

“RE-PENSAR” A COLLINGWOOD

Rocío Orsi Portalo

(Universidad Carlos III de Madrid)

Badillo O'Farrell, P. y Bocardo, E. (eds.), *R.G. Collingwood: Historia, metafísica y política. Ensayos e interpretaciones*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007

La más grave de las injusticias que podemos cometer contra un autor no es malinterpretarlo o denostarlo, sino dejar de leerlo y condenarlo así al más ominoso silencio. Hemos perdido la cuenta de la cantidad de veces que ilustres académicos nos ofrecen la verdadera lectura de Nietzsche, o una síntesis imprescindible del pensamiento crítico de Kant o las claves de la dialéctica hegeliana. No falta quien nos muestre que, a pesar de las apariencias, no hubo dos Wittgensteins sino tres o cuatro, o sólo uno pero con vocación transformista. Ni quien nos desvele el verdadero rostro de Kierkegaard ni quien saque a la luz los verdaderos motivos de la obra de Foucault, el desenmascarador desenmascarado. Por no hablar de la extensa bibliografía consagrada a la elucidación de los

más conspicuos principios de la ética del discurso o del particularismo, por poner algún ejemplo. Y todo esto está muy bien, qué duda cabe: somos nuestra tradición y nuestra actividad filosófica es ante todo un diálogo constante con los autores que nos preceden. Es más: nuestra tradición es una tradición de relecturas y discusiones entre autores muchas veces alejados en el tiempo y en el espacio. Y qué duda cabe que en nuestra memoria filosófica no puede entrar todo: qué más quisiéramos nosotros. Pero lo que no se puede no se puede y, entonces, no queda más remedio que cortar: cortar, claro, eligiendo a los rivales más dignos para seguir discutiendo con ellos.

Sin embargo, la tarea de elegir es ingrata, y lo es en un doble sentido: en primer lugar, porque no siempre es suficientemente reconocido el trabajo del “guardián de los clásicos”, y no dejan escapar la ocasión algunos filósofos que se tienen por brillantes innovadores de hacer mofa de la labor de aquellos que con paciente erudición consagran su vida intelectual a la interpretación de un clásico –a la interpretación de *su* clásico.¹ Pero además, es una tarea ingrata porque a veces el guardián de ciertos clásicos es, a pesar o precisamente a causa de su celo, ingrato con otros autores que también contribuyen a la formación de ese canon de pensadores que

¹ La expresión “guardián de los clásicos” está tomada de un artículo de Antonio Valdecantos que apareció publicado en la revista *Claves* y donde hacía algunas ingeniosas bromas sobre ciertos excesos de los profesionales de las Humanidades (“Los clásicos y sus guardianes”, *Claves de la razón práctica*, 104, 2000, 33-39).

conforma nuestra tradición. Es un gesto que encierra tremenda ingratitud negarle el acceso al canon a quien sin duda lo merece. Pero no por grosero el gesto es inhabitual, aunque generalmente cuando la falta es flagrante alguien se postula como guardián de ese clásico para repararla. Sin embargo, en el caso de Collingwood hemos sido reincidentes en el olvido y por tanto perseverantes en nuestra injusticia. Roger G. Collingwood es un autor escasamente traducido a nuestra lengua, ampliamente desconocido entre el público universitario e injustamente olvidado entre los lectores de su propia tradición. Por eso es tan importante el libro que, bajo el título *R. G. Collingwood. Historia, Metafísica y Política*, han preparado los profesores Pablo Badillo y Enrique Bocado y que viene a poner fin, espero, al imperdonable olvido de uno de los más lúcidos autores del siglo XX.

