



## La crítica de Ryle a la noción de comprensión de Collingwood

## Ryle's Unfair Criticism of Collingwood's Notion of Understanding

Michel Muñoz Vargas<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

[michelmv.mv@gmail.com](mailto:michelmv.mv@gmail.com)

### Resumen

En el contexto de las discusiones filosóficas del siglo XX sobre la naturaleza de la mente, la inteligencia y la comprensión, se han establecido concepciones divergentes acerca del estatuto explicativo de los fenómenos mentales. En este marco, Gilbert Ryle desarrolla una concepción no intelectualista de la comprensión como una forma de *know how*, según la cual comprender consiste primariamente en la posesión y manifestación de capacidades y disposiciones evaluables según el desempeño de la acción. Desde esta perspectiva, Ryle especialmente en *The Concept of Mind* formula una crítica sistemática al intelectualismo y a las concepciones introspeccionistas e idealistas de la acción. El problema que estructura la investigación consiste en determinar si algunas de estas críticas pueden entenderse como dirigidas específicamente a la concepción collingwoodiana de la comprensión histórica. La tesis defendida sostiene que la noción ryleana de comprensión proporciona el marco conceptual desde el cual se articulan críticas que entran en tensión directa con la teoría de la comprensión como reexperimentación del pensamiento pasado desarrollada por R. G. Collingwood. Para sostener esta tesis, se reconstruye la concepción ryleana de la

<sup>1</sup> Licenciado© en Filosofía en la Universidad de Chile y aceptado en el programa de Magíster en Filosofía de la misma casa de estudios. Sus intereses son la filosofía hermenéutica, la metafísica y la epistemología. Agradezco al Dr. Francisco Abalo Cea por su constante apoyo, valiosos consejos y motivación en mi proceso de formación filosófica. Asimismo, expreso mi profundo agradecimiento al Dr. Felipe Morales Carbonell por su permanente disposición y generosa ayuda. La orientación de ambos fue fundamental para la elaboración de este artículo. Finalmente, agradezco a los examinadores por sus valiosas observaciones y comentarios.  
<https://orcid.org/0009-0007-1842-1136>



comprensión como *know how* y su crítica a la explicación intelectualista de la acción inteligente, se analiza su tratamiento de los predicados disposicionales y del lenguaje ordinario, y se contrastan estos elementos con los compromisos epistemológicos y ontológicos implícitos en la concepción collingwoodiana de la comprensión histórica.

*Palabras clave:* Ryle, Collingwood, saber-cómo, comprensión, re-creación.

## Abstract

In the context of 20th-century philosophical discussions on the nature of the mind, intelligence, and understanding, divergent conceptions about the explanatory status of mental phenomena have become established. Within this framework, Gilbert Ryle developed a non-intellectualist conception of understanding as a form of know-how, according to which understanding consists primarily in the possession and manifestation of capacities and dispositions that can be evaluated according to the performance of the action. From this perspective, Ryle, especially in *The Concept of Mind*, formulated a systematic critique of intellectualism and introspective and idealistic conceptions of action. The problem that structures the research consists of determining whether some of these criticisms can be understood as specifically directed at Collingwood's conception of historical understanding. The thesis defended argues that Ryle's notion of understanding provides the conceptual framework from which criticisms are articulated that come into direct tension with R. G. Collingwood's theory of understanding as re-experiencing past thought. To support this thesis, Ryle's conception of understanding as know-how and his critique of the intellectualist explanation of intelligent action are reconstructed, his treatment of dispositional predicates and ordinary language is analyzed, and these elements are contrasted with the epistemological and ontological commitments implicit in Collingwood's conception of historical understanding.



**Keyword:** Ryle, Collingwood, know how, understanding, re-enactment.

*Fecha de Recepción: 30/10/2025 – Fecha de Aceptación: 18/12/2025*

## I. Introducción

En el presente artículo se buscará mostrar evidencia que nos permita sostener que algunas de las críticas realizadas por Ryle, principalmente en *The Concept of Mind* (CM)<sup>2</sup>, hacia cierta noción de comprensión no son críticas meramente especulativas, sino que son dirigidas hacia un pensador en concreto. Pues, es muy plausible que, (siguiendo a Giuseppina D’Oro) las críticas de Ryle estén dirigidas hacia R. G. Collingwood<sup>3</sup>.

Hay que hacer notar como bien afirma D’Oro que “Collingwood enmarca la cuestión preguntando cómo es posible comprender los pensamientos de agentes históricos, agentes que viven en un pasado lejano y que pueden no compartir con el historiador el mismo sistema de creencias” (2004, p. 199).

En relación con la problemática expuesta, Ryle en su ensayo *Knowing How and Knowing that* (2009a)<sup>4</sup>, introduce por vez primera su popular distinción entre saber-cómo y saber-que<sup>5</sup>. Dichos términos aparecen nuevamente en el segundo capítulo de *El concepto de lo mental* (1967), obra en la que desarrolla una crítica sistemática a lo que denomina la “doctrina oficial”—descrita de manera peyorativa como “el fantasma en la máquina”—, así como a la postura intelectualista<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> En adelante usare la abreviatura (CM) para referirme al texto *The concept of mind*.

<sup>3</sup> Collingwood fue tildado como un cartesiano del siglo XX porque parecía estar reviviendo la idea de que los estados mentales son privados y, por lo tanto, deben conocerse desde el ‘interior’, no desde el ‘exterior’. Recrear los pensamientos de agentes históricos era una forma de experimentarlos indirectamente desde una perspectiva casi-en-primer persona (D’Oro, 2003, p. 22).

<sup>4</sup> En Adelante *KH*.

<sup>5</sup> En adelante usará la traducción literal en español de los términos *knowing how* y *knowing that*. En esto no seguiré al traductor (salvo en las citas directas) del texto *The concept of mind*, quien traduce “saber hacer” para la palabra *Knowing How*. Véase la nota marginal CM: 26.

<sup>6</sup> La crítica de Ryle está dirigida a las doctrinas de René Descartes expuestas en sus *Meditaciones Metafísicas*. Véase en AT VII 22.



