

valores en la escuela pública. Sobre todo ello, y sobre otros muchos temas ni tan siquiera aquí esbozados por razones de tiempo y espacio, reflexionan, con rigor y criterio, el colectivo de profesores que colaboran en la obra *Educación en valores. Ideología y religión en la escuela pública*. Que el lector la disfrute como bien merecen el esfuerzo intelectual de todos ellos y el valioso proyecto editorial del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y del profesor Antonio López Castillo que hay detrás.

*Abraham Barrero Ortega*  
*Universidad de Sevilla*

PABLO BADILLO O'FARRELL & E. BOCARD CRESPO (eds.): *R. G. Collingwood: Historia, Metafísica y Política. Ensayos e Interpretaciones*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, 279 págs.

#### LA HISTORIA COMO RE-ACTUALIZACIÓN ONTOLÓGICA

Es éste un libro que nos acerca a una gran «obra» de Filosofía de la Historia. Sin duda, como los editores apuntan, se trata de «un conjunto de notabilísimos» estudios, lecciones bien aprendidas en algún caso, sobre el pensamiento de Collingwood, en sus vertientes más interesantes, nos parece, —metafísica, historia y política—, aunque no siempre las más re-conocidas, como es el caso de la Metafísica.

A veces el carácter reivindicativo y laudatorio de algunas obras debe pasar por dejar hablar a los propios textos, con las dificultades conceptuales y metodológicas, por supuesto siempre actualizables, que suponen constantemente toda traducción. Y éste es el papel que desempeñan, los cinco breves ensayos del propio Collingwood que sostienen el cuerpo del libro, por primera vez traducidos al castellano y articulados en torno a la Política y la Metafísica, actividades conceptuales y prácticas que se entraman y llenan de contenido en el marco referencial de la Historia.

Y siete *Interpretaciones* dispares en contenido y fecha de aparición original, a lo largo de los últimos veinticinco años, pero que reunidas aquí, también, por primera vez en castellano, nos proporcionan una visión bastante completa y eficaz del pensamiento de «uno de los filósofos británicos más importante del siglo XX» (pág. 15) nunca suficientemente re-actualizado. Tal variedad de interpretaciones hace inevitable algunas redundancias al referirse a contextos temáticos y a textos contextuales restringidos a los temas propuestos en el mismo título.

Precediendo a los textos, D. Boucher nos presenta a un filósofo que construye su pensamiento desde el profundo conocimiento de la historia de Roma y que no renuncia a la influencia de un contexto realista que le llevará con paradójica probabilidad —estando su vida y su obra llenas de probables paradojas— a admirar el idealismo italiano (De Ruggiero, Croce y Gentile) y su subyacente hegelianismo. Se puede aceptar, por ello, la afirmación de Boucher (1) de que «la contribución más notable de Collingwood a la filosofía ha sido en el área de la filosofía de la historia» (pág. 20).

El estatus científico de la historia en cuanto cuerpo organizado de conocimiento, se basa en principios racionales que se infieren a partir de la evidencia. Por ello el mundo entendido históricamente es el verdadero mundo, y probablemente no haya otro, humano, constituido a la medida de lo humano, en el que la acción y la producción intra-humana e inter-humana dotan de contenido significativo al propio conocimiento sobre la realidad.

El primer ensayo de Collingwood, *Fascismo y Nazismo* (págs. 27-35), escrito en plena contienda de Gran Bretaña contra el Eje totalitario, responde a la necesidad intelectual del filósofo de comprender la lucha de soldados, marinos y pilotos ingleses contra el nazismo y el fascismo que no son «ridiculeces sin fundamento, consentidas por incomprensibles extranjeros» (pág. 35), sino fuerzas emocionales irracionales capaces de arrastrar una cuarta parte de la población completa de la Europa del momento.

En una tesis que paradójicamente tiene resonancias schmittianas (2), afirma Collingwood que lo que sostiene una civilización «es lo que llamamos religión» y consecuentemente su extinción se produce cuando la gente pierde la fe en ella. Así sucedió en Roma, donde el cristianismo llegaría a plantear «un nuevo cielo y una nueva tierra: la tierra de la política y los cielos de la nueva ciencia física moderna» (pág. 28).

