



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.8966>

LA AUTOGNOSIS COMO FUNDAMENTO DE LA COMPRENSIÓN HISTÓRICA EN DILTHEY Y COLLINGWOOD

CONCEPTOS PSICOLÓGICOS COMPARADOS



AUTOGNOSIS AS A FOUNDATION OF HISTORICAL UNDERSTANDING IN DILTHEY AND COLLINGWOOD

COMPARATIVE PSYCHOLOGICAL CONCEPTS

HERNÁN ALEJANDRO MANZI LEITES^{*}
Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina

.....
¹ Artículo recibido: 16 de diciembre de 2019; aceptado: 13 de junio de 2020

^{*}hmanzi@gmail.com / ORCID: [0000-0002-0419-1890](https://orcid.org/0000-0002-0419-1890).

Cómo citar este artículo:

MLA: Manzi, Hernán Alejandro. "La autognosis como fundamento de la comprensión histórica en Dilthey y Collingwood. Conceptos psicológicos comparados." *Ideas y Valores* 72.181 (2023): 267-290.

APA: Manzi, H., A. (2023). La autognosis como fundamento de la comprensión histórica en Dilthey y Collingwood. Conceptos psicológicos comparados. *Ideas y Valores*, 72(181), 267-290.

CHICAGO: Hernán Alejandro Manzi. "La autognosis como fundamento de la comprensión histórica en Dilthey y Collingwood. Conceptos psicológicos comparados." *Ideas y Valores* 72, 181 (2023): 267-290.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La comprensión de lo histórico por medio de la “revivencia” en Dilthey confluye con la idea de *re-enactment* en la teoría de la imaginación histórica de Collingwood a través de la autognosis. Este conocimiento de sí constituye la actividad primordial de la comprensión histórica y es llevado a cabo por el individuo que comprende de acuerdo con los significados vitales y sociohistóricos de su época. Así, las tradiciones del empirismo y del idealismo se acercan en aras de una reflexión sobre la actividad efectiva del historiador. Se analiza, entonces, cuál es el rol de la autoconciencia en el conocimiento humano, atendiendo a las diferencias entre la psicología de ambos pensadores.

Palabras clave: R. Collingwood, W. Dilthey, autognosis, comprensión, historia.

ABSTRACT

Dilthey's understanding of the historical through "reexistence" converges with Collingwood's idea of re-enactment in Collingwood's theory of historical imagination through the shared notion of autognosis. This self-knowledge constitutes the primary activity of historical understanding and is carried out by the individual who understands according to the vital and sociohistorical meanings of his time. Thus, the traditions of empiricism and idealism are brought closer for the sake of a reflection on the effective activity of the historian. It analyzes, then, what is the role of self-awareness in human knowledge, taking into account the differences between the Psychology of both thinkers.

Keywords: R. Collingwood, W. Dilthey, autognosis, comprehension, history.

Introducción

El presente estudio sostiene la tesis de que, tanto para el pensamiento de Wilhelm Dilthey como para el de Robin G. Collingwood, la “autognosis” –como un específico modo de “autoconocimiento”– constituye el fundamento de la comprensión histórica. El comprender ejercido por la persona del historiador tiene su correlato en la teoría del conocimiento asumida en cada caso, a la manera de una psicología interpretativa, para Dilthey, o como una reflexión epistemológica sobre la tarea fehaciente del historiador, para Collingwood. La tarea específica que pretenda realizar quien desea comprender el pasado es, en Dilthey, la de “revivir” (*nacherleben*) la dimensión histórica significativa de la vida de las personas pasadas (MH 238). Para Collingwood, se trata de “reactualizar” o “recrear” la experiencia histórica por medio de un *reenactment* del pensamiento del personaje histórico. Ambos filósofos confluyen en que el carácter objetivo de la revivencia o de la reactualización presupone la conexión existencial del sujeto que comprende y se aboca al estudio del otro histórico. Es decir, en cada momento en el que se sitúe el historiador, la comprensión del hecho histórico se lleva a cabo una vez más a la luz de los significados propios de la vida social e individual del intérprete. Ambas posiciones implican el desplazamiento de la historiografía consolidada mediante el recurso a la “autoridad”, a la vez que despojan la “evidencia” del pasado de su emplazamiento como un recurso de objetividad epistémica privilegiado. La analogía entre Dilthey y Collingwood merece aludir también a sus divergencias. La más saliente corresponde al marco teórico empleado para explicar el fenómeno del conocimiento humano en cada caso. En relación con la manera en la que uno y otro expliquen la conciencia cognoscente y el modo en el que esta opera en su percepción del mundo, el rol de la autoconciencia se verá afectado a cierta explicación. No obstante el tratamiento teórico elegido, la “autognosis” constituye en ambos pensadores la actividad destacada en la comprensión de lo histórico.

En este artículo, se exponen algunos fundamentos de la psicología de Dilthey a través de sus escritos psicológicos de las décadas de 1880 y 1890, que se complementan con obras de vejez de Dilthey, principalmente *El mundo histórico*. Esta última elección bibliográfica se apoya en un mayor alcance de los resultados de la investigación filosófica más madura de Dilthey (cf. Husserl 218). En cuanto a Collingwood, los escritos empleados son *The Principles of Art* y la edición de textos de T. M. Knox (IH V-XXIV) que conocemos como *The Idea of History*. El contexto filosófico de este escrito académico se enmarca en el diálogo de la filosofía de la historia narrativista con Wilhelm Dilthey (cf. Owensby 3-9) y en la importancia de la inclusión de la hermenéutica en el conocimiento epistémico (Rorty 321). Los trabajos de Dilthey y Collingwood

establecen, como señala David Carr (cf. 178), un territorio de fructífera exploración al respecto. La realización de un trabajo comparativo entre ambos autores es plausible, en primer lugar, por la interpretación que Collingwood mismo expone sobre Dilthey en *The Idea of History* (cf. 171-176); segundo, la similitud y el área de estudios sobre lo humano es signo de cierto grado de influencia de Dilthey sobre Collingwood (cf. Mink 6); en tercer lugar, Herbert Arthur Hodges compara ambos autores en *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, cuando escribe que “el análisis de Collingwood de las relaciones entre sentimiento, imaginación y pensamiento en *Los principios del arte* es un ejemplo típico de la clase de psicología que Dilthey tiene en mente” (197). Esta aseveración de Hodges es iluminadora –a pesar de sus límites– por colocar a ambos autores en un área común de estudio sistemático: la psicología.

En consecuencia, examino la psicología de Dilthey para detectar el rol que desempeña la autoconciencia y que se halla en la base de la teoría de la revivencia (cf. 2014 334). A continuación, estudio el alcance de la psicología de Collingwood en su análisis del conocimiento de sí (cf. IH 291) y cómo define la autognosis como un autoconocimiento (cf. 306). Luego, expongo en qué grado Collingwood interpreta parcialmente a Dilthey y cómo su psicología fundamenta la teoría de la imaginación histórica en *The Idea of History* con el recurso de una imaginación “ciega” dada *a priori*. Por último, presento en qué medida revivencia y *re-enactment* trazan una estrategia común entre ambos autores. Se muestra aquí la afinidad del *re-enactment* con el papel que ejerce la vida en Dilthey en términos de la conexión de las vivencias a favor de la comprensión del otro histórico.

