

## **Aspectos de la filosofía alemana actual\***

### Content

I. La antropología filosófica 2

II. La filosofía del lenguaje 4

III. La epistemología 7

Conclusión 11

La tentativa de proporcionar una representación de conjunto de la filosofía alemana actual fracasaría no sólo por la limitación del espacio disponible, sino por la esencia de la misma tarea. Una representación de conjunto supone una distancia espacial o temporal desde la que se unen los rasgos aislados en un todo, por lo que es imposible para quien está en medio de ella. El ve, claro está, rasgos singulares, pero no cómo se integran en un todo. Por esto me limito a la presentación de algunos aspectos. La palabra aspectos, especialmente usada en plural, tiene solamente una pequeña pretensión: aspectos son miradas aisladas, en las que se representa la cosa, en cada caso a partir de un determinado punto de vista, desde una determinada perspectiva. También en el aspecto se encierra un principio de orden, ya que en él ingresan en relación los rasgos singulares entre ellos y se disponen en una imagen de conjunto; pero en el aspecto está siempre contenido, el que él sea solamente uno entre otros aspectos, asimismo autorizados. Lleva ínsito un momento de la necesidad de complementación, remite a [1/2] esos otros aspectos. Contiene igualmente algo planteado a modo de prueba, algo hipotético. Se lo prueba mediante un punto de vista, para luego probarlo con otros. Cada uno es unilateral, en cada uno ingresan determinadas cosas más nítidamente que en otros y llegan a ser claras determinadas conexiones, se abren determinadas perspectivas. Ninguno reivindica la integridad. Ciertamente permanece abierto, el cómo se unen los aspectos aislados para un todo comprensivo o si, incluso, se unen.

En este sentido quiero buscar desarrollar algunos aspectos de la filosofía alemana actual. No aspiro a algo completo. Sé que hay otros aspectos igualmente autorizados, que no tengo a la vista. Quisiera hacer resaltar sólo tres de tales aspectos, que me parecen ser significativos para la situación actual y entre los cuales, además, creo reconocer una estrecha conexión interna: la antropología filosófica, la filosofía del lenguaje y la epistemología (Erkenntnislehre). Me interesa aquí el desarrollo comprensivo de estos tres aspectos, no las corrientes o escuelas filosóficas y tampoco la elaboración de las personalidades directrices. Las conexiones escolares deben quedar fuera de consideración. Mucho más, procuro una presentación puramente relativa al tema, y bajo ese punto de vista recojo lo que se halla en diferentes lugares en relación a cada lema, como contribución a la ejecución de estos aspectos. Por esto se hablará relativamente poco de nombres, sólo en tanto se trate, en cada caso, de una contribución determinada para el problema visto objetivamente.

---

\* Erschienen in: UNIVERSITAS. Revista Alemana de Letras, Ciencias y Arte Edición Trimestral en Lengua Española, Vol. IV, 1966, Núm. 1, p. 1-19. Die Seitenzahlen dieser Ausgabe sind in [...] in den fortlaufenden Text eingefügt.

### *1. La antropología filosófica*

Si nombro en primer lugar la antropología filosófica, me expongo a la objeción de hablar de cosas hace mucho sucedidas y hoy no más actuales. Pues se remonta a hace algunos decenios que, en 1928, la antropología filosófica fuera fundada por intermedio de Max Scheler en su pequeño y luego famoso escrito «El puesto del hombre en el cosmos». Ella introdujo entonces, como si hubiera llegado la frase programática largo tiempo esperada, un vivaz movimiento filosófico. La antropología filosófica apareció en esa época directamente como el centro determinante, desde el que debía ser desarrollado de nuevo el todo de la filosofía. Pero ya pronto formularon Jaspers y Heidegger objeciones tan agudas contra los esfuerzos entonces lozanamente desplegados, que éstos parecieron conmovidos en sus fundamentos, en su posibilidad interna. Estas objeciones tocaron profundamente el fondo, sin que la controversia fuera librada en realidad. Las circunstancias de la época eran demasiado [2/3] desfavorables. Hoy parece considerarse esas objeciones con menor gravedad. En todo caso, se observa como el planteamiento antropológico ha tomado impulso no sólo en la filosofía, sino también en las ciencias vecinas, psicología y psicopatología, medicina y pedagogía; en todas partes aparecen nuevos trabajos en este dominio. La esencia y posibilidad de una antropología filosófica, así como su posición en el todo de la filosofía, se halla siempre todavía sin esclarecer. Por consiguiente, me parece ser la antropología filosófica hoy, y sólo justamente hoy, un problema candente de actualidad.

Bajo este punto de vista retorna la atención al comienzo de la antropología en Scheler. Scheler mismo parece, en una ingenua despreocupación, no haber llegado a estar en claro correctamente sobre la esencia de la disciplina por él fundada. Tanto más se impone la pregunta: ¿por qué debía originarse precisamente entonces, en los últimos veinte años de nuestro siglo, esta nueva rama de la filosofía? Scheler señala para fundamentarla, que la plenitud de los diversos resultados que habían traído las ciencias particulares del hombre en los decenios precedentes, conmovieron su imagen tradicional. Ninguna época, escribe, ha sabido tanto y *no* obstante tan poco del hombre, sobre lo que él es en esencia realmente. Heidegger ha asumido posteriormente estos pensamientos.

