



**EXPERIENCIA Y LENGUAJE EN DILTHEY Y
COLLINGWOOD.
AUTOBIOGRAFÍA INTELLECTUAL Y PRETENSIÓN
DE VERDAD DE LA CIENCIA HISTÓRICA***

**EXPERIENCE AND LANGUAGE IN DILTHEY AND
COLLINGWOOD.
INTELLECTUAL AUTOBIOGRAPHY AND CLAIM
OF THE HISTORICAL SCIENCE TRUTH**

NÚRIA SARA MIRAS BORONAT**
Universität Leipzig

RESUMEN: El primer nivel de articulación entre experiencia y lenguaje es la biografía, la narración de los momentos más relevantes de la propia vida. En un nivel más elevado, la ciencia histórica podría ser considerada como la narración de la experiencia colectiva. Este artículo busca clarificar estos dos niveles de articulación e interpretación de la vida de los individuos y de las comunidades en Dilthey y Collingwood. Partiendo de distintas concepciones del lenguaje, éstos presentan modos alternativos de ver el rol de la biografía filosófica en la construcción de la ciencia de la historia.

PALABRAS CLAVE: Biografía, Humanidades, Ciencia Histórica, Experiencia, Interpretación, Lenguaje, Dilthey, Collingwood.

* La primera versión de este artículo se presentó como ponencia en el IV JORNADAS INTERNACIONALES DE PRAGMATISMO, «Experiencia y comunidad. Antecedentes de un debate», UNED, Madrid, en mayo de 2009. Agradezco a mis colegas sus valiosos comentarios y observaciones, sobre todo a Ramón del Castillo, que fue quien me sugirió adentrarme en esta temática. La redacción de este artículo ha sido posible gracias al disfrute de una ayuda para una estancia postdoctoral en el extranjero de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

** E-mail de la autora: nuriasara@gmail.com





ABSTRACT: The first level of articulation between experience and language is the biography, the narration of the most relevant moments of one's life. On a higher level, historical science could be regarded as the narration of collective experience. This paper seeks to clarify these two levels of articulation and interpretation of the lives of individuals and communities in Dilthey and Collingwood. From a different conception of language, they present alternative and complementary ways of viewing the role of philosophical biography in the construction of the Science of History.

KEYWORDS: Biography, Humanities, Historical Science, Experience, Interpretation, Language, Dilthey, Collingwood.

«In Wahrheit ist eine Autobiographie in jedem Falle weit eher eine Geschichte der privaten Illusionen als das Verständnis des wirklichen geschichtlichen Geschehens.»
(Hans-Georg Gadamer, «Probleme der praktischen Vernunft», 1980)

[«Una autobiografía es mucho más una historia de las ilusiones privadas que la comprensión de los hechos del proceso histórico real.»]

1. Introducción a la principal cuestión: del carácter abierto de la experiencia a la fundación metodológica y gnoseológica de las ciencias humanas

La reflexión de Gadamer con la que abrimos este artículo se encuentra en el marco de una discusión más amplia en un breve texto del año 1980 que lleva por título «Probleme der praktischen Vernunft»¹ y que forma parte de los desarrollos posteriores a su magna obra *Wahrheit und Methode*. La intención general del texto es poner en relación la problemática intrínseca a la filosofía práctica desde su fundación en Aristóteles, tema por otra parte recurrente en Gadamer, y la auto-comprensión de las llamadas «humanidades» o «ciencias del espíritu». Esclarecer y salvaguardar el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, viene siendo uno de los intereses nucleares de la hermenéutica filosófica. Para ello Gadamer llama a superar la obsesión por el modelo de saber que representa la ciencia natural desde Galileo, y de cuyo influjo no pudieron escapar ni siquiera dos de los máximos exponentes intelectuales en un momento crucial para la historia de las modernas *Geisteswissenschaften*: la constitución de la conciencia científica del siglo XIX. Por un lado, la lógica inductiva de John Stuart Mill, quien recupera la deno-

¹ Véase Gadamer (1980).





minación antigua y llama «Moral Sciences» a todo ese ámbito de saber que no ostenta el máximo grado de exactitud y rigor científicos. El grado de exactitud de estas ciencias — esto no es un chiste, advierte Gadamer — lo compara Mill con el de las previsiones meteorológicas a largo plazo. Por otro lado, Wilhelm Dilthey, afanado en garantizar la autonomía de las ciencias del espíritu, toma la autobiografía, esto es, el caso en que alguien coloca su propia historia ante sus ojos y la interpreta retrospectivamente, como modelo de comprender histórico. Y en este contexto se inserta la cita de Gadamer, teñida de una cierta ambivalencia, entre el positivo hacerse claro para sí mismo de los sueños y expectativas alimentados en el transcurso de la propia historia vital; y la posibilidad latente del autoengaño y la distorsión de lo acontecido para adecuarlo a sueños y expectativas repetitivamente frustrados por la persistente distancia entre lo real y lo ideal. Una nota coloreada por una cierta tristeza no sería extraña para Gadamer, quien recurre a Hegel para recordarnos que toda experiencia que se merezca tal nombre supone atravesar una expectativa². A esto puede añadirse que el propio Gadamer comienza su autobiografía filosófica, los *Philosophische Lebrjahre* (1977), con un categórico *De nobis ipsis silemus*. Casualmente el mismo lema lo habían usado ya Bacon, Kant y su maestro Paul Natorp. Parece ser que el profesor Gadamer, nos revela su biógrafo Jean Grondin, albergaba ciertas reservas hacia la biografía como género literario y hacia la biografía intelectual en particular, quizás debido al descrédito en que ésta había caído en el ámbito académico alemán. Se cuenta la siguiente anécdota, bastante ilustrativa respecto al poco predicamento de la biografía intelectual entre el profesorado universitario: «En una ocasión, en presencia de Gadamer, [Heidegger, NSMB] dijo de Aristóteles en una introducción biográfica a un curso, el 1 de mayo de 1924: «Para la personalidad de un filósofo lo único que interesa es esto: nacido en tal o tal fecha, trabajó y murió.»» (Grondin 2000, 24). Quizás sea la profunda impresión que el maestro Heidegger dejó en el joven Gadamer el responsable de las reticencias del profesor de Heidelberg a dejar constancia de sus ilusiones privadas en forma de narración y ofrecérselas sin más a un público amplio. Quizás comparta con él la convicción de que sus ilusiones privadas nada tienen que ver con la presentación de un sistema filosófico, que cualquier sistema se debe al objeto de su estudio y no al sujeto que se esconde tras él. Pues el sujeto no es más que el medio para que la cosa misma se manifieste y se diga en palabras. De hecho hay algo curioso en el género de la

