

COLERIDGE Y LA CONCEPCION HISTORICA DE LA FORMA POLITICA

Por DALMACIO NEGRO PAVON

I. INTRODUCCION

«El buen sentido es el cuerpo del genio poético, la fantasía de su ropaje, el ímpetu su vida, y la imaginación el alma que se encuentra por doquiera y en cada parte; de manera que configura todo (*all*) en un gracioso e inteligente conjunto (*whole*).»

S. T. COLERIDGE, *Biographia Literaria* (1)

Excepto en el mundo anglosajón, Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) es bien conocido por su obra literaria, singularmente en su calidad de poeta, pero no tanto como filósofo y pensador político (2). Y, sin embargo, el contenido de la mayor parte de su extensa producción es de índole filosófica (y teológica y ética), constituyendo su común denominador precisamente la política (ocupándose incluso de economía) (3). En realidad, ni siquiera en Inglaterra y Estados Unidos le ha prestado quizá la atención debida la historia de las ideas —salvo, naturalmente, en el aspecto literario— no obstante su influen-

(1) Londres, 1975. C. XIV, pág. 174.

(2) En español sobre Coleridge pensador político, R. KIRK: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, Madrid, 1956, IV, 3, págs. 148 y sigs., y D. NEGRO PAVÓN: *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, 1976, espec. II.

(3) Lo que se evidencia en el plan de publicación de sus *Collected Works*, Routledge and Kegan Paul y Princeton U. P. De los dieciséis volúmenes previstos sólo el último contendrá la obra poética estricta. Las citas de Coleridge en el presente artículo se refieren, salvo para *Biographia Literaria* o advertencia expresa, a esta edición.

cia en el movimiento intelectual anglosajón del pasado siglo, y, específicamente, a pesar de haber sido «el maestro intelectual del movimiento romántico en Inglaterra» (4). Como señaló John Stuart Mill, frente a Bentham y su escuela, el gran *pendant* eran Coleridge y sus seguidores; y aunque el famoso ensayo *Coleridge* (1840) de este pensador, que en cierto modo dominó la vida intelectual inglesa desde 1850, exaltó sus otros méritos, se impuso la tendencia a encomiar al poeta en detrimento del pensador.

El mismo famoso escritor había destacado en otro ensayo anterior titulado *The Two Kinds of Poetry*, que Coleridge se servía también de la poesía para expresar su gran erudición científica.

Seguidor de Edmund Burke, después de una juventud jacobina, fue precisamente Coleridge quien desarrolló desde el punto de vista del «humanismo romántico» (5) conservador, la filosofía política del gran pensador *whig*.

Igual que el irlandés, considera la política fundada en principios, lo que explica por sí solo su interés en la teología y la filosofía. Como decía el citado Stuart Mill, su doctrina lo es todo a la vez: ontológica, conservadora, concreta, histórica (6) y poética. Su fundamento y punto de partida es la distinción de dos mundos, el visible, del que da fe la experiencia del mundo exterior, y el invisible, un mundo de las ideas que conoce la intuición intelectual, según aprendiera de Schelling —su otra gran fuente de inspiración—; pero, como buen inglés, ayudada por el sentido común, el «buen sentido», que le permite al poeta predecir (7). Porque la poesía es por naturaleza sintetizadora, no analítica, a diferencia del conocimiento meramente científico y, por tanto, el objeto de la poesía es orgánico, o sea, un todo, las formas en que se configuran unitariamente una pluralidad de experiencias sensibles.

(4) P. DESCHAMPS: *La formation de la pensée de Coleridge (1772-1804)*, Paris, 1964, Intr. pág. 16. Véase entre la bibliografía reciente J. CORNWALL: *Coleridge Poet and Revolutionary 1772-1804. A Critical Biography*, Londres, 1973; A. N. ELLIS: *Rebels and Conservatives. Dorothy and William Wordsworth and their Circle*, Indiana U. P., 1968; G. N. G. ORSINI: *Coleridge and German Idealism. A Study in the History of Philosophy with Unpublished Materials from Coleridge's Manuscripts*, Southern Illinois U. P., 1969; J. B. BEER: *Coleridge the Visionary*, Londres, 1970. Para el contexto general, R. WILLIAMS: *Culture and Society 1780-1950*, Londres, 1967; B. WILLEY: *Nineteenth-Century Studies*, Penguin Books, 1964; M. MANDELBAUM: *History, Man and Reason. A Study in nineteenth-century Thought*, The John Hopkins U. P., 1971; H. G. SCHENK: *The Mind of European Romantics*, Londres, 1966.

(5) L. S. LOCKRIDGE: *Coleridge the Moralizer*, Cornell U. P., 1977, 4, págs. 207 y siguientes.

(6) R. PREYER: *Bentham, Coleridge and the Science of History*, Bochum-Langender, 1958. Por lo demás, igual que Goethe. Coleridge es el Goethe inglés.

(7) Véase al respecto el notable libro de S. PRICKETT: *Coleridge and Wordsworth. The Poetry of Growth*, Cambridge, 1970.

La metafísica política de Coleridge culmina, pues, en una concepción del Estado como totalidad que reúne el mundo visible y el mundo invisible (igual *medida*, pues, de naturaleza estética, que en Schelling); es decir, como la forma universal del modo de vida político o Estado en sí. No obstante, con un estilo típicamente inglés, su estudio sistemático se desprende del examen de un caso concreto: el desarrollo histórico en Inglaterra de la idea del Estado, para cuya exposición se sirve, evidentemente, de la concepción burkeana (y clásica) de la Constitución como alma o principio vital e intelectual de la forma política.

II. LA METAFÍSICA POLÍTICA DE COLERIDGE

II.1. *La trascendencia de las ideas*

«El poder totalizante que une claridad con profundidad, la plenitud del sentido con la comprehensividad del entendimiento, es la *imaginación*.»

S. T. COLERIDGE, *The Statesman's Manual* (1)

Según Coleridge los hábitos mentales de la centuria anterior habían dado por resultado la exclusión de la imaginación de la poesía (2); por ello se opuso desde el primer momento al *despotism of the eye* que niega o suplanta la directa intuición de lo real y construye generalizaciones abstractas. El poeta se aparta así de la más reciente tradición empirista inglesa aunque sin abandonar su espíritu. No se trata, pues, por cierto, de que Bentham y Coleridge poseyeran cada uno la mitad de la verdad según pensara Mill, sino que sus modos de conocimiento se complementan, pues, en parte, coinciden.

La realidad coleridgeana tiene también dos planos: uno sensible y visible, otro suprasensible e invisible del que aquel se alimenta. La diferencia entre entendimiento y razón (tomada de Kant y sus discípulos) explica la división platonizante del conocimiento en un plano superior, más completo, y otro inferior e imperfecto. Esa diferencia constituye «el gran problema» de *The Friend* (3). La razón es activa, dinámica, capaz de penetrar la verdade-

(1) En *Lay Sermons*, Appendix C, pág. 69.

(2) B. WILLEY: *op. cit.*, I, 3, pág. 31.

(3) Véase el comentario de J. H. MUIRHEAD en *Coleridge as Philosopher*, Londres-Nueva York, 1970, III, 3, pág. 102.

ra naturaleza de las cosas, y da lugar a *Ideas*; el entendimiento es pasivo, estático, y se limita a constatar su existencia y el modo de su aparición en la forma de *Concepciones*. Idea, una creatura de la mente, es, de acuerdo con la definición de *On Church and State* (4), «la concepción de una cosa que no consiste en la abstracción de un estado, modo o forma particular en que pueda acontecer que existan las cosas en este o en aquel momento; ni generalizada a partir de cierto número o sucesión de tales formas o modos; sino que le es atribuido por el conocimiento de *su último fin*». Una concepción consiste, en cambio, «en un acto consciente del entendimiento que incluye cierto objeto o impresión dada en la misma clase que cierto número de otros objetos o impresiones, por medio de cierto rasgo o rasgos comunes a todos ellos». Concepción, recuerda Coleridge, proviene del latín *concipio*, compuestos de *cum* (con) y *capio* (yo tomo). La actividad racional se refiere a fines —Coleridge parafrasea el *in omnibus respicet finis*— y por eso origina ideas, mientras el entendimiento, que concierne a los medios, establece conceptos. La diferencia entre razón y entendimiento equivale también a la distinción entre *actual* y *real*. Así, nación es una *idea* viva *actual*; pueblo es una *cosa* viva *real* (5). Razón y entendimiento —que diferencia igual que los discípulos idealistas de Kant— dan lugar, pues, a dos mundos que sólo puede unir la imaginación creadora, el «poder totalizante» (*completing power*), que equivale, por otra parte, a la razón en cuanto espíritu integral y que es lo que promueve el crecimiento en todas las áreas de la actividad humana —*the products of genial power* (6). La filosofía, «la doctrina y disciplina de las ideas» (7), se perfecciona poéticamente, ya que la poesía, cuya lógica es «tan

(4) C. I, págs. 12-13.

(5) Carta a James Gillmon, en *On Church and State*, pág. 234.

(6) *Ibidem*, c. VI, pág. 54. «La imaginación es para Coleridge —explica S. PRICKETT: *op. cit.*, 3, pág. 72— la actividad mediante la cual la mente logra todo el contacto exterior —y es por eso, desde luego, asimismo, la actividad gracias a la cual la mente ve directamente. En ello consiste por inferencia, la base de toda reflexión autoconsciente. A la imaginación primaria la llama —resume el mismo autor— el 'agente de toda humana percepción', que es visto en la mente humana como una repetición o paralelo, de la actividad de Dios mismo en la creación.» La imaginación secundaria es unificadora y conscientemente creadora (en el sentido artístico), y difiere «solamente en grado y en el modo de su operación de la primaria». Sobre estos temas COLERIDGE es muy explícito en *Biographia Literaria*. Para R. WILLIAMS «la imaginación primaria es el poder vital y el principal agente de toda percepción humana, y como una repetición en la mente finita del eterno acto de creación», *op. cit.*, I, I, II, pág. 11. En *Church and State*, c. VII, pág. 67, establece Coleridge una importante distinción entre genio y talento. Sobre el mismo tema en *The Friend*, I, vol III, Essay I, pág. 419.

(7) *On Church and State*, c. V, pág. 47.

severa como la de la ciencia» (8), resulta ser, de acuerdo con Aristóteles, «esencialmente ideal, puesto que evita y excluye todo accidente» (9). El saber político sintetiza el saber filosófico, racional, y el saber científico, el del entendimiento. La imaginación capta la naturaleza universal de las ideas reguladoras, cuyo desenvolvimiento particular penetra la razón al asumir los datos científicamente elaborados por el entendimiento. «*El primer hombre al que descendió la luz de una IDEA, recibió en el mismo momento el espíritu y las credenciales de un legislador; de modo que en tanto en cuanto exista un hombre, en la misma medida la posesión de ese saber antecedente (el hacedor y dueño de toda la Experiencia benéfica) que existe solamente en el poder de una Idea, constituirá la única cualificación legítima de todo dominio en el mundo de los sentidos. Sin esto, la misma experiencia no es sino un cíclope que anda hacia atrás, bajo la fascinación del Pasado...*» (10). Es la razón por la que «solamente la Biblia contiene una Ciencia de *Realidades*; y por eso, cada uno de sus elementos es a la vez un GERMEN viviente, en el cual el presente implica al Futuro y existe potencialmente en lo Finito y lo Infinito». Se refiere directamente a «la inmanencia actual (*actual*) de todo en cada cosa» (11). Por eso, «RAZON y Religión difieren solamente como una aplicación bilateral del mismo poder. Pero si nos vemos obligados a distinguirlas tenemos que separarlas *idealmente*. Yo afirmo en este sentido que la Razón es el conocimiento de las leyes del TODO considerado como UNO, y en cuanto tal, se contradistingue del Entendimiento, que concierne exclusivamente a cantidades, cualidades y relaciones de *particulares* en el tiempo y el espacio. El ENTENDIMIENTO es, pues, la ciencia de fenómenos y de su subsunción bajo distintas especies y suertes (*gérmenes* y *especies*). Sus funciones proporcionan las reglas y constituyen la posibilidad de EXPERIENCIA; pero quedan como meras *formas* lógicas, excepto en la medida en que vienen dadas como *materiales* por los sentidos o las sensaciones. Por otra parte, la RAZON es la ciencia de lo *universal* al tener las ideas de UNIDAD (*Oneness*) y TOTALIDAD (*Allness*) como sus dos elementos o factores primarios... La razón se manifiesta primero en el hombre a través de la *tendencia* a la comprensión de todo como uno» (12).

(8) *Biographia Literaria*, I, pág. 3.

(9) *Ibidem*, c. XVII, pág. 192.

(10) *Lay Sermons, The Statesman's Manual*, págs. 42-43.