La doctrina intelectualista es la concepción según la cual todo acto inteligente depende de la previa contemplación o aplicación de un conjunto de proposiciones verdaderas. Dicho de otro modo, esta doctrina sostiene que para actuar con inteligencia es necesario que la mente formule o considere reglas, juicios o principios que guíen la acción. En palabras de Ryle:

El principal objeto de este capítulo es mostrar que hay muchas actividades que ponen de manifiesto cualidades mentales y que, sin embargo, no son en sí mismas operaciones intelectuales ni efectos de operaciones intelectuales. La práctica inteligente no es hijastra de la teoría. Por el contrario, teorizar es una práctica entre otras, que puede ser llevada a cabo con inteligencia o con estupidez [...] es importante corregir, desde el comienzo mismo, la doctrina intelectualista que trata de definir la inteligencia en términos de aprehensión de verdades, en lugar de caracterizar la aprehensión de verdades en términos de inteligencia. (CM: 27-28)

En relación con la problemática expuesta, Ryle señala que, “cuando se predicen de una persona epítetos tales como ‘astuto’, ‘tonto’, ‘prudente’ o ‘imprudente’, tal descripción no le atribuye conocimiento o ignorancia de alguna verdad sino la habilidad o inepticia para hacer cierto tipo de cosas” (CM: 28). Ejemplos como tocar un instrumento, conducir o apostar con prudencia muestran que estas competencias se manifiestan en el desempeño mismo y no en la posesión de enunciados internos que funcionarían como instrucciones privadas.

## II. Argumentos contra el Intelectualismo

Anteriormente, se explicó que el tipo de conocimiento denominado *saber-que* (*knowledge that*) corresponde al saber proposicional. Dicho saber se puede expresar en frases del tipo “saber que p”, donde p es una proposición que puede ser verdadera o falsa. En efecto, la teoría intelectualista considera que el saber-cómo es un tipo de saber proposicional. En relación con la idea anterior, la tesis central del intelectualismo, según Morales (2025), se puede analizar



de la siguiente manera: para todo sujeto  $x$  y acción  $a$ ,  $x$  sabe cómo hacer  $a$  si y solo si aprehende ciertas proposiciones verdaderas acerca de cómo hacer  $a$ <sup>7</sup>.

Luego, a partir del análisis anterior se desprende que esta formulación considera tanto las condiciones de suficiencia como de necesidad. Ahora bien, si tenemos presente solo la condición de suficiencia el análisis se formula de la siguiente manera: para todo sujeto  $x$  y acción  $a$ ,  $x$  sabe cómo hacer  $a$ , si aprende ciertas proposiciones verdaderas acerca de cómo hacer  $a$ . En consecuencia, si el intelectualismo es verdadero no podría haber casos en los cuales un sujeto  $x$  aprenda ciertas verdades de cómo hacer alguna acción y no sepa cómo realizar dicha acción.

En relación con la problemática expuesta Ryle elabora un argumento que logra dar cuenta de una posible situación en donde la tesis central del intelectualismo no se cumple.

En sus palabras:

Podemos imaginar a un jugador astuto impartiendo generosamente a su estúpido oponente tantas reglas, máximas tácticas, ‘tips’, etc., que no se le ocurre nada más que decirle; su oponente podría aceptarlas y memorizarlas todas, y ser capaz y estar listo para recitarlas correctamente cuando se le pida. Aun así, podría seguir jugando al ajedrez de forma estúpida, es decir, ser incapaz de aplicar inteligentemente las máximas, etc. (KH: 225–226)

Ahora bien, en una primera instancia el argumento presentado por Ryle no es un ataque directo contra el intelectualismo. Sin embargo, aunque la situación solo es posible si nos dice algo acerca del intelectualismo, en palabras de Morales (2025), “¿Qué muestra esto acerca del intelectualismo? Lo siguiente: si el intelectualismo fuera verdadero, eso no debería ser posible. Pero lo es. Por tanto, el intelectualismo no puede ser verdadero” (p. 55). En otras palabras, aquello que pretende demostrar Ryle con su ejemplo es que la doctrina

<sup>7</sup> Las formulaciones de Morales Carbonell están inspiradas en Bengson & Moffett (2011). Cf. Morales, 2025, p. 54.



intelectualista tiene contraejemplos, esto es, hay posibles situaciones en las que se satisface el antecedente pero no el consecuente. Posteriormente, Ryle, presenta otro contraejemplo:

Para cambiar a un ejemplo diferente. Un alumno no comprende un argumento. Entiende las premisas y la conclusión. Pero no ve que la conclusión se desprende de ellas. El profesor lo considera un poco torpe, pero intenta ayudarlo. Así que le dice que hay una proposición ulterior que no ha considerado: si estas premisas son verdaderas, la conclusión también lo es. El alumno la comprende y la recita diligentemente junto con las premisas, pero sigue sin ver que la conclusión se desprende de ellas, incluso cuando va acompañada de la afirmación de que estas premisas implican la conclusión. Así, añade una segunda proposición hipotética a su arsenal: que la conclusión es verdadera si las premisas son verdaderas, así como la primera proposición hipotética: si las premisas son verdaderas, la conclusión también lo es. Y el alumno sigue sin verla. Y así sucesivamente. Acepta las reglas en teoría, pero esto no le obliga a aplicarlas en la práctica. Considera razones, pero no razona. (KH: 226–227)

Ahora bien, el punto central del argumento de Ryle no es tanto mostrar que puede ser el caso de que dos personas tengan un conocimiento similar y, sin embargo, tener perfiles intelectuales distintos. Más bien, su punto es hacer notar que a pesar de satisfacer un criterio siempre aparece otro criterio nuevo a satisfacer y como resultado siempre falta algo. Por consiguiente, parece ser el caso de que no solo es posible que el conocimiento proposicional sea insuficiente para adquirir saber-cómo, sino que es necesariamente insuficiente<sup>8</sup>.

