

Introducción a la filosofía del conocimiento

*La comprensión previa y la experiencia de
lo nuevo*

Otto Friedrich Bollnow

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión,
Pedro Geltman
Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen, Otto F. Bollnow © W. Kohlhammer GmbH, 1970 Traducción, Willy Kemp

Única edición en castellano autorizada por *W. Kohlhammer GmbH*, Stuttgart, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. @ Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S. A., Icalma 2001, Buenos Aires

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada, escrita a máquina por el sistema *multigraph*, mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina.

índice general

- 11 Introducción. El fracaso de la teoría del conocimiento
- 17 1. La imposibilidad de hallar un punto ar-
quimédico en el conocimiento
 - 17 1. El camino racionalista
 - 22 2. El camino empirista
 - 26 3. La imposibilidad de un comienzo absoluto
- 29 2. El replanteo de una filosofía del conoci-
miento
 - 29 1. El planteo hermenéutico
 - 31 2. El planteo antropológico
 - 32 3. La tarea de una filosofía del conocimiento
- 37 3. El mundo comprendido, como punto de
partida
 - 38 1. La comprensión natural del mundo (Dilthey)
 - 43 2. La primacía de la práctica (Bergson)
 - 46 3. El origen de la conciencia (Dewey) 50
 - 4. El trato procurante (Heidegger)
- 60 4. La percepción
 - 60 1. La percepción como punto de partida
 - 62 2. La génesis de la percepción (Digresión sobre
Cassirer) 68
 - 3. La función de advertencia de la percepción
 - 72 4. La contribución de la etología *ioJL .8 ^'*
 - 74 5. El «mirarse de» (*sich-Anse hen*) o considerar
- 79 5. La intuición
 - 79 1. La intuición como fundamento del conocimiento
 - 81 2. La irrupción del intuir puro como retorno al ori-
gen 83
 - 3. La vuelta al intuir, por medio de la enseñanza y
del arte
 - 87 4. La fenomenología
 - 89 5. Conclusión
- 93 6. La opinión
 - 93 1. El paso al mundo espiritual
 - 96 2. El mundo de las opiniones
 - 99 3. La opinión pública
 - 101 4. La charla
 - 104 5. La crítica a la opinión imperante. El prejuicio
 - 108 6. Crisis y autocrítica
 - 111 7. La función crítica del conocimiento
- 7. La explicitación de la comprensión previa
 - 114 1. La certeza irracional de la experiencia (Gehlen)
 - 115 2. La comprensión previa
 - 118 3. La rehabilitación del concepto de prejuicio (Ga-
damer)
 - 121 4. El cautiverio en los preconceptos (Digresión
sobre Hans Lipps)
 - 130 5. Comprensión previa cerrada y abierta

133	8. Los hechos
134	1. Primera determinación del concepto
136	2. El rigor de los hechos
137	3. Las circunstancias, el estado de cosas y el hecho
139	4. El conocimiento del hecho
141	9. La experiencia
142	1. El origen del vocablo «experiencia»
143	2. Lo doloroso de la experiencia
146	3. La refirmación en la experiencia
147	4. La experiencia «con» algo
148	5. El práctico experimentado
150	6. La osadía de adquirir experiencias ,
152	7. Las vivencias felices
153	8. Experiencia e investigación
156	10. La experiencia de la vida
156	1. La formación de la experiencia de la vida
159	2. Las lagunas de la experiencia de la vida
161	3. La investigación empírica
162	4. El encuentro como ejemplo
164	5. El enlace de la comprensión previa y la experiencia de lo nuevo

Introducción. El fracaso de la teoría del conocimiento

Hasta hace pocas décadas, la teoría del conocimiento —casi siempre considerada en unidad con la lógica— aparecía como la base necesaria de toda la filosofía y como la raíz de la que se desprendían las demás ramas. Por ello ocupaba un lugar especial en los planes universitarios: se la consideraba introducción adecuada al estudio de la filosofía; más aún: muchos pensaban que toda la filosofía, de hecho, quedaba absorbida en la teoría del conocimiento o, al menos, que sus principales problemas se decidían en esta. Además, ese comienzo parecía perfectamente natural. Antes de emprender la estructuración del contenido de una filosofía, era preciso examinar críticamente si tal edificio prometía ser firme, es decir, si podía llegarse a un conocimiento seguro en el dominio respectivo y el modo en que se lo alcanzaría. Importaba encontrar, de una vez y para siempre, un punto seguro a partir del cual pudiera erigirse luego, paso por paso, un sólido sistema del saber a salvo de la duda. Aunque la denominación «teoría del conocimiento» es, si se quiere, reciente (solo surgió en el siglo xix, después del desmoronamiento de los sistemas idealistas y cuando se hizo necesario refundar con carácter científico, que entretanto había pasado a ser dudoso, una filosofía escarnecida a menudo como mera fantasía discursiva), la cuestión en sí era bastante más antigua; en el fondo, toda la evolución de la filosofía moderna a partir de Descartes y los empiristas ingleses apuntó hacia la conquista de semejante fundamento gnoseológico.

Con posterioridad, la teoría del conocimiento perdió esa posición dominante. Prácticamente ha desaparecido de los programas de nuestras universidades. En vastos círculos se la considera superada o, al menos, carente de interés, y quien persevera en ocuparse de ella se expone a que se le reproche no haber comprendido bien los resultados decisivos de la filosofía actual, su «progreso», por así decir. Después de tantos ensayos infructuosos, parece haber cundido el cansancio.

Todo ello es cierto, pero con una determinada restricción: los intensos esfuerzos que hoy se realizan bajo el nombre de «teoría de la ciencia» son, en gran parte, una nueva denominación para el concepto, gastado, de teoría del conocimiento. Pero a su vez esto es cierto únicamente en un sentido restringido: como su nombre lo pone de manifiesto, la teoría de la ciencia se limita de antemano al conocimiento científico y, en consecuencia, no se interesa por el conocimiento por así decir natural, que brota directamente de la vida misma. Por eso se ha convertido en un quehacer de las ciencias particulares —y hoy, en especial, de las ciencias sociales—, antes que de la filosofía. Además —hemos de admitirlo—, también esta, por regla general, la cultiva con una mayor preparación en cuanto a conocimientos especializados. Por consiguiente, la teoría de la ciencia solo puede tratar un sector determinado del conjunto de tareas hasta entonces propias de la teoría del conocimiento, pero no reemplazarla en su totalidad.¹

En cambio, aquí nos interesa el conocimiento mismo, con independencia de su forma científica determinada. Por eso nos ceñiremos a la teoría del conocimiento en su versión tradicional, posponiendo el tratamiento de su relación con la teoría de la ciencia hasta que hayamos establecido las premisas necesarias para resolver ese problema.

Si consideramos que un empeño como el de la teoría del conocimiento, tan vasto y emprendido con tantas esperanzas, no puede haber sido totalmente vano, y que es preciso discernir en él una tarea necesaria y permanente de la filosofía por más que se presente deformada y aun haya extraviado su ruta, percibimos en la situación actual un vacío manifiesto y nos vemos precisados a recapacitar sobre la situación insatisfactoria así originada. Surge entonces la pregunta: ¿A qué obedeció el fracaso de la teoría del conocimiento tradicional, y qué pasos deben darse hacia una reconsideración que retome los viejos problemas y prosiga su estudio de una manera fecunda? De tal cuestión trataremos en este libro.

No parece llegado todavía el momento de iniciar una nueva construcción; se impone una tarea preparatoria: considerar las posibilidades y dificultades que ella ofrece. Es preciso que primero tomemos distancia respecto de la obra que debemos emprender; así, en perspectiva, podremos aclarar la situación y bosquejar, al menos a grandes rasgos, el plan de la construcción que después tendremos que realizar paso

por paso. Sin detenernos en el detalle, vamos a tratar sintéticamente muchos puntos, para obtener, como primer objetivo, una visión del conjunto.

Ante todo, importa indagar los motivos que provocaron el fracaso de la teoría del conocimiento tradicional e hicieron que se perdiera el interés por sus desarrollos. Sin duda, en ello desempeñó un papel el hastío ante planteos que no salían del aspecto metodológico y se perdían muchas veces en sutilezas. Usando una comparación muy en boga entonces, diremos que se estaba harto del eterno afilar cuchillos y se deseaba empezar a cortar de una buena vez. De esta manera, en el círculo de los primeros fenomenólogos se lanzó la consigna: ¡A las cosas mismas! Así, los problemas de contenido de la filosofía volvieron a pasar a primer plano. Por otro lado, se tenía la impresión, cada vez más viva, de que el modo en que se había abordado el problema del conocimiento llevaba a un laberinto del que no se podía salir sin ayuda. Se adoptó una actitud resignada y se abandonaron por completo unos problemas en cuya solución se había fracasado tantas veces.

A esto se añadía la creciente comprensión de que el conocimiento no flota en el vacío y, por lo tanto, no puede desarrollarse como un sistema autosuficiente, sino que integra una vasta conexión de ser y de vida y sólo puede fundarse en ella. Es significativo que, en el punto crítico de este proceso, Nicolai Hartmann haya definido el conocimiento como una «relación del ser», proponiéndose en consecuencia dar una base más profunda a la teoría del conocimiento como «metafísica del conocimiento».²

En los últimos decenios, dentro de las ciencias especiales y desde posiciones muy diferentes entre sí, se desarrollaron concepciones de cuya mutua e íntima relación sus autores casi nunca tuvieron conciencia, así como tampoco de las consecuencias que traían para la teoría del conocimiento; todas, no obstante, tendían a recusar el modo en que se la había abordado hasta entonces. Aquí solo podemos mencionar de pasada algunas de esas concepciones, a las que deberemos referirnos en parte, y con mayor detalle, a medida que avancemos en nuestro trabajo.

1. Una de ellas es la idea, inspirada sobre todo en la filosofía de la vida, según la cual la actitud teórica no descansa en sí misma sino que es un fruto tardío de la vida activa.

La práctica es más originaria que la teoría. Nuestros conceptos se acuñan en los moldes de nuestro hacer: tal la formulación de Bergson, quien por eso definió al hombre como *homo faber*. Después, Heidegger dilucidó de manera muy nítida el modo en que nos son dadas las cosas primeramente en su «ser-disponibles» (*Zuhandensein*), en las cualidades que se presentan en nuestro trato familiar con ellas; solo a partir de allí aflora su mera «presencia» (*Vorhandenheit*), la dadidad objetiva, que en la terminología de Heidegger es un «modo deficiente» del trato práctico con las cosas. Así desaparece la posibilidad de dar al conocimiento un fundamento autónomo.

2. En este contexto deben mencionarse también las concepciones del pragmatismo norteamericano, sobre todo las de Dewey, para quien el empeño del conocimiento consciente sólo puede nacer de una perturbación de los hábitos que originariamente funcionan de manera incuestionada. También aquí la conciencia pasa a ser un fenómeno derivado, que como tal es ya inadecuado para servir como base incuestionada y última del conocimiento.

3. A esa concepción corresponden, en Alemania, la teoría diltheyana de la comprensión (cuya circularidad —de la que no se puede escapar— recusa cualquier intento de construir el conocimiento de manera progresiva y unidimensional), así como su radical ampliación por parte de Heidegger, quien convirtió en determinación originaria de todo conocimiento humano esta problemática que había sido desarrollada en el ámbito estrecho de las ciencias del espíritu. Si el hombre, como enseña Dilthey, comprende en cuanto vive, de antemano se invalida la empresa de construir sin supuestos el conocimiento.

4. He aquí otra concepción, íntimamente ligada con la anterior: el conocimiento racional es inseparable del sustrato de los impulsos, de los sentimientos y del temple; estos no pueden considerarse meras perturbaciones que en lo posible habría que eliminar a fin de obtener un conocimiento objetivo, sino que integran la base del conocimiento mismo como premisas inevitables. Cuando Heidegger sostiene que el descubrimiento primario del mundo debiera dejarse al «mero temple», no hace sino exponer otro hecho que imposibilita una construcción «sin supuestos» del conocimiento.³

5. En este sentido, más profunda todavía es la crítica de la ideología, es decir, la referencia de los universos espirituales a las condiciones económicas de los hombres que los crean.

Quando Marx dice «no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia»,⁴ esto significa que también él niega una conciencia autónoma y, por lo tanto, un conocimiento sin supuestos.

6. Con la crítica de la ideología se liga estrechamente el descubrimiento freudiano de la vida psíquica inconsciente. Si nuestra conciencia es sólo un estrecho sector del vasto ámbito de los movimientos psíquicos inconscientes, diversamente sustentado y condicionado por ellos, entonces el conocimiento no puede fundarse en una conciencia autónoma, basada en sí misma.

7. De este modo, las formas de un pensamiento prerracional y extrarracional en los niños y en los llamados pueblos primitivos, como en general el pensamiento mágico y mítico, adquieren particular importancia. Destruyen la creencia en la exactitud exclusiva del pensamiento moderno, adiestrado en las ciencias, y deben ser incluidos como miembros de pleno derecho en la construcción del conocimiento, tal como intentó hacerlo Cassirer en un esbozo que abarcaba un vasto material empírico.

8. Por último, se comprendió que lenguaje y pensamiento están inseparablemente unidos: el pensamiento está ligado en cuanto a su modalidad al lenguaje, que siempre es un lenguaje especial junto a muchos otros.⁵ Los descubrimientos de la ciencia y de la filosofía del lenguaje (así como los de la mitología) deben integrarse como constitutivos en la construcción de la teoría del conocimiento. Lo que Whorf denominó «principio de la relatividad lingüística»,⁸ y que en lo esencial remite a la posición, casi olvidada, de la filosofía lingüística humboldtiana, aparece como una importante objeción contra la pretensión de validez general de la teoría del conocimiento

No quiero seguir acumulando ejemplos que podrían multiplicarse sin dificultad. Más adelante tendremos que examinar en detalle algunos. Todos conducen a abandonar la idea de un conocimiento basado en sí mismo y que se fundaría por sí. Remiten a una conexión total y comprensiva de la vida humana que se pierde en horizontes indefinidos y donde parece imposible alcanzar un lugar firme mediante el conocimiento conceptual. Cabe dudar, entonces, de que en definitiva la problemática de la teoría del conocimiento estuviera justificada, y que después de todas estas connotaciones pueda volver a edificarse una teoría del conocimiento.

No obstante, mientras los filósofos se interesaban por otros problemas que parecían más fructíferos, la tarea de fundar filosóficamente el conocimiento quedaba sin resolver. Pero esa tarea (la de establecer las bases de un saber cierto mediante el examen crítico de opiniones heredadas y de la apariencia que se ofrece como evidente) es tan urgente, se encuentra tan indisolublemente unida con la situación del hombre en su mundo, que en ningún caso se puede renunciar a ella, si es que el hacer humano no ha de quedar a merced de influencias incontrolables. En consecuencia, debe intentarse replantear el problema del conocimiento a pesar de todas las objeciones.

Notas

- 1 Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968, pág. 11.
- 2 N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1921; 4ª ed., 1949.
- 3 Cf. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort, 1941, 4ª ed., 1968.
- 4 K. Marx, *Der historische Materialismus*, en *Die Frühschriften*, S. Landshut y S. P. Mayer, eds., Leipzig, 1932, vol. II, pág. 13.
- 5 Cf. O. F. Bollnow, *Sprache und Erziehung*, Stuttgart, 1966.
- 6 B. L. Whorf, *Sprache-Denken-Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, trad. y ed. por P. Krausser, Reinbek, 1963.

1. La imposibilidad de hallar un punto arquimédico en el conocimiento

Dado el carácter irrefutable de las objeciones alegadas contra la teoría del conocimiento vigente hasta ahora, el intento de una nueva construcción sólo podrá tener perspectivas de éxito si logra hallar en la construcción vigente un error fundamental y comenzar, desde el principio, evitando ese error. Ahora bien, pareciera que, en efecto, podría señalarse tal error en el modo de abordar la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento clásica se caracterizaba por la búsqueda de un «punto arquimédico» a partir del cual se pudiera construir paso por paso un sistema de conocimiento cierto, previa exclusión de todo lo dudoso. En esto coincidieron las dos corrientes en apariencia opuestas del filosofar moderno. Tanto el racionalismo como el empirismo buscaban ese punto arquimédico, es decir, un punto de partida seguro que permitiera eludir la relatividad de las opiniones y edificar un conocimiento definitivamente cierto. En ese sentido, es correcto hacer comenzar la filosofía moderna con la duda radical de Descartes, pues él es quien expresó por primera vez con absoluta claridad ese principio del punto arquimédico. En consecuencia, debemos referirnos una vez más a Descartes.

1. El camino racionalista

Descartes inicia así sus «Meditaciones»: «Hace ya muchos años advertí cuántas cosas equivocadas sostuve como verdaderas en mi juventud y cuán dudoso fue todo aquello que edificué posteriormente sobre ellas, de manera que alguna vez en mi vida debía derribarlo todo desde los cimientos y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba dar firme asidero a algo inalterable y permanente en las ciencias».¹ y en la segunda meditación repite: «Como

en una caída imprevista, me encuentro tan confundido en profundo torbellino que ni logro hacer pie en el fondo, ni nadar hacia la superficie». ² Quiere «abrirse camino» para salir de esas dudas. Pero, ¿cómo lograrlo? Responde: «Quiero apartar de mí todo cuanto pueda suscitar la más leve duda», para descubrir algo indefectiblemente cierto que permita erigir un edificio «sólido y perdurable en las ciencias». Habla expresamente de un punto arquimédico: «Arquímedes no pedía más que un punto firme e inamovible para desplazar a la Tierra entera, y así puedo yo abrigar grandes esperanzas si logro encontrar algo seguro e inmutable, por insignificante que esto fuera». ³

Ahora no preguntamos qué es eso «inmutablemente cierto», ni de qué manera Descartes lo encontrará o piensa encontrarlo. Consideramos, en el plano puramente formal, el aspecto metódico de ese principio. Descartes procura hallar una certidumbre inalterable sobre la cual pueda erigir luego, paso por paso, su sistema. He ahí el principio cartesiano, que lo es también de la filosofía moderna en materia de teoría del conocimiento: para obtener la certeza es preciso prescindir de todo lo conocido y supuesto y recomenzar desde la raíz. En primer lugar, hay que establecer los fundamentos seguros ; y a partir de ello se levantará paso por paso el edificio del conocimiento.

Una vez adoptado, este comienzo parece tan natural que no se concibe otro. Quizás ello implique que el hombre no puede alcanzar un conocimiento cierto; pero si puede hacerlo, parece no existir otro camino que este. En este punto preguntamos: ¿Es en verdad tan natural este principio? ¿Es realmente posible hallar tal punto arquimédico en el conocimiento? O, a la inversa, ¿es todo tan inseguro y dudoso en el conocimiento cuando no se logra hallar ese punto de Arquímedes?

Como se sabe, Descartes halló su punto de partida seguro en la autocertidumbre de la conciencia con su famoso «*cogito ergo sum*». Escribe: «Reconocí que esta verdad: "pienso, luego soy", es tan firme y segura que ni siquiera las más estafalarias imputaciones de los escepticos serían capaces de abatirla». Y continúa: «Así, decidí que podía establecerla sin reparos como el primer postulado de la filosofía que buscaba». ⁴ En consecuencia, para Descartes esta hipótesis fue el punto arquimédico buscado.

No consideramos aquí la pretendida evidencia de esta hipótesis. Ya el hecho de que se le haya opuesto la precedencia

de la certeza del tú demuestra (con total independencia del problema de la exactitud de esta objeción) que su evidencia no es tan incuestionable. Las dificultades aumentan cuando se intenta erigir un sistema del conocimiento a partir de este único punto. Como es sabido, en Descartes el conocimiento seguro de la existencia de un mundo exterior sólo se obtiene por la vía de la demostración de la existencia de Dios. No obstante, esta misma demostración rebosa de supuestos —sobre todo su concepto de realidad— que ya no son evidentes, sino que están indisolublemente ligados con las premisas particulares del pensamiento medieval; no proporciona, entonces, una certidumbre incuestionable, y tampoco resultó convincente para la filosofía posterior. La demostración cartesiana de la existencia de Dios no logra lo que de acuerdo con su contenido debería alcanzar: conducir hacia un mundo más allá de la conciencia aislada. Dilthey ya decía, a modo de chanza: «Desde Descartes no hacemos más que tender puentes».⁵

Aquí no nos interesa la interpretación de la filosofía de Descartes, sino el principio que promete aportar un punto de partida seguro para el conocimiento. Descartes lo formula así: «las cosas que comprendemos de manera totalmente clara y distinta son todas verdaderas».⁶ Esto significa que el criterio último de la verdad reside en la evidencia, y la evidencia del punto de partida es la premisa de todo conocimiento ulterior. Si prescindimos de las particularidades de la filosofía cartesiana, nos sale al paso esta acuciante pregunta: ¿existe tal evidencia? Y en caso afirmativo, ¿es posible obtener en ella el fundamento seguro para la construcción de la filosofía?

Como es sabido, «evidencia» significa lo convincente, lo inteligible en forma inmediata; en la filosofía moderna atañe principalmente al juicio, lo que no siempre es destacado suficientemente. Un juicio evidente es un juicio claro sin más, que no requiere mayor fundamentación. Si dejamos de lado la posibilidad de una evidencia sensible, es decir, una percepción sensorial evidente, tenemos la evidencia racional, o sea, la intelección inmediata de principios últimos. Dentro de la filosofía moderna, la convicción de poder obtener de ellos un conocimiento necesario caracteriza al llamado racionalismo. En tiempos recientes, sobre todo Franz Brentano intentó fundar el conocimiento sobre estos juicios evidentes. Así, su discípulo Kraus escribe en la introducción a los tra-

bajos postumos de Brentano, publicados con el título *Wahrheit und Evidenz*: «El que juzga con evidencia, es decir, el que conoce, es la medida de todas las cosas (...) Este es el punto arquimédico (...) Es el $\delta\omicron\varsigma$ $\epsilon\chi\omicron\iota$ $\tau\acute{\iota}\omicron\upsilon$ $\omicron\tau\omicron\lambda\omicron\gamma$ lógico y gnoseológico». ⁷ Como vemos, también Brentano postula la necesidad de un punto arquimédico. Prosigue: puesto que toda demostración descansa en la verdad de sus premisas, «si hay una verdad evidente, tiene que haber una verdad que lo sea de manera inmediata y sin necesidad de demostración». Y pregunta: «¿Qué es en definitiva lo que la distingue como convincente de todos los llamados juicios ciegos?». Precisamente, la evidencia. «La verdadera garantía de la verdad de un juicio reside en su evidencia directa o en la que se obtiene mediante la demostración, cuando se lo asocia con otros juicios que son inmediatamente evidentes». ⁸ En el curso de nuestras reflexiones dejaremos de lado las percepciones evidentes e inquiriremos por la evidencia de determinados juicios de nuestro entendimiento. Se trata de enunciados que no pueden ser referidos a otros ni fundados en otros; son convincentes en forma inmediata para cualquiera. Sin embargo, esto condujo a dificultades dentro de la filosofía, pues si no hay criterios para la evidencia, falla también la referencia a los llamados sentimientos de evidencia. ¿Cómo estar seguros de que no nos engañamos en lo que nos parece evidente?

En relación con ello debemos dirigir nuestra atención hacia aquella ciencia que se construye de la manera más estricta sobre la base de premisas últimas: la matemática. En ella se denominan axiomas a estas premisas últimas; Euclides ya ofreció una construcción consecuente de la geometría a partir de los axiomas. Durante mucho tiempo, estos se consideraron demostrados por su evidencia. Pero precisamente ello ocasionó dificultades a la evolución moderna. Cuando en las llamadas geometrías no euclidianas se pudo reemplazar el axioma de las paralelas por otros axiomas, estos dejaron de fundarse en la evidencia puesto que resultaba posible elegir entre ellos. La matemática moderna renunció entonces a ese tipo de demostración y concibió los axiomas como principios arbitrarios (dentro de ciertos límites) acerca de cuya utilidad sólo puede decidirse *a posteriori* sobre la base de las conclusiones que permiten extraer. Pero con ello desaparece la posibilidad de tomar la matemática como paradigma de ciencia fundada en principios evi-

dentos. Si se prueba que no está así fundada, menos lo estarán otros ámbitos del conocer, pues precisamente la matemática es la ciencia en que la construcción lógica aparece de la manera más clara. Lo que es válido para ella lo es, y con mayor razón, para las otras ciencias. Pero esto significa que si la certeza de un conocimiento depende de que hallemos un punto arquimédico firme, asegurado de una vez para siempre, este no puede buscarse en la evidencia racional de los principios.

Sin duda, con ello no hemos despachado el problema de la evidencia. Dado que el concepto de evidencia se encuentra tan ligado con la problemática de los principios matemáticos, será conveniente que nos ciñamos al concepto más general y menos exigente de lo claro. Ciertas cosas nos parecen tan absolutamente claras que lo contrario se nos antoja imposible. Sin embargo, una y otra vez experimentamos que mucho de aquello que nos pareció necesariamente evidente probó luego ser erróneo o dudoso. Además, hay grados de lo claro: desde lo que nos aparece claro con necesidad hasta la mera verosimilitud. Toda nuestra vida está impregnada de tales juicios que nos parecen más o menos claros, y algunos, por la fuerza con que se los ha expresado, poseen tal poder de convicción que nos resulta difícil resistir a ellos. Por lo tanto, debemos proceder con cautela. Con estas proposiciones evidentes sucede lo mismo que en la matemática. La evidencia es un sentimiento concomitante, pero no un criterio definitivo de la verdad. No existe tal criterio apriorístico de la verdad; si se desea conocer la solidez de un enunciado convincente no queda otra alternativa que aceptarlo por vía de hipótesis, extrayendo, es decir, viendo las conclusiones hacia las cuales lleva; y solo a partir de estas podremos decidir acerca de la justeza del enunciado que habíamos aceptado a título provisional. Así, el conocimiento recorre por fuerza una trayectoria de ida y vuelta: en primer lugar aceptamos como hipótesis lo que nos parece convincente, pero lo sometemos a prueba mediante las conclusiones que de allí extraemos. Luego modificamos las premisas y procedemos de igual modo. Tal procedimiento progresivo y regresivo no puede, por principio, resolverse únicamente en el movimiento que va desde la hipótesis inicial hasta las conclusiones. Las premisas últimas nunca son algo que tendría su fundamento en sí mismo, sino solo lo último que se ha reconocido. Por lo tanto, no

son lo más seguro, sino lo más inseguro para el conocimiento, y siempre conservan algo hipotético.

Resumamos: El intento de hallar un punto arquimédico en principios evidentes para la construcción del conocimiento debe fracasar necesariamente. La sola intelección no proporciona fundamentos definitivos. Si a pesar de todo se busca un punto arquimédico, solo queda un segundo camino: el empirista o sensualista, que se funda en la evidencia de la percepción.

2. El camino empirista

El empirismo es la gran tradición en la filosofía inglesa moderna. Como lo indica su nombre, remite todo conocimiento humano a la experiencia. Pero el concepto de experiencia (sobre el que hemos de volver) es muy complejo, susceptible de diversas explicaciones; por lo tanto, de ninguna manera es claro de antemano. Por ejemplo, el moderno pragmatismo también se refiere a la experiencia, pero lo hace en un sentido muy diferente. Si debe lograrse un punto firme, un comienzo seguro en la experiencia, tenemos que determinar de manera apropiada, en primer lugar, el concepto de experiencia. Es lo que hace el empirismo inglés cuando busca la experiencia originaria en la percepción sensible. Parte, al igual que Descartes, de la conciencia y de las ideas ya presentes en ella en cuanto algo dado, e inquiriere: ¿Cómo entraron esas ideas en la conciencia? La respuesta empirista, tal como la formuló Hume, por ejemplo, reza: «Todas nuestras ideas o concepciones débiles son copias de nuestras impresiones o concepciones más vividas».⁹ Por consiguiente, se basan en las impresiones recibidas a través de los sentidos. Con anterioridad a estas impresiones el alma estaba vacía: la *tabula rasa* de la cual habla Locke. Es válido el conocido axioma: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. El principio de la teoría del conocimiento empirista puede entonces formularse así: «Para probar la validez de una idea debo preguntar ¿a qué impresión (o impresiones) puedo atribuirle? En las impresiones que se dan a los sentidos tengo, pues, ese fundamento seguro».

Si este comienzo tiene que cumplir la función de un punto de partida absoluto, asegurado de una vez para siempre, debe ser posible obtener estas impresiones como elementos úl-

timos y sencillos, como átomos de la experiencia, por así decir. Este comienzo lleva por fuerza el empirismo hacia el sensualismo: aquel fundamento no está dado en percepciones cualesquiera, ya complejas, como las de cosas de este mundo, sino en los elementos de la sensibilidad sobre los cuales se construye la percepción. Las sensaciones son lo dado primera e inmediatamente. Sobre ellas se erige todo conocimiento ulterior y ante ellas debe justificarse. Todo empirismo que busque un punto arquimedico en la experiencia debe recorrer este camino. Por más que modifiquemos en parte este comienzo admitiendo, en sentido kantiano, que nuestro espíritu contiene formas apriorísticas, una teoría de conocimiento que pretenda ser científica no puede dejar de fundarse, al parecer, en tales elementos últimos y sencillos: las sensaciones simples. Primero estas deben ser aisladas; solo a partir de allí se podrá seguir construyendo. Pero precisamente este comienzo, tan convincente para el pensamiento científico que no se advierte cómo podría concebirse otro, fracasa ante los resultados de la ciencia empírica, en este caso de la psicología. En particular, la moderna psicología gúestáltica y totalista ha demostrado que no existen tales sensaciones simples y aisladas; al menos, estas no se encuentran al comienzo del proceso perceptivo: más bien, originariamente se presenta una percepción integral de formas. El todo es más que la suma de sus partes. En consecuencia, no puede estar constituido por átomos. Y el todo es anterior a sus partes: el camino de la percepción lleva, entonces, del todo a las partes. Pero consignemos que estas proposiciones no se presentan como dogmas filosóficos, sino como el resultado de experimentos cuidadosos cuyo poder demostrativo es inconstable.¹⁰

No sería pertinente que repitiéramos aquí los conocidos resultados de la nueva psicología. Lo que nos interesa, y que a nuestro juicio no se ha meditado suficientemente, son las importantes consecuencias que ella trae para la teoría del conocimiento. Este ejemplo muestra de manera particularmente vivida los graves perjuicios que provoca el distanciamiento entre las dos disciplinas, pues los resultados de las ciencias individuales repercuten necesariamente en la filosofía. Si en el origen no percibimos con nitidez partes, sino un todo dado sólo en forma difusa, en vano buscaremos un punto de partida del conocimiento, seguro de una vez para siempre. Después del racionalismo, fracasa ahora el empirismo. Sea cual fuere entonces la dirección hacia donde lo

busquemos, no hay, por principio, ningún punto arquimédico que permita fundar el conocimiento. Y el intento de hacerlo viciará por fuerza el planteo mismo de una doctrina del conocimiento. Pero esto nos lleva a una nueva reflexión.

Señalaremos solo dos entre los múltiples resultados obtenidos por la psicología gúestáltica y totalista. Ellos nos permitirán avanzar en nuestro estudio de la teoría del conocimiento. Cuando observo una «mala circunferencia» (una línea que tiene aproximadamente esa forma o que se interrumpe en algún tramo), percibo primero una circunferencia perfecta y luego, a partir de ella, las irregularidades. Cuando percibo cuadriláteros de «divena anchura» (rectángulos que presentan una variable relación entre sus lados), son relaciones de lados bien definidas, tipos de cuadriláteros bien determinados y destacados (el cuadrado, el rectángulo, cuyos lados guardan relación con la «sección áurea», la «viga» ancha, etc.) los que creo volver a encontrar con preferencia en las formas que en la realidad varían siempre. Por todas partes nos sale al encuentro el mismo fenómeno: ciertas «formas privilegiadas» guían nuestras percepciones visuales y operan como un *a priori* (aunque ellas no son intemporales sino que se forman en el curso de la experiencia vital y se van diferenciando progresivamente). En la expectativa de lo perfecto se orienta la percepción de lo imperfecto.