¿Pero convence esta fundamentación? Es a saber correcto, que el Darwinismo y las pruebas con monos de Köhler habían dañado el puesto de excepción del hombre frente al reino animal, que los descubrimientos freudianos habían conmovido de raíz la autonomía de la conciencia: Ya esto y lo que sobrevino después fueron acontecimientos decisivos. Empero, ¿autoriza ésto a decir, que los hombres hubieran vivido antes en representaciones seguras sobre su propia esencia? Ya en los salmos escuchamos la pregunta que asciende de lo hondo: «¿Qué es el hombre, para que tú pienses en él?» Y no se levanta ella únicamente como apelación retórica a su nada, sino que pregunta, como resulta de su continuación, por su puesto de privilegio en la creación. Así llega la pregunta pasando sobre los siglos hasta las «Horas nocturnas» de Pestalozzi: «El hombre, igual a sí mismo en el trono y en las sombras del follaje, el hombre, en esencia, ¿qué es?» También a las comprobaciones ya teóricamente sistematizadas de Kant, de modo que las preguntas fundamentales de la filosofía se dejan reconducir a la interrogación: «¿Qué es el hombre?» Podemos decir, por consiguiente, que siempre [3/4] ha sido así, que pertenece a la esencia del hombre por la más profunda necesidad interna preguntar por su esencia. Y sin embargo, de ésto no se ha desarrollado ninguna antropología filosófica. La fundamentación scheleriana no es pues suficiente y se repite la pregunta de por qué, precisamente en esta época, podía y debía originarse una antropología filosófica.

Me parece que las razones no han llegado desde fuera de la filosofía, sino que han venido de su propio desarrollo y con interna necesidad, y penden estrechamente de la quiebra de la teoría del conocimiento tradicional (Erkenntnistheorie). Todavía a principios de este siglo

aparecía la teoría del conocimiento como el principio y fundamento de la filosofía en conjunto. En el fondo, apuntaba el desarrollo íntegro de la filosofía contemporánea desde Descartes y el empirismo inglés a una tal fundamentación teórico-cognoscitiva. Antes de toda construcción en particular, se debía aprontar los fundamentos de una ciencia segura; todo dependía de hallar un punto arquimédico, desde el cual pudiera edificarse luego paso a paso con un ritmo de progreso. Empero esta búsqueda ha fracasado entretanto fundamentalmente, bajo la presión de nuevas experiencias y de nuevos resultados científicos. En parte son aquellos a los que ya Scheler había recurrido para la fundamentación de la pregunta antropológica. Si se buscara -en la llamada vía racionalista- los fundamentos seguros en los principios evidentes de la razón, se fracasaría, porque, lo mismo en la más rigurosa de todas las ciencias, en la matemática, el llamado a la evidencia se ha probado como discutible. No hay ningún criterio que diferencie a través de un claro límite la evidencia rigurosa y la vacía plausibilidad: y sólo por las consecuencias puede concluirse sobre la utilidad de presu- puestos últimos. No hay nada más peligroso que lo que nos parece autoevidente, aunque sea la primacía cartesiana de la conciencia. Sólo a través de las consecuencias o de la mostración de otras posibilidades, se puede uno librar de la fascinación de apariencias con- cluyentes.

Si se parte -en la llamada vía empirista- de las sensaciones sensibles presuntamente más simples, se debe reconocer, que ellas sólo son un producto abstracto suplementario, que toda percepción es ya siempre de naturaleza unitaria, que va ya siempre guiada por representaciones estructurales determinadas. Lo que primero han elaborado los análisis fenomenológicos de Husserl, ha encontrado luego una confirmación en los ricos resultados de la psicología de la estructura. Aún más, la percepción está ligada últimamente a [4/5] través del todo de la comprensión del mundo transmitida en el lenguaje. No hay pues de raíz ningún punto arquimédico, al que uno pudiera atenerse sin presupuestos para la constitución del conocimiento. Con ello fracasa la constitución de una teoría del conocimiento, por lo menos en sentido tradicional, irrevocablemente.

listo viene apoyado por diversos conocimientos que irrumpen desde los más diversos lados en la teoría del conocimiento desarrollada hasta la fecha. Uno es el conocimiento de que la actitud teórica no reposa en sí misma, sino que se ofrece sólo suplementariamente a partir de la vida práctica. Más originaria que la teoría es la praxis. Bergson había ya dicho que nuestros conceptos están formados en los moldes de nuestro trato, y por esta razón había determinado al hombre como homo faber. Heidegger ha elaborado después impresionantemente, cómo las cosas nos son dadas primero en su ser-a-la-mano autoevidente, y cómo, luego, de este suelo se eleva el ser-existente puro, que en la concepción de Heidegger es un modus deficiente del trato práctico con las cosas. Con ello desaparece la posibilidad de fundar un conocimiento que repose en sí mismo en el plano teórico.

A esto se añade, que el conocimiento racional no es separable del trasfondo de movimientos volitivos, de sentimientos y estados de ánimo, que éstos no pueden considerarse como perturbaciones que se debiera buscar excluir según las posibilidades, sino que ellos vienen como presupuestos inseparables en el fondo del conocimiento. Cuando Heidegger formula que nosotros debemos abandonar el descubrimiento primario del mundo al «puro estado de ánimo», se expresa de nuevo un hecho que hace imposible la constitución del conocimiento sin supuestos.

Más hondo aún cala el descubrimiento de la vida anímica inconciente, que se remonta a Freud. Si nuestra conciencia es sólo un estrecho corte en el vasto imperio de la vida anímica inconciente, por él soportado e influido en diversa forma, no puede ser fundado ulteriormente el conocimiento en una conciencia autónoma que repose en sí misma. Con esto ganan simultáneamente nuevo peso las formas de un pensamiento pre- o extraracional en los niños, en los así llamados pueblos primitivos o en general en el pensamiento mágico o mítico, formas que destruyen la creencia en la corrección única del pensamiento racional

modernamente adiestrado por la ciencia.