No obstante, las críticas de Ryle no consisten solo en demostrar que ciertas formas de conocimiento proposicional son insuficientes para la adquisición del saber-cómo. De hecho, avanza hacia una crítica más profunda y general, vale decir, ataca la tesis de necesidad. Se observa que la estrategia de Ryle en los ejemplos anteriores consiste en buscar

<sup>8</sup> En esta línea de pensamiento sigo a Morales Carbonell. Cf. Morales Carbonell, 2025, p. 60.



contraejemplos. En efecto, en lo que respecta a su ataque a la necesidad del intelectualismo, la estrategia es la misma, y para ilustrarlo nos presenta el siguiente ejemplo:

La objeción decisiva a la leyenda intelectualista es la siguiente. La consideración de proposiciones es en sí misma una operación que puede ejecutarse de modo más o menos inteligente o torpe. Pero, si para que cualquier operación pueda ser ejecutada inteligentemente se requiere la ejecución previa e inteligente de otra operación, es lógicamente imposible romper el círculo. (CM: 31)

El argumento de Ryle tiene por objeto mostrar que las consecuencias del intelectualismo conducen a una regresión infinita. Según la tesis intelectualista, toda acción inteligente está precedida por otra acción que radica en considerar una proposición verdadera. Sin embargo, como esta consideración también constituye una operación inteligente, para poder llevarla a cabo sería necesario realizar previamente otra acción semejante, y así sucesivamente hasta el infinito. Visto de esta forma, advierte Morales:

Respecto a la tesis de necesidad sobre el saber cómo, lo que Ryle sugiere aquí es que la condición de considerar proposiciones no puede ser necesaria para el saber cómo, porque es imposible satisfacer lo que esto implica. En cierto sentido, esto es lo inverso del argumento de regreso infinito contra la suficiencia: mientras que en ese caso el argumento muestra que una condición siempre se va a satisfacer (la posesión de cierto conocimiento proposicional siempre será insuficiente para el saber cómo), en este caso el argumento va a mostrar que una condición es imposible. (2025, p. 63)

Cabe señalar que, a juicio de Morales Carbonell (2025), Ryle considera que la visión intelectualista es errónea por varias razones. En primer lugar, existe una confusión entre acción y deliberación previa: la “leyenda intelectualista” supone que actuar inteligentemente implica necesariamente un proceso interno, mental y deliberativo que antecede a la acción. En segundo lugar, aparece el problema de la regresión infinita: si para ejecutar inteligentemente una acción fuera preciso pensar previamente en cómo se debe llevar a cabo, y ese pensamiento requiriera a su vez otro acto inteligente, nunca se llegaría a actuar,



generándose así un círculo vicioso. Por último, muchas habilidades se manifiestan sin necesidad de verbalizar o formular proposiciones, como ocurre al montar en bicicleta, tocar el piano o al hacer cierto tipo de bromas (Morales Carbonell, 2025, pp. 53–65).

Por lo demás, Ryle (1967) analiza diversos conceptos vinculados con la inteligencia, tales como “prudente”, “razonable” o “agudo”, y señala que estos no aluden a procesos internos ocultos, sino a aptitudes observables en la conducta. De ahí que el saber-cómo no se reduzca a un conocimiento proposicional, sino que implique una destreza adquirida mediante la práctica. Algunos ejemplos:

- Un loro entrenado puede repetir la frase «Sócrates es mortal» inmediatamente después de que alguien enuncie las premisas del silogismo, pero ello no implica que comprenda la lógica que subyace a dicha conclusión.
- Un payaso se deja caer de manera torpe pero intencionada, provocando la risa del público sin hacerse daño. En cambio, cuando un borracho se cae, lo hace por una pérdida real del equilibrio, sin control ni propósito alguno.

El primer ejemplo ilustra perfectamente una de las críticas de Ryle al intelectualismo. El hecho de que un loro pueda repetir la conclusión “Sócrates es mortal” después de escuchar las premisas no significa que comprenda la lógica del silogismo. Lo que demuestra es que reproducir enunciados no equivale a poseer conocimiento ni mucho menos a ejercer inteligencia.

Se observa que, para Ryle, la diferencia está en que el ser humano que razona un silogismo manifiesta un saber-cómo: una habilidad disposicional para inferir correctamente a partir de premisas. El loro, en cambio, sólo repite sonidos aprendidos por condicionamiento, sin entender la relación inferencial entre premisas y conclusión. Esto prueba que la comprensión no se reduce a la formulación verbal de proposiciones, sino que implica la capacidad de usarlas de manera pertinente en contextos diversos.



En el segundo ejemplo, el contraste entre la caída del payaso y la del borracho muestra cómo una misma acción (exterior) puede tener sentidos radicalmente distintos según el trasfondo de intencionalidad y competencia práctica. El payaso se cae de manera torpe, pero calculada: domina la técnica del desequilibrio fingido, controla su cuerpo para no hacerse daño y orienta la acción a un fin concreto—provocar la risa del público—. En este caso, la torpeza es sólo aparente y constituye un acto inteligente que revela un saber-cómo encarnado en la práctica del arte cómico. El borracho, en cambio, se cae porque pierde realmente el equilibrio; no hay control, ni propósito humorístico, ni habilidad desplegada, sino un mero accidente derivado de la falta de coordinación. De este modo, lo que a primera vista parece idéntico—caerse—se distingue por la diferencia entre acto intencional y acto accidental.

Ahora bien, parece ser el caso de que el saber-como refiere exclusivamente a acciones realizadas de cierta manera, en contraste con el saber-que. En palabras de G. Damschem “el saber-que, sin embargo, no expresa ninguna relación entre una persona y una habilidad práctica, más bien, expresa una relación entre un sujeto epistémico y una proposición” (2011, p. 191).