² Cfr. Gadamer 1999a, 362.



biografía filosófica, como observa James Conant³. Respecto de este tipo literario habría dos grandes posiciones que él denomina «reduccionismo» y «compartimentalismo». El reduccionismo reclama que la biografía del filósofo esconde el secreto de la comprensión de su obra, mientras que el compartimentalista cree que la vida del filósofo ha de ser irrelevante para la exégesis de ésta. El compartimentalista rechaza que se pueda explicar la conducta y la producción escrita de un intelectual a partir de un modelo causal que establezca la motivación de éste remitiéndolo a una patología tipificada por el psicoanálisis o por la expresión ideológica de la conciencia de clase. Claro está que eso dependerá del filósofo que se trate. Por ejemplo, en el caso de Sócrates, su vida es su obra y su obra es su vida. En el caso de Russell, en cambio y en opinión de Conant, uno podría decir a partir de él que vida y obra no pueden estar más compartimentadas: si uno considera cómo Russell trató a sus esposas y amantes se concluye que los *Principia Mathematica* no pueden ser el producto de una mente grandiosa. Si nos atenemos a la distinción de Conant, podríamos afirmar lo siguiente: Gadamer sería buen material para la argumentación de los compartimentalistas en lo referente al género literario de la biografía filosófica, mientras que Wittgenstein, pongamos por caso, es el blanco perfecto de las biografías intelectuales de cariz reduccionista.

Hemos señalado con este breve rodeo dos puntos importantes en el horizonte de la hermenéutica filosófica de Gadamer: el carácter abierto de la experiencia y la función de la autobiografía dentro de la fundamentación metodológico-gnoseológica de las ciencias humanas. A este horizonte queremos arribar nosotros también, pero por el momento nos detendremos en dos de sus principales estaciones: Dilthey y Collingwood. Pues se trata más bien de trazar el camino que lleva a situarlos cual peldaños en la elaboración de la experiencia hermenéutica, a su vez la piedra angular sobre la que se apoya la construcción más lograda de la hermenéutica filosófica, la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*⁴. El

³ Véase Conant (2001).

⁴ Existen otras lecturas posibles de la obra de Dilthey, así como otros trabajos altamente valiosos sobre la biografía intelectual, como, por ejemplo, los del filósofo francés Paul Ricoeur. Sin embargo, la intención de este trabajo es más modesta: trataremos de mostrar los principios estructurales de reconstrucción de sentido comunes a lenguaje y experiencia a partir de la biografía como forma narrativa, situando esta reconstrucción en el debate epistemológico de la fundamentación de las ciencias históricas dentro del proyecto de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Por ello, un tratamiento más amplio de la extensa problemática concerniente a la biografía intelectual se reserva para una ocasión futura.

principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) dice Hans-Helmuth Gander, pasa por ser el núcleo duro de la hermenéutica, el principio del que puede deducirse todo lo demás y la aportación más original de la hermenéutica filosófica a la ciencia histórica. Curiosamente ese principio, otra vez en opinión de Gander, es «una filosofía de la historia sin *filosofía de la historia*»⁵. La conciencia histórico-efectual se corresponde a un tipo de experiencia de la tradición histórica que es alternativamente una experiencia del acontecer histórico como un Tú y una experiencia de pertenencia y de reunión consigo mismo y con aquellos que, como yo, le pertenecen. Ese reencuentro es caracterizado por Gadamer como una conversación (*Gespräch*).

Por ahora, decíamos, nos conformaremos con otear esa conversación desde la lejanía. Vemos, no obstante, como en la conversación hermenéutica se aúnan en un mismo movimiento tradición histórica, experiencia de la alteridad y lenguaje. Sus antecedentes han de encontrarse primariamente en Dilthey y Collingwood. Para cada uno de ellos se da una peculiar vertebración entre experiencia y lenguaje, tópico que requeriría un concienzudo trabajo que quizás podamos ofrecer algún día y del que las reflexiones que siguen hacen las veces de estudio preliminar. Los pasos que queremos dar serán los siguientes. En primer lugar, esbozaremos los rasgos fenomenológicos de la categoría de vivencia (*Erlebnis*) en Dilthey. En segundo lugar, nos interesa analizar el movimiento de apertura de la experiencia individual en la *Autobiografía* de Collingwood. La tesis de fondo es que el puente trazado entre la vivencia como unidad de la vida íntima del individuo a la fundación de las ciencias del espíritu tiene una asombrosa afinidad estructural con algunos principios básicos de la comprensión del lenguaje. No es algo novedoso, pues en el fondo se trata de procesos de construcción de sentido para los cuales es menester coherencia interna, inteligibilidad e interpretación. A esto se opone, en cierta medida, la lógica de la pregunta-respuesta de Collingwood. En tercer y último lugar, expondremos las dificultades y limitaciones del trasvase de la construcción de sentido individual a la construcción