Collingwood muestra que los principios liberales y democráticos están en función del cristianismo. Pero frente a lo que pueda parecer al estudiar la historia del cristianismo, tanto en los países de régimen totalitario como de tradición demócrata-liberal, aunque de manera más acusada en los primeros, los emergentes movimientos políticos remiten y se enraízan en ideas extraí-

---

(1) Cf. *Essays in Political Philosophy* de R. G. COLLINGWOOD, «Introducción» de D. Boucher, Oxford University Press, Oxford, 1989. Ver también de M. C. GONZÁLEZ DEL TEJO, *La presencia del pasado. Introducción a la filosofía de la historia de Collingwood*, Pentalfa, Oviedo 1990.

(2) C. SCHMITT, *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922); *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, Cochabamba [Argentina] Ayer y Hoy, 1998; *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923); *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000.

das de los vestigios de la religión no extinta pre-cristiana y del atractivo emocional que proyectan (3).

Aquí radicó el éxito de los movimientos totalitarios. En su capacidad o poder de incitar la emoción en sus seguidores, en preocuparlos intensamente por sus creencias. Frente a la fría racionalidad demócrata-liberal el totalitarismo supone un orden social basado en la adoración supersticiosa del Líder individual. «Ni artes, ni literatura ni sociedad; y lo que es peor de todo, un continuo miedo, y el peligro de una muerte violenta. Y la vida del hombre, solitaria, salvaje y breve» (pág. 33).

Lo más interesante de estas consideraciones collingwoodianas es que este análisis aplicado, a un momento concreto de Europa y en unas circunstancias histórico-políticas determinadas, se «proyecta» más allá de tiempo y circunstancias y sirve como principio explicativo de la «crisis» identitaria que hoy, Europa, la cultura europea, padece frente a las «otras» culturas (4).

También el siguiente ensayo político, *Las tres leyes de la política* (págs. 37-52) tiene un marcado carácter actual a pesar, o tal vez por ello, de la distinción socio-política que sirve de punto de partida: la que se establece entre *comunidad y sociedad*.

Simplificando la elaboración tönnesiana (5) Collingwood plantea la libertad como el elemento discriminador entre sociedad y comunidad. Un elemento tan flexible que permite, bajo ciertas condiciones y a veces, en ciertos aspectos, considerar la comunidad como sociedad, en lo que el autor llama comunidad mixta, pero siempre permitirá diferenciar y estipular claramente lo que es sociedad. Aquel conjunto de seres humanos que permite a sus miembros actuar «en todos aquellos asuntos relativos a su pertenencia según su propia voluntad libre, mientras que los miembros de una comunidad no social lo hacen, en los asuntos relativos a su pertenencia, bajo compulsión» (pág. 38).

---

(3) Ideario que ya entre nosotros A. GANIVET y M. DE UNAMUNO en *El porvenir de España* (Madrid, Renacimiento, 1912) insinuaban respecto a la constitución de una identidad española. Ver también de A. GANIVET *Idearium español* (1897).

(4) Recuérdese al respecto la polémica desatada en la elaboración del proyecto constitucional europeo, sobre si debería incluirse o no, referencias explícitas al cristianismo como elemento conformador de la identidad común europea. Es interesante considerar la obra de G. STEINER, *The Idea of Europe* (2004), *La Idea de Europa*, Madrid, Siruela 2005; en la que caracteriza a Europa como un ideal de civilización espiritual y creativa, pero también el lugar de la memoria, una memoria configurada por un destino común tramado de guerras religiosas.

(5) F. TÖNNIES (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887); *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires Losada, 1947.

A partir de aquí se generan las tres leyes de la política. La primera establece la existencia, en toda sociedad política que de tal se precie y aprecie, de dos tipos de elementos componentes: gobernantes y gobernados. La segunda considera el estatus intercambiables de los componentes anteriores, marcados, sobre todo el de gobernante, por la realidad biológica de la muerte, y, por tanto, por la necesidad de recambio generacional.

La tercera ley subraya todavía más el carácter dinámico de las sociedades políticas, a partir de la capacidad del gobernante, de descubrir nuevas rutas políticas, de pilotar con seguridad la nave social a través de violentos mares.

Dos digresiones (sobre *Cuerpos que no son del todo políticos* y sobre *El uso de la palabra Estado*), que no vamos a detallar ahora, sirven para reforzar lo expuesto y completar la tercera ley, «a medio camino entre el ser y la nada» (pág. 47). Es decir, la presencia, o, tal vez mejor, la existencia en el ejercicio activo de la política de los «demonios», y nos parece escuchar de fondo la apelación weberiana (6), de la locura demoníaca, que introduce la estupidez y la divide y reparte entre *estúpidos negativos* y *estúpidos creadores*, siendo los peores para la política estos últimos, pues de ellos salen los tiranos y demagogos que alargan esa misma estupidez hacia la sociedad, arrebatándole, como viajeros extraviados y vencidos por el frío que se tienden casi contentos esperando la muerte, la misma voluntad de lucha por la vida en libertad.