No puedo seguir acumulando estos ejemplos. Todos ellos conducen a eliminar un conocimiento fundado en sí mismo y por sí mismo. [5/6] Ellos remiten a la comprensiva conexión de conjunto de la vida humana. Por eso se troca el planteamiento de la teoría del conocimiento en una antropología filosófica, con lo que se nombra a la vez el punto del que, con una interna necesidad, debió surgir la antropología filosófica del desarrollo filosófico del último decenio.

Ahora conceptuamos, por que la antropología filosófica -hablo siempre sólo de nosotros en Alemania— irrumpió con tal decisión en el punto medio de la filosofía actual y reivindicó allí una posición clave. No se trata de una rama de la filosofía junto a otras, aún cuando pudiera ser su objeto: el hombre, privilegiado en forma tan particular; sino que se trata de la nueva recepción del planteamiento filosófico trascendental, pero ahora en un plano más profundo, a saber, en el antropológico. El hombre no sólo es objeto de investigación sino que a la vez está incorporado a ella como sujeto: el hombre como el punto creador, a partir del cual ha sido configurado su mundo, y desde el cual únicamente puede ser comprendido. Así es significativo señalar cómo Cassirer halló paso a paso el camino desde una teoría del conocimiento neokantiana hacia una comprensiva antropología. Ciertamente no podemos permanecer en su camino individual y tampoco en la parcialidad neo-kantiana que quizás aún conservaba. Vino al caso incluirlo en este contexto.

En este sentido llega a ser la antropología filosófica, en efecto, la disciplina fundamental de la filosofía, pues todas las otras ramas deben ser remitidas a la antropología para su fundamentación en el hombre. Nosotros hablamos de una reducción antropológica. Esta reducción no significa una subjetivización o psicologización; ella debe ser comprendida exclusivamente en un sentido trascendental-filosófico. Ella no es una reducción en el sentido de despo-lenciar la realidad extra-humana, sino en el riguroso sentido de la palabra: la fundamentación que reconduce al origen. Quizá sea otra vez equívoca incluso la (inevitable) concepción del hombre como el «lugar productivo» de originación de su cultura, Como Plessner ha desarrollado tan convincentemente, porque ella puede ser comprendida subjetivamente con unilateralidad; y con derecho la ha complementado Landmann, con la consideración del hombre como una hechura de su cultura. La realidad y la legalidad propia del dominio cultural a considerar, no se ha tocado en absoluto. Se trata más bien, de la unidad originaria del ser-en-el-mundo humano, a que todo individuo debe ser relacionado.

Sólo en esta conexión es adecuado conceptuar la idea de una [6/7] antropología filosófica. Sólo a partir de aquí comprendemos, hacia dónde quiere ir ella y por qué pudo aparecer con una pretensión tan alta. Pero asimismo debemos reconocer claramente, cuan poco corresponde a esta idea lo que hasta ahora apareció bajo su nombre, acompañado únicamente por un oscuro impulso. Pero incluso independientemente de aquella última pretensión, una consideración filosófica del hombre en tanto que objeto especial y privilegiado al lado de otros, tiene su buen sentido. Aquella última pretensión se ha perdido hace mucho; nosotros estamos todavía en la fase del desarrollo. Es un aspecto que he buscado delinear.

## *//. La filosofía del lenguaje*

Como segundo de estos aspectos nombro la filosofía del lenguaje, en tanto que parto de cuan ostensiblemente se abre paso al primer plano en el último tiempo. El creciente interés por las preguntas de la filosofía del lenguaje es tanto más sorprendente, cuanto que el lenguaje no pudo concitar la atención de los filósofos a lo largo de siglos. En ninguno de los grandes sistemas filosóficos tiene el lenguaje un papel digno de mención. Incluso encontramos desde la teoría de los ídolos de Bacon una amplia animosidad —manifiesta o encubierta— contra el lenguaje. Y donde en los últimos decenios se ha desarrollado una filosofía del lenguaje

propriadamente tal, fueron los lingüistas mismos, como Paul o Jespersen, de Saussure o Sapir, los que fueron movidos por sus preguntas a la reflexión filosófica. Era por así decirlo la filosofía casera de los lingüistas, los que en los filósofos de oficio encontraron poca atención y aún menos ayuda.

Pero esto parece cambiarse en los últimos tiempos de raíz. Menciono, sólo para dar algunos ejemplos, el primer tomo de la «Filosofía de las formas simbólicas» de Cassirer, los trabajos iniciadores de Lipps sobre el carácter vinculatorio del lenguaje, el creciente significado que el lenguaje gana en el pensamiento de Heidegger y además la «Hermenéutica» de Gadamer, en la que el lenguaje ocupa la tercera y última parte. Liebrucks ha presentado a la atención recientemente el primer tomo de una comprensiva filosofía del lenguaje. Me limito a estos ejemplos y apunto de paso el papel decisivo que las preguntas de la filosofía del lenguaje tienen hoy en los países anglosajones. Podemos decir verdaderamente, que la filosofía del lenguaje ingresa al centro de los esfuerzos filosóficos actuales y aquí comienza a ser la disciplina filosófica fundamental a su manera. [7/8]

Tenemos por tanto un avance parecido al que habíamos comprobado antes en la antropología filosófica. La filosofía del lenguaje parece desplazar a esta última. Cómo se comportan ambas entre sí o si se contradicen, es algo que podemos dejar de lado provisoriamente, ya que aquí sólo se trata de «aspectos» de la filosofía alemana actual. Quizás son ellos en efecto únicamente aspectos diferentes del mismo movimiento. Luego volveré a esta cuestión.