Una vez más, no se trata de repetir aquí los resultados de la psicología que ya se consideran obvios. Lo que importa es extraer de ellos consecuencias incontrastables para la teoría del conocimiento. Pero antes debemos retomar el hilo de nuestro pensamiento. En realidad, la psicología gúestáltica posee todavía cierto aire de laboratorio. Por fecundas que hayan sido sus investigaciones, debemos tomar conciencia de cuan artificiales e insólitas son las condiciones en que debe colocarse a los individuos para que perciban a su alrededor meras figuras geométricas. En la vida real no percibimos figuras abstractas, sino cosas reales con las que tenemos trato y que poseen significado para nosotros. Pero aquí volvemos a encontrar en forma concreta y vivida lo que habíamos desarrollado en forma abstracta en el modelo de las «formas privilegiadas». La percepción es guiada por un *a priori* relativo. Pero en lugar de formas carentes de sentido, lo que guía nuestra percepción es la comprensión de cosas conocidas: una mesa, una silla (o sus esquemas, si se desea expresarlo así) ; y a partir de allí comprendemos lo que nos

viene al encuentro. Cuando nos enfrentamos con algo desconocido, sólo lo vemos desde lo conocido, como algo extraño, una desviación que frustra nuestras expectativas y nos obliga a corregirlas. Pero esto es siempre algo segundo, algo posterior que se agrega al proceso originario de la percepción. Originariamente, todo ver y oír, todo percibir humano, es siempre guiado por una comprensión del mundo y de las cosas que en él se encuentran.

Antes de cambiar de tema quiero formular otra idea. Esta comprensión prediseñada en que percibo lo que me sale al encuentro «como algo» (como mesa, silla, etc.) no consiste en conceptos abstractos, sino que está condicionada por el acervo de palabras que mi lenguaje pone a mi disposición. Así, toda percepción es siempre guiada por el lenguaje. Sólo puedo hallar en el mundo aquello para lo cual dispongo de una palabra. Es entonces esencialmente válida la hipótesis de Humboldt: una vez que ha urdido la trama del lenguaje, el hombre queda envuelto en ella y ya no tiene otro acceso a la realidad.¹¹ Esta hipótesis, citada a menudo en la filosofía del lenguaje, debe ser introducida con todas sus consecuencias en la teoría del conocimiento. Llegamos entonces a esta conclusión, ya preparada en la psicología gúestáltica: es por principio imposible discernir una materia bruta de la percepción aún no formada, pura, o sensaciones aprehendidas en forma meramente pasiva, que permitirían una construcción sin supuestos del conocimiento. Por lo tanto, la percepción no puede ligarse con el pensamiento como elemento constructivo, ya fuera temporal o lógico. Por el contrario, toda percepción siempre está superada por una comprensión que la precede. Para poder percibir, previamente debo comprender. El pensar y el percibir están mezclados en un proceso indivisible.

Esto rige también cuando, de acuerdo con el espíritu de la moderna teoría de la ciencia, no partimos de sensaciones elementales, sino de enunciados sencillos en los que formulamos el resultado de nuestras percepciones: las llamadas proposiciones protocolarias o básicas (Neurath, Popper).¹² Consignemos, por último, que la más simple aseveración (p. ej., «aquí hay un vaso de agua») requiere que nos sirvamos de conceptos generales, que a su vez brotan de la comprensión general del mundo que guía de antemano nuestra aprehensión.

3. La imposibilidad de un comienzo absoluto

Volvamos a nuestro problema inicial. Lo expuesto significa que no hay un camino por el cual podríamos abrigar esperanzas de llegar a un punto arquimédico que permitiera construir el conocimiento de manera segura y sin supuestos. Para el conocimiento no existe un comienzo, un «cero» absoluto, sino que de antemano estamos envueltos en lo «familiar» de una comprensión previa. La inexistencia de un comienzo forma parte de las condiciones inevitables de todo conocimiento humano.

Resulta difícil comprender esto, no solo porque es insólito, sino porque ofrece dificultades de hecho. Puede objetarse: lo que hoy percibo de una manera abreviada puede, sin duda, estar presidido por una comprensión de esa índole. Sin embargo, esa comprensión tuvo que ser lograda alguna vez; por lo tanto, en aquella percepción abreviada opera la experiencia obtenida en percepciones anteriores. Puedo concebir entonces mi comprensión actual a partir de los procesos en los cuales se originó, y en estos debo partir de una percepción ya presente, libre de interpretaciones. Y aun cuando deba retroceder mucho, en algún momento *debo* llegar a un comienzo. En algún momento *debe* haberse originado también la comprensión más simple, ¿y en qué podría originarse si no es en la materia de una simple percepción, no informada todavía por el pensamiento? A ello debe contestarse que ese retroceso hasta la percepción simple, como estado inicial y último, virgen aún de toda interpretación, es una construcción ideológica no verificable por experiencia alguna, una construcción defectuosa. Y como conjetura incontrolable por principio, puramente hipotética, es una clara violación del principio básico de todo empirismo auténtico. En consecuencia, debemos reconocer cabalmente la inexistencia de un comienzo del conocimiento, y aceptarla como el paso inicial de una teoría del conocimiento que afronta con sinceridad las dificultades que se presentan.

Con el conocer sucede lo que con la vida misma. Siempre nos hallamos en nuestra vida, «arrojados dentro» de nuestro mundo, y por más que retrocedamos no tenemos posibilidad alguna de evadirnos de ese «ya-ahí». Esto rige para nuestra vida individual. Por más que el saber nos haya sido transmitido por otros desde el día en que nacimos, en nuestra vida experimentada no sabemos de ningún comienzo. Cuan-

do retrocedemos en el recuerdo, nuestra mirada acaba por perderse en la oscuridad de la infancia. Pero esto mismo vale para la historia en su totalidad. Por más que la imagen mítica del mundo nos proporcione las escenas iniciales del drama histórico, el avance continuo de la ciencia tropieza siempre de nuevo con la tiniebla impenetrable. Recordemos el comienzo de la novela *Joseph*, de Thomas Mann: «Profunda es la fuente del pasado». Y prosigue: «Cuanto más hondo se desciende, cuanto más se penetra y se investiga en el trasmundo del pasado, los comienzos de lo humano, de su historia, de su moral, se revelan totalmente insondables. Por grande que sea la profundidad temporal a que echemos atrevidamente nuestra sonda, hallaremos siempre de nuevo lo "sin fondo"». ¹³

Como ya lo estableció Dilthey, «todo comienzo es arbitrario». ¹⁴ Un origen posible del género humano es tan inasequible a la investigación histórica como el día del nacimiento lo es al recuerdo individual. No podemos inquirir por el origen del lenguaje o de la cultura, porque allí donde encontremos seres humanos hallaremos siempre lenguaje y cultura.

Lo mismo ocurre con el conocimiento. El hombre vive siempre en un mundo ya comprendido, y decididamente no tiene sentido empeñarse en alcanzar, por detrás de esa comprensión, un estado inicial que permitiese al hombre reconstruir su conocimiento desde la base. Si bien aquella comprensión puede ser menor y menos diferenciada en el niño que en el adulto, siempre constituye, como tal, un todo. Lo que ya se perfilaba en la psicología guesáltica y holista cobra ahora una significación mucho más vasta. El comienzo de la comprensión individual del mundo se pierde en las tinieblas de la primera infancia, en las que ninguna investigación psicológica logra penetrar; en efecto, la infancia se sustenta en una comprensión colectiva ya-ahí, tomada del contorno cultural mucho antes de que el niño pueda advertirlo e instilada de continuo en él, en la formación de sus representaciones, por la convivencia humana. También el origen de la comprensión individual del mundo se pierde en las tinieblas de la sucesión de las generaciones. No llegamos a ningún principio.

Notas

- R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. L. Gäbe, ed, Hamburgo, 1959, pág. 31.
- 1 *Ibid.*, pág. 41.
 - 2 *Ibid.*, pág. 43.
 - 3 R. Descartes, *Fon der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, L. Gäbe, ed., Hamburgo, 1960, pág. 53.
 - 4 W. Dilthey, *Briefwechsel mit dem Grafen P. Yorck von Wartenburg*, Halle, 1923, pág. 55.
 - 5 R. Descartes, *Von der Methode ...*, pág. 55.
 - 6 F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus, ed., Leipzig, 1930, pág. XV.
 - 7 *Ibid.*, págs. 140, 137.
 - 8 D. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, R. Richter, ed., Leipzig, 1928, pág. 19.
- 10 A manera de orientación, mencionemos solamente a Sander y Metzger: F. Sander, *Experimentelle Ergebnisse der Gestalt-psychologie*, Leipzig, 1928, W. Metzger, *Psychologie*, Darmstadt, 2ª ed., 1954.
- 11 W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ed., 1ª parte, *Werke*, vol. 7, pág. 60.
- 12 Cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1960; 4ª ed., 1969.
- 13 T. Mann, *Joseph und seine Brüder*, en *Werke*, Francfort-Hamburgo, 1967, vol. I, pág. 5.
- W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1923 y sigs., vol. I, pág. 419.

2. El replanteo de una filosofía del conocimiento

1. El planteo hermenéutico

Pero, ¿qué consecuencias trae esto para una teoría del conocimiento abordada con pleno sentido? Todo intento de obtener una certeza incontrastable del conocer mediante el retroceso hasta un fundamento asegurado de una vez para siempre ha resultado vano. Estamos inextricablemente ya-ahí dentro del todo de nuestra comprensión del mundo, y obtener un punto fuera de ese todo es tan imposible como alcanzar, en el dominio de la ciencia física, un punto firme exterior al sistema del universo. En lo sucesivo nos atenderemos a este resultado, que no debemos volver a perder de vista: el principio de la imposibilidad de lograr un punto arquimédico en el conocimiento.

¿Pero significa esto que debemos desistir de toda certeza en el conocimiento y que estamos a merced de meras opiniones subjetivas? No; sólo significa que debemos colocarnos conscientemente dentro del todo de la comprensión heredada del mundo y de la vida, que debemos orientarnos por ella, y que en ella (no en un comienzo válido de una vez para siempre, sino en una iluminación paulatina, siempre renovada y en constante examen crítico) tenemos que fundamentar de manera cada vez más firme todo conocimiento aislado. Cierta vez dijo Humboldt, refiriéndose a la labor del historiógrafo, que este, para entender, debía haber entendido desde siempre;¹ y lo mismo vale para el conocimiento en general: todo lo que yo quiero conocer es, de algún modo, ya conocido. En consecuencia, el conocimiento no es por principio una construcción comenzada desde abajo, sino una corrección y una precisión continuas de lo que hasta ahora se conoce insuficientemente. Es preciso tener siempre presente esa estructura de corrección.

Por lo tanto, el conocimiento no puede construir el todo partiendo de las partes, por un camino artificial, seguro, que progrese en forma unidimensional; debe partir del todo

que al comienzo es dado en forma todavía difusa, y aportar luego a las partes, dentro de él, una mayor precisión. Este proceso es, entonces, necesariamente circular. En esto fracasa de antemano toda la teoría tradicional del conocimiento. No vale la pena que nos pongamos a considerar sus distintas ramificaciones, puesto que hemos dilucidado el problema básico. En cambio, hay otro dominio donde esa problemática del círculo ha sido investigada a fondo desde hace mucho tiempo: el de las ciencias filológicas, en la interpretación de textos, y en general el de las ciencias del espíritu. Se nos impone entonces una tarea: trasponer al conocimiento en general los métodos desarrollados por las ciencias del espíritu como asunto propio de una ciencia particular, y aun problemática en cuanto a su pretensión de exactitud. El modelo elaborado por ellas para un dominio parcial y estrecho debe aplicarse a una teoría del conocimiento que satisfaga las demandas de la ciencia actual. Lo que hasta el presente se había considerado un problema parcial se convierte en el problema fundamental de todo conocimiento. El método empleado por las ciencias del espíritu se ha denominado con el viejo concepto de *hermenéutica*, que en nuestros días ha vuelto a cobrar actualidad. Puede decirse que la hermenéutica se ha convertido en el principio básico del conocimiento. En este sentido, Dilthey había desarrollado ya una vasta doctrina de la comprensión; abarcaba la vida humana en total, por más que él originariamente la concibiera con relación a las ciencias del espíritu. Pero lo que en Dilthey permanecía aún en parte indeterminado, fue llevado a su consumación por Heidegger, quien, como hermenéutica de la existencia humana, lo desprendió de cualquier dominio particular de objetos para trasladarlo a la vida humana en total. Heidegger muestra que ese círculo metódico que a juicio de muchos invalidaba las ciencias del espíritu tiene su fundamento necesario en la complejidad de ser del hombre.²

Y cuando Gadamer define su gran obra *Wahrheit und Methode* (Verdad y método) con el subtítulo «Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik» (Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica),⁸ no alude a una disciplina filosófica especial, sino que adopta la denominación de hermenéutica para designar la filosofía en total o, al menos, aquella rama que estudia el conocimiento. Todo conocimiento sería entonces, por su naturaleza, hermenéutico. Habla-

mos de una teoría hermenéutica del conocimiento cuando este hecho se sostiene como primordial.

2. El planteo antropológico

Hoy carecemos de tal fundamentación hermenéutica del conocimiento. Ello explica, también, el difundido sentimiento de insatisfacción respecto de la teoría del conocimiento: como se la identificó con los intentos tradicionales de hallar un fundamento arquimédico, debió aparecer necesariamente como una empresa inconsistente y descaminada desde su planteo, que no merecía esfuerzo alguno. Ahora bien, para seguir el nuevo camino, el hermenéutico, debemos retomar, en otro sentido, las objeciones y dificultades mencionadas a modo de introducción. Todas señalaban la imposibilidad de fundar el conocimiento en el dominio de un pensamiento autónomo puro; más bien, se lo debe referir a una dimensión previa: la vasta trama de la vida humana. Solo a partir de allí se lo comprenderá. Por eso una teoría del conocimiento verdaderamente sólida debe remitirse a esa trama de vida, y solo desde ella refundar el conocimiento. Ese era, en forma todavía indiferenciada, el antiguo planteo de la filosofía de la vida, que inquiría por la función de las operaciones cognoscitivas en el conjunto de la vida humana. Hemos desechado ese concepto de la filosofía de la vida, sospechada de irracionalismo difuso. No obstante, es el mismo que el planteo antropológico moderno retoma en forma más precisa.⁴ Se trata de comprender la naturaleza y la posibilidad del conocimiento desde sus supuestos antropológicos. Todo el saber acerca del hombre que desde entonces acumularon la psicología y la psicopatología, la etnología y la sociología y, en general, las distintas ciencias antropológicas, pero también la historia en sus diversas ramas, debe recocerse y ponerse en relación con los novísimos desarrollos filosóficos; así, ha de investigarse ese saber en su importancia para el conocimiento. Desde luego, cumplir esto en detalle importa recorrer un largo y arduo camino, en modo alguno fácil, que conduce, desde la inmediatez de la vida, y pasando por otros muchos puntos de partida que aún deben explorarse con mayor precisión, hasta las formas diferenciadas del conocimiento científico moderno. Para fijar este planteo hablamos de una fundamentación an-

tropológica de la teoría del conocimiento o, más brevemente, de una teoría antropológica del conocimiento. Esta sería, entonces, una doctrina que introduciría el conocer en la totalidad de la existencia humana, poniendo al servicio de la comprensión del conocimiento la riqueza acumulada por las ciencias antropológicas particulares.

En la realización de un programa semejante, tan exhaustivo, deben distinguirse aún dos tareas. Una es la que acabamos de señalar: la filosofía debe interrogar sistemáticamente a las ciencias antropológicas particulares acerca de su aporte para la comprensión del proceso del conocimiento. Ahora bien, antes de acometer esa vasta empresa debe elucidar su problemática, cumpliendo en sí misma esa reversión antropológica, cuestionándose antropológicamente a sí misma en el empeño de comprender, en su función vital más profunda, los conceptos rectores que la teoría tradicional del conocimiento admitió como obvios. En primer lugar debe preguntar: ¿Qué es en realidad una percepción, una intuición, una experiencia? ¿Cómo se originan en la trama de la vida humana y qué funciones han de cumplir en ella? Será preciso, entonces, partir de esas reflexiones generales. Cassirer se propuso reunir, en un todo, los aportes de las ciencias del hombre a la doctrina del conocimiento; su vasto esfuerzo, por los resultados que logró alcanzar, seguirá siendo un modelo. Pero en definitiva no llevó a buen puerto porque omitió plantearse esa pregunta previa, y entonces no pudo superar el mundo de conceptos forjados por la ciencia natural moderna.

3. La tarea de una filosofía del conocimiento

Contra este planteo se alza una objeción: ¿Qué se ha ganado con estas fatigosas consideraciones? ¿Qué sentido tienen las reflexiones filosóficas o hermenéuticas para el problema del conocimiento? En la teoría tradicional esta cuestión no se planteaba: se pretendía asegurar un conocimiento correcto desarrollando para ello métodos seguros, sobre todo en la ciencia, y quizá principalmente en el sentido negativo de descubrir las fuentes del error y de intentar, mediante la crítica (como Kant había denominado a su filosofía), la obtención de un conocimiento incuestionable. Pero si aplicamos a nuestra problemática ese punto de vista de asegurar

el conocimiento, debemos reconocer que hemos ganado poco, y aun hemos perdido mucho. La esperanza de construir el conocimiento sobre fundamentos establecidos de una vez para siempre resultó vana. Donde se esperaba hallar una base firme, se abrieron siempre abismos más profundos, y presentimos que esa situación se agravará a medida que progresemos. Si las ciencias esperan obtener fundamentos seguros de tal consideración del conocimiento, es preciso desengañarlas. Hay que responderles, de manera sincera y decidida, que tales reflexiones nada aportan al conocimiento científico en cuanto a su fundamentación. Es una afirmación trivial la de que, hasta hoy, nadie aprendió a conocer mejor con las especulaciones filosóficas sobre el problema del conocimiento, al menos no directamente, en el sentido de sacar de allí indicaciones para un procedimiento correcto en la actividad cognoscitiva.

Arribamos entonces al siguiente resultado: si la tarea de la doctrina del conocimiento es abrir hasta cierto punto el camino de las ciencias y asegurar el conocimiento científico, debemos admitir que fracasó. No tenemos más alternativa que pasar a nuestro tema dejándola de lado, tal como suele hacerse hoy. A lo sumo, queda por elaborar una doctrina de los métodos científicos, pero de este problema se encargarán mejor las propias ciencias que la filosofía, cuyos representantes están menos familiarizados con las cuestiones concretas de cada disciplina.

Pero no es ese el objetivo que perseguimos en nuestras investigaciones. Una elucidación filosófica del conocimiento como la que debemos intentar difiere de una teoría del conocimiento o de una teoría de la ciencia. Pienso que debería cumplirse un nuevo giro en la problemática, a saber, desde la teoría del conocimiento en sentido tradicional hacia lo que se denominaría, en cambio, una filosofía del conocimiento. La función de esta no sería asegurar o perfeccionar el conocimiento; no constituiría, por lo tanto, una disciplina tecnológica. Por el contrario, tendría por tarea comprender la naturaleza y la función del conocimiento en la trama total de la vida humana : no servir de guía para conocimientos futuros, sino comprender al hombre mismo, más profundamente, a partir del hecho del conocimiento alcanzado. Sin duda sería esta una reversión absoluta de la concepción tradicional; hasta donde yo conozco, no se ha expresado aún su necesidad de manera tan nítida. Pasamos así a otro orden de consideraciones, y la doctrina

del conocimiento debe rehacer aquí un proceso que hace mucho tiempo se ha cumplido en otras disciplinas. Recordemos, en primer lugar, el desarrollo de la *estética* moderna. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, se creyó que la estética servía para proporcionar al artista creador las reglas de acuerdo con las cuales debía producir la obra de arte. Por ejemplo, la poética indicaría el modo de confeccionar poemas libres de errores. Después se cayó en la cuenta de que ningún artista había aprendido a crear mediante la teoría estética. Mas no por eso la estética se volvió supérflua ; al contrario, solo así adquirió genuino rango filosófico. Se convirtió en filosofía del arte, es decir, en meditación filosófica sobre la naturaleza del arte y su función, en la vida humana. Desde luego, los artistas —algunos, al menos—• aprovecharon después los resultados de esa meditación, pero no deduciendo reglas prácticas, sino tomando conciencia de su verdadera misión y de la vida humana mediante el hilo conductor del arte.

Lo mismo sucedió con la *pedagogía*. También ella fue, al comienzo, una doctrina artesanal, guía para el correcto instruir y educar. Pero la actual pedagogía científica o ciencia de la educación se ha emancipado de aquel objetivo inmediato y es ahora la investigación de todo el campo fenoménico de la educación, que solo secundariamente puede resultar útil para el educador práctico, proporcionándole una que se impuso en la estética y en la pedagogía desde hace bastante tiempo, ha empezado a cumplirse recientemente en la lógica. Atañe, por tanto, a las cuestiones que aquí nos ocupan. También aquí se inquiere si la lógica enseña a pensar mejor y si su contribución al descubrimiento de errores no es, en verdad, relativamente insignificante. Así vista, la lógica sería bastante supérflua, y su presunta utilidad ni siquiera constituiría un verdadero problema filosófico. Pero podemos, como en los otros casos, invertir el modo de considerarla: la lógica ya no se propondría enseñar a pensar, sino comprender qué es, en realidad, pensar. Ahora entendemos el giro que Hans Lipps cumplió bajo el título de *lógica hermenéutica*.⁵ A diferencia de la lógica formal, que se ocupa de la estructura interna de las relaciones lógicas, la lógica hermenéutica inquiere, tras las figuras dadas, por las situaciones en que se desarrollaron, por ejemplo, un concepto, un juicio o una conclusión, y por los logros que han de alcanzar. En resumen, no se trata de

la técnica del pensar correcto, sino de comprender más profundamente al hombre en su pensamiento, penetrando así la necesidad existencial de su comprender, su juzgar y su demostrar en el proceso de su autocreación (*Selbstwerdung*). En consecuencia, la lógica hermenéutica es una parte importante de la autoiluminación de la existencia humana y, en ese sentido, filosofía genuina.

Un giro semejante debemos cumplir ahora en la *teoría del conocimiento*. Aquí tampoco se trata de la técnica del conocer exacto, sino de la autoiluminación de la existencia humana a partir de su conocimiento. Queremos saber qué hace el hombre en su conocer, en su percibir, en su intuir, en su experimentar, etc., qué alcanza con ello y, por último, cómo sólo en el conocimiento consigue ser él mismo. Nuestro objeto es la operación del conocer; con más exactitud, las distintas funciones que cooperan en el conocer para la autorrealización del hombre. A diferencia de los existencialistas, que procuran alcanzar la existencia genuina, por así decir, en un asalto directo, intentaremos demostrar que solo a través de la claridad del conocimiento pasa el camino hacia la plenitud del propio ser. Debemos realizar este giro con toda determinación, aun cuando al principio nos rodeen tinieblas impenetrables. Para establecer este giro también en cuanto a la terminología, hablamos de una *filosofía del conocimiento*, a diferencia de la teoría del conocimiento o doctrina del conocimiento en el sentido tradicional. Pero la teoría del conocimiento en el sentido tradicional no resulta con ello desvalorizada, así como la lógica hermenéutica tampoco eliminaría la lógica formal o la lógica derivada de esta. Tan solo se establece una clara diferenciación entre sus tareas. La teoría tradicional del conocimiento evolucionó, ciñéndose al conocimiento específicamente científico, hasta convertirse en la moderna teoría de la ciencia. Con esta denominación ha alcanzado últimamente gran desarrollo. Ahora bien, la filosofía del conocimiento es algo distinto. Intenta penetrar en una dimensión muy diferente que la abordada por la teoría de la ciencia. Busca comprender el surgimiento y la función de las potencias que cooperan en el conocimiento dentro de la trama total de la vida humana. Sin embargo, este es el problema característico de la antropología filosófica, que así retoma el planteo original de la filosofía trascendental y se continúa sobre una base más amplia. Podemos comprender, entonces, la problemática de una filosofía del conocimiento como una problemá-

tica antropológica o, más profundamente, como la propia de la filosofía trascendental. En las páginas que siguen procuraremos elucidarla en detalle. Si lo consiguiéramos, contribuiríamos a una comprensión más profunda del conocimiento desde el punto de vista antropológico; más todavía: esa elaboración del problema del conocimiento abriría una perspectiva sobre la comprensión del hombre en total, es decir, sobre la antropología filosófica.

Notas

- 1 W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ed., 1ª parte, *Werke*, vol. 4, pág. 48.
- 2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, págs. 153, 314 y sig. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960.
- 3 Cf. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort, 1941; 4ª ed., 1968, cap. I, «Begriff und Methode der philosophischen Anthropologie». Del mismo autor, «Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik», en *Neue Pädagogische Bemühungen*, Essen, n.º 23, 1965.
- 4 H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Francfort, 1938.

3. El mundo comprendido, como punto de partida

En las consideraciones preparatorias hemos visto que no podemos construir un conocimiento a partir de un comienzo absoluto. Más bien nos encontramos desde siempre en un mundo comprendido, y dentro de él debemos desenvolvernos con nuestro esfuerzo por obtener un conocimiento seguro. Este *comprender* está siempre ya-ahí para nosotros en una u otra forma. Por consiguiente, no podemos regresar a un estado anterior al comprender. El nos es dado con necesidad desde siempre, con nuestra vida misma. Heidegger, que formuló esta situación con la máxima nitidez, habla precisamente de la «existencia como comprender», donde «existencia» (*Dasein*) significa siempre para él existencia humana. Sostiene : «El "encontrarse" es *una* de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del "ahí". Co-originario con aquel, este ser constituye el comprender».¹ Y considera a ese comprender la operación original; a partir de ella, las funciones del intuir y del pensar (que, en cambio, se encuentran al comienzo de una doctrina del conocimiento) deben concebirse como «derivados ya alejados del comprender».² Prescindamos ahora, en lo posible, de las peculiaridades de la filosofía heideggeriana. El concepto del «encontrarse» caracterizaría, entonces, la manera en que el hombre nunca está suspendido en el espacio vacío como un sujeto sin mundo, sino que desde siempre está en un mundo y, dentro de este, en una situación determinada en cada caso; en esta última, además, tiene siempre una determinada complexión, un cierto temple. De este «encontrarse» se dice que mantiene con el comprender una relación de «co-originariedad». No existe primero una vida (humana) que se encontraría de alguna manera en el mundo y luego, poco a poco, llegaría a comprenderlo; en tanto se encuentra en el mundo, ella lo comprende desde siempre y al mismo tiempo se comprende a sí misma dentro de ese mundo. Hablamos de una *comprensión natural* (o pre-científica) *del mundo y de la vida*. Desde ella debe partir todo esfuerzo de fundamentar el co-

nocimiento, y sobre ella deba' construirse. Dí*,i tancas a«
aguardan entonces:

1. Elaborar la comprensión natural del mundo y el mundo comprendido en ella.
2. Avanzar sobre esta base hacia lo que todavía desconocemos y construir un conocimiento crítico consciente.

Para aclararnos la estructura de esta comprensión inmediata del mundo, anterior a cualquier actitud teórico-científica, lo más aconsejable será partir de los planteos que ya se han hecho en esta dirección. Trataremos de discernir en ellos lo que contribuye a la solución de nuestro problema, y luego examinaremos cómo esas contribuciones individuales se ensamblan en un todo.

1. La comprensión natural del mundo (Dilthey)

Comenzaremos con un análisis de Dilthey, quien introdujo en la consideración filosófica el concepto del comprender con el significado que le atribuimos aquí. Dilthey habla de un «estado de reposo interior», de un «trasfondo de la vida» a partir del cual se fundamenta todo pensar y querer conscientes:

«Dentro de él concibo a los otros hombres y cosas no solo como realidades que mantienen conmigo, y entre sí, relaciones causales; de mí parten hacia todos lados referencias vitales, me comporto con las personas y las cosas, tomo partido respecto de ellas, satisfago sus exigencias y espero algo de ellas. Unas me dan felicidad, amplían mi existencia, multiplican mis fuerzas; otras ejercen una presión sobre mí y me limitan. El hombre advierte y siente esas relaciones dondequiera sus tareas absorbentes le dejan espacio para ello. El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia, cada miembro de la familia tiene un lugar determinado en su vida y comprende todo lo que le rodea como vida y espíritu allí objetivados. El banco ante mi puerta, el árbol umbroso, la casa y el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su significado. Así, la vida de todo individuo crea su propio mundo a partir de sí».³

Veamos otro pasaje, estrechamente relacionado con el anterior; Dilthey dice en él:

«En el trasfondo permanente del cual se elevan las funciones diferenciadas no hay nada que no contenga una referencia vital del yo [...]. No hay persona ni cosa alguna que sean sólo objeto para mí y no contengan presión o estímulo, meta de un anhelo o atadura de la voluntad, importancia, demanda de consideración y proximidad interior o resistencia, distancia o ajenidad. La referencia vital [. . .] convierte para mí a estas personas y objetos en portadores de felicidad, ensanchamiento de mi existencia, aumento de mi fuerza, o restringen en esa referencia el campo de juego de mi existir, ejercen sobre mí una presión, disminuyen mi fuerza [. . .]. Sobre ese trasfondo de la vida afloran, después, el concebir los objetos, el valorar, el fijar fines como tipos de conducta. . . ».⁴

Hemos reproducido por extenso ambos pasajes porque en ellos se expone una idea fundamental para la tarea que nos hemos propuesto. Ahora los analizaremos en detalle. En primer lugar, Dilthey habla de un «trasfondo de la vida», de un «trasfondo permanente» del cual afloran las «funciones diferenciadas», y acto seguido nombra expresamente estas funciones: «el concebir los objetos, el valorar, el fijar fines como tipos de conducta» (lo que podemos designar, en forma sumaria, como pensar, sentir y querer). En consecuencia, Dilthey ve allí el origen común de todas las funciones psíquicas diferenciadas, de las cuales el hombre toma conciencia «dondequiera que sus tareas absorbentes le dejan espacio para ello», o sea en los momentos en que cesan el pensar y el querer intensos. Si concebimos esa relación como la que media entre el trasfondo común y las funciones diferenciadas, habremos obtenido el punto de arranque de nuestro análisis: será necesario entonces que comprendamos las funciones diferenciadas (en nuestro caso, el conocer) a partir de ese trasfondo, investigando el modo en que afloran desde él.

En segundo lugar, Dilthey distingue la relación con el mundo que caracteriza a ese estado del modo en que se nos da la «realidad». También habla del «objeto». En este estado de reposo concibo las otras personas y cosas «no solo como realidades que mantienen conmigo, y entre sí, relaciones causales». «No hay persona ni cosa alguna que sean

sólo objeto para mí y no presión o estímulo ...». En este sentido, «realidad» es realidad teórica, y «objeto», objeto de la contemplación teórica. A la relación teórica con el mundo, que está en la base del conocimiento, se atribuye entonces algo nuevo que habremos de considerar enseguida. Si meditamos detenidamente, el adverbio «sólo» sugiere, en las frases citadas, que eso que se presenta es el fruto de una falsa interpretación; más bien ocurre lo inverso: lo que se presenta es la realidad originaria, desde la cual se eleva la relación teórica con el mundo como «función diferenciada». Ahora debemos considerar entonces, eso que se agrega. Dilthey distingue entre aquel estado y la conducta teórica. Las cosas serían para mí «presión o estímulo», ensancharían o restringirían mi existencia, y por mi parte respondería con una decisión, me «comportaría» respecto de ellas, etc. Enfrentar una conducta práctica a la conducta teórica, una proximidad afectiva al distanciamiento intelectual, he ahí otras tantas determinaciones insuficientes porque no ven esta relación en su simplicidad originaria y están ya orientadas según la conducta teórica.

