

El historicismo idealista: Hegel y Collingwood

Ensayo en torno al significado del discurso histórico

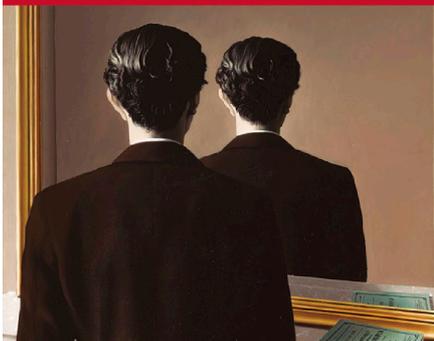
Rodrigo Díaz Maldonado



Rodrigo Díaz Maldonado

“La escatología del presente. El significado de la historia según Collingwood”

p. 89-133



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El historicismo idealista: Hegel y Collingwood

Ensayo en torno al significado del discurso histórico

Rodrigo Díaz Maldonado (autor)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Históricas

(Teoría e Historia de la Historiografía 11)

Primera edición impresa: 2010

Primera edición electrónica en PDF: 2016

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1435-9

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

La escatología del presente. El significado de la historia según Collingwood

El hegelianismo ha muerto. Pero su derrumbe es un mundo, el mundo en que nosotros vivimos.

Jean-Michael Palmier, *Hegel*

Crisis de los fundamentos metafísicos del discurso histórico

Apenas ocho años después de la muerte de Hegel, se publicó en los Estados Unidos una extraña novela, mitad libro de aventuras mitad relato de suspenso, no exenta de algunos elementos fantásticos y de horror. Fue uno de los productos de la atormentada mente de Edgar Allan Poe, y lleva por título *The Narratives of Arthur Gordon Pym*. Aunque el autor ya era famoso y la obra recibió buenas críticas por parte de la prensa, todo indica que no se trató de un éxito editorial. Muchas pueden ser las razones, pero se me ocurre que hay una en particular que ha sido desestimada: Poe dejó la narración voluntariamente inconclusa. En efecto, el libro no finaliza, simplemente se interrumpe el relato en un momento por demás crítico. Tal procedimiento puede ser juzgado de muchas maneras: como un ardid para perpetuar el suspenso, o como simple incapacidad narrativa para resolver una situación particularmente compleja. Sea lo que sea, y en patente contraste con las aspiraciones tradicionales de su propia época, Poe, al suspender el relato, fue capaz, como todos los grandes artistas, de crear una forma nueva de realidad. Y esta nueva realidad es la de las historias abiertas, cuyo significado preciso se desconoce pues no ha sido contado. La magnitud del hallazgo, sin embargo, no se reveló de inmediato y permaneció latente por mucho tiempo. Es probable que esto se deba a que casi todas las concepciones históricas del siglo XIX occidental requerían de los cierres y las clausuras, por lo menos parciales, pues en sus raíces

se encuentra siempre alguna forma de teleología. El progreso y la evolución, ideas rectoras del pensamiento decimonónico, necesitan, para subsistir, de una clara señal de los cambios: la génesis y el final de los procesos, el nacimiento de lo nuevo y la muerte de lo viejo, el tránsito de una etapa a otra, el desarrollo y la decadencia, las fuerzas mecánicas con sus causas y efectos, etcétera. La ausencia de un final equivale, de este modo, a la ausencia de un propósito, rompiendo así el perfecto equilibrio del universo continuo que, hasta entonces, había sido la historia.

Ahora bien, en el presente capítulo me ocuparé de la posible respuesta que dio R. G. Collingwood al desajuste antes mencionado. Para ello, lo primero que hay que hacer es mostrar, brevemente, cuál era la situación que, en un sentido estrictamente teórico, se había alcanzado en su época; proceso gradual que, según creo, puede resumirse en los siguientes enunciados: 1) Para la mayor parte del pensamiento occidental moderno la historia era una serie lineal de acontecimientos que conduce hasta el presente. 2) Hasta finales del siglo XIX, dicha serie era vista como poseedora de un significado universal por sí misma. 3) Semejante concepción obligaba a la inclusión, implícita o explícita, del futuro, pues de otra manera sería necesario reconocer que la meta última de la historia es el presente, negando así cualquier progreso o desarrollo posteriores. 4) Incluir al futuro en el universo de lo histórico supone la elaboración de alguna forma de teleología, con la consiguiente metafísica de la temporalidad. 5) La metafísica, considerada una actividad puramente especulativa, sin fundamentos empíricos, fue gradualmente impugnada, desde Kant en el siglo XVIII, con el objetivo de refundarla, hasta su casi total rechazo durante las primeras décadas del siglo XX. 6) Lo anterior supuso la eliminación del futuro como algo susceptible de ser conocido, y con él se abandonan las ideas de progreso y evolución. 7) Consiguientemente, el significado de la historia deja de ser universal y se fragmenta en una pluralidad de significados. 8) Sin embargo, esos múltiples significados siguen siendo considerados como componentes de un solo proceso, pues de no ser así el conocimiento histórico sería absolutamente relativo, o peor aun, arbitrario. 9) Tal concepción implica, empero, una profunda contradicción, pues equivale a afirmar que podemos conocer el significado de las partes pero no el del todo, lo que inevitablemente conduce a suponer

que podemos saber que algo forma parte de un todo sin saber qué es ese todo, conclusión manifiestamente absurda.

Lo anterior, en suma, quiere decir que se pusieron en duda los fundamentos metafísicos del conocimiento histórico, pero no se les substituyó por nada más. Una vez hecho esto, la pregunta obligada fue ¿cómo es posible el conocimiento histórico?, o bien, ¿cuál es su base objetiva? Es indudable que estos fueron los cuestionamientos que, en el fondo, motivaron las reflexiones de Collingwood en torno a la historia.¹ Esto lo llevó a desarrollar una compleja y muy discutida teoría del conocimiento histórico, presente, sobre todo, en sus *Ensayos sobre filosofía de la historia*, en su *Autobiografía* y en dos obras póstumas: la *Idea de la historia* y *Los principios de la historia*.² La crítica especializada ha centrado su atención, sobre todo, en las ideas contenidas en esos trabajos, siendo la más polémica la teoría del *re-enactment*, pieza primordial de la epistemología de Collingwood.³ Sin embargo, pese a la gran importancia que revisten en la actualidad las discusiones en torno a tales problemas, lo que aquí nos interesa no es su epistemología, sino la base metafísica sobre la cual se sustenta. En efecto, mucho antes de abordar problemas epistemológicos concretos, Collingwood dedicó sus esfuerzos, primero, a desarrollar un esquema para un posible sistema filosófico y, después, a elucidar las bases metafísicas unitarias de toda actividad humana, ya sea arte, religión, ciencia, historia o filosofía. Comprender cabalmente este punto puede servir para la correcta evaluación de las ideas de Collingwood en torno a la epistemología y, además, nos permitirá responder a la pregunta acerca de su idea del significado de la historia.

Por lo que respecta a este asunto tan importante, puede decirse que, en términos generales, Collingwood lo abordó en el lugar mismo en el que lo había dejado Wilhelm Dilthey. Aunque el propio Collingwood no se reconoce a sí mismo como heredero del filósofo

¹ Louis O. Mink, *Mind, History and Dialectic. The Philosophy of R. G. Collingwood*, Middletown Connecticut, Wesleyan University Press, 1987, 277 p., p. 161.

² Una completa presentación de la historia de las publicaciones de Collingwood, así como una visión sumaria del desarrollo de su filosofía, pueden encontrarse en la introducción elaborada por Jan van der Dussen para la nueva edición de *The Idea of History*, Vid. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, edited with an Introduction by Jan van der Dussen, Oxford and New York, Oxford University Press, 1994, LII-510 p.

³ *Ibid.*, p. XXIII-XXVIII.

alemán, es evidente que, en términos teóricos, su labor constituye un esfuerzo para dar salida a algunas de las cuestiones abiertas por el pensamiento de Dilthey. Para entender a cabalidad esta relación, es necesario mostrar, aunque en resumen, a partir de dónde arribaron al problema de la metafísica ambos autores. Hacer esto con cierta decencia académica requiere, como mínimo, empezar por Kant.

Según el propio Dilthey, Kant había sido empujado hacia el problema del conocimiento, entre otras cosas, por una profunda preocupación metafísica.⁴ En efecto, a finales del siglo XVIII la conciencia crítica se extendía sobre todos los campos, haciendo impostergable la pregunta sobre la posibilidad o imposibilidad de la llamada *filosofía primera*. Con esto en mente, Kant rechaza a la que bautizó como «metafísica dogmática» (que corresponde a la ontología, a la teleología y a la cosmogonía), para sustituirla con su propia «metafísica crítica» de carácter científico. Pero ¿exactamente en qué consistió ese reemplazo? Debido al carácter vago y especulativo de la metafísica dogmática, Kant no le reconoce ningún valor como ciencia o forma de conocimiento. Sin embargo, sí reconoce que, detrás de ella, se oculta una especie de disposición natural de la razón humana. Es decir que la naturaleza misma de la razón la obliga a formularse preguntas que no pueden ser contestadas por la vía empírica, ni a través de principios derivados del propio uso de la razón. Esto, según Kant, tiene como resultado el hecho de que siempre ha existido, y existirá, algún tipo de metafísica, ya que la razón humana, una vez que ha empezado a cuestionar, no puede detener su camino y, al rozar sus límites, se ve obligada a formular algún tipo de sistema metafísico. Una vez reconocido lo anterior, es decir, una vez que se ha alcanzado la conciencia crítica del problema, Kant buscará extender dicha conciencia para así dar un carácter científico a la tendencia de la razón humana hacia la metafísica. Kant, de hecho, no se preocupa demasiado por el contenido específico, históricamente determinado, de cada sistema metafísico; para resolver el problema, se apoya en un argumento gnoseológico: en última instancia, detrás

⁴ Wilhelm Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, versión de J. Gaos, W. Roces, J. Roura y E. Ímaz, prologado por Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, 402 p., p. 326-327. Esta obra, editada por Eugenio Ímaz, incluye trabajos de Dilthey publicados en fechas diversas. El que aquí nos interesa se titula "En torno a Kant", y, según nos informa el propio Ímaz, corresponde al curso de "Sistema de la filosofía" que Dilthey impartió desde 1898 hasta 1903.

de toda metafísica se encuentran los mecanismos del conocimiento que tiende, siempre, hacia la búsqueda de las razones últimas, no condicionadas, de sus afirmaciones. Así, lo que en realidad importa son los modos *a priori* del conocimiento, mismos que condicionan a las verdades universales y necesarias. Después de realizar su crítica de la razón pura, cuya compleja argumentación no se reseñará en este espacio, Kant concluye que la metafísica crítica, única verdadera, “no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura”.⁵ O bien, ampliando un poco la definición anterior, la metafísica es “el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico global (tanto verdadero como aparente), sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura”.⁶ En otras palabras, la metafísica es, para Kant, una suerte de mapa del conocimiento humano, que si bien no sirve para aumentar el conocimiento en ningún punto sustantivo, ocupa un papel de suma importancia: se trata del censor del conocimiento, que le marca sus límites para evitar errores y desviaciones.⁷

Aunque es obvio que nuestra presentación del problema es extremadamente escueta, sí permite que nos hagamos una idea de las enormes implicaciones que tuvo esta nueva concepción de la metafísica para el pensamiento moderno. Implicaciones que, según el propio Dilthey, fueron especialmente importantes en el terreno epistemológico: al preguntarse por las condiciones que hacen posible la ciencia empírica, Kant descubre que conceptos como “realidad” no son algo dado, que se derivan de la experiencia, sino que existen como condiciones de la conciencia, y así:

Aparece el espíritu humano como una fuerza creadora y se forma la gran concepción que constituye la fuerza de toda la filosofía kantiana: son las condiciones de la conciencia las que, a base de una caótica mul-

⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Santillana Ediciones, 2004, 690 p. (Clásicos Alfaguara), p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 652.

⁷ En última instancia, la metafísica tiene para Kant repercusiones muy concretas y hasta prácticas: “El hecho de que [la metafísica], como mera especulación sirva para evitar errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos en esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal”. *Ibid.*, p. 658.

tipicidad de impresiones, establecen el mundo de las percepciones y fenómenos, el sistema de este mundo de las ciencias. El intelecto no se gobierna por las cosas sino que les prescribe su "legalidad". ¡Qué cambio tan inmenso en el pensar humano!⁸

Será, justamente, este cambio el que Dilthey intentó introducir en el ámbito de las ciencias del espíritu, particularmente en la historia. Es decir, él buscó la base objetiva del conocer humano en la conciencia, a través de su crítica a la razón histórica.⁹ No se trató, sin embargo, de un mero traslado de la crítica kantiana.¹⁰ Aunque la metafísica debe cumplir, en el sistema diltheyano, el mismo papel de censora del conocimiento que le asigna Kant, Dilthey considera que ahora debe abarcar, no sólo al conocimiento de la naturaleza, sino al mundo histórico-social. El objetivo es el mismo: "alcanzar los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana".¹¹ No obstante, Dilthey ve, a diferencia de Kant, una nueva dimensión en el problema: la metafísica (entendida como conocimiento de Dios y como ciencia del orden interno universal) ha sido el fundamento mismo de las llamadas ciencias del espíritu por más de dos mil años; por lo tanto, no se trata de un simple error o desviación de la conciencia, sino que es "una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos".¹² En otras palabras, Dilthey reconoce la historicidad del problema y, en consecuencia, de su solución: la metafísica no puede ser superada, en el ámbito de las ciencias del espíritu, a través de argumentos "científicos", como hizo Kant, sino que debe ser comprendida históricamente para poder, así, reducirla y disolverla.¹³ Este nuevo elemento será de suma importancia para

⁸ W. Dilthey, *op. cit.*, p. 328-329.