Pregunto por consiguiente: ¿qué es lo que actualmente interesa tanto en el lenguaje? Quisiera hacer resaltar cinco puntos de vista al respecto:

1. Lo uno es viejo en el fondo. Es el pensamiento de Humboldt que el hombre está encerrado en tal forma en su lenguaje, que sólo puede percibir las cosas, como el lenguaje se las proporciona. El pensamiento ya es viejo, como se ha dicho, pero nadie parece haberlo tomado en serio realmente en la filosofía hasta ahora. Y tomarlo en serio significa, que no hay una simple percepción que, en principio, no esté acompañada por la comprensión del mundo del lenguaje. Cassirer ha mostrado en el primer tomo de la «Filosofía de las formas simbólicas» convincentemente, que nosotros no alcanzamos nunca la realidad en su estado natural intacto, porque lo que comprendemos está ya siempre formado e interpretado por la comprensión del mundo del lenguaje. Estamos encerrados inevitablemente en nuestro idioma y no podemos salir nunca de él. El lenguaje es, como Heidegger expresa, la «casa del Ser», en que habita el hombre.

2. Lo que significa la ligazón al lenguaje llega a ser aún más claro, cuando se repara, que el lenguaje es siempre un idioma determinado junto a otros, de los cuales cada uno, para hablar con Humboldt, corporiza un determinado conocimiento del mundo. Nunca llegamos a un conocimiento humano universalmente válido, porque siempre permanecemos encerrados en el horizonte de un idioma determinado.

He vacilado a menudo a este respecto y me he preguntado si no reposa aquí escondido en el fondo algún romanticismo alemán. Tanto más importante me parece por ello, el que estos resultados hayan encontrado una confirmación inesperada de un lado por completo diverso a saber, por el lingüista norteamericano Whorf y por lo que él ha colocado como principio de relatividad lingüístico, en expreso paralelo al principio de relatividad de Einstein. Esta confirmación me parece ser más significativa todavía, porque procede del sobrio pensamiento norteamericano debido a un científico [8/9] de formación. No puedo entrar a detalles con respecto a este interesante pensador, porque estoy convencido de que no hay otro camino que aceptar este relativismo fundamentalmente. Con ésta topamos en la capa más elemental del conocimiento con lo que, como relativismo histórico, ha inquietado a las ciencias del espíritu desde su origen.

A pesar de todo parece seguir en pie el problema de una comprensiva validez del conocimiento. Ya el hecho de que sea posible comprenderse más allá de las fronteras del

lenguaje y traducir de un idioma a otro muestra, que no obstante todo relativismo lingüístico hay algo general, aún cuando de raíz no se deje representar en una manera no lingüística.

3. Lo que es válido para el lenguaje en conjunto con su vocabulario, sintaxis e íntegra «forma interna», se repite en un plano más alto en las figuras formadas con ayuda del lenguaje, las que a diferencia de las palabras aisladas en tanto que palabras dotadas de sentido, podemos designar como creaciones lingüísticas: desde los refranes y frases de moda, dichos y giros, hasta las formas más altas de la poesía, como en general hasta las obras de arte. Todas ellas abren las posibilidades de nuestra vida, en sus formas pensamos y sentimos, ellas alistan en cierto modo la forma vacía a la que fluye nuestra vida aún no configurada. Por esto no es exagerado decir: pensamos, sentimos y percibimos, configuramos nuestra vida como nos lo permiten las formas lingüísticas previamente halladas y configuradas; y, naturalmente; no solamente las formas nobles de la poesía elevada, sino que asimismo la configuramos a través de las frases de moda y de los giros sin sentido y de todos los influjos, que en el mundo moderno -en parte de propósito y en parte al acaso— diariamente nos acosan. Aquí me parece que se encuentra el punto de planteo de una estética profunda y realmente antropológica.

4. Lo que vale así del lenguaje existente y disponible, se repite en mayor medida cuando pasamos del proceso concreto del hablar a la manera como el hombre acuña la palabra hablada, lo que podemos designar en un sentido general como lo dicho. Hans Lipps, el que, aunque no haya sido el único, ha calado hasta ahora más hondo en esta conexión, habla de una potencia expresiva de la palabra, de que la palabra no copia simplemente una realidad preexistente, que es aún demasiado poco decir que indica esta realidad, sino que la cambia y configura y, por consiguiente, ejercita de su lado un poder sobre la realidad. Lo que para la conciencia mágica [9/10] es la maldición (o bendición), el poder sobre el acontecimiento futuro a través de la palabra que luego se cumple, donde por tanto la palabra precede a la realidad, es válido también, aunque en forma modificada para nuestro lenguaje. La palabra aclaradora y en ocasiones aún liberante, que es dicha en una situación oscura y equívoca, por ejemplo la simple expresión «yo te amo» arrancada a un largo tiempo de vacilación -y asimismo la ofensa que hiere a otro hombre— cambia el mundo y crea una nueva realidad. Toda palabra es decisión, llega al mundo actuando y conformando. Esto es válido en general. Toda palabra ganada a una realidad hasta entonces difusa, en la que ésta es «traída a la palabra», cambia la realidad. Toda palabra es, en un auténtico sentido, creadora, contiene un poder comparable al de la magia. Esto es lo que ha pensado Lipps con el «poder de la palabra». Estas relaciones son difíciles de aprehender con nuestras representaciones tradicionales, pero se trata de hechos y de hechos, claro está, de una fundamental importancia en nuestra vida. Sacarlos a la luz y hacerlos comprensibles; es una de las tareas actuales más urgentes de la filosofía del lenguaje, la que remite a la vez profundamente a la problemática antropológica general.