Para captar positivamente lo que acaba de circunscribir, Dilthey habla de una referencia vital: «De mí parten hacia todos lados referencias vitales». «La referencia vital [. ..] convierte para mí a estas personas y objetos en portadores de felicidad» o en obstáculos restrictivos. Así Dilthey dice de la poesía: «Su objeto no es la realidad, tal como se presenta al espíritu cognoscente, sino la complejión de mí mismo y de las , cosas que se manifiesta en las referencias vitales».⁵ Opone entonces, de manera expresa, la referencia vital a la conducta del espíritu cognoscente. Aquella es la relación pre-teórica, inmediata, condicionada por el sentimiento, del hombre con su mundo, y en ella Dilthey destaca en particular la relación del estímulo y la inhibición, de la dicha y la presión.

Las frases que siguen determinan con mayor exactitud esas referencias vitales: «Cada miembro de la familia tiene un lugar determinado en su vida». «Todo lugar poblado de árboles, toda sala con bancos en hilera nos resultan comprensibles desde la niñez, porque el establecer fines, el ordenar y el determinar valores, como algo común, ha señalado un lugar en la habitación a cada persona y a cada cosa».⁶ Dos conceptos se nos imponen: el del lugar o posición y el del comprender. Las cosas , y las personas, tal como se asocian con nosotros por las referencias vitales,

constituyen un mundo ordenado en el que todo tiene asignado su lugar o su posición, desde el cual nos resultan comprensibles. Aquí, lugar significa el sitio en la estructura de orden que nos rodea, a la que pertenece la cosa y en la que es comprensible para nosotros. De este modo las cosas y también las personas se dividen según la proximidad y la distancia, según el grado mayor o menor de dificultad con que podemos alcanzarlas.

Pero es el hombre quien asigna su lugar a la cosa. Puedo asir la cosa allí, porque allí la he colocado. Comprendo el orden en que se encuentran las cosas porque yo mismo u otra persona las hemos dispuesto en ese orden, que siempre es un orden constituido según las necesidades humanas. Puedo comprenderlo porque es un orden pleno de sentido. No comprendería lo absolutamente desordenado, y tampoco encontraría nada en el desorden (en el sentido más extremo). Pero el lugar y el sitio no solo se entienden en sentido espacial, sino en sentido figurado. El hecho de que el miembro de la familia ocupe un lugar en mi vida señala ese significado figurado. «El banco ante su puerta, el árbol umbroso, la casa y el jardín tienen en esta objetivación [de la vida] su esencia y su significado». Para denotar «lugar», en este sentido general, Dilthey dice luego también «significado». Todo aquello con lo que me liga una referencia vital tiene para mí, por virtud de ella, su significado. Entiendo en su significación lo que en ella me sale al encuentro. Toda referencia vital contiene desde siempre una comprensión vital.

Así la referencia vital es lo originario, pero contiene desde siempre una comprensión. Esta comprensión dada en la referencia vital posibilita después el conocimiento expreso, puramente teórico. Podemos decir, entonces, que la referencia vital posibilita y funda la referencia de conocimiento. Con ello tendríamos uno de los fundamentos definitorios de toda doctrina del conocimiento ulterior: el conocimiento se funda en una base más amplia, caracterizada aquí como la vida y sus referencias vitales. Así cumplimos el giro desde una teoría del conocimiento fundada puramente en sí hacia un fundamento más original, la «vida», donde el conocimiento tiene que llenar una función bien determinada. En relación con la fundamentación fenomenológica de un conocimiento científico objetivo, también Husserl sometió a un preciso análisis la estructura de ese «mundo de la actitud natural». Ya en el primer libro de *Ideen* escribe:

«De esta manera, me encuentro siempre en un estado de conciencia alerta y, sin que pueda impedirlo, en relación con un mundo que es uno y el mismo, aunque varían sus contenidos. Siempre está "presente" para mí y yo mismo soy miembro de él. Entretanto, este mundo no se me presenta como mero *mundo de objetos*, sino con la misma inmediatez, como *mundo de valores*, *mundo de bienes*, *mundo práctico*. Sin más, encuentro las cosas dotadas de propiedades materiales, pero, al mismo tiempo, de caracteres de valor: son bellas o feas, agradables o desagradables, gratas o ingratas, etc. Las cosas subsisten aquí inmediatamente como objetos de uso: la "mesa" con sus "libros", la "copa", el "jarrón", el "piano", etc. Estos caracteres de valor y caracteres prácticos forman parte *constitutiva de los objetos "subsistentes" como tales*, preste o no atención a ellos y a los objetos. Desde luego, lo mismo vale para las "meras cosas" como para las personas y los animales que me rodean. Son mis "amigos" o "enemigos", mis "siervos" o "superiores", "extraños" o "parientes", etc.»⁷

También aquí reconocemos las determinaciones diltheyanas: el carácter práctico de este mundo en que concibo las cosas en su valor y en su carácter de uso, y la inmediatez con que comprendo al prójimo.

En posteriores desarrollos, Husserl explicita la estructura de este mundo. Menciona un «ambiente de vida presupuesto»,⁸ un «medio vital cotidiano»⁹ o, casi siempre y a modo de síntesis, un «mundo-de-vida» (*Lebenswelt*), que él distingue del mundo de la actitud científica. Explica «cómo este mundo-de-vida funge constantemente de trasfondo, cómo sus dimensiones valorativas prelógicas son fundantes para las verdades lógicas, teóricas».¹⁰ También Husserl, entonces, refiere todo conocimiento teórico a este trasfondo vital natural. Destaca expresamente «que toda evidencia de las efectuaciones lógico-objetivas [. . .] tiene sus recónditas fuentes de fundamentación en la vida, que es en última instancia la que efectúa; en ella tiene constantemente su sentido precientífico de ser la realidad evidente del mundo-de-vida, en ella lo ha obtenido y lo obtiene siempre de nuevo».¹¹ Si este mundo-de-vida es también «el más conocido, presupuesto desde siempre por toda vida humana»,¹² por eso precisamente pasa inadvertido en su trivialidad y requiere de una mirada especial, proveniente de la actitud teórica, para hacerse presente de manera expresa. A partir de allí, Hus-

serl avanza, por cierto, en otra dirección : le interesa la fundamentación última del conocimiento teórico desde las evidencias que han de dilucidarse en el mundo-de-vida. La *epojé* trascendental suspende, precisamente, esas referencias vitales que Dilthey había discernido. Para fundar el conocimiento, Husserl se mantiene conscientemente dentro del ámbito de la postura teórica. Esa posibilidad, no obstante, nos pareció cuestionable.

2. La primacía de la práctica (Bergson)

También Husserl adopta un supuesto tradicional, pródigo en consecuencias, que resulta insostenible ante una consideración más precisa. En este punto debemos corregirlo. Husserl toma como punto de partida la actitud teórica, la contemplación pura. Piensa que solo en un conocimiento adquirido teóricamente puede fundarse luego una conducta práctica, un hacer consciente de su propósito. Primero debemos saber lo que es, para luego reflexionar acerca de lo que puede hacerse.

Pero este planteo no es sostenible. Vivimos en un mundo de objetos fabricados, aprendemos a movernos convenientemente en él, a emplear las cosas de manera correcta. Conocemos su sentido y sus propiedades en el trato práctico mucho antes de que nos propongamos captarlo en la contemplación teórica. Esto vale tanto genética cuanto objetivamente. Más originaria que la teoría es la práctica, y solo desde esta, en condiciones que aún debemos investigar, puede alzarse la teoría.

Así lo entendió Bergson. Conviene que lo consideremos aquí en cuanto es el fundador de esta idea. Debemos dejar de lado, entonces, su verdadero problema de fondo: el sesgo anti-intelectualista de su pensamiento (la inteligencia, a su juicio, se atiene a lo rígido) y su propósito de fundar una filosofía práctica irracional que abarque la vida en su devenir. Aquí solo nos interesa su contribución directa al problema que nos ocupa.

Según Bergson, si la inteligencia no puede abarcar la vida en su devenir, ello se debe a que no está preparada para comprender en el plano teórico la realidad en su puro ser-así. Más bien, la inteligencia está al servicio de la acción, y se la debe entender a partir de las tareas que esta le dicta.

Dice Bergson, ya en la primera página de *La evolución creadora*: «La capacidad de la inteligencia [es] un retoño de la capacidad de la acción».¹⁴ En otro pasaje resume esta idea en una breve fórmula: «Originariamente solo pensamos para actuar»,¹⁴ el pensar no es más que un medio para actuar con éxito. Esto, por sí solo, implica invertir la concepción corriente. Cuando en lenguaje usual hablamos de «teoría y práctica», el orden de las palabras indica un orden en las cosas mismas. Primero la teoría, después la práctica. En definitiva, toda práctica es teoría aplicada. Primero debemos conocer correctamente, y después, con ayuda de lo así conocido, obrar también en forma conveniente. En este sentido, la técnica moderna es física aplicada. Pero Bergson invierte la relación: la acción, el querer-actuar y el tener-que-actuar son lo primario. La necesidad de conocer surge donde la acción tropieza con dificultades. Pero con ello Bergson no pretende explicar sólo la aparición de la inteligencia en determinadas condiciones exteriores, de modo tal que la esencia del conocimiento así desarrollado permanecería independiente de aquellas. Apunta mucho más allá. Afirma que la esencia del conocimiento mismo, la esencia de la inteligencia humana está determinada por su función respecto de la práctica. «Nuestra inteligencia se forma en el molde del hecho».¹⁵ También los modos particulares de nuestra inteligencia y todos nuestros conceptos están determinados por su función práctica. Esto significa que el mundo de la praxis (el mundo de las cosas fabricadas, la configuración del ambiente humano mediante el fabricar, la provisión de comida y bebida, de vivienda y vestido, etc.) es el medio en que se ha desarrollado nuestro pensar y al que está adaptado desde su origen. El hombre ha sido fabricante mucho antes de convertirse en científico. Y Bergson insiste: «Somos matemáticos solo porque somos fabricantes».¹⁶ Las formas de nuestro conocer se crearon según las necesidades de la acción. Pasa después Bergson, siguiendo el programa de su filosofía irracionalista de la vida, a la crítica de las operaciones de la inteligencia: puesto que la configuración del mundo en el fabricar atañe a objetos fijos, también nuestro conocer ha de constituirse según esa tarea. Así llega Bergson a este resultado (que presenta, desde la primera página, como la tesis fundamental de su libro) : «La inteligencia se siente cómoda [. . .] donde nuestro hacer halla su punto de apoyo y nuestro trabajo sus herramientas; nuestros conceptos es-

tan formados de acuerdo con la imagen de cuerpos fijos, y nuestra lógica es preferentemente la lógica de los cuerpos fijos». ¹⁷ He aquí el ámbito de labor de nuestra inteligencia, que está preparada para desempeñar esas tareas prácticas (y no para un vago conocimiento teórico). Así, apunta Bergson, «la inteligencia se ve nuevamente sumergida en el fundamento del cual surgió», ¹⁸ y desde él se la debe comprender. Es apta para concebir lo inerte, no lo vivo. Y resume Bergson sus conclusiones: «La inteligencia, considerada según lo que parece ser su actitud originaria es la facultad que permite construir objetos artificiales, en particular herramientas, herramientas para fabricar». ¹⁹ En este contexto presenta su famosa definición, concebida aforísticamente: quizá sea más acertado decir que el hombre «no es *homo sapiens*, sino *homo faber*» *j*** no se define primeramente por su razón sino por su capacidad práctica de utilizar herramientas y, sobre todo, de elaborarlas. Debemos destacar los pasajes en que Bergson incluye las operaciones de la inteligencia dentro de la trama de la acción. En ellos aparece una segunda idea que resultará muy fecunda después. La acción habitual, hecha maquinalmente, transcurre sin conciencia. «Cuando cumplimos de manera mecánica una acción habitual [. . .] la conciencia puede estar por completo ausente». La idea, dice Bergson, estaría «como taponada por la acción», y por eso no aparecería cuando esta se cumple maquinalmente. Y añade : «La conciencia puede surgir tan pronto como la acción se detenga ante un obstáculo o se vea estorbada de algún otro modo». ²¹ Entonces, para que la conciencia «surja» se requiere la aparición de obstáculos que interrumpan el curso maquinal de la acción. Podemos dejar abierta la cuestión de si la conciencia nace de nuevo en cada caso o si, como parece entenderlo Bergson, es liberada. He aquí lo esencial para nosotros: a diferencia de la filosofía tradicional, que tomaba como punto de partida la conciencia, esta no es para Bergson algo originariamente dado, sino que solo aparece en un lugar determinado del desarrollo. El propio Bergson resume así su planteo: «La teoría del conocimiento y la teoría de la vida son inescindibles». ²² Para él, esto significa, sobre todo, que es preciso buscar los medios epistemológicos apropiados para una filosofía de la vida. Pero, para nosotros, ese aserto reviste importancia en el sentido inverso: avanzar desde la «teoría de la vida», es decir, desde la comprensión del hombre actuante, hacia el

problema del conocimiento. El hombre es un ser actuante antes que cognoscente, y la comprensión del conocimiento debe desarrollarse desde la comprensión de la acción. En pocas palabras: debe retrocederse de la teoría a la práctica, y desde esta entenderse la teoría. He ahí, podemos decir, el punto de vista general de la filosofía de la vida, que concibe el conocer como una función de ella. En esta referencia de la teoría a la praxis reside la decisiva novedad del planteo bergsoniano. Por supuesto, debemos preguntar si esa práctica a que pretende referir el conocimiento es en verdad la práctica de la vida en sentido originario, o no está ya racionalizada, configurada por la inteligencia sobreviviente. En este punto tendremos que considerar esas primeras etapas de la conciencia, ya mencionadas en la introducción, así como las formas mágicas del llamado pensamiento primitivo, todavía no orientado unilateralmente, como el pensamiento técnico moderno, a lo racional con arreglo a fines. Quizás entre práctica y teoría no exista un nexo de construcción unilateral; ambas dependerían una de otra y tendrían su origen común en el trasfondo originario de la vida. Tales investigaciones sobre el pensamiento primitivo (y sobre el pensamiento del niño) revestirían importancia también para la filosofía del conocimiento y tal vez podrían contribuir a ampliar el planteo bergsoniano.

3. El origen de la conciencia (Dewey)

La idea de Bergson según la cual el intelecto sólo opera donde el curso habitual de la acción tropieza con un obstáculo se emparenta estrechamente con una concepción de Dewey, desarrollada en un contexto muy diverso. Creemos conveniente, entonces, analizarla en este lugar. Dewey también refiere todas las funciones de la conciencia expresa a la conducta preteórica. Su concepto básico decisivo es el de hábito (*habit*). Este determina la conducta del individuo, sin que él lo advierta, y aun guía desde siempre su pensamiento y su percepción. Dewey emplea la palabra hábito en un sentido muy amplio (y el problema de si «*habit*» se vierte fielmente a la lengua alemana con el vocablo *Gewohnheit*, o más bien debiera traducirse como *Verhaltensweise*, como propone Correll,²³ no necesita inquietarnos porque Dewey tiene conciencia de que emplea el término en

acepción algo diversa a la usual aun en la lengua inglesa). Con ella quiere significar «el tipo de actuación humana influida por una actividad anterior, y que en ese sentido es adquirida; que contiene en sí un determinado orden o agrupación de elementos subordinados de la acción; que, de acuerdo con su naturaleza, siempre está pronta a manifestarse en forma impulsiva, dinámica, y que también actúa en forma subordinada donde no domina a la acción visiblemente».²⁴

En consecuencia, en Dewey el hábito aparece donde en Dilthey encontrábamos la comprensión natural del mundo y de la vida. Ambos constituyen, en el todo de la vida, el trasfondo presupuesto desde el cual se desarrollan después las distintas funciones. Y esos dos conceptos se corresponden; en efecto, en el hábito siempre está incluida la comprensión, pues de lo contrario él no podría sustentar la vida, pero la comprensión siempre se muestra en el actuar. Por lo tanto, ambos apuntan a lo mismo, sólo que uno es visto desde la conducta actuante y el otro desde la conducta contemplante.

He aquí, entonces, el punto de partida de Dewey: el hombre con sus hábitos. Los hábitos son lo dado primeramente, y por eso el fundamento de todo conocimiento, puesto que no podemos remontarnos más allá de ellos. Todo progreso de nuestro conocimiento y de nuestro saber debe partir, siempre, de estos hábitos. Pero enseguida surge una objeción: ¿Cómo podemos colocar el hábito al comienzo si no es una disposición natural de que el hombre estaría dotado, sino que se forma en el curso de la vida? «Los hábitos son adquiridos».²⁵ ¿No debemos partir del comienzo? Antes que los hábitos están, por ejemplo, los impulsos y los instintos. ¿No sería más correcto comenzar por los impulsos y los instintos, y seguir desde ellos el nacimiento de los hábitos en el curso de la vida? La grandeza de Dewey se muestra en su réplica a estas objeciones. Adopta consecuentemente una filosofía que de antemano y por principio renuncia a fundarse en un punto arquimédico. Ello concuerda con nuestra tesis: no existe un comienzo absoluto del conocimiento.

Debemos partir de lo que hallamos; por consiguiente, del individuo vivo de hoy, con sus hábitos ya formados. Una naturaleza instintiva pura, no dominada aún por los hábitos, sería una construcción puramente hipotética, sin sentido empírico. En la historia no hallamos semejante estado,

y aun al recién nacido podríamos concebirlo a lo sumo por algunas horas como una naturaleza instintiva pura; de inmediato crece dentro del mundo reglamentado de los adultos, y sólo formándose según el orden de su ambiente puede vivir. «Sin el socorro de la rutina organizada y el arte de los adultos», el instinto infantil no sería «más que berridos y rabia».²⁶ Así, Dewey opone a ese comprensible reparo una aseveración que suena a paradoja, pero que apunta a lo esencial: «En la conducta humana lo adquirido (los hábitos) es lo primitivo. Sin duda los instintos aparecen primero en el tiempo, pero en realidad no son primarios ; son de segundo orden y dependientes».²⁷

Esto, significa, en primer lugar (Dewey no lo dice en forma expresa, pero lo supone en su argumentación), que los hábitos se dan en forma inmediata, se los puede verificar; los instintos existentes al comienzo serían una construcción, no se podrían comprobar. Y, en segundo lugar (esto sí lo dice expresamente), donde los instintos nos salen al encuentro en la experiencia concreta, son secundarios; como elemento impulsor o inquietante amenazan quebrantar los hábitos, los obligan a rehacerse y así a rejuvenecer. Hay, pues, una acción recíproca entre las fuerzas conservadoras del hábito y el poder impulsor de los instintos. Donde los hábitos se entumescen y mecanizan, sobrevienen violentos estallidos. Por eso importa mantenerlos en sano equilibrio mediante un orden racional.

Aquí no podemos exponer en detalle el planteo de Dewey, que nos parece de fundamental importancia. Ha comprendido claramente el principio hermenéutico según el cual solo dentro de la vida puedo entender la vida. Sabe que no hay un comienzo de la vida, y con total consecuencia sostiene que buscar ese comienzo lleva a un callejón sin salida. Esa tesis, coincidente con lo que hemos expuesto en este libro, hace que Dewey rechace con igual decisión el empirismo sensualista y el racionalismo. Afirma, en relación con el segundo: «Para las ideas, para los pensamientos utilitarios no hay una creación [. . .]. La razón pura —pura de toda influencia de hábitos precedentes— es un producto de la fantasía».²⁸ En efecto, «la formación de las ideas [. . .] depende del hábito».²⁹ Pero lo mismo puede decirse de las sensaciones puras: «Las impresiones sensoriales puras, independientes del hábito, desde las cuales se configurarían luego las ideas, son también una fantasía. Las impresiones sensoriales y las ideas, que deben ser la sustancia del pensar

y del proyectar, están influidas en igual medida por los hábitos que se manifiestan en los actos, de los cuales surgen impresiones sensoriales y aspiraciones». Prosigue: «Impresiones sensoriales bien delimitadas e independientes en modo alguno constituyen elementos originarios; son el producto de una facultad de descomposición altamente desarrollada».³⁰

Y observa que se requiere un alto grado de abstracción artificial para obtener, por ejemplo, sensaciones de color puras.

Señalemos ahora un último punto, que justifica nuestra referencia a Dewey. Este autor incluye el pensar —el intelecto o la inteligencia, para usar sus expresiones— dentro de una vida dirigida por el hábito. Ya señalamos que los hábitos amenazan entumecerse; sobre todo los hábitos rígidos de la vida colectiva buscan sofocar la existencia individual. Contra eso se rebela la energía instintiva, y si no se llega a un equilibrio racional, sobreviene un estallido. Ese es el principio general de todo *Sturm und Drang*, que aquí encontramos en su versión norteamericana. Es en este lugar donde surge la tarea de la inteligencia: hallar nuevos caminos para rejuvenecer los hábitos congelados y así impedir el estallido. «Si el pastel de la tradición se resquebraja, emergen los instintos; pero es la obra de la inteligencia hallar el medio de encauzarlos útilmente».³¹ Solo en esa urgencia nace en verdad el intelecto; no existe desde antes, sino que surge como superación creadora de la dificultad. Dewey menciona expresamente un «nacimiento de la inteligencia».³² «El pensamiento es dado a luz como hermano gemelo del instinto cada vez que el hábito se quebranta».³⁸

En consecuencia, el instinto y el pensamiento emergen simultáneamente, y no cuando la vida transcurre plácidamente en su hábito, sino cuando se presenta un obstáculo. La ruptura del hábito; por lo tanto, la carencia y no la abundancia, la falta y no un estado de serenidad imperturbada: he ahí el origen de la conciencia. El pensamiento es la expresión de las dificultades que sobrevienen, de los obstáculos. La vida sana y armónica no piensa porque no necesita hacerlo. En consecuencia, la perturbación del hábito determina el nacimiento de la conciencia. Los críticos para quienes este proceso es «una especie de enfermedad» (como Carlyle y Rousseau) olvidan, desde luego, que esta perturbación es inherente a la esencia de la vida; es propio de la vida el ser perturbada a cada instante y superar esa perturbación mediante una función nueva. La vida no es crecimiento vegetativo, sino enfrentamiento constante con perturbaciones

que cada vez constituyen una nueva amenaza. Dicho con las palabras de Dewey: «La verdad es que a cada instante la acomodación completa del organismo a su medio es constantemente perturbada y se restablece siempre de nuevo... La vida es una serie de interrupciones y restablecimientos». ³⁴ Esta dinámica interior constituye por sí misma el sentido interior de la vida. He ahí, me parece, una intuición esencial. Por eso la conciencia no es una corriente que fluiría regularmente y en todo momento. Al contrario: es alertada por las dificultades, se enciende pero enseguida vuelve a apagarse tan pronto como aquellas se superan y la vida retoma su estado de equilibrio. «El equilibrio perturbado entre organismo y ambiente está reflejado en una lucha efímera, que concluye en una transacción entre el antiguo hábito y el nuevo impulso». ³⁵ Por lo tanto, la conciencia no alcanza en la vida continuidad alguna.

Esto implica, necesariamente, una revisión profunda del concepto tradicional de conciencia. No está dada desde siempre con nuestra vida, sino que constituye en ella un fenómeno especial, bien delimitado. ³⁶

4. El trato procurante (Heidegger)

Ahora que se ha vuelto palmaria la necesidad de regresar desde el conocer conceptual hasta la comprensión pre-conceptual de la vida y hasta el mundo comprendido que ella oculta, debemos someter ese mundo familiar y comprendido a un análisis más exacto. Para ello dejamos provisionalmente de lado el dominio de las relaciones humanas y de las instituciones nacidas en él, y nos volvemos al ámbito de las cosas visibles habituales, «el banco ante mi puerta» y «la sala donde los asientos están dispuestos en hilera», para mencionar una vez más el ejemplo de Dilthey. Nos proponemos hacer transparente en su estructura ese mundo o ese ámbito del mundo.

Ese ámbito del medio configurado por la técnica ha sido objeto de un notable análisis de Heidegger, ya clásico. Del vasto marco de su obra principal desprenderemos lo que nos interesa para nuestro propósito. Heidegger parte de la conducta de la vida cotidiana, que define como «trato procurante», e intenta precisar el modo en que algo nos sale al

encuentro en ella. La palabra «*besorgen*» (procurar), así como después «*die Sorge*» (el cuidado), nada tiene que ver con el estar preocupado (*besorgt-sein*) en el sentido de un estar afligido o atribulado, sino que debe entenderse por analogía con acciones como «hacer compras» (*Besorgungen*) en la ciudad u «ocuparse de un negocio». Esta forma del trato procurante es aquella en que el hombre se encuentra desde siempre en su mundo. Heidegger señala que no necesitamos colocarnos artificialmente en esta situación porque nos encontramos en ella en todo momento. «La existencia cotidiana es desde siempre en este modo. Por ejemplo, al abrir la puerta hago uso de la manija».³⁷ He ahí un característico ejemplo heideggeriano que al mismo tiempo nos aclara toda la esfera de lo aquí mentado. Espontáneamente hablaríamos de «cosas» con las que tenemos trato. Heidegger elude la palabra «cosa» porque ya está cargada de una tradición engañosa; en cambio, habla de «útil» (*Zeug*). Invoca el uso lingüístico, en que se habla de útiles para escribir, de una herramienta (*Werkzeug*), de un vehículo (*Fahrzeug*), etc., y de ahí extrae el concepto generalizante «*das Zeug*» (el útil), bien acreditado en la historia de la lengua en la acepción de equipo, aparato y similares (cf. *Zeughaus* = arsenal). Pregunta por lo que «hace útil a un útil», por su «utensibilidad», y responde: «En esencia, útil es "algo para" .. ».³⁸ Los útiles de escritura sirven para escribir; los utensilios de costura, para coser, etc. El útil individual nunca está aislado, sino forma parte de una totalidad de cosas que se corresponden y dependen unas de otras: en los útiles de escribir, por ejemplo, la tinta, el papel, la pluma, la carpeta, etc., que en conjunto están referidos a la escritura. Ante el útil individual «desde siempre se ha descubierto una totalidad de útiles».³⁹ Cabe preguntar a continuación por el modo en que se da la cosa en el trato con ella. Heidegger lo desarrolla en el ejemplo del martillo: «El trato adecuado en cada caso al útil, único en que este puede mostrarse genuinamente en su ser (p. ej., el martillar con el martillo), no aprehende ese ente temáticamente como cosa que sucede, ni el utilizar sabe nada acerca de la estructura del útil como tal. El martillar no solo tiene un saber sobre el carácter de útil del martillo, sino que se ha adaptado a este útil de modo tal que no se podría hacerlo más ajustadamente. En semejante trato de uso, el procurar se subordina al «para» (*Um-zu*) constitutivo del útil correspondiente. Cuanto menos se mira con

la boca abierta el utensilio para martillar, con efectividad tanto mayor se lo utilizará, tanto más originaria se hará la relación con él, y este nos saldrá al paso más abiertamente como lo que es, como útil. El propio martillar descubre la específica "amanualidad" del martillo». ⁴⁰ Este párrafo es fundamental para la construcción de una teoría del conocimiento. Al igual que en Dilthey, se deja de lado la conducta de la relación meramente teórica con la realidad. No conozco primero una cosa y luego, por añadidura, sé cómo usarla, sino solo por el uso aprendo a conocer la cosa. «Cuanto menos se mire con la boca abierta el utensilio para martillar —dice Heidegger de manera muy fuerte para caracterizar la forma ociosa del mero contemplar—, con efectividad tanto mayor se lo utilizará, tanto más originaria se hará la relación con él, y este nos saldrá al paso más abiertamente como lo que es, como útil. El martillar mismo descubre la específica "amanualidad" del martillo». Esto rige en general: al emplear las cosas, aprendo a conocerlas y experimento «eso» que son; lo que son, en efecto, coincide con aquello «para lo cual están ahí». Sólo en el trato utilizante las cosas se abren. Heidegger lo dice con su capacidad para la expresión plástica: «El modo de ser de este ente es su disponibilidad». En la terminología de Heidegger, las cosas son «disponibles» (*zuhanden*). Esta palabra, formada por analogía con el vocablo corriente «*vorhanden*» (existente, subsistente) se propone designar el modo en que las cosas están «a mano», prontas para ser tomadas, de modo que solo se necesita hacerlo para utilizarlas. Con ello se pone de manifiesto, al mismo tiempo, que en el trato con el útil no es en realidad este lo que se tiene a la vista, sino que la atención se dirige hacia la obra que debe realizarse con él, y el utensilio pasa a un segundo plano. Podemos tender nuestra mano hacia él con hábito seguro mientras fijamos la vista en otra cosa.

Guando partimos del utensilio como aquello en que se aprehende primeramente la «disponibilidad», debe repararse en que el mundo como un todo se abre desde allí. Lo producido tiene a su vez la forma de la disponibilidad. También el material se considera desde ese punto de vista. «El producir mismo es el empleo de algo para algo». ⁴¹ Así, la «naturaleza» toda se incluye en la comprensión. «En los caminos, en las calles, en los puentes, en los edificios, la naturaleza se descubre, en un sentido determinado, por el procurar. Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo.. ».⁴²

Por supuesto, debe tenerse bien presente que la naturaleza que se descubre desde allí es de índole muy determinada. (El especial marco de explicitación en que se sitúa una carretera, p. ej., cuando se la considera como un «utensilio» para marchar o viajar por ella, nos servirá de referencia para una reflexión ulterior.) Ya en la estructura más simple de lo disponible como «para» (*um-zu*) reside, al mismo tiempo, la remisión a otra cosa.⁴³ Heidegger lo expresa diciendo que eso muestra «conformidad» (*Bewandtnis*) con el útil.⁴⁴ La conformidad de cada cosa apunta, más allá de esto, hacia el todo mayor de una «totalidad de conformidades» en que se funda y desde la cual es comprensible. «Por ejemplo, la totalidad de conformidades de lo disponible en un taller, en su disponibilidad, es "anterior" al útil individual; lo mismo sucede en el caso de un cortijo con todos sus implementos y sus terrenos».⁴⁸ Pero, en última instancia, cada totalidad de conformidades remite a algo con lo cual ya no mantiene una relación de conformidad. Ese algo es (dicho simplificada y simplemente) el hombre en su ser-en-el-mundo. Por eso todo comprender de las cosas individuales se funda en la comprensión que el hombre tiene del mundo. Intentemos caracterizar este mundo en total: es el mundo técnico y artificial, creado por la voluntad humana de orden; en este sentido, es comparable al descrito por Bergson. Es un mundo extrañamente transparente, sin trasfondos ni profundidades ocultas. También la naturaleza está incluida en esa trama técnica del mundo, pero es de antemano una naturaleza muy especial, vista precisamente a través de la técnica; se manifiesta como material o, a lo sumo, como intervención perturbadora (el caso del techo protector). En este mundo, el bosque aparece sólo como proveedor de materiales (madera para la construcción y combustible); el río, como vía para una posible navegación; la calle, como una «cosa» para andar, etc. Es un mundo como el de la gran ciudad que describe Simone de Beauvoir: «Vivía en París, en medio de una decoración creada en su totalidad por la mano del hombre: estaba formada por calles, casas, tranvías, postes de alumbrado y otros objetos al servicio de la utilidad. Reducidas a la tersura de meros conceptos, las cosas respondían simplemente a su función. Los jardines de Luxemburgo [. . .] no representaban para mí sino un lugar de juego. Naturalmente, aquí y allá, a través de una hendedura que se abría en la pantalla pintada se adivinaban profundidades ocultas. Los túneles del subterráneo se perdían en el infinito y pare-

cían penetrar hasta el secreto corazón de la tierra». ⁴⁶ Simone de Beauvoir lo contrapone al mundo de la naturaleza: «Todo esto cambió cuando abandoné la ciudad y me vi entre animales y plantas, librada a la naturaleza con sus incontables posibilidades ocultas». ⁴⁷ Solo tras ese mundo superficial y visible se abre una escondida profundidad. Lo mismo vale para la «cultura». Todo el mundo del «espíritu objetivo», como el que encontramos en Dilthey, se reduce al dominio transparente de la técnica.