(11) *Ibidem*, págs. 49 y 50.

(12) *Ibidem*, Appendix C, págs. 59-60. «Si el lector sustituyese la palabra 'entendimiento' por razón y la palabra 'razón' por 'religión', Harrington hubiera expresado perfectamente la verdad por la que *The Friend* está luchando», escribe Coleridge en un interesante pasaje de esa obra, vol. I, essay V, pág. 154. «Parece como si para

En suma, la dialéctica de lo visible y lo invisible, del entendimiento y la razón, de la experiencia y la imaginación intelectual, de lo real y lo ideal, hace concebir el mundo como una síntesis orgánica que constituye la medula del pensamiento coleridgeano (13). En una perspectiva poética, imaginativa, el universo —la naturaleza— como síntesis de lo visible y lo invisible constituye una unidad evolutiva; pero no amenazada por la entropía absoluta, sino en perpetuo crecimiento. Aspecto esencial, por cierto, para entender como Stuart Mill llegó a darle al benthamismo un giro netamente historicista (14).

II.2. *La idea del Estado*

«Jamás ha sido avasallado o atropellado un gran principio, sin que más pronto o más tarde se venga en el país, e incluso en las mismas clases gobernantes, debido a las consecuencias del precedente. El político que no haya aprendido esto de la historia, ha desaprovechado su resultado más valioso, y, en mi opinión pudiera haberse dedicado con el mismo provecho y mayor agrado a estudiar las novelas de Sir Walter Scott. »

S. T. COLERIDGE, *On the Church and the State* (1)

La Idea política fundamental es la del Estado, la cual, prácticamente, encierra todas las demás debido a su carácter racional y religioso a la vez. Es

Coleridge las más importantes de todas las verdades fueran precisamente aquellas que, igual que las de las matemáticas, no pudieran ser demostradas por el entendimiento: la existencia de Dios, la libertad de la voluntad, y el poder autónomo del alma. Es la consciencia, no el intelecto, lo que nos ordena atribuir realidad a esas verdades, comenta Basil Willey, porque sin ellas nuestra vida moral carecería de sentido. Al poner la razón y la imaginación por encima de la mente carnal, Coleridge iba buscando proteger la región de la experiencia espiritual frente a todos los ataques del simple entendimiento, es decir, frente al *Zeitgeist*», *op. cit.*, I, 4, pág. 39.

(13) «La razón (no la razón abstracta, no la razón como el mero órgano de la ciencia, o como la facultad de los principios científicos y de los esquemas *a priori*; sino la razón) como el espíritu integral del hombre regenerado, razón substancializada y vital... la razón que no es ni el sentido, ni el entendimiento o la imaginación, contiene dentro de sí a todos los tres...» *Lay Sermons*, Appendix C, págs. 69-70.

(14) Cfr. S. PRICKETT: *Op. cit.*, I, pág. 34. Esto no contradice la existencia de un historicismo benthamita tal como sostiene R. PREYER. La idea viene de Herder-Goethe.

(1) C. XI, págs. 99-100.

una suerte de idea reguladora. Como ha observado J. B. Beer, «Coleridge vio en Moisés su ideal de humanidad: el líder político unido con el escritor inspirado y con el profeta» (2). Ello tiene que ver con el énfasis —compartido con Carlyle en Inglaterra— que siempre puso en los modos de vida totales. Con este ánimo se propuso dar una explicación renovadora, es decir, política, de la historia inglesa o, más exactamente, de la nación inglesa. «¡Si! Durante poco menos de un siglo y medio los ingleses han vivido y actuado colectiva e individualmente con menos restricciones a su libertad de acción, que los ciudadanos de cualquier República conocida, pasada o presente. El hecho es cierto. Con frecuencia se han jactado de ello, pero nunca, creo yo, se ha explicado claramente. La solución del fenómeno tiene que ser vista, obviamente, en la combinación del desenvolvimiento constitucional...» (3).

Mas la explicación de la nación en términos constitucionales descansa en la previa concepción del Estado en sí.

Coleridge distingue entre Estado amplio y Estado en sentido restringido y especial (4), referidos uno y otro a la *idea* del Estado.

Para él la vida estatal es consustancial con la naturaleza humana, y su desarrollo se relaciona íntimamente con la idea de civilización. Estado amplio es siempre el cuerpo político, denominado también reino. Estado es sinónimo de Reino (Real o *Kingdom*), Commonwealth o Nación *constituidos*, es decir, cuyas partes integrantes, clases u órdenes, se encuentran tan equilibradas e interdependientes como para constituir «una unidad moral, un todo orgánico», puesto que incluye la «Iglesia».

Coleridge es, pues, consecuente al criticar la hipótesis del contrato social o político originario. No sólo porque esa hipótesis resulte «incapaz de ser probada históricamente como un hecho», careciendo, por tanto, de todo valor como teoría, sino que «si en lugar de la *concepción* o la *teoría* de un contrato social original», se dice «la *idea* de un contrato social *ever-originating* (en definitiva, la concepción de Burke), ello resulta ser tan cierto e indispensable, que constituye toda la razón entera de la diferencia entre súbdito y siervo, entre una república y una plantación de esclavos». Y esto arranca de la idea más elevada de *persona* en «contradistinción» de *cosa*, al estar fundado todo el derecho y la justicia social en el principio de que «una persona no puede convertirse nunca en una cosa, salvo por su propia culpa, o ser tratada como tal sin grave error: consistiendo la distinción en que de una

(2) J. B. BEER: *Op. cit.*, III, pág. 97.

(3) *Church and the State*, c. XI, pág. 95.

(4) *Ibidem*, c. XI, pág. 101, nota: Estado en sentido restringido es el Estado como organización, sin la Iglesia o nacionalidad, es decir, sin poder espiritual o legitimidad. El Estado como estructura o sistema político, donde la unidad existe sin autoridad.

cosa se puede usar completa y meramente como un *medio* para un fin; pero la persona tiene que estar siempre incluida en el *fin*: su interés tiene que formar una parte del objeto, un *medio* para lo que él, con su consentimiento, o sea, por su propio acto, se hace a sí mismo» (5). La idea de Estado corresponde, pues, en sentido colectivo, a la de persona: nadie «que haya oído discutir alguna vez a trabajadores de determinado rango en cualquier cervecería, el sábado por la noche, ante su jarra de cerveza, la injusticia del estado presente de sus jornales y la iniquidad de que se les pague en parte del impuesto de pobres —censura Coleridge—, dudará un momento de que estén poseídos por la idea» (6). La idea de libertad moral es, pues, idéntica a la idea del Estado. El objeto del Estado en sí son los intereses *permanentes*, por lo que su destino es mantener las diferencias adecuadas entre las partes del cuerpo político, mantener la *forma*, puesto que de ésta depende, recíprocamente, su existencia; decir que el Estado es idealmente inmortal (7) significa que lo político es una esencia (8). Es un ser moral que, *en cuanto tal*, «sólo puede existir para el pueblo en la forma de religión» (9). En un sentido, la moralidad estatal participa de lo religioso, pero también impregna lo político de ese *ever-originating* contractual que implica la idea de obligación política. El Estado en condición de ser puramente moral, media entre la religión y la política, perteneciendo aquélla a lo permanente y ésta a la progresión. Por eso la religión «verdadera o falsa es y ha sido siempre el centro de gravedad de un reino (*realm*), al que las demás cosas tienen que acomodarse y lo harán por sí mismas» (10). El Estado no es, pues, mero poder material, sino poder espiritual, esto es, «un poder que actúa sobre los *espíritus* de los hombres. Mas el espíritu de un hombre, la parte espiritual de nuestro ser, equivale a la voluntad inteligente: o (para hablar menos abstractamente), constituye la capacidad con que el Padre de los Espíritus (*Hebreos* 12,9) ha dotado al hombre, de ser determinado a la acción a través de *fines*

(5) *Ibidem*, c. I, pág. 15. Es evidente la influencia kantiana en esta vinculación entre persona y Derecho: la superioridad metafísica del ser humano exige el Derecho para distinguirse en cuanto persona de las cosas.

(6) *Ibidem*, pág. 16.

(7) *Ibidem*, c. VII, pág. 69. Cfr. en el mismo sentido H. KUHN: *El Estado (Una exposición filosófica)*, Madrid, 1979.

(8) *Ibidem*, «Aids to an Appreciation of the Catholic Bill», página 159. Cfr. J. FREUND: *La esencia de lo político*, Madrid, 1968.

(9) *Ibidem*, c. VII, pág. 69. La moralidad estatal ha de fundamentarse, pues, en la religión, para que exista obligación política. La religión pertenece, por otra parte, a la esfera de la cultura, determinando la opinión pública, y por eso resulta posible la obligación.

(10) *Ibidem*, pág. 70.

últimos, que sólo la razón puede presentar: un poder que actúa sobre apetitos y pasiones que los hombres poseen en común con las bestias, en cuanto derivan de los sentidos, nada tiene que ver con el poder espiritual» (11). En cuanto poder espiritual es el Estado (su Idea) el fundamento de la *unidad* de los grupos humanos, y la Constitución el principio informador de su coherencia y unidad. Por eso el Estado posee y es forma, dado que tiene Constitución definidora de los principios, los fines y el orden justo, y que configura las acciones de la materia humana sobre la cual actúa. Por eso «la misma Constitución es una IDEA» (12) correlativa a la de Estado y que ha de entenderse juntamente con la de éste. La Constitución es lo que hace que el Estado en sí se incardine en la realidad concreta, al darle forma.

La idea coleridgeana de Constitución como forma tiene, evidentemente, igual que la del Estado, un origen alemán: Schelling es, sin duda, el instigador principal de esta concepción germanizante de la Constitución histórica de Burke. Para el poeta inglés, que había leído a Vico, una Constitución es el atributo de un Estado, es decir, de un cuerpo político que contiene dentro de sí el principio de su unidad, bien en el caso de una monarquía constitucional pura, la cual es hasta ahora un *ens rationale*, desconocido en la historia (según Aristóteles y Espinosa, a quien cita expresamente y coincidiendo con Augusto Comte), o bien —que es lo que en este momento nos concierne— mediante contrapeso e interdependencia: la *lex equilibrii*, el principio que prescribe los medios y condiciones por los cuales ha de establecerse y preservarse este equilibrio entre la permanencia y el progreso que es la Constitución, la forma dinámica del Estado (13).

(11) *Ibidem*. «Idea of the Christian Church», págs. 123-24. Coleridge distingue finamente la triple dimensión del Estado como *fuera, poder y autoridad* en que A. PASSERIN D'ENTRÈVES hace recaer *The Notion of the State*, Oxford, 1967 (trad. española, Madrid, 1970).

(12) *Ibidem*, c. I, pág. 18 nota.

(13) *Ibidem*, c. II, pág. 23.

II.3. *La forma política*

«Todo poder en la naturaleza y en el espíritu tiene que desenvolver un opuesto, como el único medio y condición de su manifestación: y toda oposición constituye una tendencia a la reunión.»