⁹ Cfr. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder, 1990, t. III, p. 339.

¹⁰ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, 703 p., p. 280-281. La diferencia fundamental, según Gadamer, radica en el acento puesto por Dilthey en los contenidos históricos de la experiencia, pues para él, el problema ya no era la adecuación de nuestros conceptos con el «mundo exterior», sino el "conocimiento formado y conformado por el espíritu humano".

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 426 p., p. 123.

¹² *Ibid.*, p. 125.

¹³ *Idem.*

mi argumentación posterior, pero antes es necesario explicarlo con más detenimiento.¹⁴

Ya vimos, en el capítulo anterior, cómo la fundamentación de Kant del conocimiento en la mera conciencia, imposibilitaba, según Hegel, el conocimiento absoluto, por lo cual este último propugnó por una construcción racional pura que reconciliara al mundo con la conciencia en la parusía del absoluto. Pese a que Dilthey rechaza esta concepción, es indudable que no puede ignorarla, pues, aunque apriorística y dogmática a sus ojos, había consolidado con mucha fuerza la idea de progresión necesaria y desarrollo de la historia universal, idea que constituyó una herencia de la que fue partícipe, aunque a veces vergonzante como en el caso de Ranke, la escuela histórica a la que perteneció el propio Dilthey. Ahora era necesario, pues, lidiar con la historicidad del mundo. De este modo surgió una situación paradójica: una vez descartada la metafísica como sistema unitario del orden interno universal, pero temeroso de las consecuencias relativistas de apelar *únicamente* a la subjetividad de la conciencia, el único camino practicable para resolver el problema del fundamento objetivo del conocimiento fue, para Dilthey, el de buscar una metodología que permitiera la primacía de la conciencia, pero sin rechazar la “realidad” plena del pasado. Esto supuso la formulación de un sistema que vinculara dialécticamente las vivencias individuales con la tradición cultural a partir de la cual se alimentan. Esto significa que el pasado dejó de ser algo que está ahí, dado de antemano, esperando tranquilamente a ser descubierto, pero sin alcanzar el otro extremo: la vivencia subjetiva individual. Ahora, el pasado existe en la conciencia, pero también en la tradición cultural de la cual dicha conciencia es partícipe, con lo

¹⁴ La postura de Dilthey en torno a la metafísica, que puede resumirse como la necesidad de disolverla en el presente, al mismo tiempo que se le respeta históricamente, puede explicarse gracias a la peculiar combinación de influencias intelectuales que operaron en su formación: por un lado el empirismo anglo-francés y la “mezcla alemana de Kant con romanticismo y escuela histórica”. De acuerdo con H. A. Hodges, éstas fueron las tendencias que el propio Dilthey buscó reconciliar en su filosofía, pues, según este autor, Dilthey pensaba que “The empiricists are strong in their refusal to indulge in speculative theories, their determination to be scientific and realistic, and their successful attempt to make their knowledge a force for social reform [...] They fail in their understanding of the deeper levels of experience. The Kantian-romantic-historical tradition has this understanding, but is apt to run off into speculation instead of girding itself for action.” Véase H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1944, 174 p., p. 7.

que todo conocimiento en el ámbito de las ciencias del espíritu será una forma de autoconocimiento, individual y colectiva. La puerta de acceso debe buscarse, según Dilthey, en las huellas dejadas en el mundo por la acción humana, las llamadas objetivaciones de la vida. El método de las ciencias del espíritu será, así, la lectura de dichas objetivaciones o, mejor dicho, la hermenéutica, y el sustento de su científicidad será la comprensión psicológica.

Lo anterior supuso un cambio importante en la concepción que se tenía de la labor y métodos de trabajo de las ciencias del espíritu. El nuevo método propuesto por Dilthey resulta extremadamente complejo como para que baste con lo dicho hasta ahora. Para comprenderlo cabalmente y, sobre todo, para evaluar correctamente las implicaciones que tuvo en la filosofía de la historia de Collingwood, es necesario detenernos un poco en la historia de la hermenéutica, siguiendo aquí a Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método I*.¹⁵

Según Gadamer, antes de Schleiermacher la preceptiva de la comprensión y de la interpretación se había desarrollado por dos caminos, distintos en su objeto, pero análogos en su estímulo: el teológico y el filológico. Veamos el primero de estos caminos. La hermenéutica teológica que aquí interesa, por su relación con las ciencias del espíritu, es obra de la Reforma, en la medida que introduce el principio de que la Sagrada Escritura es *sui ipsius interpretes*. De esta manera, la adecuada comprensión de la Escritura no depende de la tradición, ni de ningún dogmatismo, sino más bien del principio circular, típicamente hermenéutico, de que el todo guía la comprensión de las partes, de la misma manera que el todo sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de las partes:

Lutero y sus seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del contextus, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado éste.¹⁶

¹⁵ Gadamer, *op. cit.*, p. 225-304. Para este punto, Gadamer se apoya fundamentalmente en Dilthey para trazar un breve panorama de lo que denomina prehistoria de la hermenéutica. Sobra decir que lo que aquí se presenta es una versión simplificada de dicha prehistoria, cuyos pormenores revelan diferencias notables entre los autores que la integran.

¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

Pese a que esta postura constituye una ruptura con la tradición, su fundamento último es, de acuerdo con Gadamer, todavía dogmático, pues “presupone que la Biblia misma es una unidad”.¹⁷ Fue hasta el siglo XVIII cuando se empezó a reconocer que la diversidad de los autores de las Sagradas Escrituras demandaba una interpretación no sólo gramatical, sino también histórica:

El viejo postulado interpretativo de entender los detalles por referencia al todo ya no podía remitirse ni limitarse a la unidad dogmática del canon, sino que tenía que acceder al conjunto más abarcante de la realidad histórica, a cuya totalidad pertenece cada documento histórico individual.¹⁸

Esta nueva distinción tuvo como resultado que se perdieran las diferencias, a nivel hermenéutico, entre los textos sagrados y los profanos. Por lo tanto, las fuentes escritas ya no se limitan a servir como apoyo a la interpretación de las Escrituras, sino que son, a su vez, susceptibles de interpretación. Esto condujo a un importante desarrollo. Siguiendo a Gadamer, lo que se afirma para las fuentes escritas vale también para los contenidos de que dan noticia, por lo cual el concepto de Historia Universal se vuelve necesario para ocupar el papel del todo en torno al cual los objetos históricos individuales adquieren su pleno significado. Así, la hermenéutica “acaba siendo no sólo una función propedéutica de toda historiografía —como el arte de la interpretación correcta de todas las fuentes escritas— sino que abarca en realidad todo el negocio de la historiografía”.¹⁹ Gadamer afirma que, en última instancia, es éste el modelo que guiará a Dilthey en su fundamentación de la concepción histórica del mundo, pues es él quien “toma conscientemente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu”.²⁰ En otras palabras, la hermenéutica es para Dilthey el fundamento de toda historiografía, y la base para su interpretación de la escuela histórica (Droysen y Ranke).

¹⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 254. Todo este argumento se desarrolla desde la página 243.

Ahora bien, aunque no puede decirse que la hermenéutica sea por completo una herencia romántica en el pensamiento de Dilthey, pues ésta no constituye su punto de partida, sino más bien aparece como una conclusión a partir de su fundamentación en la filosofía de la vida,²¹ existe un elemento dentro de la hermenéutica romántica que será vital para el pensamiento diltheyano, al mismo tiempo que constituye uno de sus puntos más débiles. Me refiero concretamente al concepto de la comprensión psicológica ideado por Schleiermacher.²² Fue, en efecto, este autor quien desarrolló por primera vez una preceptiva del comprender, ampliando los límites de la hermenéutica más allá de los escritos y de las lenguas extrañas, hacia el terreno psicológico: “se advierte aquí un desplazamiento de carácter muy fundamental. Lo que se trata de comprender no es la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor”.²³ Esta comprensión de la individualidad ajena reviste un carácter sumamente problemático, pues sólo se logra en virtud de un comportamiento adivinatorio, que pretende ingresar al decurso interno de la concepción de la obra; se trata, en suma, de una recreación del acto creador original, estrechamente vinculada con la estética del genio.²⁴ El propio Dilthey reconoce y asume esta problemática, pero su tono es más bien festivo:

²¹ *Ibid.*, p. 286.

²² La teoría hermenéutica de Schleiermacher era, hasta cierto punto, incompatible con algunos de los postulados de la escuela histórica. Dice Gadamer: “el interés que motivaba en Schleiermacher esta abstracción metodológica [la de comprender cada texto como una expresión vital, dejando en suspenso la verdad de lo que dice, a despecho del carácter modélico de los clásicos y de la verdad salvífica de la Escritura] no era el del historiador sino el del teólogo. Intentaba enseñar cómo debe entenderse el hablar y la tradición escrita porque su interés estaba en una tradición, la de la Biblia, que es la que interesa a la doctrina de la fe. Por eso su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiera servir de organon metodológico de las ciencias del espíritu. Su objetivo era la recepción concreta de textos, a lo cual debía servir también el aspecto más general de los nexos históricos. Ésta es la barrera de Schleiermacher que la concepción histórica del mundo no podría dejar en pie”. *Ibid.*, p. 252. Fue Dilthey el encargado de derribar dicho obstáculo.

²³ *Ibid.*, p. 239.

²⁴ Este planteamiento de Schleiermacher será posteriormente retomado por Dilthey en su teoría de la comprensión de las experiencias ajenas bajo la noción de *Nachbild* (literalmente, “reproducción” o “reconstrucción”). Nos recuerda, de inmediato, al famoso *re-enactment* de R. G. Collingwood, que no es otra cosa que un «penetrar» a las intenciones originales de los protagonistas históricos a través de sus acciones, lo que en última instancia constituye la verdadera comprensión histórica. La diferencia radica en que Collingwood procuró eliminar todo elemento emotivo de su noción de *re-enactmen*, siendo este un proceso enteramente inferencial,

¡Con qué claridad vemos en el revivir de lo extraño y lo pasado que la comprensión descansa en una especial genialidad personal! Pero como constituye una tarea importante y duradera como fundamento de la conciencia histórica, esta genialidad personal se convierte en técnica y esta técnica se desarrolla con el desenvolvimiento de la conciencia histórica. Se halla vinculada al hecho de que la comprensión tiene por delante manifestaciones de vida fijadas en perennidad, de suerte que puede volver de continuo a ellas. Denominamos “interpretación” a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas. Como la vida espiritual encuentra sólo en el lenguaje su expresión perfecta, exhaustiva y que, por lo tanto, hace posible una captación perfecta, así también la interpretación se completa con la de los vestigios de existencia humana que se contienen en las obras escritas. Este arte constituye la base de la filología. Y la disciplina correspondiente se llama *hermenéutica*.²⁵

La cita anterior, en mi opinión, ilustra perfectamente lo dicho hasta ahora sobre el papel preponderante que asignó Dilthey a la interpretación psicológica dentro de las ciencias del espíritu, y en particular dentro de la historia. Sin embargo, Dilthey no podía quedar satisfecho con la mera constatación del acto adivinatorio sobre el que se basa la comprensión, pues una de sus principales preocupaciones fue la de demostrar que es posible elevar la comprensión de lo singular al plano de la objetividad, pasando del genio individual a la técnica. Por lo tanto, para dar solidez a dicho acto, Dilthey apela a la conocida fórmula de Vico: si podemos trasladarnos a una psique ajena, a través de sus manifestaciones objetivas, es sólo gracias a que el sujeto que conoce es, a su vez, un ser histórico. De este modo, para Dilthey, “lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto”.²⁶ Conclusión que, aunque paradójicamente parece dar la razón a Hegel, no lo hace, pues ya no apela a una conciencia absoluta, sino individual e histórica.

Lo que Dilthey buscaba con el argumento anterior es, en última instancia, una especie de *justo medio* (muy problemático en términos teóricos) entre el pensamiento histórico-metafísico de Hegel y

muy diferente a la respuesta emotiva inmediata planteada por Dilthey. Véase R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, especialmente p. 213-225, y H. A. Hodges, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁵ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 430 p., p. 241.