1. El papel del autoconocimiento en la psicología de Dilthey

El desarrollo de la argumentación de la psicología de Dilthey parte de la vivencia (*Erlebnis*). Este elemento central de la teoría de la comprensión en Dilthey constituye la “célula germinal del mundo histórico” (MH 185). Por un lado, la vivencia es una célula “temporal”, que indica lo dado en el momento presente. En este sentido, la vivencia es una unidad concreta, pero dinámica. Esto implica que la vivencia se encuentra ya conectada y puede ser o bien vivida como representación de la intuición, o bien revivida, siendo igualmente en cada caso un hecho de conciencia. Si la vivencia es vivida, posee el carácter de lo inmediato, ligado a la percepción y a la captación del objeto. El término alemán empleado para designar lo captado en la percepción es *Sachverhalt* (id. 42), y con él identificamos el contenido de conciencia entendido como realidad inmediata, así como la “circunstancia” entendida como un todo vivencial ya conexo (cf. id. 253).

La vivencia es una parte ya conectada del flujo de conciencia de origen intuitivo, cuando se da como percepción, pero también dada a través de la reproducción del acervo vivencial del individuo. Desde el punto de vista gnoseológico, la vivencia posee los siguientes caracteres: i) es individual, porque sé algo de la vivencia: que ella es mía; ii) es temporal: una vivencia debe “durar” en el tiempo y, en consecuencia, es también tiempo; iii) es también lo otro de mí, según cómo esto es vivido por mí, porque, para poder expresar una vivencia puramente interna, deberíamos poder situarnos fuera de la realidad, en un momento *a priori* de la experiencia –un punto crucial para apoyar el argumento de que no existen las vivencias desligadas de la percepción es la importancia que Dilthey le otorga al cuerpo en la determinación de la identidad del sujeto–; iv) bajo una definición que aglutina a las anteriores, la vivencia es “concreción de un momento del tiempo con realidad” (MH 217).

En el escrito destinado que conocemos como la “Redacción de Breslau” (*Breslauer Ausarbeitung*), Dilthey desarrolla lo que él denomina el “principio de fenomenidad” (1986 94). Según este, toda representación posible de lo real se da para mí como un hecho de conciencia, expresión sinónima de “vivencia”. Para realizar el análisis psicológico referido al hecho de conciencia, Dilthey distingue tres elementos: uno corresponde al ser o realidad; el segundo es la presencia para mí (“das *Für-mich-dasein*”) y, en tercer lugar, se encuentra mi conciencia. Estos términos realizan una aclaración que solo es lingüística, ya que “en el proceso mismo no experimento (*erlebe*) una relación, sino una unidad” (*id.* 96). Dilthey piensa que esta definición acerca del carácter simple y unitario de lo que la conciencia vive en la aprehensión de la realidad puede suscitar la pregunta de cómo es posible una distinción entre mi conciencia y las propiedades de la cosa que percibo. De esto colige que, o bien debe demostrarse la existencia de un mundo exterior, o bien debe explicarse la correlación entre el mundo externo y los hechos de la conciencia. Dilthey desestima la primera opción, ya que la demostración de la existencia de mundo externo resulta innecesaria en tanto el yo posee certeza respecto de la existencia real de lo otro de sí y reconoce, a la par, los objetos externos a la conciencia en cuanto tales (*cf. id.* 121).

La presencia de otro que no soy yo resulta, en cierto modo, autoevidente para la conciencia y es verificada por la “presión” de lo externo. En detrimento de la discusión por la posibilidad de que deba proveerse una demostración de la existencia del mundo externo, Dilthey describe el caso de una conversación que uno mismo pudiera tener con otro hombre. Mi conciencia posee la “convicción” (*Überzeugung*) de la existencia de la realidad fuera de mí, que es el hombre con quien converso. Si bien hay una “convicción” o una “certeza”, Dilthey señala que el conocimiento del mundo externo no es un dato “inmediato”, así como

tampoco puede obtenerse este saber “mediante razonamientos concluyentes” (1986 171) en el sentido de una demostración. El conocimiento de mi conciencia es, en cambio, inmediato y se produce al tener lugar esta. En el mismo acto del conocer, se produce la certeza sobre la realidad de mi conciencia. A pesar del matiz respecto del cual el mundo externo no es técnicamente un dato “inmediato”, Dilthey insiste en cuán clara y diáfana es para mí esta certeza. Esto no implica que el mundo externo sea objeto de duda, y tampoco lo es la realidad de la cosa o del otro ser humano y sus propiedades intrínsecas. Lo que resta investigar, pues, es la relación entre mi conciencia y la realidad externa.

Para Dilthey, la relación entre mundo y conciencia tiene un carácter enigmático (cf. 1986 108). La convicción inmediata de que un objeto presentado al sujeto cognoscente a través de la percepción es un hecho de conciencia para este se suma a la certeza de que tal objeto constituye una realidad fuera de mí. Bajo estas condiciones, no es admisible la posición de Berkeley, quien sostenía que el *esse* del objeto quedaba absorbido en el *percipi*, es decir, en el modo en el que el objeto se da a la conciencia (*ibid.*). En otras palabras, hay una separación entre el mundo que constituye la realidad externa y los hechos de conciencia que no implica asimilación o conversión para que la presentación del objeto se produzca para la conciencia.

Frente a este enigma, Dilthey se pregunta por la autoconciencia y por la posibilidad de que esta constituya el fundamento del conocer humano. La autoconciencia o “percatación interna” (*Innerwerden*) produce un acercamiento especial al objeto percibido en tanto hecho de conciencia. Se trata de una “tensión de la voluntad” o de una particular “atención” hacia un hecho de conciencia. Esto debe distinguirse de una “observación” del tipo reflexivo, a la manera de un yo trascendental que pusiera su mirada sobre los contenidos de la conciencia del yo natural (cf. 1986 100). Esta “elevación” o “tensión”, que se produce en el esfuerzo de la conciencia por atender especialmente a ciertos contenidos, no refleja la posición de un yo reflexivo porque, por un lado, no hay nada detrás de los hechos de conciencia, tal como indica el principio de fenomenidad según el cual todo lo que me es dado me es dado para mí como hecho de conciencia; y, por otro, la relación entre el observador y el objeto observado es propia de las relaciones entre la conciencia y el mundo exterior.

El sentimiento de dolor no tiene un fundamento en la autoconciencia, sino en el objeto exterior que lo produce. Del mismo modo, la percepción auditiva es percibida en mi conciencia como algo producido por una sucesión de sonidos proveniente del exterior, como cuando escucho la *Sinfonía Heroica*, de Beethoven. Ahora bien, el sentimiento de placer que siento al escuchar esta obra se diferencia cualitativamente

de la mera percepción del sonido. Con este ejemplo, Dilthey señala dos objetos que son hechos de la conciencia: uno interno y otro externo. La alegría que me produce escuchar esta pieza musical es objeto de una percatación interna, mientras que para la percepción sonora de la sucesión de los sonidos el objeto de referencia se encuentra fuera de mi conciencia como “un elemento del mundo externo que se opone al sujeto de la audición como algo distinto de él” (1986 101). La percepción del sonido es denominada “percepción externa”, porque el objeto percibido se distingue de mí. Para profundizar este análisis que separa dos clases de hechos de conciencia, sería menester realizar una tarea de investigación genética que determinara la progresión de los contenidos perceptivos en la conciencia y cuyos resultados condujeran al establecimiento de las formas más primitivas de esta y al modo iluminado de percibir los contenidos internamente, que es la autoconciencia.

Si bien la autoconciencia resulta de este modo especial de atención de los hechos de conciencia, hay, adicionalmente, un sentido laxo en el que se puede decir que todas mis representaciones presentan algún tipo de autoconciencia. En suma, autoconciencia para Dilthey es, por un lado, la diferencia de grado entre lo percibido sin más y lo percibido con un énfasis en la atención; por otro, es un agregar particular de la conciencia que reviste las representaciones con cierto sentimiento o voluntad en contraste con las “percepciones externas” sencillas. Finalmente, la autoconciencia no constituye un fundamento del conocer humano, sino que es una especial “iluminación” del sentimiento o de la voluntad. Este ejercicio no es exclusivamente filosófico, sino propio del conocer humano en general, porque si bien el filósofo puede distinguir la cualidad de los contenidos percibidos como hechos de conciencia, cualquier persona –un niño o un trabajador– tiene una certeza de sí y de los objetos del mundo exterior que percibe (1986 104). Para el ámbito de las ciencias humanas y la comprensión de lo ajeno, es importante señalar la autoconciencia como una actividad, independientemente de la consideración plausible de que existe cierto grado de autoconciencia en todo hecho representativo.