S. T. COLERIDGE, *The Friend* (1)

La concepción de Burke de la Constitución histórica y prescriptiva, se transforma, pues, con Coleridge, bajo la influencia de Goethe y de Schelling, en el *desarrollo* vital de una forma o esencia de la Idea del Estado, lo que está ahí, según la etimología de la palabra y, por tanto, algo estático, espacio neutro para el racionalismo, por ejemplo en Hobbes, que hace del Estado el contrapunto del dinamismo entrópico existente en el paradigmático Estado de naturaleza; el cual queda entonces reducido al de la sociedad civil, y aún está regulado por la institución de gobierno que la convierte en Estado. Coleridge ve, en cambio, el Estado-en-sentido-amplio, como una comunidad dinámica, en virtud de la dialéctica de la permanencia y la progresión, cuyo equilibrio depende precisamente de la Constitución, con la que se identifica. Deja así de ser una mera entidad ideal-objetiva, un artificio humano *ad aeternum*, de manera que las formas estatales concretas constituyen una adaptación objetivada de la idea universal del Estado a las condiciones específicas —a la situación histórica en primer lugar y a las demás condiciones que le convierten en determinado Estado concreto, en segundo término— con lo que la idea del Estado resulta a la vez estática y dinámica; por consiguiente, un organismo dotado de causalidad teleológica interna y, por tanto, por una parte, de forma (del alemán *Form*), aquello *qué* esencialmente, *une* interiormente todas sus partes, *constituyéndolas* en unidad vital, su quiddidad, lo que tiene valor de totalidad y puede ser conocido intuitivamente por la razón (lo que Otto Hintze llamaba *anschauliche Abstraktion*); por otra, de figura (en alemán *Gestalt*, también, a veces, *Figur*) lo que percibe el entendimiento, el aspecto exterior, tan nítido en el caso de Inglaterra, una isla, caso éste en que la geografía contribuye directamente a explicar la historia. Lo primero se debe a la Constitución propiamente dicha del Estado como «totalidad» (el griego το ὅλον) en cuanto síntesis de las vivencias colectivas esenciales; lo segundo a la organización, a la estructura, al Estado como aparato. La Constitución

(1) I, Essay XIII, pág. 94.

del Estado relaciona a cada uno en particular con la idea universal del Estado, puesto que se desprende de la naturaleza humana; la organización o estructura canaliza la energía que irradia de las ideas reguladoras de la Constitución hacia la vida empírica colectiva. La Constitución es ideal, lo que implica concepción del orden; la organización es la ordenación formal de la materia. Aquella es el principio vital, la esencia de la vida colectiva latente en los individuos; ésta el instrumento de su acción política. La primera, que se refiere al *para qué* de la unión es independiente del gobierno; la segunda es, esencialmente, el gobierno y sus formas, el *cómo* hacer la unión. La Constitución depende de la historicidad de la naturaleza humana —del Estado de civilización— y es, por tanto, lo que verdaderamente *constituye* al Estado; pero la segunda es esencial para su efectividad (2). En Coleridge resulta evidente esa consideración del Estado como forma histórico-política que se desprende del examen del Estado inglés; de manera que la idea del Estado es el género, cuya vida o realidad sintetiza la de las múltiples existencias estatales concretas y particulares dotadas de *energeia* y *dynamis* autónomas vinculadas a la idea de lo estatal, de lo justo consustancial a la naturaleza humana. Cada Estado tendría como finalidad realizar una posibilidad histórica. De ahí precisamente la capacidad de «profetizar» que preconiza Coleridge mediante un método acorde con su teoría de las ideas y en función de su intrínseca finalidad. La palabra método implica «una *transición progresiva*, que es lo que significa la palabra en su lengua original... El término método sólo puede aplicarse abusivamente a una organización meramente muerta, que en sí misma no contiene principio de progresión». Método supone «un *principio de unidad con progresión*... transición progresiva sin quiebra de la continuidad» (3). Método es la idea de la idea, había dicho Espinosa, si bien la actitud metódica capaz de la *anschauliche Abstraktion*, sólo resulta natural a aquella mente «que se ha acostumbrado a contemplar no solamente *cosas*, sino asimismo y principalmente las *relaciones* de cosas, ora sus relaciones entre sí, ora respecto a un observador, ora al estado y aprehensión de los auditores. Enseñar la ciencia del método equivale a enumerar y analizar esas relaciones con la condición única bajo la cual cabe descubrirlas». Lo esencial es «el hábito del método» (4) capaz de reconstruir los hechos dándoles la forma de un *Ideal*

(2) «Todo poder político se encuentra confinado en determinados vasos, y al hacerse éstos cada vez más rígidos hasta llegar a una osificación de las arterias [cita el ejemplo de Venecia], el Estado en que el pueblo no cuenta nada, pierde todo poder de resistencia *ad extra*». Por el contrario, las antiguas democracias eran excesivamente porosas... *Church and State*, c. X, pág. 86.

(3) *The Friend*, I, vol. III, essays IV, pág. 457 y VII, pág. 476.

(4) *Ibidem*, essay IV, pág. 451.

Object; el cual «no es un concepto abstracto, sino la creatividad de la imaginación que se manifiesta en nuestras percepciones más cotidianas» (5). El objeto ideal del conocimiento se funda en la observación, en la experiencia; pero constituiría un error suponer que Coleridge está pensando en algo así como en los tipos ideales de Max Weber (o de Montesquieu); precisamente porque las ideas a que son relativos esos objetos ideales, por ejemplo el Estado inglés o francés, que son individuos históricos, les confieren su sentido, y porque, además, sus formas son intuitivas precisamente de la manera citada por el contemporáneo y amigo de Weber, Hintze (6). Hay además una diferencia esencial: los tipos son conceptos estáticos, intemporales, los objetos ideales son dinámicos y su esencia consiste en estar preñados de historicidad (7).

Todo ser vivo sólo se puede comprender relacionado con su ambiente —la situación— y en función de determinadas variables independientes —el Estado en sí— de sus características específicas que condicionan su desarrollo.

(5) S. PRICKETT: *op. cit.*, 6, pág. 203.

(6) Según O. HINTZE, «la constitución del objeto histórico consiste en mi sentir en un acto de la intuición, no del pensamiento racional...» *Gesammelte Schriften*, Göttingen, 1967, «Troeltsch und der Problem des Historismus», II, pág. 337, en Band 2. En «Wirtschaft und Politik im Zeitalter des modernen Kapitalismus», págs. 427 y sigs., explica que el objeto histórico son «unidades vitales (*Lebendige Einheiten*)»: «Economía y política, religión y arte, economía y técnica están enteramente conexas no sólo por la raíz, sino en todas las fases de su evolución; muestran por doquier proseguir el mismo 'estilo'; su unidad vital forma lo que cabe designar como *Kultur* en sentido amplio (incluyendo la *Zivilisation*)». En el artículo «Soziologische und geschichtliche Staatsauffassung», II, págs. 251 y sigs., discute la diferencia entre los tipos sociológicos y los históricos. La fundamental es que en los primeros se trata de alcanzar una generalización conceptual; en los segundos se trata de intuir mediante la comparación, su individualidad y, por tanto, su vitalidad razonando por analogía: «Una historia de la economía alemana o inglesa es un trabajo histórico, una historia del capitalismo moderno es un trabajo sociológico». El método de Coleridge es, sin duda, histórico en el sentido de Hintze, quien, por cierto, atribuye un origen calvinista y luterano a la *anschauliche Abstraktion*, concepto que considera muy importante para entender la vida política del siglo XVII: «Kalvinismus und Staatsräson in Bedeutung zu Beginn des 17. Jahrhunderts», pág. 26, Band I.

(7) «Una constitución igualmente conveniente para China y Norteamérica, o para Rusia y Gran Bretaña, tiene que ser seguramente igualmente inadecuada para todas ellas, y merece tan poco respeto en política como una panacea de charlatán en la práctica médica», *The Friend* I, vol. I, essay III de Sect. 1.ª, pág. 179. Se opone Coleridge a las «metapolíticas» (Rousseau-fisiócratas) y a los que «quieren retrotraer el gobierno de Gran Bretaña a cierta forma, que, según afirman, ha poseído alguna vez», *Ibidem*, essay VIII, págs. 245-246. Las formas políticas son históricas; se dan en el tiempo y no recurrentemente en el espacio: son individualidades. Recurrentes, es decir, leyes o tipos son las formas de gobierno.

Coleridge no pasa por alto tampoco aquellos otros elementos indispensables para la comprensión de la forma y particularmente, de la forma de vida humana que culmina en el Estado (8). Cuando se pregunta Mill en su famoso ensayo si la época ha producido alguna otra teoría del gobierno que pueda compararse con ella en lo que respecta a sus primeros principios, la respuesta es que no, precisamente por la manera en que combina la tradición empirista inglesa con la filosofía alemana de las formas.

El poeta se ocupa directa y sistemáticamente de lo esencial de la forma estatal en *On the Church and the State*; pero en el conjunto de sus diversos escritos trata asimismo de los demás elementos fundamentales que completan el análisis de la forma política: la situación, los principios de la Constitución, el aparato estatal, la ideología que alimenta y hace vivir la forma dándole su estilo, la opinión pública o el pueblo en sentido político y en cuanto sujeto de la cultura, la estructura social o consenso, la sociedad que es propiamente la materia en que se asienta la forma. La interrelación de todos esos elementos lleva a captar la esencia de la forma, el qué es, su quiddidad. Una breve consideración de las ideas de Coleridge acerca de todos y cada uno de esos puntos, de los que, asistemáticamente, se ocupa en su obra, constituye seguramente la mejor manera de resumir lo esencial su pensamiento político.

(8) G. Kubler, llevado por sus preocupaciones de historiador del arte, se ha preguntado recientemente si no resultará más útil para la historia la analogía física (electromagnetismo) que la biológica, más común en la tradición. Pues, «el conocimiento histórico se compone de transmisiones en las que el remitente, la señal y el receptor son todos elementos variables que afectan a la estabilidad del mensaje». Hasta el punto que «las obras de arte se asemejan a campos de gravitación en sus agrupamientos por 'escuelas'», *La configuración del tiempo*, Madrid, 1975, I, páginas 32 y 30. Por cierto que para Coleridge la Constitución «es la magneto» de la nación.

III. LA FORMA POLITICA INGLESA

III.1. *La situación*

«La principal de las muchas bendiciones derivadas del carácter insular y de las circunstancias de nuestra patria, consiste en que nuestras instituciones sociales se han formado ellas mismas a partir de nuestras propias necesidades e intereses; en que largas y crueles como han sido las luchas de nacimiento y los dolores del crecimiento, los poderes antagonicos han pertenecido a nuestro propio sistema, habiéndoseles permitido elaborar su equilibrio final con menos perturbación que la que fue posible en los Estados continentales.»

S. T. COLERIDGE, *On the Church and the State* (1)

La forma del Estado concreto no es indiferente al tiempo y al espacio, al momento histórico. En cuanto unidad vital ha de adaptarse al medio en que se desarrolla; este es, por una parte, el espacio en su doble condición de espacio histórico, de haber sido y ser sujeto y objeto de cultura y de espacio físico con sus características peculiares; y naturalmente, no puede ser indiferente al tiempo histórico. La geopolítica determina en un sentido especial la relación del espacio con el tiempo; es decir, la posición de cada Estado en el pluriverso político, y tanto en relación con la idea del Estado-en-sí, como con el Estado-en-sentido-amplio: lo que explica el *porqué* de la unión, la relación política amigo-enemigo.

En el caso de Coleridge esto constituye precisamente el punto de partida.

En su juventud jacobina, por su condición de periodista empezó a tomar conciencia de la situación inglesa en el concierto de las naciones. Sus escritos de política exterior, publicados en su mayor parte en el *Morning Chronicle* y en el *Courier*, y sobre política interior en *The Watchman*, atestiguan su preparación en estas cuestiones. A ello hay que añadir singularmente la perfecta comprensión de la específica condición insular de Inglaterra (2). La

(1) C. II, pág. 23. A continuación transcribe un poema de 1796 ensalzando el carácter insular y oceánico de Inglaterra. Cfr. en relación con el tema C. SCHMITT: *Tierra y mar*, Madrid, 1952.

(2) Inglaterra es una isla y cuando adoptó una forma de vida puramente marítima se modificaron fundamentalmente sus relaciones con el resto del mundo. «Todas

consideración de estos factores es lo que hará culminar el pensamiento de Coleridge en una filosofía de la historia en la que se entrecruzan el poder de las ideas, la pugnacidad de los intereses, el vigor de las pasiones (dice que es Gibbon el más grande de los historiadores), y la influencia de las condiciones físicas y sociales para determinar el destino de Inglaterra en el marco de la civilización.

Este último concepto adquiere la mayor importancia dentro de su sistema político, ya que la «profecía» sólo tiene sentido en una perspectiva semejante, de acuerdo con la ley de la permanencia y la progresión (3). Esta ley es lo que sustituye al contrato social y político del racionalismo, constituyendo la ley histórico-política fundamental. *Permanence and Progression* son empíricamente los dos poderes antagónicos o síntesis de todos los intereses opuestos en el Estado.

Según este adversario de la sociedad industrial (el nuevo gran hecho de la civilización), partidario de una política ecológica al estilo de Denis de Rougemont y de una ecología económica como la propugnada por Bertrand de Jouvenel, la «permanencia» del Estado se combina directamente con la solidez de la posesión de la tierra: «Fundar una familia y convertir su riqueza en tierra», constituye la tendencia natural de todo comerciantes opulento «cuando piensa descansar de sus trabajos»; la primogenitura y los títulos hereditarios provienen del mismo principio (4), igual que los «prejuicios», el famoso concepto burkeano (5), junto con cierta prevención sin aversión a las innovaciones. «Pero —se pregunta Coleridge—, ¿por qué necesito intentar explicar un hecho que ningún hombre que piense negaría, y respecto a lo que la admisión del hecho es todo lo que requiere mi argumento?»

En cuanto al interés *opuesto* (no *contrario*, advierte en una nota, pues opuesto indica de la misma clase y, por tanto, que tiende a la unión, igual que los polos positivo y negativo de una magneto), la progresión se refiere a

las normas y proporciones de la política inglesa perdieron entonces —escribe C. SCHMITT: *Op. cit.*, XVII, pág. 99— toda posibilidad de comparación y de compatibilidad con las de los restantes países de Europa.» El moderno pensamiento político inglés, y por supuesto, el de Burke, y el de Coleridge, admirador de James Harrington, autor de la utopía republicana *Oceana*, se desarrolla con categorías puramente inglesas elaboradas y pensadas en la isla, cualesquiera que sean las influencias no autóctonas recibidas.

