nostre estudi. En efecte, després d'analitzar en el capítol precedent, a través de quí, en quin context i amb quin grau d'èxit la filosofia de Kant viatja a l'Anglaterra de tombant de segle, a partir d'ara ens proposarem escatir el nivell d'influència de la filosofia crítica en l'àmbit de la creació literària britànica contemporània, i de manera particular en la poesia.

L'estudi detallat que fa Wellek<sup>49</sup> posa de manifest que la majoria d'autors vinculats al romanticisme literari es medeixen en algun moment amb la filosofia de Kant. La presència de temes de la filosofia crítica és una constant, si bé la intensitat de l'interès varia considerablement d'uns autors a altres. Ens interessa destacar que en el repàs dels noms més rellevants del romanticisme britànic ens apareixen dos tipus d'autors: poetes i

---

<sup>48</sup> Ashton, *íbid.*

<sup>49</sup> Wellek, *Kant in England*, cap. IV

assagistes, o crítics. En tots es pot detectar un major o menor grau d'influència del kantisme, més o menys mediada o directa.

William Hazlitt (1778-1830), intel·lectual de l'esfera de Coleridge, en el prefaci a *The light of Nature Pursued*, publicada el 1807 per Abraham Tucker endega un atac contra la doctrina de Locke i reclama l'assistència de Kant, tot afirmant que Tucker creia, com el professor Kant, en "la unitat de la consciència", i "que només la ment és formativa, aquest article fonamental del credo transcendental". És l'autor d'una referència a l'obra *De L'Alemagne*, de Madame De Staël apareguda al *Morning Chronicle*<sup>50</sup>, en el qual fa una presentació detallada de la filosofia de Kant i en condemna la visió de Mdme de STael en el seu llibre, per superficial i perquè suavitza la radicalitat dels arguments originals amb el seu estil harmònic. El criticisme de Hazlitt però, no va gaire més enllà de la superfície i es basa en la lectura de l'obra de Willich i no de l'original kantià.

Thomas de Quincey (1785-1859) difusor i crític de Kant i també primer historiador de la introducció de Kant a Anglaterra. A *Letters to a Man whose Education has been neglected*, publicades a *London Magazine* l'any 1823, escriu una secció 'On the English Notices of Kant', on només Coleridge és lloat per ser l'únic coneixedor de l'original Kantià, tot i que és rapidament mensytingut i infravalorat com a comunicador, i acusat per haver endarrerit el progrés del kantisme a Anglaterra a base d'enfosquir més que no pas il·luminar l'original. Autor de *The last days of Immanuel Kant*, *Kant in his miscellaneous Essays*, i *German Studies and Kant in particular*, De Quincey està convençut dels beneficis d'una influència de Kant sobre el pensament anglès, i es lamenta pel fet que el seu país no comptava amb cap comentador que reunís un

---

<sup>50</sup> *Morning Chronicle*, 13 novembre de 1813. Reeditat només a *New Writings by W.Hazlitt*, London, 1927

coneixement seriós i exhaustiu de la filosofia crítica amb la capacitat comunicativa necessària per a popularitzar aquest pensament. Així en el prefaci a *Kant in his miscellaneous Essays* ell mateix promet:

“una breu explicació de la Filosofia Transcendental tan ajustada que sense estalviar ni una iota de rigor tècnic, transmeti per primera vegada a oïdes meament angleses, una autèntic informe sobre el que és realment aquesta filosofia.”

Tanmateix, la lectura del text no satisfà ni de lluny la seva pretensió. De Quincey no abandona mai el to crític contra la resta de comentaristes de Kant, però les seves aportacions deixen molt que desitjar. Les seves interpretacions personals combinen sempre un cert rigor en la comprensió de determinats aspectes del kantisme, amb valoracions i judicis de tipus psicologista. A *German Studies and Kant in particular*, ens relata la seva relació personal amb el pensament kantià com a decepció:

“Em van ensenyar a creure que en Kant trobaria les claus d’una nova filosofia creativa. Ai las...no era més que un somni. Sis setmanes d’estudi foren suficients per perdre la meva esperança per sempre. No ofereix res de seductor o esplèndid per a la imaginació humana, ni tan sols res positiu o afirmatiu per a l’enteniment humà...totes les seves doctrines són negatives, i les seves veritats estèrils”,<sup>51</sup>

A continuació, la seva exposició de Kant és força acurada, però De Quincey amb una operació perversa, torna a la seva interpretació crítica centrada en la finitud del coneixement:

“no tenim cap dret a veure res en la natura com a objectivament, o en sí mateix causa”

---

<sup>51</sup> *Tait's Magazine*. Juny 1836. Masson II, pp.81

La conclusió és fidel de fet, al problema tal com el formula Kant, però el que es pot qüestionar és fins a quin punt és fidel al propi De Quincey. Sobretot tenint en compte la resta d'afirmacions desencaminades, la seva confusió flagrant entre transcendent i transcendental<sup>52</sup> i la superficialitat de la majoria dels seus comentaris. Tot fa pensar que allà on la seva interpretació és acurada, De Quincey hauria manllevat de comentadors alemanys, sense molestar-se massa per una comprensió efectiva i una assumpció de conseqüències. En general De Quincey, personatge molt actiu i prolífic durant el romanticisme, pel que fa a la seva ocupació amb Kant deixa al lector amb un cert grau de decepció per la seva manca de sinceritat en relació a l'autenticitat del coneixement d'aquesta filosofia. Tot i que el seu coneixement de l'alemany era suficient per haver llegit directament el text kantià, tot semblar abogar per una relació molt superficial amb aquest pensament, i és que després de tot, De Quincey no tenia una relació prou consistent amb el pensament filosòfic en general.

Thomas Carlyle (1795-1881) és un dels assagistes més influents del romanticisme, i probablement un dels intel·lectuals que més afavorí el progrés de l'idealisme alemany en territori anglès. Crític radical de la tradició Lockean a la filosofia anglesa, i opositor actiu de les teories socials del divuit. Lluitador contra la idea d'un progrés linial i màxim responsable en l'erradicació del gust literari del divuit, i advocat de la nova corrent estètica embriagada per la profunditat i la inspiració. Malgrat tenir gran responsabilitat en la transformació de l'atmosfera intel·lectual britànica, la seva

---

<sup>52</sup> “Tot i així, malgrat la seva bel·ligerància i la provocació llençada a Coleridge en un seu article: ‘Deixeu el transcendentalisme per a mi i altres joves, perquè, per fer honor a la veritat, en les vostres mans, no prospera’, ell mateix sempre evità la temptació d’ ‘explicar l’oracle’. La seva manera de distingir entre les paraules clau ‘transcendent’ i ‘transcendental’ deixa els seus lectors allà mateix on eren: ‘Si això és A i allò D: a la primera dieu-li transcendent i a la darrera transcendental.’ (...) Sempre es mantingué vague i mal informat en relació a Kant” Ashton, R. *The German Idea...*, pàg. 42



aportació en direcció a una correcta comprensió de Kant, o la filosofia post-kantiana és minsa. Ell mateix confessa l'any 1820, que es considera un 'esotèric' pel que fa al valor de Kant, Schelling, i Fichte. I més endavant el 1823 proclama sense embuts la seva incomprensió del sistema kantianà:

“Tan de bo pogués entendre del tot la filosofia de Kant. És un capítol en la història de la follia humana? O el més brillant en la història de la saviesa humana? O ambdòs alhora? I fins a quin punt?”<sup>53</sup>

Igualment en la seva *Vida de Schiller* Carlyle està ben lluny d'una comprensió efectiva de Kant, i es confessa incapaç d'informar fins a quin punt Schiller hauria penetrat en el sistema del transcendentalisme, però s'aventura a afirmar que la influència de Kant és difícilment documentable en les obres de Schiller<sup>54</sup> És a partir de 1826 que Carlyle es familiaritza amb els textos kantians, i, segons ell mateix confessa, aconsegueix arribar a la pàgina 50 de la KrV, quan finalment l'abandona per considerar-la massa abstrusa. Això no obstant, afirma tenir el cap ple de projectes per instruir els seus compatriotes en els mèrits d'aquest sublim sistema. L'impacte d'aquest breu contacte directe amb el text kantianà reverbera en els textos<sup>55</sup> de Carlyle, a través d'una relació conflictiva amb Coleridge, que en aquells moments és l'únic intel·lectual capacit per a una comprensió de la filosofia alemanya<sup>56</sup>. En definitiva Carlyle fa gala d'una comprensió errònia dels temes de la primera crítica, i afina una mica més en les qüestions ètiques de la segona crítica.

---

<sup>53</sup> Diaris, Maig 1823, dins J.A. Froude, Th. Carlyle, Vol I, pàg. 158

<sup>54</sup> Wellek, R, *Carlyle and Romanticism*, MS Prague, 1926

<sup>55</sup> *ibid.*

<sup>56</sup> Vegeu capítol 6 d'aquest treball

La tardor de 1827 Carlyle publica *State of German Literature*<sup>57</sup>, on reapareixen les tres idees fonamentals de les seves exposicions sobre Kant, a saber: la distinció entre raó i enteniment, la idealitat d'espai i temps i la llei moral dins nostre, mantenint la mala interpretació inicial. Una novetat d'aquest text, és però rellevant, i és el canvi de sentit en la valoració sobre la filosofia crítica, anteriorment condemnada com a misticisme i ara valorada per la claredat conceptual. Els filòsofs crítics deixen de ser místics, Kant, Fichte i Schelling són homes amb criteri i caràcter determinat i enèrgic, homes de ciència i d'investigació profunda i universal<sup>58</sup>. La distorsió interpretativa, però, roman i una de les raons és que Carlyle no distingeix entre Kant, Fichte i Schelling, i pren l'idealisme alemany com un únic cos sistemàtic i doctrinal.

El propi Carlyle manté paralelament al seu recurs constant a Kant i els filòsofs de l'idealisme la confessió oberta de la seva comprensió limitada i potser errònia. En aquest sentit exemplifica com ningú la submissió a la capacitat de seducció d'un pensament que satisfà l'ideari creatiu del romanticisme.

William Wordsworth (1770-1850), poeta romàntic representant per excel·lència del cercle dels Lake Poets, formava també part del cercle intel·lectual de Crabb Robinson. L'lur relació pot documentar-se en detall a partir del recull de correspondència<sup>59</sup> a través del qual queda molt clar que si es pot parlar d'un pensament filosòfic és només en la mesura que el rep sota la influència de ST Coleridge, i en aquest sentit els seus pensaments segueixen una evolució paral·lela des de l'associacionisme de Hartley i a través del panteisme fins arribar a un idealisme tradicional marcat pel neoplatonisme.

---

<sup>57</sup> Edinburgh Review, n.92, Septembre de 1827

<sup>58</sup> Carlyle, Essays, vol I, pàg. 63

<sup>59</sup> Morley, E.J., (ed) *The correspondence of Henry Crabb Robinson with the Wordsworth Circle /1808-1866*, Oxford Clarendon Press, 1927

Tanmateix, hi ha un cert acord en la baixa consideració de l'interès de Wordsworth per la filosofia i s'esgrimeixen el seu despreci pels tecnicismes, l'escàs esperit intel·lectual i el desconeixement de l'alemany com a raons que explicarien que mai emprengués un estudi de l'idealisme alemany. Wellek manté però que amb tota seguretat hauria sentit parlar de Kant, i que els seus escrits mostren la petja inconfusible del pensament kantianà. Per exemple en el poema *The Excursion*, de 1814 hi podem identificar restes de fraseologia kantiana:

“For our support, the measure and the forms  
Which an abstract intelligence supplies;  
Whose kingdom is, where time and space are not.”<sup>60</sup>

El passatge continua en una derivació cap al misticisme platònic, i en general aquest tipus de testimonis configuren una evidència prou minsa, que confirma la negació per part del propi Wordsworth de cap coneixement de Kant. En general totes les referències encaixen amb idees de Coleridge i es poden justificar a partir de les converses entre els dos poetes.

El mateix es pot dir del tercer del grup dels Lake Poets, Robert Southey (1774-1843), poc preocupat per la filosofia i encara menys per la importació del pensament alemany. Tot i així també hi ha una certa evidència que Kant hauria despertat el seu interès a través d'una certa ocupació amb *Idea d'una història universal en sentit cosmopolita* en la traducció de De Quincey<sup>61</sup>

Finalment volem fer referència a un poema de 1818, de Thomas Love Peacock (1785-1866) que malgrat ser una grotesca exageració és significant en tant que justament

---

<sup>60</sup> William Wordsworth, *The Excursion*, llibre IV, versos 66 i següents

<sup>61</sup> Publicada a *London Magazine*, Octubre 1824

representatiu com a exemple de la reacció del sentit comú britànic envers els suposats misteris transcendentalisme. El poema és una deliciosa sàtira contra els kantians britànics, que inclou entre altres, Percy Bysshe Shelley (1792-1822) qui mai aconseguí conèixer la filosofia de Kant malgrat haver-se proposat el seu estudi en diverses ocasions<sup>62</sup>, Lord Byron (1788-1824), i Coleridge (1772-1834). *Nightmare Abbey* és la tercera en una sèrie de romanços satírics que humoritzen sobre les postures i excessos dels poetes romàntics, i n'ofereix caricatures consistents. Entre elles el personatge anomenat Mr. Flosky –en una corrupció de Filosky, del grec *philoskios*, amant de les ombres- és una parodia de ST. Coleridge, personatge al qual no hem inclòs en aquest capítol malgrat que pertany al col·lectiu que hi hem repassat, en tant que membre dels anomenats Lake Poets, i per damunt de tot com a figura emblemàtica del moviment romàntic, però també altament rellevant per als objectius del nostre estudi. Coleridge és poeta i crític, és també un personatge híbrid, atrapat entre poesia i filosofia, entre natura i esperit, i proclamava la seva adherència a les “recerques abstruses” des de molt abans de començar a estudiar els filòsofs alemanys qui segons els seus amics, havien matat el que en ell hi havia de poeta. L'any 1796 el mateix Coleridge afirmava:

“I think too much for a poet”<sup>63</sup> (Penso massa per ser poeta)

William Hazlitt dedicà a Coleridge un famós passatge construït en una única frase que transcurre al llarg de dues pàgines senceres i que constitueix un fita retòrica de la prosa anglesa. El passatge conté un resum de la biografia intel·lectual de Coleridge, i ens il·lustra la seva espectacular dimensió. A continuació us n'ofereim la pròpia traducció al català:

---

<sup>62</sup> Southey, *Letters*, edició Ingpen 1914, Vol. I

<sup>63</sup> Carta a John Thelwall, Desembre de 1796. *The Collected Letters of S.T. Coleridge*, E.L. Griggs, Oxford, 1956-71

“A continuació, (escriu Hazlitt) s’ocupà de les tribus mentals de Hartley, la trena etèria, teixida de pensament - i s’enfeinà durant un o dos anys amb les vibracions i els vibratúnculs i la nova gran llei de l’associació que ho enllaça tot en la seva cadena mística, i la doctrina del determinisme (la tendra mestra de caritat) i el Mil·lenni, anticipació de la vida que ha de venir- i es submergí en la controvèrsia de matèria i esperit, i, per escapar del materialisme de Priestley, on es sentia ell mateix atrapat per l’encanteri del lògic, com Ariel en el seu pi, s’enamora sobtadament del món de fades del Bisbe Berkeley, utilitzant tota companyia per a construir l’univers, com una valenta ficció poètica, de belles paraules- i havia llegit a fons Malebranche, i el Sistema Intel·lectual de Cudworth (muntanyes de coneixements, pesades, enormes) i les teories jeroglífiques de Lord Brook, i els sermons del Bisbe Butler, i els fantàstics folis de la duquesa de Newcastle, i Clarke, i South i Tillotson, i els millors pensadors i raonadors masculins d’aquell temps- i la Harmonia Pleestablerta de Leibniz es desplegava per sobre el seu cap, com un arc de sant martí entre els núvols, pactant amb les esperances dels humans- i després caigué molt envall, a deu mil braços de profunditat (però les seves ales el van rescatar il·lès) sota l’hortus siccus del No-conformisme, on rebaixà la religió als estàndards de la raó i despreguè la fe del misteri i pregà al Déu crucificat i la Unitat de Déu, i habità per un temps en l’esperit amb John Huss i Jeroni de Praga, i Socinus i el vell John Zisca, i s’interessà per la Història dels Puritans de Neal, i el Memorial dels no-conformistes de Calamy, compartint amb ells pensaments i passions- però després Spinoza esdevingué el seu Déu, i prengué la gran cadena de l’èsser en les seves mans, i el món sencer esdevingué el centre i l’ànima de totes les coses en un sentit més o menys ombrívol, després de significat, i al seu voltant mantenia les empremtes vives i les proporcions celestials del poderòs Pan – però la poesia el redimí de la seva filosofia espectral, i donà al seu cor un bany de bellesa, i fità la llum daurada dels cels, i es sadollà de l’esperit de l’univers, i vagarejà els vespres per fonts i rierols de fades...i intimà amb la veritat a l’ombra de Plató, i en els escrits de Proclus i Plotí veié les idees de les coses en la ment enterna, i desplegà tots els misteris amb els escolàstics i s’endinsà en les profunditats de Duns Scotus, i Tomàs d’Aquino, i entrà en el tercer cel amb Jacob Behmen, i caminà de la mà de Sweedenborg pels pavellons de la Nova Jerusalem, i cantà la seva fe en la promesa i en la paraula en el seu Religious Musings – i descendint d’alçades tan vertiginoses, feu base en les ales de Milton, i escampà els seus pensament amb caritat amb la prosa amable de Jeremy Taylor, i plorà amb els sonets de Bowles, i estudià el vers lliure de Cowper, i es dirigí al Castell de l’indolència

de Thomson, i feia broma de l'enginy de l'època de Carles II i la reina Anna, i gaudí amb l'estil de Swift i amb el de John Bull (Arbuthnot, volem dir, no pas Mr. Broker), i coquetejà amb els assagistes i novel·listes britànics, i coneixia totes les qualitats d'escriptors més moderns amb esperit cult, Jonson i Goldsmith, i Junius i Burke, i Godwin, i els patiments de Werther, i Jean Jacques Rousseau, i Voltaire, i Marivaux, i Crebillon, i milers d'altres- aquí 'reia amb la cadira simple de Rabelais' o assenyalava a Hogarth, allà discutia amb les escenes clàssiques de Claude, o parlava amb admiració de Ráphael i comparava les dones de Roma amb figures que havien sortit de les seves pintures, o visitava l'oratori de Pisa, i descrivia les obres de Giotto i Ghirlandaio i Massacio, i donà la imatge moral del Triomf de la Mort, on captaires i miserables invocaven el seu dard verinós, però els rics i poderosos de la terra s'acovardien i mermaven davant seu, i en aquella terra de sons i visions de sirenes, veié la dansa d'unes pastores, i es deixà encisar per llaüts i gòndoles, - o voltà per Alemanya i es perdé en els laberints del bosc de Hartz o en la filosofia kantiana, i entre els noms cabalístics de Fichte i Schelling i Lessing, i Déu sap quí - això fou molt més tard, però des d'un bon principi, havia endurit el seu cor i omplert els seus ulls de llàgrimes mentre alçava l'esfera ixent de la llibertat, sofocada en foscor i sang, i havia encès el seu afecte pel resplendor de la revolució francesa, i cantà de joia quan van caure les torres de la Bastille i les places de l'orgull dels insolents i els opressors, i hauria navegat amb la seva barca carregada amb les seves estimades fantasies, a través de les ones atlàntiques amb Southey i altres tot cercant la pau i la llibertat

A la vall indivisa de Philarmonia!

Ai làs, Fragilitat, el teu nom és Geni! Què s'ha esdevingut d'aquesta poderosa pila d'esperança, de pensament, de coneixements i d'humanitat? Ha acabat en un empassar dosis d'oblit, i escrivint paràgrafs al Courier. – Tal, i tan poca cosa, és la ment de l'home.”