⁵ «Gadamer's Prinzip der Wirkungsgeschichte eine Philosophie der Geschichte ohne Geschichtsphilosophie sei» (Gander 2003, 121). Nótese que nosotros empleamos aquí el término «filosofía de la historia» en el sentido de una investigación de tipo positivista que trate de fijar las leyes ocultas tras el acontecer histórico. «Filosofía de la historia» se correspondería con el tipo de investigación que Collingwood propone en su *Idea of History*, es decir, el estudio de los tipos de problemas que suscita la actividad de la investigación histórica (Cfr. Collingwood 2004, 59 y ss).



colectiva de sentido en el texto abierto de la Historia. Nos centraremos por mor de una delimitación razonable del trabajo a la *Autobiografía* de Collingwood y a textos breves de Dilthey como *Die Entstehung der Hermeneutik* y *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*. Se recurrirá ocasionalmente a la *Idea of History* de Collingwood y al *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* de Dilthey, obras complejas que requieren de un estudio más pormenorizado del que se podrá ofrecer aquí. En último término nos resta tan sólo decir que nuestra preocupación es el evitar caer en la tentación de leer el libro de la Historia en función de alguna escatología salvífica que ingenuamente ignore o que intencionadamente olvide lo que, nos recordaba Gadamer, ya sabía Hegel: que todas las experiencias que merecen ser reconocidas como tal, atraviesan, a la fuerza, nuestras expectativas.

2. Dilthey: intimidad de la vivencia y sentido de la vida

Apuntábamos de forma velada en las notas anteriores que una vertebración eminente entre experiencia individual y lenguaje se da en la construcción del relato que es nuestra vida: la autobiografía. Habría otras maneras de vertebrar experiencia y lenguaje a distintos niveles. Por ejemplo, la necesaria mediación del lenguaje en la conformación de la experiencia, otra de las claves hermenéuticas, o la expresión de la experiencia íntima a través de la palabra o del lenguaje corporal. Esta relación bidireccional puede rastrearse también en la confección de la narración de los hechos de la propia vida.

Sin embargo, Dilthey reserva para la experiencia íntima un término que le es característico y exclusivo: *Erlebnis*. La vivencia se distingue así de la experiencia: la experiencia (*Erfahrung*) es el término que se identifica con la elaboración de los contenidos de la conciencia que nos llegan a partir del comercio con el mundo en la percepción; la vivencia o experiencia vivida (*living experience*) es un tipo de experiencia cuyo carácter es el ser sólo para mí, inmediata e intransferible, y al mismo tiempo, su significado en el ser dado sólo para mí depende de su ser mediado por visiones del mundo (*Weltanschauungen*) compartidas⁶.

⁶ Cfr. Jay 2004, 228.



La razón de esta separación estricta en Dilthey viene dada por la necesidad de fundar la objetividad de las ciencias del espíritu al margen de las ciencias de la naturaleza. Como éstas, la ciencia histórica aspira a una objetividad y validez universal, pero su apoyo no ha de buscarse en las categorías propias de las ciencias naturales. En última instancia, reconoce Dilthey, el problema gnoseológico de las *Geisteswissenschaften* es el mismo que en las *Naturwissenschaften*: el saber universal se obtiene de experiencias⁷. En cierta medida, pues, se dan en ambos ámbitos del saber las mismas operaciones lógicas: inducción, análisis, construcción, comparación. Pero lo dado a la experiencia aparece aquí en las particulares condiciones de la naturaleza de las experiencias en las ciencias del espíritu.

Aquí entra en escena el concepto de *Erlebnis* que juega un papel paralelo al de *Erfahrung* en las ciencias inductivas. El comprender depende de categorías y las categorías del mundo histórico emanan de la vivencia. Dilthey intenta darle un significado unívoco a la vivencia a partir de una serie de definiciones. Así, los predicados que pronunciamos sobre las cosas contienen *modos de captación* (*Arten der Auffassung*) y a los *conceptos* que designan tales modos se les llama *categorías*. Las categorías se subdividen a su vez en tipos: formales (enunciativas) y reales. Mientras las primeras parecen ser comunes a todos los tipos de saber, las categorías reales se circunscriben en este caso al mundo histórico.

En la vida, prosigue Dilthey, está contenida una determinación categorial de la misma fundamental para todas las demás: la temporalidad. Esto nos permite hablar, por ejemplo, del «curso de la vida» (*Lebensverlauf*). La experiencia del tiempo que le es propia es la de la inalterabilidad del pasado, el hacerse presente del futuro y el hacerse pasado del presente, la pérdida irremisible de oportunidades y la apertura de otras nuevas proyectadas en lo que ha de venir. La vida tiene una dirección, un sentido determinado por su temporalidad.

Pero la vida asimismo es algo más que la mera serie de sucesos en el que estamos inmersos, que nos sobrevienen. A la vida le pertenece el posicionarse frente a sí misma. Y ése comportarse respecto a sí misma es el *comprender* que opera según las categorías reales que son específicas de lo histórico: el efectuar, el padecer, la acción y la reacción⁸. Dichas categorías sirven a la comprensión

⁷ Cfr. Dilthey 2000, 89 y ss.