(3) *On the Church and State*, c. II, pág. 24.

(4) Con especial referencia a la situación inglesa, véase D. S. LANDES: *The Prometheus unbound. Technical Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, 1969 (hay traducción española).

(5) Véase G. H. SABINE: *Historia de la teoría política*, México, 1963, XXIX, páginas 444 y sigs.

los actos y comodidades de la vida, a la difusión de la información y el conocimiento, a lo útil y necesario para todos; en suma, a los adelantos en la civilización y en los derechos y privilegios de los ciudadanos; adelantos que hoy derivan especialmente de la clase mercantil, la manufacturera, la distributiva y la profesional, aunque en la antigua Roma la guerra y la conquista (el espíritu militar de Comte) desempeñaron el papel del comercio y el intercambio.

Los avatares exteriores tienen, por supuesto, la mayor influencia respecto a la situación, aunque delimitados y, en cierto modo, controlados por la condición insular de Inglaterra. Los mayores conflictos de esta índole son, en realidad, de naturaleza doméstica. Sustancialmente el problema irlandés y el de la integración de los católicos a pesar de su obediencia al Papa, un poder extranjero. Dos factores que desde la constitución de la Iglesia anglicana perturbaban tradicionalmente la historia inglesa y en los cuales la política internacional se mezcla inextricablemente con la política interior. Coleridge escribió diversos trabajos con la intención de contribuir a resolverlos.

Pero, en definitiva, en estos tiempos de revolución industrial y de cambio ecológico, el principal factor de las variaciones que afectan de alguna manera a la permanencia, con el peligro de la pérdida del horizonte histórico, es la actividad mercantil, en cuyo auge ve el poeta pensador político la causa principal del actual estado moral de Inglaterra y del desvío de la auténtica idea de la Constitución inglesa según la historia. La cual se relaciona necesariamente con las dos condiciones requeridas por una buena Constitución. La primera es «una debida proporción de la vida y la energía libre y permeable respecto al poder organizado, traídas a través de ciertos canales» (6). La segunda consiste en que haya la «debida proporción entre el poder *potencial* (latente, adormecido) respecto al *actual* (7).

(6) *On the Church and the State*, c. X, pág. 85.

(7) *Ibidem*, c. XI, pág. 96. El espíritu de los tiempos, la situación histórica general, ha propiciado un cambio histórico que es preciso encauzar de acuerdo con la idea inglesa del Estado.

III.2. *La Constitución*

«La Constitución es la ley superior que impide al poder supremo llegar a ser un poder arbitrario. Dondequiera que la *Constitución* se viole, comenzará el Derecho de resistencia; un Derecho restringido solamente por la prudencia, que es un saber de los medios.»

S. T. COLERIDGE, *Lectures 1795 On Politics and Religion* (1)

La Constitución emerge siempre de la idea del Estado, por efecto del cambio histórico, en determinada situación histórica. Y «toda nuestra historia desde Alfredo en adelante demuestra, según Coleridge, la continúa influencia de tal idea o fin último, sobre las mentes de nuestros antepasados, en sus personalidades y funciones pública; en aquello a lo que se resistieron y en lo que reivindicaron; en las instituciones y formas políticas» (2). Así pues, desde aquellos tiempos existe en Inglaterra una Constitución que permanece desarrollando progresivamente sus virtualidades y hay, por consiguiente, un Estado inglés, la realización concreta de una posibilidad histórica de forma de vida colectiva que, según Coleridge, directamente inspirado por Burke una vez más, todavía no ha agotado sus potencialidades, aunque los cambios habidos desde 1688 parezcan indicar otra cosa: incluso el cambio ocurrido en esta época ha llegado a interpretarse falsamente como una nueva Constitución, como fundación, por tanto, de otro Estado concreto, como si se hubiera producido entonces un auténtico cambio histórico, pero, en verdad, sólo se trata de un problema de legitimidad, cuya solución depende de la restauración de la verdadera idea de la nacionalidad.

La Constitución es despliegue y actualización de los fines potenciales contenidos en la idea inglesa del Estado desde su fundación en tiempos de Alfredo; explícita en términos de causas finales el *para qué* de la unidad surgida en aquel cambio del tiempo histórico; el cual se convierte en cambio político precisamente a través de la Constitución al concretarse en una forma de vida colectiva. Por eso la revolución gloriosa no ha significado tampoco una ruptura histórica y la irrupción de un nuevo tiempo histórico, sino uno de los avatares de la historia de la *nación*.

(1) *The Plot Discovered*, pág. 301.

(2) *Church and State*, c. I, pág. 19.

Dada la estrecha relación entre religión y política (por lo que la política de los fines es, asimismo, moral), toda Constitución consiste de hecho, afirma Coleridge, en la coexistencia entre el Estado constitucional (el Estado empírico) y la Iglesia (la National Church, la Iglesia en sentido empírico o histórico). El rey, cabeza tanto del Estado como de la Iglesia, es, pues, cabeza y majestad de toda la nación (3). La Constitución es «la magneto» de esta última, integrada por el Estado restringido y la Iglesia restringida (es decir, el Estado y la Iglesia considerados en cada momento de su existencia) «como los dos polos de la misma magneto» (4). Lo que equivale a que la existencia formal de la Constitución se constata a través de la organización empírica, material. Una Constitución «si significa algo, quiere decir ciertas leyes conocidas, que limitan (al mismo tiempo) las expectativas del pueblo y el poder discrecional de la Legislatura», escribía en 1795 (5).

Los principios y los fines formales de la Constitución son como enunciados dogmáticos que inspiran y deciden la parte orgánica o sea el *orden* de las actividades políticas determinando, pues, a la vez que las prioridades, la interpretación de la justicia o sea, de la naturaleza de la unidad; indirectamente, al determinar la organización y los fines materiales, condicionan y estructuran la vida social propiamente dicha a diferencia de la política. El principio ideal de toda Constitución se resume, según Coleridge, en el equilibrio (*balance*) entre permanencia y progresión, que en el caso concreto de Inglaterra se refiere a la armonía entre los intereses territoriales y los intereses personales asegurados por la legislatura de las dos Cámaras: los lores y los comunes. Integrada la primera por barones terratenientes, senadores permanentes y hereditarios; la segunda por los representantes de los caballeros o *Minor Barons* en nombre del resto de la comunidad territorial, junto con los burgueses, y en fin, los *representantes* de las clases mercantil, manufacturera, distributiva y profesional, más numerosas y cuyos bienes son de naturaleza mueble. La forma de gobierno es monárquica, simbolizando el monarca la unidad, o séase, la majestad de estos dos estados más la clerecía o nacionalidad: es la «magneto natural» de la sociedad (6).

(3) *Ibidem*, c. XII, pág. 107.

(4) *Ibidem*, c. II, pág. 31.

(5) *Lectures 1795*, «Lectures on the Two Bills», pág. 269. Véase en esa obra el escrito *The Plot Discovered* sobre la naturaleza del gobierno inglés, al que niega que sea «a Government by the People», pág. 307, afirmando que se trata de un despotismo, pág. 308.

(6) *Church and the State*, c. II, pág. 29. La figura del rey queda siempre desvaída en este admirador de los escritores pertenecientes a la tradición republicana inglesa. En el capítulo X de la obra citada observa que el Estado es antes que el rey, el cual

Los fines principales del Estado son dos: «asegurar a los súbditos del reino en general la esperanza (7), oportunidades y mejorar su condición y la de sus hijos»; «desenvolver en cada nativo del país aquellas facultades y facilitar a todos ellos el conocimiento y los medios que son necesarios para calificarle de miembro del Estado, súbdito libre de un reino civilizado» (8). Estos son los fines últimos e ideales. Pues, en *The Friend* es más explícito, aquí se está refiriendo, más que al Estado al objeto de la actividad del gobierno, al problema del orden y al sentido de la justicia. Pregunta y responde: «¿Cuáles son los fines del gobierno? Son de dos clases, negativos y positivos. Los fines negativos del gobierno son la protección de la vida, de la libertad personal, de la propiedad, de la reputación y de la religión, de los ataques exteriores y domésticos. Los fines positivos son: 1.º, hacer más asequibles a cada individuo los medios de subsistencia; 2.º, que de la unión y división del trabajo deben derivar, en adición a las necesidades de la vida, una parte de las comodidades y conveniencias que humanizan y ennoblecen su naturaleza; y al mismo tiempo la capacidad de perfeccionarse en su propia rama de la industria, mediante la posesión de esas cosas que necesita que le sean suministradas por otros conciudadanos; incluyendo las herramientas y las materias primas o los materiales manufacturados necesarios para su propio trabajo; 3.º, la esperanza de mejorar su condición y la de sus hijos... Finalmente, 4.º, el desenvolvimiento de aquellas facultades que son esenciales a la naturaleza humana, gracias al conocimiento de sus deberes morales y religiosos, y al incremento de sus capacidades intelectuales, en la medida en que sean compatibles con los demás fines de la unión social y no impliquen contradicción» (9).

viene después únicamente por su condición de cabeza de la clerecía, de acuerdo con la tradición de la teología política anglicana.

(7) La esperanza es un concepto capital en la política de Coleridge: «Nuestro Hacedor ha distinguido al hombre del bruto que perece, al hacer de la esperanza, primero, un instinto, y en segundo lugar, una condición indispensable de su progresión moral e intelectual... Pero un instinto natural constituye un derecho en la medida en que su gratificación resulta compatible con los derechos iguales de otros. De modo que podemos extender el principio y aplicarlo a la idea de la Iglesia nacional», *Church and State*, c. VIII, pág. 73. En definitiva, la esperanza constituye el primer objeto relacionado con la realización de los fines del Estado, ya que es parte esencial del desenvolvimiento moral y espiritual del individuo: «lo que hace esclavo a un esclavo es vivir en un Estado del que no puede esperar salir». El ideal del gobierno se resume en dar seguridad a los poseedores, facilidad a los adquirentes y esperanza a todos. Para esto véase J. COLMER: *Coleridge Critic of Society*, Oxford, 1967.

(8) *Church and the State*, c. VIII, págs. 73-74.

(9) *The Friend* I, vol. II, Sect. 1.ª, essay IX págs. 251-253. N. O'Sullivan afirma que para Coleridge «un orden orgánico solamente será creado si el Estado trabaja

Los principios y los fines podrían resumirse en el que atribuye a la *National Church*, respecto al cual todos los demás constituyen matizaciones, puesto que determina el orden formal que para su realización se pretende establecer: «El objeto y el fin idóneos de la Iglesia nacional es la civilización con libertad; y el deber de sus ministros pueden contemplarlo ellos mera y exclusivamente como funcionarios de la Iglesia nacional, y lo cumplirán comunicándoles a todos ese grado y especie de saber cuya posesión es necesaria para todos en orden a su *civilidad*. Por *civilidad* entiendo —aclara— todas las cualidades esenciales en un ciudadano, y desprovisto de las cuales los gobernantes y líderes del Estado no pueden calcular respecto al pueblo o alguna clase del pueblo lo relativo a la conservación o promoción de sus intereses esenciales» (10).

Principios y fines determinan la relación política fundamental de mando y obediencia —el gobierno y su forma— expresada en la citada estructura constitucional inglesa del rey con los miembros de las dos Cámaras y en el papel del gobierno en cuanto actor. Asimismo, en la concepción de Coleridge, esos fines atribuyen a la otra relación política entre lo público y lo privado una peculiaridad muy próxima a la del *Welfare State*.

activamente sobre la sociedad en orden a promover tres fines: asegurar que los medios de subsistencia se pueden obtener por cada individuo más fácilmente; asegurar a cada uno de sus miembros la esperanza de mejorar su propia condición y la de sus hijos; y asegurar que cada individuo pueda desenvolver aquellas facultades que son esenciales a su humanidad —esto es, a su ser moral y racional—», *Conservatism*, Londres, 1976, 4, pág. 89. Según esto, Coleridge habría anticipado la doctrina del *Welfare State*.

(10) *Church and State*, c. VI, pág. 54.

III.3. *La organización*

«El objeto principal que hace que hombres que existían socialmente vinculados desde el comienzo, entren a formar un *Estado*, y en la relación política superinducida sobre la social, no fue la protección de sus vidas, sino la de su propiedad. El hombre natural es un animal demasiado orgulloso para admitir que necesita cualquier otra protección para su vida, que no sea la de su propio valor y la que pueda darle su clan.»