Aquesta expansió virtuosa de biografia intel·lectual en una sola frase es justifica retòricament pel meravellós anticlímax de la conclusió. Però el passatge és alguna cosa més que un triomf de la retòrica: conté el testimoni del sentiment de respecte de Hazlitt envers la capacitat intel·lectual de Coleridge<sup>64</sup> i penso que és una introducció engrescadora per al proper capítol que dediquem a Samuel Taylor Coleridge.

---

<sup>64</sup> McFarland, Th. *Romantic Cruxes, The English Essayists and the Spirit of the Age*, Oxford Clarendon Press, 1987

## Capítol 6. ST Coleridge

“La majoria de seguidors de Kant (...) van adoptar les seves dinàmiques idees tan sols com a una espècie de mecànica més refinada. Excepció feta d’un parell d’idees fonamentals que hem d’atribuir a Fichte, és a Schelling a qui devem la compleció, i la victòria més important de la seva revolució en filosofia.” Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. IX

“Què és poesia? s’assembla tant a la pregunta: què és un poeta? que la resposta de l’una està implicada en la solució de l’altra. (...) El poeta, descrit en perfecció ideal, condueix la totalitat de l’ànima humana a l’activitat, subordinant unes facultats a les altres d’acord amb la seva vàlua i dignitat relatives. Difón un to i un esperit d’unitat que les fusiona una dins l’altra a través del poder màgic i sintètic de la imaginació” Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. XIV

La figura del poeta Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) s’erigeix sense cap mena de dubte com a un dels més destacats difusors de la filosofia alemanya a Anglaterra. Això queda perfectament palès en les obres de referència que en aquest estudi ens han proveït la informació detallada sobre el procés d’importació de Kant a l’entorn cultural britànic. Giuseppe Micheli es refereix a la excepcionalitat de Coleridge en el context hostil de la recepció de Kant a Anglaterra just al començament del seu estudi:

“La única excepció destacable fou representada per Coleridge, que era un dels pocs que tingué un coneixement directe dels textos kantians i dels primers idealistes, en particular Fichte i Schelling, i utilitzaria el pensament de Kant per a desenvolupar, especialment a partir de 1818, el seu disseny filosòfic personal, si bé no sistemàtic, de caire platonitzant. Tanmateix els escrits que podrien considerar-se estrictament filosòfics mai foren publicats, i la seva influència, tot i que important en el terreny de la teologia anglicana, fou insignificant en el terreny de la filosofia al menys durant un bon temps”<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Micheli, G. *The early reception of Kant’s thought in England 1785-1805*



René Wellek en el seu estudi *Immanuel Kant in England*, dedica un capítol sencer a Coleridge, Malgrat el balanç que fa Wellek de l'aportació de Coleridge és certament moderat i crític, la profunditat de l'anàlisi i la llargada relativa del capítol en el conjunt de l'obra aboguen per una importància major a la confessada pel propi autor.

“Històricament, per descomptat, Coleridge és immensament important i pot ser difícilment sobrevalorat com a transmissor d'idees. Individualment, com a persona, és ja un problema tant fascinant que mereix un estudi acurat. Però del punt de vista de la filosofia em temo que cal reconèixer-li una feblesa fonamental, incoherència i indistinció del seu pensament. (...) La relació de Coleridge amb Kant, tot i que profunda i duradora, tot i que basada en un coneixement detallat dels escrits kantians, ens deixa amb una sensació general de decepció”<sup>66</sup>

En qualsevol cas, tot i que la valoració estrictament filosòfica de la figura de Coleridge és prou ambigua com per no despertar una adhesió incondicional, la majoria d'autors semblen coincidir en una alta consideració de la dimensió intel·lectual de Coleridge sobretot pel que fa a la seva ocupació seriosa amb la filosofia de Kant i les derivacions immediates en l'idealisme, i per la seva responsabilitat en la efectiva incorporació de l'actualitat filosòfica alemanya en els ambients intel·lectuals de creació literària britànics.

---

<sup>66</sup>Wellek, R. *Immanuel Kant in England 1793-1838*, Princeton University Press, Princeton, 1931

## 6.1 Apunts biogràfics<sup>67</sup>

S T Coleridge neix a Ottery St. Mary, el 21 d'octubre de 1772, el més jove dels deu fills de Ann Bowden i John Coleridge. El pare mor l'any 1781 i Coleridge fou enviat a una escola de beneficiència a Londres per a fills de pastors. S'allotja a casa un oncle matern. De seguida es revela com a nen prodigi, devorador de llibres i es guanya el primer lloc en la seva classe. L'any 1790 i 1791 moren el seu germà Luke i la seva única germana Ann, respectivament. En la seva aflicció escriu un dels seus primers poemes: 'Monody'. En aquells moments estava molt malalt i probablement prenia Laudanum, un calmant opiaci, iniciant la seva adicció vitalícia a l'opi. L'any 1791 entra a Cambridge, pobre malgrat gaudir de diversos estipendis escolars, i desenvolupa la seva conflictiva relació amb l'opi, l'alcohol i les dones. Desesperat pels deutes econòmics, s'enrola a l'exèrcit l'any 1793, malgrat haver estrenat una certa il·lusió pel seu reconeixement com a poeta. La seva família s'indigna quan ho descobreix. Sota un nom fals, i en haver estat enviat a França, deserta perquè ni tan sols sabia muntar a cavall. Gràcies a la intervenció del seu germà George, s'allibera de les represàlies tot aduint una discapacitat mental, i retorna a Cambridge on coneix Robert Southey amb qui intima instantàniament, a través de llur simpatia pel radicalisme -propi de la majoria de joves del seu temps- que els empeny al disseny i planificació de la Pantisocràcia, la seva particular utopia político-social que els havia de dur fins a Amèrica. Robert estava aleshores compromès amb Edith Friker que els presenta la seva germana Sara, de la qual Coleridge s'enamora i amb la qual es casa l'octubre de 1795. El projecte de Pantisocràcia comença a trontollar com a fruit de les discussions entre Robert i STC, i finalment queda diluït en el no-res en el moment en

---

<sup>67</sup> Ashton, Rosemary. *The life of Samuel Taylor Coleridge*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers Inc., 1996

Holmes, Richard. *Coleridge: Early Visions*. New York: Penguin Books, 1989

que Robert decideix respectar el desig de la seva família i esdevenir advocat en comptes d'emigrar. Però Robert Southey és qui presenta William Wordsworth a Coleridge. Al seu torn, Wordsworth presenta a Coleridge Sara Hutchinson, germana de la que serà muller del primer. Novament Coleridge cau sota els encants de la 'segona Sara' afegint un nou element de pressió sobre la seva fràgil relació matrimonial. Malgrat tot, Coleridge fa tots els possibles per fer-se responsable del seu matrimoni. El 1797 publica *Poems*, i aconsegueix una bona acollida i perspectives de popularitat. Aconsegueix reunir uns ingressos respectables a través dels admiradors de la seva poesia –entre ells la família Wedgwood, hereus de Josiah Wedgwood el famós fabricant de porcelana fina. El seu primer fill, David Hartley Coleridge havia nascut el setembre de 1796, i el segon, Berkeley Coleridge neix el maig de 1798, any de la publicació de *Lyrical Ballads*. L'obra, fruit de la col.laboració entre Coleridge i Wordsworth és considerada tradicionalment com a text fundador del moviment romàntic. 1798 és també l'any de llur estada a Alemanya, acompanyats per Dorothy, la germana de William Wordsworth. El seu fill Berkeley mor durant la seva absència, en una reacció adversa després d'esser-li administrada una nova vacunació contra la varola. Coleridge retorna a casa prenent-se el seu temps en una pugna interna per acceptar la mort del seu fill obertament.

Després d'una etapa de malalties causades pel clima humit de la regió dels llacs, Coleridge retorna al periodisme el 1801 i intenta una recuperació econòmica. El 1802 neix la seva filla Sara. Buscant un clima més favorable per a la seva salut salpa cap a Malta com a Secretari del govern, encobrint el vertader objectiu d'espionatge per sa majestat que volia convertir l'illa en port britànic. En aquells moments tant ell com Wordsworth començaven a allunyar-se del radicalisme i per aquest motiu eren objecte de crítica i burla per part dels poetes de la generació més jove, com ara Shelley o Keats.

Torna a Anglaterra amb l'esperança de la desintoxicació el 1806, i armant-se de valor proposa la separació a Sara Friker. Ella reacciona amb fúria però la separació acaba prosperant. L'adicció a l'opi continua i li causa trastorns d'estat d'ànim i atacs de paranoia que li dificulten seriosament el seu treball com a periodista i com a professor eventual, que era en aquells moments la seva única garantia de subsistència. Durant aquests anys es produeix el deteriorament absolut de la seva relació amb Wordsworth i la poesia desapareix definitivament de la seva producció. De 1817 és la publicació de *Biographia Literaria*, una de les seves obres cabdals.

Decebut per la seva incapacitat d'alliberar-se de l'opi malgrat els diversos intents, es manté aïllat de la seva família i arriba a passar vuit anys sense veure els seus fills. Alguns parents i amics fan una col·lecta per a poder enviar David Hartley a l'escola. Tanmateix, a Londres aconsegueix un cercle d'amistats que el busquen per la seva capacitat intel·lectual i facilitat de conversa, entre els quals es sent acollit i valorat. Ell continua publicant nous treballs, com *Aids to Reflection* (1825), i reeditant els anteriors amb l'esperança de poder oferir una efectiva financiació a la seva família. A partir de 1830 les crítiques comencen a ser-li progressivament favorables i a la llarg termini rebrà el reconeixement com a millor crític dels seus temps. No és així en canvi pel que fa a la seva seguretat econòmica: degut a canvis de reestructuració governamental perd la pensió que li havia estat concedida per la Royal Society of Literature, la seva única font d'ingressos mínimament fiable. Mor pacíficament el 25 de juliol de 1834 amb un llegat format exclusivament per llibres i manuscrits.

## 6.2 Coleridge i alemanya:

L'any 1816 ST Coleridge escriu a l'editor Boosey sobre la seva intenció de promoure l'interès en la Literatura alemanya amb un projecte editorial:

“M'he proposat realitzar un Pla que fa temps que tinc al cap –viz- una carta quinzenal o mensual als meus amics literats de Londres i arreu sobre l'estat real i el valor de la literatura alemanya de Gellert a Klopstock fins a enguany, i de tots els aspectes que peculiaritzen els literats alemanys...(…) Potser us semblaré presumptuós i arrogant si dic que no conec cap altre home de lletres a part de mi per a dirigir una obra periòdica, l'objecte de la qual hauria de ser crear un gust il·lustrat per les produccions genuïnes del Geni Alemany en ciències, i literatura; però l'arrogància desapareixerà en una visió més ajustada. –Hi deu haver, o de fet, hi ha molts que tenen un coneixement molt més extensiu de la literatura Alemanya que jo mateix, però aquest és només un dels requisits. És una condició indispensable que la persona estigui igualment familiaritzada en la història i en l'estat present del gust i la filosofia de Gran Bretanya... No és pas doncs en coneixements o en talents que proclamo la més mínima superioritat, sinó en el coneixement unificat de literatura alemanya i anglesa, sense ultra o infravalorar-ne cap de les dues.<sup>68</sup>

El to indignat i la insistència en la naturalesa del seu coneixement i les seves habilitats es fan especialment evidents quan es refereix a la seva relació amb la cultura alemanya. Aquesta especial relació ha rebut les acusacions de plagiarisme i negació de plagiarisme per part d'un corrent de la crítica iniciat pel seu contemporani De Quincey<sup>69</sup> i fins a Norman Fruman, i la línia paralela de defensa des de Hare i Sara Coleridge fins a especialistes moderns com Thomas McFarland<sup>70</sup>. Més enllà de la qüestió de la

---

<sup>68</sup> *The collected letters of S.T. Coleridge*, volum IV

<sup>69</sup> vegeu capítol 5 d'aquest treball

<sup>70</sup> McFarland, Th. *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford University Press, 1969

originalitat o el plagiarisme de Coleridge, que ha estat tema recurrent de la crítica literària, seria molt més útil estudiar l'interès de l'obra de Coleridge en una visió crítica per tal de situar amb rigor el seu lloc en la complexa història de la recepció de la literatura i filosofia alemanyes a l'Anglaterra del dinou.

Coleridge gaudí i patí al mateix temps la circumstància de la seva contemporanitat absoluta amb l'època de gran activitat intel·lectual alemanya. En el seu estudi de l'estètica i la filosofia alemanya estava realment isolat, i tot i que va mantenir el seu interès particular, mai rebé el recolzament per a expressar-se per part dels seus amics com Wordsworth o Southey, ni per part dels crítics com Jeffrey i Hazlitt. Al valorar les seves aportacions cal tenir en compte les actituds d'incomprensió i rebuig dels seus contemporanis, que ridiculitzaven el seu interès, i expressaven privadament i en públic la idea que Coleridge tenia el cap ple d'idees obscures, i que les més obscures de les seves idees eren "alemanyes". Tanmateix, la generació posterior farà recurs a Coleridge precisament en busca d'idees, i a través de les seves obres, s'aproparan a la literatura i filosofia alemanyes. És gràcies a la importació de Coleridge de la filosofia alemanya que s'explica l'àmplia difusió de la cultura alemanya a l'Anglaterra Victoriana.

El tractament de ST Coleridge en el si d'aquest estudi servirà dos objectius: documentar la primera mediació reeixida de la filosofia alemanya en territori anglès, i en segon lloc, exemplificar la tensió entre la filosofia de Kant i les elaboracions idealistes, especialment la de Schelling.

---

### 6.2.1 Situació de partida

Coleridge és considerat universalment un gran escriptor, però és difícil definir la seva grandesa amb precisió a partir dels seus escrits. És autor de poemes molt populars, però amb una producció escassa, i que no ha merescut un reconeixement incondicional. A partir de 1802 escriu prosa, però rarament ha estat reconegut com a prosista. És doncs, un pensador? Els especialistes estan d'acord en no considerar-lo ni un filòsof ni comentador bíblic de primera línia. Tampoc podem classificar-lo com un crític, ja que els seus escrits són poc sistemàtics. En qualsevol cas les seves aportacions no es poden extrapolar del context immediat perquè apareixen problemes d'interpretació des d'una lectura moderna, sobretot si es llegeixen buscant una unitat o un interès exclusiu en temes literaris com ara el llenguatge o la imaginació.

Per a Marilyn Butler<sup>71</sup> Coleridge representa l'emergent Home de Lletres, és a dir, un intel·lectual professional. Especialment durant la dècada dels noranta, quan publica tres dels seus millors poemes, "The Ancient Mariner" "Kubla Khan" i "Christabel", i segons Butler, l'impuls més important era el seu desig de comentar afers públics:

“ El seu projecte més ambiciós fou el seu diari de 1795, *The Watchman*, tot i que també aparagué davant el públic de Bristol com a conferenciant, i durant els anys 1795-98, quan pensava esdevenir ministre Unitari, predicava en públic sobre temes religiosos i polítics. Després de la fallida del seu periòdic, la generositat dels germans Wedgwood, que el 1798 li prometeren 150 lliures anuals, li permeté abandonar la idea del ministeri i dedicar-se a problemes de religió, ètica, política i literatura des d'una perspectiva nacional i internacional. És ben clar que tant Coleridge com els seus millors amics

---

<sup>71</sup> Butler, M. *Romantics, Rebels and Reactionaries*, English Literature and its Background, 1760-1830, Oxford University Press

pensaven que la seva vocació era la d'esdevenir, per dir-ho així, un intel·lectual professional. Coleridge és de fet, un dels primers representants a Anglaterra, i potser el primer i més important representant d'un nou tipus”<sup>72</sup>

La presentació de Butler és molt interessant pel seu intent de contextualització històrica rigorosa, inserida en el projecte més general de presentació del romanticisme com a fruit d'uns temps i d'unes coordenades socials, econòmiques, polítiques religioses i intel·lectuals. Dins aquest projecte, la figura de Coleridge és digne d'explorar ..

“ ja que podria ser que la recerca del Romanticisme consisteixi en la búsqueda d'un tipus de productor més que no pas d'un tipus de producte”<sup>73</sup>

Seguint Butler, una de les innovacions del període és l'emergència del periodista modern com a crític, vigia i autoproclamat portaveu del ciutadà individual. Aquest modern home de lletres s'atorga la responsabilitat d'exercir una certa autoritat moral que no té res a veure amb el poder polític. Els periodistes aviat haurien après les tàctiques més apropiades i així, la independència, integritat, idealisme i preocupació per la humanitat esdevingueren les principals característiques del Coleridge escriptor principal del *Morning Post* (1800-02) o del Coleridge editor i propietari de *The Friend* (1909-10). A mesura que la figura del periodista es va consolidant va adquirint un caràcter propi a tenor de la pressió dels canvis socials. L'aparició de les noves condicions de l'art, fins aleshores comissionat i ara sotmès a la llei del mercat, imposen símptomes de desorientació sobre l'artista-intel·lectual: la necessitat de comunicar-se amb un gran públic crea problemes de forma i de to. Els canvis socials esdevinguts a Europa a finals del divuit posaven èmfasi en l'escriptor, molt més que en el pintor o el compositor, com a representant de la professionalització de la classe educada, i la única arma distintiva era la seva eloqüència. De manera que els artistes inevitablement

---

<sup>72</sup> íbid.

<sup>73</sup> íbid.



buscaven el progrés del seu prestigi desenvolupant teories exaltades sobre la seva potència creativa, recorrent a la imaginació per oposició a la raó i a tècnica, pròpies d'altres professions. Així és com neix segons Butler, amb el nou home de lletres, l'angoixa (Angst) literària moderna, i en especial en un determinat racó d'Europa:

“És altament significatiu que el nou i exagerat retrat de l'artista es defineixi per primera vegada en una societat on el canvi social fou inusualment ràpid i difícil, l'estat Prussià, al nord d'Alemanya. A l'Alemanya del segle XVIII les divisions entre classes, aristòcrates i burgesos, eren rígides i legalment reforçades (...) El talent de les classes mitjanes de mitjans del divuit pressiona en la literatura alemanya creant una edat d'or literària i també una impressió ben definida de la frustració i l'alienació d'homes intel·ligents pels quals no hi havia un lloc a la societat. (...) D'aquí la tendència insistent de la literatura alemanya per centrar-se en l'experiència privada, la cultura interior, i la frustració, fins i tot en la era relativament socialitzant de la il·lustració. (...) Alemanya estava endarrerida socialment, però els seus intel·lectuals experimentaren de forma prematura el que a partir d'aleshores esdevingué una experiència típica dels intel·lectuals dels països més avançats –esdevingueren conscients d'ells mateixos com a subgrup alienat que no formava part de l'aristocràcia però tampoc ja exactament de la classe mitjana.”<sup>74</sup>

Entre 1797 i 1800 a Jena i a Berlín emergeix un grup entorn Friedrich Schlegel i el seu periòdic *Athenaeum* que s'ha conegut a vegades col·lectivament com a *Frühromantiker*. Segons Butler, és molt difícil demostrar que hagué tingut massa influència en altres parts d'Alemanya i per descomptat mai més enllà de les fronteres alemanyes, i la seva innegable rellevància la deu no pas a haver estat copiat sinó als paral·lelismes en l'experiència cultural i social europea del segle següent.

---

<sup>74</sup> *ibid.* Butler

A partir de la tardor de 1798 Coleridge passa uns mesos a Alemanya juntament amb Wordsworth. La primera idea era visitar Jena però finalment es decideixen per Gottingen on hi havia una important tradició d'especialistes bíblics. En aquella ocasió no va conèixer ni coincidir amb cap dels *Frühromantiker*, i pel que sembla ni tan sols n'havia sentit a parlar. Butler afirma que malgrat el seu deute amb Alemanya és autèntic i continuat, no es pot atribuir a un contacte efectiu amb persones ni obres, i la seva tesi és que si les actituds de Coleridge s'assemblen a les dels intel·lectuals alemanys en aspectes claus és només perquè el propi Coleridge era producte d'una experiència social en aquells moments més comú a Alemanya que no pas a Anglaterra, i això l'hauria predisposat favorablement cap a llurs produccions intel·lectuals.