5. Este poder del lenguaje, especialmente de la palabra responsable y concreta pronunciada por un hablante en una situación determinada, se relaciona no sólo a la realidad externa sino también al devenir mismo del hombre. El hombre se fija a través de la palabra que pronuncia; los otros hombres le «toman la palabra». El no puede hablar arbitrariamente así o así de hoy a mañana. Esta conexión general se la aclara uno mejor en la promesa, la palabra de un ser humano a otro, a la que queda luego unido y debe mantenerla. Aquí palpa el hombre el futuro por medio del lenguaje y anticipa en la palabra lo que luego debe traer a la realidad o debe cumplir. La palabra gana aquí un poder sobre el hombre, pues éste no puede echarse atrás sin perder la «cara» en su medio. El gana firmeza y determinación sólo a través de la palabra que cumple. Hans Lipps y Gabriel Marcel han trabajado en forma notable y cada uno a su manera, la función de la promesa y con ello han sacado a luz un fenómeno fundamental de la vida humana, largo tiempo desconocido. No puedo seguir más adelante, pues este ejemplo debía servir sólo como indicación de cómo el hombre en general se eleva sobre el cambiante flujo del tiempo en la palabra pronunciada responsablemente, y llega a ser sí mismo en sentido

propio. Pues la palabra, la palabra pronunciada vincu- [10/11] latoriamеiile contiene eternidad. Nuevamente se muestra cómo avanza la filosofía del lenguaje hacia el centro más interno de la antropología, en cuanto la realización de la esencia del hombre está unida al lenguaje.

### *///. La epistemología*

La epistemología permanece el problema más difícil. Luego de la crítica demoledora que ha sufrido la teoría del conocimiento anterior, podría aparecer como dudoso, si en fin de cuentas el planteamiento de la teoría del conocimiento era justificado y si en general ella puede ser reedificada. Ya el que yo haya considerado aquí la teoría del conocimiento como uno de los aspectos de la filosofía alemana actual, puede provocar sorpresa. Para una mirada superficial se habla poco, también en Alemania, acerca de la teoría del conocimiento, y este poco parece ser sólo un resto infecundo de un movimiento pasado y vencido sin esperanzas. Al recoger este planteamiento se puede aparecer como uno de los retrasados que penden del pasado y no han comprendido todavía los signos del tiempo.

Pero, no obstante, es la tarea de la teoría del conocimiento —fundar un saber seguro por medio del examen crítico de los fundamentos— tan urgente, tan inseparablemente unida con la situación del hombre en su mundo, que si el conocimiento, especialmente el filosófico, no debe llegar a ser una quimera incontrolable, no puede renunciarse a ella bajo ninguna circunstancia. Teniendo en cuenta la inimpugnabilidad de los argumentos esgrimidos contra la teoría del conocimiento anterior, la búsqueda de una nueva construcción solamente puede tener éxito, si se logra hallar en la construcción anterior una falla fundamental y comenzar desde el principio con omisión de ella. Hablo para evitar confusiones con respecto a este esfuerzo de una epistemología, a fin de mantener la expresión teoría del conocimiento para las formas anteriores.

Yo creo que en efecto una tal falla se deja probar en el planteamiento originario de la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento anterior, digamos simplificando la teoría clásica, tal como se remonta en principio al comienzo de la filosofía moderna en Descartes, estaba caracterizada por la pregunta por un «punto arquimédico», a partir del que podía erigir un sistema de conocimiento seguro, luego de la exclusión de todo lo cuestionable en una construcción paso a paso progresiva. Aquí estaban de acuerdo [11/12] el planteamiento racionalista y el empirista. Pero este fundamento no se podía ganar ni de la evidencia de los primeros principios ni de la dación de las sensaciones simples. Mas si ésto es así, si debemos aceptar este resultado (fundamentado suscinlamente al comienzo de nuestros argumentos), no queda ninguna otra elección que renunciar a la búsqueda de tal punto arquimédico y con ello, en liltima instancia, a un conocimiento a ganarse en una construcción constructivamente progresiva. Esto es, por cierto, una amarga renuncia y uno puede preguntarse, en qué sentido se pueda hablar después en general de conocimiento. A mí me parece, que si una considera la situación sinceramente y libre de presupuestos, no hay ninguna otra posibilidad, pero que sin embargo, la situación no es tan desesperanzada como aparece a primera vista. Creo que aquí se abre a pesar de todo y por el contrario, un camino que corresponde a la Situation real del hombre y por el que la investigación ha transitado en realidad desde siempre.

Si mantenemos a la vista los contraargumentos ya mencionados, resulta que ha devenido imposible únicamente un conocimiento que repose en sí mismo, que, antes bien, todo resultado cognoscitivo está fundado y portado por una conexión más interna de la vida humana. Esto significa para la epistemología, que ella no puede comenzar como disciplina filosófica fundamental sin presupuestos y ninguna dependencia, sino que ella debe remontarse a esta conexión vital general, para fundar nuevamente el conocimiento desde aquí. Este era ya, en forma más imprecisa, el planteo de la vieja filosofía de Ja vida, que preguntaba por la

función del conocimiento en el todo de la vida humana. Este es luego, en forma más precisa, el planteo antropológico. Es importante conceptualizar la esencia y posibilidad del conocimiento, a partir de sus premisas antropológicas.

Con ello tenemos el anudamiento de la antropología filosófica y de la epistemología: la epistemología debe ser fundada de nuevo sobre un fundamento antropológico. Simultáneamente recibe el planteamiento antropológico un impulso renovado y fuerte por parte de las larcas de una epistemología. Cómo coincide esto con el planteamiento filosófico-lingüístico, será claro posteriormente.