Al principio de fenomenidad, Dilthey le añade un segundo principio básico que apunta a la necesidad de estudiar la totalidad de la vida psíquica con el fin de determinar los nexos y la conexión de estos hechos con los enunciados de la ciencia. Dilthey introduce aquí la idea de nexo o conexión, que puede explicarse como conexión del todo con la parte y de las partes con el todo, en la terminología del viejo Dilthey. Con este principio puede iniciarse el camino de la fundamentación psicológica de las ciencias. En el texto de la *Redacción* (1986), el tema de la fundamentación de las ciencias del espíritu es mencionado sin abundancia de especificaciones, con el solo objetivo de justificar los

estudios psicológicos de la conciencia en el marco más general de la investigación de las ciencias del espíritu y, por supuesto, en el contexto de la escritura del segundo volumen –nunca realizado– de la *Introducción...* Con el desarrollo posterior de su filosofía en *El mundo histórico* (1978), se establecerá que los nexos de conciencia permiten determinar el “nexo de eficacia” (*Wirkungszusammenhang*) de la conciencia para con el mundo humano, a la manera en la que la ciencia natural emplea nexos de causalidad (Walton 3).

Al considerar la conciencia como un todo, Dilthey incluye todas las “facultades” o partes de esta como base de la fundamentación del comprender en general. Las facultades que corresponden a la conciencia refieren al pensar, al querer y al sentir, es decir, a la captación de objetos, a la voluntad y al sentimiento (MH 29). El error de análisis de la filosofía –reflexiona Dilthey 30 años antes en la *Redacción...*– es el considerar la inteligencia aislada como fuente única de las conexiones en la conciencia. La causa de esta limitada concepción es que pensadores y científicos hubieran desarrollado el análisis de la conexión de las ciencias basándose en un determinado grupo de ciencias, con privilegio para la ciencia natural. Pero el nexo establecido entre el conocimiento humano y la ciencia resulta, de este modo, parcial cuando se analizan los nexos en el “ideal moral, la teoría política e incluso el derecho natural” (1986 112).

En el seno de la voluntad, como facultad del conocimiento, yacen los fundamentos de las conexiones entre la conciencia humana y los objetos de esas disciplinas, correspondientes al desenvolvimiento de la vida activa. La inclusión de la totalidad de la vida psíquica en el marco de la fundamentación de las ciencias amerita la creación de nuevas definiciones y una ardua labor analítica que profundice los estudios de la conciencia y de sus partes. La tarea general de esta fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu es denominada “autognosis”, un término que demuestra el carácter activo de este tipo de conocer. En contraste, se encuentra la “autoconciencia” en un sentido débil o concomitante a toda sensación de “percepción externa”, descrita como una tensión de la voluntad. La autognosis es amplia al abarcar la totalidad de la vida psíquica. El trabajo de “autognosis” refiere a un específico modo de la autoconciencia y que es, a la sazón, más amplio, en la medida que abarca la totalidad de la vida psíquica.

La autognosis, en efecto, encuentra en la conexión de los hechos de la conciencia tanto los fundamentos de la acción como del pensamiento. Investiga las condiciones que prestan evidencia a las afirmaciones sobre lo real, pero también aquellas que confieren rectitud (una expresión característica), a diferencia de verdad, a la voluntad y a sus reglas por no hablar de la vida afectiva. Contenidos, pulsiones, incluso sentimientos, se hallan todos bajo esas condiciones. (Dilthey 1986 113)

La autoconciencia como fundamento gnoseológico es analizado por Dilthey también desde una perspectiva histórica (cf. 1986 126). Kant había acertado en señalar la percatación interna y la unidad de la conciencia como los fundamentos del conocer. En la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que la síntesis no está dada en el objeto, sino que es producida espontáneamente por el sujeto cognoscente a la par de la función receptiva de la percepción (168; A 97). Esto implica la necesidad de una conciencia sintética y, además, de la asunción de una apercepción o autoconciencia originaria que remita las representaciones a esa unidad y haga que las reconozca como mías. Estas consideraciones kantianas son eminentemente correctas para Dilthey (cf. 1986 127), porque toda representación debe poder remitirse a la percatación interna de esa representación. Sin embargo, la exposición kantiana no lleva a buen término la investigación del problema. La influencia del método antiguo habría conducido a Kant a un concepto de substancia que provoca que la conciencia pueda equiparse, en última instancia, a los fenómenos de la naturaleza. Esto se evidencia, para Dilthey, con el estudio kantiano del alma, en donde prevalecen los conceptos de la vieja metafísica (cf. *id.* 128). Por otra parte, la preminencia del intelecto como fuente del conocimiento de lo real no incluye la totalidad de la vida psíquica. Para Dilthey, el “sentimiento de sí” es crucial para todas las esferas de conocimiento y para la conformación de la identidad del yo, pues constituye la base de las conexiones vitales, que no pueden separarse de lo afectivo y lo volitivo, relegando su sitio al intelecto solo. La autoconciencia no es, entonces, un principio *a priori* del conocer, sino que es una tensión de la voluntad que opera constructivamente para el yo cognoscente. Inevitablemente, surge la pregunta por el cuerpo, cuyo rol como “tránsito” entre el yo y el mundo requiere de mayores especificaciones.

En 1890, Dilthey escribe su *Contribución al problema del origen y justificación de nuestra creencia en la realidad del mundo externo*. En este texto, Dilthey incluye en su análisis de la conciencia otras unidades volitivas, que se perciben como una clase de objetos distintos al resto de las cosas. Al abordar temáticamente el conocimiento del otro ajeno, Dilthey introduce la cuestión de la corporalidad humana como sujeto y objeto de conocimiento. En principio, el abordaje del cuerpo parece ser el de cualquier otro objeto del mundo exterior, pero estos cuerpos especiales, como indica Dilthey, remiten a procesos psíquicos adicionales “que tienen como consecuencia un *fortalecimiento de la convicción de la realidad*” (1890 162). Aquí interviene un razonamiento por analogía que refiere, por un lado, a la expresión corporal de una interioridad y, en segundo lugar, a la comparación con otras expresiones similares con las que me he encontrado.

Dilthey presenta el ejemplo del dolor como sensación interior y nos hace figurar la visión de un rostro lleno de lágrimas. Primariamente, comprendo la expresión del llanto como análoga a la mía cada vez que he sentido dolor o tristeza. Secundariamente, remito esa expresión del rostro con lágrimas a la expresión de otros rostros que he visto llorar. La aparición del “tú” involucra al yo como ningún otro objeto sobre el cual opongo mi resistencia. Con el “tú” percibo los lazos que me unen en relaciones de dependencia y comunidad y comprendo que este “tú” se halla a la base de toda relación social. De esta manera, Dilthey introduce el concepto de “reproducción” de una interioridad ajena y de una inmediata simpatía con los estados anímicos ajenos que nos vinculan a la otra persona. En contraposición con las cosas externas, el yo se identifica fuertemente con el “tú” y lo aprehende como un fin en sí mismo. Para que esta identificación o empatía sea accesible, es menester “revivir” esos estados internos que, en primera instancia, son percibidos como manifestaciones exteriores. En esta labor de comprensión del otro hay “homogeneidad” y “afinidad” con lo que yo siento como mío. Entiendo así a la persona ajena como otro *ens realissimum* para sí, del mismo modo en el que yo lo soy para mí. En este momento, Dilthey describe el salto entre la delimitación de la experiencia “natural” de la voluntad y las experiencias morales que son puestas en un estrato superior de comprensión (1890 164). La revivencia de la interioridad del “tú” en el yo es, así, el punto de partida de toda la comprensión del mundo histórico.