Al llarg de la dècada dels noranta les postures de Coleridge reflecteixen els afers i la opinió pública amb gran sensibilitat, mostrant susceptibilitat amb aquells que l'envoltaven, en especial els qui com ell eren intel·ligents i altruïstes. Per començar, l'antiga i arrelada tradició del No-conformisme llibertari feien del moviment radical el seu lloc natural. No es contemplava cap esperança real d'aconseguir drets civils pels Dissidents<sup>75</sup>, ni tan sols de cap modesta reforma parlamentària. Pel que fa als simpatitzants de les classes mitjanes, el radicalisme es concretava en aquells moments en una campanya de conscienciació i no pas en un programa d'acció política. Coleridge, aliè a projectes parlamentaris i en general a la pràctica política, era en aquest sentit un cas típic del seu temps. Però la seva posició es va anar personalitzant quan el radicalisme britànic comença a distanciar-se del no-conformisme per identificar-se paulatinament amb un desafiament a tota forma de cristianisme, segons el model francès. A partir del moment en que radicalisme s'identifica amb ateïsmes, Coleridge no

---

<sup>75</sup> vegeu cap. 5 d'aquest treball

pot declarar-se radical. El fet és que la seva posició intel·lectual era solidària de l'escletxa interna en el si del moviment radical entre cristians i deistes, i la seva reacció contra el progressiu domini dels ateïstes sobre el radicalisme anglès consistia en fer recurs a una mena de cristianisme que incorporava una dimensió màgica i irracional:

“Des de la meua lectura primerenca de contes de fades, genis, etc.- la meua ment es va acostumar a allò Gran- i jo mai havia contemplat els meus sentits en cap mesura com a criteris per la meua fe. Vaig regular tots els meus credos a través de conceptes i no pas de visió- fins i tot a aquella edat. S’hauria de deixar llegir als nens Rondalles, i narracions sobre gegants, i mags i genis? Sé tot el que s’ha dit en contra, però jo he conformat la meua fe en l’afirmació. No conec altra manera de proporcionar a la ment un amor per allò Gran, i per l’Absolut. Aquells qui han arribat a les mateixes veritats pas a pas a través del constant testimoni dels sentits, em sembla que els manca un sentit que jo poseeixo – No contempen res més que parts- i les parts són necessàriament poc- i l’univers és per a ells una massa de petites coses... N’he conegut alguns que han estat educats en la raó, com ara s’estila. Els caracteritza un rigor microscòpic; però quan miren les grans coses, es queden en blanc i no veuen res- i neguen, ben il·lògicament, que hi hagi en realitat res a veure.”<sup>76</sup>

En el moment de la seva visita a Alemanya Coleridge milita en una difícil postura d’irracionalisme i apologia del cristianisme . Enfront la nova moda “mitologista” dels corrents del deisme, que veien en la mitologia un producte de la imaginació de l’home primitiu capaç de manifestar en termes poètics les veritats eternes, Coleridge es posiciona obertament amb el Déu únic dels hebreus i en contra de la pluralitat de déus pagans. La seva religiositat és una vivència intensament personal, i l’antic testament li proporciona una seqüència narrativa sobre éssers humans amb els quals pot empatitzar . Per això viu amb angoixa i de forma emocional el trencament a mitjans de la dècada

---

<sup>76</sup> *Notebooks*, 1795-96 pp. 354-56, editats per K.Coburn, London, 1957

dels 90, del moviment intel·lectual anglès que havia defensat el mateix compromís del poeta a través de la creença cristiana amb la causa de la humanitat, la pau i la llibertat.

Segons Butler és aquest també el moment de producció de la seva millor poesia:

“Els trets profundament introvertits i fideistes de Coleridge estaven a punt, i precisament el 1797-98, l’any més ferotge de la reacció contrarevolucionària anglesa, fou quan produí el corpus dels seus grans poemes. “This Lime Tree Bower my Prison”, “Frost at Midnight””, “The Ancient Mariner”, “Kubla Khan” i “Christabel” expresen la intensitat i la frescor que el procés de les cartes revela, aquesta descoberta del jo i l’elevació de la veritat del jo enfront de sistemes torbadors de veritats generalitzades i externes. (...) L’experiència de Coleridge el conduí molt lluny d’un lloc segur entre el cercle de familiars i amics i davant del públic. (...) En la seva primera edat adulta Coleridge experimentava alienació i no pas comunitat, i la seva millor poesia n’és testimoni.<sup>77</sup>

La presentació que fa Marilyn Butler de Coleridge té un corolari simple: la poca talla poètica de Coleridge concretada en la seva incapacitat per fer del llenguatge un mitjà consistent per a la transmissió del pensament, no feia justícia a l’autèntica dimensió intel·lectual d’un poeta per altra banda convençut defensor de la poesia filosòfica i conscient dels perills de l’anti-intel·lectualisme de la poesia del seu país, a quí però mancaven els recursos estrictament professionals per a contribuir personalment en aquesta lluita. Conscient del seu propi bloqueig poètic, Coleridge abandona la producció lírica i havent identificat l’enemic en el nou radicalisme ateu de la Il·lustració Francesa, inicia la seva nova carrera com a apologeta del cristianisme amb la fundació de *The Friend* (1809-10), i aquesta serà la seva major aportació intel·lectual en les tres primeres dècades del segle dinou. En aquest sentit pot ser assenyalat com a responsable de l’impacte que té a Anglaterra la revifalla religiosa que es viu a Europa a la dècada de

---

<sup>77</sup> Butler, *Romantics, Rebels and Revolutionaries...*

1820, ja que cap altre escriptor havia aconseguit com ell involucrar les qüestions literàries i filosòfiques no tan sols amb la teologia sinó amb l'efectiva pràctica cristiana.

### 6.2.2 1794-1800

El primer contacte de Coleridge amb la literatura alemanya s'esdevé en els dies exaltats del projecte de Pantisocràcia<sup>78</sup> i el radicalisme post-revolució francesa. L'any 1794 llegeix *Die Rauber* de Schiller i simpatitza immediatament amb l'heroi incomprès, solitari i descostat, i amb la condemna a la tirania política i familiar. La correspondència personal registra el maig del 1796<sup>79</sup> que està estudiant alemany i té la intenció de traduir tota l'obra de Schiller i desplaçar-se a la universitat de Jena on resideix el poeta alemany. Sens dubte Coleridge planejava conèixer Schiller i poder discutir amb ell de radicalisme polític, malgrat que en qüestió de pocs anys, després del fracàs del projecte pantisocràtic, el canvi d'actitud envers la França post-revolucionària el seu posicionament polític prengué un to molt més moderat (així com el del propi Schiller)

Entretant, com ja hem vist en el capítol 4, s'endureix l'actitud dels polítics i el públic britànic envers la literatura llibertària, anglesa i forània. L'alarma per l'entusiasme "Jacobí" a Anglaterra i el temor pel progrés dels esdeveniments a França provoquen la sàtira del exemples més obvis de la literatura entusiasta. Així per exemple, *l'Anti-*

---

<sup>78</sup> "Encès de fervor revolucionari i perseguit pels seus creditors, Coleridge deixa la Universitat de Cambridge el 1793, gravitant en companyia de joves radicals, en especial Southey, i llençant-se a la poesia, la prèdica i el pamfletisme. Els amics van projectar una comunitat utòpica a les ribes del Susquehanna, a Pennsylvania, incorrupt per l'Antic Món. Dotze homes i dotze dones, coneguts entre ells, havien de salpar cap a Amèrica, on dues o tres hores diàries de treball serien suficients, i l'abundant temps de lleure el dedicarien a l'estudi, la discussió i a pujar els fills." Roy Porter, *Enlightenment, The revolutionary Era: Modern Philosophy*, London, Penguin, 2000

<sup>79</sup> Coleridge, *Collected Letters*, I, 209

*Jacobin Review* pública sota el títol *The Rovers* una cínica paròdia de l'obra de Schiller condemnant-ne els excessos artístics i polítics. Com a resultat d'aquest programa de desprestigi la literatura alemanya perd lectors, perquè s'associa vagament amb Jacobinisme o en general qualsevol radicalisme polític i moral, i també amb mal gust literari. Desafortunadament per a Coleridge, la seva traducció de *Wallenstein* de Schiller<sup>80</sup> arriba tard i obté una crítica adversa del *Monthly Review*, que titlla el traductor de "Partisà del teatre alemany". El nom del poeta, juntament amb els dels seus col·legues Southey i Wordsworth continua relacionant-se amb "jacobinisme" i "literatura alemanya". Aquesta visió generalitzada de la "literatura alemanya" té una àmplia i duradora difusió.<sup>81</sup>

El canvi d'actitud indiscriminat i global per part de la premsa britànica envers les obres alemanyes tot just havia començat quan Coleridge emprèn el seu viatge a Alemanya l'any 1797. Ja en aquells moments, el poeta havia esdevingut un ciutadà seriós, ansiós d'aprendre prou alemany com per poder llegir obres de filosofia i ciència, però ja no un revolucionari. De fet una de les primeres observacions sobre el panorama intel·lectual germànic fou que tan Schiller com altres autors havien fet un pas enrera en relació al republicanisme:

"És absolutament fals que els homes de literatura a Alemanya siguin demòcrates- La majoria ho eren, però igual que jo, han publicat abjuracions dels francesos"<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Com diu ell mateix posteriorment, l'any 1832, "va nèixer mort de l'impremta", *Coleridge, Collected Letters*, VI

<sup>81</sup> Hazlitt escriu l'any 1820 que Goethe, Schiller, i Kotzebue eren "jacobins incorregibles, i la seva escola de poesia era la única autèntica escola de reformisme radical" Hazlitt, 'On the german Drama', *Complete Works*, VI, 362.

<sup>82</sup> Carta a Poole, 26 d'octubre de 1798, *Coleridge, Collected Letters*, I, 435

En comptes de visitar Schiller a Jena, o instal·lar-se a Weimar, es decideix per estudiar fisiologia, anatomia i història natural a Göttingen. Mentrestant recollia material per una “Vida de Lessing”<sup>83</sup> i comprava llibres, especialment de metafísica, i s’ocupa exclusivament d’aprendre la llengua. En definitiva l’estada de Coleridge a Alemanya li serví per proporcionar-li els fonaments de l’idioma que li permeteren la comprensió de les obres de filòsofs, teòlegs i historiadors. També suposà un canvi de direcció en els interessos que fins aleshores havia compartit amb Wordsworth o Southey, pels quals la literatura i la filosofia alemanyes no tenien en realitat gran importància.

A la tornada a Anglaterra el juny de 1999 Coleridge tenia la intenció de publicar un llibre a partir de les seves notes sobre Lessing, però la única obra de literatura alemanya que mai publicà fou el *Wallenstein* de Schiller. La seva admiració i interès per aquest autor es perllongaren més enllà del tombant de segle. També es pot documentar la lectura d’alguns dels assajos estètics més importants de Schiller dels vuitants i norants. De fet les seves conclusions sobre literatura i filosofia eren molt similars a les de Schiller, fet poc sorprenent si tenim en compte que ambdòs autors havien fet lectura atenta de les tres crítiques, i coincidien en el reconeixement que Kant havia estat la més gran influència en llur apropament a la metafísica, i és que en definitiva les seves teories literàries havien estat construïdes sobre la base de la filosofia kantiana. Segons Ashton<sup>84</sup> no hi ha evidència d’un possible plagiarisme Coleridge-Schiller en aquest sentit. Això no obstant, la resposta de Schiller a l’obra Kantiana podria il·luminar la interpretació de Coleridge, que és similar en molts aspectes.

---

<sup>83</sup> “Havia llegit tots els lliurepensadors clàssics. També havia llegit un llibre que considerava el més perillós de tots, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, de Lessing (1777), en el qual l’autor posava en dubte si la Bíblia podia servir com a base per a una fe racional, i distingia entre miracles presenciats de primera mà i miracles relatats per un testimoni incert. Coleridge declara l’abril de 1796, que Lessing era el més formidable dels infidels” Butler, M. *Romantics, Rebels and Revolutionaries...*

<sup>84</sup> Ashton, R. *The German Idea...*

### 6.2.3 Coleridge i Kant.

La primera referència sobre Kant en la correspondència de Coleridge<sup>85</sup> (carta a Poole, 1796, Wellek) consisteix en la formulació d'una intenció d'anar a Alemanya i portar-ne totes les obres dels teòlegs Semler, Michaelis, i de Kant, el "metafísic". A la tornada, l'any 1799 iniciaria unes classes adreçades a vuit joves estudiants amb el següent programa:

"1. L'home en tant que animal. 2. L'home en tant que ésser intel·lectual, incloent la Metafísica Antiga, el Sistema de Locke i Hartley –dels filòsofs escocesos- i el nou sistema Kantià i 3. L'home en tant que ésser religiós"<sup>86</sup>

però amb tota seguretat en aquell moment el seu coneixement de Kant no podia anar gaire més enllà del nom, com ho documenta una cita en la correspondència de l'època en la que es refereix a al filòsof com a "l'inintel·ligible Immanuel Kant". Deprés vé l'any de l'estada a Alemanya durant el qual tradicionalment s'ha negat qualsevol efectiva ocupació de Coleridge amb la filosofia Kantiana. És difícilment demostrable, però segons una cita del propi Coleridge a *Biographia Literaria*, de 1816, la seva familiaritat amb Kant dataria de 15 anys abans, és a dir de 1801, amb posterioritat al seu retorn d'Alemanya. Tanmateix Wellek afirma i documenta que Coleridge hauria estat efectivament interessat en Kant durant la seva estada, a partir de referències i comentaris en diferents ocasions i visites durant aquesta estada narrades posteriorment pel propi Coleridge<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Carta a Poole, maig de 1796, Coleridge: Collected Letters, I

<sup>86</sup> Wellek, R. *Immanuel Kant in England*, cap. III

<sup>87</sup> *ibid.*



En qualsevol cas l'evidència recollida és perfectament compatible amb l'afirmació anterior de l'inici de familiaritat amb Kant a partir de 1801. En una carta de març d'aquest any trobem el següent comentari:

“ No tan sols he extrincat les nocions de temps i espai, sinó que he abandonat la doctrina de l'associació, ensenyada per Hartley, i amb ella tota la metafísica areligiosa dels moderns infidels, especialment la doctrina del determinisme”<sup>88</sup>

La propera carta adreçada a Poole conté una apologia de la creativitat de la ment a través d'una crítica contundent a Newton:

“Newton fou un mer materialista. La ment en el seu sistema, sempre és passiva, -un observador ociós del món extern. Si la ment no és passiva, si realment està feta a imatge de Déu, i així també en el sentit més sublim, a imatge del creador, hi ha fonament per a sospitar que tot sistema construït sobre la passivitat de la ment ha de ser fals com a sistema”

i en una entrada dels diaris de desembre de 1800<sup>89</sup>:

“L'espai és merament un altre nom per a la percepció d'una capacitat de magnitud adicional o és que la mateixa percepció ja suposa la idea d'espai? Aquesta darrera opinió és la de Kant.”

Aquest comentari, doncs, daten de forma definitiva l'estudi efectiu de Kant, i alhora ens informen clarament d'allò que a Coleridge li agradava de Kant: la idealitat d'espai i temps, la creativitat de la ment per oposició a les lleis d'associació mecàniques, i la justificació de les idees de Déu i llibertat moral.

---

<sup>88</sup> Coleridge, *Collected Letters*, I

<sup>89</sup> Coleridge, *Notebooks*

Comptem amb registres de gran valor que documenten l'estudi detallat de la filosofia Kantiana per part de Coleridge des dels seus inicis el 1801, en les notes marginals del propi poeta en les seves còpies de les obres de Kant, però és difícil datar-les amb rigor. Als dos lots de "*Vermischte Schriften*", un dels quals es conserva avui en dia a la British Library, i que formen un total de vuit volums, caldria afegir els nombrosos comentaris en els diaris personals, en converses amb Henry Crabb Robinson i altres, en la correspondència, i formulacions expresses de Coleridge sobre Kant en capítols concrets de *Biographia Literaria* (1817) i en diversos punts de *MS Logic*<sup>90</sup>. A partir d'aquesta nodrida col·lecció d'evidències i referències hom pot dibuixar un panorama força consistent i aclaridor del concepte que Coleridge s'havia fet de la filosofia Kantiana.

Això no resol encara la qüestió de la influència de la filosofia de Kant en el pensament de Coleridge, però serveix el nostre primer propòsit d'avaluar la rellevància de la contribució de Coleridge a la difusió del kantisme en terres britàniques. Coleridge utilitza la filosofia kantiana i el seu mètode per a refutar i superar l'empirisme de Locke i sobretot el determinisme de Hartley. A *Biographia*, Coleridge rendeix homenatge a la influència del pensament de Kant i accentua la importància del mètode Kantian. És precisament el mètode que incorporava una nova concepció de "crítica" el que sistemàticament fou mal entès entre aquells que intentaren introduir-se a la nova filosofia alemanya. Malgrat el menyspreu manifestat per part dels seus contemporanis coneixedors i defensors de la filosofia i la cultura alemanyes, en particular *De Quincey* i *Carlyle*, Coleridge fou l'únic que evità caure en dos errors contraposats però recurrents en la interpretació de l'epistemologia kantiana, interpretant-la com una proposta escèptica, a la manera de Hume, i fent-se camí cap a l'ateisme, o bé prenent-la com a

---

<sup>90</sup> Els dos volums de *MS Logic* escrits, o dictats entre 1822 i 1827 no han estat mai totalment publicats. Els manuscrits es troben al British Museum" Wellek, *Kant in England*, cap. III

una mística dogmàtica en mantenir la doctrina de les idees innates i rebutjar tota sensualitat i experiència. Coleridge en canvi, en el seu estudi detallat de Kant, segueix l'autor a través de les tres crítiques amb gran fidelitat, dissentint sovint més per una qüestió de gust personal que no per una mala comprensió.

Malgrat la importància de Kant pel seu desenvolupament com a pensador, alguns aspectes de la seva filosofia repelien Coleridge. Ja des de 1803 comença a distingir alguns punts en els quals no pot coincidir amb Kant<sup>91</sup>. Al llarg de la seva vida, i en les relectures de Kant s'evidencia un conflicte amb el legalisme "estoic" del seu sistema moral. En notes dels diaris personals del desembre de 1803 en referència a la insistència kantiana en l'obediència a la llei moral per imperatiu, afegeix una aportació personal, segons la qual la llei moral no ha de ser tan sols la nostra guia, sinó també el nostre *impuls*<sup>92</sup>. Més endavant a *Aids to Reflection*(1825) tornant al tema de l'ètica formal del deure pel deure, situa la diferència entre estoicisme i cristianisme en termes que tot i aplicats als grecs suggereixen la influència de Kant:

“De les sectes de la filosofia antiga, l'Estoica és potser la més propera al Cristianisme. Tot i així el Cristianisme és fonamentalment oposat també a aquesta secta. Perquè l'Estoic atorga el més gran honor (o més aviat, atorga únicament honor) a la persona que actua virtuosament a despit dels seus sentiments, o que s'alça per damunt del conflicte tot extingint-los; mentre que el Cristianisme ens ensenya a sospitar d'una virtut que no comença per portar els sentiments a conformitat amb les exigències de la consciència. El seu objectiu especial, la seva operació característica, és la de moralitzar els afectes”<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> En els propers apartats d'aquest capítol s'ofereix una anàlisi més detallada de les discrepàncies de Coleridge amb Kant.