Mucho más cerca de la política de lo que pueda parecer, se encuentran los tres breves ensayos escalados que constituyen la segunda parte de los originales collingwoodianos traducidos y recogidos, en este caso, bajo el epígrafe de *Metafísica*. *Presuponer* sienta las bases de una *Ciencia de las presuposiciones absolutas* que conforma la *Metafísica como una ciencia histórica*. Empezaremos de atrás hacia adelante en nuestro análisis de esta breve exposición de la metafísica collingwoodiana.

Las cuestiones metafísicas consideran presuposiciones absolutas que son también, de hecho, cuestiones históricas. Presuposiciones absolutas que en cuanto se pueden «atribuir con más o menos seguridad a todos los seres humanos de cualquier parte y de siempre» (pág. 77) se constituye en *la Ciencia de las presuposiciones absolutas*. La validez de su carácter científico viene refrendado, precisamente por esa empatía que constituye el verdadero carácter de la ciencia histórica, «no la de tijeras y pegamento» —cortar y pegar diríamos hoy—, y que posibilita, a cualquier científico, de cualquier época,

---

(6) Max WEBER, (*Politik als Beruf*, 1919); *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe, Madrid, 1992.

ponerse en el lugar del hombre concreto, experimentar sus vivencias intelectuales, prácticas y emocionales, comprender, en definitiva, su tiempo de vida y muerte.

El trabajo de desenredar y ordenar cuestiones, es lo que el autor llama análisis, también ciencia, y, puede ser descrito como la actividad de detectar presuposiciones que subyacen a las preguntas que hacemos sobre la realidad. Actividad analítica que, si se centra en presuposiciones absolutas, recibe el nombre de análisis metafísico y que por su *modus operandi*, transforma todo análisis en análisis metafísico, «y, ya que el análisis es lo que otorga su carácter científico a la ciencia, ciencia y metafísica están inextricablemente unidas... El nacimiento de la ciencia, en otras palabras, el establecimiento del pensamiento ordenado, es también el nacimiento de la metafísica. La una vivirá tanto como viva la otra; y si una muere la otra debe de morir con ella» (pág. 67). Esto no afecta sólo a los ámbitos científico, ético, político o filosófico sino a la esencia misma de la propia civilización europea, y el rechazo casi neurótico por parte de la comunidad científica y social, a las presuposiciones absolutas, es decir a la metafísica, su erradicación de la mente europea no sería sino la «erradicación de la ciencia y de la civilización al mismo tiempo» (pág. 70).

En definitiva lo que el autor quiere dar a entender es que «las presuposiciones absolutas no son jamás propuestas. (...) Que se propongan no es su función; su función es que sean presupuestas» (pág. 62). Presuponerlas que no proponerlas es la función del científico, especificarlas en las proposiciones que deben presuponerse es la tarea del metafísico.

#### Y SIETE INTERPRETACIONES

El riguroso, completo y al mismo tiempo esclarecedor estudio del editor P. Badillo recoge la mediación política de dos términos, libertad y civilización, que connotan mucho más de lo que estrictamente quieren decir.

El sustrato sobre el que se realiza esa mediación política es el «saber moral» (pág. 81). Un saber que abre a la persona a los órdenes político y jurídico, ámbitos normativos estrechamente relacionados entre sí, formando un denso entramado de coimplicaciones vitales y sociales que se encarnan en el Estado, nuevo Leviathan, y único marco en el que puede realizarse plenamente la acción humana, la acción que acoge «utilidad, corrección o derecho (*right*) y deber» (pág. 83).

El siguiente paso procedimental o metodológico no puede ser sino el intento de definir la noción o el concepto de ese *New Leviathan*. Pero para fijar

con precisión los caracteres de una realidad, es necesario comprender los matices que diferencian la *comunidad* de la *sociedad*, si bien las significaciones collingwoodianas tienen un rasgo más políticamente idealistas que sociologistas. Por eso para él, y subraya el profesor Badillo, el *suum cuique* resulta la idea más definitoria de la sociedad, caracterizada como organismo o cuerpo político en el que también la emoción, la inteligencia social emocional ha tenido un importante papel en su fundamento y desarrollo. Una sociedad protegida por la regla del derecho (*rule of Law*), por el Estado como norma legal.