⁸ Cfr. Dilthey 2000, 129.

histórica en tanto que un fenómeno histórico puede entenderse como, por ejemplo, el *efecto* de, la *reacción* a, etc. Probablemente cabría afinarlas y aplicarlas a diferentes niveles de explicación del fenómeno particular. Sobre éstas la vida en desarrollo continuo se categoriza a sí misma comprendiéndose y atribuyendo a cada una de sus unidades su significado en la totalidad: «El sentido de la vida reside en la configuración, en el desarrollo; a partir de aquí, se determina el significado de los momentos vitales de un modo propio; es, a la vez, valor propio vivido del momento y de su fuerza actuante.» (Dilthey 2000, 133).

La relación entre experiencia y lenguaje en Dilthey se da, como mínimo de dos modos. Por un lado, la afinidad estructural entre la comprensión de la experiencia íntima, la vivencia, y la totalidad de sentido de la vida con el proceder técnico de la exégesis de textos conocido como *círculo hermenéutico*. El movimiento del todo a las partes y de las partes al todo anticipa en cierta medida la transposición de este procedimiento semántico del arte interpretativo al proyectarse del Dasein (*sich entwerfen*) en las lecciones de Heidegger sobre hermenéutica de la facticidad. Dilthey dota a la vivencia de un significado unitario pero también la inserta a su vez en unidades de sentido más abarcales en un proceder circular llamado a volver sobre sí mismo⁹.

El otro nudo donde convergen experiencia vivida y lenguaje es, eminentemente, la biografía. La vivencia íntima articulada como sentido y expresada a través de la palabra: ése es el objeto privilegiado del conocimiento de lo singular objetivado a su máxima espiritualidad de las ciencias del espíritu, en especial de la ciencia histórica. En ellas el problema gnoseológico por excelencia es el del conocimiento del otro. Al proceso de conocimiento de la interioridad del otro a partir de sus manifestaciones sensibles se le llama *comprender* y éste alcanza su máxima cota cuando se da en el medio del lenguaje. En el medio del lenguaje halla la interioridad humana una expresión completa, coherente y objetivamente comprensible¹⁰. El arte de lo humano tiene entonces su centro en la exégesis o interpretación de los vestigios de la existencia humana fijados por la escritura. La posibilidad de engañarse, de malinterpretarlos no puede ser excluida por completo. Pero, en opinión de Dilthey, la obra de un genio (un poeta, un religioso, un filósofo):

⁹ Cfr. Dilthey 2000, 119.

¹⁰ Cfr. Dilthey 2000, 31.



no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica; en esta sociedad humana, repleta de mentiras, una obra semejante es siempre verdadera y, a diferencia de cualquier otra manifestación realizada en signos fijados, es siempre, de por sí, susceptible de una interpretación objetiva y completa; es más: sólo ella arroja luz sobre los otros monumentos artísticos de una época y a las acciones históricas de los contemporáneos (Dilthey 2000, 31-33).

En su obra encuentra el genio creador su testigo más elocuente. Sólo es superada por una expresión más directa de la meditación sobre la vida: la autobiografía¹¹. Los ejemplos que Dilthey tiene en mente son grandes maestros de la meditación de la vida en que cada una de sus unidades últimas tiene valor, significado y se orienta a una finalidad: Agustín, Rousseau, Goethe. La vida se muestra así interpretada como la realización de una finalidad suprema. La autorreflexión representada por la autobiografía que, fijada por escrito o no, se da en todo individuo proporciona, por fin, la mirada histórica. En ella todo es recuerdo y significado¹². La doble implicación entre lenguaje y experiencia vivida, el proceso de construcción de sentido a partir de su estructura y el manifestarse esta estructura a través del lenguaje, dan la base suficiente en opinión de Dilthey para ser el fundamento sólido en el que se asienten las ciencias del espíritu.

A ello sólo añadiremos por ahora dos apuntes. Primero, que la limitación intrínseca a la tarea infinita del comprender tiene su reverso en la minimización de la distancia en la expresión de las manifestaciones geniales de la vida, distinción reservada a unos pocos temperamentos. Dilthey desea la universalización de ciertos procedimientos técnicos de las antiguas disciplinas hermenéuticas y al mismo tiempo se ve forzado a reconocer las barreras infranqueables de toda tarea comprensiva: *Individuum ist ineffabile*¹³. Quizás esa pudiera ser la nota melancólica con la que podríamos dejar por ahora a Dilthey, pues su gran proyecto inconcluso fue la redacción de la vida de uno de sus genios más admirados: la biografía de Schleiermacher. Segundo, que la afinidad estructural entre el círculo hermenéutico y los principios de la comprensión del lenguaje hace surgir la pregunta de qué pasa con los intervalos entre unidades de sentido de la vida. Pues en la proposición todas las partes tienen su función en el todo y esa fun-

¹¹ Cfr. Dilthey 2000, 137.

¹² Cfr. Dilthey 2000, 143.

¹³ Cfr. Dilthey 2000, 73.





ción viene determinada por la totalidad de sentido. Dilthey admite que hay cortocircuitos en la corriente de la vida. A Gadamer le gusta recordar que Dilthey compara esas relaciones entre el todo y las partes de la corriente vital con la melodía de una composición musical¹⁴. En ella, reconoce Dilthey, hay disonancias¹⁵. Sin embargo, si la vida se interpreta como el camino de la autorrealización de una finalidad suprema, se da con ello poco espacio a esos intervalos *sin sentido*. O a la posibilidad no desechable de que haya, a pesar de todo, vidas truncadas o malogradas. Este último pensamiento se nos torna más inquietante si intentamos trasladar esa estructura a la totalidad de la historia. Pero antes de detenernos en él, pasaremos a ver a otro filósofo, Collingwood, quien hizo valer su autobiografía como modo de dar a conocer su filosofía.