<sup>92</sup> Notebooks, I, 1795. Conté notes de Coleridge sobre *Fonamentació de la Metafísica del Costum*, de Kant

<sup>93</sup> *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton University Press, 1983

Davant de reflexions com aquesta no és sorprenent que De Quincey i Carlyle s'exasperessin amb Coleridge, i l'acusessin d'enfosquir més que no pas aclarir el lector, ja que sovint presentava com a "Kantians" conceptes que havien sofert transformacions a partir de la seva pròpia interpretació o criticisme.

Tanmateix en determinats capítols de *Biographia* i en un esforç per reflectir la seva evolució personal des de la filosofia de Hartley a través de Kant i Schelling fins a la seva posició actual com a "filòsof transcendental" ofereix al lector anglès il·lustracions precises del mode de coneixement transcendental, que han estat valorades com la més positiva contribució a una introducció correcta de Kant entre el públic britànic. Sense cap mena de dubte la filosofia de Kant proporciona a Coleridge l'eina fonamental per al seu alliberament de la presó determinista<sup>94</sup> segons la qual tot coneixement parteix de l'experiència i la ment és un mer registre d'impressions externes, però en el seu estudi de Kant Coleridge objectava contra la importància assignada a l'Enteniment i la insistència Kantiana que la Raó no pot proporcionar un autèntic coneixement, que les Idees de la raó operen de forma merament regulativa en l'esfera de la moral, sense tenir una funció consitutiva de coneixement. Coleridge tendirà a considerar la raó com a facultat d'idees constitutives i amb validesa epistemològica. En general, i a mesura que

---

<sup>94</sup> A.O.Lovejoy, en el seu *Essays in the History of Ideas*, New York, Capricorn Books, 1960, té un capítol titolat *Coleridge and Kant's two worlds*, on posa en qüestió aquesta afirmació:

"Caldria potser afegir que a *Biographia Literaria* la llibertat o activitat que defensa Coleridge (caps. 5-8) en contra de l'associacionisme de Hartley no és la llibertat kantiana, és una propietat del jo fenomènic i no pas del jo noumènic. El que vol demostrar aquí Coleridge, en el seu apropament meàndric a la doctrina de la imaginació poètica és que la voluntat, la raó, el judici i l'enteniment, i també 'els afectes i les passions' són 'causes determinants d'associació i no com pretenia la teoria Hartley 'les seves criatures mecàniques i entre els seus efectes mecànics' (...) Però en tot això, obviament Coleridge es refereix tant sols als processos temporals i concrets de la consciència, i afirma, contra Hartley, la potència de determinats tipus de causes per les quals l'associacionisme semblava no guardar cap lloc. Però aquests poders 'mentals' eren encara 'causes' i tampoc pretenia Coleridge mantenir que fossin elles mateixes no causades, (...). La refutació de Hartley, per tant, a BL és irrellevant per a la doctrina kantiana que Coleridge s'apropia de l'exclusiva llibertat noumenal."

va forçant la metafísica al servei de la religió Coleridge denigra la facultat d'Enteniment a mera funció intel·lectual i adopta progressivament una visió idealista de la Raó tot fent una extrapolació típicament idealista aplicant les condicions a priori de l'experiència a la raó allà on Kant deixa molt clar que és l'Enteniment qui aplica les condicions als fenòmens que són la font única del nostre coneixement. Així obertament a *Aids to Reflection* es proposa el següent:

“...substanciar i establir a llarg termini la distinció momentània entre raó i enteniment. Tot allò que l'Enteniment pot assolir per al propòsit dels interessos mundans, privats o públics, ha estat actualment afavorit en la present època amb una activitat i un èxit més enllà de la primera experiència i fins a uns extrems que alhora exigeixen i exciten el meu estorament. Però igualment tinc, i fa temps que la tinc, la convicció que en cap altre època des de l'albada de la Ciència i la Filosofia en aquesta illa les veritats, els interessos i els estudis que pertanyen especialment a la Raó, contemplativa o pràctica han estat més absolutament negligits, per no dir despreciats, com en el darrer segle. Conseqüentment és un objectiu principal d'aquest volum establir la posició que tot aquell que transfereix a l'enteniment la primacia deguda a la Raó, perd l'un i malbarata l'altra”<sup>95</sup>

En aquesta operació Coleridge és responsable, o representa si més no, una violentació de l'arquitectònica del sistema kantià que està a l'origen d'una determinada interpretació de Kant típica del segle dinou. Per exemple, el rebuig de Carlyle de la mentalitat del divuit –pel seu empirisme, materialisme, i ja en el dinou, el seu hereu l'utilitarisme, se segueixen de la interpretació de Coleridge. *Aids..* es publica l'any 1829 a Amèrica on té una gran influència entre teòlegs i altres pensadors. El transcendentalisme americà, de tendència molt més idealista que el de Kant, sorgeix

---

<sup>95</sup> *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton University Press, 1983

com a resposta a la influència de Coleridge i Carlyle. La definició intel·ligent però generalitzadora que fa James Stuart Mill de la doctrina “germano-coleridgiana” en la seva revolta contra la filosofia del divuit posa també en evidència aquesta transferència.<sup>96</sup>

Malgrat tot, i al marge d'errors d'omissió o manipulació en relació a la filosofia crítica, en el seu temps Coleridge és un cas únic en les dimensions del seu coneixement de Kant i sobretot per la qualitat i genuïtat del seu interès en la filosofia crítica. És en paraules de Wellek, el centre intel·lectual del moviment romàntic anglès:

“Sense ell, sentiríem que el Romanticisme Anglès –gloriós en la poesia i la prosa i en els seus reptes artístics- restaria mut en matèria d'intel·lecte. Hom pot extreure un punt de vista, una certa actitud a partir dels escrits de Shelley i Keats, trobem l'expressió d'un credo a Wordsworth, però només en Coleridge deixem un pensament que és part integral d'una poesia per un pensament que pot ser expressat en forma lògica i pot ser comparat amb els sistema dels grans filòsofs alemanys del moment. No ha de sorprendre que l'interès de Coleridge per Kant determinés els escriptors de la seva generació a buscar el contacte amb el mestre alemany. Wordsworth sentí l'alè de Kant a través del seu amic Coleridge, Southey recorre a Coleridge quan critica la filosofia kantiana de la història, Hazlitt i De Quincey –ambdòs amics de Coleridge i en algun sentit, els seus deixebles- discutiren Kant considerablement i fins i tot Peacock el racionalista veié Kant a través del misticisme de Coleridge, sigui suposat o real.”<sup>97</sup>

La rellevància de l'estudi de Kant per part de Coleridge i la influència de les seves reflexions en el si del moviment romàntic semblen doncs, fora de tot dubte, i en la mesura que s'ocupa no només de Kant sinó també del pensament idealista alemany és

---

<sup>96</sup> Leavis, F.R., (ed) *Mill on Bentham and Coleridge*, London, 1950

<sup>97</sup> Wellek, *Kant in England*, cap. IV

responsable d'una influència certament eclèctica però amb resultats importants, també en el terreny de la filosofia. En general la interpretació que Coleridge fa de Kant està en el fonament del nou pensament platonitzant que viurà una revifalla a Anglaterra a partir dels anys 30.

“A Cambridge el pensament de Kant seria introduït el 1830 de la ma de William Whewell, l'epistemologia del qual, al menys en la seva primera formulació, derivava en molts aspectes de la primera crítica. El seu intent d'introduïr Kant a Cambridge fracassaria substancialment en la mesura en que s'allunyava massa de la tradició del pensament anglès que en aquells moments era vigent. Pel que fa a Oxford, caldria esperar els ensenyaments de Henry L. Mansel, qui amb l'objectiu de combatre tant l'utilitarisme com l'idealisme desenvolupà, amb èmfasi religiosa i teològica, la filosofia del 'condicionat' de Hamilton, referint-se extensivament, tot i que de forma un xic extrínseca com de fet, feu el propi Hamilton, a la doctrina de Kant. A Oxford un segon factor en la revifalla de la filosofia alemanya, tot i que Hegeliana més que Kantiana, fou motivat per la renovació dels estudis clàssics, gràcies als ensenyaments de Benjamin Jowett, que conduïren a través de l'estudi de la filosofia antiga, a una trobada amb Hegel i amb la tradició historiogràfica de l'idealisme alemany. Entre els deixebles de Jowett hi havia Thomas Hill Green, Edward Caird i William Wallace, que en la segona meitat del dinou produïren monogràfics sobre Kant que tingueren una àmplia difusió i contribuïren a l'extensió d'una interpretació idealista de Kant a Anglaterra”<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Robbins, P. *The British Hegelians: 1875-1925*, Garland, New York, 1982

#### 6.2.4 Coleridge, Kant, Schelling

El que ens interessa ara és aprofundir una mica més en el rebuig gradual que experimenta Coleridge envers les limitacions que Kant imposa a la Raó i en relació amb això també envers la seva ètica impersonal. També pel que fa a la funció crítica del projecte kantianista, Coleridge sembla desencantar-se amb el que en un principi havia representat un alliberament excitant de l'empirisme, i acaba incorporant la doctrina de Kant però rebutjant aquelles parts que es manifesten incompatibles amb les seves necessitats metafísiques. L'any 1821 Coleridge envià una sèrie de cartes al *Blackwoods's Magazine* on discutia com a tema principal la relació "subjecte-objecte", sota el títol "Miscel·lània filosòfica, filològica i estètica". En una nota aclaratòria en referència al tercer adjectiu afegí:

“Tan de bo pogués trobar una paraula més familiar que estètica, per les obres de gust i criticisme. En qualsevol cas és millor, i d'origen més prestigiós que belletrística. Per descomptat hi ha 'gust', però aquest terme ha estat des de fa molt temps malmès pels usos inadequats per part de barretaires, sastres, i els correlatius andrògins d'ambdòs(...). Com que el nostre llenguatge, per tant, no conté cap altre adjectiu adequat per expressar aquesta coincidència de forma, sentiment i intel·lecte, aquest quelcom, que confirmant els sentits interns i externs, esdevé un nou sentit per si mateix, regulat per les seves pròpies lleis, i que reconeix les lleis de l'enteniment tans sols per a contradir-les, aquesta facultat que posseïda en el seu màxim grau, els grecs anomenaven *φιλοκαλία*, però que en general era referida com a *το αισθητικον*, i per a la qual fins i tot el nostre substantiu, gust, és una metàfora inadequada si bé no



inapropiada, hi ha raons per esperar que el terme estètica passarà al domini del llenguatge comú ..”<sup>99</sup>

El terme era ja d'ús ben extès en la filosofia alemanya en el sentit de crítica del gust considerada com a ciència. Per a Coleridge era important d'incloure la creació i l'estudi literaris en el seu escrutini rigorós de facultats en la mateixa mesura en que Kant havia fet seguir les seves crítiques de les facultats moral i intel·lectual d'una tercera crítica, la del Judici. Ja l'any 1802 escriu a Sotheby el seu desig que la poesia combini la vida de l'esperit amb la de la natura:

“La natura té el seu propi interès, i aquell qui creu i sent que cada cosa té una vida pròpia i que tots som una única Vida, sabrà quin és. El cor i l'intel·lecte d'un poeta haurien de combinar-se íntimament i unificar-se amb les grans aparences de la Natura”<sup>100</sup>

Coleridge tenia en possessió una edició de KU de 1799. És impossible documentar que hagués llegit Kant l'any 1802, però la cita posa de manifest el seu desig d'unificació entre natura i esperit en total sintonia amb el projecte Kantià. Malgrat la seva hostilitat envers l'intent empirista de reduir tot el coneixement a impressions mecàniques i accidentals dels sentits, Coleridge no negava que psicològicament som presa de records i associacions. El seu desig, com el de Kant, era tan sols alliberar la imaginació creativa d'aquesta esclavitud. Hi ha un passatge en la KrV que pot haver estat especialment important per a la formulació de Coleridge:

---

<sup>99</sup> *Selection from Mr. Coleridge's Literary Correspondence*, Blackwood's X, octubre 1821; i *Coleridge Collected Letters*, V

<sup>100</sup> *Coleridge, Collected Letters*, II

“En la mesura en que la Imaginació és espontània, l’anomeno Imaginació productiva, i la distingeixo per tant de la Imaginació reproductiva, subjecte a lleis d’associació empíriques, i que per tant en res contribueix a l’explicació de la possibilitat del coneixement a priori, i en conseqüència, pertany no a la filosofia transcendental sinó a la psicologia”<sup>101</sup>

Amb anterioritat a *Biographia* i *MSLogic*, textos cabdals pel que fa a la presència del Kantisme en el pensament de Coleridge, trobem una petita sèrie d’assajos sota el títol “*Essays on the Principles of Genial Criticism concerning the Fine Arts*” publicats al *Bristol Journal*<sup>102</sup> que contenen formulacions immediatament filiables a la Crítica del Judici de Kant. Com hem dit és difícil provar que Coleridge hagués llegit directament aquesta obra, malgrat tenir-ne un exemplar. En qualsevol cas, queda clar que la majoria de les idees principals d’aquests breus assatjos no poden considerar-se com a originals de Coleridge, tot i que la seva filiació al kantisme podria derivar de la mediació de Schiller. El primer dels assajos Coleridge ofereix la seva afirmació que l’art consisteix en:

“L’excitament de les emocions per a l’objectiu immediat del plaer a través del medium de la bellesa”<sup>103</sup>

i l’argumentació gira entorn la distinció kantiana entre agradable, bell, ‘*Wohlgefallen*’ que Coleridge tradueix per “complaença”, goig, etc. A continuació ens proposa una definició de l’Art com a “Idea reguladora de totes les arts belles” utilitzant una etiqueta kantiana de forma però poc crítica. Per a Kant el gust universal no és un principi regulador. Tan sols el judici de finalitat en la natura constitueix un principi regulatiu a

---

<sup>101</sup> Kant, *Werke*, II, 149

<sup>102</sup> Editat dins *Coleridge’s Miscellanies* (1855), *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton University Press, 1983

<sup>103</sup> *ibid.*

KU. Cap al final de l'assaig Coleridge situa el gust dins l'esquema de la ment ocupant una posició intermitja entre les forces actives i passives de la nostre natura, és a dir, entre l'intel·lecte i els sentits, amb la funció d'elevat les imatges dels darrers mentre realitza les idees del primer. De tal manera que el gust és aleshores l'harmonia d'intel·lecte i sensibilitat. La terminologia sona molt kantiana però no és fidel al text de Kant. Per a Kant el judici de gust, el judici estètic té una posició intermitja entre raó i enteniment, i no pas entre sensibilitat i enteniment. El gust de Coleridge, per altra banda, és idèntic a la imaginació productiva de Kant.<sup>104</sup> Allò que en aquest és una funció lògica que posa en contacte els dos extrems oposats, i que fa possible tota experiència és reinterpretat per Coleridge com a gust.

El tercer d'aquesta sèrie d'assatjos retorna a la discussió sobre bell i agradable. En aquesta ocasió, a l'escoli Coleridge segueix Kant en el paràgraf 9 de KU on s'argumenta que el judici de l'objecte (o en paraules de Coleridge, la contemplació o intuïció de la seva bellesa) precedeix el sentiment de plaer. A la conclusió es fa referència a la qüestió de la relació entre Bé i Bell completament a la manera kantiana – Coleridge es refereix al bé com a discursiu en un intent d'evocar la frase de Kant 'bó és el que plau a través del medium de la raó, a través del mer concepte'<sup>105</sup>. Finalment trobem una nova definició de bellesa que substancialment respecta amb fidelitat la de Kant, però la darrera frase i una cita de Plotí tornen a posar de manifest la feblesa de la interpretació Coleridgeana de Kant: en comptes de desenvolupar les idees kantianes en direcció a una síntesi dialèctica a la qual aspira Kant en els passatges més profunds de les seves Crítiques, i que el propi Coleridge assumeix en el seu criticisme de Kant,

---

<sup>104</sup> Kant, KrV, A 124

<sup>105</sup> Kant, KU, §10

sembla caure en la perspectiva completament pre-kantiana de harmonia preestablerta i desertar de la fonamental novetat que representa la posició de Kant.<sup>106</sup>

En el capítol 5 de *Biographia..* Coleridge es proposa mostrar a través de quines influències electives i de judici la potencia associativa esdevé memòria o “caprici”; i en conclusió, reservar la raó i la imaginació per a les funcions mentals que els són més apropiades.<sup>107</sup> En aquest punt Coleridge buscarà l’assistència de Schelling, autor pel qual s’interessa ja a partir de 1813, segons queda documentat en els diaris de Crabb Robinson, que li facilitava les obres del filòsof alemany<sup>108</sup>

El que Schelling afegia a les indicacions Kantianes en aquest aspecte en concret era un estudi detallat de la Imaginació com a facultat mental suprema, reconciliadora de subjecte i objecte, matèria i ment, esperit i natura. Schelling ofería a més un aire de frescor filosòfica després de la sequedat argumental de la lògica kantiana i del subjectivisme extrem que Fichte havia construït a partir del sistema kantian.

El recurs a Schelling, confirmat per la majoria d’estudiosos del pensament de Coleridge<sup>109</sup>, i confessat explícitament pel poeta en el capítol 12 de *Biographia..* avala la tesi d’una influència específica de KU en el desenvolupament del pensament de

---

<sup>106</sup> Wellek, Kant in England, cap. III

<sup>107</sup> Coleridge, *Biographia Literaria*, I 173

<sup>108</sup> “Coleridge aviat s’hi aficionà, i no em va sorprendre gens trobar-lo convertit en un Schellingià, cosa de la qual no en tenia ni idea. Al menys la seva manera de comparar les belles arts i de considerar antitèticament tots els seus elements em varen semblar molt similars.”

“Coleridge parlava de Schelling en els majors termes de lloança que li havia sentit fins aleshores, però sense abandonar res del seu propi kantisme. Tanmateix ell diu que Schelling és l’única que entén Kant... però jo sospito que el propi Coleridge en aquests moments navega entre Kant i Schelling amb major incertesa de la que ell és conscient.” Morley, E.J., (ed) *Henry Crabb Robinson on Books and their writers* I, 52, 107

<sup>109</sup> vegeu, sobretot: Orsini, G.N.G., *Coleridge and German idealism*, Southern Illinois University Press, 1969

Coleridge, encara que només sigui de forma indirecta, a través de la pertinència incontestable dels temes de la tercera crítica de Kant en l'elaboració de la filosofia de Schelling.<sup>110</sup>

Tot sembla com si Coleridge hagués escrit *Biographia* amb la idea que a través del seu progrés filosòfic des de Hartley, a través de Kant, Fichte i fins a Schelling podria aplicar les seves teories “transcendentals” a la literatura en una anunciada Deducció de la imaginació creativa. En algun moment sembla però adonar-se que el seu objectiu final, de vincular raó i imaginació amb la fe en un sistema unificat de filosofia estètica i religió, no es veuria satisfet seguint a Schelling. Perquè Schelling conduïa al panteisme: la natura era absoluta i la ment no era més que natura feta conscient. El que resultava certament fèrtil per a la poesia –totalitat orgànica, reconciliació d'oposats- resultava contradictori amb el cristianisme –i ja ha quedat formulat anteriorment en aquest capítol que el punt de partida de Coleridge és un projecte de reivindicació i justificació filosòfica del cristianisme. Així doncs, el poeta segueix Schelling fins al punt on la identitat absoluta de subjecte i objecte, que és natura i en la seva màxima potència no és res més que voluntat auto-conscient o intel·ligència.<sup>111</sup> Les conseqüències per a la religió són ben clares, i ara Coleridge, en un punt d'inflexió, dona pas al seu desig d'un ordre jeràrquic de les Facultats, presidit per la Fe. A partir d'aquest moment i progressivament Coleridge tendeix a subordinar la natura a l'esperit humà i paralelament rebutja la posició schellingiana fins a l'extrem de declarar obertament la recança per haver estat tan fidel a Schelling a *Biographia*.