Además, cabe considerar otra distinción clave en los postulados de Ryle (1967), esto es, la diferencia entre hábitos y aptitudes inteligentes. Mientras que los hábitos se forman por mera repetición, la inteligencia práctica se desarrolla a través del entrenamiento, que implica corregir errores, ajustarse a nuevas situaciones y aprender de la experiencia<sup>9</sup>. Este punto lo ilustra con claridad el ejemplo del tirador al blanco: alguien puede acertar por suerte, pero solo quien sabe cómo hacerlo repetidamente, ajustando su puntería ante cambios como el viento, demuestra verdadera inteligencia práctica. Cabe precisar que el registro histórico de la persona es clave: una sola acción no basta para determinar si una habilidad está presente o no. Necesitamos observar patrones, correcciones y consistencia. Recuperando uno de los ejemplos anteriores: Un payaso que simula una caída torpe lo hace con un objetivo claro: provocar risa y no lastimarse. Esta acción requiere práctica, corrección de errores y

<sup>9</sup> Tal distinción es rastreable en Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* en donde distingue virtudes éticas de las dianoéticas. Cf. *EN*. II, 1, 1103a.



sensibilidad hacia el público. No necesita formular proposiciones como “si caigo con el peso en la pierna izquierda, no me haré daño”; simplemente sabe cómo hacerlo. En cambio, un borracho que se cae lo hace sin control ni intención. Aunque la acción física pueda parecer similar, la diferencia está en el procedimiento, la intencionalidad y el dominio de la acción. Este ejemplo refuerza la idea de Ryle: la inteligencia práctica no necesita pasar por una mediación proposicional (1967, pp. 40-47). En palabras de Stefan Brand:

A diferencia de tener un hábito o una tendencia, tener una habilidad no implica que uno haga ciertas cosas con regularidad ni sea propenso a hacerlas. Un fumador habitual fuma con regularidad y un suicida es propenso a suicidarse, pero alguien que puede o sabe cómo suicidarse no se suicida con regularidad ni es necesariamente propenso a hacerlo. (2021, p. 154)

En función de lo planteado, Ryle considera que el acto de *comprensión* no es una operación interna, invisible e inobservable, sino más bien corresponde a una manifestación externa de la inteligencia práctica. Por consiguiente, comprender algo (una teoría, una pregunta, una situación, etc.) no es simplemente poder formular enunciados verdaderos sobre ello, sino saber cómo relacionarse con ese objeto de forma adecuada, eficaz y significativa. Para ejemplificar lo anterior Ryle propone lo siguiente: “La habilidad del cirujano no se ubica en su boca, cuando emite verdades sobre su arte, sino en sus manos, cuando ejecutan los movimientos correctos” (CM: 45).

Más adelante, Ryle afirma que “comprender, es una forma de saber *hacer*. El conocimiento necesario para llegar a comprender actuaciones inteligentes de determinado tipo, es cierto grado de aptitud en comportamientos de esa clase” (CM: 50). Luego, añade:

Algunos filósofos, que han tratado de explicar cómo es que los historiadores, investigadores y críticos literarios pueden llegar a comprender las acciones y palabras de los personajes que estudian [...]. Al admitir sin reservas el dogma del “fantasma en la maquina” se hallaron perplejos frente a las pretensiones de los historiadores de



interpretar las acciones y palabras de los personajes históricos como expresiones de sus pensamientos, sentimientos e intenciones. (CM: 51)

### III. Crítica de Ryle a Collingwood

Visto de esta forma, intentare demostrar que Ryle efectivamente está pensando en las doctrinas de Collingwood, dado la similitud con los argumentos presentes en *The Idea of History*<sup>10</sup>. En esta obra encontramos lo siguiente:

Mi revisión histórica de la idea de historia nos proporciona una respuesta a esta cuestión, a saber: que el historiador tiene que recrear el pasado en su propia mente [...]. Por ejemplo, supongamos que está leyendo el Código Teodosiano y que tiene ante sí cierto edicto del emperador. El simple hecho de leer las palabras y traducirlas no significa conocer su significación histórica [...] tiene que representarse la situación [...]. Luego tiene que ver por su cuenta, tal como si la situación del emperador fuera la suya propia [...]. De esta suerte re-crea en su propia mente la experiencia del emperador. (IH, §4, p. 368)

En el marco de su crítica al intelectualismo y a las concepciones idealistas de la acción, Ryle describe de manera irónica el tipo de solución que algunos filósofos—entre ellos, de forma indirecta, Collingwood—habrían ofrecido al problema de la comprensión del pensamiento ajeno. Estos autores, según Ryle, intentan superar la imposibilidad de acceder directamente a las operaciones mentales de otro postulando la capacidad de reproducir internamente, en la propia mente, los procesos que habrían dado origen a sus palabras o acciones. De este modo, la comprensión de un pensamiento ajeno se concibe como una suerte de reconstrucción imaginativa o representación privada de las operaciones internas del otro, una estrategia que, para Ryle, perpetúa la confusión entre el plano público de la acción y el supuesto ámbito interior de la mente. En sus palabras:

<sup>10</sup> En adelante usare la abreviatura (IH) para referirme al texto *Idea de la historia*.



Esos filósofos han propuesto la siguiente solución a su problema espinoso. Aunque no puedo observar las operaciones de la mente de otro, o de Platón, sino únicamente el comportamiento externo y las palabras escritas que, considero, son la “expresión” externa de esas operaciones internas, sin embargo, puedo —con cierto esfuerzo y práctica— representar en mi propio teatro privado las operaciones que originarían naturalmente tales acciones y palabras. Puedo tener pensamientos privados que podrían ser expresados por las oraciones que el propio Platón escribió. Puedo, de hecho o imaginariamente, tener voliciones propias que originan o podrían originar acciones como las que he visto realizar a otro. Colocándome en la misma situación mental que hace que actúe como otro, o escriba como Platón, puedo imputarles disposiciones mentales similares. (CM: 51-52)

En efecto, lo que se critica aquí es la idea de que, aunque no podamos observar directamente las operaciones mentales de los demás, sí podríamos inferirlas o recrearlas en nuestra propia mente, como si cada persona tuviera un “teatro interior” donde representar las mismas operaciones que el otro realiza. Según esta postura, comprender a otro sería reproducir en nuestra mente sus mismos procesos internos.