²⁶ Gadamer, *op. cit.*, p. 282.

el ahistórico-epistemológico de Kant.²⁷ Es decir, una vez que Kant había disuelto las abstracciones producto de la historia de la metafísica en las categorías de la conciencia, Dilthey se propuso “captar, sin prejuicios, la realidad de la vida interior y, partiendo de ella, establecer lo que la naturaleza y la historia son para esta vida interior”,²⁸ intento que lo condujo inevitablemente al punto de vista histórico-psicológico. Justificar ese punto requería, como ya vimos, seguir los pasos de Kant en cuanto a la negación de la metafísica como fundamento del conocimiento, pero ahora sin negarle un lugar en la historia, como forma relativa y cambiante de conciencia personal. Casi al final de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey escribió:

Cada sistema metafísico es tan sólo representativo de la situación en la cual un alma ha mirado a los enigmas del mundo [...] Pero con el cambio de la situación histórica de la vida anímica se cambia también el contenido espiritual que da unidad y vida a un sistema metafísico. Y nos es imposible determinar los límites de este cambio ni predecirlo en cuanto a dirección [...] Por eso tenemos que decirnos, también, que no sabemos lo que se esconde tras los muros que todavía nos rodean.²⁹

Las palabras anteriores significaron un paso importante hacia la creación de la conciencia histórica contemporánea. Empero no se trató de un paso definitivo, pues la caja de Pandora del relativismo sólo fue entreabierta: abrazado al principio hermenéutico tradicional que dice que el todo sólo puede ser comprendido a través de las partes y viceversa, Dilthey terminó por postular la posibilidad de un conocimiento absoluto de la historia que se alcanzaría *al final* de la misma, del mismo modo en que un individuo sólo llega a conocerse plenamente en el momento de su muerte. El *justo medio* de Dilthey resulta, así, extremadamente paradójico, pues sostiene que todo es histórico (la homogeneidad entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido) y, al mismo tiempo, que el conocimiento verdadero sólo se logra cuando se ha trascendido la historicidad. Dilthey fue plenamente consciente de dicha paradoja, pero sus esfuerzos por

²⁷ Cfr. Frank R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, 481 p., p. 211-212.

²⁸ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las...*, p. 384.

²⁹ *Ibid.*, p. 382-383.

resolverla lo condujeron, de acuerdo con Eugenio Ímaz, a una especie de resignación religiosa ante el profundo misterio de la vida.³⁰

*La reformulación de la metafísica según Collingwood:
la dialéctica de las formas de experiencia*

Pero la respuesta de la resignación, muy válida en otros contextos, no podía conjugarse adecuadamente con la penetrante e inquietante de Collingwood. No es necesario hacer un recuento exhaustivo de su trayectoria intelectual para sustentar esta afirmación.³¹ Su segundo libro, *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, escrito entre diciembre de 1922 y agosto de 1923, cuando Collingwood contaba con tan sólo treinta y dos años, posee un interesante y bíblico epígrafe: “Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara” (I Cor. XIII, 12). Se trata, ni más ni menos, de una réplica directa a la resignación que surge ante la imposibilidad de una metafísica absoluta, pues al “no sabemos lo que se esconde tras los muros que todavía nos rodean...” de Dilthey, Collingwood opone un significativo y breve “no todavía...” Es obvio que con esto no quiero decir que Collingwood abrazara totalmente la visión hegeliana, ni que afirmara poseer, como el alemán, alguna forma de conocimiento absoluto del mundo. Simplemente sostengo que no lo niega. Si pensamos en términos del conocimiento histórico, lo anterior nos dice que, para Collingwood, el significado del pasado es, en efecto, algo dado, pero no en la modalidad ontológica de lo perenne y definitivo, de lo que siempre es, ha sido y será. Para él, el pasado no existe más y el significado que alguna vez pudo tener se ha perdido, pero no para siempre. Sin embargo, es precisamente sobre este punto que una correcta evaluación de la filosofía

³⁰ Cfr. Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, El Colegio de México, 1946, 345 p., especialmente el capítulo X: “Teoría de la concepción del mundo”, p. 272-308. El problema quedó sin solución y, por lo mismo, se transformó en la que, quizá, sea la parte más importante de la herencia de Dilthey al pensamiento hermenéutico y teórico del siglo XX.

³¹ La mejor obra al respecto es: W. J. Van der Dussen, *History as a science. The Philosophy of R. G. Collingwood*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1981, 480 p. Véase también R. G. Collingwood, *Autobiografía*, traducción de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 163 p.

de Collingwood se vuelve muy complicada, por lo cual habremos de hacer muchas aclaraciones preliminares.

En principio podemos sostener que Collingwood se distanció de Dilthey en dos líneas principales: en primer lugar, buscará una nueva metafísica que permita alcanzar, pero esta vez sin paradojas, el tan anhelado *justo medio*. Es decir: aunque válida históricamente, para Dilthey la metafísica debía ser suplantada por un análisis crítico de “las condiciones que dan lugar a la ilusión de que la metafísica es posible”.³² Collingwood emprendió ese análisis, pero su objetivo no fue la disolución de la metafísica *in solidum*, sino su refundación sobre la base del funcionamiento unitario de la mente humana, a la manera de Kant, pero añadiendo un proceso dialéctico en el desarrollo de las formas de experiencia, como Hegel. En segundo lugar, Collingwood rechazará la interpretación psicológica diltheyana por parecerle innecesaria para el conocimiento histórico; rechazo que será parte sustantiva de su epistemología. Veamos, pues, cómo fue que Collingwood desarrolló ambos argumentos.

Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta cualquier intérprete de la obra de Collingwood es, en primer lugar, el de advertir cuáles fueron las transformaciones de su pensamiento a lo largo de los años. Existen varias teorías al respecto, desde autores que sostienen que Collingwood trazó un plan filosófico unitario, al cual se apegó toda su vida (Lionel Rubinoff),³³ hasta aquellos que afirman que su filosofía fue un torrente en constante movimiento (Goldstein), que más que líneas de desarrollo tuvo ciertos intereses más o menos constantes, o bien los que predicán que lo único unitario fue el método dialéctico (Mink), mismo que Collingwood aplicó a diversos temas con resultados igualmente diversos. Por fortuna, ya existe un trabajo que se ha preocupado por este problema y que, en mi opinión, lo ha resuelto de manera por demás satisfactoria. Me refiero al monumental y exhaustivo estudio de W. J. van der Dussen, *History as a science. The Philosophy of R. G. Collingwood*,³⁴ que no sólo contempla la totalidad de los escritos de dicho autor, publicados o no, sino que también se da a la tarea de cotejarlos cuidadosamente

³² H. A. Hodges, *op. cit.*, p. 98. La traducción es mía.

³³ Lionel Rubinoff, *Collingwood and reform of Metaphysics. A study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, 413 p.

³⁴ W. J. Van der Dussen, *op. cit.*

con prácticamente la totalidad de los trabajos que se han escrito sobre su pensamiento. Intentar un estudio semejante resultaría, pues, no sólo imprudente sino inútil. Lo que sí podemos hacer es aprovechar algunas de sus conclusiones para elaborar una lectura diferente.

Por lo que respecta al problema de la metafísica, es imprescindible entender qué era para Collingwood la historia, no como actividad de la mente humana sino como el objeto de esa actividad, el pasado, y cómo su concepto de ese objeto se transformó gradualmente. Van der Dussen sostiene que, sobre este tema, nuestro autor fue desde una posición profundamente realista, que ve a la historia como aquello que efectivamente aconteció, y que es por completo independiente de la conciencia humana, hasta llegar a una visión idealista que vincula la existencia misma del pasado con la conciencia que de él se tenga. Sobre este punto existe una amplia división de opiniones. Si atendemos a uno de los más recientes comentaristas de Collingwood, David Bates, podremos tener un cuadro un poco más completo. Para este autor, la posición de Collingwood, desde siempre impregnada de cierto misticismo, se sustenta en la no identificación del sujeto y el objeto, a nivel epistemológico; y en la suposición, a nivel metafísico, de la existencia de algo así como una mente absoluta capaz de reencarnar en cada ser humano, idea imprescindible para la comprensión de su teoría del *re-enactment*.³⁵ En mi opinión, ambas posturas son complementarias, pues se enfocan a aspectos diferentes del problema. Me explico: desde el primer libro de Collingwood, *Religion and Philosophy* (1916), es posible encontrar afirmaciones que indican una visión de la historia como algo objetivo, independiente del historiador:³⁶ “History, like philosophy, is the knowledge of the one real world [...] History *a parte objecti* – the reality which historical research seeks to know – is nothing else than the totality of existence [...] History *a parte subjecti* – the activity of the historian – is investigation of all that has happened and is happening [...]”.³⁷ Sin embargo, el problema de conocer la realidad

³⁵ David Bates, “Rediscovering Collingwood’s spiritual history (in and out of context)”, en *History and Theory*, v. 35, núm. 1, 1996, p. 29-55.

³⁶ R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1997, 219 p. Esta edición es una reimpresión del primer libro de Collingwood, publicado originalmente por la Universidad de Oxford en 1916.

³⁷ *Ibid.*, p. 51.

pasada se suscita dentro del contexto de una teoría trascendente del conocimiento, que pretende superar la radical extrañeza del pasado al eliminar la distancia producida por el tiempo, así como la existencia de objetos independientes de los sujetos. En la misma obra Collingwood afirma:

The spirit of truth is not circumscribed by the limits of space and time. If a real community of life is possible between two men who share each other's outward presence and inward thoughts, it is possible no less between two who have never met [...] This union consist in the fact that both are dealing with the same problems; for in so far as any two minds are conscious of the same reality, *they are the same mind* [...] Thus there is a certain spiritual intercourse between men who have no outward point of contact whatever.³⁸

Esta forma de concebir el conocimiento (la verdad o el pensamiento) fue desplazando, gradualmente, a la idea de la historia como realidad objetiva.³⁹ Collingwood, pues, terminó por enfrentarse cara a cara con el problema de garantizar la verdad de un conocimiento que no posee base objetiva. Muchos afirman que este problema condujo a Collingwood hacia un escepticismo radical. Yo, sin embargo, sostengo que lo que en realidad puede encontrarse es una lucha constante por evitar ambos extremos: el metafísico dogmático y el escéptico radical. El camino, empero, quedó sembrado de paradojas irresolubles, que producen la desesperación de los críticos y comentaristas. Disolver paradojas no es uno de los objetivos de este trabajo, lo que sí me interesa es mostrar por qué surgen y qué lugar ocupan en el proceso general de desarrollo de la epistemología histórica contemporánea. Para ello hay que preguntar qué es aquello que

³⁸ *Ibid.*, p. 160-161. Las cursivas son mías. Afirmaciones como ésta dieron pie a la relación establecida por Bates entre el pensamiento de Collingwood y cierto tipo de misticismo. Sin negar dicha interpretación, creo que es posible encontrar otros orígenes para esa actitud: si consideramos la teoría de la conciencia de Locke, interpretada como saber de la identidad personal que excluye cualquier alteridad, la postura de Collingwood resulta su heredera, a la vez que un intento por superarla. Para Collingwood, la mente no es una sustancia sino una actividad, la mente es lo que piensa y, por lo tanto, si encontramos dos pensamientos iguales, en ese momento y para lo que se refiere a ese pensamiento, no hay dos mentes, sino una. Para una explicación muy completa y compleja del pensamiento de Locke sobre este punto, véase Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 684 p., p. 135-143.

³⁹ W. J. van der Dussen, *op cit.*, p. 11-57.

Collingwood colocó para llenar el hueco que dejó la historia como realidad objetiva, es decir, cuál es la realidad última, metafísica, a la que aspira el conocimiento.