A pesar de ello, lo que establece la diferenciación del cuerpo político es su carácter mixto, la posesión de un núcleo social, constituido por los gobernantes, que tienen libre voluntad y se gobierna a sí misma como clase, y una ramificación no social, conformada como comunidad por los gobernados y sin libre voluntad.

¿Es elitista la concepción política de Collingwood? Tal vez pueda parecerlo si no consideramos los matices y las compatibilidades que caracterizan sus argumentos sobre el tema. Es cierto que a partir de la diferenciación en el cuerpo político entre gobernantes y gobernados, «siendo los primeros aquellos que han alcanzado un nivel de desarrollo mental y que son poseedores de libre voluntad» y por tanto percepción de la libertad y la libre acción, y los segundos aquellos que «no han alcanzado una madurez mental y, por tanto, no tienen voluntad, ni tienen conciencia de ser libres» (pág. 89), puede interpretarse que el hombre no nace libre, sino que conquista la libertad a través del desarrollo avanzado del estado mental. Sólo así la acción libre política puede plenificarse de sentido moral sin perder eficacia social ni desviarse del referente legal que, no obstante, proporciona el sustrato para que la moralidad individual pueda desarrollarse libremente. Sólo bajo las condiciones de este contexto es posible recrear, es decir, llenar de contenido, una idea de libertad. La base esencial de la libertad es la elección, pero en sentido estricto nada diferencia ese carácter esencial (la pura elección) del puro capricho o azar, el asno de Buridan termina eligiendo.

Por tanto la libertad de elegir, la libertad de la voluntad, deberá ser para Collingwood una cuestión de grado. Una gradación que va de la utilidad al deber, pasando por el derecho, ámbitos de la acción humana, que, como tal, hace de la Economía, de la Ética y del Derecho auténticas ciencias filosóficas (7).

---

(7) Véase de Collingwood al respecto «Economics as a Philosophical Science», *International Journal of Ethics*, 1926, vol. XXXVI.

La misma lógica interna de lo expuesto hasta aquí no puede sino derivar a enfrentar dos conceptos de tradicionales resonancias pero que cobraban extrema y plena densidad ontológica en el momento histórico que el autor inglés vive, la pugna entre la barbarie destructora nacional-socialista y la civilidad que connota las formas de vida de los países aliados frente a aquellos.

Tal vez por esto mismo, la obra *The New Leviathan* (1942) rinde pleitesía al Hobbes inglés y no al Hegel alemán, a pesar «de que la civilización es un proceso de aproximación a un estado ideal» (pág. 99), síntesis más que antítesis de un estado de barbarie, y en ambos casos, Estado puede ir con mayúsculas.

De ahí la importancia, en definitiva, de una teoría de la educación política inherente al Estado que dote los medios de consecución de una voluntad libre.

El siguiente artículo es del también editor de la obra, E. Bocardo. El artículo se abre con la remisión al uso literal de la palabra «re-creación» como base del método collingwoodiano en cuanto forma de trabajar científicamente la historia a partir de la posición de los agentes históricos, su pensamiento y su re-creación en la mente del científico historiador. Bocardo reconoce la más que probable deuda del pensador inglés con la concepción histórica de Giambattista Vico, a través de la obra de Croce.

E. Bocardo parte directamente de la diferenciación de la actividad mental como corriente de sensaciones, emociones, sentimientos, recuerdos, impresiones que fluyen hacia y desde la conciencia. Experiencias mentales donde cabe distinguir entre las mediatas y las inmediatas y cuyo criterio separador es el polifacético registro de nuestra propia actividad mental. Nos adentramos en un metalenguaje cuyas referencias al lenguaje objeto son tautológicas, y por tanto poco aclaradoras en cuanto poco descriptivas, para concluir que «En la terminología de Collingwood pensar es lo mismo que ser auto-consciente» (pág. 114), «la forma más rudimentaria de pensamiento» (pág. 119). La conclusión de Bocardo respecto al método histórico de Collingwood no deja de ser crítica e incluso fatal, «la capacidad cognitiva que Collingwood le atribuye a la historia no pasaría de ser una mera ilusión epistemológica» (pág. 122). No obstante, no parece que Collingwood confunda psicología y epistemología, ni que identifique el sujeto o agente ético con el sujeto o agente histórico, o dicho de otro modo, Collingwood ve claramente las diferencias entre el sujeto que hace la historia, el sujeto historiográfico, y el sujeto de la historia que el sujeto historiográfico elige como sujeto/objeto a historiar. Tampoco nos parece que Collingwood no fuera consciente del carácter problemático del prefijo *re-* en cuanto *opera(dor)tivo* metodológico a la hora de crear ciencia histórica exigiendo «exactamente» el mismo acto mental por parte del historiador respecto al agente histórico,

sino más bien una nueva integración, la capacidad del historiador de volver hacia atrás e insertarse en ese momento, como en un entorno virtual fielmente vívido con el que el historiador debe interactuar para conocer mejor la realidad histórica, nunca para cambiarla o manipularla ideológicamente.