Se observa que, dentro de las críticas esbozadas por Ryle, hay elementos doctrinales que son rastreables en Collingwood, pues, en su *The Idea of History* postula lo siguiente:

Por tanto, los procesos de la naturaleza se pueden describir con toda propiedad como secuencias de meros acontecimientos, pero los de la historia no. No son procesos de meros acontecimientos, sino procesos de acciones, que tienen un interior que consiste en procesos de pensamiento, y lo que el historiador busca es estos procesos de pensamiento. Toda la historia es la historia del pensamiento.

Pero ¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propia mente. El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto



es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de “comprender” las palabras.  
(*IH*, §1, p. 295)

Cabe precisar, como bien afirma Patrick Gardiner, que “Collingwood no sugiere, por supuesto, que el historiador intente literalmente indagar en las mentes y los corazones de las personas cuyas acciones describe. El hecho de que la mayoría de ellas estén muertas y enterradas no facilitaría tal tarea” (1952, p. 212).

En efecto, Collingwood sostiene que la historia no trata de meros hechos o acontecimientos externos, sino también de acciones humanas con un interior racional, es decir, con pensamientos o intenciones que las motivan. Según él, el historiador no se limita a registrar lo que ocurrió, sino que ‘repiensa’ los pensamientos de los agentes históricos. En palabras de Margit Hurup Nielsen:

Toda historia, entonces, es la historia del pensamiento, donde el pensamiento se usa en el sentido más amplio e incluye todas las actividades conscientes del espíritu humano. Estas actividades, como eventos en el tiempo, pasan y dejan de existir. El historiador las recrea en su propia mente; no se limita a repetirlas, como un científico posterior puede reinventar las invenciones de uno anterior; las recrea conscientemente, sabiendo que eso es lo que está haciendo y, por lo tanto, confiriéndole a esta recreación la cualidad de una actividad específica de la mente.  
(1981, p. 14)

Ahora bien, cuando Ryle critica la idea de que comprender la mente de otro consista en reproducir sus procesos mentales dentro del “teatro privado” de la propia mente, está atacando precisamente ese supuesto: la idea de que los estados mentales son entidades internas que pueden re-experimentarse subjetivamente. En relación con la idea anterior Ryle en su ensayo *Knowing How and Knowing that* añade: “Hacer algo inteligentemente (ya sea interna o externamente) no es hacer dos cosas, una ‘en nuestra cabeza’ y la otra quizás en el mundo exterior; es hacer una cosa de cierta manera” (*KH*: 224).



Visto de esta manera, la crítica de Ryle consiste en rechazar el supuesto de que pensar o comprender son actividades internas separadas del actuar. Esa visión—que él asocia al “teatro privado”—implica que, antes de realizar una acción o de comprender una expresión, uno realiza una especie de acto mental interior, invisible, que precede o causa la conducta. Ryle sostiene que este modo de concebir la mente es erróneo porque duplica innecesariamente la acción humana: introduce una segunda actividad, “mental”, que sería la versión interna de lo que luego hacemos externamente. En otras palabras, Ryle aclara que *hacer algo inteligentemente no es hacer dos cosas, una en la mente y otra en el cuerpo, sino hacer una sola cosa de cierta manera*.

Ahora bien, si la propuesta que Ryle critica fuera correcta, entonces, se siguen ciertas conclusiones. En palabras del filósofo:

Si tal imputación es correcta, entonces, al saber cómo es la disposición mental que resulta en esas acciones y palabras, puedo saber cómo se encontraría Platón al escribir sus *Diálogos* o cómo es otro al tratar de hacer un nudo. Al protagonizar las acciones externas, revivo las experiencias privadas. De alguna manera, el estudioso de Platón hace de sí mismo un segundo Platón; una suerte de nuevo autor de sus *Diálogos*. Solamente así los puede comprender. (CM: 52)

En el fragmento, Ryle está describiendo—no defendiendo—la consecuencia lógica de la visión que critica. Si fuera cierto que comprender a otro consiste en recrear en la propia mente sus procesos mentales, entonces, el estudioso que intenta entender a Platón debería convertirse en un “segundo Platón”, es decir, revivir internamente las mismas experiencias, pensamientos y sentimientos que motivaron los *Diálogos*. Visto de esta forma, comprender una obra no sería interpretar su sentido público, sino volver a experimentar las vivencias privadas del autor. De ahí la ironía del ejemplo: el investigador no leería los *Diálogos* como textos, sino que re-escribiría mentalmente la experiencia interior de Platón, repitiendo sus pensamientos en el “teatro” de su propia conciencia.

Posteriormente, Ryle añade:



Lamentablemente, esta tentativa de imitar los procesos mentales de Platón nunca puede lograr un éxito total. Después de todo soy un estudiante de Platón que vive en el siglo xx *[sic]*, cosa que él nunca fue. Mi cultura, estudios, lenguaje, hábitos e intereses, son distintos de los suyos, y esto afecta la fidelidad de la imitación de su disposición mental y, por consiguiente, el éxito de mi tentativa de comprenderlo. (CM: 52)

En efecto, cuando Ryle afirma que la tentativa de imitar los procesos mentales de Platón nunca puede ser totalmente exitosa, no está meramente reconociendo una dificultad empírica o circunstancial (el hecho de que vivimos en contextos distintos), sino una imposibilidad conceptual derivada de su rechazo a la noción de “procesos mentales internos” como entidades privadas y observables solo por la introspección. Si no existen tales procesos mentales ocultos, entonces comprender a otro—en este caso, a Platón—no consiste en replicar sus supuestas experiencias interiores, sino en captar el sentido de sus acciones, palabras y obras dentro de un marco público de comportamientos y significados compartidos.