---

<sup>110</sup> vegeu cap. 2 d'aquest treball

<sup>111</sup> Coleridge, *Biographia Literaria*, I, 187

Una anàlisi més detallada d'aquest procés, fins aquí tan sols presentat de forma resumida, ens posarà de manifest fins a quin punt en l'evolució del pensament de Coleridge s'actualitza novament la tensió entre les tesis kantianes de KU i les reelaboracions en la filosofia idealista que havia estat objecte d'estudi en els capítol d'aquest treball dedicat a Hölderlin.

#### **6.2.4.1 Teoria a *Biographia Literaria* i *MS Logic***

El contingut de *Biographia Literaria* és d'una diversitat temàtica que en dificulta la lectura i n'afavoreix males interpretacions. L'especialista hi pot identificar les postures de Coleridge sobre educació, Jacobinisme, Metafísica alemanya, poesia de Wordsworth, i imaginació poètica com si es tractés d'un gran arxiu més o menys desorganitzat. Malgrat que alguns estudiosos han considerat les traduccions de Schelling com a elements d'una metafísica personal, la majoria tendeixen a considerar aquest pensament com senzillament derivat de l'autor alemany. Així Wellek escriu l'any 1955:

“Gran part del que darrerament ha impressionat alguns especialistes – la discussió de les relacions subjecte-objecte, la seva síntesi i la seva identitat, i el reclam de l'inconscient- és simplement l'ensenyament de Schelling i no pot ser la base d'una reivindicació de la grandesa filosòfica de Coleridge”<sup>112</sup>

Segons Wellek, *Biographia* és una de les obres principals de Coleridge que presenta menys empremtes d'una influència immediata de Kant, i és en canvi el lloc on es dona un informe més elaborat dels vincles entre el poeta i la filosofia alemanya. La influència predominant de Schelling hauria causat un desplaçament de les idees kantianes, però malgrat tot, per estrany que sembli, Kant mai desapareix ni tan sols dels punts centrals

---

<sup>112</sup> Wellek, *A History of Modern Criticism, 1750-1950*, 4 vols. New Haven, Yale University Press, 1955

de l'argumentació. Coleridge utilitza la kantiana fonamentació moral de la creença en Déu: tot i que creu en la necessitat lògica de l'existència de la divinitat està plenament convençut, amb Kant, de la impossibilitat d'una demostració. El Déu impersonal que Fichte i Schelling haurien acceptat com a suficientment demostrable no li interessava gens. El seu autèntic problema era la reconciliació entre personalitat i infinit, i en fracassar el seu intent de trobar una solució dialèctica, es refugia en la mera creença. Per a justificar-se recorre als textos bíblics, però els termes particulars de la seva solució són perfectament derivables de Kant: les antinomies són utilitzades com a aliades de la religió en tant que aboquen l'intel·lecte a la confusió i a la misèria i obren la porta per la creença moral. Els nostres sentiments la necessiten i la llei de la consciència els reclama peremptòriament.<sup>113</sup> Veiem doncs, com Kant es posa al servei de finalitats ben estranyes, la doctrina sobre la finitud de la facultat de coneixement es converteix en la porta del darrera a través de la qual es cola tota la teologia tradicional. La vella dicotomia entre raó i fe, o en versió de Coleridge, entre enteniment i raó, té no gensmenys un caire decididament Kantià en l'emfasi en la fonamentació moral de la religió. Així, l'apriori, que en general a *Biographia* és definit amb correcció i distingit curiosament de les idees innates, apareix definit en un altre passatge com "òrgans de l'esperit" que no estan desenvolupats d'igual manera en tots els homes i que troben un primer espai d'obertura en l'ésser moral.<sup>114</sup> Però només un primer espai, perquè immediatament apareix com del darrera una intuïció original o afirmació absoluta a l'estil Fichteà, una construcció originària o acte productiu primigeni del sentit intern que no és ni merament especulatiu ni merament pràctic, sinó ambdòs a l'ensem<sup>115</sup>. Així, damunt l'afirmació relucant de Kant Coleridge hi col·loca simplement el principi del

---

<sup>113</sup> *ibid.* I, 135

<sup>114</sup> *ibid.* I, 167

<sup>115</sup> *ibid.* I, 174

sistema de Schelling citat literalment o lliurement frasejat, a voltes modificat al seu caprici, i en general de forma irreconciliable amb la base kantiana de la creença moral.

La conclusió de Welles és que en termes generals els capítols de *Biographia* que preparen per a la mai acabada 'Teoria de la Imaginació' utilitzen aspectes de la filosofia de Kant en diversos punts. El nom de Kant i el seu pensament acompanyen la totalitat de la discussió filosòfica, però fent excepció de la idea de la fonamentació moral de la religió, que al seu torn no encaixa bé amb els afegitons Schellingians, Kant es manté sempre com un mer acompanyament a la gran simfonia de subjectivitat, objectivitat i identitat absoluta.<sup>116</sup>

Més recentment, però, Thomas McFarland, en un estudi<sup>117</sup> detallat i erudit ha seguit la pista de les implicacions de Coleridge amb els idealistes post-kantians i conclou que Coleridge hauria trobat Schelling i els metafísics alemanys panteistes, i llurs filosofies incompatibles amb la seva visió dialèctica personal de la imaginació creativa. Emergeix doncs, un Coleridge com a crític original de l'idealisme contemporani, que cerca contínuament la reconciliació de la teoria filosòfica amb la seva pròpia experiència d'acció poètica. Sembla per tant rellevant una investigació de l'esforç de Coleridge per a presentar la imaginació com la gran 'conciliadora' de ment i natura, subjecte i objecte. L'objectiu no sembla satisfer-se plenament des del marc explicatiu de Schelling, i en el capítol XIII de *Biographia* Coleridge introdueix la seva famosa definició de imaginació per tal de rescatar la poesia de la metafísica Schellingiana exposada en el capítol XII.

---

<sup>116</sup> *ibid.* I, 187

<sup>117</sup> McFarland, T. *Coleridge and the pantheist tradition*, pàgs. 147-56



Mark Kipperman afirma en aquest context<sup>118</sup> que la teoria de la imaginació a Coleridge funciona no tan sols en aquest sentit metafísic apuntat per McFarland, sinó que implica també la reconciliació fonamental de la consciència i les seves fonts inconscients, tot i que certament el problema principal plantejat per la postura de Schelling entre panteisme i la individuació hauria conduït Coleridge a afirmar la llibertat de l'artista enfront les forces que el condueixen i el capaciten per la seva creativitat. En aquest sentit Kipperman entén que *Biographia* .. pot ser llegida com una justificació de la creativitat com la més autèntica relació existencial entre home i món i també de la imaginació com a força redemptora que condueix l'home a una relació immediata però personal amb Déu. El gran misteri de la creació artística presenta afinitats per una banda amb l'autoconsciència infinita que crea el món i per l'altra amb la consciència reflexiva i espontània de l'home envers aquest món i ell mateix com a conscient. La imaginació seria una repetició en la ment poètica d'un principi epistemològic de l'home que l'uneix amb la Ment infinita. Així, *Biographia* representaria una versió epistemològica del mite central del romanticisme, a saber; el creixement de la ment individual en la seva lluita envers la comunió paradisiàca i alhora la retenció de la integritat de l'autoconsciència en el seu sentit ple.

Fins aquí la congruència amb el principi schellingià del símbol estètic com a potència medidora sembla inqüestionable. Però per a Coleridge la reconciliació de la dualitat de subjecte i objecte en una autoconsciència absoluta tal com la dibuixa Schelling amenaça amb aniquilar l'acte creador, en efecte, el que crea la imaginació és dualitat: l'autoconsciència és origen de la dualitat. El *jo sóc jo* és unitat de subjecte lliure i d'objecte finit, però en el moment en que capim i articulem aquesta unitat deixa

---

<sup>118</sup> Kipperman, M. *Beyond Enchantment. German Idealism and English Romantic Poetry*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1986

automàticament de ser unitat i esdevé objecte de coneixement. La unitat que és a la base de l'idealisme pot ser intuïda però no coneguda. Com pot començar el projecte idealista si l'autoconsciència s'ha d'auto-conèixer com a absoluta, unitària, incondicionada i tanmateix només pot crear objectes de coneixement a través d'allò finit i relatiu? La paradoxa, que coneixem també com a "maledicció holderliniana", crítica radical del projecte idealista sobre la qual Hölderlin construeix la seva elaboració personal en un programa poètic (vegeu capítol 3 d'aquest treball), es reproduïx novament en la figura de Coleridge.

Pel primer Schelling, l'autoconsciència implica una reconciliació paradisiàca amb un *Jo* sóc còsmic, però per a Coleridge això implica auto-destrucció i un univers que tendeix a l'estatisme i al silenci. Coleridge entenia la imaginació com una reproducció d'aquest principi reconciliador etern en una ment finita, una ment que malda per conèixer-se a sí mateixa i autoproclamar-se a través de les distincions i dualitats que va creant.

En aquest punt Coleridge està més a prop de Fichte que de Schelling en veure la imaginació com a creadora d'imatges alhora reals i ideals però que es mantenen separades i en conflicte. Així Coleridge adopta la concepció Fichtenana de les forces centrípeta i centrífuga del *Jo*, la ment sempre projectant-se a l'interior per captar-se en la seva integritat i alhora projectant-se constantment a l'exterior envers el món que la fonamenta. La imaginació pot actuar com a força redemptora per a l'home finit, conduint-lo a la visió paradisiàca de la força que genera les dualitats i les distincions necessàries de la seva existència i la seva intel·ligència. Com més subtil la imaginació, millor serà la presentació que podrà oferir del món finit de la distinció, a través de la qual la ment creadora podrà expandir-se i erigir més grans moments de reconciliació.

En la reproducció de la metafísica de Schelling del capítol XII de *Biographia*, l'autoconsciència que uneix l'home amb el principi creador de l'univers és de fet el mateix principi còsmic operant a través de l'home. Per a Coleridge, en canvi, la imaginació operant com a medidora entre la natura dels objectes reals i el *Jo sóc* real, crea poesia i no pas el món. McFarland<sup>119</sup> afirma que Coleridge trenca amb la metafísica del capítol XII perquè veu que Schelling l'aboca a un monisme Spinozista.

Per a Schelling, la legalitat natural o l'ordre de la física, geometria, etc. és un ordre de la ment en la natura i és el mateix principi d'autoconsciència, de matèria que esdevé conscient de sí mateixa. Certament aquesta posició és assumida inicialment per Coleridge en el capítol XII, però rectificada en el capítol següent. Coleridge reconeix en la posició de Schelling una equació insostenible entre ment i món real, que no podia sobreviure l'objecció kantiana, ben present en la ment de Coleridge. La cosa-en-sí kantiana resta "darrera" la llei natural, l'home crea la llei natural, la "cosa-en-si" és real però està més enllà del nostre coneixement. Per tant, des de Kant es pot objectar que no podem fer de l'autoconsciència el principi absolut, perquè tal principi hauria de ser noumenal i restar més enllà de la nostra capacitat de conceptualització. La darrera unitat de ment i món eludeix necessàriament el nostre coneixement. Segons McFarland, Coleridge abandona la filosofia de Schelling per mantenir-se fidel a Kant.

La darrera afirmació convida a una contrastació amb la interpretació de Wellek, que semblava establir una fidelitat de Coleridge envers Schelling molt més que envers Kant. Tanmateix, les referències de l'estudi que aquest crític ha desenvolupat de *MS Logic*<sup>120</sup> apareixen elements interessants per a matisar aquesta filiació. Afirmar Wellek que és

---

<sup>119</sup> McFarland, *ibid.* pàg. 308

<sup>120</sup> Wellek, *Kant in England*, cap. III, pàgs. 116-124

diffícil decidir fins a quin punt Coleridge hauria acceptat el seu deute amb Kant en aquesta obra en concret, donat que no comptem amb la versió definitiva, però si més no queda molt clar que l'objectiu de *MSLogic* és l'expansió de la seva Lògica, que substancialment idèntica amb la de Kant, representa per a ell quelcom inferior a la Metafísica, una disciplina preparatòria. En aquest sentit havia de desbrossar el camí per a una concepció més elevada, que per a ell era equivalent a la filosofia de la identitat de Schelling. Així, la lògica com a tal sembla romandre impertorbada per la superestructura que se li projecta. Coleridge afirma que pel que fa a la lògica, Kant és impecable. Fins i tot les categories, indefensables des de la postura de Schelling, són proclamades com la totalitat de les concepcions radicals (stem-conceptions)<sup>121</sup>. Així la idea de veritat com a organització, com a cos orgànic, suggerida anteriorment, és ara totalment abandonada<sup>122</sup> i és substituïda en la pràctica per la doble veritat de lògica i Raó. També recau en un dualisme semblant al discutir la unitat productiva de l'enteniment concebut correctament com a tot dinàmic lògicament anterior a les diferents parts de les categories individuals. Però curiosament Coleridge no tanca del tot la possibilitat de reconstruir la Lògica en una base unitària. L'ombra de Schelling sempre és present darrera les seves exposicions de Kant i els seus arguments fan aparició de forma inesperada. Així per exemple, la severitat de la dualitat entre subjecte i objecte és criticada:

“en prendre el punt de vista de l'enteniment varem dividir totes les coses en subjecte i objecte –no se'ns oculta que alguna cosa més elevada hi era pressuposada que no era singularment objecte o subjecte, ni una conjunció d'ambdòs afegint l'un a l'altre, sinó la identitat d'ambdòs, la seva arrel

---

<sup>121</sup> *MS Logic*, II, 449

<sup>122</sup> *ibid.* II, 93

comuna. Però sabem que a això no podem atribuir-hi ni el temps ni l'espai.”<sup>123</sup>

Segons Wellek excepció feta d'aquests breus fragments, *MSLogic* és poca cosa més que una exposició de Kant amb diverses digressions interessants. En tant que exposició del pensament de Kant, *MSLogic* té un nivell altíssim, i mostra un coneixement de Kant molt superior al de cap contemporani de Coleridge, un coneixement molt més precís de la doctrina kantiana, fins i tot superior al que hauria estat normal esperar a partir de les referències més o menys superficials de molts dels escrits més populars del propi Coleridge.

En termes generals es pot detectar una submissió total a l'arquitectònica kantiana, detall a detall, i seguint els ensenyaments més importants de la KrV. Tanmateix la profunditat de comprensió sembla no ser suficient com per transformar les especulacions de Coleridge en una superació efectiva del kantisme. La projecció cap a un punt de vista més elevat, estil Schelling, es manté al marge del cos de l'obra, com si la síntesi superior s'hagués mostrat incapaç de resoldre les dualitats kantianes que al llarg del text apareixen consolidades per Coleridge. La nova síntesi es manté com a postulat no satisfet. Si *MSLogic* és el Canon i la Dialèctica, l'Organon que Coleridge tenia planificat, acabà com la resta dels seus somnis, pendent d'escriure. L'evolució de la seva metafísica personal apareixerà a *Aids to Reflection*, la més influent obra de Coleridge en l'Anglaterra del dinou, que malgrat no pretendre en absolut ser una interpretació de Kant, està tota ella amarada de pensament kantià.

---

<sup>123</sup> *ibid.* II, 226

Així doncs sembla com si Coleridge, igual que Hölderlin<sup>124</sup>, es trobés atrapat entre la rigorosa dualitat del kantisme i la pretensió d'unitat de l'idealisme

La tesi de Kipperman<sup>125</sup> força l'argument una mica més enllà i emfatitza que l'abandó de Schelling respon a una voluntat d'autojustificació del poeta en el context de *Biographia*. Coleridge necessitaria retenir la imaginació com a creadora de l'experiència finita de l'artista amb tota la seva amplitud i complexitat, així com també la facultat a través de la qual aquesta experiència pot ser trascendida. Coleridge fa arrelar la imaginació en una resposta individual i integral al món. Per la qual cosa, es pot afirmar que la imaginació crea l'experiència perceptiva de l'artista, la seva subjectivitat. Però alhora objectiva, organitza i reifica l'experiència en un *Jo sóc* coherent. És en aquest sentit que Coleridge afirma que la imaginació és la facultat que crea alhora el seu propi subjecte i objecte.

En la mesura que la imaginació harmonitza la multiplicitat diversa de l'experiència d'acord a un principi paral·lel a la natura, coneixem Déu, o l'ordre diví. Però en tant que la imaginació és ella mateixa la seva pròpia intèrprete i creadora, som lliures per crear el nostre propi ordre o no crear-ne cap. Kipperman suggereix que la orientació kantiana de Coleridge es fa palesa en la reivindicació de la llibertat del coneixement humà en relació a cap principi anterior a home i natura. Així en la definició de imaginació del capítol XIII com a “repetició en la ment finita del jo sóc infinit” ens és donada la llibertat de veure la imaginació com a nostra. La imaginació crea un jo fonamentat en un autoconsciència tant lliure i indeterminada com la del propi Déu. Així la intuïció del Jo indeterminat es manté com a acte infinit d'una ment irreductiblement finita.

---

<sup>124</sup> vegeu capítol 3 d'aquest treball

<sup>125</sup> Kipperman, M. *Beyond Enchantment. German Idealism and...*

Kipperman afirma que la fidelitat de Coleridge envers a Kant arrela en uns breus passatges de la KrV, on el problema de l'espai com a forma de la intuïció deriva en una discussió sobre la finitud del coneixement:

“En quin sentit, pregunta Kant, pot dir-se que la ment crea espontàniament el seu món?, en quin sentit el propi concepte d'un món objectiu limita i determina aquesta espontaneïtat? Per a mi aquest és el punt històricament més important per a entendre el diàleg entre Kant i l'idealisme, i també per a desentortolligar una mica la immensa confusió sobre la relació entre Kant i els temes romàntics posteriors. No és el cas, per exemple, que la revolució copernicana de Kant en filosofia implica que la ment crea el món, només crea les condicions (espai, temps, categories) per reconstruir en els seus propis termes allò que ens és donat pels sentits. Contrapuntualment es desenvolupen dues implicacions per a la qüestió principal de l'idealisme transcendental. Per una banda, la ment ja no és un recipient passiu d'allò donat, sinó que construeix activament allò que contempla. Aquesta fou una descoberta crucial per a Coleridge. Per l'altra banda, la ment també ha de ser vista com a passiva en algun sentit (...) En les seves anotacions a la còpia KrV, Coleridge es pregunta: si la ment constitueix objectes en pura espontaneïtat com aplica consistentment les categories a l'objecte: què justifica el sentit d'ordre donat en l'experiència?<sup>126</sup>

Finalment Coleridge entendrà que per a Kant no es tracta d'intentar respondre per exemple què és l'arbre, sinó que es limita a afirmar que la identitat de l'arbre, per a nosaltres és organitzada i determinada per la ment. No apliquem categories a l'arbre, si no a la intuïció que construeix com a arbre. Però la qüestió més general, del significat del caràcter donat de l'experiència continuarà en perspectiva problemàtica per a l'idealisme.