3. Collingwood: la vertebración entre lenguaje y experiencia en la Autobiografía

Todas las categorías de la vida, nos dice Dilthey, son formas de proposición¹⁶. Lo que no hace expreso en ningún momento es qué concepción del lenguaje está manejando. Da la impresión más bien de que en su ensayo sobre el surgimiento de la hermenéutica y sus esbozos preliminares sobre la crítica de la razón histórica, el lenguaje queda virtualmente impensado, aunque Dilthey se pronuncie en algún punto sobre la determinación-indeterminación dentro de la univocidad-multivocidad del significado de las palabras¹⁷. En otra ocasión parece remitir el significado a la comunidad de lenguaje, sociedad y cultura por el que los singulares adquieren su concreción dentro de las variables preestablecidas por convenciones aceptadas en el uso social¹⁸. Pero estas reflexiones restan inconclusas y no se desarrollan hasta sus últimas consecuencias, por lo que no encontramos en Dilthey una teoría definida y coherente del significado. De ello se queja y se sorprende a menudo Gadamer, que en las tradiciones del pensar que nacen del idealismo alemán, en especial en el movimiento fenomenológico pero también en otras, las palabras sigan rindiendo pleitesía a los

¹⁴ Cfr. Gadamer 1999a, 227.

¹⁵ Cfr. Dilthey 2000, 141.

¹⁶ Cfr. Dilthey 2000, 149 y ss.

¹⁷ Cfr. Dilthey 2000, 205.

¹⁸ Cfr. Dilthey 2000, 169.



conceptos¹⁹. Si bien hay muy importantes contribuciones a la filosofía del lenguaje en la tradición filosófica, desde Platón hasta Humboldt, el lenguaje no adquiere su centralidad para la filosofía hasta bien entrado el siglo XX. Es el denominado *Linguistic Turn* el que defiende como premisas fundamentales el que los problemas filosóficos tienen su origen en el lenguaje y que nuestro acceso al mundo es de naturaleza primariamente lingüística. Hasta entonces, las competencias de la filosofía del lenguaje parecían reducirse a la traducción de pensamientos y emociones en palabras o a la designación por nombres y verbos de objetos y acciones. Expresión y representación son atributos intrínsecos del lenguaje, todavía concebido como una herramienta o un instrumento útil para la comunicación. Desde esta perspectiva, la lógica de pregunta y respuesta de Collingwood supone un avance hacia otras consideraciones del lenguaje que superen la verdad proposicional. En la época en la que Collingwood redacta su *Autobiografía*, estaban teniendo gran éxito algunas teorías lógicas frente a las cuales él reacciona con vehemencia. Esa reacción, nos cuenta Collingwood, corre pareja con el descubrimiento a partir de sus excavaciones arqueológicas de la importancia de la «actividad interrogante» en el conocimiento²⁰. La dirección de sus propias excavaciones arqueológicas a partir de 1913 combinadas con sus primeras lecciones en calidad de profesor de filosofía le abrieron las puertas a un particular «laboratorio del saber»²¹. Cayó en la cuenta de que si en sus excavaciones no estaban guiadas por una pregunta simple como «¿hubo una ocupación flaviana en este sitio?», y luego no subdividía esta pregunta en preguntas más concretas, era incapaz de encontrar nada. Del mismo modo, en la introducción a sus alumnos de complejos textos de filosofía, estimó más necesario acercarse previamente a la pregunta fundamental tras las líneas que avasallarles con cuestiones críticas acerca de la verdad o falsedad de la teoría propuesta, para las cuales quizás sea necesario un intelecto más maduro y formado. Ya Platón había descrito el pensar como un «diálogo del alma consigo misma». Por ello si nuestro cometido es enseñar a pensar, quizás sea más

¹⁹ Véase, por ejemplo el ensayo de Gadamer titulado «Die phänomenologische Bewegung» (1963). En este breve texto Gadamer refiere el hecho asombroso de que en la tradición fenomenológica, la tradición que se inicia con Husserl y Scheler, el problema del lenguaje no es abordado y que hasta la *Sprachkritik* de Wittgenstein no se encuentre en el siglo XX ninguna reflexión rigurosa sobre la centralidad del lenguaje para la filosofía.

²⁰ Cfr. Collingwood 1974, 38.

²¹ Cfr. Collingwood 1974, 31.



útil para fines pedagógicos reproducir ese diálogo interno. Se trata de despertar al Sócrates que llevamos dentro²².

Es pues en la época de sus ensayos en su particular laboratorio del saber entre la filosofía y la arqueología, cuando tiene la ocasión de visitar a sus admirados Bacon y Descartes²³. Bajo la renovada mirada proporcionada por su descubrimiento sobre el conocer humano ambos se le aparecen como

las expresiones clásicas de un principio de la lógica que yo creía necesario restablecer: el principio de que un cuerpo de saber no consiste en «proposiciones», «enunciados», «juicios», o cualquier nombre que los lógicos empleen para designar actos afirmativos de pensamiento (o lo que en estos casos se afirma, porque el «conocimiento» significa tanto la actividad del conocer como lo que es conocido), sino que consiste en todos éstos junto con las preguntas que se supone deben contestar; y que una lógica en que se atiende a las respuestas y se descuidan las preguntas es una falsa lógica (Collingwood 1974, 38).