Procuró recoger esta problemática positivamente, allí donde había repercutido como crítica a la teoría del conocimiento clásica. Habíamos visto, que ya la simple percepción no puede ser remitida a sensaciones elementales; que ella está, antes bien, portada en principio por una concepción anticipante de lo percibido y, por [12/13] último, por una concepción del mundo del lenguaje, y con ella está sometida a un «relativismo lingüístico». Fundamentalmente no puede desligarse la sensación de la comprensión lingüística previamente dada. La percepción es ya, desde siempre, una interpretación y, claro está, una interpretación dada previamente en lo esencial a la percepción. Empero, nosotros debemos invertir la forma de consideración y preguntar: ¿es ésto realmente tan funesto? o ¿no sería posible, aún en este suelo, fundar una epistemología racional? No podría ser más una epistemología racional constructiva, sino una que se organizase en esta comprensión previa; que, en forma constitutiva, recogiese en sí el círculo —para echar mano de esta palabra- dado en aquella comprensión. Con ello estamos en el dominio de la hermenéutica con todas sus dificultades metódicas, irabajadas por la teoría de las ciencias del espíritu.

Pero antes de que pasemos a este planteamiento, debemos primero ampliar los fundamentos e ir a otras dificultades desarrolladas para la teoría del conocimiento anterior. No podemos partir únicamente de la percepción, porque la percepción no está para sí, y sólo un pensamiento abstracto y aislado podía buscar elaborar algo así como una percepción pura, esto es, puramente teórica. En realidad, las percepciones están en nuestra conexión vital en unión con las determinaciones emocionales, con los planes y esperas, en general en la comprensiva conexión de la vida activa. En ella tienen las percepciones la función de señales que dirigen el comportamiento. A partir de esta conexión, se determina la significación de lo que percibimos y de cómo lo percibimos.

Por esto no podemos partir en la fundamentación de conocimientos de percepciones vacías, que deben reconducir ulteriormente al trato de nuestra vida activa con las cosas del mundo que nos circunda. Y este es el segundo planteo de una epistemología antropológicamente fundada: la remisión del conocimiento teórico al suelo más originario de la praxis. En este sentido, debemos recoger el planteo de Bergson del hombre como *homo faber*, y hallar una parte importante de una epistemología antropológica concretamente realizada, en la remisión de Heidegger de lo existente a lo a-la-mano y su fundamentación en el trato activo. El así llamado concepto pragmático de la verdad, la prueba de un supuesto en el éxito, llega a ser aquí principio del conocimiento.

Y sin embargo sería esto sobremanera suscitadamente planteado, si se quisiera remitir el conocimiento únicamente al trato manual con el mundo (con lo que también sería Heidegger fundamentalmente [13/14] mal entendido). Por un lado, es la acción práctica racionalmente fundada, como se la presupone en la acción de acuerdo a fines, tan sólo un producto relativamente tardío del desarrollo humano. En el pensar infantil, así como en el de los pueblos llamados primitivos, yacen por fundamento otras formas de pensar por completo diversas y más originarias, todo lo que asimismo debe comprender una honda fundamentación antropológica.

Pero, de otro lado, sólo se debe remitir un cierto círculo de nuestra vida a este trato manual con el mundo, únicamente en él hay la prueba inmediata por medio de éxito y fracaso, sólo en



él es, de consiguiente, aplicable el concepto pragmático de verdad. Si tomamos el dominio íntegro de las intuiciones éticas y políticas, el dominio íntegro del mundo así llamado espiritual, se hace imposible una forma inmediata de verificación, y tanto más difícil llega a ser aquí la tarea de fundar un conocimiento confiable. Debemos por tanto ampliar todavía el planteamiento anterior.

Partiremos en las mejores condiciones del planteamiento de Dilthey, según el cual el hombre, en tanto se halla en el mundo lo comprende. Esto significa que: dondequiera que hallemos al hombre, ya sea en el estadio más primitivo de su desarrollo, es imposible ir detrás del comprender a un estado donde el hombre no comprenda todavía, para comenzar solamente allí a constituir su comprensión. Esta puede ser al comienzo pequeña y crecer luego en el curso de la experiencia vital, pero fundamentalmente se encuentra ya siempre manifiesta. Comprender y hallarse (en el mundo) son igualmente originarios, así lo formula Heidegger. Y porque no podemos ir nunca tras el comprender, debemos partir de él. Este comprender se presta tanto más adecuadamente como punto de partida cuanto que aún es indiferenciado, por oposición a la posterior separación del comportamiento en teórico y práctico.

Para tomar el problema en su plano más simple, regresemos al hombre como ser actuante. Aquí se muestra el comprender en el comportamiento práctico. Dewey había partido en este sentido de los hábitos (habits), y este planteo me parece muy profundo y (por lo menos entre nosotros en Alemania) largo tiempo desconocido en su amplio significado sistemático. El planteo de los hábitos parece asombroso para nuestro pensar habitual, pues los hábitos parecen ser algo derivado, y se muestra como necesario recurrir detrás de los hábitos al proceso en que se forman. Pero justamente esto es imposible, tan imposible como en el caso del comprender. Esto se opondría también al principio de la imposibilidad de un punto [14/15] arquimédico. Donde encontramos al hombre, lo hallamos en sus hábitos.