2. Sensación y pensamiento en la psicología de Collingwood

En *The Principles of Art*, Robin Collingwood hace una presentación de su psicología, bajo una definición muy puntual de este término. El autor limita el campo de la psicología a una ciencia empírica de la sensación y separa su área de influencia de las ciencias “normativas” o, como él prefiere llamarlas, “criteriológicas”, que remiten al estudio del pensamiento en relación con su verdad o falsedad bajo determinadas circunstancias empíricas. La psicología así “extendida” es entendida como una “pseudociencia” (1958 171) que pretende abordar empíricamente el pensamiento cuando únicamente puede abordárselo de manera criteriológica. Por su parte, la sensación solo puede ser empírica porque refiere a hechos y no a un análisis del éxito o fracaso de determinada acción o aseveración. Cualesquiera pudieran ser las sensaciones percibidas, estas no son ni verdaderas ni falsas, sino solamente hechos de la conciencia. Esta psicología abocada de lleno a los contenidos de la conciencia conforma la base gnoseológica de la teoría de la “imaginación histórica” y de la “reactualización” o *re-enactment* de los sucesos del pasado por parte del historiador, que expone Collingwood en *The Idea of History* (1946).

Algunos fundamentos del conocer que podemos identificar con una psicología son presentados en *The Principles of Art* a partir de una reflexión sobre la experiencia. En esta mirada sobre la experiencia natural del yo, Collingwood destaca privilegiadamente la distinción entre sensación (*feeling*) y pensamiento (*thinking*). El autor fundamenta esta separación con tres argumentos (cf. PA 157-158). El primero es el de la “bipolaridad” del pensamiento frente a la simplicidad de la sensación. El pensamiento admite oposiciones cuando es llevado al plano proposicional o de la acción; es decir, mi acción resulta en éxito o en fracaso en relación con lo que la motivó. Del mismo modo, puedo considerar un hecho como bueno o malo, o como verdadero o falso; en cambio, otras oposiciones dadas a la sensación, como la de lo frío y lo caliente, no acreditan error, porque cada una es igualmente válida para mí. Puede observarse que a la esfera del pensamiento le corresponde un plano pragmático o lingüístico, mientras que a la sensación le corresponde el ámbito de la pasividad. El segundo argumento de Collingwood remite a la privacidad de la sensación frente a la publicidad del pensamiento. No se refiere, aquí, al *acto* del pensar o del sentir, sino a sensaciones o pensamientos, más adelante identificadas con la definición humeana de idea, en contraste con la de sensación (las impresiones de Hume). La sensación de cada uno no puede ser compartida y validada como ocurre con el pensamiento. Por ejemplo –dice Collingwood–, si alguien viniera de un clima más frío, quizá podría no sentir el mismo frío que los demás bajo exactas condiciones climáticas. En cambio, los 22° Fahrenheit de temperatura que marca el termómetro constituyen un único “hecho, proposición o pensamiento” (1958 158), por sobre las múltiples sensaciones de frío de cada individuo. Finalmente, la tercera caracterización concierne a que no hay contradicciones entre sensaciones, como las hay entre pensamientos. Dos opiniones diferentes acerca de la temperatura exterior pueden convivir con dos sensaciones internas de frío, sin que de estas últimas pueda predicarse la contradicción, aunque sí cabe el lugar para la comprobación “criteriológica” de una u otra según verdad y falsedad.

Para Collingwood, el pensamiento refiere, entonces, al ámbito de la validez proposicional, mientras que la sensación es un mero hecho –neutral o formal– de la conciencia individual. Para él, las sensaciones son pasajeras, aunque permanezca la idea de esa sensación, mientras el pensamiento es las ideas mismas o estas volcadas a la acción y es más duradero. La metáfora empleada por el filósofo inglés es la del flujo de un río en el cual el agua representa las sensaciones, y las rocas y la tierra de su fondo, el pensamiento. Surge la pregunta de la separación teórica efectuada entre impresiones (sensaciones) e ideas (pensamiento), y los *actos* del pensar o del sentir (cf. 1958 160). Si la sensación es distinta al

acto de sentir, o bien se trata de una idea de sensación, o bien esa sensación es justamente el mismo acto de sentirla. Puedo afirmar el color rojo que percibo en un objeto y someterlo a un juicio público de la misma manera en la que puedo realizar la comprobación pública de una afirmación no perceptiva (por ejemplo, de una ley de la física).

El hecho de que de las sensaciones no puedan predicar verdad o falsedad no quita la posibilidad de que puedan ser objeto de juicio. Si no puedo someter a juicio una impresión es, justamente, porque me refiero a la sensación como acto, y debe ser no ya percepción, sino pensamiento. Pero si consideramos la percepción expresada en un enunciado como un pensamiento, las “ideas” de sensación o las percepciones pasadas quedan encerradas en el ámbito de la conciencia individual. Para que esos actos de sentir, transformados en ideas de sensación en el acervo de la conciencia, puedan alcanzar la objetividad, me encuentro siempre con la necesidad de “validar” las percepciones en el ámbito proposicional externo del pensamiento. Si no aseguro “antes” la validez de las sensaciones, siempre tendré la necesidad de “probarlas” en el ámbito de la objetividad, de lo cual se colige que la posición “criteriológica” es también una posición escéptica que pide algún tipo de idealismo. El “reproche” idealista (Carr 178) a Collingwood, resulta, entonces, admisible. Los estudios sobre el “realismo” y el “idealismo” en Collingwood describen una posición problemática en el autor. Algunos encuentran que su “antirealismo” no constituye un “idealismo” (Van der Dussen 22) o bien que su postura “no realista” puede ser considerada como un “constructivismo histórico” (Belvedresi 196). En este trabajo, el “idealismo” de Collingwood debe comprenderse en referencia a su teoría del conocimiento.

Otro aspecto destacado por Collingwood en el plano de la sensación es el de la existencia de un componente concomitante que, aunque igualmente originario a la sensación, puede desdoblarse de la mera percepción sensorial. Se trata de las sensaciones que acompañan la percepción y que el autor denomina “emociones” (*emotions*), como lo son el dolor, el placer, el miedo, etc. Esta “carga emocional” (*emotional charge*) se da simultáneamente a la percepción, siendo elementos “gemelos” en la sensación en su intuitividad tal como es sentida por nosotros (*cf.* 1958 162).

Quando un infante se aterroriza ante la visión de una cortina es-carlata brillando por la luz solar, no hay dos experiencias distintas en su mente, una la sensación de rojo y otras la emoción del miedo: hay una sola experiencia, la de un rojo aterrorizante. (*id.* 161)

Por otro lado, Collingwood aporta una subdivisión al pensamiento. La primera forma de pensamiento es la que relaciona las sensaciones entre sí y vincula el mundo externo con el yo corporal percipiente; por

ejemplo, cuando puedo identificar cierto objeto *rojo* como *mi sombrero rojo*. Debo incluir aquí no solo la percepción del momento, sino también las percepciones recordadas (las ideas de sensación). La segunda forma de pensamiento concierne a las relaciones entre los pensamientos y pueden llamarse “leyes del pensamiento” (*id.* 167). Estas no son leyes trascendentales, como las kantianas, ni tampoco leyes naturales, porque son leyes de la experiencia. Finalmente, Collingwood introduce la facultad de la imaginación, cuya función en la conciencia es la de ordenar los elementos de la percepción. Para esto, el autor alude a la *φαντασία* aristotélica y al pasaje de Kant en la *Crítica de la razón pura*, en el que define la imaginación como una facultad ciega con función mediadora entre la sensación y el entendimiento.