Con la lógica proposicional tradicional, entendemos que «verdadero» y «falso» son propiedades que atribuimos a las proposiciones, las unidades mínimas de pensamiento que luego pueden ser descompuestas en sus elementos (sujeto, predicado, etc). De esto se sigue que si la proposición p es verdadera, su contraria $\neg p$ es necesariamente falsa y viceversa. La lógica de pregunta y respuesta que propone Collingwood permite poner en suspenso el principio de no contradicción, pues la correlación entre preguntas y respuestas implica que dos proposiciones no puedan contradecirse mutuamente a no ser que sean respuestas a la misma pregunta²⁴. En el fondo, sostiene Collingwood, la lógica proposicional ligada a la primacía de la oración declarativa subyace a todas las teorías de la verdad vigentes y defendidas por distintas escuelas filosóficas²⁵. Una escuela sostiene que verdad y falsedad son cualidades de las proposiciones; otra escuela,

²² Cfr. Collingwood 1974, 42.

²³ Collingwood relata en el primer capítulo de su biografía cómo el primer contacto con la que será su vocación de por vida, la tarea y el imperativo del pensar, es con un librito de Descartes con el que tropezó en casa de un amigo a los ocho años de edad. Pero su vocación despierta con toda su fuerza al leer la traducción de Abbott de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Cfr. Collingwood 1974, 9 y ss).

²⁴ Cfr. Collingwood 1974, 41.

²⁵ Cfr. Collingwood 1974, 43 y ss.



que la verdad es la correspondencia de lo representado en la proposición con un «hecho» o «estado de cosas»; una tercera escuela hace depender la verdad y la falsedad de la proposición con su relación con otras proposiciones con las que es «coherente» o no; finalmente, los pragmatistas llaman verdadera o falsa una proposición a su utilidad o inutilidad de crearla²⁶.

Dado que ninguna de todas estas teorías de la verdad le parece satisfactoria, Collingwood propone sustituirlas por la lógica de la pregunta y respuesta, por la que la verdad y la falsedad no es una propiedad de una proposición, ni siquiera de un complejo de proposiciones como piensan los coherentistas, sino un *complejo de preguntas y respuestas*²⁷. Pero con esa sustitución se sustituye también el criterio para determinar su verdad. Ya no se habla de entramados de preguntas y respuestas verdaderos, se habla de respuestas «justas» a determinadas preguntas. Por lo tanto no tiene sentido tomar las proposiciones como unidades aisladas de sentido: su sentido viene determinado por un ejercicio de la imaginación que intenta poner la proposición en una relación de ajuste con una posible pregunta cuya formulación original debemos reconstruir. Pues en ese procedimiento no debemos ignorar el condicionamiento histórico de las formulaciones hechas de preguntas y respuestas.

La lógica de pregunta y respuesta se presenta, pues, como una alternativa potente a una concepción del lenguaje estrictamente *representacionalista*, entendiéndose aquí por representación tanto el estar de la proposición por el estado de cosas en el mundo como por la materialización del etéreo pensamiento. Ese mismo principio que Collingwood aplicaba a las excavaciones arqueológicas y a la comprensión de los textos filosóficos se traslada, en cierta medida, a la biografía intelectual, pues según su opinión

no se puede saber lo que un hombre quiere decir por el simple estudio de sus declaraciones orales o escritas, aunque haya hablado o escrito con perfecto dominio de la lengua y con una intención perfectamente veraz. A fin de encontrar su significado hay que saber también cuál fue la pregunta (una pregunta planteada en su propio espíritu y que él supone en el de uno) a la cual quiso dar como respuesta lo dicho o escrito (Collingwood 1974, 39).

²⁶ Seguramente Collingwood se refiere a *The Will to Believe* de William James.

²⁷ Cfr. Collingwood 1974, 44.



A este respecto, nos resta expresar dos inquietudes. La primera, que tal afirmación pone en entredicho en parte su propio ejercicio de escritura de una autobiografía intelectual. Una autobiografía de alguien cuyo oficio es pensar, empieza diciendo en el prefacio como declaración de principios, debe ser la historia de su pensamiento. Y en concreto, su autobiografía, dice Collingwood, tiene el fin de dejar testimonio de lo que él cree que vale la pena dejar por escrito de su propia historia²⁸. Si la lógica de pregunta y respuesta coloca entre paréntesis el ideal de transparencia de las propias intenciones para sí como para los historiadores de la filosofía, una autobiografía no puede agotarse del todo. Él mismo repara en el hecho de que en su propia vida han convivido tres actitudes distintas, tres R.G.C²⁹, en lo concerniente a la división entre teoría y praxis: el filósofo que trabaja en una institución fiel a tradiciones medievales de pensamiento, el filósofo profesional que colgaba los problemas filosóficos en la percha donde antes tenía el abrigo y los dejaba tras la verja de la escuela vistiendo otros hábitos al atravesarla; y el tercer pensador para el cual la toga de filósofo profesional era alternativamente algo cómico y algo desagradable. El tercer R.G.C. era en realidad un filósofo de acción que compartía con Marx el deseo de hacer un mundo mejor³⁰.

La acusación de aporía entre la intención de escribir una autobiografía filosófica y la imposibilidad de llevar tal empresa con veracidad, se disuelve si se atiende a la concepción de la historia que Collingwood expone en las páginas dedicadas a la historia de la filosofía y a la filosofía de la historia. Si concebimos la filosofía como necesariamente ligada a la historia de las preguntas que se intentaron resolver y la historia como la historia de un pensamiento y de las acciones como reacciones ante determinados tipos de pensamiento, la autobiografía filosófica es entonces el intento de explicitar las preguntas y los pensamientos ante los cuales reaccionamos. La función de la autobiografía filosófica es tanto el legar el testimonio a las generaciones futuras de por qué pensamos lo que pensamos, como el hacerse claro de esta historia para nosotros mismos: es una genuina adquisición de autoconciencia. Collingwood en el punto y aparte de su autobiografía, redactada en 1939 (cuatro años antes de su muerte), nos ofrece al respecto una pista valiosa: todo su esfuerzo desde sus tiempos de juventud ha con-

²⁸ Cfr. Collingwood 1974, 7.