Comencemos, pues, por analizar la idea del funcionamiento unitario de la mente humana, idea que condujo a Collingwood a sostener la existencia de un elemento atemporal en la historia, mismo que ocupará el lugar de su base objetiva. Hacia 1924, nuestro autor desarrolló una suerte de metafísica “crítica”, en el sentido kantiano, en la ya mencionada obra *Speculum Mentis*.⁴⁰ Sin importar qué tan especulativos suenen título y contenido, la preocupación que les da origen es profundamente práctica, ya que para Collingwood “all thought exists for the sake of action” (SM, p. 15). Con estas palabras, las primeras de la obra, el autor expresa una de sus perennes inquietudes, a saber, la utilidad del conocimiento humano. Para él, era obvio que existía una especie de desajuste cultural entre la producción filosófica, artística o religiosa, y la demanda social de tales actividades. En otras palabras, Collingwood observa que, pese a la constante necesidad humana por el arte, la religión o la filosofía, en el mundo moderno hay una multitud de artistas, ministros religiosos y filósofos que no logran encontrar mercado para sus productos, independientemente de la calidad de los mismos. No se trata, por

⁴⁰ R. G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1924, 327 p. (En adelante, para todas las citas de esta obra, el número de página se colocará entre paréntesis en el texto, precedido de la abreviatura «SM»). Aunque puede decirse que se trata de una obra de juventud, este libro constituye uno de los principales trabajos de Collingwood, quien definió, cuatro años antes de su muerte, a ese trabajo con las siguientes palabras: “Es un registro, no muy oscuro de expresión, de mucho pensamiento verdadero. Si buena parte de él no llega a satisfacerme, es porque he seguido pensando desde que lo publiqué y, por tanto, hay mucho en él por completar y pulir. En cambio, no contiene mucho que requiera retractación.” Cfr. R. G. Collingwood, *Autobiografía...*, p. 62, nota 1. Ciertamente, Collingwood no otorga un papel preponderante a esta obra en el conjunto de su pensamiento, pero tampoco se retracta de ella. Esta postura, aunada a los contenidos de la obra, justifican que muchos críticos la consideren como la piedra de toque de todo su sistema filosófico, o por lo menos como el *proyecto* de un sistema, mismo que se fue completando con sus obras posteriores, opinión que comparto y que sostiene el tratamiento preferente dado a dicha obra a lo largo del presente capítulo. Cfr. Louis O. Mink, *op. cit.*, p. 2: “After *Speculum Mentis*, which was an early attempt at a system in the classical sense, each of his books must be seen as the discussion of a specific set of questions in the context of a *possible system*.” Y también Lionel Rubinoff, *op. cit.*, p. v: “I shall argue [...] that there is a strong continuity between [Collingwood’s] early and later writings; that the structure of Collingwood’s system and the clue to the rapprochement between philosophy and history which he actually offered, are to be found first in *Speculum Mentis* [...]”

supuesto, de un mero problema laboral o vocacional: el hecho de que las respuestas de una época no satisfagan las necesidades de la misma, revela, en última instancia, un condición hasta cierto punto morbosa. A diferencia de otras épocas, como la Edad Media por ejemplo, la nuestra, sostiene Collingwood, carece del principio de la unidad de la mente. Durante la Edad Media, un poderoso institucionalismo (la Iglesia, el feudo, el gremio, etcétera) permitía absorber prácticamente todas las actividades humanas y transformarlas en algo útil para la vida colectiva, garantizando al mismo tiempo la felicidad individual. Tal organización institucional sólo era posible gracias a una suerte de infantilismo mental que, sin embargo, contenía un elemento sumamente importante: la interdependencia de todas las actividades mentales, pues, para la mente medieval ni el arte, ni la religión ni la filosofía existían por sí mismas:

Art was always working hand in hand with religion, religion hand in hand with philosophy. This is sometimes expressed by saying that art and philosophy were subordinated to religion; but the subordination was not, as this phrase suggests, one-sided. Art was the handmaid of religion, but religion by this very fact acquired an intensely artistic character. Philosophy was ostensibly subordinated to faith; but this gave not only a religious tinge to philosophy but a philosophical tinge to religion. Thus religion was coloured by art and philosophy to the same extent to which they were coloured by religion, the fact being that there was a general interpretation of the various activities of the mind, in which each was influenced by all (SM, p. 27).

Esta situación, aparentemente paradisiaca, sólo podía durar mientras las actividades de la mente se mantuvieran en un estado primitivo. Tan pronto como se desarrollan y alcanzan plena madurez, la ruptura de la unidad se hace inevitable. Esa ruptura se llama Renacimiento. La famosa libertad del Renacimiento no es, para Collingwood, otra cosa que la independencia de las distintas actividades de la mente, sin mezclas ni subordinaciones: el opuesto exacto de la mentalidad medieval. Reaparece así el camino de la separación de la conciencia; la *vía dolorosa* que para Hegel había terminado en la parusía del absoluto es, para Collingwood, un problema abierto y actual:

The freedom of the Renaissance is the freedom of discovering that one can leave one's ordained place and march out into the world without

being struck dead by an offended God. But God is offended; that is to say, one has bought freedom at the price of an internal conflict, a conflict between the self that wants to wander and the self that wants to stay home (SM, p. 30-31).

El problema es actual y abierto porque los efectos de la separación llegan hasta nuestros días, y permiten explicar la peculiar enfermedad del mundo moderno. Se ha ganado la libertad, pero el precio ha sido muy alto: el vértigo y el horror frente al universo, sensaciones que se desvanecían en la mente medieval gracias a la unidad de dios, el hombre y el mundo, reaparecen con toda su fuerza ante ese nuevo hombre que es libre, pero sin propósito. El proceso de liberación de la mente tiene una conclusión irónica: lo que fue en un principio una ganancia, la luz de alborada de la mente libre que abarca y explora cada vez más lejos en todos los terrenos, se ha transformado, en los días de Collingwood, en un laberinto interminable de actividades aisladas, especialidad de especialistas para el aplauso de otros especialistas:

Today we can be as artistic, we can be as philosophical, we can be as religious as we please, but we cannot ever be men at all; we are wrecks and fragments of men, and we do not know where to take hold of life and how to begin looking for the happiness which we know we do not possess (SM, p. 35).

La posible cura de nuestros males no está, en consecuencia, en la práctica aislada de ninguna de las formas de experiencia humanas. Todo lo contrario, ahora es necesario buscar su unificación en una "vida completa e indivisible" [in a complete and undivided life]. No se trata, sin embargo, de un retorno nostálgico a la vida infantil de la Edad Media, simplemente deshaciendo la obra del Renacimiento. El principio de unidad de la Edad Media fue, según Collingwood, el cristianismo que, a través de su doctrina, permitió que la religión fuera el elemento dominante de la totalidad de la vida. El Renacimiento intentó romper este cerco por medio de un pretendido retorno al paganismo de la antigüedad, pero lo que obtuvo fue algo así como un cristianismo mutilado que, en lugar de buscar la unidad y armonía de todas las formas de experiencia bajo el principio de la religión, pretendió suprimirlas todas, menos el

arte. Es necesaria pues, una solución dialéctica, que tome en cuenta el desarrollo pleno y maduro de las formas de experiencia que permitió el Renacimiento, pero sin renunciar a la búsqueda de un nuevo principio de unidad. La tarea consiste, así, en la creación de un mapa del conocimiento que permita mostrar los principios de funcionamiento interno que rigen a cada una de las formas de experiencia (arte, religión, ciencia, historia y filosofía) y la relación que guardan entre sí sus manifestaciones externas.

A partir de este punto, la obra en cuestión desarrolla un complejo argumento que pretende explicar el proceso dialéctico de la mente en el camino del autoconocimiento, único verdadero. El principio fundamental consiste en el reconocimiento explícito de una verdad antigua: la identidad de sujeto y objeto. La negación o ignorancia de dicha verdad y el proceso para alcanzarla constituyen, a los ojos de Collingwood, el centro mismo de toda forma de reflexión sobre el mundo. Pero antes de abordar este problema de manera directa, debemos demorarnos un poco en las peculiaridades de la relación que guardan entre sí las formas de experiencia.

Lo primero que hay que hacer es definir qué es lo que Collingwood entiende por "experiencia". Sobre este punto, nuestro autor sostiene que los seres humanos han utilizado distintos medios para resolver el enigma del mundo, para descubrir su verdadera y última naturaleza. Esos medios son denominados formas de experiencia. En abstracto, cada forma de experiencia contiene dos elementos, indivisibles pero aún así distintos: un elemento inmediato, intuitivo y cuestionador (denominado comúnmente sensación) y un elemento mediato, reflexivo y afirmativo (denominado pensamiento). Esta distinción, empero, resulta problemática y hasta peligrosa, pues sugiere la posibilidad de una separación arbitraria entre ambos elementos, separación que, según Collingwood, ha sido el error fundamental de prácticamente la totalidad del pensamiento anterior sobre el asunto. Para evitar ese problema, Collingwood opta por una solución dialéctica, que permite resaltar la unidad esencial de ambos aspectos, al mismo tiempo que mantiene la distinción, pero ahora como diferentes "momentos" de un solo proceso. En otras palabras, la experiencia siempre posee un contenido que es, en un primer momento, implícito y, por ello, propio para la intuición y, en un segundo momento, explícito y, en consecuencia, relativo al

pensamiento. Pero hay que tener muy en cuenta que no se trata de dos contenidos distintos, sino del mismo, ya que la intuición no se da, no puede darse, sin el pensamiento, y éste, a su vez, depende de la intuición (SM, p. 95 y 188). Así, el contenido de cada forma de experiencia será, siempre, la unidad intuición-pensamiento, primero implícita, es decir, inconsciente, y después explícita o consciente. Esto sucede, de hecho, no sólo al interior de cada forma de experiencia sino, en última instancia, como un proceso de desarrollo por pasos en el que cada forma superior hace explícito aquello que sólo era implícito en la forma anterior.⁴¹ Es posible que todo esto suene demasiado vago, lo cual es bastante natural en vista de que hablamos de las formas de experiencia en abstracto. La aclaración se encuentra en sus contenidos concretos, pues para nuestro autor es imposible separar al pensamiento de su contenido o, dicho de otro modo, no existe ningún tipo de actividad de la mente en abstracto, como dejó claramente expuesto desde *Religion and Philosophy*, sino siempre pensamiento *sobre algo* específico.⁴²

En primer lugar, Collingwood nos dice que el campo de la experiencia humana parece estar dividido en provincias que reciben el nombre de arte, religión, ciencia, historia y filosofía. Estas provincias no son formas abstractas, sino formas concretas de experiencia, es decir, actividades que involucran todas las facultades de quien las practica. En consecuencia, cada una es, en cierto sentido, una forma de conocimiento, una actividad de la mente que conoce, pues todas ellas reclaman su primacía para hablar de la verdad del mundo. Ahora bien, lo anterior resulta problemático, pues si alguna de ellas fuera poseedora de la verdad sobre el mundo, todas las demás serían lamentables extravíos de la mente, dejando a buena parte de la humanidad en una posición bastante incómoda. Si no creemos que una buena parte de la humanidad sea y haya sido sencillamente estúpida, es necesario reconocer que todas las formas de experiencia poseen algún tipo de verdad, lo que las convertiría en

⁴¹ Cfr. Peter Skagsted, *Making sense of history. The philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, The Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1975, 118 p., p. 68.

⁴² *Religion and Philosophy*, p. 100. "All consciousness is the consciousness of something definite, the thought of this thing or that thing; there is no thought in general, but only particular thoughts about particular things. The *esse* of the mind is not *cogitare* simply, but de *hac re cogitare*."

distintas especies de un mismo género llamado conocimiento, cada una ofreciendo una parte específica de la verdad sobre el mundo. Pero afirmar esto supondría, siguiendo a Collingwood, dos cosas: primero, que poseemos un conocimiento del mundo anterior a las formas de experiencia que nos dice que la verdad sobre el mundo puede ser captada a través del arte, la religión, la ciencia, etcétera; segundo, que el desarrollo autónomo de las formas de experiencia constituye un error que se solucionaría regresando a la mentalidad medieval, ambos argumentos manifiestamente absurdos. Para Collingwood la solución radica en reconocer que las formas de experiencia poseen un “orden natural propio” (SM, p. 50), lo que significa que la verdadera relación que guardan entre sí afecta la forma de un proceso histórico-dialéctico: una serie de fases que comienzan con el nacimiento del arte y a partir de ahí (gracias a un desarrollo muy similar al que Hegel planteó para el espíritu absoluto) se llega a la religión, a la ciencia, etcétera. Por tanto, la historia de la humanidad es, para Collingwood, la historia de la relación de conocimiento (o experiencia) que los hombres entablan con el mundo. El pasado y el conocimiento que de él se tenga parecen, por lo menos hasta este punto, enteramente concordantes. Es por ello que resulta de suma importancia mostrar la dinámica del proceso dialéctico de las formas de experiencia, pues es justamente este proceso el fundamento último de la historia. Comencemos con el arte.

Collingwood afirma que el arte, a pesar de ser la forma más simple y primitiva de todos los marcos mentales, resulta el fundamento último del espíritu:

Art is the foundation, the soil, the womb and night of the spirit; all experience issues forth from it and rests upon it; all education begins with it; all religion, all science, are as it were specialized and peculiar modifications of it (SM, p. 59).

Pese a esto, para nuestro autor, el arte nunca escapa del mundo onírico. A diferencia de la vida despierta, la experiencia estética no se preocupa en lo más mínimo de la realidad o de la irrealidad de su objeto. En consecuencia, cualquier afirmación hecha por el arte (pintura, novela, música, etcétera) no es verdadera, pues no se corresponde con ningún objeto real, pero tampoco es falsa, pues el arte simplemente desconoce la diferencia. De hecho, el arte propia-

mente hablando no realiza “afirmaciones” de ningún tipo, se limita a imaginar distintos objetos y presentarlos. Para Collingwood el arte es imaginación pura. Esto no quiere decir que el arte carezca por completo de criterios distintivos: el conocimiento se preocupa por la verdad y la mentira; la acción por el bien y el mal; el arte por la belleza y la fealdad.

El arte es una actividad concreta que cobra vida en la creación de obras igualmente concretas, cada una de las cuales constituye un arreglo específico de elementos en un todo coherente que es producto de la imaginación. Este proceso se rige por el criterio de la belleza. Sin embargo, el arte no busca la belleza como un concepto puro preexistente con contenidos específicos, ni como expresión pura de emociones o sentimientos. En abstracto, la belleza es para el arte lo que Dios es para la religión y la verdad para la ciencia: su definición de lo absoluto, el secreto y el alma del mundo. Pero en la práctica, la belleza es para el arte solamente estructura y organización que responden a actos concretos de imaginación:

Beauty can not be truly defined except as the correlative of imagination; the activity of imagining creates the objective world of art, and creates it according to its own law, that is, creates it as an imagined whole or thing of beauty. Thus beauty does not exist except from the point of view of the aesthetic experience (SM, p. 66).