En definitiva Bocardo rechaza el sustrato metafísico y lo hace a través de un proceso de logicización que formaliza lo evidente, lo obvio para Collingwood: que el conocimiento precisa un sujeto, como tal autoconsciente y que el conocimiento histórico necesita un sujeto heteroconsciente, historizado e historizable pero persistente para poder hacer la Historia. E. Bocardo parece obviar, por su parte, las dos vertientes de todo acontecer humano, incluido el histórico que Collingwood ha distinguido, y que le lleva —a Bocardo— a plantear como acontecimiento probatorio de la no validez del método histórico propuesto, la asunción afirmativa de que «el historiador, contrariamente a lo que hizo César, jamás ha cruzado el Rubicón» (pág. 137) y exigiendo a la historia un carácter, más que anticipatorio, adivinatorio que ni las mismas ciencias naturales podrían pretender. Un rechazo, en definitiva, en el que subyace la asunción del carácter idealista del pensamiento de Collingwood, «poco realista para admitir como plausible la explicación... de las acciones en la historia» (pág. 141).

El trabajo de D. Boucher sobre «El significado de *The Principles of History* de R. G. Collingwood» supone toda una declaración de intenciones sobre el principal empeño filosófico del oxfordiano inglés, en cuanto «toda su vida intelectual había sido una preparación» (pág. 143) para ese libro, que le permitiría caracterizar la moralidad y la civilización históricas frente a posiciones utilitaristas.

Una vez aclaradas la génesis y las circunstancias conceptuales, académicas ecdóticas y legales-matrimoniales de la edición del manuscrito, Boucher nos plantea la cuestión fundamental de la obra sobre la que se apoya el título de su artículo. La reivindicación collingwoodiana de un método histórico basado en la autonomía e independencia del historiador a la hora de seleccionar las fuentes e interpretar imaginativamente *a priori* el hecho histórico y, en definitiva, el modo de hacer historia.

Junto al método, la otra cuestión importante es la cuestión de la materia de la historia. Una materia cuya determinación pasa por la distinción entre biografía e historia. Frente al auto-conocimiento de la mente como intención de la historia, la biografía considera los procesos naturales de la muerte y la vida, y el mundo emocional que los conforma. Mientras que la biografía necesita empatizar con el individuo, la historia, de hecho, tiende a obviarlo en su dimensión anatómico-personal para «leerlo» a través de sus acciones como significado y objeto histórico.



En otros términos, la historia es una ciencia criteriológica en la que los fines de los agentes no siempre se realizan, la autopercepción situacional no siempre es compartida y la validez de las decisiones es relativa. Una vertiente irracional que debe ser asumida en la intencionalidad racional que caracteriza a la ciencia histórica.

Por eso dirá Collingwood que «Toda la historia es historia del pensamiento. Ésta incluye la historia de las emociones (*emoción esencial*), en la medida en que esas emociones estén esencialmente relacionadas con los pensamientos y la pregunta, y de cualquier otra emoción que los acompañe» (pág. 160). Pensamiento como actividad auto-crítica y auto-referencial que se impone fines y crea sus propias formas de realización.

Un último aspecto en relación tanto al método como a la materia de la historia será planteado por Boucher. La cuestión, teoría la llama éste, de la «re-creación» que implica las condiciones para determinar lo que puede llegar a constituirse como objeto de la historia.

En definitiva pues, la historia se legitima como forma intelectual por la que alcanzamos el auto-conocimiento de la mente, ello implica que conocer el pensamiento del agente histórico es recrearlo, y la recreación conceptual supone necesariamente la re-creación emocional. Esta es la misión del historiador, re-experimentar la historia para hacer Historia.

El capítulo de W. Dray, de la Universidad de Ottawa sobre «R. G. Collingwood y la comprensión de las acciones en la Historia», sostiene la necesidad de referenciar a éste autor cualquier discusión actual sobre la historia para los filósofos de habla inglesa. El punto de partida es la tesis de la re-creación de la experiencia pasada por parte del investigador que se acerca a la historia. Ciertamente, ninguna otra teoría de Collingwood haya generado más oposición y crítica, siendo rechazada por su estrechez y restrictividad metodológica a la hora de establecer tanto relaciones generales históricas como análisis de experiencias individuales humanas. ¿Qué queda entonces de útil? A esto es a lo que el artículo intentará dar respuesta.