S. T. COLERIDGE, *On the Church and the State* (1)

La organización es el aspecto material de la Constitución como esencia de la forma histórica del modo de vida político. La estructura del orden político establecido según el sentido de lo justo constituye la causa material de la unidad de la forma, al determinar de qué manera se combinan los materiales; es decir, el Estado sin la Constitución, que en sentido estricto es autoridad, sería meramente su opuesto, fuerza sin autoridad, una situación política sin legitimidad. Pero la ordenación de los materiales determinada en función de la situación y de la Constitución, convierte al Estado en poder, fuerza racionalizada, naturalmente mediante el Derecho. Por eso los cambios en la Constitución son ético-políticos, al depender de los cambios históricos; y los cambios que afectan a la organización son políticos y jurídicos, por cuanto modifican las pautas legales y acaso indirectamente las legítimas de la acción pública (por eso el Derecho «privado» no se ve necesariamente alterado). Si la Constitución es una idea o concepto político-moral, arraigado esencialmente en la historia, una manera de sintetizar los fines últimos o vivencias esenciales de una forma de vida política, la organización es un concepto más estrictamente político porque no deriva directamente de la historia sino precisamente de la Constitución. Es decir, así como la situación determina la relación política fundamental amigo-enemigo, los principios constitucionales condicionan la relación mando-obediencia, y, según ésta, la organización estructura la tercera relación política básica, la relación público-privada. Justamente era este punto el que más preocupaba a Bentham, el gran rival de Coleridge, más interesado en cambio por la Constitución como totalidad o principio de ordenación. Es decir, el problema de Bentham era el Estado en

(1) C. X, pág. 82.

cuanto aparato de poder, el cual es una construcción jurídica, como viera penetrantemente Hobbes; pero esto sólo constituía una parte del problema para el poeta, convencido de que el Estado no es únicamente Derecho, sino también una entidad moral, en cuanto consustancial a la naturaleza humana.

La organización comprende la del Estado y la Iglesia nacional.

El Estado tiene aquí como misión reconciliar mediante su actividad, «la ley con la libertad», o séase, los intereses opuestos de la permanencia y la progresión. Por tanto, su estructura fundamental la determinan los dos primeros estados o estamentos del reino (2): el de los terratenientes (*land-owners*), poseedores de «propiedad fija», integrado por los barones y los *franklins* y el que comprende comerciantes, manufactureros, artesanos libres y distribuidores, que constituyen juntos el legislativo, «un poder supremo y, en cierto sentido, absoluto —pero en ningún caso arbitrario—. Limitase al bien público de la sociedad. Es un poder sin más finalidad que la preservación, razón por la que no puede tener derecho jamás a esclavizar a los súbditos» (3), escribe agudamente el entonces projacobino Coleridge, para quien sociedad y Estado no son sino dos caras de la misma cosa, la Commonwealth o Comunidad nacional: mediante la legislación (el cambio jurídico), se trata de armonizar los cambios debidos a la progresión con las ideas constitucionales permanentes. Si se quiere expresar en términos sociológicos, la ley tiene como objeto controlar el cambio.

La Iglesia está integrada por la nacionalidad o clerecía: «La clerecía o Iglesia nacional es un estado del reino, constituyendo la Iglesia y el Estado junto con el rey como cabeza de ambos el cuerpo político, el Estado en el sentido amplio del término, o la *Nación* dinámicamente considerada (ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα, es decir, como una unidad *ideal*, pero no la menos *actual* y permanente); de manera parecida, la nacionalidad es uno de los dos modos o especies constitucionales en que consiste la riqueza común (*commonwealth*) de la nación» (4).

Coleridge ha recogido la vieja clasificación tripartita de la sociedad estamental de los siglos XIV y XV, que en sus rasgos esenciales se conservaba en la estructura de las dos Cámaras inglesas, de clero, nobleza o barones y estado llano o comunes, que juntos constituían el pueblo en sentido político, como parte esencial de la Constitución de Inglaterra desde el punto de vista organizativo; la adapta al estado de cosas presente y crítica de paso la estructura legal existente que no reconoce derechos políticos a todas las clases influyen-

(2) *Ibidem*, c. V, pág. 44.

(3) *Lectures 1795* «Lectures on the Two Bills», pág. 270.

(4) *Church and State*, c. XI, pág. 77.

tes del reino; además, es partidario de aumentar los de la *intelligentsia* o clerecía a cuya decadencia (la de la High Church) atribuye la disociación entre la sociedad y el Estado. La revolución «gloriosa» ha disminuido la influencia social de la Cámara Alta, la de los Lores espirituales (los obispos) y los Lores temporales (los pares con derecho a voto) que representan a su electorado, y ha aumentado la de los Comunes, cuyos electores también se hallan imperfectamente representados (la cuestión de los *rotten boroughs*, objeto directo de la protesta de Bentham): en la sociedad se extiende el espíritu mercantil sin que, por otra parte, la legislación acierte a controlar el cambio, debido a la defectuosa organización de la representación. Coleridge insiste sobre todo en la inclusión junto al rango de los barones del de los *franklins* o *Minor Barons*, pequeños o medianos propietarios territoriales, «demasiado numerosos y, sin embargo, demasiado débiles individualmente para sostener personalmente sus derechos». Ambos deben formar el primer orden del reino, si bien los representantes de los *franklins* constituirían una parte importante de la segunda Cámara, al lado de la mayoría integrada por los representantes de ciudades, puertos y condados, elegidos proporcionalmente entre miembros de las mencionadas clases manufacturera, mercantil, distributiva y profesional, que «por uso arbitrario pero conveniente de la frase», designa Coleridge con el nombre *Personal Interest*, en cuanto exponente de todas las posesiones mobiliarias y personales, «incluyendo la habilidad y el conocimiento adquiridos, el bagaje moral y profesional del profesional y del artista, no menos que las materias primas y los medios de elaborarlas, transportarlas y distribuirlas» (5). Por supuesto que el corporativista Coleridge atribuye la dignidad superior «a esa clase de propiedad que los hombres han asociado más a la idea de permanencia: pues la tierra es sinónimo de país» (6). Pero la idea del Estado corporativo, inspirada en la nostalgia de la Edad Media que constituye uno de los rasgos del romanticismo, sólo queda completa con su concepto probablemente más original y de mayores consecuencias, de la nacionalidad (7).

La nacionalidad —elemento al que corresponde formular la ideología o estilo— en modo alguno coincide, en cuanto idea, con la Iglesia cristiana, pues su fundamento es otro: que «para la inmensa mayoría de los hombres,

(5) *Ibidem*, c. II, págs. 27-28.

(6) *Ibidem*, *Id.*

(7) «La idea de una *élite* semejante [la clerecía, la clase orgánica literaria] para el bien común de la sociedad, no se ha perdido de vista hasta nuestros días.» Pero según R. Williams la actual organización de la sociedad no ofrece base para el mantenimiento de semejante clase. *Op. cit.*, 1.ª, c. IV, pág. 85. Cfr. TH. MOLNAR: *La decadencia del intelectual*, Buenos Aires, 1972.

incluso en los países civilizados la filosofía ha sido siempre y seguirá siéndolo una *terra incognita*. No es menos cierto que todas las revoluciones que hacen época en el mundo cristiano, las revoluciones religiosas y junto con ellas los hábitos civiles, sociales y domésticos de las naciones afectadas, han coincidido con el orto y la caída de sistemas metafísicos. Son, por tanto, pocas las mentes que gobiernan realmente la máquina de la sociedad y a eso se debe —esto va sin duda contra los benthamitas— que sean incomparablemente más numerosas e importantes las consecuencias indirectas de cosas que sus efectos previstos y directos» (8). La clerecía es, por consiguiente, una clase u orden con los siguientes deberes: «un cierto pequeño número permanecerá dedicado a las humanidades, cultivando y aumentando los conocimientos ya poseídos y vigilando y cuidando los intereses de la ciencia física y moral; siendo los instructores de tal clase constituida o en trance de constitución la clase más numerosa del orden. Estos habrán de distribuirse por todo el país, de modo que no quede la menor parte o división del mismo sin un guía, guardián e instructor residente en ella». Los objetivos y la intención última del orden entero consisten en preservar el bagaje, guardar los tesoros «de la civilización pasada» y vincular de este modo el presente con el pasado; perfeccionar y aumentar el presente y conectarlo con el futuro. Y especialmente difundir por toda la comunidad y a todo nativo con título para ello el conocimiento de sus leyes y derechos, esa cantidad y calidad de saber indispensable, tanto para entender esos derechos como para desempeñar los deberes correspondientes. Por último, le atribuye Coleridge la misión de asegurarle a la nación, si no una superioridad sobre los Estados vecinos, al menos cierta igualdad en ese carácter de civilización general que juntamente con flotas, ejércitos y renta constituyen el fundamento de su poder defensivo y ofensivo (9).

En *The Friend* ya atribuía al Estado la instrucción como uno de sus fines. Al llegar a su concepción de la clerecía (palabra que emplea probablemente por primera vez en una carta a A. Tulk de 12 de febrero de 1821), esa idea se amplía y completa con la idea burkeana de mantener la continuidad en la civilización. Por eso «la religión puede ser un aliado indispensable, pero no es el fin esencial constitutivo de ese instinto nacional». Sería mejor reservar la palabra Iglesia para la Iglesia de Cristo, pese al uso establecido por Hooker y toda la tradición anglicana de la teología política (10);

(8) *Lay Sermons, The Statesman's Manual*, págs. 14-15.

(9) Véase *Church and State*, c. V, págs. 43-44.

(10) Véase J. FUEYO: *Estudios de teoría política*, Madrid, 1968, V, «La teología política del Estado-nación y el anglicanismo político».

la matiza, pues, como *National Church*, que junto con el Estado en sentido estricto, constituye una de las dos partes de todo Estado como forma política: «una *National Church* puede existir y ha existido sin la institución de la Iglesia cristiana y antes que ella —como bastarán para probarlo la Iglesia levítica en la Constitución hebrea, la drúidica entre los celtas» (11).

La clerecía —los intelectuales del reino, los *clerks* u hombres de letras— forma una clase específica. Por eso es sólo una coincidencia afortunada que la Iglesia de Inglaterra en cuanto nacionalidad, haya sido cristiana; ahora el llamamiento de Coleridge no se dirige a los clérigos, o por lo menos en exclusiva, puesto que «la clerecía de la nación o iglesia nacional comprende en su primera acepción en su intención originaria, los ilustrados de todas las denominaciones». Coleridge, que es más explícito que Augusto Comte cuando éste se refiere a los *savants* que forman el *pouvoir spirituel* en la sociedad industrial, enumera: los sabios y profesores de leyes y jurisprudencia; de medicina y fisiología; de música; la arquitectura civil y militar; de las ciencias físicas; los matemáticos como el «órgano» común de los precedentes. En suma, todas las llamadas ciencias y artes liberales cuya posesión y aplicación constituye la civilización de un país, así como los teólogos. Estos fueron siempre puestos a la cabeza de todos y reclaman con perfecto derecho la precedencia. Porque, responde Coleridge, bajo el nombre de teología se incluye la interpretación de los lenguajes; la conservación y la tradición de eventos pasados; las épocas trascendentes y las revoluciones de la raza y la nación; la continuidad de los recuerdos; la lógica, la ética, y la determinación de la ciencia ética aplicable a los derechos y deberes de los hombres en todas sus variadas relaciones sociales y civiles, y, finalmente, el conocimiento fundamental, la *prima scientia* como ha sido llamada, la filosofía o la doctrina y disciplina de las ideas. Añade que, además, la teología «constituyó la raíz y el tronco de los conocimientos del hombre civilizado, dio la unidad y la savia circulante de la vida a todas las demás ciencias, únicamente por medio de las cuales cabía contemplarlas como formando constantemente el árbol vivo del conocimiento» (12).

En definitiva, aunque es necesaria para *the trusteeship* (13) —el equivalente del *consensus* comteano (aunque no idéntico)— la nacionalidad «existe

(11) *Church and State*, c. VI, pág. 56. Como parte de esta obra incluye COLERIDGE un breve escrito *Idea of the Christian Church*, en el que expone las cuatro características que la distinguen, a su juicio, de la *National Church*. Muy útil para todo esto el prefacio de H. N. Coleridge, sobrino del poeta, a la edición de 1839, que se incluye también en la ed. citada. Véase asimismo J. FUEYO: *Op. y loc. cit.*

(12) *Ibidem*, c. V, págs. 46-48.

(13) *Ibidem*, c. IX, pág. 77.

but as in the bud» (pero como en embrión) (14), y la obra de Coleridge es una exhortación a su reconstrucción, pues representa los intereses espirituales del reino frente a los de la *propriety* (todas las propiedades individuales del reino tomadas colectivamente). Pues «*Property is Power and equal Property equal Power*. Un hombre pobre es necesariamente, más o menos un esclavo. La pobreza es la muerte de la libertad pública —esclaviza virtualmente a los individuos, y genera esos vicios —escribía por 1795— que hacen necesaria una peligrosa concentración de poder en la rama ejecutiva» (15). La propiedad, que la Edad Moderna ha visto como una limitación del poder político, puesto que ella misma es poder aunque disperso, ahora, en la nueva situación, sin el contrapeso de una educación moral, conlleva por necesidad un aumento material del poder político. De ahí el papel de la nacionalidad de crear la opinión a través de la cultura, y sobre todo, el estilo, a través de la filosofía política y jurídica.