Al no existir un concepto absoluto de belleza, cada acto artístico establece la verdad sobre el mundo de manera estrictamente individual: cada obra de arte constituye un nuevo comienzo. La relación histórica de las obras de arte entre sí sólo existe para la mente que piensa en términos históricos, no artísticos. Para el artista, la historia del arte es totalmente indiferente, pues su acto creativo se basa exclusivamente en la imaginación, no en la realidad histórica o la verdad científica: sólo acepta aquello que convenga a la construcción de ese todo coherente imaginado que es su obra (SM, p. 72). El arte crea mundos imaginarios que sólo deben ser fieles a sí mismos, no entre ellos, de lo que resulta que hay tantos mundos imaginarios como obras de arte, mundos absolutamente inconmensurables.

Que los mundos creados por el arte sean inconmensurables no significa, empero, que sean arbitrarios y, por lo mismo, insignificantes. El arte es, en efecto, imaginación pura, pero esto sólo quiere

decir que el arte trata a sus objetos sin importarle que sean reales o ficticios. No significa que el arte genere por sí mismo, en el vacío, todos sus objetos: la imaginación no puede desprenderse por completo del mundo factual.⁴³ Lo que significa es que el arte, al no afirmar o negar la existencia de un mundo específico es, a diferencia de las otras formas de experiencia, monádico. La mente artística vive por completo encerrada o contenida *en sí misma*: “The artist, in the moment of aesthetic creation and enjoyment, knows nothing either of a real world, whether natural or artificial, or of minds other than his own. He lives to himself, wholly wrapped up in his own fancies” (SM, p. 68). Al igual que Hegel en su *Fenomenología*, Collingwood establece que el principio de la historia de la conciencia es la no identificación, absoluta pero inconsciente, entre sujeto y objeto, pero, a diferencia de Hegel, él atribuye ese estado no al espíritu absoluto en su desarrollo, sino a una actividad humana específica, el arte, misma que, aunque sea superada en términos dialécticos, es perenne en cuanto forma de experiencia, es decir, permanece en la base de cualquier forma de conocimiento del mundo. La idea no es del todo novedosa: unos años antes, en Italia, Benedetto Croce había formulado una tesis muy semejante en su *Estética*: el arte se compone de intuición y expresión, es forma pura y su contenido, de existir, sólo es para el conocimiento conceptual, que, sin embargo, *también y siempre* contiene intuición y expresión. El arte, pues, pervive en todas las formas del espíritu, incluidas las que integran el mundo de la praxis (economía y ética).⁴⁴ Sin embargo, tanto para

⁴³ Al igual que Hegel, Collingwood representa el proceso de surgimiento del arte a través de una metáfora vegetal, lo que implica la idea de un desarrollo que es gradual y mutable a la vez que determinado de antemano: “art rises like a flower from a soil which consists of fact. Yet the flower, though it has absorbed the soil into itself, knows nothing of this soil, and art thinks of itself as a pure act of imagination, cut off and disconnected from anything outside itself” (p. 91). Sin embargo, la metáfora es ahora sólo un ejemplo y no la base lingüística del discurso, pues para Collingwood la flor es algo *distinto* al suelo del cual surge: la no identificación absoluta entre realidad y conciencia se resuelve en este caso no gracias a la parusía del absoluto, como en Hegel, sino a través de una escala de formas, idea desarrollada ampliamente por Collingwood en su *Ensayo sobre el método filosófico*.

⁴⁴ Benedetto Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, segunda edición española corregida y aumentada conforme a la quinta edición italiana, traducción de Ángel Vegue, prólogo de Miguel de Unamuno, Madrid, Francisco Beltrán Editor, 1926, 534 p. Véase especialmente el capítulo III “Arte y filosofía”, p. 67-76. Para una breve exposición del sistema filosófico de Croce y el papel que en él desempeña la estética: León Dujovne, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 197 p., p. 17-50.

Collingwood como para la historia del espíritu de Hegel, cada forma de experiencia lleva en su seno la semilla de su propia muerte. Esto se explica de la siguiente manera: para que pueda existir el conocimiento verdadero, debe existir la distinción entre lo real y lo irreal, distinción que es ajena al arte. Por lo tanto, el arte se destruye a sí mismo, pues no puede resolver la contradicción interna que lo sostiene (*i. e.* el arte responde al enigma del universo, pero lo hace en la forma de un acertijo, como un significante sin significado preciso).⁴⁵ Para Collingwood, el arte da lugar a la religión cuyo principio fundamental es el mismo: se trata de la creación de mundos imaginarios, pero, a diferencia del arte, ahora se afirma la realidad de un mundo en particular, obviamente en detrimento de otros mundos posibles o cosmogonías:

Religion, relatively to art, is the discovery of reality. The artist is an irresponsible child who feels himself at liberty to say exactly what comes into his head and unsay it again without fear of correction or disapproval [...] In religion, all this irresponsibility has gone. His vision is for the religious man no toy to make and mar at will; it is the truth, the very truth itself. The actual object of imagination, which in art obscurely means a truth that cannot be clearly stated, in religion is that truth itself: the secret of the universe is revealed, no longer merely shadowed forth in parables but made manifest in visible form; and this revelation makes explicit for the first time the distinction between reality and unreality, truth and falsehood (SM, p. 112).

Un tema recurrente entre los estudiosos de la obra de Collingwood ha sido, justamente, el de evaluar el grado de influencia ejercida en ella por la filosofía de Croce. Es bien sabido que Collingwood reconoció abiertamente dicha influencia y que, además, mantuvo una constante correspondencia con Croce. Sobre este punto, el mejor trabajo que conozco es el artículo de Lionel Rubinoff, "The relation between philosophy and history in the thought of Benedetto Croce and R. G. Collingwood", en Michael Krausz (ed.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Oxford University Press, 1972, 368 p., p. 9-47.

⁴⁵ *Speculum Mentis*, p. 90. La muerte del arte es, sin embargo, el principio de su resurrección: la imagen del Ave Fénix, ambigüamente rechazada por Hegel en el ámbito de la historia universal, reaparece en Collingwood en el plano de la conciencia: "Art must perish as knowledge grows. But it perishes like the phoenix, to rise again from the very ashes of its own body. To speak of the growth of knowledge is to imply that new thoughts, new facts, are perpetually coming to consciousness. Every one of these must begin as the significance of a work of art; must begin, that is to say, by being that of which we can only say that we know it is there but cannot tell what it is. This purely intuitive knowledge grasps or presages its object solely as beauty; and thus beauty is the birthplace of truth, and art, as we have said, the womb and night of the spirit".

Tal descubrimiento de la realidad será un logro alcanzado de una vez y para siempre gracias a la religión, triunfo que pervivirá en las siguientes formas de experiencia (ciencia, historia, filosofía). La religión es, para Collingwood, un desarrollo dialéctico del arte que ha sustituido el principio de la belleza por el de lo sagrado y ha dotado a este último de realidad. Esto define el carácter social de la religión, pues la realidad debe ser por necesidad algo colectivo (“reality is that which is real for all minds”, SM, p. 116). Esto, obviamente, permite superar la naturaleza monádica del arte, pero no alcanza una plena universalidad pues se limita a la comunidad de creyentes. Lo anterior se explica gracias al principio interno que da forma a la vida misma de la religión: la diferenciación entre los símbolos y su significado. Los símbolos (mitos, narraciones, imágenes y actos de culto) de la religión ocupan siempre el lugar de algo más, su significado no se agota en ellos mismos sino que constituyen la expresión externa de un estado espiritual interno. Sin embargo, estos dos aspectos, símbolo y significado, aunque distintos, en la religión se encuentran inexpugnablemente unidos. Separarlos implica la muerte de la religión: si es posible encontrar el mismo significado en símbolos diferentes, lo sagrado se disuelve en la totalidad de la vida y los mismos símbolos y actos que constituyen la religión pierden su razón de ser.⁴⁶ La distinción entre símbolo y significado, implícita en la religión, sólo se volverá explícita en la ciencia:

The distinction between what we said and what we mean, between a symbol or word and its meaning, is a distinction in the light of which alone it is possible to understand religion; but it is a distinction hidden from religion itself. It is implicit in religion, and becomes explicit only when we pass from religion to science. In science, language is transparent and we pierce through it, throw it on one side, in reaching the thought it conveys: in religion language is opaque, fused with its own meaning into an undifferentiated unity which cannot be separated into two levels. Lose the symbol, and in religion you lose the meaning

⁴⁶ De ahí que el misticismo sea, para Collingwood, el triunfo máximo y al mismo tiempo la muerte de la religión, pues el acto de encontrar a Dios en todas las dimensiones de la vida “is at once the perfection and the death of the religious consciousness. For in grasping the inmost meaning of ritual and worship it deprives these special activities of their special sanctity and of their very reason for existing; the whole body of religion is destroyed by the awakening of its soul [...] Mysticism is the crown of religion and its deadliest enemy; the great mystics are at once saints and heresiarchs” (SM, p. 127).

as well, whereas in science you merely take another symbol, which will serve your purpose equally. (SM, p. 125).

En el fondo, se trata de un problema de lenguaje: la religión se expresa siempre en lenguaje metafórico,⁴⁷ el cual representa, para Collingwood, un paso adelante en el desarrollo de la conciencia, pero un paso limitado. A diferencia del arte, la religión posee un significado preciso y definido, pero sólo en términos metafóricos, pues siempre supone la fusión inalterable de símbolo y significado. Explicar o traducir un símbolo no puede ser tarea del lenguaje metafórico y, por lo mismo, la religión no puede explicarse a sí misma. Esa es tarea de la teología o de la filosofía, que no son la religión misma, sino explicaciones de la religión dentro de otro tipo de lenguaje, el literal.⁴⁸

En este punto es posible abrir un breve paréntesis para observar cómo se va delineando el proceso dialéctico de la conciencia que, en Collingwood, va del puro símbolo sin significado preciso (el arte), pasa por la distinción inconsciente entre símbolo y significado (en la religión) y alcanza, con el lenguaje literal de la ciencia (que también es metafórico pero que es consciente de serlo) la plena distinción explícita entre símbolo y significado. Al igual que en Hegel, esta distinción sólo marca la mitad del camino, falta todavía la reunificación consciente de estos elementos.⁴⁹ Sin embargo, hay que aclarar un poco más este punto, pues Hegel no vincula el desarrollo de la conciencia a ninguna actividad específica de la mente: en la *Fenomenología del espíritu* trabaja, por decirlo así, en abstracto, va de la conciencia natural al conocimiento absoluto y, en la *Filosofía de la historia*, el espíritu se desarrolla a través de manifestaciones históricas

⁴⁷ SM, p. 129-130.

⁴⁸ Collingwood señala muy claramente que la teología no es una manifestación del espíritu religioso, sino del científico. Es obvio que una actitud explicativa hacia la religión puede ser muchas cosas, pero no es la religión misma (SM, p. 152).

⁴⁹ Nuevamente, la actitud de Collingwood hacia el imaginario religioso es muy similar a la de Hegel, pues considera que las verdades de la religión son adecuadas para la fe, no para la razón: "The positive characteristics of religion are its illumination, its freedom, its power of saving the soul; in a word, its priceless gift of ultimate truth. Its negative characteristics are that it lives only by faith and not by sight, that God is not known but only worshipped, 'reached' but not 'grasped' by the mind, that it cannot justify itself to reason or rise wholly above the level of superstition, and that therefore in the long run and in spite of all its best efforts it falls back into feeling, emotion — love, awe, and so forth — and therefore, like art, is an intermittent and instable experience." SM, p. 133.

concretas (*i. e.* los llamados pueblos históricos); no se ocupa, por lo menos en las obras señaladas, del proceso dialéctico las formas de experiencia *como actividades concretas de la mente*, que es justamente lo que hace Collingwood. Lo que tenemos, pues, es el cambio de contenido de la dialéctica: ya no el desarrollo del espíritu absoluto, sino el desarrollo de la mente y del conocimiento. Pero no nos adelantemos, es necesario ver todo el proceso.