Si es verdad, entonces, que para nosotros ese mundo del «útil» disponible es habitual y presupuesto, se plantea una pregunta: ¿Cómo se llega en él a una postura teórica? ¿Cómo se alcanza un conocer en sentido fuerte? Esto ocurre, como lo destaca nuevamente Heidegger en estilo muy plástico, solo a través de una perturbación del trato habitual. En el trato cotidiano con el útil disponible se producen interrupciones muy notables. Lo disponible puede resultar inservible. «El utensilio puede estar estropeado, el material puede resultar inadecuado». ⁴⁸ También puede no estar aquí cuando lo necesito con urgencia; entonces lo echaré de menos dolorosamente, porque no podré seguir adelante con mi ocupación. O, a la inversa, puede interponerse en el camino, en un lugar donde no debe estar y donde me estorba sensiblemente en mi labor. En todos estos casos me encuentro desorientado y perplejo. No logro avanzar. En tales momentos, el utensilio respectivo ya no está, en el lenguaje de Heidegger, «disponible» (*zuhanden*), sino sólo «subsistente» (*vorhanden*). El sólo-ser-todavía-subsistente se evidencia como un «modus deficiente» del estar disponible. «Modus deficiente» significa: aquí falta algo que debería estar. Lo subsistente se ha originado por una característica deficiencia en lo disponible.

Pero sólo en el estado perturbado advertimos cómo eran las cosas en el estado imperturbado. En consecuencia, la perturbación del proceso habitual tiene la función de hacer visible aquello que en el estado imperturbado no podía advertirse, precisamente porque era trivial. La complexión básica de esa conducta inicial, que se desenvuelve en el mundo familiar, es sobre todo la del trato presupuesto. Digámoslo con Heidegger: «Ser-en-el-mundo quiere decir, según la interpretación que hemos dado hasta aquí, el entregarse no temático y circunspecto (*umsichtig*) a las referencias constitutivas de la disponibilidad del todo de útiles». ⁴⁹ Podemos traducir

esto a un lenguaje más general (es útil hacerlo a manera de orientación, pero debe tenerse en cuenta que así se vuelve a perder mucho de lo que hemos aprehendido en forma más precisa) : En la forma en que se nos da primariamente, la vida es una conducta plena de sentido, que no apunta hacia más allá de sí y es todavía presupuesta, dentro del todo de las referencias vitales comprendidas en su significado. En este punto deben considerarse las operaciones cognoscitivas. Vimos que el modo en que lo subsistente se da como algo enfrentado, objetivo, se remite a la forma más originaria de lo disponible; de igual manera, el conocimiento expreso, dirigido a superar las dificultades sobrevinientes, se remite a un fundamento de vida más originario que Heidegger discierne —como lo había hecho Dilthey— en una comprensión dada como presupuesta. Interesa, entonces, estudiar el surgimiento de las operaciones expresas de conocimiento desde ese trasfondo.

También Heidegger parte del hecho de que con la vida se nos da desde siempre una comprensión del mundo y de la vida, aunque primero de un modo indeterminado y no consciente de sí. Habla de una comprensión, del ser. Adoptaremos esa expresión, sin precisarla más por ahora. «Esta comprensión del ser vaga y vigente en promedio es un hecho».⁶⁰ La meditación filosófica debe llevar a la conciencia expresa eso vago allí contenido.

Al despliegue de esta comprensión, en un comienzo indeterminada y oscura, llama Heidegger «explicitación». Nos explicita «la conformidad que puede haber en lo que nos sale al paso».⁵¹ La explicitación acontece también en el trato procurante, en la medida en que en este lo dado de manera no expresa pasa «expresamente a la visión comprensiva». Esa explicitación capta lo explicitado ya-ahí en un modo determinado, a saber, desde la perspectiva de la acción dirigida a fines, en su adaptación al uso. Se lo comprende en aquello para lo cual sirve. Dicho de otro modo: se lo comprende siempre como «algo», como mesa, puerta, automóvil, puente, etc. «El "como" constituye la estructura de la manera en que se vuelve expreso lo comprendido; constituye la explicitación».³² Esto no necesita manifestarse: está contenido implícitamente en el acto de la percepción. «Todo simple ver pre-predicativamente lo disponible es, en él mismo, ya comprendiente-explicitante».⁸³

Esta explicitación integra de manera tan originaria la más simple captación de la realidad que un aprehender desnudo,

es decir, libre de significados, solo puede surgir desde ese suelo y, por cierto, como un fenómeno de deficiencia condicionado por una perturbación determinada. Heidegger destaca: «Para que sea posible el conocer como determinar contemplante de lo subsistente, se requiere previamente de una *deficiencia* [las bastardillas son de Heidegger] en el tener-quehacer procurante con el mundo».⁵⁴ «Este aprehender corno-libre es una *privación* del ver simplemente comprensivo; no es más originario que este, sino derivado de este-».⁵⁵ Pero esa explicitación puede hacerse de manera manifiesta, y entonces surge sobre esa base —es decir, fundada en ella y sustentada por ella— la *proposición*. La proposición es, según Heidegger, un «modo originario de la explicitación».⁵⁶ Ahora bien, con esto se ha dado un paso decisivo en la fundamentación antropológica del conocimiento. La proposición corresponde a lo que en la lógica y la teoría del conocimiento tradicionales se llama juicio. Los juicios elementales son, para ellas, el material desde el cual deben construirse las inferencias lógicas y la totalidad del conocimiento. Si aquí se ha definido la proposición como «modo originario de la explicitación», ello significa de antemano que el juicio no puede considerarse algo último, sino como algo que surge de un otro, más profundo: la explicitación en su primer término; y como hemos dicho, esta última, a su vez, se funda en una comprensión anterior de carácter vago. Estamos entonces en el lugar decisivo en que el conocer aprehendido con claridad surge a partir de una conducta de vida más originaria.

En este punto, la mejor orientación nos la proporcionará un ejemplo traído por el propio Heidegger. La teoría del conocimiento tradicional se ocuparía de los juicios «El martillo es pesado; el martillo tiene la propiedad de la pesantez». Pero Heidegger responde: «En la circunspección procurante no existen "primero" semejantes proposiciones».⁵⁷ No pueden concebirse los contextos en que podría presentarse con sentido una proposición semejante. En la vida real podría decirse, en cambio: «El martillo es demasiado pesado», para el fin, sin duda, con que queremos emplearlo. Y prosigue Heidegger: «O todavía "demasiado pesado"; "¡necesito otro martillo!". El cumplimiento originario de la explicitación no reside en un enunciado proposicional teórico, sino en el apartar o cambiar circunspecto-procurante del utensilio inapropiado "sin gastar palabras en ello"».⁵⁸ Por lo tanto, la explicitación puede darse sin que se gasten palabras en ello.

He aquí, ahora, una pregunta todavía más importante: «¿Mediante qué [. . .] modificaciones surge la proposición a partir de la explicitación circumspecta?». ⁵⁹ Heidegger responde: cuando el martillo, que al comienzo era solo disponible, pasa a ser objeto de mi proposición, se cumple un «vuelco», «El "con qué" disponible del tener-que-hacer, de la ejecución, se convierte en el "acerca de qué" de la proposición mostrativa». ⁸⁰ Tan pronto como reparo en algo subsistente, lo disponible se descubre como tal, y de ese modo se crea el espacio en que algo subsistente puede mostrar «cualidades». Con ello se modifica, al mismo tiempo, la estructura-como. Ahora se ha desprendido de la totalidad originaria de conformidades. «El "como" es remitido al mismo plano que lo meramente subsistente». Y extrae Heidegger esta importante conclusión: «Esta nivelación del "como" originario de la explicitación, circumspecta con el "como" de la determinación de subsistencia compete a la proposición. Solo así se alcanza la posibilidad del puro mostrar contemplante». ⁶¹ No podemos seguir los desarrollos de Heidegger. Aquí solo nos interesa su planteo de principio. Dos cosas hemos de destacar. La primera es que el juicio, antes considerado una figura subsistente por sí, pasa a depender de la conducción de la vida. Así Heidegger realiza, en su ámbito, el giro que definimos, siguiendo a Lipps, como el de una lógica hermenéutica. En esa medida sus análisis resultan particularmente fecundos para el planteo, que aquí ensayamos, de una filosofía del conocimiento.

Heidegger se proyecta, al mismo tiempo, hacia otro contexto: habla de una «explicitación» arraigada en la comprensión originaria. Con ello adopta un concepto que pertenece también al lenguaje de la filología. En esta disciplina se entiende por «explicitación» (y el propio Heidegger se refiere expresamente a ello) la «interpretación exacta de textos». ⁶² Heidegger toma este concepto de las ciencias del espíritu en la medida en que toda su empresa puede definirse como hermenéutica de la existencia (humana). La «fenomenología», que, como «analítica de la existencia», constituye para él la base de su filosofía en general, «es hermenéutica en el sentido originario de ese término, según el cual define el ocuparse de la explicitación». ^{*3} Así Heidegger adopta expresamente una vía hermenéutica para la filosofía, fundada en Dilthey.

Lo segundo que queríamos destacar solo podemos mencionarlo de pasada. Heidegger define el surgir de las operacio-

nes cognitivas conscientes a partir de la vida mediante conceptos como «privación» o «deficiencia»; considera el mero ser-subsistente como un «modo deficiente» del ser-disponible y, en general, aprehende ese proceso de tal modo que algo originariamente presente desaparece después y no se agrega al mismo tiempo nada nuevo, no se crea nada nuevo, por lo cual el proceso no posee poder creador. Más adelante consideremos en detalle esta cuestión, que es decisiva para una filosofía del conocimiento^M

Notas

- 1 M. Heidegger, *Sem und Zeit*, Halle, 1927, pág. 142.
- 2 *Ibid.*, pág. 147.
- 3 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlín, 1923 y sigs., vol. 8, pág. 78 y sig.
- 4 *Ibid.*, vol. 7, pág. 131 y sig., cf. O. F. Bollnow, *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, 1936, 3a. ed, 1967.
- 5 W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig, 11* ed., 1939, pág. 178.
- 6 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, pág. 208.
- 7 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1928, vol. 1, pág. 50.
- 8 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1954, pág. 105.
- 9 *Ibid.*, pág. 106.
- 10 *Ibid.*, pág. 127.
- 11 *Ibid.*, pág. 131.
- 12 *Ibid.*, pág. 126.
- 13 H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, trad. por G. Kantorowicz, Jena, 1921, pág. 1.
- 14 *Ibid.*, pág. 50
- 15 *Ibid.*
- 16 *Ibid.*, pág. 21
- 17 *Ibid.*, pág. 1
- 18 *Ibid.*, pág. 6
- 19 *Ibid.*, pág. 144.
- 20 *Ibid.*
- 21 *Ibid.*, pág. 126.
- 22 *Ibid.*, pág. 5.
- 23 W. Correll, «Die Anthropologie John Deweys und ihre Bedeutung für die Pädagogik», en T. Hagenmaier, W. Correll, B. van Veen-Bosse, *Neue Aspekte der Reformpädagogik, seine Anthropologie und Erziehung*, Heidelberg, 1964, vol. 11. Los exhaustivos análisis de B. Götz («Der Begriff der Erfahrung bei John Dewey», disertación, Tübinga, 1969) todavía no pudieron ser aplicados.
- 24 J. Dewey, *Dis menschliche Natur Ihr Wesen und ihr Verhalten*, trad. por P. Sakmann, Stuttgart-Berlín, 1931, pág. 42.

- 25 *Ibid.*, pág. 15.
 26 *Ibid.*, pág. 92.
 27 *Ibid.*, pág. 91.
 28 *Ibid.*, pág. 32.
 29 *Ibid.*, pág. 31.
 30 *Ibid.*, pág. 32.
 31 *Ibid.*, pág. 175.
 32 *Ibid.*, pág. 176.
 33 *Ibid.*
 34 *Ibid.*, pág. 184
 35 *Ibid.*, pág. 185.
 36 En este pasaje aludimos a la profundización del concepto de conciencia de Hans Lipps, a su juicio, ella se desarrolla dolorosamente en un sentimiento de vergüenza. H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Francfort, 1941, pág. 44 y sigs., cf. tam bien O. F. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, Francfort, 1947, pág. 92 y sig.
 37 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 67
 38 *Ibid.*, pág. 68.
 39 *Ibid.*
 40 *Ibid.*, pág. 69.
 41 *Ibid.*, pág. 70.
 42 *Ibid.*, pág. 71.
 43 *Ibid.*, pág. 68.
 44 *Ibid.*, pág. 84.
 45 *Ibid.*
 46 S. de Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, Reinbek, 1961, pág. 24.
 47 *Ibid.*, pág. 25.
 48 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 73.
 49 *Ibid.*, pág. 76.
 50 *Ibid.*, pág. 5.
 51 *Ibid.*, pág. 148.
 52 *Ibid.*, pág. 149.
 53 *Ibid.*
 54 *Ibid.*, pág. 61.
 55 *Ibid.*, pág. 149.
 56 *Ibid.*, pág. 154.
 57 *Ibid.*, pág. 157.
 58 *Ibid.*
 59 *Ibid.*
 60 *Ibid.*, pág. 158.
 61 *Ibid.*
 62 /W., pág. 150.
 63 /6j., pág. 37.
 64 Cf. *infra*, pág. 152.

4. La percepción

Aquí damos por terminado nuestro examen preparatorio de las ideas y los autores que pueden resultarnos útiles para resolver nuestra problemática. La selección que hemos hecho es por fuerza arbitraria. Podríamos haber incluido otros autores, a los que tendremos que prestar atención más adelante. Después de estas consideraciones más bien introductorias, pasamos ahora a una exposición sistemática, es decir, orientada hacia la cosa misma. Pero tal exposición ofrece una dificultad especial; ya dijimos, en efecto, que es imposible un procedimiento constructivo. De acuerdo con el carácter general de una consideración antropológica,¹ tendremos que ensayar el abordaje de nuestro problema desde diferentes lados, mediante reflexiones relativamente independientes entre sí.

1. La percepción como punto de partida

Empezamos con la percepción. Tradicionalmente, y con buenas razones, se la ha puesto en el comienzo de todo conocimiento; en efecto, ofrece las informaciones, observaciones y comprobaciones anteriores a cualquier interpretación o explicación, como aquel material con el que deberá construirse en lo sucesivo. Parece poco problemático averiguar qué es una percepción. Tomaremos un ejemplo al acaso. En el manual de Metzke² encontramos esta definición: percibir es «el certificar originario en general; en particular, el certificar sensorial». Es entonces, en un sentido especial, «aprehensión cognoscente de un objeto proporcionado por los sentidos», donde ese «sentido especial» es el que se supone, en general, en la teoría del conocimiento. La definición se perfila, además, separándola de conceptos colindantes: «de la sensación, se distingue por la precisión objetiva; de la representación, por su plenitud sensorial y su carácter intuitivo,

así como por su irrefutabilidad y su independencia de la voluntad». A modo de comparación agregaremos además la definición kantiana: las percepciones son «representaciones acompañadas de sensación»,³ o sea, representaciones de cosas en tanto son dadas inmediatamente por los sentidos, a diferencia de las meras representaciones de la fantasía, que carecen de un objeto dado en forma sensible. El concepto de la percepción está relativamente libre de interpretaciones previas; nada prejuzga, en efecto, acerca de la forma en que se «aprehende» el «objeto transmitido por los sentidos», ni del modo en que se origina la «representación» directriz. Esta indeterminación puede llenarse diversamente, concretándola. La percepción puede ser reducida, en sentido empirista, a sensaciones elementales. En la mayoría de los casos se la entiende en este sentido, pero el concepto mismo de percepción no implica tales supuestos. Podemos entonces introducirlo libremente en nuestras reflexiones, procurando analizarlo con independencia de presupuestos dogmáticos.

Los intentos hechos en este sentido se resienten, en su mayoría, por haber planteado el problema en un nivel demasiado «elevado». Partieron, en efecto, del pensamiento lógico ya constituido, descuidando las operaciones «prelógicas» que actúan desde siempre en el nacimiento de la percepción antes de cualquier intervención lógica. Kant las tenía en cuenta cuando, en una importante nota, señaló que la facultad de imaginar, que «ha de reunir en una imagen lo diverso de la intuición», opera desde la percepción simple: «Ningún psicólogo ha reparado en que la facultad de imaginar es un ingrediente necesario de la percepción misma».⁴ También en este caso debemos, entonces, proyectar todo lo posible el proceso de la percepción, en un análisis antropológico, hasta los primeros fundamentos de la vida: por detrás del nivel actual de la conciencia, debemos perseguirlo hasta sus orígenes en sentido ontogenético y filogenético. Para ello podemos basarnos en las vastas investigaciones de Cassirer, quien, en el último volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas*,⁵ elaboró, en beneficio del problema del conocimiento, todo el material psicológico y etnológico disponible. Una breve exposición de las ideas de Cassirer sobre el tema que nos ocupa se agregará a la serie de «puntos de apoyo» que hemos ido discerniendo en diversos pensadores.

2. La génesis de la percepción (Digresión sobre Cassirer)

a. *La aprehensión fisiognómica*

Después de los dos primeros volúmenes de la obra citada, dedicados al lenguaje y al mito, Cassirer aborda, en el tercero, el problema del conocimiento. Comienza allí por la percepción, en el intento de basar el conocimiento en fundamentos seguros. Pero no parte simplemente de la percepción del hombre moderno, formado por la ciencia. Tanto los resultados de la investigación antropológica como los de la psicología infantil nos hacen suponer que el modo en que percibimos las cosas no es el originario. No se trata de que los pueblos primitivos y los niños perciban la misma realidad que nosotros, para interpretarla después de manera distinta; su percepción misma es diferente, vale decir, perciben una realidad diferente de la que percibimos nosotros. Tenemos que retroceder hasta esas formas originarias de la percepción si es que nos proponemos fundar el conocimiento sobre una base antropológica.

Cassirer discierne la forma originaria de la percepción en el comprender expresiones; la expresión pertenece a una vida emparentada con nosotros, que se nos presenta como «tú». «Cuanto más retrocedemos en la percepción, tanto más priva en ella la forma del "tú" sobre la forma del "ello", y de manera tanto más clara prevalece su carácter expresivo puro sobre su carácter objetivo. El "comprender expresiones" es esencialmente anterior al "saber cosas"». ⁶ Invoca Cassirer los resultados de la psicología (Bühler, Stern, Koffka y otros), todos los cuales prueban que en ninguna parte existió un caos inicial de sensaciones sensoriales, sino que desde siempre hubo percepciones diferenciadas de la expresión. Por su importancia fundamental reproducimos el pasaje decisivo: «Si esta teoría del caos originario fuera correcta, deberíamos esperar que estímulos "simples" despertaran al comienzo el interés del niño, pues lo simple sería lo primero que podría separarse del caos, lo primero que entraría en otros enlaces. Esto contradice toda experiencia. Los estímulos que más influyen en la conducta del niño no son los que al psicólogo deben parecerle particularmente sencillos porque les corresponden sensaciones sencillas. Las primeras reacciones diferenciadas al sonido se producen ante la voz humana, es de-

cir, ante estímulos (y "sensaciones") muy complejos. El lactante no se interesa por los colores simples, sino por los rostros humanos. [...] A los seis meses de vida se puede comprobar en el niño la influencia de la expresión del rostro de sus progenitores. Para la teoría del caos, el fenómeno que corresponde a un rostro humano es sólo una confusión de las más diversas sensaciones de luz, sombra y color, que —por añadidura— cambia constantemente. [...] No obstante, hacia el segundo mes el niño reconoce el rostro de su madre, y hacia los seis meses reacciona de manera diferente ante un rostro amable y ante un, rostro con expresión de "enojo", a punto tal que debemos admitir que fenoménicamente aparecen al niño el rostro afable o el enojado, y no una distribución cualquiera de luces y sombras. Parece imposible explicar esto por la experiencia si se supone que tales fenómenos surgirían por asociación de sensaciones ópticas simples, junto con sentimientos de placer o displacer, a partir de un caos originario de sensaciones. Erii tal caso debería inferirse, en efecto, que fenómenos como la "afabilidad" o el "enojo" serían absolutamente primitivos, más primitivos que una mancha azul».⁷

Por analogía con estos resultados de la psicología infantil —prosigue Cassirer— debemos concebir la conciencia mítica. Esta no conoce aún la distinción entre apariencia y realidad, entre fenómeno y esencia, sino que «tiene» la esencia en el fenómeno y, para ella, todo fenómeno es «encarnación» de una esencia. Con un ejemplo: «Cuando en un acto mágico, a saber, en un hechizo de lluvia, se esparce agua, el agua en modo alguno tiene que servir solo como imagen sensible o "*analogem*" de la "lluvia verdadera", sino que está atada y unida a ella por el lazo de una "simpatía" originaria. Es el propio demonio de la lluvia el que vive en cada gota de agua, el que es tangible y está en persona en ella».⁸ Cassirer atribuye «carácter fisiognómico» a ese mundo. «En su conjunto y sus detalles el mundo tiene aún un "rostro" particular que en todo momento es concebible como totalidad . . .».⁹ No es que se lo interprete así; más bien «el sentido expresivo se adhiere a la percepción misma; en ella es concebido y experimentado en forma inmediata».¹⁰ Sería exagerado entender estas relaciones como personificación, pues ello equivaldría a una transposición errónea de nuestro concepto de sujeto. Podemos hablar, en cambio de una «pananimación» con una «notable indiferencia entre lo personal y lo impersonal».¹¹ Cassirer resume: «La realidad que no-

sotros concebimos no es, en su forma originaria, un mundo determinado de objetos que está frente a nosotros y se nos opone; es, más bien, la certeza de una efectividad viva que experimentamos. Pero este modo de abordar la realidad no nos es dado en la sensación como dato de los sentidos, sino sólo en el fenómeno original de la expresión y del "comprender" expresiones». ¹²

b. *El camino hacia la objetualidad*

Debemos partir de ese estado originario y reconstruir desde él, las operaciones cognitivas. Según Cassirer, la función particular del lenguaje es aportar firmeza y determinación a esa realidad fluida. «Sólo en el elemento del lenguaje empieza a fijarse lo infinito-múltiple, la forma múltiple, cambiante, de las vivencias expresivas; sólo en el lenguaje adquiere figura y nombre». ¹³ Así se inicia el paso hacia el conocimiento teórico. Entre las diversas funciones del lenguaje que distingue Bühler, es sobre todo la presentativa la que permite detener el fluir constante de la expresión, fijar algo determinado. Con ello se pasa a otra etapa de la conciencia. Cassirer destaca este corte nítido en el desarrollo: «Aun considerada desde el punto de vista de la psicología evolutiva, la función presentativa no surge de configuraciones que pertenecerían al ámbito de la expresión; representa siempre, frente a ellas, algo específicamente nuevo, un giro decisivo». ¹⁴ Cassirer destaca la diferencia entre expresión y presentación. Aun sin considerar el lenguaje articulado, debe observarse que el animal no comprende el gesto señalador. El perro no comprende qué significamos cuando señalamos algo con el dedo. Ve el dedo, pero no entiende qué significa; en el mejor de los casos, tratará de morderlo. El dedo señalador indica algo que se encuentra fuera de él mismo. Lo mismo ocurre con las palabras del lenguaje, tan pronto han alcanzado una función presentativa. Representan algo, no se agotan en su instantaneidad; en la terminología de Cassirer, son «representantes».

Conviene que nos detengamos un instante en, este pasaje. Nos parece que Cassirer ha aproximado demasiado el gesto señalador a la función presentativa del lenguaje, descuidando así la función independiente que cumple el señalar. En sus cursos de lógica (lamentablemente inéditos), Misch destacó expresamente esta etapa. También él parte de la «uni-

versalidad de la expresión», pero de allí no hay camino alguno que conduzca de manera uniforme a un mundo objetivo. Sólo con el gesto señalador sobreviene la objetivación de la realidad, que constituye algo nuevo, inderivable —y fundamentalmente distinto— del mero movimiento de la expresión.¹⁵

Giel, en «Studie über das Zeigen» (Estudio sobre el señalar), si bien, con un abordaje diferente, destacó con fuerza la especificidad de esta función. «El señalar mantiene relación estrecha con la teoría: sólo el ser que puede señalar tiene también la capacidad de la "teoría", de la contemplación "pura" [...]. El hombre puede, como los otros seres vivos, tomar o rascarse; pero su diferencia específica es la capacidad de señalar. Se lo podría definir directamente como el ser vivo señalador».¹⁶

Como Heidegger, Giel parte del trato práctico con las cosas. El señalar interrumpe el curso habitual de la acción, puesto que destaca algo singular, aislándolo. «Lo señalado se separa de cualquier nexo de conformidades y de la posibilidad de disponer sobre ello. Así pierde su carácter referencial, y deja de comprendérselo a partir de su relación con otras cosas y otros hombres. La mirada se dirige solamente al «eso-ahí» señalado y lo perfila con nitidez, de modo que todo lo demás pasa a ser un trasfondo inesencial y carente de interés».¹⁷ Entonces, el lenguaje es una operación posterior, que se construye sobre la base del mostrar. El gesto señalador está ligado a la presencia física de lo señalado. No puede retenerlo cuando este ha desaparecido. Además, siempre tiene que indicar un único «eso-ahí» y no puede interpretarlo en su ser-qué. Es lo que cumple el lenguaje con la palabra, que Jean Paul definió como el «dedo índice del espíritu».¹⁸ Con ello el saber objetivo se separa de la comprensión situacional del ambiente y puede captar el mundo en su ser-así. (Giel ahonda todavía la diferencia: puesto que el señalar consiste en separar algo del complejo de significaciones a que pertenece, juzga que esta función se mantiene aun frente a la comprensión del mundo desarrollada por el lenguaje, llevándonos, más allá de este y del significado, a una intuición pura. Volveremos sobre esto.)

La palabra, entonces, se ha separado de la función señaladora. Así se convierte en símbolo, que puede ocupar el lugar de cualquier otra cosa, representándola. Para ilustrarlo, Cassirer toma un famoso ejemplo de Herder: en el instante en que el hombre discierne en la oveja el rasgo del «balar», y

la define como el animal que bala, se ha cumplido el vuelco decisivo; en efecto, entre la cambiante plétora de imágenes ha escogido una determinada y la ha fijado de tal modo que, a diferencia del mero señalar, la podrá reconocer después como rasgo. «Este acto del "reconocimiento" está por necesidad ligado con la función de la "representación" y la supone. Solo allí donde se logra comprimir un fenómeno total en uno de sus momentos, concentrarlo simbólicamente, "asirlo" concisamente dentro del momento aislado y en él; solo allí, decimos, se logra extraerlo del devenir temporal».¹⁹ Para Cassirer, una «nueva era universal» adviene en el instante en que se emplea simbólicamente «una expresión sensorial aislada y se la comprende *como* símbolo».²⁰ Después de ese acontecimiento, la percepción misma se altera bajo la influencia de la función presentativa del lenguaje. Pasa a ser una percepción orientada hacia las cosas. Solo entonces «vemos» en el cambio de luces y sombras el mismo color local inmutable (constante cromática) y, en la variedad de las perspectivas, el mismo objeto. Esa es también la premisa para que un conocimiento abstracto pueda separarse de la «"realidad" concreta e individualmente determinada de las cosas».²¹

c. La junción del lenguaje

Comprender la significación del lenguaje, aun respecto de la percepción simple, reviste importancia decisiva para la construcción de una doctrina del conocimiento. Por esa vía vuelve a mostrárenos bien claramente la imposibilidad de alcanzar un punto arquimédico. Si durante siglos los (filósofos se empeñaron en despejar la niebla de concepciones e interpretaciones para captar en su estado originario la realidad todavía no interpretada y por tanto aún no falseada, desnuda por así decir, ese intento, como hemos mostrado, era errado desde su planteo y debía llevar necesariamente al fracaso. Únicamente dentro del lenguaje captamos la realidad. El determina de antemano la selección e interpretación de las cosas con las que vivimos.

Esta idea, ya expresada con toda claridad por Humboldt, reviste fundamental importancia para la doctrina del conocimiento; por sí sola, en efecto, recusa el planteo de una construcción sin supuestos, que avanzaría desde un primer fundamento. Lo dice Humboldt con fuerza: «El hombre vi-

ve con los objetos [. . .] exclusivamente tal y como el lenguaje se los provee». ²² El hombre está inmerso en el horizonte de explicitación de su lenguaje y en absoluto puede salirse de él. También Cassirer subrayó con nitidez ese concepto: «La exigencia de despegar un estrato originario de la realidad en que se la aprehendería antes de cualquier interpretación simbólica o significado» es por principio incumplible. ²³ «Nunca encontramos la sensación "desnuda", como *materia nuda*, a la que luego se agregaría una forma; solo podemos aprehender y solo nos resulta asequible la determinación concreta, la viva forma múltiple de un mundo de la percepción plasmado enteramente y presidido siempre por modos determinados de la configuración». ²⁴

En una de sus últimas obras, *Was ist der Mensch?* (Antropología filosófica), retomó esas ideas dándoles un perfil todavía más definido; además del lenguaje, incluyó expresamente todo el mundo de los símbolos: «El hombre vive en un universo simbólico y no en un universo meramente natural. [. . .] A diferencia del animal, el hombre ya no pertenece de manera inmediata a la realidad; no puede, por así decir, mirarla directamente al rostro. La realidad prístina parece sustraérsele a medida que maduran su pensamiento y su acción simbólicos. [. . .] El hombre [. . .] vive a punto tal dentro de formas lingüísticas, obras de arte, símbolos míticos o ritos religiosos, que nada puede experimentar o discernir como no sea por intermedio de esos recursos artificiales». ²⁵ Resumamos: toda realidad que aprehendemos es ya una realidad interpretada; dicho filológicamente, es una interpretación, y todo esfuerzo de conocimiento es siempre una interpretación de una interpretación. Estamos inmersos en, la serie de las interpretaciones sin que podamos alcanzar nunca un texto puro, originario. El mero hecho de procurarlo constituye un error. En el fondo, estas ideas no son más que otra formulación del principio de la imposibilidad de obtener un punto arquimédico en, el conocimiento.

d. *Crítica a Cassirer: actitud teórica y junción presentativa*

Cassirer nos ha ayudado a penetrar profundamente en el problema del conocimiento, y ha corroborado nuestro planteo, si bien abordándolo desde otro ángulo. También él arriba a la conclusión de que «toda la historia de la filosofía, dejando de lado las contradicciones internas de los sistemas

y las disputas de las escuelas»²⁶ erró el camino en la medida en que buscó «despejar un estrato primigenio de la realidad en que se la aprehendería antes que cualquier interpretación simbólica o significado».²⁷ Más bien, desde el comienzo, y aun en las más simples operaciones perceptivas, estamos incluidos en un mundo comprendido e interpretado (Cassirer dice «simbólico»), y nunca podemos alcanzar, tras la interpretación, una realidad aún no interpretada, por así decir desnuda.

No obstante, tampoco Cassirer aporta una solución satisfactoria. En posteriores desarrollos (y con particular nitidez en *Was ist der Mensch?*) desplaza la comprensión de expresiones del ámbito del conocimiento al de la presentación poética; con ello sustrae su sólido fundamento a las ciencias del espíritu y presenta la ciencia natural matemática, unilateralmente, como la cima a que llega el espíritu humano en su desarrollo. Lo dice de manera expresa: «La ciencia natural es la cima y consumación de todos los esfuerzos del hombre, es el capítulo final de la historia de la humanidad y el tema más importante de la filosofía europea».²⁸ Pero no hemos de discutir aquí sus posiciones. Solo nos interesa el análisis de la percepción. Cassirer elabora con mucha acuidad lo dado originariamente al hombre en su ambiente. Puede ponerse en duda que «percepción» sea la definición correcta para eso dado. Cassirer no sale del plano de la actitud contemplativa, teórica, que adopta entonces desde el ámbito prelógico. Su percepción fisiognómica muy bien puede ser más originaria que lo dado del útil disponible, comprendido todavía en su utilidad; pero Cassirer no se pregunta por el modo en que la percepción se incluye en, el trato práctico con las cosas, ni por la función que cumple en la vida activa. Dentro de una actitud cognitiva, que él presupone como obvia, considera que la percepción es el dato más simple, pero no plantea la cuestión genuinamente antropológica de la función que ella cumple dentro de la vida humana como totalidad. Debemos entonces retomar nuestro punto de partida, aun de manera elemental y tosca.