Quizá los motivos de ese olvido tengan cierto interés por más que nos resistamos a comprender –y más aún, a perdonar– semejante falta. Desde luego se debe a la independencia de que hizo gala el propio Collingwood en los círculos oxonienses: Collingwood no funda ni es miembro de ninguna escuela de pensamiento, aunque a puede decirse que pertenece al movimiento neohegeliano iniciado en Inglaterra por Stirling y Green y de la que Bradley fue su máximo exponente, mientras que en Italia esta misma corriente estaría representada por sus contemporáneos Croce y de Ruggiero, con quienes Collingwood mantuvo contacto y una estrecha

afinidad. De esta afinidad y de su independencia intelectual –más pregonada que real– da buena cuenta el artículo de Nicholson en el presente volumen. Por otra parte, la caída de Collingwood en el olvido se debió también en parte a las circunstancias políticas: su hegelianismo ha sido víctima del antigermanismo presente en la cultura anglófona durante la segunda Guerra Mundial, un odio hacia la cultura alemana del que –paradójicamente– participó el propio Collingwood y que no se vio sino reforzado con el fin de la guerra.

Sin embargo, ésta es una de las muchas paradojas que iluminan su vida y su obra: como por ejemplo muestra Nicholson en su ensayo, su libro *The new Leviatán* queda relegado al olvido porque, a pesar de que ni el título –que celebra explícitamente al “más inglés de los ingleses”– camufla la huella hegeliana de su pensamiento, Collingwood se resiste a reconocerlo y por tanto a desarrollar plenamente los contenidos de su discurso: por no ser, nos dirá Nicholson, lo bastante hegeliano es un libro que queda inacabado y pasto del olvido. Así pues, por no ser lo bastante hegeliano pero también por serlo en demasía: no en vano otra de las razones que explican la escasa fortuna de Collingwood en la filosofía contemporánea es su alejamiento de la tradición empirista británica y el éxito que obtuvo el realismo que, tras romper con el neohegelianismo británico del que se seguirá nutriendo Collingwood, defendieron Moore y Russell. Y es que ha sido esta

línea antiidealista la que ha dejado su impronta en la filosofía analítica, cuyo desprecio por la filosofía hegeliana se ha mantenido vigente durante los años en que el análisis filosófico imponía su hegemonía en las facultades.

Y lo curioso es que ni siquiera una reciente –pero decidida– recuperación de la filosofía hegeliana por parte de los filósofos analíticos ha redimido la memoria de nuestro autor en el ámbito de su propia tradición anglosajona: desde hace ya algunas décadas estamos asistiendo a una recuperación del hegelianismo que, iniciada por Sellars y proseguida por algunos de sus más ilustres discípulos como Brandom o MacDowell, de nuevo ignora tercamente la herencia de Collingwood. Y eso a pesar de que, como se verá a continuación, algunas de sus aportaciones han sido clave para temas que han interesado de manera creciente a los filósofos analíticos: en especial me refiero a su teoría de la mente, del lenguaje, de la acción y, cómo no, a la epistemología en general y, en particular, a su epistemología de la historia. Por todas estas razones no cabe sino alegrarse ante la aparición de un volumen como este y felicitar a sus autores por la especial sensibilidad con que se han aproximado a un filósofo siempre reticente a las modas filosóficas.

El volumen se compone de cinco ensayos de Collingwood, cuidadosamente traducidos y hasta ahora inéditos en nuestra lengua, y de siete interpretaciones o reflexiones en torno a la obra de Collingwood firmadas por prestigiosos especialistas en la

historia del pensamiento. A pesar de la extensión de la obra de Collingwood el conjunto de textos que conforman este libro permite hacerse una idea cabal de algunas sus aportaciones que, a pesar de su enorme interés, son ampliamente desconocidas: en concreto, y como reza el subtítulo del libro, los ámbitos que aquí son objeto de estudio son la historia, la metafísica y la política. Bien es verdad que alguien podría achacar a los editores lo que podría considerarse un descuido sorprendente, pues Collingwood ha obtenido un reconocimiento importante en el ámbito de la estética y poco o nada aparece sobre el particular en este libro. No en vano, podría añadirse, es precisamente en este campo donde –lejos de ser olvidado– siempre se ha mantenido vivo el interés por Collingwood, y no parece que se haya terminado nunca de abandonar su concepción del arte como expresión de la emotividad y de la imaginación del artista. Sin embargo, este libro tiene el mérito de centrarse en una revisión histórica, sistemática e integradora de tres grandes líneas de su pensamiento –como se decía, la política, la metafísica y la historia– que no han sido suficientemente conocidas ni reconocidas por el pensamiento contemporáneo, y en ese sentido la elección es óptima.