---

<sup>126</sup> *ibid*, Kipperman, pàg. 31

Per aprofundir en el problema de la espontaneïtat de la ment a Kant, Kipperman resumeix el raonament de la ‘Deducció transcendental’ que conduïa a la conclusió que “l’ordre i la regularitat en les aparences, que anomenem ‘natura’, l’introduïm nosaltres mateixos” (A125) Kant identifica la facultat de la ment que produeix la unitat de la experiència com a imaginació productiva (Einbildungskraft). La mateixa possibilitat d’una consciència unitària depen al seu torn, de l’ordre i la unitat de la natura tal com és donat per la ment (A108, B134). Malgrat el reconeixement de la espontaneïtat creativa de la imaginació seria anar massa enllà afirmar que Kant ha refusat frontalment la finitud del coneixement humà. És rellevant que la identificació que fa Coleridge entre ‘ésser conscient’ i ‘allò que és en sí mateix inconscient’ en la fórmula de ‘concurrència recíproca’ no es refereixen a cap doctrina kantiana, sinó a la traducció literal de Schelling que apareix a *Biographia*. Per a Schelling efectivament existeix aquesta interacció. Per a Kant no està tant clar. Per a Kant la unitat entre ment i natura no té una dimensió ontològica, i no representa en cap sentit una unitat entre ment i l’ésser en sí. Especialment en la primera crítica l’èmfasi es posa en la raó teòrica, i per tant la facultat de Raó apareix majoritàriament en un apropament negatiu, però per al romanticisme no tan sols la llei moral, sinó també la creativitat dinàmica de la ment proporcionen l’instrument suficient i necessari per a superar la finitud de la intuïció sensible i receptiva. Aquesta idea es desenvolupa al llarg de tota la dialèctica de la filosofia idealista, i fa especialment útil el pensament kantian per a l’estudi del romanticisme. En primer lloc perquè reinterpreta la subjectivitat fent-la primer principi creatiu del coneixement humà. En segon lloc, alhora problematitza la investigació teòrica de la unitat més enllà de la consciència i de la natura que crea, del destí de l’home, i de la relació real entre home i ésser. Com s’estableix a KpV, no és a través del coneixement



sinó a través de la moral que l'home estableix una relació autèntica amb l'ésser. La dualitat de teòric i pràctic ens constitueix intel·lectualment. En efecte, la infinita espontaneïtat de la ment ens empeny a conèixer el propi infinit, però en crear la natura confinem la nostra cognició a la finitud. L'infinit apareix només com a exigència, com a activitat continua. La funció positiva de la Raó, a la primera crítica, és la de proveir uns ideals inassolibles per a una síntesi superior, però aquests només guien l'Enteniment en la seva recerca de les veritats de la natura. Kipperman afirma a continuació:

“Per a Kant la dualitat és necessària com a condició de la vida moral. Pel romanticisme res podia expressar de forma més convincent la font de l'ansietat que alternativament s'oculta o esperona la recerca romàntica. Estem ara en posició de veure aquesta ansietat psicològica des d'una perspectiva 'transcendental': l'ansietat és l'expressió psicològica de la separació radical d'un cert tipus d'ésser, de l'ésser de la unitat”<sup>127</sup>

Així, des del romanticisme es desenvolupa una recerca que confronta els dilemes de l'idealisme transcendental ja no com a abstracció sinó com a fet psicològic experimentat per l'home. Per això no és casual que la major obra filosòfica publicada per Coleridge sigui una biografia, una vida literària.

---

<sup>127</sup> íbid. Kipperman, pàg. 56

### 6.3 Poesia a la dècada dels noranta

En aquest punt, seguint Kipperman, podem entendre com l'epistemologia de Coleridge reproduceix el mite romàntic del paradís retrobat mitjançant l'autoconsciència integral. També però podem entendre com la imaginació lliure pot escollir entre crear el seu Jo solipsístic de tensions irreconciliables o, intentar autoaniquilar-se en veure's idèntic a i per tant determinat per un únic principi còsmic.<sup>128</sup>

El propi Schelling havia reconegut que el seu sistema posava en perill la realitat de la llibertat individual. La brillant polèmica de 1809 en les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*<sup>129</sup>, no va convèncer Coleridge de que la individuació i el panteïsmes eren reconciliables, però repren les tensions en l'home de forma diferent als primers intents de Schelling. Aquí Schelling confronta el principi demoníac derivat de la individuació sempre insistint en el fonament panteístic (Urgrund) que subsumeix les oposicions.<sup>130</sup> Aquest és un Schelling ben diferent de l'autor que s'amaga rera l'essencial optimisme de *Biographia*: aquí Schelling escriu sobre la lluita de l'home amb les forces obscures i primigènies. Kipperman manté que aquesta lluita expressada per Schelling recorda de forma inquietant la visió dual de la primera poesia de Coleridge, en que l'inconscient com a desig primigeni aboca l'home a escollir entre les creacions de la llum o la immersió en un jo obscur i confús. Kipperman es proposa demostrar que l'afinitat entre la formulació de la natura dual o medidora de

---

<sup>128</sup> Aquesta seria l'alternativa panteïsta. McFarland explica l'atracció i repulsió Coleridgiana envers un cosmos espinosià determinat. McFarland, *Coleridge and the Pantheist Tradition*

<sup>129</sup> F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg, 1856-1861

<sup>130</sup> "Aquest fons abismàtic fou explorat per primera vegada el 1809 per Schelling a *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Amb aquest escrit, la filosofia descendeix ad inferos. El problema que es planteja és, de consum, del de la teodicea (la justificació de Déu davant l'existència del mal) i el de la ètica (la llibertat humana com a capacitat per al bé i per al mal). Aquí per primera vegada es fendeix el nus gordià que enllaça fatalisme i transcendència, emanantisme i dualisme." Felix Dúque, *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal, Madrid, 1997

la imaginació a Coleridge no fou el mer resultat de les seves posicions metafísiques desenvolupades en el moment d'escriure *Biographia*. En realitat és possible que la teoria de la imaginació fos escrita entorn del 1803<sup>131</sup>, i les polaritats havien estat implícitament definides a través de la poesia de Coleridge començant amb *The Heolian Harp*, el 1795. De ben segur que els termes en que ell concebia la natura problemàtica de la imaginació mai foren tan clarament formulats i triumfalment afirmats com el 1815, però el problema mateix, i les seves respostes ambivalents l'havien estat acompanyant durant 20 anys. Segons Kipperman, la imaginació en la poesia de Coleridge, abans de la seva dedicació expressa a la filosofia alemanya, ja reproduïx les tensions de l'idealisme.

Els primers poemes de Coleridge exploren la perversitat de la condició humana, la seva condemna a escollir, donada la possibilitat, entre aniquilació o fragmentació. Però Coleridge sembla expressar, certament al menys a *The Rime of The Ancient Mariner*<sup>132</sup>, que no podem escollir realment, sotmesos com estem a forces internes que bloquegen l'equilibri dinàmic entre la nostra creació i la de Déu. En el poema la visió de la redempció en l'harmonia còsmica és o bé incerta o bé inefectiva. La polaritat està entre un ordre universal que determina el fat del Mariner, o bé un desordre universal envers el qual aboca tots els seus dubtes, temors i culpabilitats. La imaginació del mariner crea o bé un infern d'incoherència o bé un cel en el qual la consciència lliure i integral de l'home té tan sols un lloc incert. El fracàs del Mariner no respon pas a una feblesa moral sinó que representa una visió simbòlica del temor del poeta que la recalcitrància del món és molt més poderosa que no pas la capacitat transformadora de la imaginació per a superar-la. Així ho expressa Bostetter:

---

<sup>131</sup> Carta a Sharp, gener de 1804: "La imaginació, o poder modificador en el sentit més alt de la paraula, al qual m'he aventurat a oposar Fancy, o facultat d'agregació" Coleridge Collected Letters, II

<sup>132</sup> E.H. Coleridge, (ed) *Coleridge, Poetical Works*, Oxford University Press, 1969

“(Coleridge) volia creure -i per afirmar-ho dedicà progressivament la seva energia intel·lectual – en un univers d’ordre i benevolença on l’home posseís llibertat d’acció i voluntat per moldejar el seu propi destí; però el que temia era un univers en el qual ell estavà a mercè de forces arbitràries i imprevisibles. La *Rima*, visiona un univers d’aquest tipus.”<sup>133</sup>

En definitiva, seguint Kipperman, per a Coleridge, com per al mariner, l’home és arrossegat intermitentment cap a un o altre pol, entre la comunió que amenaça amb l’aniquilació o la integritat que amenaça amb aïllament i mort.

Un esquema semblant pot aplicar-se a *The Eolian Harp*, primer i darrer poema d’amor a la seva dona<sup>134</sup>. En aquest cas la situació de partida del poeta és la del jardí paradisiàc del repòs. Els sentis són serenament satisfets i atenuats pel silenci. Però fins i tot en aquesta situació la ment del poeta està treballant: el món d’imatges evocat per l’Harpa dinamitza un món a l’interior del poeta que intenta recrear dins seu la dansa còsmica que percep de l’exterior. En un món tan paradisiàcament concebut el jo s’expandeix en l’amor de totes les coses, però acaba en auto-aniquilació. Com en la *Rima*, la unitat màgica lluita amb la individuació creixent i al final la individuació és condemnada com a caiguda de la visió panteïsta del món. Certament Coleridge en aquest poema ofereix una resolució en termes cristians: la redempció és possible –paradoxalment- en el reconeixement de l’abisme entre l’home Déu. Però el mateix Coleridge ens alerta sobre el seu desig heterodox de situar el paradís en la experiència concreta d’un món en sintonia amb la ment humana. Els perills de l’autoaniquilació panteïsta i el seu contrari,

---

<sup>133</sup> Bostetter, E.E. *The nightmare world of The Ancient Mariner*. Studies in Romanticism 1, estiu 1962, 241-54

<sup>134</sup> E.H. Coleridge, (ed) *Coleridge, Poetical Works*, Oxford University Press, 1969

l'aïllament del pecador, són de fet aspectes de la exigència desenvolupada per l'idealisme, que la ment humana autònoma és la creadora del seu propi món.

*Frost at Midnight*<sup>135</sup> és única en el cànon poètic de Coleridge per la seva magistral creació d'una ment que es mobilitza per a auto-establir-se a través d'una auto-superació. La imatge central del poema "el foraster" és un emblema per a la superstició dels dies en que el món s'identificava amb la màgia. Però el món de la màgia acaba donant pas a un món que respòn d'una forma més elevada, simbòlica: el foraster ha arribat i és el propi poeta tornant a casa a través de l'amor pel seu fill i la recreació de la memòria en forma de profecia. El poema representa el triomf de la imaginació simbòlica sobre la memòria i el de l'amor pel proïsme sobre l'egoïsme i l'alienació. El progrés de l'espiritualitat de l'infant a través del temps reflecteix, sense submissió, la creixent revelació del significat simbòlic de la natura. Així com a *Biographia* veiem la imaginació com la més poderosa força per a integrar l'home i el seu univers, a *Frost at Midnight*, la imaginació i l'amor creen nous significats simbòlics que integren la ment en sí mateixa i amb els altres. Ambdues obres són fonamentalment optimistes i en elles la imaginació és capaç de reconciliar el desacord intern assenyalant a l'interior del centre de la vida creativa on les dualitats són creades. Al mateix temps, assenjala a l'exterior cap a la força creativa eterna que genera les dualitats en la natura.. Així la ment creix cap a una major autoconsciència, que a cada pas percep un major ordre extern. A major capacitat per a comprendre l'ordre intern, major capacitat per a comprendre l'extern i viceversa. El perill, la possibilitat de colapso, són explorats en els primers poemes, com hem vist, sens dubte a *The Rime of the Ancient Mariner*, i *The Eolian Harp*. Hi ha un altre poema que si bé escapa a la datació genèrica que hem

---

<sup>135</sup> E.H. Coleridge, (ed) *Coleridge, Poetical Works*, Oxford University Press, 1969

utilitzat en el títol d'aquest apartat (poesia dels norantes) il·lustra de forma exemplar el colapse i el bloqueig. *Dejection An Ode*, és un poema sobre el fracàs de la imaginació del poeta per a establir la connexió entre harmonia interna i harmonia externa. És la visió absoluta d'una consciència incapaç de crear-se a sí mateixa o el cosmos extern. Volem centrar de forma especial la nostra atenció en aquest poema per a posar de manifest la tensió biogràfica i intel·lectual que s'hi concentra i així fer llum sobre la qüestió rellevant per a aquest estudi, de la relació complexa i interdependent entre filosofia i creació poètica.

### 6.3.1 Dejection, an Ode

En el moment de redacció d'aquesta gran Oda Coleridge tenia 30 anys. Havia publicat els seus poemes més coneguts i havia col.laborat amb Wordsworth en la publicació de *Lyrical Ballads*. Juntament amb el seu gran talent i la seva potència intel.lectual Coleridge estava afectat de reumatisme i una forta adicció a l'opi que amb tota seguretat li causava un perjudici greu a la seva integritat física i mental. A nivell personal, a més a més, es trobava atrapat en un matrimoni infeliç que li exhauria els recursos emocionals. La història de la composició del poema es remonta al 4 d'abril de 1802, quan després de sentir les estrofes introductòries de *Intimations of Immortality* de Wordsworth, Coleridge escrigué una primera versió de la *Oda* en una carta adreçada a Sara Hutchinson. La *Norton Anthology of English Literature*<sup>136</sup> ens informa que en aquest primer esborrany Coleridge es lamentava de la infelicitat conjugal i de la inevitabilitat del seu amor per l'altra Sara. En els següents sis mesos, però, transforma aquest poema de confessió en una oda compacta i dignificada. La data definitiva de publicació és el 4 d'octubre de 1802 -el dia del casament de Wordsworth-<sup>137</sup> al *Morning Post*.

En general, els especialistes estan d'acord en afirmar que el tema principal de la primera versió era l'amor, però que en la versió definitiva aquest tema és secundari en relació al tema del fracàs poètic. El poema anuncia el seu to en el mateix títol: Dejection – abatiment, tristesa-. L'epígraf de la *Ballad of Sir Patric Spence* evoca l'amenaça de tempesta en una nit de lluna nova on Coleridge vol també situar l'escena de la seva oda. En la segona estrofa el poeta descriu el seu dolor a través de quatre versos com a aflicció (grief) sufocant (stifled) i desapassionada (unimpassioned), sense resolució,

---

<sup>136</sup> *Norton Anthology of English Literature*, volum 2. 5a edició, M.H. Abrams, ed. Nova York, Norton, 1986

<sup>137</sup> *ibid.*

sense alliberament. El poeta es mostra emocionalment frígid. Malgrat que és capaç de transmetre la bellesa de la natura al lector, ell mateix confessa no sentir res. La tercera estrofa de només vuit línies és la més breu del poema. Aquí el problema queda formulat en el vers 39 'el meu esperit genial m'ha fallat' (my genial spirits fail). Per molt temps que contempli tota les bel·leses de la natura, el problema no es resol. En el vers 44 es refereix a 'la llum verda que s'extingeix cap a l'est', tot presentant una posta de sol ben anti-natural, potser perquè la tempesta s'acosta, potser perquè el poeta vol expressar el minvament de la seva capacitat poètica, que lluny d'acabar-se en un resplendor gloriós, s'apaga amb una tonalitat malaltissa. En les darreres línies de l'estrofa ens explica que entén que les fonts de la passió i la vida són interiors i no poden trobar-se fora en la natura. A partir d'aquí el poema esdevé plenament filosòfic. Hi ha un canvi de to, des de l'intimisme personal al to exaltat amb què descriu la relació íntima entre natura i inspiració poètica. De l'interior de l'anima emergeix una llum que embolcalla la terra i una veu poderosa que dona vida i element a tots els sons (versos 53-58). La resta de la humanitat que no són prou afortunats de ser poetes són 'l'ansiosa multitud, mancada d'amor' que té viuen en un món 'fred i inanimat' (51). A l'estrofa cinc, identifica la joia com a font de la facultat que transforma la natura per al poeta, i afirma que aquesta joia només és a l'abast dels 'més purs en llur moment més pur'. L'estrofa sis es torna meditativa altre cop mentre el poeta dirigeix la discussió envers ell mateix: 'hi hagué un temps en que, tot i la duresa del camí, aquesta joia interna desafiava la recança' (76-77). Fins i tot en els moments difícils el poeta era capaç de transformar la desgràcia a través de la imaginació en 'somnia de felicitat' (79). 'L'esperança creixia entorn meu, com una parra' (80). La imatge descriu una relació de proximitat però identitats separades. L'esperança no és mai del tot independent del subjecte, tampoc però forma mai part d'aquest. Per això el poeta, que havia pensat que les fulles i els fruits de la parra li



pertanyien, ara entén que estava equivocad. A partir de la línia 82 el to torna a anar de baixada i el dolor és més aparent quan Coleridge menciona les afliccions que l'han 'abocat de nou a la terra' i en cada una d'aquestes afliccions veu suspès el seu do natural, 'my shaping spirit of imagination'. Aquesta darrera formulació és per mí magistral i intraduïble.

Al poeta només li queda la possibilitat d'esperar la inspiració, o la visió, o bé, amb una mica de sort, a través de 'recerques abstruses', 'extreure, de la meva pròpia natura, a l'home natural' (89-90). Coleridge sembla descriure un procés que ha erosionat el seu talent natural. Sigui quin sigui aquest procés s'ha iniciat temps enrera i és ja irreversible 'el que afecta una part, infecta el tot, i gairebé s'ha convertit en hàbit de la meva ànima' (92-93).

A través de la correspondència de Coleridge de l'època en que treballava en aquest poema podem deduir que la feblesa imaginativa que precipità el poema era atribuïda pel poeta a un període d'estudi prolongat en l'anterior hivern coincidint amb una llarga i dolorosa malaltia. Durant l'estiu i la tardor de 1801 Coleridge comença a creure haver perdut la inspiració poètica. Les cartes mostren constantment que l'exercici de les seves facultats intel·lectuals es veu greument afectat pel desarrelament de la seva sensibilitat i Dejection, an Ode expressa l'estroncament d'aquesta vena poètica. Davant d'això Coleridge decideix refugiar-se en les 'recerques abstruses', veiem per exemple un fragment d'una carta a Southey:

“He estat prou boig de patir profundament en la meva ment, lamentant la pèrdua- que atribueixo a les meves excessives i interminables investigacions metafísiques- i això en part per culpa de la mala salut i en part també per

problemes personals que convertien tot tema immediatament connectat amb el sentiment en una font de dolor i malestar<sup>138</sup>

i en una carta a Miss Robinson,

“M’he retirat gairebé completament del hàbit d’escriure versos i en els darrers tres anys gairebé ininterrompudament m’he dedicat a estudis que de fet no són del tot incompatibles amb la composició poètica”<sup>139</sup>

Així doncs, la composició d’aquesta Oda, coincideix amb un punt d’inflexió claríssim en l’activitat intel·lectual de Coleridge. A partir dels diaris personals i la correspondència es pot documentar aquest retorn marcadíssim a les preocupacions filosòfiques i tècniques.<sup>140</sup>

Però fins i tot en aquest moment, admetent que l’autor troba una gran dificultat per a recuperar la inspiració perduda, hom té la impressió que en la seva convicció de la oposició entre intuïció poètica i intel·ligència discursiva, i de la infinita superioritat de la primera envers la segona, així com el geni és infinitament superior al talent, les recerques abstruses no deixen de ser més que un mer joc intel·lectual, i la veritat només s’obté per una adhesió total a l’ésser moral, en particularitat en la poesia.

Deschamps en el seu estudi sobre la formació del pensament de Coleridge<sup>141</sup>, entén aquesta dualitat entre poesia i filosofia com una antinomia. La creació poètica, basada en la simbologia requereix una doble mediació: la intel·lectual i la de l’experiència concreta. El símbol reuneix per una banda el contacte amb allò real, que no és el propi

---

<sup>138</sup> Deschamps, P. *La formation de la pensée de Coleridge 1772-1804*, Marcel Didier, Paris, 1964, pàg. 497

<sup>139</sup> *ibid.*

<sup>140</sup> Coburn, K. *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, 3 vols. Nova York, Bollingen Foundation, 1957-61, Princeton University Press, 1961-76

<sup>141</sup> Deschamps, P. *La formation de la pensée de Coleridge 1772-1804*, Marcel Didier, Paris, 1964

subjecte, i la mediació intel·lectual. Inversament, Coleridge, convençut del valor cognitiu de la poesia i no pas menys conscient de la riquesa conferida per la reflexió filosòfica declara:

“cap home ha estat mai un gran poeta sense haver estat alhora un profund filòsof”<sup>142</sup>

Però, la manera com el poeta aprèn allò real és més verdadera i més penetrant que la del filòsof, el poeta és sempre implícitament, sinó explícitament, un metafísic profund.