3. La función de advertencia de la percepción

Si no queremos permanecer cautivos de conceptos filosóficos desgastados por una larga tradición, y que nos hacen equi-

vocar el camino, debemos echar mano de un recurso siempre fructífero: volver al uso lingüístico extracientífico, natural. Preguntemos, entonces: ¿qué quiere significar el lenguaje natural con percepción (*Wahrnehmung*), independientemente de toda problemática filosófica? ¿Cuándo dice que percibimos algo? La historia de la lengua alemana desestima, como un juego insostenible, la etimología tantas veces aducida, según la cual ese término provendría de *wahr-nehmen* (tomar como verdadero). Ello es bien sabido, y solo lo mencionamos de pasada. El percibir tiene más bien relación con «*wahren*» (cuidar de) en el sentido de tomar en cuenta o reparar; así, alguien puede percibir su ventaja, sus intereses o una oportunidad favorable. Además, está emparentado con «*warnen*» (advertir) y «*warten*» (aguardar) : advertimos de un peligro o establecemos una guardia (*Warte*) para asegurarnos contra el enemigo que se aproxima. He ahí, entonces, las connotaciones del vocablo «percepción». Si procuramos recoger ejemplos en que se hable de percibir en la vida cotidiana, tendremos que incluirlos en, el campo semántico del notar, observar, experimentar, etc. Todos ellos denotan que en el campo de la atención entra (o se comprueba) algo nuevo. Así, todos estos procesos se distinguen del contemplar (*anschauen*) y considerar, diferencia que pasó completamente inadvertida en la teoría tradicional del conocimiento. Mientras que en los verbos de este segundo grupo me dirijo tranquilamente hacia un objeto que se encuentra frente a mí, me demoro en él y puedo pasar, en la contemplación, de un objeto a otro, en el grupo de verbos asociados con «percibir» se trata de cambios que sobrevienen en el mundo que me rodea, de algo nuevo que entra en él o que, en todo caso, yo no había advertido anteriormente. La percepción tiene carácter repentino. En una evolución lenta y constante (p. ej., si bajo las flores blancas de un manzano aparecen hojas verdes que se presentan como color independiente junto al blanco), casi siempre pasará tiempo antes de que yo note el cambio, y luego, de repente, me quedaré mirando, maravillado, y me preguntaré por qué eso no me llamó la atención; quizá me avergüence por no haber reparado en ello. Puede ser que en mi medio de vida habitual se haya producido hace tiempo un cambio (p. ej., que una casa frente a la que paso todos los días haya sido repintada), hasta que por fin yo lo advierta repentinamente. Precisemos un poco más las diferencias en este dominio: el observar supone prestar una atención sostenida al proceso

respectivo; el experimentar, una regularidad en que se ha reparado repetidas veces; el reparar, un entrar más casual en la conciencia. Por el contrario, el percibir parece moverse a menudo en el límite de la cognoscibilidad. Podemos percibir algo precisamente en tanto prestamos atención a ello. Se requiere, entonces, un escuchar y un mirar atentos para conocer diferencias más sutiles de color, de matiz o de sonido, que de ordinario nos pasan inadvertidas. Aquí es importante notar que la percepción se refiere a diferencias y a cambios sobrevenidos en el mundo sensible y no a rasgos de una realidad inmutable. De una casa que se me presenta ostensiblemente, mal puedo decir que la percibo. Cuando no estoy atento esperando algo que podría acontecer (lo que suele ocurrir en la mayoría de los ensayos de laboratorio), es una cierta violencia lo que me obliga a percibir. En un mundo coherente, lo llamativo, lo que irrumpe perturbadoramente es lo que me obliga a mirar (o a escuchar o a observar de algún otro modo). Ese atento mirar (o escuchar, etc.) destaca lo singular. Y este mirar singularizante es, precisamente, lo que solemos llamar percepción. Vivimos en todo momento en nuestro mundo habitual y comprendido, «vemos» las cosas que hay en él de una manera oscura e imprecisa; en ese mundo coherente, pocas son las cosas que se singularizan y percibimos. Vivimos entonces en un mundo habitual y comprendido desde siempre; si ahora, a partir de él, preguntamos por la función que ha de atribuirse al percibir, debemos concebirla como un proceso ('biológicamente apto) que responde a las modificaciones de ese ambiente de vida. Y hemos de suponer que ello no ocurre sólo en el hombre, sino también, y de igual manera, en el animal: cuando me muevo en un ambiente familiar con una seguridad por así decir sonambules-ca, en rigor nada percibo, si entiendo este término en su sentido estricto. Unos pocos indicios me bastan para orientarme, como puntos de referencia de mi conducta; todo lo demás se desliza a mi lado entre sombras. Percibir equivale a reparar en algo que se sale del orden habitual. Cuando camino por la calle para llegar a un punto determinado, no percibo las casas alineadas a mi derecha y a mi izquierda. No son más que los límites, oscuramente entrevistos, de mi camino. A menudo se ha reprochado al hombre ser desatento, porque en realidad «ve» muy poco de lo que le rodea. (La dificultad para dibujar cosas con que tratamos cotidianamente no estriba en una incapacidad para el dibujo; más

bien, prueba que no hemos visto las cosas en su perfil, que podríamos dibujar después.) Pero debe invertirse ese reproche y preguntar si la falta de atención al medio habitual no es la conducta adecuada (biológicamente), la que posibilita nuestra reacción correcta frente a lo que posee importancia vital. Cuando camino por la calle, ni siquiera del peatón que avanza en dirección contraria puedo decir, en sentido pleno, que lo percibo. Reacciono ante él sólo en un estrato semiconsciente, dejándole paso, pero con posterioridad no puedo afirmar si era viejo o joven, si llevaba barba o no. Los interrogatorios de testigos lo han demostrado suficientemente. No obstante, percibo el automóvil que se aproxima, que me sale al encuentro al cruzar la calzada y me obliga a saltar a un costado. Siempre veo sólo aquello que necesito para dirigir mi conducta. Esto vale en general: percibir es siempre un estar en guardia, la primera reacción frente a un cambio del medio que posiblemente me atañe. Y la percepción condiciona en mí la respuesta correspondiente. Una percepción se traduce, enseguida, en una acción que responde a ella.

Así debemos entender la conducta cotidiana en el mundo. A fin de poder comportarnos correctamente debemos orientarnos, y para ello bastan —como lo mostró Gehlen— unos pocos rasgos simples, por los que nos guiamos, si puede decirse, al tanteo.²⁹ Si durante mi trabajo deseo consultar algo en un libro, sé dónde está este, me levanto de mi sitio y me dirijo a ese lugar. Determinados rasgos, como la tabla lateral de la biblioteca, me sirven de orientación. Todavía no puede hablarse de percepción propiamente dicha. Aun si una silla dejada fuera de su lugar me obstaculiza el paso, doy un rodeo para salvar el obstáculo en un comportamiento casi automático. Por el contrario, cuando compruebo que el libro no está en su lugar habitual, o que se ha deteriorado y por eso tendré que llevarlo a un encuadernador, entonces lo percibo. Quizá podamos decir, en general, que las percepciones son avisos de alarma a la conciencia que nos imponen un cambio de conducta.

Generalicemos ese ejemplo: el percibir no es una función subsistente por sí, neutral, sino una comprobación alarmante que me anuncia un cambio en el medio que me rodea, la aparición de una novedad inquietante; así, cumple una/unión determinada en la trama vital. En consecuencia, la percepción es desde siempre un elemento inconstante, una interrupción del desarrollo habitual; por lo tanto, un estado

excepcional que debe entenderse a partir de aquello que él interrumpe, a saber: la trama de vida que transcurre habitualmente. Ahora comprendemos la expresión de Heidegger, quien caracterizó la percepción como un «*modus derivado*»³⁰ (no queremos considerar todavía si es por ello un *modus* deficiente o, más bien, una nueva función productiva). Sea como fuere, ella es siempre algo nuevo que irrumpe en el curso de la vida, y aun, si constituye una perturbación, precisamente como tal puede ser productiva. Debemos entender la percepción a partir de su función en la trama de vida. (En esto es comparable con la perturbación de la costumbre o el hábito en Dewey.) Gobierna la conducta e impone las necesarias correcciones. Hay en ella siempre algo de transitorio: aparece de manera súbita, con cierta violencia, pero se retrae tan pronto como ha cumplido su función, es decir, tan pronto como el hombre ha reaccionado adecuadamente en su conducta.

Por eso la percepción no es intuición, es decir, una tranquila contemplación de lo percibido. Como señal, es el desencadenante inmediato de una conducta reactiva. He ahí por qué los experimentos de la psicología gúestáltica, pese a ser correctos, no reproducen el proceso de la percepción. Estudian algo por completo diverso, que provisionalmente llamaremos el observar atento. Sólo este abarca el objeto en su forma total intuitiva, aun durante unos pocos instantes. Volvemos sobre este punto.

4. La contribución de la etología

Ahora advertimos cuan difícil es observar en forma metódica el proceso genuino de la percepción. Cuando provocamos deliberadamente la situación perceptiva, creamos la expectativa de algo inminente, pero con, ello nos situamos fuera de aquella situación en que podríamos percibir. En efecto, la percepción sobreviene en quien se encuentra desprevenido; pero la situación experimental implica que el sujeto espera algo que ha de ocurrir enseguida. Solo aprehendemos el proceso genuino de la percepción cuando recordamos lo sucedido con una percepción que nos sorprendió desprevenidos, u observamos desde fuera la conducta de una persona (o de un animal). Como ese proceso es muy complejo en el hombre, la observación de los animales constituye un modo

apropiado de abordar el estudio de la percepción. En este punto adquieren particular importancia los descubrimientos de la etología, obtenidos mediante una rigurosa y vasta investigación experimental.

Sobre la base de la psicología de la *gestalt* supondríamos que la percepción es, al comienzo, compleja pero todavía inarticulada: la percepción de un todo del cual se separarían después, poco a poco, las partes singulares. No parece, empero, que así sea: los animales (y podemos, sin reserva alguna, trasladar esta observación al hombre) no responden a una impresión global, sino que reconocen por rasgos bien delineados y determinados aquello que posee importancia vital, dejando de lado todos los otros caracteres contenidos en la figura o forma respectiva. Se ha podido inferir, en experimentos hechos con señuelos, que las aves, en su comportamiento hacia las aves de presa, reaccionan frente a rasgos aislados (como la forma de las alas), mientras que la figura total que nosotros percibimos les es casi indiferente. Destaca Lorenz que «el mecanismo desencadenante innato, a diferencia de la reacción frente a un complejo de cualidades obtenidas por adiestramiento, no responde a la totalidad de los estímulos (ni a la mayoría de ellos) que acompañan a una situación pertinente, sino que entre la multiplicidad de esos estímulos escoge unos pocos y los convierte en "clave de la reacción"».³¹

Buytendijk resume las conclusiones de estos estudios: «La orientación de los animales superiores en el espacio, la búsqueda de alimento y nido, el reconocimiento de los enemigos, casi nunca se realizan con ayuda de una totalidad de caracteres ópticos o acústicos de esas partes del mundo circundante —p. ej., la forma de la presa—, sino según caracteres más elementales». Gehlen, quien utiliza esos descubrimientos en su doctrina de la percepción, resume: «A la orientación del animal corresponde pues la percepción de caracteres especiales simbólicos, que significan la totalidad del objeto».³² Y traslada esto a la conducta del hombre respecto de su medio: «Nuestro mundo de los sentidos es entonces primariamente simbólico, vale decir que indicios, abreviaturas, fachadas o coincidencias *bastan* para indicar las masas objetivas reales».³³ Solo en tales campos simbólicos es posible una «visión de conjunto»; en este contexto Gehlen utiliza expresamente el doble sentido del verbo «*übersehen*», que puede significar tanto no reparar en detalles intrascendentes cuanto aprehender en su unidad los grandes nexos. Esen-

ciai para la concepción de Gehlen es su idea de que la conducta humana (también la percepción, por lo tanto) no reaccione frente a totalidades, sino frente a determinados caracteres individuales. Gehlen habla de «caracteres mínimos»³⁴ o de «caracteres preferenciales»³⁵ y concluye: «Prevalece la tendencia a diferenciar los objetos que nos circundan [...] según rasgos *no* estructurados».³⁶ Quizá podamos discernir en ello una conveniencia biológica: los rasgos aislados e inarticulados se destacan, con mayor nitidez y son más fáciles de aprehender que una totalidad compleja. Es lo que Gehlen denomina «aligeramiento» (*Entlastung*) en la percepción.

Pero, para que yo pueda aprehender el todo a través de ese «carácter mínimo» debo saber desde siempre qué es ese todo, aquello que se reemplaza «simbólicamente» por el rasgo particular. Y esto significa que la percepción (con algunas raras excepciones, que aún debemos tratar) es interpretada desde siempre en este mundo comprendido. Solo puedo diagnosticar, percibiéndolos en su aislamiento, acontecimientos que en principio ya conozco. Nunca podemos construir el todo del mundo comprendido a partir de las percepciones aisladas; debemos proceder a la inversa, concibiendo la percepción a partir del mundo ya comprendido. En consecuencia, la percepción como tal no constituye un punto de partida apropiado para la construcción del conocimiento.

5. El «mirarse de» (*sich-Ansehen*) o considerar

Con ello hemos vuelto a nuestra pregunta inicial: ¿De qué modo surge el conocimiento expreso desde la conducta natural en un mundo familiar y desde siempre comprendido, en particular, desde el trato procurador con el útil disponible? Expresado de una manera general: ¿Cómo surge de la práctica una teoría? La percepción, como vimos, no explica ese nacimiento, pues permanece desde siempre incluida en la trama de vida. Dentro de esta, su cometido es llamar la atención sobre los cambios que se operan en el medio y provocar la conducta que responda a ellos. Lo percibido se incluye de antemano en la trama de la comprensión. Comprendo lo percibido ya como algo determinado, cuyo acontecer en mi mundo me es conocido. Reacciono convenientemente, y ahí termina todo. Permanezco dentro de la trama

de mi mundo coherente. Este no se altera como todo. Quedo encerrado en él.

Ahora bien, mientras que los animales, en la medida en que podemos decir algo acerca de ellos, no pueden salir de ese mundo inmutable, el mundo humano se caracteriza por el hecho de que en él puede salir al paso lo nuevo que escapa del mundo coherente y no puede ser dominado con las formas de conducta habituales. Si bien la percepción, en el caso típico que hemos tratado hasta ahora, solo verifica lo ya conocido, ocasionalmente puede ocurrir que lo percibido *no* corresponda a la imagen prediseñada y que en nuestro círculo entre algo novedoso, desviante. En tal caso ya no basta responder en la forma también prediseñada (así como en el dominio animal la «clave» respectiva provoca la conducta correspondiente), sino que debo mirar con mayor precisión y captar expresamente con la vista el objeto. Así surge ese mirar investigador que ya no se conforma con clasificar lo dado bajo conceptos conocidos, sino que lleva ante los ojos lo novedoso en su novedad que contraría las expectativas. Solo entonces atiendo al objeto en su naturaleza propia e independiente de mis expectativas. Podemos entender esto también dentro del marco del análisis heideggeriano (si bien modificándolo levemente) : cada vez que el curso normal en el trato con las cosas de la vida cotidiana es perturbado, por ejemplo, si un utensilio resulta inútil o un material demuestra ser inapropiado, debo inquirir por las razones de esa perturbación a fin de poder eliminarla convenientemente. Para eso tengo que llevar ante mis ojos de manera expresa aquello que en el trato cotidiano había dejado de ver. He de aclararme las razones del funcionar para apoyarme en la visión de los nexos. Es de esta manera como las necesidades de la praxis engendran la teoría.

Ahora debemos determinar con mayor precisión esa actitud «teórica». Puede guiarnos el sentido del término griego originario, *theoria*, que significa considerar, mirar, examinar con atención. Con este mirar atento se modifica nuestra relación con el mundo: eso que presuponíamos como disponible ya no es algo obvio; se ha convertido en algo nuevo, desconocido, que debo conocer mediante una consideración más precisa. Solo ahora se trueca en objeto en el sentido genuino del término. Solo ahora surge esa escisión entre sujeto y objeto, que en la actitud del conocimiento teórico se supone, erróneamente, originaria.

Tenemos definido, en un sentido especial, el concepto de percepción. Necesitamos ahora un nuevo término. Definimos esta nueva operación como el «mirar» o, más precisamente, el «mirarse de». El percibir era un, padecer (aun cuando digo que «obtengo» una percepción, no hago más que comprobar la penetración de algo en mí) ; el mirar, en cambio, es una actividad expresa. El pronombre reflexivo indica que el mirar no carece de fin, sino que siempre acontece dentro de una determinada perspectiva referida al sujeto. «Me miro», por ejemplo, de un instrumento, cuando lo examino en cuanto a su adecuación al fin dado (y no me abandono a un probar a tientas). «Me miro» de una máquina cuando discierno la necesidad de repararla (y por regla general solo en ese caso, pues hasta entonces la utilicé como algo obvio). Miro aquello de lo cual «me miro» siempre respecto de algo determinado, de su aplicación; así considero una vivienda, por ejemplo, cuando medito alquilarla y adecuarla a mis necesidades. En este caso suele hablarse de «inspeccionar». O bien miro a un hombre, cuando le miro a los ojos en un diálogo, sea con asombro o escrutándolo. También con esa conducta me salgo de la situación del trato inmediato, pero en cierto modo ya lo había hecho desde que algo me irritó. Quizá podríamos distinguir entre un simple mirar —con asombro, digamos— y un mirar expreso en el sentido de inspeccionar algo. Pero nada avanzaríamos con ello. Todos esos casos tienen un rasgo en común: una perturbación de la conducta habitual o un sentimiento de inseguridad me obligan a objetivar de manera expresa aquello dentro de lo cual hasta entonces había vivido como en algo obvio. La referencia inmediata a la vida desaparece y se trueca en una referencia al conocimiento. En la terminología de Heidegger, esto significa que lo disponible se ha vuelto subsistente.

Así la teoría nace de las necesidades de la práctica. Pero «teoría» no significa aquí, como podría entenderse, un conocimiento desinteresado en bien de sí mismo, la llamada «teoría pura»; la teoría permanece al servicio de la práctica, pertenece a ella y a ella remite. Así como en Dewey la conciencia retrocedía tan pronto como se eliminaba la perturbación, también la teoría cumple su cometido cuando reaparece la acción exitosa, aunque quizás esta se desenvuelva ahora en un nivel más alto. De ese modo la ciencia de la naturaleza surgió de la necesidad de dominar esta, y regresar hacia esa necesidad en la forma de la técnica. Por más rodeos que deba

dar, toda teoría sigue siendo teoría de la práctica y para la práctica. Nunca conduce a un contemplar realmente desprovisto de fin, práctico.

Notas

- 1 Cf. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort, 1941; 4ª ed., 1968; cap. 1, «Begriff und Methode der philosophischen Anthropologie», pág. 13 y sig.
- 2 E. Metzke, *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg, 1948, pág. 319.
- 3 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 147.
- 4 *Ibid.*, A, 120.
- 5 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1929; 2ª ed., Darmstadt, 1954, 3ª parte, «Phänomenologie der Erkenntnis».
- 6 *Ibid.*, pág. 74.
- 7 K. Koffia, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, pág. 94 y sig., citado por E. Cassirer, *op. cit.*, pág. 75 y sig.
- 8 E. Cassirer, *op. cit.*, pág. 79.
- 9 *Ibid.*, pág. 80.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.*, pág. 83.
- 12 *Ibid.*, pág. 86.
- 13 *Ibid.*, pág. 90.
- 14 *Ibid.*, pág. 130.
- 15 Cf. O. F. Bollnow, «Zum Begriff der hermeneutischen Logik», en *Argumentationen*, escrito en homenaje a Josef König; H. Dehls y G. Patzig, eds., Gotinga, 1964, pág. 26.
- 16 K. Giel, «Studie über das Zeigen», *Bildung und Erziehung*, año 18, 1965, pág. 182 y sig.; reimpresso en O. F. Bollnow y otros, *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich, 1969, pág. 51 y sigs.
- 17 *Ibid.*, pág. 65.
- 18 Jean Paul, *Le vana*, parág. 131, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Iª parte, Weimar, 1937, vol. 12, pág. 363.
- 19 E. Cassirer, *op. cit.*, pág. 133.
- 20 *Ibid.*, pág. 131.
- 21 *Ibid.*, pág. 332.
- 22 W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ed., Iª parte, *Werke*, vol. 7, pág. 60. La abreviación no altera el sentido de esta cita, ya que la restricción inicial se vuelve a abolir en la continuación enunciada.
- 23 E. Cassirer, *op. cit.*, pág. 5.
- 24 *Ibid.*, pág. 18.
- 25 E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Natur*, trad. por W. Krampf, Stuttgart, 1960, pág. 39.
- 26 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, pág. 6.
- 27 *Ibid.*, pág. 5.

- 28 E. Cassirer, *Was ist der Mensch?*, pág. 263.
- 29 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, 1940, pág. 171.
- 30 Cf. *infra*, pág. 73 y sig.
- 31 K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre, Gesammelte Abhandlungen*, Munich, 1965, vol. II, pág. 138. La alternativa entre reacción innata frente a rasgos individuales y reacción adquirida frente a cualidades complejas me parece dudosa cuando se la traspone a la conducta humana. La teoría de Gehlen de la «descarga» sugiere que al menos en el hombre hay también una reacción adquirida frente a caracteres mínimos. ¿Cómo se articula esta interpretación con los resultados de la psicología gúestáltica? ¿Quién pueda responderse que allí no se trata de auténticas situaciones de percepción, sino de otras maneras de aprehensión óptica y acústica. Deberá considerarse por separado la relación de estas últimas con la percepción en el sentido que aquí le damos.
- 32 A. Gehlen, *Der Mensch*, pág. 166 y sig. Aquí no está en discusión el concepto del símbolo de Gehlen. De lo contrario tendríamos que estudiar con más detalle el modo en que él confundidos aspectos diversos: el rasgo aislado por el cual reconozco el todo (según lo muestran los experimentos de la etología) y la visión «distorsionada» en perspectiva según la cual aprehendo la figura «verdadera» de un objeto (según lo expuso Husserl ejemplarmente en *Logischen Untersuchungen*).
- 33 A. Gehlen, *Der Mensch*, pág. 171.
- 34 *Ibid.*, pág. 169.
- 35 *Ibid.*, pág. 221.
- 36 *Ibid.*, pág. 166.

5. La intuición

1. La intuición como fundamento del conocimiento

Este mirar y contemplar está desde siempre guiado por determinadas expectativas. Aquello de lo que me miro, su posible utilidad o inconveniencia, etc., determina de antemano las categorías según las cuales lo concibo. Permanezco entonces en mi mundo comprendido e interpretado, referido a mi vida; solo desde dentro tropiezo con sus límites. Por consiguiente, tampoco aquí llego a aquello que según la teoría empirista tendría que hallarse al comienzo: a una intuición pura, natural, no deformada ni falseada aún por interpretación alguna. No obstante, ello en modo alguno invalida el problema de la intuición. Esta se presenta como lo que colma todos los conceptos dados de antemano y así les da un contenido. Kant ha dicho que las ideas sin contenido —los conceptos sin intuición— son vacías.¹ En consecuencia, es preciso determinar la función de la intuición dentro de la trama de vida y de conocimiento; solo así comprenderemos mejor su esencia.

Para la teoría tradicional del conocimiento esto no constituía ningún problema serio. En el comienzo se encuentra, como algo obvio, la intuición. Esta representa el fundamento seguro del que debe partir todo conocimiento ulterior. La intuición es la primera y la más simple de las funciones del conocimiento humano; todo conocer, en efecto, comienza con la intuición para elevarse, desde ella, hasta los conceptos y las combinaciones de conceptos. Tomemos un ejemplo conocido: el comienzo de la *Crítica de la razón pura*, el primer párrafo con el que —después de la Introducción— se inicia la progresión sistemática: «Cualesquiera que sean la forma y los medios con que un conocimiento pueda referirse a objetos, aquello con que el conocimiento se refiere inmediatamente a los objetos y a lo cual aspira todo pensar como medio es la *intuición*. Pero esta solo se cumple en tanto

el objeto nos es dado; y esto último a su vez —al menos para nosotros los hombres—, solo es posible en cuanto el objeto afecta nuestro espíritu de una manera determinada. La capacidad (receptividad) de alcanzar representaciones según el modo en que somos afectados por los objetos se llama sensibilidad. Por medio de la sensibilidad entonces, los objetos nos son *dados*, y solo ella nos procura *intuiciones*; pero los objetos son *pensados* por el entendimiento, del cual nacen los *conceptos*. Sin embargo, todo pensar, ya sea *directo* o *indirecto*, por mediación de determinados caracteres, debe referirse en última instancia a intuiciones, y por lo tanto, en nosotros los hombres, a la sensibilidad; de ninguna otra manera, en efecto, pueden dárse nos los objetos». ² En este pasaje Kant formula con especial claridad la relación entre los conceptos básicos tradicionales. Todo conocimiento debe partir de la intuición y ascender, desde ella, hacia los conceptos. Las intuiciones son la materia prima del conocimiento aún no captada en conceptos; para dominarla debemos aprehenderla conceptualmente. De ahí la famosa fórmula: «Intuiciones sin, conceptos son ciegas». ³

Después, la pedagogía hizo de la intuición el punto de partida y el principio básico de una didáctica que proporcione un saber seguro. De este modo, para citar un solo ejemplo, Pestalozzi quería «subordinar las formas de toda educación a las leyes eternas según las cuales el espíritu humano se eleva de las intuiciones sensibles a los conceptos claros». ⁴ No omite destacar que «la intuición es el fundamento absoluto de todo conocimiento. Dicho con otras palabras, todo conocimiento puede partir de la intuición y debe poder remitirse a ella». ⁵ Sobre esta base se desarrolló luego, como es sabido, la moderna enseñanza intuitiva. Solo así parece posible, en efecto, una marcha segura y paulatina del conocimiento: todo depende de que se parta de base sólida, es decir, de las intuiciones. Esto suena tan simple y convincente que parece indiscutible.

Pero desde un principio impugnamos el fundamento de ese planteo cuando reconocimos que de antemano nos movemos en un mundo familiar, de alguna manera comprendido desde siempre. Al saber cómo utilizar las cosas «disponibles» ya las hemos comprendido de algún modo, y nunca llegamos a aquello que de acuerdo con la teoría tradicional debería encontrarse al principio: la intuición pura y natural. Desde siempre hemos pasado por encima de la intuición.

2. La irrupción del intuir puro como retorno al origen

Surge entonces la pregunta por el modo en que la intuición nos es dada originariamente si no se encuentra en el comienzo del conocimiento, y por el modo en que ha de incluirse en el proceso del conocimiento. Conviene que volvamos a la conclusión a que arribamos en el capítulo sobre la percepción: la teoría referida a la práctica nunca conduce a un contemplar realmente desprovisto de fin. Otra vez rehuiremos las embrolladas discusiones de la teoría del conocimiento confiándonos al lenguaje. Este emplea el concepto de «intuición» (*Anschauung*) o, mejor, el verbo «intuir» (*anschauen*) en un sentido pleno y hermoso, como un contemplar (*Schauen*) abierto y libre de las necesidades de la práctica. Ese contemplar define una de las más profundas y dichas experiencias del espíritu humano. El lenguaje distingue en forma muy precisa entre ver y contemplar. Frente al ver usado de manera indiferente y que transcurre en un mero notar, el contemplar sería un observar sin finalidad, abierto al objeto.⁶ «Contempla los bellos jardines», dice Paul Gerhardt. «No puedo apartar la vista de vosotros, debo contemplaros por siempre», dice Freiligrath en *Los emigrantes*. El amante está inmerso en la contemplación del rostro amado. En todos los casos discernimos la misma actitud: el hombre está inmerso en la contemplación, e inmerso significa que ha olvidado los fines de su vida, se ha sustraído de su mundo cotidiano habitual, entregándose exclusivamente al objeto contemplado.

Pero ese contemplar no se sitúa al comienzo del desarrollo como algo trivial, sino que se lo debe conquistar, como a una función superior, en un esfuerzo deliberado de superación. Es un error suponer que los hombres no necesitan más que abrir los ojos para contemplar simplemente las cosas que les rodean. El «mirarse de», en el sentido que fijamos antes, tampoco es un contemplar. En la vida cotidiana la mirada siempre se distorsiona por el hecho de que estamos cautivos de nuestras «actividades». El hombre sabe utilizar las cosas, aprovecharlas; en cierta medida, ellas están integradas en su quehacer cotidiano. Para contemplarlas se requiere de una actitud por completo diversa: el hombre debe separarse del ajetreo de la vida diaria, no debe querer nada más de las cosas, debe entregarse a ellas de manera totalmente

libre e irrestricta. Este es el milagro de la irrupción del intuir puro a través de las necesidades inherentes a la vida práctica.

Quizás esa intuición no sea originariamente una conducta cognitiva sino estética: el hombre se elevaría a la contemplación en el instante en que adopta una actitud estética respecto del mundo. La acepción originaria de la palabra «estética» podría cobrar un significado más profundo que el que se le atribuye comúnmente, a poco que entendiésemos el contemplar con suficiente profundidad: entonces, el momento estético no sería algo agregado *a posteriori* a la contemplación, sino que la simple contemplación sensible sería ya, como tal, estética. Tomemos el conocido ejemplo del bosque: el guardabosques, el traficante en madera, el paseante, el soldado, el higienista, etc., consideran al bosque de acuerdo con su profesión. Al caminar por él, cada uno nota algo diferente: que el sotobosque debe ser raleado, que los árboles pueden aprovecharse como madera para la construcción y prometen una determinada ganancia, que en los días calurosos los árboles brindan una sombra fresca, que la espesura puede servir de escondite, que el aire rico en ozono es saludable, etc. Todos ellos refieren lo percibido a su trama de vida y solo lo perciben en la perspectiva de su trama de vida, dejando de lado aquello que no tiene importancia para esta.

Pero, de pronto, cuando el sol se pone tras las líneas ondulantes del horizonte y la dorada luz del crepúsculo tiñe la lejanía, quizás el hombre se detenga y olvide sus preocupaciones por las cantidades y precios de la madera, por las tareas del plantar y talar, o deje de deambular y preguntar por el camino a seguir, y exclame embelesado : ¡ Qué hermoso es esto! Ahí nace la contemplación. En ese instante, la mirada se aparta de todo el saber que ha guiado hasta entonces la percepción, se desprende de esos rasgos mínimos que dirigen la conducta y se entrega libremente a la plétora de cualidades sensibles del objeto. De repente, el mundo aparece como en el primer día de la Creación, no mancillado todavía por el pensamiento utilitario del hombre. Hay cierta dosis de veneración en ese puro intuir. Algo por el estilo debe de haber querido decir Platón cuando habló del asombro.

3. La "Vuelta al intuir, por medio de la enseñanza y del arte

Debemos considerar ahora una idea que afloró una y otra vez en el curso de la exposición : la intuición pura no se sitúa al comienzo; es una función superior que el hombre tiene que conquistar primero. No obstante, es la complexión originaria del hombre. Lo que el hombre ha «saltado» desde siempre cuando se mueve en el trato procurante con las cosas se recupera en la intuición. Con ella regresa al principio en que las cosas le son dadas en su pureza originaria, tal como eran antes de que el hombre las introdujera en su mundo práctico y en él las violara. Así, precisamente, el hombre se remonta al origen de su ser, a su apertura juvenil para la plenitud del mundo.

El problema consiste, entonces, en que esa originariedad de la intuición no se sitúa, empero, al comienzo, sino que es saltada desde siempre y solo puede recuperarse en un movimiento de retroceso que contraría la evolución «natural» de la vida. De ese modo, la intuición, descubre lo que acaeció desde siempre inadvertidamente, lo que de manera inexpressable e indirecta se realizó desde siempre. Esto aclara la situación, a primera vista desconcertante, de que el trato práctico con el mundo es por cierto y necesariamente el primero, pero que en él desde siempre se hace uso de algo que en realidad debió acontecer con anterioridad. Estos orígenes saltados desde siempre son traídos a la luz en la intuición pura. Y esta intuición es entonces «pura» en un sentido muy preciso: en cuanto está limpia de las oscuras escorias de la necesidad.