Cuando la religión *afirma* la realidad de Dios y lo santifica, en ese mismo instante abre una brecha entre el hombre y su creador, es decir, entre el objeto de la conciencia religiosa (Dios) y el sujeto (el hombre). La tarea última de la religión será, pues, la síntesis de estos opuestos. Para Collingwood, el cristianismo es el encargado de completar este trabajo, pues es la única religión que ha alcanzado la plena madurez, que consiste en la idea de una Iglesia universal que adora a un Dios universal. A través de los conceptos de encarnación y redención, se llega a la idea de un Dios universal que concede la gracia de eliminar los pecados (que separan al hombre de Dios) y así surge la nueva unidad: “God must give himself to us [by incarnation]. Now the gift is to consist precisely of the abolition of the gulf which separates man from God: God and man, once separate, are to be fused in a new unity, God becoming incarnate as man, and man becoming by redemption and adoption the child of God” (SM, p. 142). Sin embargo, en el cristianismo, tanto el problema como la solución se presentan no en forma lógica, sino en la forma imaginativa de un drama o relato sagrado. El cristianismo efectivamente resuelve, según Collingwood, la separación inicial de sujeto y objeto, revela la verdad, genera conocimiento y da salida al principal problema de la religión, pero no sabe que lo hace (SM, p. 145). Así, pese a que la religión (el cristianismo) revela la verdad más alta y última (la identidad entre sujeto y objeto), no puede ser la forma más elevada de la verdad, pues su mensaje es formalmente imperfecto: es una afirmación metafórica que se toma a sí misma como literal. Esta peculiaridad abre la puerta a la siguiente forma de experiencia, paso que se explica a través de una progresiva toma de conciencia sobre la naturaleza del lenguaje.⁵⁰

⁵⁰ Collingwood reconoce solamente dos formas del lenguaje: metafórico y literal. Por lo mismo, y aunque resulta tentador, no creo que sea posible interpretar este énfasis en el lenguaje como una continuación o derivado de las visiones que plantean la evolución de la

Según Collingwood, el lenguaje ocupa una posición subordinada con respecto al pensamiento: es el vehículo del significado, su medio de expresión, la letra y no el espíritu. El arte y la religión son fases en el desarrollo de la mente que no han podido dominar plenamente al vehículo, y de ahí la incapacidad que poseen para hacer explícito su significado. Es la forma de experiencia que llamamos ciencia la encargada de reducir al lenguaje a la servidumbre, liberando al pensamiento no del lenguaje, sino de la opacidad de sus símbolos:

In every form of experience this distinction [between thought and language] exist, but by art and religion it is not recognized to exist. It exist in them, but not for them [...] Science for the first time recognizes this distinction from within, that is, recognizes that it is itself making it. Hence thought, which in its own nature always was free, discovers its freedom first in science. Language henceforth falls into its place as the mere servant of thought, and science treats it despotically, making it mean just what it likes; and with this consciousness of its own mastery over language, thought attains its majority, and the life of the spirit may henceforth be described as, in a special sense, the life of thought. Henceforth the whole effort of the mind is deliberately concentrated on the problem of meaning, and the question of what is said is sunk in the question of what is meant. This is the literal, as opposed to the metaphorical, use of language (SM, p. 157).

Aunque la ciencia haya logrado el importante avance de liberar al pensamiento, sigue siendo una forma imperfecta. La ciencia surge, gracias a un movimiento dialéctico, de la religión: es la teología que explica el carácter metafórico de las imágenes y parábolas religiosas, buscando su verdadero significado. Esto significa que el pensamiento ha alcanzado un grado de desarrollo que le permite penetrar a través de los símbolos y las palabras para concentrarse en el verdadero con-

humanidad a través de distintas etapas con usos lingüísticos diversos, como en Vico. Para Collingwood, el lenguaje siempre es metafórico, pero cuando es conciente de serlo lo llamamos lenguaje literal. Así es que sólo hay, por lo que respecta al lenguaje, dos momentos que tienen que ver no con su uso, sino con la conciencia que de él se tenga. No se ocupa, por tanto, de los usos específicos, históricos, del lenguaje en las sociedades humanas. En resumen, para Vico la base del conocimiento histórico es la filología; para Collingwood, la metafísica crítica. Sobre este punto, particularmente sobre Vico, véase: Stuart Hampshire, "Vico and the contemporary philosophy of language", en Giorgio Tagliacozzo y Hayden White (eds.), *Giambattista Vico. An international symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, 636 p., p. 475-481.

cepto u objeto de su actividad. Para Collingwood, sin embargo, este concepto u objeto del pensamiento no es algo abstracto, separado del mundo sensible, sino que es, de hecho, la estructura y el orden mismo de ese mundo. Es la realidad en toda su universalidad y particularidad, pensamiento concreto. En la religión, lo universal (Dios) podía ser considerado como independiente de los hechos empíricos, volviéndose una abstracción personificada. La ciencia, por su parte, ya no realiza la personificación de las abstracciones, pero hereda de la religión la separación de lo abstracto y lo concreto y sostiene que es posible pensarlos por separado y en aislamiento.⁵¹ La ciencia es, para Collingwood, la forma más primitiva del pensamiento explícito, es decir, la afirmación del concepto abstracto (SM, p. 160).

Ahora bien, a partir del punto anterior, Collingwood explica el desarrollo histórico de la ciencia, primero como ciencia *a priori* o deductiva y, después, como ciencia empírica o inductiva. Este proceso es demasiado complejo como para reseñarlo en unas cuantas palabras, sin embargo, es posible hablar de sus conclusiones. Collingwood sostiene que la ciencia, pese a sus enormes transformaciones, mantendrá su carácter abstracto (cuya máxima expresión son las matemáticas): “All the schools of thought to which I have alluded agree in the abstractness of the concept, that is, its pure self-identity over against the variations of its instances; and this is the hall-mark of science” (SM, p. 180). Pese a esto, los cambios históricos de la ciencia consisten en un progresivo reconocimiento de su propia abstracción. En otras palabras, la base concreta para toda abstracción científica es algo que, por su propia naturaleza, permanece oculto para el pensamiento científico. Se trata de los hechos históricos. La ciencia pretende dar cuenta de hechos concretos pero, al hacerlo, los des-individualiza, los reduce al estatuto de meros ejemplos de una norma. Este procedimiento podrá ser todo lo útil que se quiera, pero para Collingwood constituye una arbitrariedad ejercida por lo abstracto en lo concreto, pecado que sólo se corrige cuando las

⁵¹ Collingwood siempre se opuso al pensamiento abstracto, pues inevitablemente conduce a la falsificación de la realidad. Un claro ejemplo de esto es su artículo “Some Perplexities About Time: With an Attempted Solution”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, nueva serie 26, 1925-1926, p. 135-150. En este texto, Collingwood se propone demostrar, entre otras cosas, que no puede hablarse del tiempo «en abstracto» sin caer en una multitud de paradojas y contradicciones.

abstracciones se hacen plenamente conscientes y se reconoce que existe una verdad que subyace a todas ellas: los hechos concretos, particulares y específicos.⁵² Así, “la ciencia es la pregunta cuya respuesta es la historia” (SM, p. 186), pues es la historia la encargada de dar cuenta de los hechos concretos que la ciencia convirtió en particularidades abstractas.

Obviamente, afirmar sin más que la historia nace de la ciencia resulta un burdo anacronismo. Collingwood evita este error al sostener que la historia, como forma de experiencia, preexiste a la ciencia, pero lo hace en su forma implícita, es decir, pre-consciente. El nacimiento que aquí tiene lugar es el de la forma explícita y consciente, que se da sólo cuando la historia se ha “destilado en los términos de la ciencia” y después se ha “restaurado en sí misma”. Lo que acontece aquí es el triunfo de la razón (pensamiento concreto) sobre el entendimiento (pensamiento abstracto) que supone la integración dialéctica de la ciencia en la historia. La antigua disputa entre ciencia e historia se disuelve por completo, pues Collingwood establece que no se trata de dos formas rivales de conocimiento, que coexisten y se disputan la primacía sobre la verdad, sino que en realidad son dos momentos de un único proceso dialéctico en el cual la forma superior absorbe a la más primitiva.⁵³ La antigua y radical distinción entre estas dos

⁵² La ciencia, según Collingwood, en su esfuerzo por alcanzar el pensamiento puro, separa lo universal de lo particular y lo coloca aparte, con lo cual pierde justamente su universalidad y se transforma en un mero objeto de la intuición: “a thing that we no longer think but only imagine”, y es justamente esta recaída en la intuición lo que constituye, en última instancia, la irracionalidad y arbitrariedad de la ciencia (SM, p. 189).

⁵³ En 1922, Collingwood había abordado el mismo problema pero en otros términos. En su artículo “¿Constituyen la historia y la ciencia diferentes tipos de conocimiento?” (en R. G. Collingwood, *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, traducción de José Luis Cano Templeque, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 63-73), nuestro autor establece que en cuanto a sus procedimientos, la historia y la ciencia no son dos tipos de conocimiento sino uno, y que la distinción tradicional se basa tanto en una ilusión metafísica que distingue entes particulares y entes universales, lo que supone que puede haber conocimiento de un tipo “independientemente del otro”, como en una comparación arbitraria entre la ciencia como proceso de conocimiento y la historia como producto terminado. En este texto, sin embargo, no se encuentra ninguna mención a la relación dialéctica entre ambas formas de experiencia, relación que se establecerá por vez primera en *Speculum Mentis*, dos años después. Ahora bien, los adjetivos “superior” y “primitiva” sólo se emplean para designar el movimiento en una serie dialéctica, en donde cada instancia posterior supera a la anterior y la conserva dentro de sí al mismo tiempo. No designan una diferencia de grado, por lo cual no puede decirse que una forma de experiencia sea “más verdadera” que otra, con lo cual Collingwood diluye otro aspecto de la tradicional rivalidad entre ciencia e historia (SM, p. 208).

formas de experiencia conduce, según Collingwood, a un callejón sin salida, pues cancela la posibilidad del funcionamiento unitario de la mente, concepto fundamental de su filosofía.⁵⁴

Por otra parte, el pleno reconocimiento de los hechos concretos, que tiene lugar desde el surgimiento de la ciencia experimental en el Renacimiento, permitirá, como vimos, el nacimiento de la historia como forma de experiencia explícita. La forma de pensamiento que, según Collingwood, se encuentra detrás incluso de las presentaciones más refinadas de la historia es, sin embargo, la más rudimentaria: la percepción. Collingwood entiende este concepto no como sensación inmediata, sino como conciencia inmediata, es decir, como una unidad inseparable entre sensación y pensamiento. Al igual que no existe tal cosa como el pensamiento puro,⁵⁵ para Collingwood no existe nada semejante a un dato sensible puro, pues todo lo que se nos presenta está siempre mediado por el pensamiento. Considerar que existen tales datos supondría recaer en una falsa abstracción. En la percepción, estamos “inmediatamente conscientes de nuestro objeto, que es algo concreto y, por lo tanto, es un hecho histórico: la percepción y la historia son, así, idénticas” (SM, p. 204). Vale la pena aclarar un poco más este punto, pues buena parte de la epistemología de Collingwood se sustenta en él.

En un ensayo titulado “La esencia y fines de una filosofía de la historia”, publicado el mismo año que *Speculum Mentis*, Collingwood explica directamente la relación entre historia y percepción:

⁵⁴ La identificación de los hechos “científicos” con hechos históricos y, en última instancia, del conocimiento científico como fundamentado en el conocimiento histórico, fue una constante en el pensamiento de Collingwood. Sin embargo, en obras posteriores, Collingwood limitó muy notablemente el uso de términos relacionados con la dialéctica, probablemente para alejarse de la constante identificación de su persona con el idealismo hegeliano. Por ejemplo, en su libro *The idea of Nature*, escrito casi por completo entre agosto de 1933 y septiembre de 1934 y publicado póstumamente, Collingwood afirma que la ciencia como forma de pensamiento existe y siempre lo ha hecho en el contexto de la historia, y que depende de la historia para existir: “From this I venture to infer that no one can understand natural science unless he understands history: and that no one can answer the question what nature is unless he knows what history is [...] And that is why I answer the question, ‘Where do we go from here?’ by saying, ‘We go from the idea of nature to the idea of history’.” (*The idea of Nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, 183 p., p 177). Collingwood, pues, mantuvo el proyecto inicial de establecer un mapa del conocimiento, pero pasó del estudio de la relación dialéctica de las formas de experiencia a formular el problema en términos históricos concretos, paso obligado a partir de los hallazgos en sus investigaciones metafísicas.

⁵⁵ *Vid. supra*, nota 42.