Així a *Dejection an Ode*, l'autor conscient de no poder ser mai més un poeta explica que s'adreça a les especulacions abstractes en la seva desesperació. L'antinomia aquí pren segons Deschamps una força brutal a partir de la situació personal —el fracàs del seu matrimoni, l'amor per 'l'altra Sara'. El poeta es lliura a la reflexió filosòfica per oblidar l'amor que sent al fons del seu cor. En qualsevol cas per a Coleridge la recerca filosòfica de ben segur que completa, aclareix i acompanya l'experiència poètica. Sense haver estudiat encara Kant seriosament, Coleridge havia presentit la significació general de la revolució operada pel filòsof de Königsberg.

---

<sup>142</sup> *Biographia Literaria*, II, 19

## CONCLUSIONS

L'objectiu d'aquest treball era investigar fins a quin punt es pot documentar una influència significativa dels resultats de la filosofia crítica de Kant -tal i com es formulen a la Crítica del Judici- en l'obra de dos poetes: Friedrich Hölderlin i Samuel T. Coleridge. És ben cert que en tots dos casos partim de l'acord generalitzat en la crítica de l'existència d'un interès específic i obertament acceptat pels poetes en la filosofia de Kant.

Sabem que Hölderlin fou un àvid lector de Kant i de la Crítica del Judici. A partir de la lectura de la correspondència completa de Hölderlin podem afirmar que la seva afició a la poesia és paral·lela i contemporània a la seva afició a la filosofia. Les referències a la seva producció poètica s'intercalen amb referències als seus màxims interessos intel·lectuals (l'estudi de Kant i els grecs).

Però hem vist també que Hölderlin és company de *Stift* amb Hegel i Schelling, i sabem de la seva assistència a les lliçons de Fichte, així com del seu interès per Kant, i més enllà d'això, hem vist tot analitzant el fragment *Urtheil und Seyn*, com es fa patent la tensió entre la filosofia de Kant i l'apropiació idealista d'aquesta filosofia, on la crítica de Hölderlin a Fichte es concreta precisament als moviments amb els que Fichte fa una interpretació pròpia de Kant. De forma resumida, la crítica estableix que la unitat originària de tipus *arrel comuna* queda arraconada en Fichte, perquè en tant que a-reflexiva, no ens serviria per a res, no en podríem fer res, derivar-ne res. Així, Fichte converteix en unitat (en principi absolut) una figura que ja és discursiva, reflexiva, en la qual ens podem instal·lar, i des d'ella generar la totalitat. Hölderlin denunciarà que no és acceptable que s'estableixi com a absolutament primer quelcom com la reflexió, que és

per si mateixa ja un desdoblament. El que es posa de manifest en la crítica de *Urtheil und Seyn* és la contradicció entre l'absolutament primer de Fichte i el caràcter reflexiu d'aquest absolutament primer.

La crítica, doncs, ataca de ple al fonament del projecte idealista, i a partir de la interpretació de Marzosa hem conclòs que en aquest sentit, Hölderlin es posicionaria enfront de l'idealisme, i sobretot al costat d'un Kant no violentat per el propi idealisme, de manera que en la seva oposició a l'idealisme, Kant i Hölderlin compartirien el mateix argument.

La interpretació de Henrich sobre el mateix fragment, tot i insistir en la crítica rigorosa que a *Urtheil und Seyn* es llença contra el principi fonamental de la filosofia idealista, ubica Hölderlin en el cor mateix del projecte idealista, al subratllar com a tasca privilegiada la consideració d'un absolut com a fonament. En definitiva, amb Henrich arribem a la conclusió que Hölderlin hauria tingut un paper decisiu en la gestació de l'idealisme, un paper fonamentalment crític, però des de dins del mateix esperit idealista. En aquest sentit, vincula la crítica de Hölderlin a l'evolució del propi idealisme en les figures de Schelling i Hegel. Henrich veu entre Hölderlin i Schelling, de bell antuvi, una proximitat remarcable pel que fa a la consideració sobre la manera com hauríem de tractar aquest absolut, perquè que Schelling considerava l'art, o l'experiència estètica com a *organon* de la filosofia, en tant que l'absolut com a unitat-totalitat només se'ns feia present en una síntesi estètica.

Pel que fa a la influència de la crítica sobre Hegel, Henrich deixa apuntat que, la constatació, per part Hölderlin, de l'absurd de prendre com a fonament de la identitat

un dels termes de la identitat (el que fa Fichte amb el Jo), hauria inspirat la figura de la *reflexió* a Hegel. Malgrat tot, Henrich reconeix que la crítica de *Urtheil und Seyn*, és una crítica al plantejament de Fichte, però aplicable a la llarga tant a Schelling com a Hegel. Perquè la conclusió fonamental del fragment de 1795 és l’afirmació que no hi pot haver cap saber de l’absolut, el saber és sempre finit. El que pretendran tant Schelling com Hegel, és restablir l’absolut com a unitat-totalitat, sigui a través de la filosofia de l’art, o a través de la reflexió hegeliana.

Hem contemplat la possibilitat d’establir una proximitat entre la insatisfacció de Schelling davant l’absolut en la forma de l’autoconsciència, i la denúncia que fa Hölderlin de l’autoconsciència com a unitat mediada de subjecte i objecte, però en la mesura que Schelling havia afirmat que calia buscar el principi del saber dins el saber mateix -i així arribàvem a l’autoconsciència com a “punt lluminós”- queda clar que segons ell, l’absolut és present com a principi de les formes del saber en la consciència. Així mateix, Schelling és pel mateix motiu, partidari d’un saber, una ciència de l’absolut -que té el seu document en l’obra d’art- ,i això és el que l’allunya de Hölderlin, que ha entès que aquest mai apareix com a tal en la consciència.

Pel que fa a Hegel, la seva pretensió de restablir la unitat, toparia amb la següent objecció de Hölderlin: pots molt bé buscar una unitat mediada, però el que obtindràs no serà mai l’absolut, sinó una pseudo-identitat. Tot el que la reflexió pugui mai brindar-nos no satisfarà l’anhel d’unitat-totalitat, que sempre se’ns apareix com a pèrdua necessària, i que rebutja sistemàticament tot intent de tractament. Així doncs, ni Hegel, ni Schelling poden escapar de la ‘maledicció hölderliniana’

La radicalitat de la crítica de Hölderlin es fa patent una mica més enllà quan s'estén fins a aquells apropaments pretesament respectuosos amb el caràcter pre-judicatiu de l'absolut, que per a ell, es manifesten com a fracàs. Però aquesta conclusió no apareix en cap assaig de Hölderlin i cal recórrer a altres fonts. La presentació de *El més antic programa de Sistema de l'Idealisme alemany*, ha servit l'objectiu de poder constatar els interessos comuns entre Hölderlin, Hegel i Schelling, en tant que partícips de l'agitació filosòfica que en aquells anys s'expressa en el projecte de la filosofia idealista, i especialment per a assenyalar la determinada vinculació de l'estètica en el marc de les propostes filosòfiques generals. La perspectiva estètica pren en aquest document una rellevància important, que potser no serà desenvolupada amb igual fidelitat per els tres autors implicats.

El particular desenvolupament que pren en Hölderlin l'assumpció conseqüent de l'axioma de l'exclusivitat de la bellesa per a la manifestació de la unitat-totalitat. s'analitza a partir de la novel·la *Hyperion*, primera gran obra de Hölderlin, on podem detectar-hi la projecció de problemes filosòfics ben propis del naixent Idealisme. L'anàlisi detallada de la novel·la ens ha permès valorar fins a quin punt pot ser considerada la formulació poètica d'un problema filosòfic

El que és més destacable és el sentiment d'exclusió i alhora de justa reivindicació de l'Ú-tot que pren en boca d'Hyperion un to desesperat, i del qual els diferents intents d'apropament són viscuts com un autèntic consol. El màxim consol el proporciona intermitentment al llarg de l'aventura, el que podríem anomenar una fusió amb la natura, una natura entesa alhora com a autèntica pàtria de l'home i com a espai de divinitat. El concepte de natura a *Hyperion* recull, per tant, el sentit del panteïsm

spinozià, però també el d'aquella unitat absoluta de subjecte i objecte shellingiana, segons la qual el subjecte no és més que una forma sofisticada de la *natura naturans*. La natura sentida com a Ú-Tot en la mesura que ens posa de manifest aquell fons més autèntic del nostre ésser, proporciona un sentiment d'exaltació i serenitat alhora. Exaltació perquè ens ofereix allò tan anhelat i desitjat, que és el més digne i elevat; i serenitat perquè essent allò que ens és més propi, hi reposem amb absoluta naturalitat. Però *Hyperion* només assoleix aquesta plenitud en moments comptats, i es veu sempre novament abocat a la seva condició escindida. Això el condueix a continuar la recerca.

Hem vist també que la “reunificació” o recuperació de la unitat per a Hölderlin perd la ingenuïtat platònica i com ja hem vist descarta la possibilitat de la reunificació efectiva, fent èmfasi en la finitud radical de la formulació platònica de “viure” o “pensar” la unitat com a record en la mancança. Per tant, la indigència és necessària per a poder sentir la unitat com a record. De la mateixa manera que el subjecte i l'objecte s'havien d'escindir en la consciència per tal que la unitat prèvia aparegués com a horitzó de la partició. La unitat de l'Ésser no és mai cap resultat, sinó una tasca eterna del pensament. Tasca que forçosament es revela infructuosa perquè la reconciliació només és possible a través de l'escissió. La contradicció que es manifesta ens pot servir de clau per establir el vincle entre el projecte merament especulatiu de *Urtheil und Seyn* i el projecte literari d'*Hyperion*: una contradicció d'aquest tipus, no pot formar part de cap sistema filosòfic. Només la poesia la pot vehicular. La Bellesa, d'una manera implícita, opera al llarg del relat com a un equivalent a l'experiència de l'Ú-Tot o Absolut. Per ser fidel als seus objectius, ara la poesia serà una eina reivindicada com a meta-discurs, com a única eina possible per blasmar allò més alt, més sagrat (la unitat de l'Ésser com a Ú-Tot) La bellesa, en definitiva, quedarà situada en el clarobscur de la presència-absència de la



unitat, com a única experiència legítima, en tant que és capaç de reflectir el caràcter enigmàtic d'una unitat que només es mostra en la seva pèrdua.

Pel que fa a Coleridge, el seu interès i coneixement de la filosofia kantiana són igualment documentats i acceptats. En el seu cas és important no perdre de vista l'horitzó intel·lectual de partida, per entendre fins a quin punt la filosofia de Kant i en general la cultura alemanya contemporània li proporcionen una estructura de pensament que pot satisfer el seu esperit metafísic. A través de la mediació de Crabb Robinson hem pogut veure com la clau per a l'autèntica acceptació en el medi britànic, de la nova filosofia crítica està en una comprensió exitosa del transcendentalisme i apriorisme Kantian. Entre els cercles intel·lectuals romàntics l'accés a la filosofia kantiana es produïa des de la filosofia tradicional anglesa representada per Locke, però amb més precisió des de la lluita amb una certa versió de la doctrina associacionista de Hartley i des de l'intent de superació del socinianisme i el determinisme de Priestley.

Robinson i també Coleridge, comprendran sota la influència de Kant, que la unió que fa Priestley de religió i filosofia constitueix una tremenda amalgama de principis heterogenis i que materialisme i determinisme només poden conduir a l'ateisme. La queixa de tots dos a la impermeabilitat manifesta de la tradició britànica davant la novetat de la filosofia crítica es concreta en una certa nostàlgia de metafísica que compatibilitzi una epistemologia rigorosa amb una moral racionalment fonamentada.

Sensibles a la repercussió de les tesis de la Crítica del Judici Estètic i convençuts de la influència de la tercera crítica en els autors literaris, tant Coleridge com Robinson són dues peces claus per explicar una segona onada d'interès per la literatura alemanya.

Aquesta és manifesta en el fet que la majoria d'autors vinculats al romanticisme literari es medeixen en algun moment amb la filosofia de Kant. La presència de temes de la filosofia crítica és una constant, i en tots es pot detectar un major o menor grau d'influència del kantisme, més o menys mediada o directa.

Així doncs, en el cas de Coleridge a més de quedar documentada la seva ocupació seriosa amb la filosofia de Kant i les derivacions immediates en l'idealisme, hem d'atribuir-li a més una responsabilitat en la efectiva incorporació de l'actualitat filosòfica alemanya en els ambients intel·lectuals de creació literària britànics.

En el moment de la seva visita a Alemanya Coleridge milita en una difícil postura d'irracionalisme i apologia del cristianisme. La seva religiositat és una vivència intensament personal, i fonamentada en l'antic testament. Per això viu amb angoixa i de forma emocional el trencament a mitjans de la dècada dels 90, del moviment del radicalisme i el no-conformisme que havien defensat el mateix compromís del poeta a través de la creença cristiana amb la causa de la humanitat, la pau i la llibertat. També hem vist com aquest és el moment de producció de la seva poesia. Coleridge abandonarà en breu la producció lírica i havent identificat l'enemic en el nou radicalisme ateu de la Il·lustració Francesa, inicia la seva nova carrera com a apologeta del cristianisme.

Entretant, però, manté la seva dedicació a la filosofia de Kant i posteriorment de Schelling, que cristal·litzarà especialment en la seva obra *Biographia Literaria* i MSLogic. Hom pot dibuixar un panorama força consistent i aclaridor del concepte que

Coleridge s'havia fet de la filosofia Kantiana a partir d'un extens recull d'evidències i referències .

En general es pot concloure que Coleridge utilitza la filosofia kantiana i el seu mètode per a refutar i superar l'empirisme de Locke i sobretot el determinisme de Hartley. Però a *Biographia*, Coleridge rendeix homenatge a la influència del pensament de Kant i accentua la importància del mètode Kantià, en el seu estudi detallat, segueix l'autor a través de les tres crítiques amb gran fidelitat, dissentint sovint més per una qüestió de gust personal que no per una mala comprensió. En efecte en el seu estudi de Kant Coleridge objectava contra la importància assignada a l'Enteniment i tendirà a considerar la raó com a facultat d'idees constitutives i amb validesa epistemològica. En general, i a mesura que va forçant la metafísica al servei de la religió Coleridge denigra la facultat d'Enteniment a mera funció intel.lectual i adopta progressivament una visió idealista de la Raó tot fent una extrapolació típicament idealista aplicant les condicions a priori de l'experiència a la raó allà on Kant deixa molt clar que és l'Enteniment qui aplica les condicions als fenòmens que són la font única del nostre coneixement.

Amb aquest objectiu Coleridge buscarà l'assistència de Schelling, autor pel qual s'interessa ja a partir de 1813, segons queda documentat en els diaris de Crabb Robinson, que li facilitava les obres del filòsof alemany. Schelling oferia a més un aire de frescor filosòfica després de la sequedat argumental de la lògica kantiana i del subjectivisme extrem que Fichte havia construït a partir del sistema kantià.

Com s'ha dit en el treball pensem que el recurs a Schelling, avala la tesi d'una influència específica de KU en el desenvolupament del pensament de Coleridge, encara

que només sigui de forma indirecta, a través de la pertinència incontestable dels temes de la tercera crítica de Kant en l'elaboració de la filosofia de Schelling. En algun moment sembla però adonar-se que el seu objectiu final, de vincular raó i imaginació amb la fe en un sistema unificat de filosofia estètica i religió, no es veuria satisfet seguint a Schelling. Perquè Schelling conduïa al panteïsmes: la natura era absoluta i la ment no era més que natura feta conscient. El que resultava certament fèrtil per a la poesia –totalitat orgànica, reconciliació d'oposats- resultava contradictori amb el cristianisme-. A partir d'aquest moment i progressivament Coleridge tendeix a subordinar la natura a l'esperit humà i paral·lelament rebutja la posició schellingiana .

Segons Kipperman, però, de la insatisfacció amb el plantejament de Schelling n' emergeix doncs, un Coleridge com a crític original de l'idealisme contemporani, que cerca contínuament la reconciliació de la teoria filosòfica amb la seva pròpia experiència d'acció poètica. Coleridge hauria trobat Schelling i els metafísics alemanys panteïstes, i llurs filosofies incompatibles amb la seva visió dialèctica personal de la imaginació creativa. En aquest sentit Kipperman enten que *Biographia* .. pot ser llegida com una justificació de la creativitat com la més autèntica relació existencial entre home i món i també de la imaginació com a força redemptora que condueix l'home a una relació immediata però personal amb Déu. El gran misteri de la creació artística presenta afinitats per una banda amb l'autoconsciència infinita que crea el món i per l'altra amb la consciència reflexiva i espontània de l'home envers aquest món i ell mateix com a conscient. Així *Biographia* representaria una versió epistemològica del mite central del romanticisme, a saber; el creixement de la ment individual en la seva lluita envers la comunió paradisiàca i alhora la retenció de la integritat de l'autoconsciència en el seu sentit ple.

Però per a Coleridge la reconciliació de la dualitat de subjecte i objecte en una autoconsciència absoluta tal com la dibuixa Schelling amenaça amb aniquilar l'acte creador, en efecte, el que crea la imaginació és dualitat: l'autoconsciència és origen de la dualitat. El *jo sóc jo* és unitat de subjecte lliure i d'objecte finit, però en el moment en que capim i articulem aquesta unitat deixa automàticament de ser unitat i esdevé objecte de coneixement. La unitat que és a la base de l'idealisme pot ser intuïda però no coneguda. Com pot començar el projecte idealista si l'autoconsciència s'ha d'autoconèixer com a absoluta, unitària, incondicionada i tanmateix només pot crear objectes de coneixement a través d'allò finit i relatiu?

Sembla que hem topat novament amb la paradoxa expressada en la crítica que Hölderlin fa del fonament en l'autoconsciència i que hem referit amb l'expressió 'maledicció hölderliniana'. I anant una mica més enllà, potser podrem veure que també en Coleridge es pot relacionar la seva crítica a l'idealisme amb un posicionament voluntàriament kantianista.

Hem vist amb Weliek que a *MSLogic*, exposició del pensament de Kant d'un alt nivell i que mostra un coneixement de Kant molt superior al de cap contemporani de Coleridge, es pot detectar una submissió total a l'arquitectònica kantiana, detall a detall, i seguint els ensenyaments més importants de la *KrV*. La profunditat de comprensió sembla no ser suficient com per transformar les especulacions de Coleridge en una superació efectiva del kantisme. La projecció cap a un punt de vista més elevat, estil Schelling, es manté al marge del cos de l'obra, com si la síntesi superior s'hagués mostrat incapaç de resoldre les dualitats kantianes que al llarg del text apareixen consolidades per Coleridge. La nova síntesi es manté com a postulat no satisfet. Però curiosament

Coleridge no tanca del tot la possibilitat de reconstruir la Lògica en una base unitària. L'ombra de Schelling sempre és present darrera les seves exposicions de Kant i els seus arguments fan aparició de forma inesperada.

També Kipperman, convençut que Coleridge es debat entre l'acceptació de la radical finitud kantiana i l'ansia d'absolut de Schelling, força l'argument una mica més enllà i emfatitza que l'abandó de Schelling respon a una voluntat d'autojustificació del poeta en el context de *Biographia*. Coleridge necessitaria retenir la imaginació com a creadora de l'experiència finita de l'artista amb tota la seva amplitud i complexitat, així com també la facultat a través de la qual aquesta experiència pot ser transcendida. En aquest sentit Kipperman afirma que la orientació kantiana de Coleridge es fa palesa en la reivindicació de la llibertat del coneixement humà en relació a cap principi anterior a home i natura. La imaginació crea un jo fonamentat en un auto-consciència tant lliure i indeterminada com la del propi Déu. Així la intuïció del Jo indeterminat es manté com a acte infinit d'una ment irreductiblement finita.

Hem dit que també el mateix Kipperman manté que l'afinitat entre la formulació de la natura dual o medidora de la imaginació a Coleridge no fou el mer resultat de les seves posicions metafísiques desenvolupades en el moment d'escriure *Biographia* i que la imaginació en la poesia de Coleridge, abans de la seva dedicació expressa a la filosofia alemanya, ja reproduïx les tensions de l'idealisme.