Extendemos un poco más la cita kantiana de la nota de Collingwood (*id.* 223) para entender su contexto: “La síntesis en general es [...] el mero efecto de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez” (*KrV* 146; A78; B103). Collingwood explica que la imaginación es ciega porque no combina los elementos según un plan consciente, sino que combina los elementos perceptivos para lograr la objetividad. Por eso, la imaginación tiene una segunda instancia en la que puede combinar los elementos a voluntad y, además, distinguir un contenido como verdadero o falso. En una interesante intervención, Collingwood introduce el concepto de “conciencia corrompida” (*corrupt consciousness*) para referirse a ideas que son enviadas al ostracismo por la conciencia misma, como si quisiera desapropiarse de estos contenidos. Es decir que, además del hecho de que la conciencia solo puede llamar una parcialidad de los contenidos a su atención, hay otros elementos que se reprimen. Esta conciencia corrompida “es la fuente de lo que los psicólogos llaman represión” (PA 224).

Como resumen de esta presentación de Collingwood, puede señalarse la distinción entre impresiones e ideas a la manera de David Hume. Esto implica que los contenidos de la percepción son dinámicos y refieren al aquí y ahora, y es mediante la intervención de la imaginación que estos elementos se combinan. Entonces, la imaginación es una función *a priori* del pensamiento que combina elementos perceptivos y que corresponde al pensamiento. Este *a priori* remite a la descripción de esta facultad como ciega, tal como lo hace Kant. Hay aquí un idealismo no admitido por Collingwood, aunque niegue su carácter trascendental. A su vez, sensación e intelecto se desdoblan en dos formas. La sensación es “sensación cruda” y, además, es acompañada por la “carga emocional” de dolor, placer, miedo, etc. El pensamiento, por su parte, opera en la conexión de las ideas de sensación y también, en una segunda

forma, remite a la normativa de la estructura misma del pensamiento. Collingwood insiste en que debe delimitarse el trabajo de la psicología a la sensación exclusivamente, porque el pensamiento admite la validación de las proposiciones que enuncia. Aquí sí hay “pensamientos” como proposiciones y “pensamiento” como una facultad del conocer (pensamientos y actos del pensar). Finalmente, Collingwood separa la mera sensación –y, por ende, los procesos de síntesis ciegos de la experiencia a través de la imaginación– de la atención de la conciencia, que es cuando reflexivamente puedo tomar un elemento de ella –esto es, una idea– y convertirlo en objeto de análisis. Este paso de la percepción –tal como es sentida– al pensamiento, requiere de un paso adicional de validación “criteriológica”.

A pesar de la intención de Collingwood de sistematizar su psicología, existen varios puntos por aclarar dentro de su análisis. Si bien su orientación es empirista, hay una sobreposición de los elementos de análisis propios del yo natural o del sentido común con una teoría filosófica de la conciencia. En el texto del inglés hay una notable omisión de la autoconciencia como elemento constitutivo del conocer humano que se esconde en esa “carga emocional” de la sensación. Se trata de un agregado a la sensación que, o bien es una idea, o bien es la autoconciencia que opera sobre un contenido “puro” de la conciencia. Pensemos nuevamente en la *Sinfonía Heroica*. Hay un elemento de placer que se añade al mero oír que no corresponde a una conciencia perceptiva puramente pasiva; es lo que Dilthey llama “tensión de la voluntad”. De otra forma, no se entiende en Collingwood la proveniencia de esta concomitancia de percepción y emoción.

Aunque Collingwood no quiera introducir elementos fuera de la experiencia, lo hace de una manera subrepticia con la ceguera de la imaginación. Entonces, aunque no sitúe en una ubicación originaria y fundante a la autoconciencia y la coloque en el nivel de la “atención” o la “reflexión” por parte del yo, la imaginación opera de manera silenciosa y de manera espontánea *a priori*. En suma, debe haber una facultad sintética de la que no puede prescindir el conocer humano, que Collingwood llama *imaginación*. Ahora bien, si esta facultad no opera de manera “trascendental”, el escepticismo está a la orden del día porque, además, deben validarse las percepciones en el ámbito externo no como una comprobación lógica, sino también ontológica. Se encuentra con el escollo de Hume, que lo obliga a dar un salto espurio hacia el ámbito proposicional o lingüístico para justificar la diferencia entre las facultades del conocer (como el argumento de la publicidad del pensamiento y la privacidad de la sensación). Esto conduce a que su posición aún más trascendental que la del mismo Dilthey, en la que la autoconciencia es necesaria en todo conocer objetivo para referir

los hechos de la conciencia a un mismo yo, pero no para brindarle objetividad a las cosas o a lo percibido como tal.

En conclusión, si existe un interés en comparar la teoría psicológica de Dilthey con la de Collingwood, podremos hacerlo en un nivel más superficial, el que remite al sentir, al pensar y al querer. En este sentido, el grado de fundamentación de la “revivencia” en Dilthey es superior al del *re-enactment* en Collingwood, quien subestima a la autoconciencia como elemento fundante del conocer bajo términos como “carga emocional” e incluso “atención”. La aserción de Hodges (cf. 197) que intenta comparar la psicología de Collingwood con la de Dilthey es cierta en un sentido superfluo. En cambio, son equiparables la teoría del *re-enactment* con la teoría de la comprensión histórica a través de la revivencia en Dilthey, pero no con base en su psicología. Este es un camino que es vedado por la tradición filosófica a la que pertenece Collingwood, aunque sus conclusiones en el plano de la comprensión de lo ajeno sean afines.

A esto se suma el rechazo de Collingwood de un abordaje psicológico de las ciencias humanas que, a pesar suyo, no puede eludir tampoco en *The Idea of History* cuando la caracterización de los pensamientos y el trabajo de autognosis resulten inseparables de la explicación de la reactualización llevada a cabo por el historiador. En esto, acordamos con la posición de Mink, para quien el sentido de “pensamiento” en *The Idea of History* es mucho más amplio que el sentido con el que Collingwood aborda al pensamiento de manera sistemática en *The Principles of Art* (cf. Mink 4). Esta idea más amplia de pensamiento es equiparable a un “hecho de conciencia” en Dilthey, antes que a las complejas distinciones collingwoodianas entre sensaciones, ideas de sensación, el acto del pensar, los pensamientos y la imaginación. Un conocimiento más detallado de la obra de Dilthey le hubiera permitido notar a Collingwood que la psicología opera como fundamentación de la comprensión de lo ajeno y no de manera reductiva de la historia a la psicología, como afirma él respecto de la propuesta del alemán.

3. El re-enactment del pensamiento pasado como “reactualización” o “revivencia” de lo histórico

En *The Idea of History*, Collingwood critica lo que él denomina *scissors and paste history* (257), esto es, una historia de cortar y pegar, y a este abordaje del trabajo historiográfico contrapone su teoría de reactualización (*re-enactment*) de la experiencia pasada. Esta última tarea se lleva a cabo en la mente del historiador. Esta propuesta de Collingwood posee una justificación en términos de una teoría del conocimiento que coloca la percepción en el ámbito de lo privado y el pensamiento en el ámbito de lo público. Según lo explicado *ut supra*, el acto de la sensación

y del pensar son privados, y su manifestación, idea o juicio expresado lingüísticamente los sitúan en un ámbito común y no íntimo. Con la introducción de criterios de validación del pensamiento entendido como juicio que no pueden aplicarse a la sensación, se infiere que solo los pensamientos son pasibles de la reactualización por parte del historiador. Por eso, en todo caso, la “carga emocional” de la experiencia pasada es reactualizada como pensamiento y no como acto del sentir.