Ahora bien, Collingwood se plantea el asunto en términos similares:

De esta suerte, el mero hecho de que alguien haya expresado sus pensamientos en escritura, y de que poseamos sus obras, no nos capacita para comprender sus pensamientos. A fin de que podamos comprenderlos, tenemos que abordar su lectura preparados con una experiencia suficientemente parecida a la suya como para hacer esos pensamientos orgánicos a esa experiencia [...]. Si yo re-pienso ahora un pensamiento de Platón ¿es mi acto idéntico al de Platón o diferente? A menos que sea idéntico mi pretendido conocimiento de la filosofía de Platón es puro error. Pero a menos que sea diferente, mi conocimiento de la filosofía de Platón implica olvido del mío propio. Lo que se requiere, si he de llegar a conocer la filosofía de Platón, es repensarlo en mi propia mente y también pensar otras cosas a la luz de las cuales pueda juzgarla. (IH, §4, p.387)



Cabe precisar que, cuando Collingwood plantea la paradoja—si mi acto de pensar el pensamiento de Platón es idéntico o distinto del suyo—, intenta resolver la tensión entre identidad y diferencia que atraviesa toda comprensión histórica. Si fuera totalmente idéntico, no habría distancia ni historia; si fuera completamente distinto, la comprensión sería imposible. Por eso propone una solución dialéctica: comprender consiste en repensar el pensamiento ajeno, hacerlo nuevamente actual, pero desde las condiciones del sujeto que interpreta. La mente del historiador se convierte así en el escenario donde el pensamiento pasado “revive”, no como copia, sino como actualización reflexiva. En este sentido, Collingwood aclara la naturaleza de dicha “revivificación” del pensamiento pasado al señalar que, en cuanto a su *inmediatez*, no hay diferencia. En sus palabras: “La respuesta es que, en su *inmediatez*, en cuanto experiencias reales orgánicamente unidas con el cuerpo de experiencia en el cual surgen, el pensamiento de Platón y el mío son diferentes. Pero en su mediación son lo mismo” (*IH*, §4, p. 388).

Ahora bien, al parecer ambos coinciden en que comprender a otro—por ejemplo, a Platón—no es una mera cuestión de poseer sus escritos o reproducir externamente sus palabras. La comprensión a la luz de los planteamientos de Collingwood exige una cierta reconstrucción interior, esto es, un re-pensar el pensamiento ajeno. Collingwood se mueve dentro de una concepción idealista del pensamiento: el conocimiento histórico y filosófico consiste en revivir los pensamientos pasados en la mente presente del historiador o filósofo.

Comparado con Ryle, la filosofía de la mente de Collingwood es conceptualmente hablando dualista o pluralista, aunque no entendida como una “sustancia mental” cartesiana, sino como actividad del pensamiento. En palabras de D’Oro:

La filosofía de la mente de Collingwood no se basa en el dualismo de sustancias y, aunque es anti-ryleana, no es, por lo tanto, cartesiana. La filosofía de la mente de Collingwood es anti-ryleana porque niega que los enunciados que describen fenómenos mentales sean intencionalmente equivalentes a los que describen fenómenos conductuales. (2003, p. 27)



Sin embargo, para Ryle, esta idea de “revivir pensamientos” sería precisamente una reedición del mito del “fantasma en la máquina”: una confusión categorial que traslada un proceso público—la comprensión de significados—a un supuesto ámbito privado.

#### IV. Sumario Ryle/Collingwood

Gilbert Ryle publica *The Concept of Mind* en 1949, mientras que *The Idea of History* de Collingwood, se publica póstumamente en 1946 (aunque el manuscrito es de los años 30). Es decir, *The Concept of Mind* aparece después de los desarrollos teóricos de Collingwood. Al parecer, Ryle conocía bien la tradición idealista británica (Bradley, Bosanquet, Green, y en parte a Collingwood) y se propuso explícitamente desmontar sus supuestos sobre la “mente” como entidad o proceso interior. Por tanto, en principio, temáticamente hay continuidad, pero no evidencia textual directa de que Ryle estuviera respondiendo a Collingwood en particular.

Ahora bien, Ryle critica ciertas ideas que están en el núcleo del idealismo británico, y que Collingwood mantiene:

- La mente como escenario interno de pensamientos o actos de conciencia. Ryle denuncia esto como un ‘error categorial’ (*CM*: cap. 1): pensar que la mente es un lugar donde ocurren procesos internos comparables a los procesos físicos del cuerpo. Collingwood, aunque rechaza la sustancia mental cartesiana, conserva un lenguaje idealista: el historiador repiensa en su propia mente los pensamientos de otro.
- Collingwood formula su epistemología histórica precisamente en esos términos: conocer es revivir el pensamiento pasado. Ryle, en cambio, sostiene que comprender a otro no implica repetir su pensamiento en la propia mente, sino entender sus disposiciones y conductas públicas en el marco de un lenguaje compartido.



- Para Collingwood, el pensamiento es una actividad espiritual que trasciende lo empírico, es decir, lo mental es irreductible al cuerpo<sup>11</sup>. En cambio, para Ryle, es una *capacidad disposicional*, no un acto interno.

Estas diferencias permiten ver que Ryle está combatiendo un modelo de mente que, aunque no nombra, coincide con el de Collingwood. Ahora bien, Ryle no menciona a Collingwood en *The Concept of Mind*. Evidentemente, sus blancos nominales son Descartes, los cartesianos modernos y, más genéricamente, los filósofos idealistas y psicólogos introspecciónistas. Sin embargo, cuando Ryle critica la idea de reproducir pensamientos pasados o de contemplar procesos mentales privados, junto con utilizar de ejemplo a Platón, está refutando una concepción que describe casi literalmente la doctrina de Collingwood. Luego, cabe preguntar: ¿hay evidencia suficiente para sostener que Ryle critica a Collingwood? Pues, en un sentido explícito, evidentemente que no. Sin embargo, la crítica al “fantasma en la máquina” y al modelo de comprensión como reactivación de procesos mentales es, en la práctica, una refutación implícita al proyecto de Collingwood.

En retrospectiva, la obra de Ryle puede leerse como un corte teórico con el idealismo británico del que Collingwood fue su último gran representante<sup>12</sup>. Así, aunque no haya evidencia textual directa, sí hay evidencia conceptual y contextual suficiente para sostener que Ryle, al redefinir el concepto de mente y comprensión, está pretendiendo socavar los fundamentos mismos de la filosofía de Collingwood.