Hem centrat de forma especial la nostra atenció un poema *Dejection An Ode* per a posar de manifest la tensió biogràfica i intel·lectual que s'hi concentra i així fer llum sobre la qüestió rellevant per a aquest estudi, de la relació complexa i interdependent

entre filosofia i creació poètica. En definitiva i posant en contacte els dos poetes podríem dir que el poema il·lustra el bloqueig i el fracàs de la imaginació del poeta per a donar compte l'absolut. Aquella acceptació del rebuig com a única experiència d'absolut proclamada per Hölderlin la viu Coleridge com a fracàs i la conseqüència intel·lectual i biogràfica és l'abandó de la poesia per a refugiar-se en la filosofia o en les 'recerques abstruses'. Així es posa de manifest una connexió innegable entre els dos poetes romàntics i alhora el trajecte intel·lectual invers. Des de la filosofia, Hölderlin declarava que la única possibilitat d'apropament legítima a l'absolut era la poesia. Des de la poesia Coleridge confessarà la seva incapacitat per a apropar-se a l'absolut, i obrirà la possibilitat de fer-ne un abordament filosòfic.

Tanmateix, hem vist també com Coleridge en els anys del bloqueig no pot deixar de sentir la superioritat de la poesia en relació a la filosofia i la impressió és que en la seva convicció de la oposició entre intuïció poètica i intel·ligència discursiva, es evident la infinita superioritat de la primera envers la segona, les recerques abstruses no deixen de ser més que un mer joc intel·lectual, i la veritat només s'obté per una adhesió total a l'ésser moral, en particularitat en la poesia, i que la manera com el poeta aprèn allò real és més verdadera i més penetrant que la del filòsof, el poeta és sempre implícitament, sinó explícitament, un metafísic profund. Si això és cert, i a la vista de les conclusions extretes a partir de la nostra recerca en l'obra de Hölderlin, en algun moment els dos poetes haurien arribat a la mateixa conclusió. Però no és menys certa l'afirmació que en una ocasió féu Hölderlin en la seva correspondència:

“Existeix, és ben cert, un hospital on pot retirar-se amb honor qualsevol poeta malaguanyat, com jo: la filosofia”

Pensem que la cita és prou explícita per tancar el cercle de la suposada trajectòria inversa en la biografia intel·lectual de Friedrich Hölderlin i ST Coleridge, contemporanis entre ells, extemporània la seva obra.

\*\*\*\*\*

De l'intent de contextualització dels dos poetes en els respectius medis filosòfics n'ha resultat un cert desequilibri entre les dues parts del treball pel que fa a l'interès estrictament especulatiu. Efectivament, la primera part, dedicada a Hölderlin es recolza en autors de textos filosòfics immediatament rellevants per al problema que s'hi discuteix. En aquest sentit, aquesta primera part esdevé un estudi sobre les fonts on el debat s'origina, i pensem que això la revesteix d'un interès específic i absolutament primer. Pel que fa a la contextualització de Coleridge, s'imposava la necessitat de fer explícit el procés de mediació a través del qual el contingut d'aquelles fonts arriba a fer llavor en el terreny intel·lectual del poeta. Si bé és cert que aquest procés té una rellevància filosòfica indiscutible, no ho és menys el fet que molts dels temes de discussió que hi són implicats s'allunyen un xic dels que són més pertinents als objectius del treball.

Pel camí, la recerca ens ha obert multitud de perspectives i nous àmbits d'investigació per al futur, tant en direcció a una història del pensament, com a la consideració de la poesia com a experiència de veritat.





## Fonts

Barruel, A., Abbé, *Memoirs, illustrating the History of Jacobinism. A translation from the French of the Abbé Barruel*, London, Burton and Booker, 1798

Bentham, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1789

Coleridge, S.T. *Biographia Literaria*, David Campbells Publishers, 1967

*The Collected Letters of S.T. Coleridge*, E.L. Griggs, Oxford, 1956-71

*The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Princeton University Press, 1983

*Coleridge, Poetical Works*, E.H. Coleridge, (ed) Oxford University Press, 1969

*The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, Coburn, K. (ed.) 3 vols. Nova York, Bollingen Foundation, 1957-61

Crabb Robinson, H., *Letters on the Philosophy of Kant, from and undergraduate in the University of Jena*. N.I Introductory, Monthly Register, vol. I, Agost 1802, pàgs 441-416; II *Letter from an undergraduate, at the University of Jena, on the Philosophy of Kant*. No.II, Monthly Register, Novembre 1892, pàgs. 6-12; III *On the philosophy of Kant. By an Undergraduate at the University of Jena*. N.III, Monthly Register, Abril 1803; IV. *Letter on the Philosophy of Kant – No. 4* (no publicada, Biblioteca Dr. Williams, Feix 3 B); V *Letters on German Literature. No. IV, Kant's Analysis of Beauty* (no publicada, Biblioteca Dr. Williams, Feix I, III. 28)

Godwin, W., *An Enquiry concerning Political Justice*, 2 volums, London, 1793

Hartley, D., *Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations*, 2 volums, London, 1749

Hegel, G.W.F., *Werke : [in zwanzig Bänden] / d. Grundlage d. Werke von 1832-1845* neu ed. Au sg. Frankfurt am Main : Surkhamp, 1986 21 v.

*La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Trad. i notes: M. del C. Paredes, Madrid, Tecnos, 1990

Hölderlin, F., *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Günter Mieth, Hanser, München, 1970

*Ensayos*, Trad. i notes de F. M. Marzoa, Libros Hiperion, Madrid 1990

*Correspondencia Completa*. Traducció i introducció d'Helena Cortés i Arturo Leyte. Ediciones Hiperión, Madrid, 1990

*Hyperion*. Trad. i próleg de Ricard Torrents, Editorial Eumo Edipoies, Vic, 1982

*Hiperión : versiones previas / Madrid : Hiperión, 1989*

*La Mort d'Empèdocles : primera versió : edició bilingüe; traducció en vers de Jordi Llovet* Barcelona : Quaderns Crema, 1993

Fichte, J.G., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* Hrsg. von Fritz Medicus Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 6 v.

*Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Trad. i estudi prel.liminar: A. M. Quintanas, Tecnos, Madrid, 1987.

Kant, I *Kant's gesammelte Schriften ; herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin : Reimer, 1910[34 v.]*

*Immanuel Kant's Werke*. Editat per Ernst Cassirer, 11 vol., Berlin, B.Cassirer, 1912-22

*Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducció i notes de P .Ribas, Alfaguara, Madrid, 1993

*Primera introducción a la Crítica del Juicio* Visor, Madrid, 1987

*Prolegòmens*, trad. de Pere Lluís Font, Laia, Barcelona, 1982

*Crítica del Juicio*. Edició i Traducció de García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1991

Nitsch, F.A., *A General Introductory View of Professor Kant's Principles concerning Man, the World and the Deity, submitted to the Consideration of the Learned, by F.A. Nitsch, late lecturer of the latin language and mathematics in the Royal Fridericarum College at Koenigsberg, and pupil of Professor Kant*, London, J.Downes, (ed.), 1796

- O'Keefe, J.A., : *An Essay on the Progress of Human Understanding*, London, V.Griffiths (ed.), London, 1795
- Paley, W., *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London, 1785
- Plató, *El banquete-Fedon-Fedro*, Trad. de Luís Gil, Editorial Labor, Madrid, 1975
- Priestley, J., *Hartley's theory of Human Mind on the Principles of the Association of Ideas*, 1775
- Disquisitions relating to Matter and Spirit, to which is added the History of the philosophical Doctrine concerning the origin of the soul, and the nature of matter, with its influence on Christianity, especially with respect to the Doctrine of the Preexistence of Christ*, London, 1777
- The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London 1777
- Reinhold, C.L., *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1790, ed. Reclam, p. 93
- Richardson, J., *Essays and Treatises on Moral, political and various philosophical subjects by E. Kant*, 2 vol., William Richardson, (ed.), London, 1798-9
- The Metaphysics of Morals divided into Metaphysical Elements of Law and Ethics by Immanuel Kant, Member of the Royal Academy of Sciences in Berlin and Professor of the Pure Philosophy in the University of Koenigsberg*, dos volums, William Richardson (ed.), London, 1799
- Schelling F.W.J., *Sämtliche Werke*, Ed. K.F.A. Schelling, Stuttgart u. Augsburg, 1856-1861
- Sistema del Idealismo Trascendental*. Dins *Antología*, compilada per J L. Villacañas Berlanga, Ediciones Península, Barcelona, 1987
- Filosofía del Arte -De los papeles póstumos-*(Iena 1802-1803),dins *Antología*, compilada per I.L. Villacañas Berlanga, Ediciones Península, Barcelona, 1987
- La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Trad. de A. Castaño, Aguilar , Buenos Aires, 1980

Schiller, F.W.F, *Cartes a l'educació estetica de l'home*, Trad. de I. Llovet, Laia, Barcelona, 1983

Willich, A.F. *Elements of Critical Philosophy, containing a concise account of its original tendency; a view of all the works published by its founder, Professor Immanuel Kant, and a glossary of terms and phrases*, T.N. Longman, (ed), London 1798

## Publicacions periódiques

*The Analytical Review; or History of Literature....*, Volums 1-28, Maig 1788- Desembre 1798, Thomas Christie, Josep Johnson, (eds), London

*Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1785-1803, Jena i Leipzig

*The British Magazine*, volums 1-2, Gener 1800- Gener802, London

*The Political Magazine*, volums 1-21, 1780-1791, London

*The Anti-Jacobin Review. and Magazine*, volums 1-35, Juliol 1798-Abril 1810, John Gifford (ed) London

*The Monthly Review*, sèrie 2, volums 1-108, Gener 1790-Novembre 1825, Ralph Griffiths i Edward Griffiths (eds, London

*The British Critic*, volums 1-42, Maig 1793- Desembre 1813, Robert Nares i William Below (eds), London

*The Gentleman's Magazine*, volums 1-103, Gener 1713-Desembre 1833, John Nichols (ed) [1792-1826], London

*The English Review, o An abstract of English and Foreign Literature*, volums 1-28, Gener 1783-Desembre 1796, London

*The Monthly Magazine and British Register*, volums 1-60, Febrer 1796-Gener 1826, Richard Phillips, London

*The Monthly Register and Encyclopedian Magazine*, volums 1-3, 1802-1803, London

*Morning Chronicle*, 1796-1789 WilliamWoodfal (ed), 1789-1817 James Perry (ed)London

*The Edinburgh Review, or Critical Journal*, volums 1-44, Octubre 1802- Octubre 1826, Francis Jeffrey (ed), Edinburgh

## **Bibliografia secundària**

- Abrams, M.H. ed. *Norton Anthology of English Literature*, volum 2. 5a edició, Nova York, Norton, 1986
- Adickes, E. *German Kantian Bibliography 1893-1895*, Burt Franklin, New York, 1970.
- Ashton, R. *The German Idea. Four English writers and the reception of German thought 1800-1860*, Cambridge University Press, 1980
- The life of Samuel Taylor Coleridge*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers Inc., 1996
- Baum, G., and Malter R., *Kant in England. Ein neuer Brief: Kant an Friedrich August Nitsch*, Kant-Studien, 82, 1991
- Barrios Casares, M. *Hölderlin y Nietzsche: dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*, Cuadernos de Reflexion, Universidad de Sevilla, 1992
- Behler, E. *Henry Crabb Robinson und Kant. Ein Beitrag zur Kantrezeption der europäischen Romantik*, Kant-Studien, 77, 1986, 289-315
- Bostetter, E.E. *The nightmare world of The Ancient Mariner*. Studies in Romanticism 1, estiu 1962, 241-54
- Burke, E., *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas sobre lo sublime y lo bello*, Tecnos, Madrid, 1987
- Butler, M. *Romantics, Rebels and Reactionaries*, English Literature and its Background, 1760-1830, Oxford University Press
- Courtine, J.-F., 'Tragedie et sublimite. L'interpretation speculative de l'Oedipe-roi au seuil de l'idealisme allemand' dins, Falgueras, I., (de.) *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, 1988

- Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, volums I i II, Herder, Barcelona, 2001
- Craig, E. (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* London, 1996, 10 volums, Routledge, London, 1998
- Curran, S. (ed) *The Cambridge Companion to British Romanticism*, Cambridge University Press, 1993
- Deschamps, P. *La formation de la pensée de Coleridge 1772-1804*, Marcel Didier, Paris, 1964
- Dunham, B. *A study in Kant 's aesthetics. The universal validity of aesthetic judgements*, The Science Press Printing Company, Lancaster, PA, 1934
- Duncan, G. M., *English Translation of Kant's writings*, Kant-Studien, 2, 1899
- Duque, F. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal, Madrid, 1997
- Eagleton, T. *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell Publishers, Oxford, 1990
- Estrada, D., 'Lo sublime', dins *Estética*, Herder, Barcelona, 1988
- Gómez Cafarena, J ., 'La crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica de la Razón Practica', dins *En la cumbre del Criticismo, Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, R. Rodriguez y G. Vilar (eds), Anthropos, 1992
- Grego, Ch. 'El lugar de la belleza artística en la 'Crítica del Juicio'', dins *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, Visor-CSIC, Madrid, 1990
- Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México : Fondo de Cultura Económica, 1986
- Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona : Ariel, 1983



- Henrich, D. 'Hegel y Hölderlin', dins *Hegel en su contexto*, Monte Avila Editores, Pensamiento Filosófico, Caracas, 1987
- . *Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, 1992
- Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967
- Hobsbawm, E., *La era de la Revolución, 1789-1848*, Trad. Felipe Ximénez, Barcelona, Crítica, 2001
- Holmes, R., *Coleridge: Early Visions*. New York: Penguin Books, 1989
- Innerarity, D., *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993
- La dialéctica de la revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la revolución francesa*, Anuario filosófico, vol. XXII, n° I, Universidad de Navarra, 1989
- Jamme, C.- Poggeler, O., *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bouvier, Bonn, 1988
- Jamme, C.- Schneider, H., *Mithologie der Vernunft. Hegels "älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984
- Kaulbach, F., 'La estética de Kant y la filosofía del arte de Schelling', dins Falgueras, I., (ed.) *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, 1988
- Kipperman, M. *Beyond Enchantment, German Idealism and English Romantic Poetry*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1986
- Lanceros, P., *El umbral trágico*, Letras de Deusto, vol. 22" n° 54, Universidad de Deusto, 1992
- Leavis, F.R., (ed) *Mill on Bentham and Coleridge*, London, 1950
- Lovejoy, A.O. *Coleridge and Kant's two worlds*, Essays in the History of ideas, New York, 1960

- Marí, A. *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*, Tusquets, 1979
- Marrades, J. i Vázquez, M., (eds.) *Hölderlin, poesía y pensamiento*, col. Filosofías, Pre-Textos, Valencia, 2001
- Martínez Marzoa, F. 'La 'Crítica del Juicio' y la cuestión Grecia-Modernidad', dins *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, Visor-CSIC, Madrid, 1990
- 'La crítica del Juicio estético, Hölderlin y el idealismo', dins *En la cumbre del Criticismo, Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, R. Rodríguez i G. Vilar (eds), Anthropos, 1992
- De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid, 1992
- Hölderlin y la lógica hegeliana*, Visor, Madrid, 1995
- Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Visor, Madrid, 1987
- Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989
- McCann, A. *Cultural Politics in the 1790s, Literature, Radicalism and the Public Sphere*. McMillan Press, 1990
- McFarland, Th. *Romantic Cruxes, The English Essayists and the Spirit of the Age*, Oxford Clarendon Press, 1987
- 'The origin of Coleridge's Theory of Secondary Imagination' dins *New Perspectives on Coleridge and Wordsworth: Selected Papers from the English Institute*, Geoffrey Hartman, (ed.), New York, Columbia University Press, 1972
- Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford University Press, 1969
- Meerbote, R.(ed) *Essays in Kant's Aesthetics*, North American Kant Society, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, California 1991
- Micheli, G. *The early reception of Kant's thought in England 1785-1805*, dins *Kant's thought in England: The early impact*, London, Routledge, 1999

- Molinuevo, J .L., 'El lado oscuro de lo sublime', dins *En la cumbre del Criticismo, Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, R. Rodriguez y G. Vilar (eds), Anthropos, 1992
- Morley, E.J., *The correspondence of Henry Crabb Robinson with the Wordsworth Circle /1808-1866*, Oxford Clarendon Press, 1927
- Crabb Robinson in Germany. 1800-1805. Extracts from his correspondence*, Oxford University Press, 1929
- The life and times of Henry Crabb Robinson*, Dent, 1935
- Henry Crabb Robinson on Books and their writers*, Dent, 1938
- Marcuci, S. *Kant in Europa*, Pacini Fazzi, Lucca, 1986
- Muirhead, J.H., *How Hegel came to England*, Mind, 36, 1927
- Coleridge as a Philosopher*, Allen and Unwin, London, 1930
- Orsini, G.N.G., *Coleridge and German idealism*, Southern Illinois University Press, 1969
- Parret, H. (ed), *Kant's Aesthetic*. Walter de Gruyter, Berlin, 1998
- Pérez Carreño, F. 'Imagen y esquema en la Crítica del Juicio', dins *Estudios sobre la Crítica del Juicio*, Visor-CSIC, Madrid, 1990
- Porter,R., *Enlightenment*, Penguin, London, 2000
- Poschmann, A., *Die ersten Kantianer in England. Friedrich Nitsch aus Gumbinnen un Dr. Anton Willich aus Rössel*, Elwert, Marburg, 1963
- Priestman, M. *Romantic Atheism, Poetry and Freethought, 1780-1830*. Cambridge University Press, 1999
- Riba, R., *Versions de Hölderlin*; pref. de Gabriel Ferrater, Barcelona, Edicions 62, 1983

- Robbins, P. *The British Hegelians: 1875-1925*, Garland, New York, 1982
- Sadler, Th.,(ed.) *Diaries Reminiscences, and Correspondance of Henry Crabb Robinson*,  
2 volums, London, 1869
- Sharper, E., *Pleasure, Preference and Value. Studies in Philosophical Aesthetics*,  
Cambridge University Press, 1983
- Solé, J. (pres. i trad.) *Romàntics anglesos. Poesia, veritat i vida*, Columna, Barcelona  
2001
- Stephen, L. *. History of English thought in the eighteenth century*, volume 2,  
Thoemmes, Bristol, 1991
- Stokoe, F.W., *German influence in the English Romantic Period*, London, 1926
- Taminiaux, I., *La nostalgie de la Grece a l'aube de l'Idealisme Allemand. Kant et les  
grecs dans les itineraires de Hegel, Schiller et Hölderlin*, Nijhof, La  
Raye, 1967
- Tilliete, X., 'Los comienzos de Schelling: lo Absoluto y la intuición intelectual', dins  
Falgueras, I., (ed.) *Los comienzos.filosóficos de Schelling*, Universidad  
de Málaga, 1988
- Valverde, I.-M., *Breve historia y antología de las ideas estéticas*, Ariel, Barcelona,  
1987
- Villacañas Berlanga, I.L, 'La ruptura de Schelling con Fichte', dins *Schelling,Antología*,  
compilada per I.L. Villacañas Berlanga, Ediciones Península, Barcelona,  
1987
- Weiss, P. *, Hölderlin*, trad. de Pablo Sorozabal, Argitaletxe Hiru, Rondarribia, 1996

Wellek, R. *Kant in England: 1793-1838*, Princeton University Press, Princeton, 1931, *Kant's thought in England: The early impact*, London, Routledge, 1999

*Carlyle and Romanticism*, MS Prague, 1926

Wellek, *A History of Modern Criticism, 1750-1950*, 4 vols. New Haven, Yale University Press, 1955

Zimmer, I., *El descobriment estètic del paisatge*, Revista de Catalunya, 88, set. 1994

*Schein und Reflexion*, Dinter Verlag, Köln, 1996