²⁹ Las siglas refieren al nombre completo del autor: Robin George Collingwood.

³⁰ Cfr. Collingwood 1974, 145 y ss.





sistido en estar enzarzado, aun sin darse cuenta, en una lucha política. Una lucha contra el fascismo o lo que es lo mismo, el triunfo del irracionalismo sobre el pensamiento claro. La autobiografía, pues, sí tiene entonces su justificación como un hacerse más autoconsciente de las motivaciones no siempre diáfanas para nosotros mismos de nuestras acciones. Collingwood se ve a sí mismo luchando entre sombras contra estas cosas. «De ahora en adelante», declara, «lucharé a plena luz.» (Collingwood 1974, 163).

Nuestra segunda inquietud o sospecha es que, de hecho, lo que está diciendo Collingwood no está tan distante de la propuesta de Dilthey de contemplar e interpretar la vida de uno mismo como la realización efectiva de un fin, un fin que da la medida de todas las cosas y a cada una de ellas, su significado y valor. Sin embargo, nuestros filósofos anduvieron un trecho de este recorrido casi en paralelo para, llegados a la idea de la historia, proseguir cada uno por su camino. Ese será, por ahora, el punto en que también nosotros deberemos abandonarles y quedarnos en los prolegómenos, que ahora pasaremos a esbozar.

4. Dilthey y Collingwood: de la experiencia individual narrada a la biografía de la experiencia colectiva en el texto abierto de la Historia

El descubrimiento que guiaba a Dilthey en su horizonte teórico de encontrar el fundamento seguro de las ciencias del espíritu era el de la temporalidad humana. La temporalidad es el canal por el que fluye la historia y, en este sentido, cada individuo es una representación singular del mundo histórico:

Cada vida tiene su sentido propio. Estriba éste en una conexión de significado, en la cual cada presente recordable posee un valor propio; pero, a la vez, tiene en la conexión del recuerdo una relación hacia un sentido del todo. Este sentido de la existencia individual es totalmente singular, imposible de resolver para el conocimiento, y sin embargo, representa a su modo, como una mónada leibniziana, el universo histórico (Dilthey 2000, 133-135).

No se trata, sin embargo, de una relación de participación del individuo en el ser histórico, como lo es el de los objetos singulares en los universales de la teoría platónica de las ideas. El comprender es, para Dilthey, un reencontrarse





del Yo en el Tú. El Espíritu se reencuentra en niveles cada vez más elevados de conexión: la comunidad, el sistema de la cultura, la totalidad del espíritu y, finalmente, en la Historia Universal³¹. El proceso que va de la comprensión de la vida del individuo a la comprensión de la vida histórica como totalidad requiere para Dilthey que entren en juego determinadas operaciones superiores del comprender: el transponer (*Hineinversetzen*), el reproducir (*Nachbilden*) y el revivir (*Nacherleben*)³². No nos detendremos por ahora en explicar la especificidad de cada uno de estos movimientos. Bastará con decir que se trata de hallar una conexión de vida que podamos luego experimentar, de algún modo, en nuestra propia piel. Se trata de hacerse con un amplio bagaje de experiencia. Lo contrario nos hará ciegos y mudos respecto a ciertas categorías del vivir, puesto que «un sentimiento que no hayamos vivido nosotros no lo podemos encontrar en otros.» (Dilthey 2000, 123).

Como Dilthey, Collingwood se ve interpelado por el desarrollo triunfal de la ciencia natural y se pregunta sobre la posibilidad de una ciencia de lo humano que obtenga el mismo éxito. Su respuesta es positiva: esa ciencia existe, y ha llegado en el siglo XIX a un nivel de desarrollo comparable al de la física después de Galileo, aunque su revolución ha sido callada y menos espectacular. Esa ciencia es la historia³³. Y esa ciencia es necesaria por muchos motivos, sobre todo por dos. Primero, porque la historia nos aporta la información sobre la situación en la que actuamos. El pasado que el historiador estudia no es un pasado muerto, sino que vive en el presente, en el que sigue teniendo efecto e influencia. En la historia no hay ni principios ni finales. En segundo lugar, porque la historia proporciona la experiencia acumulada dada por reglas de acción preestablecidas, nos da formas de respuesta ante nuestras circunstancias³⁴.

Dicho esto, todavía no hemos aclarado en realidad, que és la historia. La historia, según Collingwood, es el autoconocimiento del espíritu. Su primera proposición y el núcleo de su concepción histórica reza «Toda historia es la historia del pensamiento»³⁵. La historia (y la pseudohistoria) son narraciones, y en

³¹ Cfr. Dilthey 2000, 109-111.

³² Cfr. Dilthey 2000, 185.

³³ Cfr. Collingwood 1974, 83.

³⁴ Cfr. Collingwood 1974, 105.

³⁵ Cfr. Collingwood 1974, 111.



especial la historia es aquella narración orientada según un propósito. Los instrumentos que se nos ponen a disposición para conocer ese pensamiento son su expresión por el lenguaje y la capacidad del historiador, a partir de esa expresión, para interpretarlos adecuadamente y ser capaz de pensar ese pensamiento de nuevo. Pensamiento y reactualización del pensamiento pasado encapsulado en un contexto de pensamiento presente son las claves del pensamiento histórico. Fuera de éste, no hay objeto de conocimiento histórico. Pues la expresión exterior de los acontecimientos interesa al historiador sólo «en la medida que le revelan los pensamientos que persigue.» (Collingwood 2004, 298).