No obstante, queda abierta la cuestión de si Ryle interpreta adecuadamente los postulados de Collingwood o si, por el contrario, simplifica su propuesta al asimilarla a la

<sup>11</sup> La filosofía de la mente de Collingwood, por el contrario, defiende la irreductibilidad de lo mental: para Collingwood, no es posible reducir la mente al cuerpo, aunque los conceptos de mente y materia se materialicen conjuntamente en los mismos objetos (numéricamente). La afirmación de Collingwood sobre la irreductibilidad se basa en la afirmación de que ‘tener mente’ no es una característica empírica de las acciones de la que carecen los acontecimientos, sino más bien una característica lógica de las explicaciones racionales. (D’Oro, 2003, p. 28).

<sup>12</sup> Véase Ryle, 2009b.



“doctrina oficial” que él combate. Pues, las interpretaciones acerca de la doctrina *re-enactment* de Collingwood son variadas<sup>13</sup>.

Visto de esta forma, es necesario examinar si Ryle hace o no justicia a los postulados collingwoodianos. En efecto, para Ryle la doctrina del *re-enactment*—la idea de revivir pensamientos pasados—es precisamente una reedición del mito del “fantasma en la máquina”. Cabe entonces, preguntarse si Ryle interpreta adecuadamente los postulados de Collingwood o si su lectura incurre en una simplificación de dicha doctrina. Se observa que, para Ryle, esta idea de “revivir pensamientos” sería precisamente una reedición del mito del “fantasma en la máquina”: una confusión categorial que traslada un proceso público—la comprensión de significados—a un supuesto ámbito privado. Sin embargo, Collingwood no está defendiendo tal cosa. Pues, su distinción entre lo “externo” del acontecimiento y su “interior racional” no describe dos sustancias o dos mundos, sino dos niveles conceptuales de la acción: lo que alguien hace y lo que ese hacer significa en términos de motivos, reglas, preguntas a las que responde y situaciones prácticas que interpreta. Ese “interior” es una estructura lógica y no un lugar privado; es la forma en que una acción tiene sentido como acción humana. Por eso, como señala D’Oro (2003), la posición de Collingwood es “antiryleana” sin ser cartesiana: niega que los enunciados mentales puedan traducirse sin pérdida a enunciados conductuales, pero no porque crea en un teatro interno, sino porque sostiene que la normatividad del pensamiento no puede ser reducida a regularidades observables.

Al parecer el error de Ryle consiste en suponer que cualquier irreductibilidad entre lo mental y lo conductual equivale a reintroducir un “fantasma en la máquina”, motivo por el cual pasa por alto esta sutileza. Pues, su crítica tiene a la base identificar “lo mental” con episodios privados, cuando para Collingwood lo mental es una actividad categorial: pensar no es un suceso oculto, sino el modo en que una acción se articula razonadamente. Lo que el

<sup>13</sup> Para las distintas interpretaciones de la doctrina *Re-enactment* de Collingwood, véase los siguientes artículos: Nielsen (1981), Hughes (1995), D’Oro (2004) y Weinryb (1989).



historiador reconstruye no es un fenómeno interior en sentido empírico, sino la lógica de una decisión situada, algo que pertenece al espacio de las razones, no al de los hechos.

Siendo las cosas así, se puede afirmar que Ryle no hace justicia a Collingwood porque confunde la afirmación de una distinción conceptual entre niveles de descripción (acción/razón de la acción) con la postulación de un dualismo ontológico o de idealismo introspectivo. El motivo se debe a que interpreta erróneamente esta diferencia como una recaída en el cartesianismo. Por consiguiente, su crítica se dirige a una caricatura de la posición collingwoodiana, no a su doctrina real. De hecho, la filosofía de la mente collingwoodiana es bastante particular, en palabras de D’Oro:

El dualismo o pluralismo conceptual de Collingwood no se basa en una teoría de la sobreveniencia, sino en una «metafísica de la experiencia» de inspiración kantiana que defiende, en lugar de condenar, las antinomias de la razón teórica y práctica. En esta reconstrucción del pensamiento de Collingwood, este defiende una comprensión de la tarea filosófica que, en oposición al positivismo lógico, logra defender la posibilidad de ciencias distintas a las naturales y que, en oposición a la filosofía del lenguaje ordinario y a los aspectos más negativos del giro lingüístico, reconoce la autenticidad de los problemas filosóficos. (2003, p. 29)

El dualismo o pluralismo conceptual de Collingwood no apunta a postular distintos tipos de entidades o niveles de realidad (como haría una ontología basada en la sobreveniencia), sino a distinguir marcos conceptuales irreductibles que estructuran nuestra experiencia y nuestras prácticas cognitivas. Estas distinciones se manifiestan como antinomias legítimas entre formas de pensamiento.

Cabe precisar, siguiendo a D’Oro que “La metafísica, para Collingwood, es posible no como ontología, sino como una ciencia de presuposiciones absolutas” (2003, p. 28). La idea anterior, implica una doctrina—la metafísica de las presuposiciones absolutas de Collingwood—que ha sido objeto de diversas interpretaciones (Cf. D’Oro, 2002). Ahora bien, dicha inversión sitúa a Collingwood fuera del marco en el que Ryle formula su crítica.



Pues, para Ryle, la clave es disolver malentendidos lingüísticos; en cambio para Collingwood, es esclarecer las estructuras conceptuales que permiten la experiencia y la ciencia. En consecuencia, no se trata del mismo proyecto. En efecto, lo que Ryle interpreta como confusión o incoherencia es, en realidad, el resultado de un planteamiento epistemológico y metafísico distinto, uno que exige ser leído desde su propia lógica interna y no traducido a categorías que él no comparte. Por tanto, se puede concluir que la crítica de Ryle no hace justicia a los postulados de Collingwood.