Así se confirma en el ámbito del conocimiento lo que también puede mostrarse en el de la ética o, mejor en el de la complexión total de vida: el hombre está constituido de tal modo que sólo puede alcanzar su esencia más propia en el regreso a su origen oculto, y que su «origen» nunca reside en el comienzo en, sentido temporal, sino que debe alcanzárselo en un movimiento expreso e inverso al del estado «inauténtico» primeramente dado. En el dominio de la educación, Froebel reconoció esto con toda claridad. El regreso al origen es la idea fundamental de toda su pedagogía, y no sólo en la educación de los niños: también los adultos, en la recta educación de aquellos, vuelven a ser jóvenes.⁷ Desde Rousseau esta ha sido la idea básica de la crítica de

la cultura: el hombre no realiza su más íntima esencia en un progreso rectilíneo, sino sólo en un constante retroceso hacia su comienzo, concebido como origen esencial.⁸ Ahora bien, esta no es sólo una cuestión ética o de filosofía de la cultura, sino que atañe directamente a la totalidad del hombre. Entonces, también el conocimiento debe incluirse en ese movimiento hacia el origen. A partir de aquí, el problema del conocimiento se convierte, en último análisis, en un problema ético, y precisamente la intuición señala el lugar donde ambas dimensiones se vinculan en forma inmediata. En su entrega a la intuición pura se transforma simultáneamente el hombre mismo en su esencia más íntima. Pero la intuición no es dada al hombre como un don connatural, de modo que solo necesitaría abrir los ojos y dedicarse a la contemplación, sino que debe conquistarse con esfuerzo. Giel sostuvo esto mismo, convincentemente, en el campo de la didáctica. Surge entonces el problema: ¿Cómo se adquiere esta función que exige una radical reversión interior? ;; Cómo llega el hombre a la intuición pura? Por desdicha muy raras veces el hombre logra elevarse con sus propias fuerzas a la altura del puro intuir. Las grandes conmociones existenciales, la angustia y la desesperación y, en general, las situaciones extremas tampoco conducen más allá. Remiten al hombre a la interioridad de su existencia más propia y le permiten distinguir lo esencial, aquello que le importa en su vida, de lo no esencial. Pero en cuanto reclusen al hombre totalmente en sí mismo, no despejan la visión para ese contemplar abierto y dirigido hacia afuera; más aún: lo obstaculizan. Para ello se requiere una disposición completamente diferente, el ocio que permite al hombre escapar de sus ocupaciones, y un alma serena y alegre. Klaus Giel desarrolló también este punto.⁹ Las ideas precursoras que expuso con miras a una fundamentación antropológica de la didáctica podrían extenderse, en un sentido más general, a la comprensión del intuir y su función en la vida humana. Por eso conviene tomar sus reflexiones como punto de partida. La forma tradicional de la enseñanza intuitiva responde, en efecto, a una didáctica anticuada que se ha vuelto insostenible. En la vida cotidiana la intuición nunca se sitúa al comienzo; ese lugar lo ocupa, desde siempre, el hábito del trato práctico. La enseñanza, entonces, no puede partir simplemente de la intuición. Pero, por cierto, tiene la misión de conducir, junto con el arte educativo, a la pura y asombrada intuición. No vale para ello acercar a los niños

las cosas, dejándoles que las manipulen para que aprendan a desenvolverse con ellas. Ciertamente, todo eso es importante, pero apenas sirve de guía en el plano del dominio técnico de la vida. En, cambio, si se desea llegar a una auténtica intuición, no basta dejar que los niños manipulen con las cosas; es preciso apartarlas de sus manos para que, liberados del hábito del trato, aprendan a contemplarlas con veneración, entregándose a ellas, y así se remonten hasta ese origen puro de nuestra pertenencia al mundo. Ese origen no se sitúa simplemente en el comienzo; siempre lo hemos pasado por alto y solo podemos recuperarlo en el esfuerzo del regreso. Primero tenemos que despertar en los niños su infancia, arrancándolos de la sabihondez de su existencia habitual y haciéndolos remontarse a la fuente originaria de la intuición. Solo por esta vía adquiere la didáctica su dignidad última como fuerza rejuvenecedora de la humanidad. En este punto se revela la importancia vital del arte: lo que no puede alcanzar el hombre corriente, ese hombre del montón de que habla Schopenhauer, lo logra el hombre excepcional, el genio; y por mediación de este, después lo conquista aquel. De una manera muy profunda, desde luego dependiente de los supuestos especiales de su filosofía, Schopenhauer explica que el hombre corriente vive esclavo de la voluntad, mientras que el artista logra liberarse de esa servidumbre y se eleva hasta la intuición pura de las ideas; después, a través de la figuración que plasma en la obra de arte, el artista pone al alcance del hombre corriente lo que este nunca lograría con sus propias fuerzas: elevarse hasta la intuición pura. Y lo que contemple en la obra de arte, también podrá reencontrarlo en la naturaleza con la guía de aquella, es decir, podrá contemplar la naturaleza estéticamente. Esto caracteriza la función vital del arte en general, con independencia de los supuestos especiales de la filosofía de Schopenhauer (la referencia a las ideas platónicas). El arte, a través de la obra, pone al alcance del hombre la intuición pura del mundo

Debemos reconocer aquí (Giel llamó expresamente la atención sobre esto) la estrecha dependencia recíproca en que se encuentran intuición y figuración. Solo en la figuración de la obra de arte aprendemos a intuir la realidad. Solo en la imagen aprendemos a ver la cosa misma. (Podríamos reflexionar aquí en el hecho de que la descripción verbal permanece demasiado cerca de los conceptos gastados, mientras que la figuración plástica nos hace saltar el mundo in-

termedio de los conceptos para acercarnos directamente a la intuición preconceptual o, mejor, aconceptual.) Como en la figuración artística abarcamos el todo, en cierta medida se elimina lo que siguiendo a Gehlen habíamos llamado la simplificación simbólica, el principio *pars-pro-toto*.¹⁰ La figuración, artística desanda este proceso desplegando en su riqueza la plenitud de los componentes y permitiéndonos ver en la cosa todo lo que habíamos pasado por alto en el trato cotidiano. Es verdad que la figuración artística posee otro aspecto que no podemos considerar en detalle aquí: puede trocarse en un esquematismo ocultante, impidiendo así el contacto directo con la cosa.

El mejor medio de que disponemos para ilustrar lo dicho hasta aquí es recurrir al ámbito de lo óptico. La figuración del mundo visible por obra de la pintura logra elevar al hombre a la intuición pura poniendo ante sus ojos la imagen pura. Precisamente, el impresionismo fue una gran escuela del ver. Los pintores de esa época insistieron siempre en que procuraban olvidar todo lo que sabían del mundo para pintar sólo lo que veían. Así, Matisse destaca que el artista «debe ver todo como si lo viera por primera vez. Se debe poder ver el mundo durante toda la vida como lo vimos en nuestra infancia .. ».¹¹ En el mismo sentido dice Cézanne: «¡Qué difícil es acercarse a la naturaleza con ingenuidad! Debíamos poder ver como lo hace el recién nacido».¹² (Normalmente vemos en las cosas, como puede demostrarse en detalle, no lo que nos es dado ópticamente, sino lo que sabemos de ellas.) De tal modo, los impresionistas nos enseñaron a ver; en su escuela liberamos del saber a nuestra percepción y devinimos genuinos videntes. Así regresamos al origen de una intuición pura que en la vida cotidiana pasamos desde siempre por alto en la comprensión anticipadora. También aquí se confirma el nexo, profundamente arraigado en la naturaleza del hombre, según el cual el origen no se sitúa al comienzo como algo obvio, sino que se lo debe descubrir con un esfuerzo deliberado. En consecuencia, el hombre debe realizar su esencia más íntima en el regreso al origen.

Lo mismo sucede en la poesía. Si, aprovechando la posibilidad que nos ofrece el idioma alemán, empleamos «*sehen*» (ver), en un sentido más general, para todo interpretar una realidad, podemos afirmar que la poesía también nos enseña a ver. Permanezcamos en el dominio del mundo visible. Por ejemplo, ¿qué es lo que nos conmueve tanto en la des-

cripción poética de una ciudad que conocemos desde hace mucho: la Venecia de Nietzsche o la Salzburgo de Trakl? Es como si el poema liberara nuestra mirada para ver aquello que la vida cotidiana había sofocado. Nos sentimos transportados allí y pensamos: «Sí, así es. En el fondo siempre lo supe, pero el poema me lo ha mostrado claramente. Es como si se me hubiera caído una venda de los ojos». Es verdad que en este caso no importa tanto el plano óptico sino el contenido anímico y el conocimiento de la esencia que él revela. Y así sucede en general: los afectos, las actitudes y los conflictos humanos, todo el acontecer de la vida solo se nos hacen visibles en la palabra poética. Solo con su guía reencontramos eso mismo en la realidad. Nos enriquecemos con la plenitud que así se nos vuelve asequible. De ahí la peculiar dicha que procura la poesía. Los poetas nos enseñan constantemente el asombro reverente ante esa realidad pura, intacta, eternamente matinal que habíamos perdido de vista en nuestro cautiverio del quehacer cotidiano.

4. La fenomenología

En este punto debemos mencionar, junto con la pintura y la literatura, la corriente filosófica conocida con el nombre de «fenomenología». Ella es otro medio de procurar al hombre la intuición inalterada, aunque, desde luego, su influencia no puede ser tan vasta como la de las artes nombradas, sino que se restringe al círculo más estrecho de los filósofos. Cuando Van den Berg dice: «Los poetas y los pintores son fenomenólogos natos»,¹³ parece señalar un profundo parentesco interior. Tomemos la palabra «fenomenología» en un sentido general, sin comprometernos con la acepción en que la emplea determinada escuela. Designa el esfuerzo de emancipar la visión de todos los prejuicios y teorías presupuestas, para hacer visible el objeto mismo. Scheler la define de la siguiente manera: «Dondequiera procura llevar lo "dado" hasta la mayor proximidad posible con la intuición, en la forma más simple, desprejuiciada y pura, para elevarlo luego en su esencia mediante la reducción fenomenológica».¹⁴ En términos análogos se pronuncia Heidegger cuando resume la esencia general de la fenomenología: «A eso que se muestra, y tal como se muestra desde sí mismo, es preciso

dejar que se lo vea desde él mismo».¹⁵ Todos los autores destacan el mismo esfuerzo: naturalmente no vemos las cosas tal como se muestran desde ellas mismas, porque siempre las vemos en relación con actitudes y teorías que traemos, presupuestas, con nosotros. Antes de que podamos ver las cosas puramente desde ellas mismas debemos emprender un ai duo proceso de depuración. Para ello los fenomenólogos desarrollaron su arte peculiar de la descripción, su arte del ver diferenciado, del distinguir. Es más importante ver aquello en que se diferencian las cosas que aquello en que se asemejan. Geiger habla de un «principio del no-otra cosa-que...».¹⁸

Este es un medio (así podemos entenderlo en este lugar) para simplificar el mundo y dominarlo. Omite la particularidad del fenómeno presente para volver con la mayor rapidez posible a algo conocido desde hace mucho. De manera notable aparecen aquí, en oposición al explicar teórico, las denominaciones procedentes del campo de signifi- cación del contemplar. Scheler quiere llevar lo dado hasta la mayor proximidad posible con la intuición; Heidegger pretende que se lo vea desde él mismo, y Husserl habla de una «intuición de esencias». Dondequiera se emplean conceptos emparentados con la contemplación visual y luego se los aplica, metafóricamente, a la captación intelectual del objeto. En ello, precisamente, reside la esencia de la fenomenología. Scheler la define «como un nuevo enfoque filosófico, más una nueva *tejne* de la *conciencia contempladora* que un método determinado del pensar»,¹⁷ y añade que es preciso un «ejercicio continuado de esta actitud de la conciencia», porque no es espontánea en el hombre natural. Por lo tanto, la intuición sensible inmediata sirve como el modelo de acuerdo con el cual se comprende la captación intelectual de un objeto.

Mis adelante volveremos sobre la problemática de esa trasposición metafórica. Pero antes consideraremos otro problema que atañe directamente a nuestras reflexiones actuales: Scheler, en la cita que transcribimos, mencionaba la «*reducción fenomenológica*». Esta consiste en eliminar el momento de realidad del objeto dado, su «existencia». Como explica Husserl, lo «ponernos entre paréntesis». O, dicho con Scheler, «consiste en que del lado de todos los objetos posibles [...] prescindimos de la existencia contingente, *hie et nunc*, de los objetos, y miramos a su puro "que", es decir, a su esencia».¹⁸ Lo que se designa como cancelación del momen-

to de realidad, y que es correlativo con el desprendimiento del «acto intencional que capta al objeto» respecto de la «trama psicofísica de vida del hombre individual», quizá pueda comprenderse más exactamente como la cancelación del carácter de disponibilidad de las cosas, de su dependencia de los intereses del trato práctico y de los «aligeramientos» condicionados por ellos. Podríamos comprender eso que la mayoría de los fenomenólogos define, de modo un tanto platonizante, como captación de la «esencia» o de las «ideas», más sencillamente como la intuición originaria y liberada de ocultamientos; así entendido, podemos incorporar ese concepto a la trama de nuestras investigaciones sobre la filosofía del conocimiento. Entonces, la «reducción» de los fenomenólogos no sería un mero omitir algo y un desechar en el plano teórico, sino, en la acepción estricta del término «reducción», una remisión, a saber, el remitirse de todo el hombre hasta la fuerza de su intuición originaria, una intuición que nunca se da por sí misma, sino que el hombre debe ser llevado a ella.

En el estrecho dominio filosófico, esa es la tarea de la fenomenología, a la que solo en esta perspectiva comprendemos en su verdadera intención. Pero, de manera más geneial, esa es la misión del arte, sobre todo de la poesía. En cíe sentido entendemos la afirmación de Bachelard: «¡Cuánto aprenderían los filósofos si leyeran a los poetas!»;¹⁹ y, desde luego, no solo los filósofos para los fines de la filosofía, sino ¡cuánto podrían aprender los hombres si leyeran a los poetas!

5. Conclusión

Ahora bien, podría parecer que con ese regreso a la intuición que hemos pretendido delinear ya logramos emanciparnos del mundo comprendido desde siempre de nuestra vida cotidiana, y que frente a la atadura al trato práctico se ha restablecido la actitud platónica de la teoría, de la contemplación pura. Si así fuese, habríamos roto el círculo vicioso del procedimiento hermenéutico. Poseeríamos, en suma, un terreno firme para construir un conocimiento seguro. No hay tal, sin embargo. Por un lado, la intuición, como se da en raros momentos, es el resultado de una suprema elevación de la vida. Permanece ligada a esos instantes de con-

sumación. Es preciso conquistarla nuevamente cada vez, y por más que se la alcance con profundidad siempre mayor, no se la puede retener como posesión firme. Es una fuente que siempre se puede explorar más hondamente, pero no proporciona un terreno firme sobre el que podría construirse después.

Además, en su forma más profunda y conmovedora la intuición es una experiencia estética que, como tal, atraviesa todo el dominio de la conducta cognitiva y abre, para ella, una libertad asombrosa y por completo nueva. Aparece precisamente cuando se irrumpe a través de todas las formas de aprehensión conceptual, quizá de toda información previa de lo dado. Se trata entonces de saber si se la puede volver a utilizar como «material» para una nueva información y hasta dónde ello sería posible, es decir, si se puede trasladar la auténtica intuición al dominio del conocimiento y hacerla fecunda para este. Tendremos que tomar en cuenta, sin duda, la importante perspectiva abierta por la fenomenología, que relacionó el intuir con la aprehensión de las ideas, es decir, de la pura esencialidad de las cosas. No obstante, ese nexo es muy complejo y merece que lo estudiemos en detalle ; en modo alguno podemos presuponerlo aquí como obvio. Otro problema que permanece abierto es el de la relación entre la «esencia propia de las cosas», así entendida, y la teoría, que, según hemos explicado, surge de la práctica. Podemos diferir por ahora la consideración de estos temas porque aún debemos tener en cuenta otro límite decisivo, que nos obliga a completar en este aspecto nuestra meditación. El retroceso a la intuición es insuficiente para fundamentar el todo de nuestro conocimiento porque la intuición, si tomamos en serio el concepto, solo puede abarcar el mundo visible y audible, el mundo sensorial. Desde ella no encontramos vía alguna hacia lo que podríamos llamar provisionalmente (y dando lugar, sin duda, a interpretaciones falsas) el mundo espiritual: el dominio de las ideas morales, jurídicas, religiosas, y de la cultura como todo el ámbito de la convivencia humana objetivado en las instituciones. Cuando mencionamos la poesía y el modo en que la realidad se hacía visible de una manera nueva, rebasamos el ámbito de la intuición en la acepción estricta del término (la intuición puramente sensible).

Por otra parte, la intuición tampoco nos proporciona el acceso a lo que ocurre en las profundidades de nuestra alma. Es verdad que con ella traspasamos las formas que damos

por presupuestas y alcanzamos ciertos modos elementales de la experiencia que, en este caso, quizá podríamos denominar vivencia originaria; no obstante, sería muy discutible el intento de aproximar demasiado esa vivencia originaria a la intuición elemental o subsumirla en esta. En efecto, falta en ella ese distanciamiento que es esencial para la intuición, y siguiendo ese camino se llega a formas muy diversas, de una profundidad insondable.

Por consiguiente, es preciso incluir la intuición en la trama de funciones del conocimiento humano, pero ella no puede fundar por sí sola la totalidad del conocimiento. Por el contrario, el regreso a la intuición resultará tanto más fecundo si evitamos un concepto universal e indeterminado y la consideramos en su sentido sensorial concreto. Esto nos obliga a abandonar los límites estrechos del problema de la intuición, a que nos vimos llevados a reducirnos en el curso de las investigaciones que hemos realizado, para volver a nuestros planteos iniciales dentro del marco de una problemática más amplia.

Notas

- 1 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 75.
- 2 *Ibid.*, B, 33.
- 3 *Ibid.*, B, 75.
- 4 J. H. Pestalozzi, *Sämtliche Werke*, A. Buchenau, E. Spranger y H. Stettbacher, eds., Berlin-Leipzig, 1932, vol. 13, pág. 103.
- 5 *Ibid.*, pág. 307.
- 6 G. Bräuer, «Das Finden als Moment des Schöpferischen», en *Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie*, Tubinga, 1966, vol. 8, pág. 37 y sig.
- 7 Cf. O. F. Bollnow, *Die Pädagogik der deutschen Romantik*, Stuttgart, 1962, pág. 222.
- 8 Cf. O. F. Bollnow, *Krise und neuer Anfang*, serie *Anthropologie und Erziehung*, Heidelberg, 1966, vol. 18, pág. 13 y sig.
- 9 K. Giel, «Studie über das Zeigen», *Bildung und Erziehung*, año 18, 1965, pág. 51 y sig.
- 10 Cf. *supra*, pág. 73 y sig.
- 11 Citado por G. Bräuer, *op. cit.*, pág. 79.
- 12 *Ibid.*
- 13 Citado por G. Bachelard, *Poetik des Raumes*, trad. por K. Leonhard, Munich, 1960, pág. 22.
- 14 M. Scheler, «Die deutsche Philosophie der Gegenwart», en *Deutsches Leben der Gegenwart*, P. Witkop, ed., Berlin, 1922, pág. 200.
- 15 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, pág. 34.
- 16 M. Geiger, «Alexander Pfänders methodische Stellung», en *Alexander Pfänder zum 60. Geburtstag*, eds., E. Heller y F. Low, Leipzig, 1933.
- 17 M. Scheler, *op. cit.*, pág. 199.
- 18 *Ibid.*
- 19 G. Bachelard, *op. cit.*, pág. 238.1

6. La opinión

1. El paso al mundo espiritual

Nuestras investigaciones nos han llevado a un sendero demasiado estrecho, y ahora debemos retomar el camino reconquistando la amplitud de nuestro planteo inicial de la comprensión del mundo y de la vida dados desde siempre. No se trata de proceder con mayor precaución para evitar alguna torpeza en que habríamos incurrido. Los problemas que abordamos eran cuestiones previas que debían elucidarse antes de que pudiéramos seguir nuestra marcha por un camino más amplio. En definitiva, no hemos cedido a un capricho, sino a una tendencia que orientó durante siglos a la filosofía, que tomó como punto de partida la percepción en su búsqueda de un fundamento para el conocer. Tendremos que salir de aquel sendero estrecho en dos etapas. Primero debemos cancelar con toda decisión metódica, el interés unilateral por la percepción. La percepción aislada no puede ser un comienzo absoluto. Desde siempre está incluida en el todo del mundo comprendido e interpretado, y debe comprendérsela a partir de este; no puede fundarlo. A esto se añade que el mundo que descubre la percepción (si tomamos la palabra percepción en su sentido tradicional) es siempre sólo su escorzo visible y audible, nunca la totalidad del mundo en que nos movemos en nuestra vida cotidiana. Aprendimos en Dilthey —para recordarlo una vez más— a ver ese mundo como un «elemento de comunidad» en que todos estamos «sumergidos» o, como podemos decir también a manera de anticipación, como un mundo caracterizado como espíritu objetivo u objetivado, y comprensible como tal. Habremos de atenernos con decisión a ese mundo en nuestro intento de fundar el conocimiento.

En este punto nos servirán de guía, sobre todo, los análisis, desarrollados por Heidegger, del mundo del trato procurante cotidiano, del útil ya disponible para su uso y de la trama de conformidades dada en él. Habíamos seguido ese cami-

no hasta el punto en que las perturbaciones del trato habitual engendran la necesidad de una teoría (en la terminología de Heidegger: hasta el momento en que lo «disponible» se vuelve «subsistente»). Pero, precisamente, debemos detenernos de nuevo aquí, pues los análisis que Heidegger llevó adelante dentro de una trama sistemática bien determinada abarcan —como se hizo notar en su momento¹— sólo un cierto escorzo del todo de nuestra comprensión natural del mundo y de la vida; por eso, ciñéndonos demasiado a ellos, fatalmente perjudicaríamos nuestra visión del todo. El ámbito desplegado por Heidegger es el mundo del fabricar y de la técnica, así como del hombre perteneciente a él. Falta allí el mundo propiamente humano con los órdenes de la vida que brotan en él. Por cierto que Heidegger no lo descuida enteramente. Una obra realizada por un artesano, por ejemplo una mesa, no sólo se confecciona con algo (una herramienta) y está hecha de algo (un material), sino que también se confecciona para alguien, para un determinado comitente, y está codeterminada por la posición social de este, por el lugar que, de acuerdo con ella, la mesa debe ocupar en su ambiente de vida.² Pero todo esto queda sólo sobreentendido; se considera a los otros hombres exclusivamente en cuanto copartícipes de ese trato procurante, nunca de manera directa como prójimos a los que me dirijo inmediatamente con amor o con odio, etc. Comprendo a ese hombre sólo en aquello que «procura» en este mundo común, no desde él mismo, en su inmediato ser sí mismo (*Selbstsein*), ni en los lazos humanos que me unen a él inmediatamente. La madre —por ejemplo— sería vista por el niño pequeño como su proveedora de lecho y alimento, pero no en su cálida humanidad, etc.

De igual modo, este mundo no supera el ámbito técnico de las cosas útiles elaboradas y utilizadas. Faltan en él las formas de vida de la costumbre y el uso desarrolladas en la convivencia humana, las formas del trato tal como son creadas por el amor y las relaciones de poder, las relaciones políticas y sociales, las formas rituales en que transcurre la vida, las ideas del bien y del mal, de la vida y de la muerte, etc. Basta mencionar esa dimensión para advertir que abre toda una multitud de posibilidades no contenidas en la trama de conformidades del trato con el útil e incomprensibles a partir de esta.

Podemos llegar a preguntarnos si no es erróneo llamar trato a la relación con el útil disponible: en efecto, la palabra

trato alude sobre todo al intercambio familiar con otras personas. Hablamos de un buen o mal trato. Hay formas de trato, un tono del trato, un lenguaje de trato o lenguaje corriente, etc. Es conocido el libro de Knigge *Über den Umgang mit Menschen* (Sobre el trato con los hombres). Solo forzosamente puede aplicarse el vocablo al uso de las cosas familiares para designar su «familiaridad». Así, Litt empleó el concepto del trato diario para designar un modo de conducta más originario que la técnica racional, y susceptible de contraponerse al mundo cosificado.³ Pero solo podemos tratar, en sentido propio, con personas, y por cierto en un mundo común. Cuando se dice que alguien no puede tratar con dinero, se emplea el lenguaje en sentido metafórico para señalar la inmediatez de una relación anterior a toda reflexión. Del mismo modo, cuando decimos que alguien sabe tratar con un automóvil o con una máquina, ello indica que interpretamos esa vinculación según el modelo de una relación humana; el trato es siempre una relación recíproca, y así entendemos en tal caso la máquina como algo que no sólo debe manipularse con destreza y conocimiento, sino humanamente, es decir con amor, porque ella responde también en ese plano, agradecida o caprichosa por el trato recibido. La expresión adecuada para designar la relación con la cosa es «emplear» o «usar». Así se la muestra sometida, como mero objeto, a la disposición humana. De ahí también que sea denigrante, en la relación con otros seres humanos, el que los empleemos o usemos para nuestros fines (cf. la segunda formulación del imperativo categórico).

Hablamos, en general, de órdenes determinados en que la vida se desarrolla según ciertas costumbres, según ciertos usos y hábitos. También esto es sobrentendido desde siempre en la vida cotidiana, y esta comprensión se condensa en representaciones y creencias que se presuponen como obvias, en apreciaciones, opiniones y juicios. Todo esto se da en forma tan natural como las posibilidades del empleo de la herramienta y el procurar circunspecto dentro del mundo del útil. Ejemplos son las ideas relativas a lo que hacemos y a lo que no hacemos, etc. Todo eso pertenece al mismo «elemento de comunidad» en que vivimos. El individuo no lo crea en consciente esfuerzo, ni siquiera lo adquiere en el verdadero sentido de la palabra. También en este ámbito nos encontramos con la ausencia de comienzo. El hombre crece dentro de ese mundo, tiene esas intuiciones, y él

mismo no sabe cómo llegó a ellas. Las ha tomado de su medio circundante como algo naturalmente válido. Vive simplemente allí dentro como en su medio vital originario.

2. El mundo de las opiniones

El hombre tiene, entonces, lo que llamaremos en sentido lato sus «opiniones»: opiniones morales, políticas y religiosas; en general, opiniones sobre la vida y la índole del hombre. No sin reparos empleamos esta palabra; en efecto, al hacerlo ya objetivamos algo cuya nota esencial, precisamente, es no ser consciente, sino guiar de manera espontánea la vida diaria; es algo, entonces, en lo que no se repara, y por eso el lenguaje no ha creado palabra alguna para nombrarlo. Pero si queremos hacer transparentes estos nexos, debemos darles un nombre ; así, en lo sucesivo hablaremos de «opiniones».

Y en este mundo de las opiniones que se aceptan sin discusión debemos fundar ahora el conocimiento. Es el origen último que nos es dado; más atrás no podemos retroceder. Recordemos de nuevo el comienzo de las *Meditaciones*, donde Descartes renuncia a todo lo que hasta entonces había tenido por verdadero. Todo hombre, como sucedió a Descartes, puede ser llevado a dudar de sus opiniones. Frente a nuevas experiencias vitales, algunas opiniones resultarán erróneas, aunque después puedan seguir rigiendo la conducta como prejuicios. Ello plantea la tarea de examinar las opiniones, certificar lo que ha sido objeto de creencia, rectificar las opiniones erróneas y desarraigar los prejuicios. La tarea de elevar la mera opinión a la altura del saber cierto y de rechazar lo que no pueda elevarse así. Este problema se presentó muy desde el comienzo en la historia de la filosofía. Ocupó a los pensadores de la Antigüedad y dominó sobre todo en Sócrates y en Platón como la relación entre *doxa* y *episteme*, entre el opinar y el saber —o también entre la creencia y el saber, si tomamos la palabra «creencia» no en su significado religioso, sino en sentido lato como un indeterminado tener-por-cierto—. Dejaremos de lado provisionalmente, y por vía de simplificación, el mundo de las cosas visibles, de las que nos ocupamos ya en consideraciones anteriores, y atenderemos sobre todo al mundo espiritual, al campo de la ética y de la política y,

en general, a los problemas de cosmovisión. En efecto, también aquí hay un opinar y un saber, aunque la prueba de su corrección no pueda obtenerse en este caso por el retorno al testimonio ocular sensible o a la verificación pragmática. Si queremos abarcar realmente en nuestra doctrina del conocimiento toda la amplitud del conocimiento humano, no debemos excluir de antemano este campo por inaccesible al conocimiento seguro, sino que debemos incluirlo desde el comienzo en nuestras reflexiones. En efecto, aunque su importancia es decisiva, en las teorías del conocimiento usuales se lo excluye, y tampoco se lo trata en ninguna de las otras disciplinas, de modo que hasta ahora prácticamente ha quedado fuera de la filosofía. Si recogemos ese campo de problemas en la marcha de nuestras actuales reflexiones, deberemos desistir ya del intento radical de renunciar al mero opinar para luego erigir de nuevo, desde su fundamento, el saber cierto. También aquí nos encontramos con la imposibilidad de alcanzar un punto arquimédico y la necesidad de buscar una fundamentación hermenéutica. Esto significa:

1. Todo saber resulta de un opinar y se funda en un opinar. En primer lugar, en nuestra inteligencia cotidiana encontramos ya los juicios morales y políticos. Y el dilucidar su legitimidad corresponde a un examen que solo se realiza *a posteriori*. La índole de ese examen es lo que debemos investigar ahora con mayor exactitud.
2. El examen nunca puede abarcar la totalidad de mis opiniones, sino siempre una determinada parte que por algún motivo despertó mi duda. El planteo de Descartes, que pretendió dudar de todo, es entonces abstracto, ajeno a la vida. Siempre es algo determinado lo que se ha vuelto dudoso, y de acuerdo con esta cuestión concreta tenemos que orientarnos.
3. Tampoco puede tratarse de convertir el mero opinar, en su totalidad, en saber confiable. El mero opinar permanece en su mayor parte como tal, es el trasfondo de lo presupuesto; y solo desde allí se eleva el círculo estrecho, pero en constante crecimiento, de un saber comprobado. Visto desde el saber comprobado esto también puede expresarse de la siguiente manera: El hombre vive en un mundo de prejuicios de los que no es consciente en cuanto tales. El individuo que juzga responsablemente puede transformar parte de ellos en juicios ciertos, pero estos no pasan de cons-

tituir un círculo estrecho, y todos nosotros, aun el más consciente de los filósofos, vivimos dentro de un mundo de prejuicios y de opiniones infundadas que constituyen nuestro trasfondo psíquico. Es como un témpano del que solo una pequeña parte emerge sobre el nivel de las aguas. Así, solo en pequeña proporción puede el hombre transformar sus prejuicios en juicios fundados y responsables y sus opiniones en saber cierto. Y hasta podemos decir más: permanecemos sumergidos en el dominio del pensar prelógico, primitivo, y solo en ciertos destellos de conciencia alcanzamos el círculo del pensar lógico discursivo. 4. Por último, tampoco en, este estrecho dominio se obtiene un saber consumado y definitivo; todo saber está expuesto al examen y la rectificación continuos. En consecuencia, nunca será posible trazar una frontera segura entre el saber cierto y el mero opinar. Por principio no existe ningún saber definitivamente cierto, sino solo grados de certeza.

Designamos este proceso de la elevación de las meras opiniones a un saber claro con un concepto acuñado en el siglo xviii: «ilustración». El movimiento que lleva ese nombre no hizo sino elevar hasta la dimensión de un gran proceso histórico eso mismo que en mayor o menor medida se cumple en el alma de cada individuo. Si estudiamos el proceso de ilustración en el individuo podemos abrigar la esperanza de contribuir también a la inteligencia de ese movimiento histórico tan injustamente vilipendiado (así como, con el ejemplo histórico de la Ilustración, en que, para decirlo con Kant, «el hombre sale del estado de minoridad en que se encuentra por su propia culpa»,⁴ quizá logremos esclarecer el problema general de la teoría del conocimiento).