Pero estos hábitos no son nada firme sino que cambian en el decurso de la vida, y es precisamente este proceso lo interesante. Donde el hombre junto con sus hábitos choca con una resistencia, allí está obligado a la reflexión. En este momento de perturbación de sus hábitos se origina la conciencia. Mas ésta no está como una dación evidente al comienzo, como la teoría del conocimiento tradicional aceptaba, sino que sólo se desarrolla en determinadas situaciones, y está fundada así en una conexión vital comprensiva. En este punto se objetiviza el hombre las dificultades y la conexión íntegra en que ellas están, y en este proceso se desarrolla un conocimiento de objetos. Este conocimiento originado en la toma de conciencia, ayuda luego al hombre a cambiar su comportamiento adecuadamente, a allanar las dificultades y a formar nuevos hábitos, mejor adecuados a las circunstancias. Los hábitos son después perfeccionados y la conciencia decrece. Pero el hombre puede guardar el conocimiento ganado para un momento posterior y ampliarlo, a través de nuevos conocimientos, a un saber coherente.

Este profundo planteo, para el que como paralelo alemán en una realización más fundamental habría que señalar el concepto de experiencia en Gehlen, ha rebasado el comportamiento práctico, para añadir, junto a la descripción psicofísicamente neutral del comportamiento, el «aspecto interior». En este lugar me parece ganar un significado fundamental el concepto de opinión, pues se corresponde ampliamente, en relación al aspecto interior, con lo que se representa como hábito en el aspecto exterior. Comprendo bajo opinión la forma previa de un saber evidente en apariencia y todavía no comprobado. Así como el hombre tiene muchos hábitos en su comportamiento, tiene en su pensar muchas opiniones. El mismo no necesita de haberlas formado y, comúnmente, no las ha formado él mismo, sino que las ha recogido, sin repararlo, de su contorno. Ellas han acudido a él.

Las opiniones determinan el comportamiento humano en una manera parecida a los hábitos. Ciertamente podría ser significativa aquí una cierta diferencia para una construcción posterior: donde el comportamiento humano transita por vías ya recorridas, donde va en cierta forma por

sí mismo, puede ya hablarse de una cierta comprensión vital, pero allí no se requiere aún opiniones. Sólo donde es importante hacer una elección, así para comprar ésta o aquella mercancía, para transitar este o aquel camino, se requiere [15/16] una opinión sobre aquello que se debe preferir (justamente tienen por sólo los institutos que investigan las opiniones-su mejor época antes de las elecciones). La opinión contiene ya siempre un juicio sobre algo, Comprendo una conexión, así una frase, cuando sé que significa. Pero una opinión la tengo sólo cuando avalúo así o de otra manera, cuando adopto una posición. Por eso puedo comprender algo, por ejemplo una concepción política, y sin embargo tenerla como falsa.

Las opiniones pueden también pasar a convertirse en concepciones o en un creer vacío, como que todos los extraños son mala gente, <jue la tierra es un disco plano, etc.

Las opiniones han tenido una mala situación en la historia de la filosofía desde los comienzos griegos. Valían como un saber infundado, por lo que se trataba de desprenderse de vacuas opiniones, para constituir un saber auténtico independiente de ellas, eso es, un saber seguro. Sólo cuando se ha comprendido la imposibilidad de un punto de vista arquimédico, se reconoce que este planteo ha comenzado falsamente desde el principio. Es fundamentalmente imposible saltar fuera del círculo de opiniones, para erigir independientemente de ellas un saber seguro. Sólo en el suelo de las opiniones existentes, allí, donde junto con ellas se ha chocado con dificultades, se puede procurar cambiar esta situación en un saber sólido a través de la comprobación crítica paulatina. Pero esto no puede ser nunca alcanzado plenamente, sino que cada vez, tan sólo puede elevarse a certeza una parte que, por cualesquiera razones, ha llegado a ser importante. Y esta certeza jamás es definitiva, sino que perennemente está expuesta a comprobación y justificación, por lo que nunca se puede trazar una frontera definitiva entre saber y creer, así que jamás hay un saber definitivo sino solamente grados de certeza.

Una epistemología satisfactoria debe pues consistir en perseguir la fundamentación del saber a partir del rezago de las opiniones y en pensar claramente las preguntas metódicas que acá se originen.

El punto de planteo decisivo consiste, por tanto, en el conocimiento de que nos hallamos desde siempre en un mundo ya comprendido e interpretado, que nunca podemos saltar fuera de él y que de consiguiente, el conocimiento se debe mover en un procedimiento por necesidad circular, en el marco de este mundo ya precedentemente interpretado. Esto significa, que se debe trasladar los procedimientos desarrollados en las llamadas ciencias del espíritu, a los que uno se inclinaba a tomar hasta ahora como una [16/17] manera de conocimiento menos confiable, de este conocimiento objetivo especial al conocimiento en total. El mundo en total llega a ser así el texto que debe ser leído, explicado e interpretado. Los procedimientos cognoscitivos de las ciencias naturales, especialmente el procedimiento explicativo en el sentido de Dilthey, no son así desvalorizados, pero ya no reposan más en sí mismos, sino que deben ser montados y fundidos en esta comprensiva conexión.

Si se había designado al procedimiento elaborado en las ciencias del espíritu en general como hermenéutica, estamos ahora en la situación de que la hermenéutica llega a ser el principio cognoscitivo por excelencia. Este desarrollo comenzó ya con Nietzsche, cuando él, partiendo de la Filología, trasladó los conceptos de texto e interpretación de textos, al conocimiento de la realidad en total. Luego elaboró Dilthey una amplia doctrina de la comprensión, la que abarcaba, más allá del dominio de las ciencias del espíritu colocado inmediatamente en su base, la vida humana en conjunto. Lo que permanecía en Dilthey en una cierta indeterminación, lo ha separado después Heidegger resueltamente, desligándolo, en tanto que hermenéutica del ser humano, de un dominio objetivo especial, y trasladándolo al conjunto de la vida humana. Cuando hace poco Gadamer designó su gran libro sobre «Verdad y Método» al menos en el subtítulo «Fundamentos de una hermenéutica filosófica», no pensaba con ella en una disciplina filosófica especial junto a otras, sino que echaba mano del nombre de hermenéutica

para la designación de la filosofía en conjunto o, cuando menos, para la de su rama dirigida al conocimiento. Hermenéutica es el método filosófico por antonomasia.