III.4. *La ideología*

«En los escritos del señor Burke se pueden encontrar los gérmenes de casi todas las verdades políticas.»

S. T. COLERIDGE, *Biographia Literaria* (1)

El elemento del que extrae su energía la forma política y lo que le da su estilo es la ideología. El cambio ideológico puede determinar el destino de las formas de vida políticas. En realidad expresa *qué* es. Al examinar el estado de los valores *vigentes* en la sociedad inglesa en relación con la Constitución, se evidencia el conservadorismo del pensamiento de Coleridge, aunque es preciso calificarlo de conservadorismo dinámico, en el sentido que le da a la expresión Russell Kirk (2).

(14) *Ibidem*, c. VIII, pág. 72.

(15) *Lectures 1795* «Six Lectures on Revealed Religion its' Corruptions and Political Views».

(1) C. X, pág. 122.

(2) *Op. cit.* El conservadorismo dinámico se relaciona con el don de la profecía que constituye el objetivo «epistemológico» de Coleridge. Hablando de Burke dice: «Referíase habitualmente a principios. Fue un político científico; y por eso *a seer* (un vidente). Pues todo principio contiene en sí mismo los gérmenes de una profecía; y así como el poder profético constituye el privilegio esencial de la ciencia, del mis-

Piensa el poeta que la decadencia actual de la Constitución inglesa (lo que, por otra parte era un tópico en su época), es debida fundamentalmente a causas morales por el cambio del horizonte histórico: «La ciudad no puede recobrar jamás su prosperidad temporal y el capitalista puede gastar la fortuna que le queda en otro país; pero una nación cuyo gobierno es una parte orgánica con perfecta interdependencia entre los intereses, jamás puede permanecer en un estado de depresión así producido, sino por su propio fallo: esto es, debido a causas morales» (3).

Puesto que según su concepción organicista todo crecimiento implica un propósito, un fin, un *telos*, resulta que existen inevitablemente momentos de madurez y de decadencia y que ésta se debe a que la forma de vida política carece de finalidad histórica; es preciso por eso restaurar ahora el espíritu del Estado para contrarrestar el predominio del espíritu comercial, causa de la desunión y de la decadencia de la solidaridad: «El espíritu del comercio es apto para ser contrarrestado e iluminado a la vez por el espíritu del Estado, en ventaja de ambos» (4). Con esta finalidad se enfrascó Coleridge en sus estudios sobre la Constitución histórica inglesa, dentro de la cual la revolución de 1688 constituye sólo un hito. Ello equivalía a resucitar la doctrina *tory* sin la cuestión dinástica (Coleridge nunca sintió entusiasmo por la monarquía), y se explica su oposición a Locke y la antipatía que sentía por Hume. Coleridge hace coincidir aproximadamente la ideología de la Constitución inglesa con la de la tradición de la teología política anglicana que contrapone dialécticamente la religión a la ley, lo espiritual a lo temporal o político. Las nuevas condiciones han llevado a la pérdida del contacto con la verdad y, por ende, de la auténtica visión, al no percibirse ya la idea de la Constitución inglesa: *When no vision is, the People perisheth* (5); oscure-

mo modo el cumplimiento de sus oráculos provee el testimonio externo y (para los hombres en general) el único de su pretensión al título». *Biographia*, c. X, pág. 105.

(3) *Lay Sermons, A Lay Sermon*, pág. 160 nota. Cfr. N. O'SULLIVAN: *op. cit.*, 4, página 84.

(4) *Ibidem*, pág. 223. «El incremento de la vida humana y el incremento de los medios de vida son, en verdad, recíprocamente causa y efecto: y el genio del comercio y de la manufactura han sido las causas de ambos en un grado que bien puede excitar nuestra admiración. Pero los resultados finales, ¿justifican sin reparos nuestra exaltación?» *Ibidem*, pág. 208. «La extensión del espíritu comercial dentro de nuestro sistema agrícola, añadida al desequilibrio del mismo espíritu incluso dentro de su propia esfera; agravada por la operación de nuestra Ley Aduanera; y finalmente reflejada en los hábitos y tendencias de las clases trabajadoras; constituye el fundamento de nuestra calamidad y la principal predisposición causal sin la cual las últimas ocasiones (algunas de las cuales no hubieran existido, y las que quedan) no hubiesen producido las miserias presentes». *Op. cit.*, pág. 214.

(5) *Church and State*, c. VI, pág. 58. Es la falta de horizonte histórico.

cida, asimismo, por el predominio de otras ideologías a las que pasa revista en la primera sección de *The Friend*, «On the Principles of Political Knowledge».

Dice Coleridge que «todos los diversos sistemas filosóficos de la justicia política, todas las teorías acerca del recto origen del gobierno, son reductibles en último análisis, a tres clases, que corresponden a los tres diferentes puntos de vista en que cabe contemplar el ser humano».

El primero es el sistema de Hobbes, al cual considera *preposterous* (absurdo) e incongruente con la verdad histórica; niega toda significación verdadera y distinta a las palabras *derecho* y *deber*; afirma que la mente humana no consiste sino en múltiples modificaciones de la sensación pasiva, y considera a los hombres como la especie más elevada de animales, pero, al mismo tiempo, la más nociva. En la medida en que su naturaleza indefensa los fuerza a la sociedad, la multiplicidad de las necesidades engendradas por el estado social llega a ser tal, que es seguro que los deseos de uno se encuentran en contradicción con los de otro. Los partidarios de este sistema atribuyen consecuentemente el origen y la continuidad del gobierno al miedo, o al poder del más fuerte, ayudados por la fuerza de la costumbre (6).

El segundo sistema corresponde al segundo punto de vista sobre la naturaleza humana; es decir, como un animal dotado de entendimiento o de la facultad de acomodar medios a circunstancias. Según esta teoría, toda institución de origen nacional no necesita más justificación que una prueba de que resulta conveniente bajo las particulares circunstancias concurrentes. Este sistema es el de Smith, Hume y Burke a quienes Coleridge no menciona aquí expresamente, pero al que se adhiere ya que, en definitiva, hace derivar todo gobierno de la *prudencia* humana. Resulta fácil comprender su superioridad en cuanto se expone el tercer sistema con sus fundamentos y consecuencias.

Este tercer sistema rechaza todo gobierno que no derive de los principios que contiene la razón del hombre, y juzga todas las relaciones del hombre en sociedad según las leyes de la necesidad moral adecuadas a las ideas (entendidas aquí como sinónimas de *ideales*) conformes con las ideas arquetípicas que coexisten esencialmente con la razón. Coleridge resume así el principio fundamental de esta teoría que es la de Rousseau, Th. Paine y los fisiócratas, en suma, la del jacobinismo. Para esta doctrina nada se puede considerar justo o tolerable en la sociedad civil, si no se puede demostrar a partir de las leyes originales de la razón pura. Por supuesto, del mismo modo en que sólo existe un sistema de geometría, tampoco puede haber más que una

(6) Véase Essay I, págs. 166 y sigs.

Constitución y un sistema de legislación, el de la libertad, el cual constituye el derecho común de todos los hombres bajo el control de esa necesidad moral en que consiste el deber común de todos. La simple exposición desnuda de este sistema basta para refutarlo, opina Coleridge. Sin embargo, puede exponerse de manera que produzca estragos, tal como ha hecho Thomas Paine en Inglaterra (7).

En el ensayo IV de la obra citada estudia críticamente los fundamentos de este sistema mecánicamente derivado de la razón, describiendo de paso las teorías de Rousseau y de los economistas franceses. A cuyo efecto discute, siguiendo a Burke, las relaciones entre la teoría y la práctica, para concluir que la filosofía política pertenece a la filosofía práctica, no a la teórica. La crítica al racionalismo y a los economistas se apoya precisamente en este hecho. Sus doctrinas «dan por supuesto súbditos uniformes y perfectos que cabe encontrar en las *ideas* de la geometría pura y (confío en ello, escribe) en las Realidades del cielo, pero nunca, jamás, en creaturas de carne y hueso». Es preciso admitir «como la máxima de toda legislación y la razón de todo poder legislativo, que la *conveniencia* fundada en la *experiencia* y en las circunstancias particulares, variarán en cada nación diferente y en la misma nación en momentos diferentes» (8).

Particular interés tiene la crítica de los fisiócratas, dado que, en cierto modo, los economistas que combate son los franceses y no los ingleses. El espíritu racionalista, geométrico, constituye el mayor peligro para la ideología que se desprende de la Constitución inglesa y que es, sustancialmente la de Burke, si bien el poeta acentúa la interpretación conservadora. La máxima expresión de ese espíritu, dado el auge del comercio, es la fisiocracia, «la sublime filosofía de la secta de los economistas, que santifican una especie de no-entidad bajo nombres diferentes, el Estado, el todo, la sociedad, etc., y ofrendan a este ídolo sacrificios más sangrientos que los que jamás ofrecieran los mejicanos a Tescalipoca. *Todo*, esto es, cada uno y todos los seres sensibles de una región dada, han sido hechos enfermizos y viciosos, a fin de que *cada uno* pueda llegar a ser útil a *todos*, sea el Estado, sea la sociedad, esto es, a la *palabra todo*, a la palabra Estado, o a la palabra sociedad» (9). Coleridge dio una gran importancia a los factores económicos, mucha más que Burke, y vio en el pensamiento de los economistas no sólo la expresión

(7) *Ibidem*, Essay III, págs. 177 y sigs.

(8) *Ibidem*, Essay IV, pág. 202.

(9) *Ibidem*, Essay XIV, pág. 299. Coleridge lamenta que el espíritu comercial haya degradado la palabra *Worth*, que encierra la idea de merecimiento moral, a sinónimo de *value* (valor), que se relaciona únicamente con los sentidos. *Lay Sermons, The Statesman's Manual*, Appendix C, pág. 74.

del espíritu comercial, lo cual es lógico, sino la manifestación más influyente del racionalismo revolucionario (10), con el peligro de un posible cambio ideológico; pues para él, revolución no equivale a progreso: «nombradme alguna revolución recordada en la Historia que no haya sido seguida por una depravación de la moralidad nacional» (11). Revolución significa para Coleridge, lo mismo que para Burke, un cambio ideológico radical, racionalista. Al romper la ideología con el pasado, la revolución produce una crisis moral capaz de conllevar un cambio en la situación histórica, un cambio histórico. Peligro que le lleva, justamente, a investigar la naturaleza de la Constitución inglesa, para restablecer qué es lo permanente y, con ello, asegurar la continuidad sin perjuicio del progreso.

III.5. *La opinión pública*

«¡Que todos puedan conocer la verdad y que la verdad nos haga a todos libres!»

S. T. COLERIDGE, *The Watchman* (1)

La opinión pública es correlativa al concepto político de pueblo, que es el soberano, no el rey ni el Parlamento, que son instituciones políticas. En su etapa juvenil afirmaba: «Nuestros antepasados pensaban que solamente el pueblo era el legítimo vicegerente de Dios, y que ha sido delegado en el pueblo el atributo divino de 'exaltar al humilde y humillar al poderoso'» (2). Veía en la libertad de prensa una especie de soberanía influyente, que daría más poder a la opinión (3).

Ahora bien, la opinión pública es relativa al estado de la cultura (política),

(10) «Al principio de la Revolución francesa, observa Coleridge, en las villas más remotas las lenguas se hacían eco y fortalecían las abstracciones casi gramaticales de los políticos y economistas fisiócratas». *Ibidem*, pág. 16. Cfr. el comentario de H. G. SCHENK: *Op. cit.*, c. IV, págs. 25-26.

(11) La causa principal, agrega, es el sentimiento de inseguridad. *A Lay Sermon*, página 208.

(1) 1 de marzo de 1796, pág. 9. «En un Estado esclavizado los gobernantes forman y proveen las opiniones del pueblo. Esta es la señal por la que se distingue el despotismo: pues constituye la fuerza mediante la cual el despotismo empieza y continúa». *Op. cit.*, Prospectus, pág. 4.

(2) *Lectures 1795, The Plot Discovered*, pág. 39.