La única diferencia entre lo que ordinariamente llamamos percepción y lo que ordinariamente llamamos pensamiento histórico es que la labor interpretativa que se halla implícita y sólo se revela a través del análisis reflexivo de la primera, es en la última explícita e imposible de pasar por alto [...] pues en toda percepción estamos emitiendo un juicio al tratar de responder la cuestión de qué es lo que percibimos, y toda historia no es más que un intento más intenso y sostenido de responder a la misma pregunta. Los sucesos pretéritos que el historiador pone al descubierto únicamente los revela su pensamiento en su tentativa de comprender el mundo que se halla presente en sus sentidos: un acontecimiento pasado que no ha dejado rastro en su mundo perceptivo le resulta incognoscible.⁵⁶

Estas ideas nos revelan por vez primera el vínculo indisoluble de la historia con el presente en el pensamiento de Collingwood. Debido a la naturaleza misma de la historia como forma de experiencia (nacida de la dialéctica de la mente) el conocimiento que puede brindar no es del pasado en cuanto tal pasado, sino del pasado en cuanto componente ideal del presente, al que se accede por medio de la percepción de los rastros que ha dejado en el presente. Los hechos concretos de que da cuenta el historiador no son la realidad absoluta, separada e independiente del sujeto que conoce, pues el hecho mismo de que pueda dar cuenta de ellos implica que son objeto de su pensamiento. No es que Collingwood niegue la realidad, sino que afirma que esa realidad que es el pasado se compone de la unidad del sujeto y el objeto en el presente. Esto, y no otra cosa, es lo que Collingwood quiere decir cuando afirma que “lo real, en su realidad, es incognoscible”.⁵⁷

La fusión de metafísica y epistemología

La epistemología de la historia está, pues, subordinada por completo a la metafísica de la mente, lo que indica el carácter sistemático de la filosofía de Collingwood. Esta consideración, además, permite hacer frente a las numerosas objeciones planteadas a la epistemo-

⁵⁶ R. G. Collingwood, “La esencia y fines de una filosofía de la historia”, en Collingwood, *Ensayos sobre...*, p. 92.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 97

logía de Collingwood, sobre todo a aquellas relacionadas con su teoría del *re-enactment* y con la idea de que toda historia es historia del pensamiento. No me detendré demasiado en este punto, pues lo que ahora tratamos es la metafísica de Collingwood. Quiero subrayar, sin embargo, que buena parte de los problemas presentes en su epistemología sencillamente desaparecen o pierden importancia si se les considera en el contexto de su metafísica. Por ejemplo, en *Speculum Mentis*, Collingwood no desarrolla todas las implicaciones de su teoría de la percepción, quedando ésta, como vimos, totalmente identificada con la actividad realizada por los historiadores. No reparó, sin embargo, en que el historiador no puede percibir directamente, en las huellas que encuentra en su mundo, aquello que verdaderamente le interesa: el pensamiento que anima las acciones de los agentes en el pasado. En otras palabras, la percepción le permite al historiador saber qué es una huella, pero sigue sin conocer cuál es su significado. Algunos años después, Collingwood se dio cuenta de este problema, claramente epistemológico, y propuso una solución metodológica que, en mi opinión, resulta consonante con su sistema: el conocimiento del significado de una huella requiere de un proceso adicional, el *re-enactment*, que implica una segunda distinción: todo lo que del pasado humano puede ser percibido en el presente es resultado de una acción, misma que tuvo su origen en las intenciones del agente, es decir, en un proceso de pensamiento. Así toda acción es la manifestación exterior de algo interior y ese algo constituye su significado, el cual puede ser alcanzado cuando el historiador recrea en su mente el proceso de pensamiento original.⁵⁸ Es bien sabido que Collingwood desarrolló esta teoría en su *Idea de la historia*, especialmente en el § 4 de los epilégonos, titulado “La historia como re-creación de la experiencia pasada” elaborado en 1936; y también son bien conocidas las objeciones, que pueden resumirse en dos: 1) implica una intelectualización excesiva del pasado, de tal forma que no es posible conocer plenamente más que el pensamiento racional de individuos, quedando fuera los actos irreflexivos y las realidades colectivas (*i. e.* sentimientos y pasiones,

⁵⁸ El análisis crítico más completo de la teoría del *re-enactment* y de sus implicaciones, y también una de las mejores obras sobre el pensamiento de Collingwood en torno a la historia es: William H. Dray, *History as re-enactment. R. G. Collingwood's Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, XII-347 p.

procesos económicos y demográficos a gran escala, y un largo etcétera), y 2) supone que es posible trasladarse a una mente ajena y re-producir con exactitud sus pensamientos, procedimiento que, además, resulta inverificable empíricamente.⁵⁹ Por lo que respecta a la primera objeción, es necesario considerar que, para Collingwood, la realidad en cualquiera de sus manifestaciones no es algo independiente de los sujetos que la conocen, de ahí resulta que todos los componentes de la realidad existen en y a través del pensamiento, no sólo lo individual sino lo colectivo (“reality is that which is real for all minds”) y, por lo tanto, la única forma de acercarse a la realidad es el pensamiento y el *re-enactment* del pensamiento pasado. Los sentimientos, por ejemplo, pueden ser objetos del conocimiento, pero no en cuanto tales, sino una vez que han sido pensados.⁶⁰ Esto es, en efecto, una racionalización del problema — ¿qué otra cosa si no es el conocimiento? —, pero no una reducción de los objetos del conocimiento al pensamiento reflexivo individual exclusivamente. En cuanto a la segunda objeción, la respuesta de Collingwood sería su teoría de la mente no como sustancia sino como actividad, como pensamiento sobre algo específico, de donde resulta que si dos mentes son conscientes de la misma realidad, en ese momento son indistinguibles, son la misma mente. Esta identidad transindividual y transhistórica, es en Collingwood la base última del conocimiento

⁵⁹ Para una presentación breve aunque muy completa y detallada de la discusión en torno al concepto de *re-enactment*, véase: Van der Dussen, *op. cit.*, p. 96-109. El autor nos presenta las diversas opiniones sobre este punto agrupadas en dos grandes líneas interpretativas: 1) aquellos que ven en el *re-enactment* una especie de recomendación metodológica (Gardiner, Grant, Goldstein); 2) los que consideran dicha doctrina como un elemento más en el análisis de Collingwood de las características *a priori* del conocimiento histórico (Dongan, Dray, Mink). Por mi parte, sostengo que se trata, en efecto, de una recomendación metodológica, pero surgida como respuesta a un problema metafísico.

⁶⁰ Por supuesto que aquí presento sólo una versión muy simplificada del problema. Una explicación detallada de la teoría de la mente de Collingwood puede leerse en el artículo de Louis O. Mink, “Collingwood’s Dialectic of History”. Basándose en una interpretación tanto de *An Essay on Philosophical Method* como de *The New Leviathan*, Mink reconstruye el concepto de pensamiento de Collingwood para mostrar que es mucho más amplio de lo que aparenta en *The Idea of History*. Al igual que las formas de experiencia, la conciencia atraviesa por distintos niveles de una serie dialéctica que, en este caso, incluye los sentimientos, los apetitos y la voluntad, hasta llegar al pensamiento explícito. Al ser una serie dialéctica, todos sus elementos se encuentran tanto cancelados como preservados en el último nivel, de tal forma que conocer el pensamiento a través del *re-enactment* implica conocer, también, los niveles más primitivos. Cfr. Louis O. Mink, *Historical Understanding*, editado por B. Fay, E. O. Golob y R. T. Vann, Ithaca, Cornell University Press, 1987, 294 p., p. 243-285.

histórico, su sustento metafísico. Regresemos, pues, al análisis del proceso de desarrollo de las formas de experiencia.

Al igual que las otras formas de experiencia, afirma Collingwood, la historia pasa por una serie de estadios intermedios antes de alcanzar su verdadera madurez. En el texto, esos pasos se presentan por medio de la metáfora del desarrollo individual del hombre, de forma que tenemos una historia «artística», crédula y preocupada por el contenido dramático de los hechos, como los niños; una historia «religiosa», que sublima el contenido dramático y lo transforma en manifestación de una voluntad suprema, y una historia «científica» que sustituye la abstracción personificada de Dios por las no menos abstractas leyes del desarrollo histórico. Cada una de estas formas contiene su propio opuesto: la forma estética tiene que lidiar con lo común y cotidiano; la religiosa con la naturaleza y con el mal en el mundo; la científica con lo contingente y lo impredecible. Por último, aparecerá la historia plena, que será la síntesis de todos los opuestos, consistente en una superación dialéctica de todas las formas anteriores, conservando sus aciertos y rechazando sus errores.⁶¹ El resultado puede resumirse en la siguiente afirmación, cuya belleza y claridad justifican la cita *in extenso*:

The historian who handles history as if it were mere drama is in a state of deadly sin; but unless he is enough of an artist to see the dramatic force of it, unless he is cunning in the use of words, a clear and an eloquent writer, easily moved by pity and sympathy, unless the deeds of the past speak with a trumpet tongue to his heart and kindle within him a poet's ardour – without all this, he will never be an historian. Again, if he sees his theme as that of the *gesta Dei per* – whatever his chosen people may be, if he belittles the agency of man before some inscrutable purpose of which God has revealed the secret to him alone, or makes heroes and villains of his personages, he is no better than a liar; but unless he is saturated with a sense of obscure and mighty forces working in history for ends which no one man completely sees, unless he is prepared boldly to pronounce certain actions right and wrong according as they helped and hindered such forces, and unless he is able to see the course of history as the manifestation of an inexo-

⁶¹ Este desarrollo es, justamente, el mostrado por Collingwood en su obra más famosa, *The Idea of History*, en donde las primeras cuatro partes se titulan: "Historiografía grecorromana", "La influencia del cristianismo", "El umbral de la historia científica" y "La historia científica". El proceso va, pues, desde la historia teocrática y el mito, hasta Croce y su idea de los conceptos universales encarnados en hechos particulares.

rable and righteous reason, he will never be an historian. And lastly, if he thinks he can lay down laws *a priori* that govern the course of history in the past, present, or future, if he thinks that there is any way of determining a fact except by straightforward historical inquiry, or that history truly repeats itself in any way whatever, large or small, he is merely a fool; but unless he is prepared to spend years in the inductive study of coins and title-deeds, peculiarities of grammar and idiom, fragments of architecture and pottery, all the pedantic detail of scholarship and antiquarianism in its aspects as basis for possible generalization and hypothesis —he will be at best a transcriber of others people's opinions, not an historian (SM, p. 210-211).

Esta admonición metódica, si se le puede llamar así, constituye la expresión práctica del triunfo de la historia al plantear el verdadero objeto del conocimiento, intento en el cual habían fracasado todas las otras formas de experiencia. Ese objeto no es otra cosa que el todo absoluto: un objeto más allá del cual no hay nada y dentro del cual cada parte representa al todo. Es lo concreto universal, el pasado y el presente en su totalidad y en su individualidad: la historia universal.

Es importante señalar que el concepto de historia universal de Collingwood no tiene las mismas connotaciones teleológicas que en Hegel. Ahora, no se trata de un plan cósmico, establecido de antemano, que se desarrolla paulatinamente a través de los siglos. Se trata, más bien, de la estructura misma del mundo. Esta totalidad posee un significado en su conjunto, una trama, pero su propia complejidad y extensión hacen que nadie sea capaz de comprenderla a simple vista. Negar este significado equivale, para Collingwood, a sostener que no existe ningún tipo de conexión entre los acontecimientos, de donde resulta un atomismo histórico que la propia investigación histórica contradice, pues el trabajo concreto de los historiadores consiste en determinar las conexiones y condicionamientos mutuos entre acontecimientos.⁶² La historia universal es, en efecto, un drama en el sentido de un todo organizado y coherente de sucesos, pero es un drama "solidariamente improvisado por sus

⁶² Collingwood, *Ensayos...*, p. 78. Sobre este punto véase mi artículo "Las concepciones de la trama de R. G. Collingwood, H. White y P. Ricoeur. Ensayo comparativo", *Históricas*. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 55, mayo-agosto 1999, p. 4-15.

propios personajes”, cuya trama coincide, en extensión y detalle, con la totalidad de lo ocurrido.

Ahora bien, la historia como forma de experiencia ha logrado concebir el verdadero objeto del conocimiento, pero al hacerlo ha planteado su propia muerte en los términos de una terrible paradoja: no es posible conocer la totalidad de la historia universal, y sólo podemos conocer cada una de sus partes por referencia a ese todo incognoscible.⁶³ Se podría evitar esta paradoja sosteniendo una de dos cosas: 1) que los hechos históricos son independientes entre sí y que sus relaciones no son intrínsecas sino externas, lo que conduce al atomismo y a un regreso a la conciencia científica, y 2) que no hay tal cosa como la historia universal, sino historias particulares, cada una siendo un todo en sí misma, lo que reduce a la historia al nivel del arte, pues recae en un monadismo que no se preocupa por la verdad. Ambas salidas, resulta claro, destruyen a la historia en cuanto tal y la convierten en simple instancia de otras formas de experiencia. Si se quiere conservar a la historia como forma independiente, es necesario asumir su profunda y radical limitación: el conocimiento que de ella obtenemos está, inevitablemente, impregnado de errores, dudas y falacias, sólo es una aproximación imperfecta. Sin embargo, la historia nos deja una enseñanza valiosa. Es el punto más alto de la teoría que considera a todo conocimiento como conocimiento de una realidad objetiva independiente de la mente que la conoce. Es decir, ha logrado presentar al verdadero objeto del conocimiento, la realidad en su totalidad, pero mantiene su carácter de objeto, de cosa ajena y, como tal, incognoscible en su realidad. El camino de regreso a casa de la conciencia empieza a cerrarse: “The progressive alienation of the mind from its object is in history complete. The world is triumphantly unified as object, only to find itself separated from the mind by a gulf which no thought can traverse” (SM, p. 238).

El problema, pues, consiste en la tenaz separación entre objeto y sujeto. Si abandonamos esta reliquia del pensamiento abstracto, dice Collingwood, podremos resolver la paradoja planteada por la

⁶³ *Speculum Mentis...*, p. 233. Dice Collingwood: “If universal history is an absolute and perfectly-organized individual whole, such that every part of it determines every other part, there is no escape from the conclusion that ignorance or error concerning any one part involves an essential and radical ignorance or error concerning every other.”

historia. Esto se logra al considerar que el mundo concreto de los hechos que estudia la historia es, para ser tal, es decir un todo absoluto, homogéneo con la mente que lo conoce, pues esta última no es una parte separada del mundo sino que pertenece a él de manera esencial y constitutiva. En otras palabras, el mundo de los hechos que explícitamente estudia la historia es, implícitamente, la mente que conoce en cuanto tal. Dar este paso, sin embargo, no es tarea de la historia, sino de la filosofía.