Tomando como base una breve sección de *The Idea of History*, de resonancias orteguianas (8), «Human Nature and Human History», donde Collingwood distingue entre el exterior y lo interior de un suceso, establece una continuidad operativa por parte del historiador que debe pensar por sí mismo, en términos de acción, lo que fue el suceso histórico y discernir el pensamiento del agente de la misma acción. Y aquí reside el núcleo de la cuestión.

---

(8) J. ORTEGA Y GASSET, *La Historia como sistema* (1935).

Tres cosas cabe resaltar. Primero la caracterización del objeto de la investigación histórica bajo las dimensiones de exterioridad-interioridad. En segundo lugar la contrastación entre el modo de interpretación histórico y el científico. Y por último, el empeñamiento, por parte de Collingwood, en tratar lo interno de la acción histórica, es decir el pensamiento del agente histórico, en términos de re-creación crítica por parte del historiador.

Lo que verdaderamente parece subyacer es la dificultad, o la necesidad, de diferenciar entre Historia y Filosofía de la Historia, o en términos más collingwoodianos entre la acción y la comprensión. Si como dice Donagan (9) (pág. 175), «Un historiador explica un hecho en el mismo proceso de establecerlo», ¿qué significa entonces conocer completamente un hecho histórico?

Aquí se plantea la necesidad de reconocer una distinción entre lo que es explicado y lo que lo explica. Dray piensa que la paradoja que parece asomar en la teoría de Collingwood no es sino producto de un equívoco entre el modo de comprensión científico y el modo histórico, que disuelve en términos de exageración.

En definitiva, para Dray, la fuerza de las afirmaciones collingwoodianas remiten a la intención de considerar la historia como un estudio «humanista», como un ejercicio de la razón práctica, que de ninguna forma, tal como Collingwood entiende el «estudio científico» de la historia, éste podía proporcionar.

Un enfoque diferente, aunque también converge hacia la consideración historicista del oxfordiano, es el de R. Martin en su artículo sobre «La defensa de Collingwood de la metafísica como disciplina histórica». A partir de la opacidad, según el autor del capítulo, de los mismos textos de origen sobre el carácter histórico de la metafísica expuesto en los *Essay on Philosophical Method* (1933) y *Essay on Metaphysics* (1940), se plantea, a pesar de la aparente diferencia, un solo problema bajo dos aspectos. El desarrollo de la cuestión se centra en las consideraciones de Collingwood sobre las *presuposiciones absolutas*, cuyas características básicas serían que no tienen carácter proposicional y que sólo se pueden mostrar en términos descriptivos.

Éstas no son proposiciones en ningún sentido y, como tales, no pueden tener valor de verdad, ni verdaderas ni falsas. Para nuestro autor son simplemente parte de la práctica científica misma, si bien tienen carácter fundamental o básico. Se manifiestan en el «hacer» científico mismo de la praxis científica y remite a las concepciones globales elementales de ese quehacer. Así no son enunciados sino proto-enunciados, y en este sentido son modelos

---

(9) *The Later Philosophy of RG Collingwood* (1962), Oxford, Clarendon Press.

objetivos y estructuras de nuestra manera de pensar, y cabe decir también, de vivir a través de su delimitación cultural y por tanto historizables. La cuestión es si esa dimensión historizable reduce la metafísica a una disciplina de la historia o manifiesta una vertiente más radical y superadora de ese tratamiento metodológico-científico que la historia proporciona.

La tradición crítica con Collingwood niega la identidad de las dos disciplinas, metafísica e historia, a partir de la imposibilidad misma de la «práctica» convergente. ¿Como puede el metafísico re-crear presuposiciones absolutas del pasado? Tal vez porque en metafísica re-crear es siempre construcción, y no existe más pasado histórico que el que construye y en los términos en los que lo construye el historiador. Al respecto una de sus ideas básicas es que las acciones ocurren característicamente dentro de un contexto de estados de hecho, en el que la acción del agente se motiva en sus mismos pensamientos como medio para conseguir fines, o parte de esos estados de hecho para alcanzarlos.

Ante esta consideración de los hechos históricos en términos de juicios de relaciones inteligibles puede el historiador re-crear la acción del agente histórico y hallar presuposiciones absolutas en la comprensión situacional del agente. Sin embargo, la línea de argumentación de R. Martin va en otra dirección diferente. Sólo puede salvarse la conexión entre presuposiciones absolutas y re-creación, o entre historia y metafísica, considerando tales presuposiciones absolutas como tipos mismos de acción.