Ahora bien, esa manera de reactualizar los pensamientos responde a la visión de un yo en el marco del contexto de su propio presente histórico. No obstante, esta reactualización no es una reproducción mimética actualizada de aquel presente del personaje histórico, sino una relectura y una actualización de las ideas de esta persona a través de la evidencia legada del pasado. La identidad subjetiva se mantiene y tenemos, entonces, dos actualidades y dos pensamientos. Por un lado, la actualidad del personaje histórico como centro de sus actos y las impresiones de la sensación y, además, la actualidad en este sentido del historiador. Por otro lado, hay dos pensamientos, dos proposiciones que pueden ser compartidas, pero que, en la medida en la que son pensadas por el yo historiador, constituyen dos actos distintos.

En la argumentación en torno a su teoría del *re-enactment*, Collingwood define la actividad de la autognosis en su diferencia con la autoconciencia. En *The Principles of Art*, Collingwood había explicado la atención (*awareness*) como una reflexión sin prestar interés a un análisis gnoseológico que pudiera situarse en la base profunda del conocimiento humano. En IH, el tema de la autoconciencia surge con base en las objeciones hipotéticas que Collingwood plantea y que rebate a través de definiciones más específicas. Una objeción menciona que el acto subjetivo del pensar no permite alcanzar la objetividad de un pensamiento, en la medida en la que la reactualización es siempre subjetiva y, por ende, ha perdido la objetividad. El objetor diría que únicamente puedo reconocer como míos a mis propios actos, entre ellos al de esta labor de reactualización de lo pasado. Como respuesta, la cuestión de la autoconciencia y del “atender” (*awareness*) como un “darse cuenta de” aparecen en discusión bajo tres definiciones que denotan la equivocidad del término *awareness* (cf. *id.* 291).

En primer lugar, ser consciente de algo puede referirse a percibir ese algo sin más, es decir, como un conocimiento inmediato. Collingwood da el ejemplo del dolor para remitir a la experiencia del dolor mismo, previa a cualquier categorización. De esto se colige que la autoconciencia del dolor es la percepción misma. Este aspecto que Collingwood atiende de manera pasajera es, no obstante, el más profundo de todos, y es, justamente, el rol fundante de la autoconciencia. En segundo lugar, ser autoconsciente o darse cuenta de un determinado estado de

ánimo creciente en mí es el reconocimiento de la percepción como mía. Según el ejemplo que provee, el reconocimiento de mi enojo como mío es distinto al reconocimiento de este sentimiento en un vecino. En tercer y último lugar, la palabra *awareness* puede ser definida como la afirmación de un juicio sobre determinada percepción, como en el darse cuenta de que un objeto es, dígame, una mesa en particular frente a una percepción dudosa. Estos tres sentidos de la atención ligados a la percepción y a la autoconciencia son indicadores de la subjetividad del conocer, pero también de la objetividad de lo percibido. Sostener que no puedo predicar objetividad a partir de un acto subjetivo es, según Collingwood, no percibir un objeto en absoluto. El acto del pensar es entonces, tanto subjetivo como objetivo (cf. *id.* 292). No obstante, tal como se expuso anteriormente, Collingwood cae presa de su distinción entre actos y pensamientos o ideas. Se deriva, entonces, una posición permeable a las críticas escépticas en tanto hay un salto del acto subjetivo al pensamiento objetivo que solicita una justificación idealista de la relación entre conciencia y mundo.

Una vez que el autor pasa revista a los argumentos gnoseológicos de la autoconciencia (*self-consciousness*), distingue a ésta de la autoconciencia entendida como autognosis (*self-knowledge*) (292). La inmediatez de la primera es lo que diferencia a la una de la otra. Este sentido es amplio, porque incluye a la sensación y al pensamiento en el marco de la *mera* autoconciencia y el simple “ser consciente de”. Por eso, si bien la sensación no puede ser objeto de una reactualización, tampoco pueden serlo todos los pensamientos. En primer lugar, tal como nos muestra *The Principles of Art*, el pensamiento también es práctico y por eso es “criteriológico”, por lo que no hay pensamiento puro, sino “experiencia”.

Pero no toda experiencia puede ser reactualizada, sino que, como pensamiento, debe poseer ciertas características para poder ser revivida en la mente del historiador (IH 30). La primera de ellas es que la experiencia del pasado reactualizada no puede pertenecer a la experiencia inmediata. Esto remite a la privacidad de las percepciones frente a la publicidad del pensamiento, siempre y cuando se entienda pensamiento como experiencia que incluye elementos emocionales y sensoriales. Esta interpretación es apoyada por Mink (cf. 4), quien considera que Collingwood logró realizar una presentación del pensamiento que muestra su cercanía con las emociones en *The Principles of Art*. Esta tesis se torna concebible en la medida en que la “carga emocional” posee un componente distintivo de autoconciencia frente a la fundante aperccepción de la conciencia en el acto de sentir, una “tensión”, en términos de Dilthey. La segunda de las características que debe poseer el pensamiento para ser histórico es su publicidad, en sentido criteriológico y porque es compartido. Esto implica, por un lado, que es un acto

y no una proposición o una ley aislada. La confusión con el ejemplo de la ley del triángulo isósceles de Euclides (IH 284) se explica porque los *Epilegomena* no constituyen una pieza única, sino una edición conjunta de ensayos (Van der Dussen 60). La publicidad del pensamiento implica no meramente su plausibilidad lógica e incluso criteriológica a través del tiempo, sino que solo pueden ser históricos aquellos actos o pensamientos (ampliados a la experiencia) que hayan sido compartidos y puedan ser también compartidos por el historiador que comprende ese pasado.

Collingwood explica que “los actos individuales y las personas aparecen en la historia no en virtud de su individualidad como tal, sino porque esa individualidad es el vehículo de un pensamiento que, porque realmente era de ellas, entonces es potencialmente el de cualquiera” (IH 303). En otras palabras, solo puede ser histórico el pensamiento a través de sus manifestaciones a lo largo del tiempo, incluyendo las reinterpretaciones de las “autoridades”. En tercer lugar, el pensamiento que sirve de material para la historia debe ser autoconsciente en un segundo grado, es decir, debe ser un pensamiento sobre el pensamiento, tanto en el personaje histórico como en el historiador. El pensamiento histórico es reflexivo en un sentido filosófico no puramente gnoseológico; por eso, es autognosis y no autoconciencia. Finalmente, la histórica es una experiencia intencional efectuada con un propósito particular. Allí donde no hay propósito, no hay historia. Aún más, el hecho histórico no puede ser tal si carece de propósitos. Esta razón, sumada a las anteriores, indica que no puede haber una historia natural. En ambos lados del “puente” que teje el historiador debe existir la actividad o *praxis*, la autoconciencia reflexiva, el carácter compartido de la experiencia y la intencionalidad y el propósito de la acción. Así, se produce una identificación entre el historiador y el personaje o hecho histórico que no es mimética, sino de mutua simpatía.

Por eso, la historia para Collingwood es crítica y criteriológica, ya que el historiador puede juzgar autorizadamente a la historia, porque él (o ella) es quien la revive (IH 327). Deliberadamente, empleamos la revivencia como traducción de *re-enactment* para atender a un Collingwood muy cercano a Dilthey cuando escribe que “el pensamiento del historiador debe saltar de la unidad orgánica de su experiencia total, y ser una función de su personalidad entera junto con sus intereses prácticos y teóricos” (*id.* 305). La similitud de esta manifestación con la búsqueda de una comprensión histórica de y desde el “hombre entero” en Dilthey abona la tesis de este trabajo.