Empecemos por el primero de ellos, la política. Encontramos en el libro dos breves ensayos donde Collingwood reflexiona sobre el origen y la naturaleza de los regímenes enfermos que emergieron en la última década que vivió: el fascismo y el nazismo. En el primer

ensayo aborda la aparición de estos movimientos como la consecuencia de un declive espiritual: la civilización europea de entreguerras palidece porque se avivan viejos rescoldos precristianos y sólo un cristianismo bien afianzado puede reunir fuerzas para oponerse a esta corriente general. En el segundo ensayo, sin embargo, Collingwood explica la aparición de estas patologías sociales explicando que son resultado de un funcionamiento anómalo de las leyes de la política: toda comunidad se estructura en gobernantes y gobernados, y el modo en que este segundo cuerpo político se nutre del primero caracteriza a cada ordenación política y la diferencia de las demás. Tradicionalmente, el pensamiento político nos ha enseñado que el acceso al poder por parte de ciertos grupos o líderes exige de ellos cierta cualidad especial: el *arché* o ciertas dotes de mando. Sin embargo, la aclamación pública que permitió el ascenso al poder de nazis y fascistas no puede explicarse en términos de sabiduría o pericia política. Por el contrario, su éxito se basa en una promesa disparatada: la de poner fin al aburrimiento y la laxitud reinantes en regímenes que gozan de salud pública y sensatez. Por eso su tiranía brota de un movimiento simétrico pero contrario a las leyes de la política: su tiranía no perpetúa el cuerpo político o la sociedad sino que lleva en su seno la destrucción de toda acción y comprensión política. El sagaz análisis de Collingwood sorprende más cuando se

repara en que, dada su temprana muerte (1942), no pudo conocer en su plenitud el potencial destructivo de estos regímenes patológicos.

A continuación de estos dos ensayos políticos tenemos tres textos que se ocupan de metafísica. En primer lugar encontramos una reflexión sobre las presuposiciones absolutas, es decir, una elucidación sobre el sentido y el funcionamiento de aquellas presuposiciones que informan todas nuestras proposiciones sobre el mundo pero que son, a su vez, inmunes a todo cuestionamiento o ulterior investigación. Dichas presuposiciones constituyen el objeto de la metafísica porque son la matriz de nuestra concepción de la realidad, es decir, porque dan forma a todas nuestras concepciones sobre la realidad y por eso sobre ellas no cabe duda razonable. Estas presuposiciones absolutas son, como mostraré en el siguiente ensayo, no sólo la materia misma de la metafísica, sino que, precisamente porque lo son, constituyen el objeto de la metafísica como ciencia *histórica*. La historicidad del estudio de la metafísica, una cuestión a la que estará consagrado el quinto y último ensayo de Collingwood de este volumen, se explica porque toda metafísica es una ciencia cuyo objeto se da históricamente, es decir, se despliega en el tiempo aun cuando nos estemos refiriendo a un pensamiento presente o que todavía está en vigor. Como muestra detalladamente Rex Martin en su contribución a este volumen –una contribución fundamental porque esclarece uno de los aspectos a la vez más oscuros y sugerentes del pensamiento de Collingwood—

todo *proceso* es *histórico* por definición, porque todo proceso se desarrolla a lo largo del tiempo (aunque no necesariamente en el tiempo *pasado*). Pero es que además la metafísica es una ciencia del pasado: la historia, como se verá a continuación, es historia del pensamiento, y el pensamiento está modelado a partir de patrones metafísicos o presuposiciones absolutas. Un historiador, como subraya Collingwood al final del último de sus ensayos recogido en este volumen, mostrará en buena medida las presuposiciones absolutas de un sistema de pensamiento precedente.