Surge así la filosofía del seno de la historia. Es la culminación del proceso, pero, al mismo tiempo, contiene en sí a todo el proceso. De hecho, todas las otras formas de experiencia, son en realidad, formas de filosofía, pero formas implícitas que han confundido el verdadero objeto del conocimiento (la mente) con sus respectivos objetos ostensivos: lo bello, dios, las leyes, los hechos. Cada forma de experiencia es, en realidad, una concepción que la mente tiene de sí misma y de su actividad, concepciones que, gracias a sus errores, producen un movimiento constante hacia un auto-conocimiento cada vez más verdadero (SM, p. 250).

Por otra parte, al igual que con las otras formas de experiencia, existen diversas modalidades en la filosofía: estética, religiosa, científica e histórica. Sería muy largo e innecesario reseñar lo que dice Collingwood sobre cada una de ellas; basta con decir que, en su opinión, representan distintos tipos de dogmatismos que, progresivamente, se acercan más a la verdad a través de la crítica dialéctica de sus errores (pues todo error contiene algo de verdad). No se trata, sin embargo, de una lista de errores deducida *a priori*, sino de la historia misma del pensamiento. La filosofía, como conocimiento absoluto, es justamente la reflexión de la mente sobre sí misma. Pero, como la mente es lo que hace y no una esencia inmutable, esa reflexión también es la historia de la mente, historia de lo que ella ha hecho y por lo tanto ha sido, es decir, arte, religión, ciencia e historia. En virtud de que la mente no posee una naturaleza estable, sino que *es* lo que hace, el conocimiento absoluto no es contemplativo, pues su propia actividad se suma a aquello que debe conocer: "The life of absolute knowledge is thus the conscious self-creation of the mind, no mere discovery of what it is, but the making of itself what it is" (SM, p. 296).

Conclusión: la mente absoluta y la escatología del presente

Con lo anterior estamos, finalmente, preparados para comprender cuál es el fundamento último del conocimiento histórico según Collingwood. Se trata de la mente absoluta. Este concepto, a primera vista similar al hegeliano y abstracto espíritu absoluto que se desarrolla en el mundo, es para Collingwood algo bastante concreto. De hecho, nuestro autor rechaza abiertamente la visión hegeliana por ser pura mitología. La mente de la que habla Collingwood es un hecho absoluto: es la mente de cada uno de nosotros, un todo histórico del cual cada mente individual forma parte activa. Conocer la mente propia implica, por lo tanto, conocer el propio mundo y, también, a las mentes ajenas y el mundo pensado por ellas:

In knowing my mind, I know yours and other people's: these reveal me to myself and I simultaneously explain them to myself. My mind is obviously a product of society, and conversely the society I know is the product of my mind, as thinking it according to its lights (SM, p. 299).

La filosofía es entonces la reflexión de la mente sobre sí misma, pero ese «sí misma» incluye a todas las otras mentes, su mundo y su historia. La verdadera historia no puede, en consecuencia, ser otra cosa que historia del pensamiento, del proceso de auto-conocimiento de la mente absoluta. La mente, gracias a la historia, puede incluso derrotar al tiempo, pues al volverse consciente del proceso de cambio que ha cursado es, por lo mismo, capaz de trascender ese cambio y reconocerse a sí misma en el pasado. Ésta es la base última del conocimiento histórico, el triunfo sobre el tiempo: "In the absolute process of thought the past lives in the present, not as a mere trace or 'effect' of itself in the physical or psychological organism, but as the object of the mind's historical knowledge of itself in an eternal present" (SM, p. 301-302).

A diferencia de Hegel, que ligaba el significado de la Historia a su movimiento teleológico y, en consecuencia, a su resolución en el futuro, Collingwood establece al presente como culminación de la historia. No es, empero, un presente histórico específico, es decir, no se trata del presente de Collingwood, sino, por decirlo así, de todos

los presentes. La historia se realiza a sí misma siempre, en todos sus momentos es lo que debe ser: no hay una meta final, ni un propósito último. El conocimiento absoluto se realiza a cada instante, pues en cada momento es lo que es. Para Collingwood el progreso existe, pero no es otra cosa que el movimiento mismo, la actividad humana que se suma progresivamente a lo que debe ser conocido. Como atinadamente señala Rudolf Bultmann, Collingwood no es un profeta, no nos habla de un futuro inexistente o deseable. Su profunda conciencia de la historicidad humana lo llevó a hacer de cada presente su propia realización. La historia y la escatología coinciden, así, en todo momento.⁶⁴

Sin embargo, resulta sumamente significativo que Collingwood eligiera, para ejemplificar todo el proceso del auto-conocimiento de la mente, la imagen religiosa del drama del pecado original y la redención final del hombre. Es la misma imagen que usó Hegel. Dios es el espíritu absoluto que ha creado, por su voluntad, todo cuanto existe, incluido al hombre que es partícipe de su esencia, de su espíritu divino. Pero la sed de conocimiento del hombre lo separa de su creador, pues cree poseer una sabiduría que lo supera y, así, cae en el error:

The error deforms his own true, that is divine, nature, and the deformation takes the shape of banishment from the presence of God into the wilderness of the visible world. Having thus lost even the sight of God, the knowledge of what he himself ought to be, he cannot recover his lost perfection until he comes to know himself as he actually is. But not knowing himself as he ought to be, he cannot know himself as he is. His error is implicit just because it is complete. It can only become explicit if God reveals himself afresh, if the true ideal breaks in upon the soul clouded by error. This, in the fullness of time, is granted. Human nature sunk in error is confronted by the confutation of its own error, and thus, through a fresh dialectical process, redeemed (SM, p. 303).

Estas palabras sugieren una aproximación muy estrecha entre los procesos de generación de significado en Hegel y en Collingwood. No obstante, podemos confiadamente decir que, ahora, nos encon-

⁶⁴ Rudolf Bultmann, *History and Eschatology. The presence of eternity*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1962, 170 p., p. 123-137.

tramos frente a una modalidad distinta del lenguaje, pues Collingwood utiliza esta imagen sólo como ilustración; no corresponde, como en Hegel, a la estructura misma del proceso de desarrollo de la mente o el espíritu. Para Collingwood, el imaginario religioso no puede demostrar la verdad de ninguna filosofía, mientras que, para Hegel, la filosofía es justamente la traducción a términos filosóficos de la imagen religiosa del mundo, de suyo verdadera. Pero esta distinción entre ambos autores no agota el significado profundo del uso de las mismas imágenes. Detrás de ellas permanece, oculta, una estructura fundamental, la tipología como referente último de la significación.

En su *Ensayo sobre el método filosófico*,⁶⁵ de 1930, Collingwood se ocupa de mostrar las características distintivas del pensamiento filosófico, aquellas que lo distinguen de la ciencia empírica o exacta, cuestión que no desarrolló en *Speculum Mentis*. Así, para distinguir los métodos empleados por la filosofía y la ciencia, Collingwood argumenta, en primer lugar, que ambas formas de pensamiento se ocupan, en principio, de lo universal, es decir, de conceptos: no este o aquel triángulo, sino el triángulo; no este o aquel hombre, sino el hombre. Pero esta semejanza es sólo aparente, pues resulta que los conceptos científicos son radicalmente distintos a los conceptos filosóficos, pues mientras que los primeros guardan, en general, una “estricta conformidad con las reglas de la clasificación y la división tal como han sido establecidas por los lógicos”,⁶⁶ ya que se dividen y clasifican de formas excluyentes y exhaustivas (el género línea se divide en las especies recta y curva, que se excluyen mutuamente y que abarcan la totalidad de las líneas); los segundos, los conceptos filosóficos, son mucho menos dóciles a las clasificaciones y, ciertamente, no son excluyentes. Los conceptos filosóficos, de hecho, se traslapan y siempre presentan, a la vez que diferencias, una coincidencia parcial entre sus clases (piénsese, por ejemplo, en lo bueno, lo útil, lo bello y lo verdadero). Esta peculiaridad implica, obviamente, que el método filosófico es y debe ser distinto al método científico, pues los conceptos filosóficos deben ordenarse y relacionarse entre sí de una forma distinta a la distinción y clasificación científicas. En

⁶⁵ R. G. Collingwood, *Ensayo sobre el método filosófico*, traducción de Emilio Uranga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, 185 p.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 28.

otras palabras, los conceptos filosóficos presentan tanto diferencias de grado (más o menos), como diferencias de naturaleza (bueno o malo), mismas que, sin embargo, no excluyen las coincidencias parciales. Para conciliar diferencias y coincidencias es necesario un sistema complejo de pensamiento:

La combinación de diferencias de grado con diferencias de naturaleza implica que un concepto genérico se especifica de una manera un tanto peculiar. Las especies en las que se divide están relacionadas en tal forma que cada una de ellas no sólo incorpora la esencia genérica de una manera específica, sino que también incorpora algún atributo variable en grado específico. Respecto a la variable, cada forma específica del concepto difiere del resto en cuanto al grado; respecto de la manera en que la esencia genérica se especifica, cada una difiere del resto en cuanto a la naturaleza. En un sistema tal de especificaciones, los dos grupos de diferencias están conectados de tal manera que siempre que la variable, al aumentar o disminuir, alcance ciertos puntos críticos en la escala, una forma específica desaparece y es reemplazada por otra [...] A un sistema de esta naturaleza sugiero llamarlo una escala de formas.⁶⁷

Esta escala de las formas nos interesa por una razón muy específica: es la presentación puramente lógica de la relación tipológica que los conceptos guardan entre sí, relación que también es válida para el proceso de desarrollo de la mente, es decir, el proceso de la historia universal, ya que para Collingwood el conocimiento absoluto no es otra cosa que el concepto que de sí misma tiene la mente absoluta.

Collingwood describe la relación que guardan los términos de una escala filosófica de las formas usando la metáfora de la promesa y el cumplimiento. Los conceptos filosóficos sólo pueden ser inteligibles en relación con sus opuestos, la maldad no puede comprenderse sin la bondad, por ejemplo. Ambos conceptos constituyen, así, los límites extremos de una escala. Estos extremos, sin embargo, son sólo concebibles en términos abstractos: ninguna acción, por mala que sea, puede estar desprovista de un grado mínimo de bondad (o utilidad), por lo menos para su agente. Esto sugiere que cada término en la escala puede ser, por ejemplo, bueno en sí mismo, pero malo en relación con su vecino superior. En otras palabras, cada término

⁶⁷ *Ibid.*, p. 49-50.

es algo en sí mismo, pero también es una promesa incumplida, pues no realiza su esencia (la bondad en este caso) más que de un modo inadecuado e incompleto. Su cumplimiento se concreta en el término superior que, a su vez, será una nueva promesa que encontrará su cumplimiento en el término superior y así *ad infinitum*:

El término superior es una especie del mismo género que el inferior, pero difiere tanto en grado, como en una encarnación más adecuada de la esencia genérica, cuanto en clase, como una encarnación específicamente diferente [...] Lo superior niega, pues, a lo inferior y al mismo tiempo lo reafirma. Lo niega como una encarnación falsa de la esencia genérica; y reafirma su contenido, esa forma específica de la esencia, como parte integrante de sí misma [...] Cada término de la escala resume, pues, la totalidad de la escala en ese punto. Donde quiera que nos coloquemos en la escala, nos colocamos en un punto de culminación.⁶⁸

Lo anterior, como puede verse fácilmente, está en perfecta concordancia con la visión de Collingwood sobre el desarrollo de las formas de experiencia y con el desarrollo de la historia misma. Pero no sólo eso. Revela que la estructura de significado presente en la dialéctica de las promesas y los cumplimientos, aunque ahora abiertamente metafórica, ha penetrado en el corazón mismo del método filosófico. La tipología, de origen bíblico, sigue, en pleno siglo XX, influyendo en las respuestas que la cultura occidental se da a sí misma sobre el enigma de la historia. No obstante, el hecho de que ahora sólo sea una metáfora y se le reconozca como tal, implica una diferencia importante: como señalé en el segundo capítulo, es una muestra de que la filosofía de la historia, en sentido sustantivo o especulativo, se ha interiorizado para convertirse en una presuposición absoluta del discurso histórico, sin la cuál éste sencillamente no es posible.

En efecto, la metafísica, entendida como el sistema u orden interno del universo y la historia, ha sido abandonada en pos de una metafísica crítica que explora la naturaleza del conocimiento. Pero este cambio, que marcó el destino de la reflexión sobre la historia y el conocimiento histórico en el siglo XX, y que cuenta entre sus precursores al propio Collingwood, no pudo romper con las estructuras

⁶⁸ *Ibid.*, p. 72-73.

profundas de generación de significado propias de nuestra cultura. Más tarde, sin embargo, se volverán objeto de la reflexión en torno a la historia, como en la obra de Hayden White. Pero este nuevo cambio no pretenderá romper con esas estructuras, sino conocerlas y dominarlas. Sólo así el conocimiento histórico seguirá cumpliendo su trabajo: liberarnos del peso de la historia.