En la sección titulada “La imaginación histórica”, Collingwood afirma que la reconstrucción del pasado por parte del historiador es realizada con base en su imaginación histórica de manera *a priori* (IH 245). Aquí opera la imaginación como “facultad ciega”, y el autor remite

nuevamente al pasaje kantiano sobre aquella “facultad ciega pero indispensable” (*id.* 241). La evidencia, que en primera instancia parece ser algo dado que todos los historiadores comparten, es reconstruida por esta imaginación. Cada historiador reactualiza esta evidencia y reconstruye el pasado en relación con lo más relevante para sí y para sus coetáneos. En este sentido, la posición en Dilthey es más matizada, porque perdura en él el interés en la eventual construcción de una Historia Universal y la idea de que la evidencia puede ser “depurada”, con la ayuda de la filología. En la misma línea, la revivencia que practica el historiador, si bien une distintas miradas del momento histórico comprendido, debe captar la conexión “tal como ha tenido lugar” (MH 287). No obstante, hay un sentido formador de la Historia, que es dinámico porque depende de los significados vitales de cada individuo en su época (los de un ser humano histórico y no puramente psicológico). Además, la Historia es *Bildung* en un sentido dialéctico, porque no es únicamente formadora de la comunidad que la estudia, sino que las sociedades le confieren significado a la historia, como se explica en *El mundo histórico*:

Y recíprocamente también, la conciencia de comunidad crea, a base del sentimiento de unidad, los héroes epónimos, los fundadores de estados y de religiones. Tan fuerte es nuestra relación con el pasado, tan fuerte la transferencia de la unidad de nuestro propio curso de vida a la vida conjunta de los individuos en formas de comunidad. (*id.* 290)

Es menester realizar algunas precisiones conceptuales sobre la relación entre Collingwood y Dilthey. Si bien el presente trabajo tiene como objetivo demostrar la comunidad entre ambos pensadores, por su manera de encarar la psicología y la posición del historiador que “reactualiza” o “revive” el hecho pasado, la posición de Collingwood con Dilthey es esencialmente crítica. Por otra parte, al enunciar la teoría del *re-enactment*, Collingwood cede más de lo que pretendía conceder en su psicología, puntualmente en referencia a su tratamiento de la reflexión. La referencia a Dilthey en *The Idea of History* adolece de una interpretación parcial. Según Collingwood, Dilthey habría reducido el conocimiento histórico a la psicología. Si bien el inglés celebra que Dilthey haya podido comprender que el conocimiento histórico solo es tal en la medida en la que puede ser revivido a través de la singularidad del historiador (172), también considera que la vida en Dilthey se reduce a la psicología y, como tal, a la experiencia inmediata.

Para un lector más atento de Dilthey, la visión de Collingwood resulta limitada. En parte, Collingwood sustenta su psicología desde la perspectiva humeana que distingue impresiones e ideas, y no toma en consideración el importante motivo de la autoconciencia. En consecuencia, cuando introduce a la “reflexión” como necesaria para el

conocimiento histórico, lo hará sin remitirse a una autoconciencia más originaria ya presente en el concepto de “emoción”, pero no es distinguido como tal. Dilthey, en cambio, sostiene la objetividad directa del mundo para los contenidos de la conciencia. Si bien el concepto de vivencia no es muy distinto al de los “actos” en Collingwood, el inglés debe introducir elementos mediadores del conocimiento como la validación criteriológica y, en particular, la imaginación como “facultad ciega del entendimiento”, con el fin de asegurar la objetividad de lo percibido.

Relativa a este punto es la discusión en torno al concepto de “inmediatez” en Dilthey. Para Collingwood, hay un conflicto en Dilthey entre la inmediatez de la vida y el carácter reflexivo del conocimiento histórico (cf. IH 172). Desde su perspectiva humeana, la conexión del flujo de conciencia es opacada en relación con la distinción entre impresiones e ideas. Se trata de dos contenidos distintos y la esencia de su diferencia se encuentra en la perdurabilidad de las segundas por sobre la transitoriedad de las primeras. Desde el principio de fenomenidad de Dilthey, solo tenemos hechos de conciencia. Pero la distinción entre lo inmediato y lo reflexivo en Dilthey que Collingwood realiza es un *faux pas* que comete al partir de concepciones gnoseológicas distintas. La descripción de la facultad imaginativa por Collingwood como facultad de lo facticio y lo creativo resulta insuficiente a la hora de remitir a su función originaria para el conocimiento.

Igual originariedad posee la conexión de vida en Dilthey para la comprensión y la generación de nexos de sentido, sin necesidad de definirla como facultad *a priori*. Para Dilthey, la conexión de la vida es “inmediata”, en el sentido de que hay una conexión espontánea, al igual que en la síntesis kantiana, pero no es condición de posibilidad de la objetividad. De esta manera, la crítica de Collingwood mezcla el plano de la posibilidad del conocimiento objetivo del mundo y la identidad del yo, con la actividad reflexiva de la autognosis y el producto específico de la conexión histórica: la revivencia. Collingwood entiende erróneamente la revivencia también al omitir la manifestación o expresión del plano de la concepción histórica. Encierra, así, a Dilthey en un injusto solipsismo, como cuando escribe que “no es suficiente para el historiador *ser* Julio César o Napoleón, porque eso no constituye un conocimiento de Julio César o Napoleón más que el hecho obvio de que el *ser sí mismo* constituye un conocimiento de sí” (IH 172).

En suma, Collingwood incurre en un triple error en su crítica a Dilthey. Primero, confunde la conexión de la vida –como conexión espontánea o “inmediata” de los hechos de la conciencia– con la vida individual en sí misma. Segundo, circunscribe la revivencia al plano de la conciencia como mimesis cuando sostiene que la revivencia en el intérprete se da como si este *fuera* el otro histórico. Collingwood

insiste en estos puntos críticos señalando que “la manera en la que incorporo la experiencia de Julio César a mi propia personalidad no es confundiendo mi propia personalidad con él, sino distinguiéndome de él y al mismo tiempo haciendo de su experiencia la mía” (1946 174). En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, Collingwood omite la expresión como elemento fundamental del conocer histórico. No se trata de vivir uno mismo una vida ajena como lo hace un actor, sino que el anclaje en el individuo se encuentra en la conexión vital ya dada y en los nexos que son sociohistóricos y nunca solamente individuales. Así, quien comprende no solamente “revive” la vida pasada y “llega a la perfección cuando el suceso ha sido penetrado por la conciencia del poeta, del artista o del historiador y ha sido fijada en una obra en la cual se halla perennemente ante nosotros” (MH 239).

En suma, la mala interpretación de Dilthey por parte de Collingwood se debe tanto a un fundamento gnoseológico distinto (el idealismo post-fichteano de Dilthey y el realismo empirista-humano de Collingwood), como a una reducción del pensamiento de Dilthey que excluye elementos fundamentales de la comprensión histórica. Su manera de encarar la comprensión histórica es, empero, similar.

Lo que para Collingwood es la “imaginación”, para Dilthey es la “vida”. Aunque haya más “narrativismo” en la imaginación de Collingwood y más “psicología” en la “vida” de Dilthey, el vitalismo de Dilthey es menos trascendental –y, por ende, más “realista”– que la imaginación en Collingwood, explícitamente ligada a la unidad de las representaciones sensoriales, como explica en *The Principles of Art*. Si atendemos a lo que Dilthey expone en “Visión de conjunto de mi sistema” (TCM 98-108), parecería en una primera ojeada que la psicología prevalece sobre el componente comunitario, como cuando afirma que “el conocimiento no puede retroceder más allá de la vida, es decir, no puede establecer ninguna conexión que no esté dada en la vida” (*id.* 102). Pero esta es una vida integrada y no inmediata. La autognosis es conocimiento de las condiciones de la conciencia como complejo vital. En él se incluyen las condiciones para un saber universalmente válido (lo referido en la *Redacción...*), el complejo de la psicología analítica (este es el punto en el que Collingwood se detiene en su interpretación de Dilthey) y el mundo histórico y social tal como es vivido.