De este modo se pone claramente de manifiesto el nexo tan estrecho que une, en el pensamiento de Collingwood, la metafísica con la historia propiamente dicha, pero también con la epistemología histórica o incluso con la filosofía de la historia. Será este uno de los problemas abordados con más detenimiento en el presente libro: que el conocimiento histórico es posible porque se pueden re-pensar los pensamientos que son materia de la historia. Hay dos ensayos interpretativos en este volumen, el de Enrique Bocardo y el de William Dray, que se ocupan de manera especial de aclarar exactamente a qué se refiere Collingwood cuando sostiene que la historia es historia del pensamiento porque lo que el historiador hace es re-pensar o re-crear los pensamientos que animaron a los sujetos históricos a comportarse como lo hicieron. Esta es una de las tesis más sorprendentes y más discutidas de Collingwood, y quizás también una de las peor comprendidas por

sus críticos. Entraña, además, una teoría muy concreta de la mente humana y de su identidad a lo largo del tiempo, así como una teoría de cuño aristotélico relativa a los resortes que mueven la acción humana y a su inteligibilidad. Éstas, de hecho, son algunas de las presuposiciones absolutas que marcan de forma indeleble el pensamiento de Collingwood y que, como se demuestra en este volumen, son extraordinariamente fecundas.

La identidad de la mente humana es una presuposición que subyace a la idea de que podemos comprender a los hombres del pasado, y podemos comprenderlos porque podemos repetirnos los procesos mentales que les llevaron a actuar como lo hicieron: si podemos re-crear su pensamiento es porque, sin duda, pensamos como ellos. El pensamiento es un tipo especial de acción, y las acciones históricas son pensamientos que podemos re-crear y, así, llegamos a conocer el pensamiento, es decir el plan o las razones que originan la acción que queremos explicar, de tal modo que el mundo mental de los otros sujetos –también de los sujetos que habitaron nuestro pasado– es inteligible porque nos lo podemos representar en términos de nuestro propio mundo mental. Repensar los pensamientos de los sujetos históricos para comprenderlos es, desde luego, meterse en el papel de estos personajes y tratar de pensar como si se fuera ellos: es ser y no ser a la vez esos personajes. Pero tratar de imaginarse qué sería ser Napoleón no es tan extravagante como *creerse* Napoleón: todos

sabemos que quienes se creen Napoleón son los locos y, lejos de alcanzar con ello una comprensión más profunda de la realidad, lo que consiguen es un choque a veces risible y a veces doloroso con ella. Tener la experiencia de estar en la piel de Napoleón *sin creérselo* es, como explica Antonio Valdecantos en el ensayo final del libro, una experiencia similar a la que sufrimos cuando nos enfrentamos a una obra de ficción: quizás llorar a Margarita Gautier sea un buen signo de haber comprendido la novela de Dumas y no por ello nos consideraremos perturbados. Del mismo modo que comprender el paso del Rubicón no significa que tengamos que vestir toga y hablar en latín, aunque sí imaginarnos en el universo político y emotivo de César y tratar de barruntar las consecuencias y el significado que *para César* tenía cruzar ese río.

Pero uno de los aspectos más interesantes de la postura de Collingwood sobre el saber histórico es que logra un equilibrio teórico casi de funambulista al evitar la Escila del positivismo sin caer en la Caribdis de un historicismo subjetivista e incluso relativista o escéptico: la actividad de re-pensar o re-crear los pensamientos de los sujetos históricos depende de los testimonios que podamos recabar de sus pensamientos, y los testimonios no son pura invención del historiador, sino la “roca dura” de la investigación histórica. Sin embargo, los testimonios por sí solos no son *historia*: ni los testimonios mismos ni su mera acumulación por parte del erudito constituyen el saber histórico –esa es la historia de

“tijeras y pegamento”, como él decía. La historia es algo más que un amontonamiento de datos aderezado con un poco de cronología: es la actividad imaginativa que lleva a cabo el historiador a partir de testimonios mudos pero que apuntan, en su silencio, hacia ciertos pensamientos pretéritos. La historia es entonces historia del sentido, historia de los pensamientos habidos a lo largo del tiempo. Y es, como decía Croce, siempre contemporánea, porque es la historia de esos pensamientos habidos en el transcurso del tiempo pero re-pensados por la mente del historiador: traídos, pues, al presente por un ejercicio de la imaginación.