Aquí convergen las dos cuestiones problemáticas en torno al carácter histórico de la metafísica. Es decir, ¿cómo es posible el conocimiento histórico? y ¿qué carácter tienen los problemas metafísicos que se ocupan de la naturaleza de la materia de la historia? Martin subraya el carácter procesual (transmisión acumulativa) como núcleo de la concepción collingwoodiana, que se concibe como un continuo.

En definitiva, pues, el metafísico y su objeto están inherentemente y de forma total vinculados al proceso de diferenciación y desarrollo acumulativo. El orden y la estructura del mundo histórico vital humano se producen en un proceso y cambian dentro del proceso.

R. Martin concluye «que la ciencia —y por lo mismo, la metafísica— es progresiva. Progresiva en el sentido que tiene la noción de progreso histórico» (pág. 217), siendo este carácter, según la exégesis de R. Martin, lo que permite vincular el Ensayo sobre el método con el Ensayo sobre Metafísica a través de una escala modificada de formas que asume que los elementos principales, es decir, las sucesivas constelaciones de presuposiciones absolutas de una ciencia determinada, están ellas mismas en un proceso de desarrollo histórico y diferenciación.

Es así, pues, que los metafísicos no son historiadores sino filósofos, tal como opinaba Collingwood, si bien se ocupan de las «proposiciones sobre la historia de las presuposiciones absolutas» (pág. 222), un *método histórico sencillo* que contempla la historia de una manera ordenada con el fin de determinar su contenido, y que funciona como exitoso ideal regulador histórico de la filosofía, es decir de la historia del pensamiento.

Cierra la representación angloamericana el trabajo de P. Nicholson sobre la actual suerte y la que tuvo en el momento de su publicación la obra de nuestro autor sobre Hobbes, «El entonces y el ahora de *The New Leviathan* (1942) de Collingwood». Vamos a destacar dos aspectos, que nos parecen más interesantes. La inserción de la obra dentro de la tradición de la filosofía política, y el hecho de la elección impostativa por parte de Collingwood de Hobbes frente a Hegel. A partir de la importancia de la elección, ¿representan Hobbes y Hegel los dos extremos ideales de un continuo que va de la barbarie a la civilización, con billete de vuelta?

Si su caracterización como idealista en filosofía y liberal en política es correcta, ¿cómo justificar la elección del materialista filosófico y el absolutista político que es Hobbes como modelo de filosofía política? ¿Qué es lo que hace que las propuestas de Hobbes a la sociedad inglesa de su tiempo, el *Leviathan* (1651) incluso re-actualizado, sean superiores al desarrollo racional del Estado que sostiene la *Filosofía del Derecho* (1821) de Hegel?

Los presupuestos de partida de Collingwood se pueden elucidar en los siguientes términos: la verdadera vida social es actividad conjunta compartida por agentes libres; la tarea de la política es organizar las instituciones, las leyes y las actividades de la sociedad, es decir, la libertad autoconsciente de todos los individuos que la componen, y para ello la educación es fundamental.

De lo expuesto resulta más sorprendente la elección de Hobbes frente a Hegel. Es cierto que reconoce en Hobbes al primero en afirmar el carácter inventivo humano del Estado y que gobierna gracias a la autoridad; igualmente que la política trata sobre el proceso de conversión de seres no sociales en sociales a partir del contrato de sociedad. Pero de esos reconocimientos difícilmente puede derivarse que estén tratando de los mismos problemas, que usen las categorías conceptuales de la filosofía política del mismo modo, y menos aún que del *Leviathan* pueda seguirse *El nuevo Leviathan* a menos que se atienda lo dicho por E. Barker de que Collingwood «exagera tanto el valor de Hobbes y su propia deuda con él... atrayéndole más su propia interpretación de Hobbes que lo que éste realmente dijo» (pág. 231).

Estando, pues, más próximo a Platón y a Hegel ¿cómo justificar su enfática y exageradamente patriótica elección hobbesiana? Apunta Nicholson que Collingwood conscientemente realza a Hobbes minusvalorando a Hegel

porque el primero es el «más inglés de los ingleses», y son tiempos de guerra con la Alemania que es también la de Kant y de Hegel. Debía responder con un beligerante y comprometido discurso de guerra bajo la forma de un nuevo Leviathan, a cualquier posible duda que pudiera ser introducida en la aceptación de una Filosofía del Derecho.