En la labor de conocimiento de sí no hay más, pero tampoco menos, de lo que aparece en este complejo. Es decir, la conexión de la vida ya establece condiciones –aunque no *a priori*– que forman parte del complejo fenomenal de la existencia. El concepto de “efectuación” (*Dar Erwirken*) –o “nexo de eficacia”– determina que “los conceptos vitales contenidos... en cada unidad de vida, en cada época, adoptan una nueva conexión” (MH 264). Esta explicación protege a Dilthey de la acusación

de Collingwood de que la “revivencia” pudiera implicar una reproducción de la vida pasada por parte del historiador, ya que la comprensión implica una nueva conexión vital determinada por el presente vital. La “imaginación histórica” de Collingwood contiene más elementos apriorísticos que la de un Dilthey cercano a la fenomenología, pero que aún tiene en mente la idea de una conexión universal de la historia.

En Collingwood hay una asunción del dinamismo de la vida y llama a ello “imaginación”, pero acaso adolece de un escepticismo eventual que ruega por que los contenidos de conciencia se *demuestren* como objetivos con base en la validación proposicional de los pensamientos en el terreno público. Por eso, Collingwood debe reintroducir en su psicología la facultad de la imaginación (cf. PA 224) y, posteriormente, emplaza a la imaginación en su teoría del trabajo historiográfico de la misma manera que la emplea –como refuerzo de su posición empirista– en la psicología.

4. Conclusiones

En este estudio hemos arribado a las siguientes conclusiones. En primer lugar, encontramos importantes diferencias de base en la comparación de la psicología de ambos filósofos. El empirismo humeano de Collingwood divide los contenidos de conciencia entre sensaciones y pensamientos y, a su vez, en los actos de sentir y de pensar. Esta división presentada en PA no siempre es consecuente con la situación de conocimiento ejemplificada, menos aún desde la vista del yo “natural”. La idea central que alude al aspecto criteriológico y público del pensamiento frente a la privacidad de la sensación pone en cuestión –contrariamente al plan de Collingwood– la objetividad del conocimiento. Hay un hiato entre la individualidad del contenido perceptual tal como es sentido y los objetos del mundo exterior, que tienen que ser validados criteriológicamente. Así, la validación vira desde una cuestión epistémica a una gnoseológica. El problema es que, para salvar la distancia entre las impresiones y aquello que podemos decir objetivamente del mundo, la imaginación opera de manera *a priori* en una instancia previa a la combinación de elementos por parte de la voluntad (cf. PA 224).

Desde otra perspectiva, Dilthey simplifica la actividad de la conciencia al principio de fenomenidad a través de los “hechos de conciencia” y establece un realismo casi directo con las cosas externas y los cuerpos. Esto implica que los contenidos de conciencia son objetivos en la medida en la que son causados por la percepción de los objetos del mundo exterior. El elemento de la conexión vital que une las vivencias entre sí y da sentido a la vida humana propia no constituye una condición de posibilidad de la objetividad, sino que permite que los hechos de conciencia cada vez más complejos (léase, las vivencias ya conexas) se presenten con sentidos dados.

En conclusión, este estudio ha permitido detectar un sesgo “idealista” en el empirismo de Collingwood –a través de la introducción de la imaginación como “facultad ciega e indispensable” que actúa con anterioridad a la imaginación facticia– y una fuerte implicación “realista” en el psicologismo del Dilthey de 1880 y 1890 –mediante la carencia de necesidad de demostración del mundo exterior que establece a tal como causa de las representaciones dadas a la conciencia-. Describimos el “idealismo” de Collingwood con la advertencia de la problematización de su “no realismo” (Van der Dussen 22) o su “constructivismo histórico” (Belvedresi 196). Por otro lado, se demostró en qué sentido la crítica de Collingwood resulta injusta para con Dilthey.

No obstante, estas diferencias se difuminan en la teoría de la comprensión y de la imaginación histórica a través de la “autognosis” como elemento fundamental tanto de la reactualización (*re-enactment*), como de la revivencia. El conocimiento de la historia y de las personas del pasado es posible bajo este modo especial de autoconocimiento. La particularidad de esta manera del conocerse a sí mismo resulta de las conexiones existenciales y de los sentidos prendados en la circunstancia existencial de la experiencia histórico-social del individuo que comprende (el historiador). En Dilthey, la autognosis es honda en un sentido dialéctico entre el conocer de sí y el conocer histórico. En explícita contradicción con la interpretación que Collingwood tiene sobre Dilthey, la introspección resulta una forma de autoconocimiento, pero no constituye la “autognosis” propia del comprender histórico.

A través de la lectura más detenida, se advierte la cercanía de Collingwood con Dilthey. Si bien ambos autores se distinguen en su gnoseología la revivencia y el *re-enactment*, comparten la visión fundamental de que para el conocimiento de lo ajeno y del otro histórico es imprescindible la autognosis del intérprete o historiador como un individuo integrado en los sentidos y las necesidades de su época. Únicamente desde la autognosis puede elevarse la historiografía a una historia crítica que supere la “historia de tijeras y engrudo” (Collingwood 318) y que se establezca no solo como una forma de conocer al otro pasado, sino al sí mismo –a nosotros mismos– a través de la Historia (*cf.* MH 305). Esta investigación no ha tenido otro propósito general que la contribución al diálogo entre dos tradiciones cada vez más afines en el terreno de la hermenéutica y la epistemología. Estas confluyen en la más ardua tarea filosófica: la del autoconocimiento de los seres humanos en los avatares históricos de nuestro mundo.

Bibliografía

- Belvedresi, Rosa. "Collingwood y el constructivismo histórico." *Revista de Filosofía* 10.17 (1997): 187-206.
- Carr, David. *Time, Narrative and History*. Indiana University Press, 1991.
- Collingwood, Robin George. *The idea of history* [IH]. Oxford University Press, 1946.
- Collingwood, Robin George. *Idea de la Historia*. Traducido por Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Collingwood, Robin George. *The principles of art* [PA]. Oxford University Press, 1958.
- Dilthey, Wilhelm. "Contribución al problema del origen y justificación de nuestra creencia en la realidad del mundo externo." *Crítica de la razón histórica*. Editado por Hans-Ulrich Lessing. Traducido por Carlos Moya Espí. Ediciones Península, 1986. 145-178.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico* [MH]. Traducido por Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Dilthey, Wilhelm. "Los hechos de la conciencia («Redacción de Breslau»)." *Crítica de la razón histórica*. Editado por Hans-Ulrich Lessing. Traducido por Carlos Moya Espí. Ediciones Península, 1986. 92-144.
- Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento*. Traducido por Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo* [TCM]. Traducido por Julián Marías. Alianza Editorial, 1988.
- Hodges, Herbert Arthur. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. Routledge & Kegan, 1952.
- Husserl, Edmund. *Ideas acerca de una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducido por Antonio Zirió Q. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura* [KRV]. Traducida por Mario Caimi. Editorial Colihue, 2008.
- Mink, Louis. *Mind, History and Dialectic. The Philosophy of R. G. Collingwood*. Indiana University Press, 1969.
- Owensby, Jacob. *Dilthey and the Narrative of History*. Cornell University Press, 1994.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, 1989.
- Van der Dussen, Jan. *History as a science. The Philosophy of R.G. Collingwood*. Springer, 2012.
- Walton, Roberto. "Transmisión de sentido y nexo de eficacia." *Escritos de Filosofía* 43 (2003): 355-386.