(3) *Ibidem*, pág. 312-13.

la cual es, desde luego relativa, a su vez, al estado de la civilización, el cual implica una referencia más universal, a otros Estados. De ahí la importancia de la nacionalidad, puesto que de la cultura —y, en definitiva, de la ideología— depende el destino y la vida de los valores. Por eso tiene como objeto directo, no el gobierno y, por tanto, tampoco la ideología política o la sociedad o el Estado, sino la cultura, la formación de la opinión. Una civilización no fundada en la *cultivation*, «en el armonioso desarrollo de las cualidades y facultades que caracterizan nuestra *humanidad*» (4), produce un pueblo *varnished* (barnizado), más que *polished* (cultivado), lleno de entusiasmo; éste ha disminuido con el auge del espíritu mercantil hasta en los hombres educados, entre los que se observa «cierta vaguedad en el uso de las palabras», haciendo difícil la comunicación de concepciones distintas y precisas, escribe en el esbozo de una temáticamente goetheana *Historia del entusiasmo*.

La cultura descansa siempre en una religión que, en lo que concierne a Inglaterra, es la cristiana: «Al sistema feudal le debemos las *formas*, a la iglesia la *sustancia*, de nuestra libertad» (5). Al examinar el estado de la cultura inglesa describe las causas de la Spoliation of Nationality, las cuales afectan tanto a las ideas ocurrencia que caracterizan a la opinión pública, como a las ideas creencia que configuran la sociedad: *Credidi, ideoque intellexi* (creed y entenderéis las ideas, Isaías, 7,9) me parece ser por igual el dictado de la filosofía y el de la religión» (6).

(4) *Church and State*, s. V, pág. 42. La ideología es un *continuum* que resulta de ensamblar las modificaciones accidentales de la opinión en la idea permanente de la Constitución.

(5) *Ibidem*, c. VIII, pág. 72. «Si reflexionamos en qué medida una parte de nuestro saber y civilización presentes se debe directa o indirectamente a la Biblia; cuando nos vemos obligados a admitir que la Biblia ha sido el libro principal mediante el cual se ha elevado hasta su comparativamente presente cima el carácter intelectual y moral de Europa; nos extrañaría, me parece, la notable y señalada diferencia entre este libro y las obras que está ahora de moda citar como guías y autoridades en moralidad, política e historia». *The Statesman's Manual*, pág. 31. La religión enlaza con la política a través de la cultura.

(6) *Biographia Literaria*, c. 24. Para A. O. LOVEJOY lo más importante que sacó Coleridge de la filosofía alemana, fue el sentimiento «de la indispensabilidad moral de la creencia en la libertad individual y —lo que resultaba para él igualmente indispensable— un medio de justificar lógicamente esa creencia, consistiendo éste en el esquema kantiano de los dos mundos y del hombre como perteneciendo a ambos». Añade que «el celo de Coleridge para establecer la libertad del individuo debíase principalmente a este deseo de mostrar que el hombre es un pecador —un real e intrínseco pecador, no una víctima desafortunada de las circunstancias». *Essays in the History of Ideas*, John Hopkins U. Press, 1970, «Coleridge and Kant's Two Worlds», páginas 265 a 270. Sin creencia religiosa no hay auténtica vida intelectual y la opinión se siente

Las causas de la «explotación de la nacionalidad» y, por tanto, del desconcierto e inseguridad de la opinión, son las siguientes: A. La declaración de derechos respecto a ciertas partes de la Constitución, con provisiones para evitar su ulterior violación, erróneamente titulada «La revolución de 1688», puesto que los principios de ésta quieren fijarse como inmutables. B. La teoría mecánico-corpúscular titulada *Mechanic Philosophy*, considerada una revolución filosófica por parte de los actores y partidarios de la (así llamada) revolución en el Estado (la tesis va dirigida contra Locke y sus seguidores. C. Todo esto lo ilustra el notable contraste entre la aceptación de la palabra idea antes de la restauración y el uso actual de la misma. Antes de 1660, recuerda Coleridge, Lorenzo de Médicis discurrió con Marsilio Ficino, Angelo Poliziano y Pico della Mirandola sobre las ideas de voluntad, Dios, libertad. Sir Philip Sidney la estrella más brillante en la gloriosa constelación de la corte isabelina, coincidió con Spencer en la idea de lo bello: y el republicano Algernon Sidney, —uno de los héroes de Coleridge— «soldado, patriota y hombre de Estado», autor de unos *Discourses Concerning Government*, publicados en 1698, condenado a muerte y ejecutado en 1683; James Harrington, el famoso autor de *Oceana*, Milton y Henry Neville (todos ellos, por cierto, platónicos y también republicanos y que enfatizan la importancia de las instituciones) se refieren a la idea del Estado en el sentido de que el pueblo —los componentes del cuerpo político— está ordenado al Estado, y no que el Estado existe a causa del pueblo. Hoy en día, la idea se reduce, en cambio, a la sensación correspondiente. D. Coleridge añade una serie de consecuencias derivadas de todo esto: el Estado de naturaleza sustituye al *Génesis*; los derechos naturales a los deberes y privilegios de los ciudadanos. Hechos sin idealidad sustituyen a los principios y al discernimiento que deriva de ellos. Nuestras medidas políticas son, o bien una serie de anacronismos, o bien un trastrueque de eventos que sustituyen a la ciencia; pues, todo auténtico discernimiento es previsión. Cita Coleridge *ad exemplum* las medidas del gabinete británico en relación con el Boston Port-Bill de 1774; y, particularmente, desde 1789 en lo que respecta a la unión de Irlanda y la paz de Amiens; hechos todos a los que dedicó varios escritos: «el verdadero sentimiento histórico, la vida inmortal de una nación histórica, la vinculación de generación a generación por la fe, la libertad, los blasones, la fama ancestral languidecen y dan paso a las supersticiones de la riqueza y a la reputación que dan los periódicos.» E. El talento sin el genio, resume Coleridge, impone el despotismo de las máximas, la anarquía de las mentes, el predomi-

siempre insegura. Algo parecido sostenía Tocqueville. No creían en el pluralismo ideológico

nio de hombres simplemente bien informados; el dogmatismo de las finanzas en el gobierno y en la legislación, de la presunción, la temeridad y la dureza de corazón en la economía política. F. La adivinación de las consecuencias sustituye a la filosofía moral y política al ser adoptada como un libro de texto en una de las Universidades [seguramente *The Principles of Moral and Political Philosophy* de William Paley en Cambridge], y citada como autoridad en la legislatura [sin duda alusión a los benthamitas]. G. Los pobres se gastan anualmente una elevada suma en ginebra. Se gobierna en los clubs; por sociedades, comités e instituciones, por santos y pecadores; a través de revistas, *magazines* y, sobre todo, periódicos. En fin, en todo el reino se duplican los crímenes, y en ciertos condados se multiplican por diez.

Concluye esta descripción de las causas del actual estado de cosas que perturban y desvían a la opinión de los verdaderos intereses de la nación, dirigiéndose a los líderes parlamentarios «liberalistas» (*sic*) y utilitaristas, cuyo talento y los motivos de muchos de ellos respeta, exhortándoles a comprender la necesidad de «un orden permanente, nacionalizado, ilustrado, de una clerecía o iglesia universal, sin la cual falta la mejor seguridad, tanto para su permanencia como para su progresión». «Comenzáis —apostrofa Coleridge— por el intento de *popularizar* la ciencia: pero solamente lograréis su plebeyificación» (7). En parecidos términos se había pronunciado en *The Friend* (8): «La imaginación excluida de la poesía; y la fantasía superior en la física; el eclipse del ideal por la mera sombra de lo sensible —subficción en lugar de suposición. *Plebs pro Senatu Populusque* [la plebe en lugar del Senado y del pueblo]— ¡la riqueza de las naciones en vez del bienestar de las naciones y del hombre! Anglomanía en Francia; seguida de revolución en Norteamérica —la constitución de Norteamérica es quizá apropiada para Norteamérica; pero de ser un experimento particular es elevada a modelo universal. La palabra constitución alterada hasta significar una capitulación, un tratado impuesto por el pueblo a su propio soberano, escribe el ex jacobino, como a un enemigo conquistado —sancionando, por ende una falsedad y universalizando una anomalía! ¡Despotismo! ¡Despotismo! ¡Despotismo!— ¡de la finanza en la estadística —de la vanidad en el trato social— de la presunción y del desprecio presuntuoso de los antiguos en los individuos!» En fin, «una auténtica filosofía es tan esencial en la clase ilustrada, como un auténtico sentimiento religioso en todas las clases». En *Church and State* añadirá: «constituye una locura pensar en hacer a todos, o a los más, filósofos, o siquiera hombres de ciencia y de saber sistemático. Pero es debido y prudente intentar

(7) *Church and State*, c. VII, págs. 66 a 69.

(8) Vol. III, Sect. 2.^a, Essay III, pág. 447.

hacer a tantos como sea posible sobria y firmemente religiosos» (9). Esto explica el título de *Sermones laicos* de los importantes escritos sociales de 1816 y 1817, que obedecen a esa convicción, pareja por cierto, a la de Saint-Simon y Comte, de que la mayoría de la humanidad de todas las clases sociales sólo asimila las verdades bajo formas religiosas. Si bien Coleridge no sugiere un «nuevo cristianismo» ni aspira a inventar una «religión de la humanidad» limitándose a explicar los principios del cristianismo anglicano aplicables en las nuevas circunstancias: *Go, preach the Gospel to the Poor*, fue ya su consigna de 1795 a los patriotas (10). En su análisis de las interrelaciones entre religión y capitalismo es un precursor de Weber y, desde luego, tanto Tawney como T. S. Eliot reivindican con razón su patronazgo.

III.6. *La sociedad*

«En mi sentir, la palabra contrato es meramente sinónima del sentido del deber actuando en una dirección específica; es decir, determinando nuestras relaciones morales en cuanto miembros de un cuerpo político.»

S. T. COLERIDGE, *The Friend* (1)

Puesto que el Estado es una unidad moral, un todo orgánico, Coleridge no cree en el contrato. En este sentido se aproxima al pensamiento contrarrevolucionario continental (aunque también Hume había sostenido, entre otros, un argumento parecido: el único hecho de experiencia es que la sociedad existe), en el sentido de que la sociedad es anterior y previa. La diferencia consiste en que Coleridge va a transformar la doctrina del contrato en una doctrina de la obligación moral y, por ende, política.

La sociedad es, en definitiva, el cuerpo que forman las creencias de todo tipo, que son lo que de verdad la constituye, pero que el industrialismo ha puesto en entredicho con sus típicos fenómenos de desarraigo. La crisis de la sociedad es crisis de creencias. Frente a Bentham, que se impone la tarea,

(9) C. VII, pág. 69.

(10) *Conciones ad Populum or Address to the People* (Bristol, 1795), en *Lectures*, 1795, vol. I, pág. 44. La consigna es transcripción de la frase de San Marcos 16,15: «Id por el mundo y predicad el evangelio a todas las creaturas.»

(1) «On the Principles of Political Knowledge», Essay II, págs. 173-174.

más limitada, de abrir paso a las exigencias de las nuevas clases sociales en ascenso, en lucha precisamente contra los prejuicios, Coleridge el poeta se pregunta frente a ellas, como observó Mill con toda exactitud: ¿qué significan? Los prejuicios y las creencias tienen su sentido si, al rechazar el contractualismo, se entiende el contrato en el sentido burkeano, como perpetua renovación de la idea, pues ni las ideas son teorías como creía Rousseau ni el contrato es un hecho histórico. Coleridge es un reformador cuya protesta no se dirige empero contra la industria misma porque desorganice el sistema establecido, sino contra sus consecuencias morales inevitables: por ejemplo, la difusión de la idea que identifica la libertad con el poder y el saber (2).

Aunque estudie el estado de sociedad críticamente e incluya en la crítica la economía —por cierto por sus efectos, si no se contrarrestan mediante una moralidad adecuada (el problema actual de la sociedad llamada de «consumo») — la verdad es que sus opiniones económicas revisten el mayor interés, pues se alinea con los historiadores sociales y económicos. Muchas de sus ideas al respecto se convirtieron después en tópicos, hasta el punto de influir en el propio Stuart Mill (cuya economía ya no es, según se ha dicho reiteradamente, la de Adam Smith) mucho más de lo que él mismo supone. Tanto Coleridge como sus seguidores consideraban la economía política *solemn humbug* (solemne paparrucha); el poeta filósofo llega a afirmar con absoluta seguridad que «nunca podrá ser una ciencia pura», pues, en ella «no hay teoremas, sino solamente problemas». Ataca la locura de reducir los precios de los bienes a expensas de sus compatriotas (en la discusión en torno a las *Corn Laws*, no hace falta decir que estuvo al lado de los agricultores). «Tomad la ciencia de la economía política. Los profesores no se entienden entre sí; a menudo he estado presente donde se ha discutido el tema, en un salón lleno de comerciantes y de manufactureros, hombres sensibles y bien informados: y la conversación terminó en una confesión de que la materia quedaba más allá de su comprensión...» «La *productividad* es el precedente necesario de la irritabilidad, y de manera parecida, irritabilidad de la sensibilidad...» (3). Igual que Hegel y otros contemporáneos acusa, en visperas

(2) En una nota de *A Lay Sermon*, pág. 169, insiste en que «se malentenderían mis opiniones si se supusiera que soy hostil al espíritu del comercio, al que atribuyo la mayor proporción de nuestra libertad actual y al menos una proporción tan amplia de nuestras virtudes como de nuestros vicios. Todavía más ansiosamente me guardaría de la sospecha de tener el designio de inculpar a cierto número de clases o de individuos». En *The Watchman* explicó que «la felicidad constituye la causa y el objeto del comercio, ya que cada individuo es el mejor juez de sus propias necesidades...», 2 de abril de 1796, pág. 169.