Quizá, como observa Nicholson, la aportación más importante y actualizada de Collingwood sea la persistencia en considerar que una sociedad democrática, liberal y civilizada depende de su capacidad para generar continuamente una reserva de adultos racionales que se respeten entre sí, capaces de control sobre sí mismos y sobre la sociedad. Una sociedad política en la que no caben «adversarios» y en la que prime el elemento dialéctico sobre el erístico.

La última de las interpretaciones pertenece a A. Valdecantos, «El alma encapsulada» (Variaciones sobre un tema de R. G. Collingwood). Después de una primera variación introductoria sobre el carácter ejemplar de la historia y de la moral, tal vez también de la filosofía a la que se recurre, generalmente, cuando ya no queda nada más a lo que recurrir, el autor nos centra en un extravagante Collingwood «escasamente británico» y «continental imposible» (pág. 247), cuya misma rareza constituye el testimonio más valioso de la quiebra de la experiencia europea.

Otra «variación» no deja de ser nominalistamente provocadora al considerar el nuevo carácter de la ciencia histórica basado en la tortura. Frente a una historia que ya hemos caracterizado de cortar y pegar, la función del historiador ahora debe ser torturar, forzar los testimonios del pasado hasta que éste, objeto histórico, diga lo que debe decir. Aunque esto no asegura, como no le aseguró al conocimiento científico el sometimiento de la naturaleza, el control de las fuerzas espirituales.

Reactualizar un pensamiento de otro no significa defender su verdad, tan sólo atribuirlo y ser consecuentes con esa atribución. Interpretar en historia no es sentar la representación de lo dado.

Finalmente, a partir de los textos de la *Autobiography* (1939) se pregunta A. Valdecantos si se puede encapsular la historia, como el alma, sin perder contacto con la realidad y parece concluir que sí asimilando la comprensión debida del pensamiento de Collingwood con el modo de «leer» la literatura de ciencia-ficción, en su doble dimensión temporal —presente y pasado/futuro— y nominal —ciencia y ficción—, en cuanto «el conocimiento histórico es la reactualización de un pensamiento pasado encapsulado en un contexto de pensamientos presentes que, contradiciéndolo, lo llevan a un plano distinto del de ellos».

Y si bien el corolario que Valdecantos infiere de las tesis collingwoodiana puede parecer excesivo, «la necesidad de reactualizar es la compulsiva necesidad que todo presente tiene de poseer antecedentes. Como los crímenes reincidentes...» (pág. 261), es mucho más interesante la referencia a la historia, que no puede ser sino historia del pensamiento en cuanto condición necesaria para que se den acciones, incluso aun cuando no lo parezcan. Ningún acontecimiento puede ser objeto de la historia si está desprovisto de acción.

No hay generalmente ejemplos sólo puede darse un arte de entender lo que se piensa y de distanciarse de ello, pues toda historia consiste en distanciarse de lo que esta cerca, antes que en acercarse a lo que esta lejos. Planteamiento de matices heideggerianos (10) en el que la historia, la distancia y la cercanía son elementos ontológicamente humanos. Tal vez por ello concluye Valdecantos que semejante tipo de conocimiento y experiencia no enseñan lo que hay que hacer, pues esto no puede aprenderse, pero sí que los errores más abominables son secuela de alguna lección bien aprendida.

Miguel A. Pastor Pérez  
Universidad de Sevilla

LUCIEN JAUME: *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté. Une biographie intellectuelle*, Fayard, París, 2008, 473 págs.

La tarea emprendida, y brillantemente culminada, por Lucien Jaume en esta obra permite una aproximación a *La Democracia en América* desde la perspectiva de Francia y desde los debates intelectuales y políticos de la Monarquía de Julio. Los dos subtítulos —que solo aparecen en las páginas interiores del libro y no en la portada— resumen cabalmente el objetivo de una investigación que sitúa la gran obra de Tocqueville en su justo contexto.

El punto de partida es lo que Jaume denomina el «enigma Tocqueville». Después de tantos años de monografías para desmenuzar la *Democracia en América*, plantearla como un enigma atrae desde el principio la atención del lector, que se embarca gustoso en una indagación que no le va a defraudar. ¿Por qué y para quién escribió Tocqueville su obra? ¿Cuál es su opinión *personal* sobre los diversos aspectos del régimen democrático?. ¿A quién responde? ¿Con quién debate?

(10) Los conceptos de distancia y cercanía están presentes en toda la obra de M. Heidegger. Puede verse ya en la Primera Sección de (*Sein und Zeit*, 1927); *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1962.