Pero nada más lejos, entiéndase bien, nada más lejos de Collingwood que ese vicio tan feo del presentismo, un vicio que muchas veces enturvia nuestras discusiones históricas y filosóficas. Pues precisamente re-pensar los pensamientos de un sujeto histórico, o de un autor del pasado, comprender a César o a Collingwood nos exige re-pensarlo en los términos en los que ellos lo hicieron, y eso significa, en buena medida, entender por qué los términos en que ellos pensaron no son –y no podían ser– los nuestros. Lo que importa de un autor no es por qué se parece a nosotros, a pesar de que partimos de la presuposición absoluta de la identidad de la mente humana a lo largo del tiempo, pues ésta es condición de posibilidad de la inteligibilidad de la acción intencional y por tanto de la historia. Lo que importa es, como muestra en este libro Antonio Valdecantos, precisamente por qué y en qué *no* se

parece *ni puede* parecerse. Una lección que debemos aprender de Collingwood para la historia en general, pero también para la historia de las ideas, es que comprender a un autor o a un agente del pasado nos exige re-pensar realmente su pensamiento: traerlo al presente encapsulado, es decir, sin alterarlo ni transcribirlo a nuestro lenguaje. Traerlo al presente en su dimensión histórica, y captar – más aún, subrayar, enfatizar, remarcar– la distancia irreducible entre el pasado y nosotros: que la historia sea contemporánea no significa, desde luego, que debemos leer a todos los autores o comprender a los agentes históricos como si fueran nuestros contemporáneos, pues esto no sería re-crear sus pensamientos sino sin más robárselos, adulterarlos y pisotearlos.

De hecho, lo que hacemos cuando leemos este libro es re-pensar a Collingwood. Y para re-pensarlo, mostrarán sus autores, tenemos que ir más allá de la mera disposición de los testimonios – de sus obras– tal y como sus albaceas nos la han transmitido: tenemos que volver a pensarlas tal y como nos podemos imaginar que él mismo las pensó. En este libro encontramos un ejemplo de cómo superar la historia de “tijeras y pegamento” en el marco de la reconstrucción histórica del pensamiento del propio Collingwood. Lo hace, de forma explícita, la contribución de Boucher, donde muestra cómo nuestra recepción de las ideas de Collingwood se ha visto en buena medida contaminada por los prejuicios de sus editores y, para esquivar esta influencia, no queda más remedio que

re-pensarla tal y como podemos creer que la pensó o la hubiera pensado el propio Collingwood. Pero re-pensar a Collingwood es también extraer ciertas presuposiciones que, aunque absolutas y por tanto incuestionables y configuradoras del pensamiento, a veces no son sólo inconfesadas sino incluso inconfesables para el propio autor, como su a veces más que tensa dependencia del pensamiento político de Hegel: las contribuciones de Badillo y Nicholson van, sin duda, en esta dirección. Pero estas dos intervenciones también re-piensen a Collingwood en un sentido no menos interesante: muestran la vigencia de su pensamiento político en nuestros días y esto, para terminar, es otro de los grandes méritos que tiene recuperar el pensamiento de Collingwood: porque desde el más estricto respeto hermenéutico e histórico a su obra podemos, con gran aprovechamiento, darnos cuenta de hasta qué punto todavía hoy sus intuiciones sobre la historia europea y sobre las reglas de nuestra convivencia resultan enormemente esclarecedoras.