(3) *Church and the State*, Appendix, págs. 177 y sigs. Las doctrinas intelectuales

de la discusión del *Bill de Reforma* (aprobado en 1832 al día siguiente de morir Bentham, quien tanto había luchado por él), el crecimiento desmedido de la clase mercantil y comercial, la de menor arriago, en detrimento de las clases agrícolas; las cuales son para él mucho más importantes dado que «como los fines *específicos* de la agricultura los constituyen el mantenimiento, la fuerza y la seguridad del Estado, por tanto sus *últimos* fines tienen que ser los mismos que los del Estado» (4); y, por consiguiente, sienten mucho más la obligación política que deriva de esa especie de contrato siempre renovado.

En suma, su concepción de la sociedad es más amplia que la de Bentham, para quien constituía una mera colección de personas según la describe Mill, puesto que para él posee una especie de entidad histórica (con lo que está asimismo lejos del colectivismo de los contrarrevolucionarios). Enfrentándose al individualismo atomizante que ha debilitado la vida colectiva separando también las clases, estudia a fondo la estructura social para explicar el sentido de los respectivos papeles. En los *Lay Sermons* se propuso ilustrar a sus contemporáneos ingleses acerca de sus deberes, iniciando una línea inglesa de pensamiento que se prolonga por lo menos hasta R. H. Tawney, que arrancando de la idea de función pasa a la de servicio a la comunidad, acentuando la oposición a ese individualismo atomista. «Frente a la práctica del *laissez faire*, y del autoservicio, esto ha sido un logro mayor que ha hecho mucho por la paz y el bienestar de nuestra sociedad, comenta Raymond Williams. Sin embargo, añade, la ética de solidaridad de la clase trabajadora ha constituido también un gran resultado, y lo que hay que destacar es la diferencia entre ésta y la idea de servicio» (5).

Los *Lay Sermons*, dedicados a mostrar a las diferentes clases de la sociedad inglesa el contenido de sus obligaciones políticas derivadas del contrato, iban a ser tres formando un único volumen. La mención de los respectivos títulos de los sermones excusa aquí una descripción más detallada de su contenido. El del primero es *The Statesman's Manual, or The Bible the Best Guide to Political Skill and Foresight* (El manual del político, o la

pueden llegar a poner en cuestión el consenso, que es la medula o quintaesencia de la vida social (no, por cierto, de la política, salvo en la «política» totalitaria).

(4) *A Lay Sermon*, pág. 217. Para Coleridge (y esto constituye una diferencia muy importante respecto a Comte, Mill y el «progresismo» en general), el cambio social no tiene por qué conllevar inevitablemente otros cambios; ni un cambio ideológico y mucho menos radical, y todavía menos un cambio moral. Pero es preciso que la moral pública sea capaz de asumir el cambio material.

(5) *Op. cit.*, P. 3.^a, c. III, págs. 328-9. El cambio social es a los ojos de Coleridge un desarrollo natural de la idea de Constitución; pero al oscurecerse el sentido de ésta, la sociedad queda escindida de su moral, haciendo peligrar el consenso.

Biblia la mejor guía de la práctica y la previsión política). Apareció en 1816 dirigido «a las clases altas de la sociedad», «pero en particular a las ilustradas», aclarando el autor en una carta a George Frere (5 de diciembre), que, en puridad, debiera haber sido dedicado «a las personas ilustradas y reflexivas de todos los rangos y profesiones, especialmente entre la clase más alta». El segundo se publicó con el título *A Lay Sermon* (Un sermón laico) en mayo del año siguiente, expresamente dedicado «a la miseria y descontento existentes», y dirigido «a las clases altas y medias». No llegó a escribir el tercero, que proyectaba «imprimir en una edición barata» «bajo el lema *The Poor have the Gospel preached unto them*», puesto que tenía como destinatarias a «las clases más bajas y trabajadoras de la sociedad», en parte con el fin de contrarrestar a los «liberticidas»; seguramente William Cobbett y los hermanos Hunt, que, según Coleridge, se dirigían a los estratos más bajos «igual que a bestias que no hubieran de tener futuras selvas —como si por una necesidad natural tuviesen que permanecer *todos* pobres y esclavos para siempre». Idea en que insiste muchas veces: «Los demagogos se dirigen a las clases inferiores como si cada individuo constituyera una parte inseparable del orden —destinado a permanecer *volens nolens*, pobre e ignorante». Resulta algo extraño que Stuart Mill no parezca haber reparado en estos escritos.

En definitiva, para Coleridge, lo que vincula a los hombres y a las clases, cualesquiera que sean sus diferencias, el fundamento del consenso, es la creencia más honda que integra la sociedad con el Estado a través de la cultura de la opinión pública: la religión, la cual se «contradistingue» de la ley lo mismo que lo espiritual se «contradistingue» de lo temporal o político (6).

En su análisis social llega a esa clasificación tricotómica de clases altas, medias y bajas, caracterizadas por la propiedad, territorial de las primeras, en parte territorial (los *franklins*), pero sobre todo mobiliaria, las segundas; por el trabajo las terceras; cada una, pues, con su propio *ethos* específico (derivado del *ethos* nacional). La legislación se refiere siempre a la propiedad, por las necesarias desigualdades que establece: «Todas las leyes humanas tienen que referirse a la propiedad y a su desigualdad necesaria» (7). El organismo social exige una distribución de funciones y, por tanto, la desigualdad constituye una regla para lograr la armonía; su crítica al espíritu comercial se perfila así en el sentido de que si llega a predominar en la colectividad el interés por los bienes materiales, no hay criterio de funcionalidad

(6) *Church and State*, c. III, pág. 34.

(7) *Ibidem*, c. X, pág. 83.

y se rompe la armonía; además percibe agudamente que el sentimiento de injusticia se hace mayor al haberse dado de lado la educación de las masas. Cuando sus proclividades jacobinas, apenas le reconocía otro papel al gobierno que el discutible de procurar seguridad; pues le consideraba incapaz de remover la ignorancia mediante la educación, y menos todavía la pobreza, la cual contribuía a fomentar, opina acertadamente, con los impuestos (8). Al final de su evolución intelectual, que quizá concluye hacia 1818, pensaba, ciertamente, de otra manera, pues creía que es el gobierno el que configura la sociedad y que su razón de ser no es otra que la voluntad de los miembros de aquella de darse una vida auténticamente social, es decir, civilizada, aunque mantenía muchas de sus reservas y desconfianzas. Poco a poco desaparece desde 1800 su escepticismo juvenil ante el gobierno (9). En *The Friend* decía que le pasaba con los radicales, partidarios sin el menor recelo del gobierno ilimitado, lo mismo que a Burke entre los miembros de los Comunes: que se encontraba entre ellos igual que Noé en el Arca, con unos pocos hombres y un gran número de bestias (10).

(8) *Lectures, 1795*, «Lectures on Revealed Religion», Lect. 6, págs. 221-2. Véase en *The Plot Discovered*, pág. 314, los cuatro rasgos del gobierno despótico. Coleridge admite la posibilidad de un «despotismo virtuoso» allí donde hay seguridad pero no libertad. *Ibidem*, pág. 311. Los gobiernos tienden a producir más males que bienes, igual que los charlatanes que hacen de médicos, dice en «Lectures on Revealed Religion». En *The Plot* establece una distinción tripartita de los gobiernos por su esencia: «Gobierno por el pueblo, gobierno sobre el pueblo y gobierno con el pueblo» (Página 306).

(9) «¿Me ha educado el gobierno? ¿Ha arado por mí? ¿Me ha vestido? ¿Ha construido mi casa? ¡No! Esas cosas las hacemos nosotros en cuanto individuos y el gobierno no se interfiere en ellas, salvo para hacer más difícil el procurárselas [escribía en 1795, sin que la actitud de los gobiernos haya variado sustancialmente desde entonces; sin duda ha ido a peor]. Pero quizá posea virtudes de una clase negativa —nos ha impedido ser viciosos. La verdad es exactamente lo contrario», acaba irónicamente. «Lectures on Revealed Religion», Lect. 6, pág. 220.

(10) *The Friend*, I, vol. I, Sect. I, Essay IV, pág. 189.

IV. CONCLUSION

«El énfasis en un modo de vida total es continuo de Coleridge a Carlyle; pero lo que fue mera afirmación personal de valor se ha convertido en un método intelectual general.»

R. WILLIAMS, *Cultura and Society 1780-1950* (1)

El concepto histórico de la forma política pertenece al modo de pensar dialéctico, cuyo objeto es aprehender en una conexión de sentido el tiempo histórico, atribuyéndole así cualidad a la mera temporalidad. El pensar dialéctico concibe totalidades constituidas por la sucesión de oposiciones reducidas a la unidad que es su forma. La forma es lo que totaliza la experiencia gnoseológica. Es «la totalidad de las determinaciones» (Hegel). De esta manera el sistema de las formas históricas del modo de vida político se convierte en el sistema de la vida humana, el sistema de la razón vital, que pedía Ortega.

Que Coleridge pertenezca en este aspecto a la escuela de Schelling y no a la de Hegel resulta aquí por completo irrelevante (por lo demás, la tradición hegeliana de la articulación del conocimiento en totalidades de sentido, en formas, es, asimismo, deudora de Schelling, maestro juvenil de Hegel). Más importancia tiene el hecho apuntado de que Coleridge aplicase el método a un caso concreto —aunque no tuvo muchos imitadores—, así como que introdujese en Inglaterra ese modo de pensar; Stuart Mill captó en seguida, al principio quizá un tanto vagamente, que esto era, en su opinión, lo que constituía la mayor aportación del filósofo poeta. Lo cual significaba en la isla una innovación intelectual, pareja por su trascendencia a la innovación que suponía en la práctica el *Bill de Reforma* de 1832, debido a Bentham; para el representante oficial de la filosofía analítica de este último y de los economistas, constituía personalmente un alivio, aunque lo recibiese del gran rival de su maestro. Al aceptarla, contribuyó a su difusión, pero también a su mistificación, llegando a perderse la pista de la genuina aportación del maestro adoptivo.

Brevemente, cabe empero relatar, que la filosofía de Coleridge contribuyó poderosamente al posterior movimiento idealista en Inglaterra y Norteamérica; el cual constituyó precisamente el contrapunto de la filosofía analítica,

(1) P. 3.ª, c. III, pág. 233.

como se vio en seguida claramente en el caso de la filosofía política y jurídica de T. H. Green y B. Bosanquet, en la teología del movimiento de Oxford, y algo más tarde, en la ciencia histórica de H. Belloc o Ch. Dawson. Todo eso, por supuesto, sin contar su rica herencia poética y literaria.

En el pensamiento político, la vigencia del coleridgeanismo contribuye a explicar, tanto el cristianismo social como el creciente peso del sentimentalismo (del «humanismo romántico»), en las actitudes de los intelectuales; por ejemplo, los de la *Fabian Society*, descontado el aludido John Stuart Mill, padre espiritual de esta influyente sociedad, cuyo objetivo era la cruzada político-moral contra el individualismo y sus secuelas. Explica asimismo la gran cantidad de ideas, opiniones y actitudes conservadoras sino reaccionarias que caracterizan *malgré lui* al socialismo de tipo anglosajón —equivalente a la socialdemocracia continental—, con su concepción del Estado como artífice y garantía de la comunidad (en verdad más que de la sociedad), y, sobre todo, con la preponderancia que concede a los intelectuales. Pues, en este sentido Coleridge fue el equivalente inglés de la revolución de 1848 —«la revolución de los intelectuales»—, o sea, de las filosofías continentales de Saint-Simon, Comte o Marx, que otorgan una especial preponderancia a este grupo o clase social, en cuanto a ellos les corresponde profetizar el sentido de la historia y su porvenir y, por ende, declarar las verdades sociales. Ciertamente que no era exactamente esta la doctrina del filósofo poeta; pero como mostraba tantas coincidencias con las demás corrientes de la época, ahí encontró Stuart Mill la confirmación o prueba empírica inglesa de la veracidad de aquéllas. Y él mismo se convirtió en uno de los intelectuales de nuevo cuño autodesignados para transformar el mundo. ¿Qué hubiera dicho Coleridge?