Quizá no se haya reparado lo suficiente en que el propio concepto de «ilustración» es un concepto hermenéutico. En efecto, en este sentido no son esclarecidas las cosas —tal como suele decirse que se ha esclarecido un difícil caso criminal—, sino los hombres, en cuanto se echa luz sobre las opiniones y juicios subsistentes en ellos. «Esclarecer» significa que los conocimientos no son creados de la nada, sino que se lleva una nueva claridad a las opiniones subsistentes. Pero estas son presupuestas desde siempre. Forman el material que es elaborado, examinado, aclarado, iluminado y desplegado en la ilustración. De esta manera, la ilustración

es un proceso de auto-esclarecimiento de la comprensión originaria de la vida, en el cual la voluntad de alcanzar un saber claro se impone sobre la presión limitante de la tradición.

De acuerdo con nuestras anteriores reflexiones acerca del ambiente visible exterior, también aquí se plantea una doble problemática :

1. ¿Cómo están constituidas esas opiniones que subsisten como indudables?
2. ¿Cómo se pasa de la fragilidad de las opiniones heredadas al conocimiento expreso y fundado?

3. La opinión pública

Para responder esas preguntas procuraremos determinar con más justeza la índole de la opinión y su influencia sobre la vida humana. Podemos dejar de lado el origen del vocablo (como el verbo latino *intendere*, opinar —*meinen*— significa parar mientes en algo, tener en vista algo). Hoy el sustantivo «opinión», (*Meinung*) significa concepción, modo de ver. Al igual que el vocablo griego *doxa*, se contrapone al saber seguro. En ocasiones se acerca a «convicción», pero no tiene el mismo vigor. «Defendemos» una convicción aun contra una resistencia exterior. Nos identificamos con una convicción, mientras que podemos expresar nuestra opinión o callarla. La opinión es más facultativa. En este sentido también se habla de una «opinión pública», compartida, que determina la conducta del individuo en una forma difícil de controlar. También se puede influir deliberadamente sobre ella, y hasta se la puede «crear»; en esto consiste el inquietante poder de los medios de comunicación de masas, de la prensa, etc. Por otro lado, existe también una «opinión propia», que el individuo se forja y opone a la presión de la opinión pública.⁵

En primer lugar, debemos partir de la opinión general tal como está dada desde siempre en la comprensión cotidiana de la vida. Así como el hombre vive en armonía con su medio, de igual modo le son dadas las opiniones en ese «elemento comunitario» al que ya nos referimos varias veces. Si se nos ocurriese preguntar al individuo por qué piensa así, y cómo obtuvo sus ideas, respondería que no lo sabe y

aun la pregunta misma le parecería absurda. No forjó él mismo sus opiniones, simplemente las recogió del ambiente, y ello desde su temprana juventud y de manera tan natural que ni siquiera tuvo conciencia de que lo hacía. Simplemente sus ideas están allí, y el individuo, teniéndolas, vive en armonía con su ambiente. «La ingenua e incuestionada existencia fenoménica del hombre en la comunidad —dice Jaspers— permite que su conciencia individual coincida con la conciencia general de los hombres que le rodean». «En la existencia fenoménica ingenua —prosigue— hago lo que todos hacen, creo lo que todos creen, pienso como piensan todos. Opiniones, fines, angustias, alegrías, se transmiten de unos a otros sin que el individuo lo advierta, puesto que se cumple una identificación originaria e indudable de todos».⁶ Esto, como destaca Jaspers expresamente, en modo alguno significa que no haya entre los hombres antagonismos y tensiones, o aun que no puedan odiarse y combatirse amargamente, pero esto acontece dentro de ese mismo elemento de intuiciones comunes. Solo dentro de estas valoraciones comunes se mueven los individuos. «El hombre puede saber hallar su ventaja por impulso e instinto, pero todo lo que lo ata y lo que sabe es lo común, en lo cual se funda su propia conciencia existencial».⁷

Esta forma de la existencia ingenua e incuestionada no es una construcción filosófica abstracta, y menos todavía el hallazgo introspectivo de un pensador individual. Hay sobre ella vastas investigaciones empíricas en las que se apoya toda la seguridad del proceder filosófico. Esos estados de conciencia divergentes del saber científico esclarecido se observaron primero en la psicología de las masas, que, desde Le Bon siguió desarrollándose como disciplina específica. Después se los reencontró en los pueblos primitivos, cuyo pensamiento fue analizado penetrantemente, en especial, por Levy-Brühl. En primer lugar debemos tener presente todo ese cúmulo de estudios. No obstante, hemos de guardarnos de ver allí un mundo extraño, al contrario: lo que sobre todo descubrimos en los llamados pueblos primitivos es el trasfondo, casi siempre inadvertido, de nuestra propia vida, que después, aleccionados por aquellas observaciones, podemos reencontrar en nosotros. En el trasfondo de nuestra vida, todos somos esos primitivos que piensan en forma colectiva, y en el mejor de los casos nos elevamos en pequeños sectores.⁸ Esto significa, relacionándolo ahora con nuestro planteo rec-

tor, que no basta referir el conocer a la conducta práctica del individuo entendida como autónoma y consciente; más bien, debemos remontarnos a ese primitivo estado colectivo de la existencia, y desde allí proceder a la construcción de un conocimiento. Dicho de otro modo: todo conocimiento tiene su raíz en una vida primitiva colectiva y debe concebirse desde ella. Aun donde se aparta de ella y hasta se le opone, solo es posible entenderlo rectamente por referencia a su trasfondo. Por esta razón el pensamiento de los llamados «pueblos naturales» reviste la mayor importancia para la filosofía. Esto refirma que la filosofía depende precisamente en sus últimos fundamentos de los resultados de las ciencias particulares. Siempre tiene que aprender de ellas.

4. La charla

Esta forma colectiva y anónima de la existencia fue recogida luego, especialmente por Heidegger, para designar el trasfondo «inauténtico» desde el que se alza la «autenticidad» de la existencia. En análisis muy convincentes, Heidegger puso de relieve ese estado en la vida del hombre actual como el del «Se» (*man*). Tales análisis constituyen uno de los puntos culminantes de *El ser y el tiempo*. Toma el pronombre impersonal en su uso idiomático: «se» piensa de tal o cual manera o «se» hace o no tal o cual cosa, y discierne en este «Se» el verdadero sujeto de la vida cotidiana. El individuo no obra por su libre decisión, sino que es guiado por la influencia, no consciente, de ese sujeto colectivo anónimo, del «Se». El individuo vive en el «Se» y piensa según el «Se».⁹

Lo que hemos llamado «opinión» se corresponde ampliamente con lo que Heidegger expuso de manera muy sugestiva bajo el título de «charla». En consecuencia, debemos averiguar las relaciones entre la charla, en el sentido de Heidegger, y nuestra opinión. No nos proponemos destacar el hecho de que la charla es una forma del hablar, mientras que la opinión, como forma del pensar, puede quedar también inexpresada. Aquí se trata de la opinión implícita en la charla. Lo que Heidegger destaca es precisamente la posibilidad de repetir lo que otros dicen,¹⁰ por cuya vía se difunde la charla. Esto quizás apunte a lo que teníamos presente al decir que las opiniones pueden ser adoptadas

como obvias y en el fondo inadvertidamente. Heidegger señala la ausencia de fundamentos en la charla: «El asunto es así, porque así se lo expresa. En ese repetir y murmurar, por el cual la endeblez inicial del fundamento se agrava en ausencia de todo fundamento, se constituye la charla».¹¹ Y subraya que allí precisamente reside el «peligro» de la charla; abre una comprensión, pero a causa de la falta de fundamento de la charla aquella también es infundada, superficial; ahorra al hombre una penetración más honda, un verdadero análisis, y aun se lo impide: «La charla es la posibilidad de entenderlo todo sin una previa apropiación de la cosa. La charla protege del peligro de fracasar en tal apropiación. La charla que cualquiera puede recoger no solo desliga del compromiso del comprender genuino, sino que configura una comprensibilidad indiferente que ya no está cerrada a nada».¹² De manera similar Heidegger destaca que cada cual crece dentro de esta «explicitación cotidiana» y que nadie puede evadirse de ella. Pero hace notar que solo como reacción frente a ese comprender cotidiano puede nacer una comprensión auténtica. Así la charla es un «modo de ser de la comprensión desarraigada del *Dasein*».¹⁶ Ahora bien, tenemos que averiguar si esto atañe verdaderamente a lo que habíamos definido como el carácter obvio de la opinión. En Heidegger, la charla pertenece a una comprensión existencial desarraigada que, como tal, remite a una comprensión arraigada, auténtica, que no oscila de un lado a otro por falta de fundamento, sino que es fundada. Pero de hecho esa comprensión desarraigada, en cuanto degeneración de la genuína, está dada desde siempre, y por tanto es anterior en el tiempo a la comprensión genuína que tiene que desprenderse de aquella en un movimiento c'e reacción. Por consiguiente, la degeneración se sitúa en el comienzo, y no podemos retroceder hasta un momento anterior a ella. La existencia natural es ya como tal la existencia degenerada, y la existencia originaria debe arrancarse de aquella. Debe reconquistarse el origen. Sin poner en duda la justeza básica de este planteo en la marcha de la exposición de Heidegger, tenemos que preguntarnos si es acertado concebir la opinión general, subsistente desde siempre, como degeneración, como caída desde un estado originario. Cabe dudar de que se pueda atribuirle semejante calificación negativa. El fenómeno de la charla caracterizado por Heidegger existe de hecho, y aun es un importante factor en la vida humana. Pero no puede igua-

lárselo a la opinión originaria. Más bien, esta, como base del desarrollo posterior, es indiferente desde el punto de vista ético. Es el fundamento obvio de sustentación, el único desde el que puede configurarse un conocimiento propio. Para el individuo es el espacio rector en el cual puede alcanzar un conocimiento y, por tanto, forjarse un punto de vista, y hemos de investigar el modo en que este se forma dentro de una fundamentación propia siguiendo el hilo conductor de la opinión subsistente. Ahora bien, solo después que se alcanzó un saber fundado puede desarrollarse una mera charla. Las posibilidades del saber fundado y de la mera charla surgen en el mismo instante y del mismo fundamento, y esta no es sino la contrafigura de aquel. Pero la comunidad de la comprensión ingenua, precrítica, no puede interpretarse desde el comienzo como caída. Más bien es un fenómeno positivo, propio de los comienzos en su sana naturalidad, desde donde se desarrolla el logro posterior de un conocimiento propio, consciente y fundado. La comprensión dada de antemano como opinión general es, entonces, la experiencia colectiva de la humanidad, tal como esta la adquirió en un estadio en buena parte preológico y preconceptual, en que dominaban las representaciones mágicas. Por sí solo esto define todo el carácter de ese pensamiento primitivo o aun infantil. Pero entonces se plantea el siguiente problema: ¿Cómo en el elemento de la experiencia colectiva transmitida como opinión puede constituirse una experiencia individual, que en parte la corrobora, en parte la precisa, pero en parte también la corrige y aun entra en oposición con ella? De acuerdo con la naturaleza histórica del hombre, este es un modo de asimilación polémica de la herencia histórica.

Al mismo tiempo, esto replantea el problema del círculo tal como lo pusimos de relieve con relación al concepto de «hábito» en Dewey: la opinión, entendida como experiencia colectiva, es desde luego algo devenido, pero para el individuo que se desarrolla es lo primariamente dado. Por eso implicaría una petición de principio preguntar por su génesis, pues ello no haría sino retraernos a una situación en que una nueva experiencia se constituye en el elemento de una opinión subsistente. Respecto del origen de todo conocimiento, y sobre todo en el dominio de lo espiritual, la opinión pública es lo primario y el conocimiento que se cumple en el encuentro del individuo con la realidad lo secundario. Se desconoce esta función cuando de antemano se

da el marbete de «charla» a las intuiciones colectivas. Re-procharles su falta de fundamento implicaría desconocer la función orientadora y rectora que ellas cumplen como espacio de la experiencia posible del individuo. Significaría ordenar que están preordenadas al conocimiento individual. No constituyen, una derivación degenerada ni un modo deficiente, sino el origen y el suelo del conocimiento. Desde luego, junto a ello existe la charla con el sentido que le da Heidegger, pero esta es un fenómeno más específico y posterior desde el punto de vista genético. Cuando calificamos el hablar cotidiano de «mera charla» o «charla tonta», no aludimos a cualquier repetición de cosas que nosotros mismos no podemos experimentar, sino a la repetición irresponsable de afirmaciones que tenemos la posibilidad de examinar o, al menos, el deber de tomar reservadamente. También el rumor es algo diferente de la charla o habladuría. Un hombre puede ser «objeto de habladurías». La charla tiene algo de denigratorio, de odioso, y alude a algo malo de lo que se culpa a alguien. La charla es, entonces, un fenómeno hartamente corriente en la vida humana, pero tenemos que cuidarnos de generalizar este fenómeno especial, con sus rasgos bien definidos, y trasponerlo a todas las manifestaciones de una opinión ingenua e incuestionada. Después de este deslindamiento aclaratorio retomamos el hilo de nuestro problema.

5. La crítica a la opinión imperante. El prejuicio

Después que intentamos esbozar, al menos a grandes trazos, la comprensión de la vida dada en la forma de las opiniones colectivas, se nos plantea otro problema: ¿Es posible construir sobre ese fundamento un saber seguro? ¿En qué medida? En efecto, ya Sócrates dejó bien en claro que el saber no puede igualarse simplemente a una opinión recta. La opinión puede ser correcta por casualidad, pero de saber no hablamos sino allí donde puede fundárselo irrefutablemente. Vale decir, el saber no cae al hombre por azar. Debe adquirirlo con su propio esfuerzo. El saber se funda en el proceso del propio conocimiento. ¿Cómo llega entonces el hombre a un saber fundado? Trasladada al planteo antropológico esa pregunta equivale

a esta otra : ¿, Cómo llega el hombre a dudar de la exactitud de las opiniones que le habían parecido obvias y a aspirar a un saber fundado en forma más segura? Debemos dividir este problema. No nos referimos al saber que el individuo tiene sobre los hechos, que se incluye sin más ni más en la imagen del mundo que él acepta simplemente de su medio y que por lo común no requiere fundamentación especial. Aludimos al horizonte general de comprensión de la vida, condición de posibilidad de todo saber individual. Más generalmente, nos referimos al círculo de lo que definimos mediante el concepto de «opinión». ¿Cómo llega el hombre a poner en duda la legitimidad de intuiciones dentro de las que hasta entonces había vivido como en algo obvio? O, formulada la pregunta dentro de la ilación de nuestras ideas: ¿Cómo llega a exigir a la opinión dominante una justificación más profunda, y a contraponerle una opinión propia que él mismo se ha forjado y que ahora defiende contra la presión de su medio?

Con ello nuestro problema se ha diferenciado más, y no podemos omitir ese desplazamiento. De la cuestión del saber seguro se ha separado la cuestión de la opinión individual, y es preciso distinguirlas con claridad: el hombre se forja su opinión en una decisión responsable; ella pertenece inseparablemente a ese hombre determinado, que la defiende y responde por ella frente a un mundo exterior que la resiste. En cambio, el saber carece de esa referencia personal, pretende validez general y es obligatorio del mismo modo para todos los otros hombres. No obstante, saber y opinión están necesariamente ligados. En efecto, la opinión individual enfrenta un medio que sostiene otro parecer, y si no es un mero capricho que se sustrae de todo diálogo racional, si no quiere afirmarse dentro de la comunicación con los que piensan de otro modo, ella necesita de una fundamentación que pueda defenderla de las objeciones. Entonces, la opinión individual requiere, si aspira a afirmarse dentro de la convivencia, de fundamentación en un saber cierto. Podemos desinteresarnos ahora de la medida en que se la pueda referir a un saber cierto o permanezca apoyada en decisiones no susceptibles de fundamentación. Bástenos con señalar la existencia de esa necesidad de fundamentación. Pero ello vuelve a dividir nuestro problema. Atendimos sobre todo a la constitución de la opinión individual, y dejamos provisionalmente de lado la pregunta por la posibilidad de fundarla. Forjarse una opinión propia es siempre un

logro particular que exige del hombre considerable esfuerzo. Siempre es peligroso defender una opinión divergente de la opinión pública. Esta, en efecto, toma sus recaudos contra esos fastidiosos perturbadores de la calma. Es cierto que las formas de esa defensa varían según la situación histórica. En la sociedad moderna ya no se quema a los herejes, no obstante lo cual existen medios menos notorios pero igualmente eficaces para combatir las ideas intranquilizadoras. Pero aun si el individuo no formula su opinión disidente o no la expresa de algún otro modo con su conducta, sino que la guarda para sí, también es difícil formarse una opinión personal, pues ello siempre exige superar la propia pereza que se resiste a la reflexión y de buen grado se mueve en el ámbito de las ideas recibidas. Ya Kant señaló, en su ensayo «¿Qué significa Ilustración?», que la mayoría de los hombres se sienten a sus anchas en su estado de minoridad y no exigen salir de él. Siempre, entonces, es difícil y peligroso forjarse una opinión propia. Ello exige esfuerzo y valentía. Por eso es comprensible que los individuos no lleguen a hacerlo fácilmente, por mero afán de saber. Gustosos nadan a favor de la corriente de las ideas difundidas en su medio. Deben ser causas muy profundas, sobre todo las que ponen en juego su propia vida, las que lo llevan a entrar en conflicto con la opinión pública. Es lo que ocurre, preferentemente, cuando esta, con su tendencia retardataria, no responde a los cambios. Así, es el desarrollo mismo el que provoca el conflicto, y este, a su vez, adquiere una función provista de sentido dentro de la trama de una evolución progresiva. La defensa de una opinión propia implica en todos los casos que la opinión dominante aparece como falsa y el individuo se siente justificado para oponérsele. La presión del medio se encarga de que el individuo no tenga por mero afán de novedad la peregrina idea de desafiar la opinión dominante, sino que solo lo haga cuando se ve compelido a ello por una necesidad profunda. El ejemplo más simple es el amor entre los sexos, en que fuertes impulsos llevan siempre a los individuos a desafiar el orden social y a celebrar matrimonios juzgados inconvenientes por la mayoría. En este, como en casos parecidos, los que se atreven a enfrentar la opinión dominante no se sienten culpables; al contrario, creen que les asiste todo el derecho y consideran la presión de la opinión pública como algo injusto contra lo cual se debe luchar. Elucidar con detalle este conflicto es asunto de la ética. Aquí solo nos sirve

para ilustrar el conflicto general entre opinión dominante 'y punto de vista individual.

Ahora la opinión pública aparece como *prejuicio*, y este concepto es el que mejor puede orientar nuestra indagación. No cualquier idea de la opinión pública como tal es ya un prejuicio. En la medida en que los individuos vivan en armonía perfecta con las concepciones de su medio, estas siguen siendo la base que sustenta su vida y, en ese estadio, cumplen una función enteramente positiva. Solo cuando estalla el conflicto surge el problema de la legitimidad de las opiniones dominantes, y solo entonces se presenta la situación en que puede tildárselas de prejuicio. Es el espíritu de la crítica el que cuestiona desde la raíz las opiniones vigentes, indagándolas en cuanto a su legitimidad. Esto no significa que la opinión dominante haya de resultar necesariamente falsa, pero la relación con las ideas que hasta entonces se consideraban obvias ha variado. Lo que antes se juzgaba natural, ahora se somete al examen crítico. Y aun cuando en definitiva resulte fundado, su carácter no es el mismo. La opinión aceptada irreflexivamente se trueca en convicción que el hombre defiende con toda responsabilidad porque tiene el sentimiento de que es correcta. No obstante, casi siempre la crítica a la opinión dominante, una vez que se ha planteado, demuestra ser justificada, porque ideas adecuadas a épocas anteriores son superadas por la evolución y después constituyen una traba para esta. Ahora bien, de prejuicios hablamos no solo porque esas ideas están superadas y demostraron ser erróneas, sino porque, a causa de su pertinacia, estorban la comprensión más certera. En ellas se expresa el interés de la sociedad existente que quiere conservarse. Es lo que presta a los individuos cautivos de los prejuicios su característica intransigencia y aun su actitud agresiva contra quienes intentan combatirlos. Por esa pertinacia no quieren que se perturbe la situación existente y procuran reprimir de antemano lo que amenaza con mover la seguridad que hasta allí imperaba. En este sentido, la lucha contra los prejuicios es un, importante compromiso moral. Todo progreso histórico y todo avance hacia la libertad solo se cumplen en la crítica a los prejuicios. El haber emprendido con decisión esa tarea es el gran mérito histórico de la Ilustración, que de manera ejemplar practicó aquello que es labor permanente de los hombres en todo tiempo. Desde luego, los escépticos pue-

den preguntarnos si es posible emancipar a los hombres de todos los prejuicios imaginables. En efecto, ello es imposible; lo que hoy es una opinión bien fundada puede resultar mañana, en un mundo cambiado, un prejuicio, y no cualquier error inocuo constituye un prejuicio en el verdadero sentido. Pero interesa reconocer y combatir los prejuicios donde ellos estorban la voluntad de mejorar las situaciones y donde se convierten en fuente de intransigencia y de sofocación de una comprensión mejor, y sobre todo cuando llevan a ofender a los demás hombres de hecho, de palabra o aun con el pensamiento. Empezar una tarea emancipada de prejuicios no significa haberlos desarraigado a todos, sino empeñarse en que las opiniones tradicionales no extravíen la acción recta en ese caso concreto.

6. Crisis y autocrítica

En las reflexiones que acabamos de hacer nos servimos típicamente de una simplificación que ahora podemos abandonar, ampliando así nuestra problemática en un nuevo sentido. Expusimos las cosas como si las opiniones tradicionales, ahora reconocidas como prejuicios, fuesen defendidas por el medio contra el cual el individuo combatiría. La lucha parecía entablarse entre el individuo progresista y el medio retardatario. Pero la situación es más compleja porque las opiniones heredadas son en verdad ideas dentro de las que el individuo ha vivido hasta entonces, de manera que ahora la lucha se entabla dentro de él mismo, como crítica a las propias concepciones que él había aceptado como verdaderas. En el fondo se trata, por consiguiente, de una autocrítica. Y semejante autocrítica no es, menos aún que la crítica dirigida a las opiniones que el medio defiende, un juego inofensivo al que el individuo se entregaría por curiosidad intelectual; es un proceso hondamente doloroso que alcanza hasta las raíces de la existencia individual. Por eso el hambre no llega a semejante revisión de sus opiniones anteriores, de las premisas mismas que gobernaron su vida, alegremente, por mero placer de conocimiento, sino que lo hace sólo obligado por el curso de su vida, cuando no puede seguir avanzando por los caminos anteriores, cuando su vida tropieza con una situación sin salida con las ideas sostenidas hasta entonces.

A una situación así, sin salida, llamamos *crisis*. Puede tratarse de una crisis sobrevenida en el individuo, pero también de una crisis supraindividual en la vida de los pueblos o las instituciones. Pero en cualquier caso solo la crisis obliga a los hombres a entender la crítica de las opiniones anteriores, que hasta entonces les parecían obvias. Así como las dos palabras están directamente ligadas en el lenguaje («crisis» proviene de un sustantivo griego, y «crítica» del adjetivo correspondiente), de igual modo ambas se asocian en la realidad misma: la crítica es la consecuencia necesaria de la crisis. Esto vuelve a poner nítidamente de relieve que el conocimiento no se despliega como una actividad desprendida dentro de un espacio libre, sino que de antemano depende, como una función bien precisa, del nexo total de la vida humana, dentro de la cual tiene, al mismo tiempo, como conocimiento crítico, un significado ético directo. No podemos elucidar con detalle aquí la función general de la crisis dentro de la vida humana. Solo hemos de apuntar, sumariamente, que en modo alguno las crisis son, como suele suponerse, meros acontecimientos accidentales y en el fondo evitables; más bien, pertenecen a la esencia de la vida humana y aun, si se nos permite la expresión, concurren a su perfección.¹⁴ Solo por el camino de las crisis —y por ningún otro— alcanza el hombre la existencia genuina y responsable de sí, y solo por esa vía, al mismo tiempo, conquista una madurez humana. Por lo tanto, la posibilidad de las crisis es lo que eleva la existencia del hombre por encima del animal. El defecto aparente resulta su grandeza genuina. El hombre está determinado en su ser profundo por la necesidad de las crisis, y el ideal de una vida que ' transcurriese sin crisis no es, por así decir, el signo de una ^K perfección divina, sino que implica la renuncia a la grandeza y a la responsabilidad del hombre, y es la expresión de una vida en realidad subhumana, puramente vegetativa. Por eso debemos incluir a las crisis como elemento constitutivo en nuestra comprensión de la vida humana. Esta fragilidad general (el rasgo trágico) del hombre se expresa también en el ámbito del conocimiento.

Ahora bien, la situación en que el hombre se ve compelido a revisar sus propias ideas por obra de la crisis difiere enteramente de aquella otra, en que se trataba de luchar contra los prejuicios defendidos por el medio. En este caso era sobre todo la opinión propia, divergente, la que debía contraponerse a la opinión difundida, y solo en la lucha

contra la opinión ajena podía la propia afianzarse como conocimiento mediante una fundamentación posterior. Ahora, en cambio, la opinión propia está al comienzo, y es precisamente su carácter insostenible lo que llevó a la crisis. La opinión individual implicaría, en este caso, el rígido aferrarse al punto de vista ya insostenible, y por tanto la terquedad que se cierra a la evidencia mejor, el anquilosamiento en la subjetividad. Pero esta es quebrantada en la crisis, y por eso se trata aquí de antemano de la evidencia que ha soportado la prueba de la crítica y ha sido comprobada en ella. Por tanto, es ya conocimiento genuino, conquistado en la crisis, y no necesita de posterior fundamentación. Debemos ver este proceso al mismo tiempo en su fundamental función social, como el movimiento que contrarresta decididamente el desmandamiento de una subjetividad terca. En efecto, la crisis significa la ruptura del anquilosamiento individual y la acomodación, alcanzada por esa vía, a una verdad común. Así, al sujeto que se pierde en su anquilosamiento, la crisis lo rescata de la prisión que él mismo se ha forjado y lo reintroduce en la razón de una existencia común, con lo cual sirve a los intereses de una vida supra-individual.

Al conocimiento es inherente, entonces, por su esencia originaria, el carácter sujeto a crisis de la vida humana. Todo conocimiento, al menos el conocimiento genuino que no se limita a aumentar, indiferente, el círculo de nuestro saber, sino que atañe a los fundamentos de nuestra propia vida, es duro; en efecto, obliga a los hombres a aprender, contrariando así su natural tendencia a cristalizarse; obliga a abandonar ideas que se han vuelto caras al hombre, y precisamente su dureza es el criterio de su contenido de verdad. Un conocimiento que no alcanza la sustancia más íntima de nuestra vida, que no trae consecuencias concretas para ella, es un conocimiento extrínseco. Por eso es comprensible que solo bajo el acicate de la crisis los hombres se vean compelidos al conocimiento; es que todo conocimiento genuino nos toca, y es siempre, al mismo tiempo, autoconocimiento. Y si en otro contexto¹⁵ pudimos ver que es esencial al hombre el movimiento contrario al curso «natural» de su vida, y se le plantea como misión el regreso al origen, entonces también el conocimiento debe incluirse dentro de esa misión existencial.

Con ello, cosa que los existencialistas casi siempre descuidaron, la lucha por la verdad del conocimiento adquiere un

significado directamente ético y existencial. Hans Lipps giró en torno de este problema, con formulaciones que siempre resultaban insuficientes. No hay otro camino hacia la autenticidad de la existencia que el de la claridad implacable de un conocimiento que se obtiene por la crítica penosa. Todo compromiso incondicionado lleva por fuerza a la mendacidad interior si no se apoya en la voluntad de alcanzar una claridad responsable. Lo que cuenta, por desgracia, no es la actitud inicial absoluta, sino que la voluntad de lograr la autenticidad de la vida es inescindible de la disposición a la claridad conceptual. Si el hombre adopta esa voluntad de claridad en los fundamentos de su vida, el conocimiento deja de ser la enmienda de sus ideas impuesta desde el exterior por la crisis, y se convierte en expresión de su decisión libre a la que lo eleva su paso por la crisis. Solo entonces el hombre se recupera enteramente a sí mismo.

7. La función crítica del conocimiento

Con ello hemos delineado el nexo antropológico general dentro del cual debemos aprehender el origen del conocimiento, y del cual es imposible separarlo. Intentemos resumir lo que importa para la posterior construcción de una doctrina del conocimiento. Todo esfuerzo por alcanzar un saber fundado con certeza y defendido por propia convicción tiene que insertarse por principio en ese nexo. No puede, entonces, comenzar desde abajo; en efecto, siempre encontrará ocupado el espacio dentro del cual habrá de desarrollarse el nuevo saber —ocupado por las opiniones ya subsistentes—. Estas opiniones subsistentes constituyen una realidad, y por cierto muy poderosa; las apuntalan, en efecto, las fuerzas retardatarias de la existencia colectiva, así como la pereza del individuo frente a todo cambio. Esto significa que la construcción de un saber fundado solo es posible en la lucha contra las opiniones subsistentes. Esta lucha con las opiniones infundadas o mal fundadas ocurre como crítica en el sentido originario del término. Como «purificación», esta significa tanto la exclusión de lo falso como la corroboración de lo verdadero. Llegamos así a un resultado fundamental (pero en el cual se ha reparado poco hasta ahora) : la construcción del conocimiento sólo es posible como crítica a las ideas recibidas. La crítica no

es entonces un acto posterior que certifica y purifica un conocimiento obtenido antes y con independencia de ella, vale decir, no es algo secundario, sino que es el movimiento originario de nuestro conocer en cuanto tal. Con la crítica únicamente comienza nuestro conocimiento, y solo en el marco de ella es posible entonces una construcción positiva. Solo en el trasfondo de lo reconocido como falso resplandece lo verdadero. Y esto no solo rige en el plano de la ciencia, sino en el de todo conocimiento humano. Conocer significa lucha crítica con las ideas subsistentes. Y si definimos al hombre como el ser que conoce, entonces lo definimos al mismo tiempo como el ser crítico. Solo así aprehendemos al hombre en su profundidad, con mayor hondura que definiéndolo por la razón, por el lenguaje o por el uso de instrumentos. He ahí la formulación ahondada de lo que antes señalamos como el carácter hermenéutico de todo esfuerzo de conocimiento. Así como el arte de la explicitación filológica es ante todo crítica de textos, de igual modo aquí la explicitación, que profundiza paso a paso, de la vida tiene que entenderse como crítica. Ello significa que esa ampliación y esa profundización paulatinas no ocurren como un desarrollo continuo, sin detenciones, sino en el permanente movimiento de oposición a algo subsistente, en la polémica y en la lucha. Y habla también de la dureza de ese método. No obstante, la opinión subsistente no es sencillamente un obstáculo fastidioso que se interpone en el camino del conocimiento mejor. Es al mismo tiempo aquello que por su resistencia posibilita en principio la crítica como conocimiento fundado. Es el fundamento desde el cual tiene que construirse el esfuerzo por alcanzar un conocimiento mejor, despegándose, por así decir, de él. Sin esta posición inicial, el esfuerzo de conocimiento operaría en el vacío. Solo el error posibilita el conocimiento progresista. Y muchas veces lo que se creyó una antítesis insalvable revela ser solo la enmienda necesaria en la marcha de un conocer que se profundiza paso a paso.