## V. Conclusiones

Las tesis de Gilbert Ryle en *The Concept of Mind* son una crítica directa al dualismo cartesiano y a las concepciones introspeccionistas de la mente. Ahora bien, parte de esas críticas pueden efectivamente interpretarse como una refutación indirecta del pensamiento collingwoodiano. La oposición de Ryle al modelo de la mente como entidad separada o como espacio de procesos mentales privados implica, en el plano conceptual, un cuestionamiento profundo al idealismo británico que Collingwood representa. Por tanto, más allá de la ausencia de referencias textuales directas, la lectura comparativa y contextual de ambas filosofías permite afirmar que *The Concept of Mind* marca una ruptura decisiva con la tradición idealista, redefiniendo la noción de comprensión y situando la mente en el terreno del comportamiento y la acción observable.

En este sentido se comprende que, aunque Ryle no mencione explícitamente a R. G. Collingwood, sí lo está criticando. Pues, la comparativa entre los elementos presentes en las doctrinas collingwoodianas es indudablemente objeto directo de las críticas realizadas por Ryle. Desde esta perspectiva, puede afirmarse que Ryle entiende la propuesta de Collingwood como una concepción intelectualista de la comprensión, heredera, en cierta medida, del modelo cartesiano. Así, la noción ryleana de comprensión como una forma de *know how*, se erige como la base desde la cual se formulan las críticas a Collingwood.

No obstante, la crítica de Ryle no hace justicia a los postulados de Collingwood, pues se apoya en una lectura que identifica erróneamente toda irreductibilidad entre lo mental y lo



conductual con una recaída en el dualismo cartesiano. Pues, al interpretar la distinción collingwoodiana entre acción y razón de la acción como la postulación de un ámbito mental privado, Ryle pasa por alto que el “interior” de la acción es, para Collingwood, una estructura lógica y normativa situada en el espacio de las razones, no un hecho empírico oculto.

Así pues, se demuestra que la acusación ryleana de posicionar a Collingwood como intelectualista surge a raíz de la noción de comprensión como un tipo de *know how*. Sin embargo, dicha crítica descansa en una presuposición discutible—la identificación de lo mental con episodios privados—y que, por ello, no alcanza la especificidad del planteamiento collingwoodiano. Asimismo, se pone de manifiesto que el desacuerdo entre Ryle y Collingwood no es meramente terminológico, sino que responde a concepciones distintas de la tarea filosófica.

Ahora bien, la controversia entre Ryle y Collingwood deja abiertas algunas cuestiones de no poca importancia, pues permanece en discusión el estatuto de la normatividad del pensamiento y su relación con las descripciones causales del comportamiento. De igual modo, resultaría muy interesante investigar si el alcance de la identificación ryleana de la comprensión (*understanding*) con el *know-how* es equiparable o afín a las nociones de comprensión propias de tradiciones filosóficas distintas, como la hermenéutica, especialmente en lo que respecta a la dimensión reflexiva y justificativa de la racionalidad práctica. Asimismo, la naturaleza del *re-enactment* historiográfico continúa siendo un punto controvertido y digno de ser explorado.

Finalmente, solo quisiera motivar el estudio de Collingwood porque como bien afirma Bernard Williams (2012) hay una especie de injusticia y falta de servicio a la filosofía de Oxford que ha llevado a Collingwood prácticamente al olvido. Por lo demás, es un autor con ideas originales y una excepcional preocupación por la filosofía de la historia y la historia de la filosofía (Williams, 2012, pp. 392–407).



## Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1959). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo, & J. Marías, Trads.). Instituto de Estudios Políticos.
- Bengson, J., & Moffett, M. A. (2011). Two Conceptions of Mind and Action: Knowing How and the Philosophical Theory of Intelligence. En J. Bengson, & M. Moffett (Eds.), *Knowing how. Essays on Knowledge, Mind, and Action* (pp. 3–55). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195389364.003.0001>
- Brandt, S. (2021). Ryle on knowing how: Some clarifications and corrections. *European Journal of Philosophy*, 29, 152–167. <https://doi.org/10.1111/ejop.12574>
- Collingwood, R. G. (2004). *Idea de la historia: edición revisada que incluye las conferencias de 1926–1928* (3º ed. rev. y aum.; E. O’Gorman, & J. Hernández Campos, Trads.; J. van der Dussen, Ed., prefacio e introducción). Fondo de Cultura Económica.
- Damschen, G. (2011). Saber-cómo disposicional vs. saber-que proposicional. *Universitas Philosophica*, 28(57), 189–212.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas: con objeciones y respuestas* (Vidal Peña, Trad.). Alfaguara.
- D’Oro, G. (2002). *Collingwood and the metaphysics of experience*. Routledge.
- D’Oro, G. (2003). Collingwood and Ryle on the Concept of Mind. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 6(1), 18–30. <https://doi.org/10.1080/10002002108538737>
- D’Oro, G. (2004). Re-enactment and Radical Interpretation. *History and Theory*, 43(2), 198–208. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2004.00275.x>
- Gardiner, P. (1952). The “Objects” of Historical Knowledge. *Philosophy*, 27(102), 211–220. <https://doi.org/10.1017/S0031819100033957>



Hughes, M. T. E. (1995). Re-thinking Collingwood: A Reply to Keith Jenkins's Rethinking History. *Teaching History*, 80, 5–8.

Morales Carbonell, F. (2025). *¿Cómo? Una introducción a la epistemología del saber-cómo*. Montbretia.

Nielsen, M. H. (1981). Re-enactment and Reconstruction in Collingwood's Philosophy of History. *History and Theory*, 20(1), 1–31. <https://doi.org/10.2307/2504642>

Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental* (E. Rabossi, Trad.). Paidós.

Ryle, G. (2009a). *Knowing how and knowing that*. En *Collected papers: Vol. 2. Collected essays 1929–1968* (pp. 222–235). Routledge.

Ryle, G. (2009b). *Philosophical argument*. En *Collected papers: Vol. 2. Collected essays 1929–1968* (pp. 203–221). Routledge.

Weinryb, E. (1989). Re-enactment in Retrospect. *The Monist*, 72(4), 568–580. <https://doi.org/10.5840/monist198972425>

Williams, B. (2012). *El sentido del pasado: Ensayos de la historia de la filosofía* (García de la Sienra, A. Trad. M. Burnyeat, Ed.). Fondo de Cultura Económica.