Esto proyecta simultáneamente una luz sobre el planteo general de la antropología, pues la pregunta antropológica, tal como lo he formulado, la que busca asir todo fenómeno particular en el todo de la vida humana, es exactamente la pregunta hermenéutica.

La situación hermenéutica fundamental reposa así, para resumirlo todavía una vez, en que el conocimiento no tiene fundamentalmente ningún comienzo. El hombre está colocado desde siempre en un mundo ya comprendido. Toda aspiración hacia una mayor seguridad del saber puede moverse siempre solamente dentro de este saber previamente dado, mientras busca afirmarlo paulatina y necesariamente en círculos y corregirlo en el caso dado. Humboldt lo ha resumido en la clásica fórmula: para comprender debo ya siempre haber comprendido.

Heidegger ha hablado a este respecto de una precomprensión, [17/18] para designar el hecho fundamental, de que ningún conocimiento comienza «sin presupuestos» de abajo, sino que siempre es planteado sobre una comprensión existente, aún cuando inmediatamente todavía difusa. Debe preguntarse sin embargo cuán ampliamente es feliz esta designación, pues es cuestionable cómo se comporta esta precomprensión con relación a la posterior comprensión propiamente tal. Muchos giros en Heidegger, especialmente la forma como comprende la existencia como *modus deficienter* de lo *a-la-mano*,

hacen suponer la idea de que se tratara solamente de un hacer expreso algo ya dado por completo inexpresamente. En especial, la forma como habla Lipps en su «Lógica hermenéutica», de que el hombre es «envuelto» en sus concepciones lingüísticas, de que en el contenido de la comprensión se halla ya dado todo lo que después el hombre únicamente tiene que asumir, esto es, todo aquello de lo que tiene que apropiarse con una clara conciencia. Cuando uno echa de ver esta consecuencia reconoce que este camino (condicionado «filosófico-existencialmente») no conduce muy lejos pues si fuera así estaría corlado el camino a lo «nuevo» para una experiencia real. Sólo donde se encuentra lo imprevisiblemente «nuevo», puede hablarse de un conocimiento real.

Se trata por esto de determinar en forma amplia, el camino de cómo puede ser experimentado algo nuevo a partir de la precomprensión y: dada en el encuentro con la realidad, esto es, no sólo de cómo puede ser hecha conciente la precomprensión, sino también ampliada y rectificadas en cuanto al contenido, listo tan sólo es el plan decisivo para la constitución de un conocimiento satisfactorio: perseguir el procedimiento de cómo se gana una profunda comprensión a partir del comprender dado, en contacto con lo extraño que, de inmediato, es incomprendible. Y porque este camino únicamente puede ser buscado a partir del todo de la vida humana, se hace de una fundamentación antropológica del conocimiento. Para esta tarea existen hasta hoy solamente trabajos previos desparramados. Haberla hecho visible como problema, era el fin último de estas líneas.

### *Conclusión*

Resumen. Hemos hecho resaltar tres aspectos en la filosofía alemana actual: la antropología, la filosofía del lenguaje y la epistemología. Ahora reparamos simultáneamente su interno anudamiento y reconocemos que, en el fondo, era una única conexión unitaria, que se reflejaba en tres maneras. [18/19]

1. Nosotros reconocimos, que el origen de la antropología filosófica y la muerte de la teoría del conocimiento clásica no eran acontecimientos independientes y por accidente simultáneos; que antes bien, uno condiciona al otro, que la antropología filosófica debe ser conceptualizada como la formulación más profunda y la ampliación del originario planteamiento teórico-cognoscitivo.

2. El problema del conocimiento retrocede en la ampliación del planteamiento filosófico-trascendental al hombre como el lugar productivo del proceso de su cultura, tras del planteamiento antropológico general, especialmente tras del planteamiento antropológico-cultural. Se trata de fundar nuevamente en este marco ampliado el planteamiento teórico-cognoscitivo, que es insobrepasable.

3. En esta construcción positiva se deben acoger paulatinamente los argumentos que se contraponen inmediatamente a un conocimiento fundado en sí mismo. Designo esta construcción la fundamentación antropológica de la epistemología.

4. Esta fundamentación antropológica debe renunciar fundamentalmente a la búsqueda de un punto arquimédico, a partir del cual ella pudiera comenzar la construcción en un curso de progreso unidimensional. El proceso de una afirmación paulatina del conocimiento debe ser por necesidad en círculos.

5. La forma originaria de la interpretación del mundo acontece en el lenguaje. Nunca alcanzamos una realidad prelingüística, «nuda», sino siempre una realidad lingüísticamente mediada. Nuestro mundo es siempre y en un mundo lingüísticamente configurado. Con ello ingresa el lenguaje al punto medio del interés. Así como el lenguaje sólo puede ser comprendido adecuadamente en una consideración antropológica, así designa él dentro del marco antropológico general, el lugar en que puede formarse cabalmente una producción cognoscitiva.

6. Empero, porque toda aprehensión lingüística de la realidad es ya siempre una explicación o interpretación, gana aquel progresivo conocimiento el carácter de una elaboración crítica de interpretaciones. Con ello llegan a ser los procedimientos desarrollados en las ciencias del espíritu fundamentales para el conocimiento en conjunto, esto es, que la epistemología antropológica gana la forma de una hermenéutica.

Estos tres aspectos están por consiguiente interrelacionados internamente con necesidad.