Es patente la cercanía entre las propuestas de Dilthey y Collingwood en cuanto a ciertos procedimientos históricos que apelan necesariamente a la experiencia individual. Sin embargo, Collingwood, aun reconociendo el mérito singular de Dilthey dentro de la escuela alemana, le reprocha su adopción de la psicología como método para el conocimiento de sí y por tanto como método aplicable a la ciencia histórica. Se siente sobre todo incómodo con algunos ensayos de Dilthey que tratan de reducir las diferencias entre filosofías a diferencias entre disposiciones psicológicas, de modo que cada tipo psicológico resulta necesariamente en una actitud ante al mundo, estándole vetadas todas las demás. Para Collingwood, el principio de distinción entre tipos psicológicos es inútil e inservible para comprender a los individuos en particular, y para explicar la historia del pensamiento en general. Pues si un filósofo piensa lo que piensa porque siendo tal clase de hombre sólo es esperable que piense de este modo y no de otro, esta es una cuestión del todo irrelevante para la filosofía. Lo único que importa ahí es si dice verdad o mentira. Pero la mayor objeción de Collingwood a Dilthey está en que en su intento de hacer de la historia una ciencia estricta, termine cayendo en el positivismo. Pues si para ello el conocimiento histórico debe reducirse a psicología, se sucumbe a la idea de que sólo es conocimiento el conocimiento científico según el patrón de medida de la ciencia natural. Así es borrada la división entre mundo histórico y mundo natural, el proceso histórico se hace inteligible «para un espectador inteligente pero no para sí mismo.» (Cfr. Collingwood 2004, 252).

Nos topamos, pues, con una polarización entre Dilthey y Collingwood en aquello de la historia que se trata de revivir. Mientras que para el primero se trata de una vivencia repleta de significado, consistente no primariamente en pensamiento, sino en un acto integral de la vida al que se atribuye valor y significa-



do; en Collingwood, por el contrario, aquello que vale la pena recordar no es el padecer de la historia en las propias carnes, sino el elevarse por encima del sufrimiento hasta una esfera de sentido, hacia el espíritu. Por ello, seguramente tendrá razón Martin Jay (2004) cuando dice que al final el Collingwood de la *Idea of History* se aleja de la noción más inclusiva de *Erlebnis* de Dilthey, pues en su fuga del psicologismo acaba recalando en una teoría de la historia racionalista. Por ello y en opinión de Jay, se podría decir con justicia y parafraseando una famosa cita diltheyana que «la sangre del sujeto plenamente equilibrado de la experiencia vivida de Dilthey empezó a aclararse otra vez en el ‘jugo diluido de la razón’ que corría a través de las venas de Locke, Hume, Kant — y quizás más adecuadamente, de Hegel». [«the blood of Dilthey’s fully rounded subject of lived experience began to thin once again to that ‘diluted juice of reason’ running through the veins of Locke, Hume, and Kant — or perhaps more appropriately, Hegel.» (Jay 2004, 240)].

Sea como fuere, en nuestra opinión Dilthey y Collingwood aportan testimonios interesantes, más allá de ser representantes de un noble intento de sustentar las ciencias del espíritu en un cimiento lo suficientemente sólido y alto para que las ciencias de la naturaleza no les hiciesen sombra. El análisis de la vivencia y la categoría fundamental de la temporalidad abren una dimensión ontológica de reflexión sobre la historia que todavía está dando sus frutos. La lógica de pregunta y respuesta puede ser un buen complemento a esa reflexión, pues propone una base no lineal ni necesariamente harmónica de construcción de sentido a partir de la experiencia vivida. Aunque ambas, quizás, requieran no perder de vista otra lección hegeliana que Collingwood trae a colación: que nadie nunca aprendió nada de la historia y que eso es lo que la historia puede enseñarnos³⁶. Nos parece un pensamiento hermoso el de Collingwood el que dice que la historia no tiene ni principios ni finales. Quizás, pues, si la dejamos abierta, si no insistimos en atar con demasiada fuerza los lazos tendidos entre los nudos del acontecer histórico, quizás entonces, podremos resistir a la tentación de escribir precipitadamente su fin.

³⁶ Cfr. Collingwood, 1974: 98.





Bibliografía

- COLLINGWOOD, R. G. (1974). *Autobiografía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2004). *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CONANT, James (2001). «Philosophy and Biography», en J. C. Kragge (ed.), *Wittgenstein. Philosophy and Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 16-50.
- DILTHEY, Wilhelm (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*, Istmo, Madrid.
- GADAMER, Hans-Georg (1999a). *Gesammelte Werke. Wahrheit und Methode*, vol. 1, Mohr Siebeck, Tübingen.
- (1999b). «Probleme der praktischen Vernunft (1980)», en *Gesammelte Werke. Hermeneutik II*, vol. 2, Mohr Siebeck, Tübingen, 319-329.
- (1999c): «Die phänomenologische Bewegung» (1963), en *Gesammelte Werke. Neuere Philosophie I*, vol. 3, Mohr Siebeck, Tübingen, 105-146.
- GANDER, Hans-Helmuth (2003). «Hermeneutik und historisches Verstehen», en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg, 116-130.
- GRONDIN, Jean (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona.
- JAY, Martin (2004). *Songs of Experience*, University of California Press, Berkeley.

Recibido: 5/10/2011

Aceptado: 31/01/2012