112

Notas

- 1 Cf. *supra*, pág. 53 y sig.
- 2 M. Heidegger, *Sem und Zeit*, Halle, 1927. pág. 117 y sig.
- 3 T. Litt, *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, Bochum, 2ª ed., s. f.
- 4 I. Kant, *Werke*, E. Cassirer, ed., Berlin, 1922, vol. 4, pág. 167.
- 5 Cf. O. F. Bollnow, «Emehung zur Urteilsfähigkeit», en *Maß und Vermessenheit des Menschen*, Gotinga, 1962, pág. 107 y sig.
- 6 K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, 1932, vol. 2, pág. 51.
- 7 *Ibid.*
- 8 Esto también lo observó Jaspers en forma expresa: «La indagación psicológico-sociológica de este estado primitivo es como trasfondo relativo siempre operante y como todo una posibilidad» (*op. cit.*, pág. 51, notas).
- 9 O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart, 1943; 7ª ed., 1969, pág. 50.
- 10 M. Heidegger, *op. cit.*, pág. 168.
- 11 *Ibid.*, pág. 169.
- 12 *Ibid.*
- 13 *Ibid.*, pág. 170.
- 14 Cf. O. F. Bollnow, «Die menschliche Bedeutung von Krise und Kritik», en *Krise und neuer Anfang*, serie *Anthropologie und Erziehung*, Heidelberg, 1966, vol. 18, pág. 9 y sig.
- 15 *Ibid.*, pág. 32 y sig.

113

7. La explicitación de la comprensión previa

Después de haber indagado los motivos que llevan al hombre al enfrentamiento crítico con las opiniones transmitidas, surge ahora el genuino problema epistemológico: ¿Cómo puede fundamentarse el conocimiento mejor contra las opiniones vigentes petrificadas en el prejuicio? Es el problema de la demostración de la verdad. Debemos atender con preferencia aquí a la situación que presenta el mundo intelectual y social, pues en el ámbito técnico-artesanal (en sentido lato) las dificultades son mucho menores. En este, en efecto, el concepto pragmatista de la verdad proporciona una solución satisfactoria: Es verdadero lo que en el actuar humano prueba ser adecuado por su éxito. Pero enseguida advertimos que este criterio de verdad tropieza con límites bien definidos. Que un material sea apto para un determinado fin, o un procedimiento de elaboración alcance sus propósitos, lo reconozco muy pronto por el éxito. Pero que una idea sea correcta (p. ej., la que prohíbe matar a un semejante), o que lo sean la constitución de un Estado o un régimen social, o el modo en que deba juzgarse una actitud vital (p. ej., la del compromiso incondicional), etc., he ahí cosas que no pueden comprobarse de la misma manera por el éxito rápido. A menudo hay, también, diversos planteos de solución difíciles de comparar y entre los que debemos decidimos.

1. La certeza irracional de la experiencia (Gehlen)

La moderna teoría de la ciencia ha extraído de esto la conclusión de que tales proposiciones (prescriptivas) carecen de valor cognitivo, y las han desterrado del dominio de las ciencias. Y en efecto, podemos construir una ciencia que se someta estrictamente al llamado «criterio de sentido» empirista, de acuerdo con el cual la exactitud de una afirmación

se mide por su verificabilidad. La consecuencia es que el ámbito de la ciencia se restringe en mucho, y se niega a vastos dominios la posibilidad de tratamiento científico. En el campo de la ciencia es esta una posición posible, que no podemos seguir considerando aquí. Pero es imposible aceptarla en la vida real. Si no se quiere dejar libradas a una total arbitrariedad las decisiones sobre el hacer, debemos poder fundarlas razonablemente, es decir, empeñarnos en distinguir lo verdadero de lo falso también en este difícil campo. Donde mejor se nos explica esta dificultad es en el capítulo sobre la verdad del libro de Gehlen, *Mensch*. El autor distingue allí tres formas de la verdad, que descansan en la certeza sensible, en la consecuencia racional y en la comprobación pragmática, y señala que en última instancia las dos primeras pueden retraerse a la tercera : el concepto pragmatista de verdad. Pero aquí nos interesa otra observación de Gehlen: según él, la necesidad de actuar llega más lejos que la posibilidad de conocer,¹ por cierto que entendiendo «conocer» en el marco de las tres formas de verdad mencionadas. Gehlen se ve entonces obligado, para llenar ese blanco, a introducir una forma adicional de cuasi-conocimiento. La denomina «certeza irracional de la experiencia», con lo cual entiende una «certeza no racional, pero enteramente saturada de experiencia»,² que surge donde fracasa el conocimiento seguro. Es importante notar que esta certeza irracional no representa nada concebido o meramente deseado, o sea que de ningún modo se sitúa en el dominio de lo «ideal», desde donde se tomarían después las decisiones, sino que se funda en la experiencia. Por lo tanto, tiene que haber una experiencia de la cual no pueda derivarse ningún conocimiento que pretenda ser verdadero.

En este punto quizá sea más conveniente invertir el nexo de fundamentación, y en lugar de añadir con posterioridad, como elemento ajeno al sistema, esa «certeza irracional de la experiencia», situarla en el comienzo como la forma más originaria del conocimiento, para desarrollar las otras formas solo desde ella.

2. La comprensión previa

En lo esencial podemos identificar el dominio de esa «certeza irracional de la experiencia», de Gehlen, con lo que

antes definimos como «comprensión elemental de la vida» y después precisamente como el dominio de las «opiniones imperantes». Aunque estos conceptos no se superponen del todo, no son sino diversas maneras de aprehender un fenómeno unitario. Delimitaciones conceptuales más exactas podrían resultar menos fecundas, y prescindimos aquí de ellas. Varias veces hicimos notar que ese estrato básico del saber, aunque no sea inconsciente en sentido estricto, por lo común permanece inadvertido en el trasfondo y solo en determinadas ocasiones aflora al campo de la atención. Por eso pudo designárselo «comprensión previa». Con ello se significa que es una comprensión todavía anterior a la comprensión verdaderamente clara y consciente de sí; es una forma previa, todavía no desplegada, de la comprensión, pero que no es menos poderosa en esa forma no desarrollada, sino que precisamente así oculta ejerce su máxima influencia. El concepto de comprensión previa se remonta a Heidegger. Explica este que toda comprensión del ente (la «verdad óntica», en su terminología) «desde siempre [es] primero iluminada y conducida por una comprensión del ser [compleción del ser: quiddidad y modalidad] del ente»,³ que él llama «verdad ontológica». A esta «comprensión del ser que dirige e ilumina de antemano toda conducta hacia el ente»,⁴ y que «todavía no ha llegado al concepto», llama Heidegger «comprensión preontológica del ser». En ella reside el fundamento de toda comprensión ulterior, que es preciso desplegar después en la ontología.

En este sentido puede decirse que toda aprehensión del mundo, toda percepción, toda experiencia, etc., están «desde siempre iluminadas y dirigidas» por una comprensión previa. Es lo que constituye, como lo explicó Husserl con detalle respecto de la experiencia, el horizonte «apriorístico» dentro del cual se desarrollan esas operaciones particulares.⁵ Pero si desprendemos el concepto de comprensión previa del marco sistemático de la ontología de Heidegger, y la empleamos con acepción más libre, muy pronto revela una desconcertante ambigüedad que Kümmel intentó esclarecer con el distinguo, tomado de la interpretación filológica de textos, entre «comprensión previa aportada» y «comprensión previa anticipante».⁶ Esa diferenciación es pertinente para nuestro tema. La «comprensión previa anticipante» es la primera aprehensión, entrevista, del todo (p. ej., de una obra poética), que después va precisándose poco a poco con el trabajo de la interpretación. Desde luego, esa «comprensión previa

anticipante» se configura solo en el contacto con la cosa y es, por así decir, inducida por ella. Es el primer logro en el avance del conocimiento. Por cierto, solo tiene sentido hablar de ella con relación a una obra determinada. Pero en ese conocimiento opera desde siempre una plétora de saber y de virtualidades, una comprensión general del mundo y de la vida; es lo que Kümmel llama «comprensión previa aportada». Más allá de su aplicación filológica, este distingo vale para cualquier forma de conocimiento. El primer tipo de comprensión permanece siempre idéntico, es general y se aplica a los más diversos objetos; en cambio, el segundo solo opera con relación a un objeto determinado, como el primer eslabón, el eslabón orientador del proceso concreto de la comprensión de aquel.

Es un distingo fecundo para nosotros; puede ayudarnos a discernir con mayor nitidez lo que venimos exponiendo. Nos interesa exclusivamente la comprensión previa aportada, vale decir, el *a priori* preordenado a todo proceso cognoscitivo concreto. Ella puede pasar inadvertida al propio sujeto cognoscente en la medida en que él se mueva dentro de una certidumbre natural. También la investigación científica puede avanzar largo trecho con esa comprensión que se acepta irreflexivamente. Pero esta situación se modifica cuando —p. ej., en épocas de cambio histórico—, en el intento de aprehender lo incomprensible, se tropieza con los límites de eso «natural». Solo entonces se plantea la tarea de explicitar ese horizonte de comprensión y los conceptos fundamentales contenidos en él, elaborándolos críticamente. En conexión con nuestras anteriores reflexiones, llamamos a esto hermenéutica de la comprensión previa. Esta hermenéutica tiene por misión llevar a conciencia clara lo que desde siempre, y de manera no consciente, presidió todo conocimiento. Pero tan pronto como trasponemos el concepto de «hermenéutica» de la ciencia de la literatura, donde se desarrolló originariamente, a la explicitación de la comprensión previa, aparece una dificultad que la hermenéutica filológica no había conocido en igual forma. En efecto, esta siempre debía tratar un texto ya dado. Era algo claramente dado en lo cual la explicitación debía probar sus fuerzas, y por cuya «resistencia» podía reconocerse la verdad o falsedad de una interpretación. La comprensión previa, en cambio, es mucho más difícil de aprehender, y no ofrece pareja «resistencia de la cosa». No existe una instancia de control que permitiría comprobar la explicitación y corre-

gira. Ella no es sino un llevar a conciencia, un hacer expreso lo que en el fondo se ha comprendido «desde siempre». Esto sugiere que la comprensión previa podría entenderse como un patrimonio atemporal y fijo, como un *a priori* en su estricta acepción kantiana, que es inherente al hombre por su naturaleza misma y que no cambia en la vida del individuo ni en la historia de la humanidad. Así lo concibió Heidegger en su «hermenéutica del *Dasein* humano», y puso de relieve esa estructura en una ontología fija de la existencia. Pero la consecuencia de semejante planteo es que en un mundo así entendido no puede acontecer nada nuevo. También la existencia del hombre se encuentra atada a caminos prefijados en los que solo puede «cumplirse» eternamente. El resultado es una teoría de la historia extrañamente ahistórica, cuyo carácter paradójico ya señaló Misch en su polémica con Heidegger.⁷ En un símil físico, es como una corriente estacionaria que sigue vías prefijadas que ella no puede modificar. Es, en definitiva, un mundo sin futuro, en que no existen transformación ni progreso algunos, sino solo la posibilidad de repetición.

3. La rehabilitación del concepto de prejuicio (Gadamer)

Gadamer, discípulo de Heidegger, extrajo esa conclusión en su importante obra *Wahrheit und Methode* (Verdad y método). A la imposibilidad de construir sin supuestos el conocimiento y a la preexistencia orientadora de una comprensión previa llama «carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión»⁸ y formula las consecuencias que de ello se siguen como «rehabilitación del concepto de prejuicio».⁹ Nos ocuparemos de estas ideas porque nos parecen ejemplificadoras del modo en que algo muy correcto puede expresarse (por complacencia en una formulación caprichosa y provocadora) de manera equívoca y volverse perjudicial. Correcto y verdadero es, ante todo, este hecho fundamental: el conocimiento no puede construirse «sin supuestos», sino debe partir desde luego de una comprensión subsistente, de una «comprensión previa». Gadamer alude, siguiendo a Heidegger, a una «estructura previa de la comprensión». Y hace notar, también muy justamente, que esa comprensión arraiga en una existencia colectiva: «Mucho antes de que

nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos comprendemos de manera natural en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos [. . .]. Por eso los prejuicios del individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»,¹⁰ vale decir, tienen su raíz en ese estrato colectivo subterráneo.

Pero ese planteo en sí tan correcto se arruina de antemano, a causa de una concepción innecesariamente caprichosa del prejuicio y de los ataques gratuitos y en modo alguno originales contra la «desacreditación del prejuicio por obra de la Ilustración». Gadamer comienza diciendo que «un análisis de la historia del concepto muestra que solo la Ilustración dio al concepto de prejuicio el matiz peyorativo con que hoy lo entendemos habitualmente», y prosigue: «En sí mismo, el prejuicio no es sino un juicio formulado antes de la comprobación definitiva de todos sus aspectos objetivos determinantes. En el procedimiento jurídico, un prejuicio es una decisión previa, anterior a la sentencia definitiva».¹¹ Desde luego, esto es correcto, pero se lo formula de tal modo que las consecuencias de allí extraídas ya no lo son. Puede caracterizarse la comprensión subsistente como juicio ya subsistente, y por tanto como pre-juicio, en particular por referencia al uso jurídico, según el cual el pre-juicio significa «un encasillamiento que precede a otro, en particular, a la sentencia definitiva».¹² Pero ese acto jurídico previo es siempre un juicio genuino, vale decir, una decisión que se adopta con plena conciencia; por eso no se puede trasladar fácilmente el lenguaje jurídico a la situación que nos ocupa, en la que se trata de una concepción difusa, que no ha sido objeto de resolución.

Además, en el ámbito extrajurídico quizá la Ilustración no se limitó a dar «matiz peyorativo» al concepto de prejuicio, sino que lo introdujo por vez primera. Como quiera que sea, desde entonces ha adquirido valor preciso en el uso corriente: por prejuicio se entiende una prevención afectiva, casi siempre de carácter erróneo, que entorpece tenazmente el libre desarrollo y por eso debe ser disipada por un conocimiento claro. Contra ese prejuicio se dirigió la lucha de la Ilustración, lucha justificada y que debe librarse de continuo. Tales prejuicios son prevenciones que quieren sustraerse de su comprobación y enmienda por el saber claro. Hay aquí más que una disputa terminológica; tras la sustitución de palabras, en apariencia inofensiva, lo que se oculta es un desplazamiento en la comprensión de la cosa misma,

empujada en una dirección que tiene que engendrar equívocos. En derecho, los juicios pretenden el carácter de sentencia definitiva, de cosa juzgada. No pueden modificarse ni completarse, sino que deben ser revocados como un todo, y siempre por una instancia superior. Ninguna instancia tiene el poder de revocar una sentencia dictada por ella misma. Muy diversa es la situación en el ámbito de las opiniones arraigadas en la comprensión de la vida. No tienen ese carácter obligatorio, son fluidas, pueden cambiar y modificarse de acuerdo con nuevas experiencias. Sobreviene una acción recíproca entre la comprensión anticipada y el proceso de la experiencia que la colma y enmienda, con lo cual la propia comprensión previa se enriquece. Las opiniones no constituyen un patrimonio fijo y cerrado, sino que varían y se completan, y de ellas surgen los conocimientos ciertos. En cambio, los prejuicios no tienen ese carácter abierto; son fijos de antemano, y por eso incorregibles. La experiencia no puede sino corroborarlos, y así adquiere el carácter de una verificación *a posteriori*, convirtiéndose en el mecanismo de esta bajo la presión de los prejuicios. («De nuevo vemos aquí que . . .».)

Existen, sin duda, prejuicios así. Las opiniones tienden a consolidarse como prejuicios, y en pasajes anteriores ya hemos dicho algo sobre ello.¹³ Pero cuando Gadamer interpreta en general la comprensión previa como prejuicio, ello trae por consecuencia (no querida, pero inevitable) que todos los prejuicios en la acepción negativa del término, aquellos oscuros y estrechos que estorban el libre desarrollo, aparezcan como justificados. La posibilidad, enteramente implícita en Gadamer, de examinar los prejuicios en cuanto a su «legitimación y validez», y de justificarlos mediante «conocimiento racional», anticipa ya una libre distancia crítica que el poder de los verdaderos prejuicios justamente impide. En esa medida la «lucha contra el prejuicio» en modo alguno es a su vez un prejuicio, sino la voluntad de liberarse de su imperio, y por eso un ingrediente incoercible del derecho permanente e inalienable de la Ilustración. Es el sentido que conserva la afirmación de Leo Strauss, citada por Gadamer: «La palabra "prejuicio" es la expresión más adecuada para designar el gran anhelo de la Ilustración en favor de un examen libre e irrestricto».¹⁴

Si se quiere concebir la comprensión previa como prejuicio, se destruye la apertura de la experiencia siempre nueva, que se enriquece de continuo a sí misma, y se encierra al hombre

en el círculo cerrado e inmovible de los prejuicios que aporta consigo. La hermenéutica de la comprensión previa se convierte en proceso infecundo de mera explicación. Ello daría origen a una filosofía vuelta solamente hacia atrás, consagrada al pasado y sin apertura hacia el futuro. Esa posición corre entonces el riesgo de que se abuse de ella en sentido reaccionario también en el campo político. Los prejuicios existentes obtienen la apariencia de una legitimación filosófica.

Por el contrario, interesa entender la situación hermenéutica de modo tal que se abra a lo nuevo que en sentido positivo le viene al encuentro desde fuera. Pero es esta situación de «diálogo» entre comprensión previa y nuevas experiencias enriquecedoras lo que el propio Gadamer, en su tratamiento de la tradición, elaboró convincentemente en el concepto de «experiencia hermenéutica». Por eso nuestras objeciones no se dirigen a su hermenéutica como tal, sino solo a su empleo, inapropiado, del concepto de prejuicio. Ahora bien, esa apertura hacia lo nuevo es más imperiosa donde no sólo se vuelve hacia el pasado, sino atiende a aquello que sale al encuentro del hombre en forma imprevista e imprevisible.

4. El cautiverio en los preconceptos (Digresión sobre Hans Lipps)

En la «lógica hermenéutica»¹⁵ de Hans Lipps, que es un desarrollo muy original (aunque también influido por la fundamentación de Heidegger), encontramos ideas muy parecidas: el hombre se encuentra «enredado» en sus preconceptos. Su planteo, por cierto, difiere del que veníamos considerando, ya que no se interesa por el todo coherente de un horizonte de comprensión (que le parece una sistemática hartamente arriesgada), sino solo por los preconceptos individuales (tégase en cuenta que, como en el caso de Gadamer, de la importante obra de Lipps escogemos un solo aspecto, significativo para nuestras reflexiones).¹⁶ Las aguzadas formulaciones de Lipps sirven a la trama de la presente argumentación.

En la introducción ya indicamos que podía establecerse un sugerente paralelo entre la lógica hermenéutica y nuestro intento de construir una filosofía del conocimiento de base her-

menéutica.¹⁷ Hemos de volver sobre esto. Desde luego, no podemos entrar en los detalles: la idea de una lógica hermenéutica fue desarrollada en la década de 1920 por Georg Misch como prosecución de los planteos de Dilthey; Lipps y König, y Plessner en estrecha vinculación con ellos, la recogieron en la Gotinga de entonces. Aquí nos limitaremos a considerar su expresión en las *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, de Hans Lipps, aunque tenemos conciencia de que en esa obra, influida por la filosofía existencial, la idea de una lógica hermenéutica se desarrolló en una dirección distinta de la que originariamente le imprimió Misch dentro de una filosofía de la vida de sesgo histórico. Dejando de lado el hecho de que las lecciones de Misch sobre lógica permanecen inéditas y, por lo tanto, sus ideas son aún de difícil acceso, el «giro» (por no decir «estrechamiento») que Lipps les otorga vuelve particularmente fecunda una discusión con él. Para fundamentar el problema que aquí nos ocupa debemos esbozar a grandes rasgos el contexto general.

a. *La lógica hermenéutica o filosófica*

En un breve programa bosquejado diez años antes, Lipps designó como «lógica filosófica» lo que después llamaría «lógica hermenéutica».¹⁸ En su exposición ulterior de la lógica hermenéutica conservó aquella designación junto a la nueva.¹⁹ Además, sitúa su proceder en relación con la lógica trascendental de Kant. Puesto que diferencia su propia lógica llamándola «filosófica», deja ver que para él la lógica tradicional no sería realmente filosófica: quedándose en lo formal, ella erraría el verdadero problema filosófico. Ahora bien, para comprender el proceder de Lipps, será mejor que partamos de sus propias formulaciones: «En lugar de [...] desarrollar analíticamente la lógica como un sistema, sus axiomas mismos deben ser objeto de reflexión conceptualizante».²⁰ Lo que en la lógica formal creíamos poder formular como «principios» permanece «de hecho aprisionado en la consumación de la vida».²¹ «Es preciso reemplazar una morfología del juicio [...] por una típica de los pasos en que la existencia se consume».²² Frente a la «objetivización» posterior interesan las «relaciones activas de pensamiento», únicamente observables en la consumación efectiva, Lipps destaca que en definitiva «dondequiera [...] se pregunta por

el hombre».²³ También a él le ocupa entonces el problema antropológico general, que consiste en referir las formaciones ya terminadas a su origen, la vida humana, y en procurar comprenderlas por el papel que tienen que desempeñar en esta. En este sentido habla Lipps de «despejar su origen»,²⁴ de los «preconceptos» que sería preciso «descubrir hermeneúticamente»,²⁵ de lo «obvio» que «solo con posterioridad [puede ser] explicitado».²⁶ Aquí, sin que se lo fundamente en particular, se concibe de manera determinada el surgir de un «origen». Tenemos que insistir en esto, porque es decisivo para la marcha de la argumentación. Lipps habla de «pre-conceptos» para expresar que con este comienzo oculto, que solo con posterioridad puede despejarse, están determinados de antemano los logros futuros. No se trata, como podría sugerirlo un evolucionismo histórico, de gérmenes de un crecimiento futuro, sino de decisiones irrevocables que determinan la evolución posterior; son decisiones previas, adoptadas antes de todo obrar consciente, y por tanto fijas, solo explicitables con posterioridad.

b La noción de «preconcepto»

Muy serias son las consecuencias que derivan de esta concepción, y por eso debemos considerar las dos formulaciones más importantes relativas a este problema. Una se encuentra en los párrafos en que Lipps habla de los «preconceptos» prácticos. La noción de «preconcepto» es característica de Lipps. Estos, para él, son un tipo determinado de conceptos básicos, pero a diferencia de los que maneja usualmente la lógica y que son susceptibles de definición, no pueden acreditarse sino en el uso. Habla de «asideros» por los que tomamos la realidad. No podemos estudiar aquí en detalle esa doctrina de los preconceptos, de gran significación para la filosofía del lenguaje.²⁷ Bástenos con la indicación de que los «preconceptos», en el sentido de Lipps, son las formas lingüísticas elementales en que se moldea la comprensión natural del mundo y de la vida. Tenemos en ellas, por tanto, y en la forma más originaria, la comprensión previa orientadora (o prejuicio), y podemos esperar que nos ayuden a precisar más nuestro problema general. En este lugar, entonces, solo nos interesa saber cómo ha de entenderse la comprensión previa contenida en los preconceptos. Lipps parte del hecho de que los «preconceptos» son «pre-

venciones», «decisiones previas», y destaca que «esas prevenciones solo pueden descubrirse por vía hermenéutica».²⁸ Y añade: «Pero lo que se descubre por vía hermenéutica es, en sí mismo, inconsciente en su anterioridad».²⁹ Concluye Lipps: «En lo que de esta manera nos dirige secretamente solo con posterioridad podemos sorprendernos. Entonces nos interrumpimos en aquello a lo cual nos dirigíamos».³⁰ Esto implicaría que «hermenéutica» es una forma de la reflexión *a posteriori*. Hace expreso aquello que antes dirigía inconscientemente. Pero, entonces, ese conocimiento no puede tener un comienzo libre de supuestos, sino que en una visión retrospectiva explicita lo que subsistía desde siempre inconscientemente. Más aún: esas prevenciones no pueden discernirse en la reflexión directa antes de la acción, sino que se las observa siempre en el obrar mismo, cuando, en él, nos atacamos inesperadamente. Y cuando estamos empeñados en el obrar, en ciertas condiciones podemos «sorprendernos» en el empleo de esos conceptos.

Ahora la segunda formulación importante: atañe a la función del ejemplo. «En el ejemplo nos hacemos conscientes de algo que antes era en nosotros inconsciente en un sentido determinado. "Inconsciente" significa aquí lo no apropiado todavía expresamente de aquello bajo cuya dirección la existencia se había comprendido».³¹ Eso implica que la tarea del hombre (en particular, en el proceso de su realización de sí) consiste en apropiarse expresamente de una comprensión de sí inconsciente, no expresa. A este concepto del expreso-apropiarse-de-sí conviene otra idea, ajena como tal al planteo hermenéutico: el «hacerse cargo» en el sentido de Kierkegaard y de Heidegger. En este sentido prosigue Lipps: «Solamente aquí podemos sorprendernos en un fundamento del que con anterioridad nos resulta por completo imposible sorprendernos. Siempre estamos enredados en nosotros mismos y permanecemos cautivos dentro del círculo de un principio. La comprensión recta se insinúa aquí precisamente en cuanto nos atenemos con exclusividad a esa autorrompimiento para reencontrarnos en nuestros orígenes».³² El hombre se «sorprende» entonces en una comprensión previa que desde siempre lo había dirigido. Esto se inserta en la trama general de una antropología hermenéutica. Es el proceso que consiste en despejar los orígenes inconscientes de nuestro conocer. El hombre está atado a sus orígenes y a la comprensión previa que ellos contienen. Pero esta no es cognoscible directamente, sino que el hom-

bre sólo puede descubrirla con posterioridad, en un examen retrospectivo de sus resultados. Ahora bien, Lipps vuelca este planteo general dentro de una inflexión especial, característica de él.

c. *El sorprenderse*

Para estudiar esto debemos considerar con cuidado las palabras de que se sirve Lipps para caracterizar esas situaciones. El hombre se «sorprende» en el empleo de sus preceptos, se «sorprende» en su comprensión previa, se interrumpe cuando repara en ella y por consiguiente queda «sorprendido». Este giro es muy característico. Por su acepción originaria, *betreffen* (sorprender, concernir) significa tanto como *antreffen* (toparse con alguien), *treffen* (encontrar, acertar), *finden* (hallar), y mantiene ese significado neutral hasta el siglo xrx.³³ Pero hoy suele limitarse al sentido de «sorprender a alguien en un hecho, y casi siempre en un hecho malo». En acepción impersonal se utiliza el giro *Es betrifft mich* («eso me toca, me atañe»). En particular, el verbo alude a «cambios inesperados y desagradables que sorprenden al individuo», y por lo tanto connota algo ingrato. Pero también en el uso personal se dice «Sorprendo a alguien en algo»: lo encuentro en algo, y por lo general en lo que no quisiera ser sorprendido. Así, esos giros tienen un peculiar carácter «criminológico»: se sorprende al delincuente en un acto prohibido.

Esa connotación también se conserva cuando el hombre se sorprende a sí mismo en algo, en una manera de comportarse o sólo en un pensamiento, y en esto queda sorprendido de sí mismo. Se hace patente aquí que se encuentra a sí mismo en algo que no hubiera esperado de sí, algo que lo asusta y de lo cual se avergüenza. Se sorprende a sí mismo de igual manera como se sorprende a un delincuente en una fechoría que este quisiera mantener oculta. Solo nos podemos sorprender en algo que no hubiéramos creído de nosotros mismos, que contradice la imagen que nos hemos forjado de nosotros mismos. Solo nos podemos sorprender en algo malo, de lo que nos avergonzamos. Vemos entonces la íntima unión en que se encuentra la «lógica hermenéutica» de Lipps con sus profundos análisis antropológicos de la vergüenza y la turbación en la «naturaleza humana»,^{34*} y aun con la problemática ética y lógica en general.

d. *El enredarse (verstrickt-sein)*

Otro giro de Lipps nos lleva a ahondar en el problema. En el pasaje mencionado, caracteriza así la relación del hombre con su origen, que solo puede concebirse hermenéuticamente: «Siempre estamos enredados en nosotros mismos y permanecemos cautivos dentro del círculo de un principio».³⁵ He ahí otra expresión que trasunta un genuino dejo de pesimismo. El hombre está «enredado en sí mismo» como en molestos lazos de los que no puede liberarse; permanece «cautivo» en su comprensión, no puede evadirse de ella. Todas estas expresiones señalan falta de libertad. Pero esta es, quizás, una interpretación unilateral y muy distorsionante del modo en que el hombre está ligado a sus orígenes y a la comprensión previa implícita en ellos, pues la concibe como una jaula en la que el hombre está encerrado y de la cual por principio no puede liberarse. Lo único que le resta, en esta situación, es «atenerse con exclusividad a esa auto-comprensión para apropiarse en sus orígenes»,³⁶ es decir, para apropiarse expresamente de la comprensión inexpressa. Esta es una posición formulada con mucha nitidez. Tenemos que formarnos una idea cabal de su alcance, pues lo que a primera vista puede parecer una proposición algo caprichosa tal vez, pero en su conjunto acertada, ante un examen más preciso se revela como decisivo para la comprensión de todas las posibilidades cognitivas del hombre. Fija las guías que determinarán el progreso ulterior. Por eso debemos considerar esto con especial atención y cuidado. El comienzo de la argumentación de Lipps coincide enteramente con nuestro planteo. Está muy orientada hacia el lenguaje, y parte de una idea de Humboldt: el hombre está «encerrado» en su lenguaje, porque este de antemano le proporciona el acceso al mundo.³⁷ En la medida en que lo utiliza como algo obvio, desde el comienzo el hombre se sitúa dentro de una comprensión dada previamente por el lenguaje. Lipps habla, recogiendo expresiones de Heidegger, de una «comprensión previa» contenida en los pieconceptos; el hombre se encuentra en ella desde siempre. En este sentido destaca que el hombre «no dispone de su comienzo».³⁸ El hombre no es libre para empezar sin supuestos, sino desde siempre está atado a una comprensión dada de antemano. Hasta allí, entonces, Lipps coincidiría con nuestro planteo, inspirado principalmente en Dilthey. Pero ese lazo con el comienzo, en este caso con la comprensión inducida por los

«preconceptos», Lipps lo entiende como algo en que el hombre está «enredado» y «cautivo». Ahí aparece la diferencia decisiva con nuestra concepción. Si ese giro de Lipps no es fruto de una mera negligencia, por sí mismo indica una concepción torcida. Si los preconceptos lingüísticos son dados de antemano al hombre, ellos no configuran un estorbo; al contrario: cumplen una función, son algo importante y útil, y aun imprescindible, para el dominio de la vida. Y en el fondo el propio Lipps lo entendió así cuando los caracterizó como «asideros que el hombre domina». Con los preconceptos como órganos espirituales sucede lo mismo que con los miembros del cuerpo: el hombre está atado a sus brazos y piernas, y en general a su cuerpo, pero no puede decirse que esté enredado o aprisionado en ellos. A.1 menos no se lo puede decir naturalmente, con sentido. Pero quizás esto mismo nos proporcione cierta analogía fecunda para la comprensión: el hombre también puede enredarse en sus piernas, y por tanto quedar aprisionado por ellas, pero ello sólo ocurre cuando le resultan ajenas, cuando ha perdido el dominio espontáneo sobre ellas. Algo semejante ocurre con el lenguaje (y ha sido el punto de partida de muchas y justificadas críticas lingüísticas). Podemos quedar cautivos de consignas y modismos, y en general de una «charla», si nos sometemos a su espejismo que no sabe revelar la cosa misma sino ocultarla. Y ese confundirse es más que un «estar cautivo en ellas». Es un lazo del que el hombre no puede liberarse. Pero precisamente este ejemplo de un peligro contenido en el lenguaje pone en evidencia que no se puede identificar ese ocasional estado degenerativo con la esencia genuina del lenguaje y de la comprensión previa contenida en él.

Es correcto, como ya dijimos, que el hombre sólo puede reparar en la comprensión contenida en el lenguaje —o «sorprenderse» en ella, como dice Lipps— por virtud de un incidente externo. Pero entender esa situación como un «sorprenderse» parece unilateral y aun insuficiente. Es verdad que según Lipps el hombre cambia gracias al choque que le produce el sorprenderse en algo. De pronto ve algo que antes no había visto. Se vuelve consciente de algo hasta entonces inconsciente y así conquista respecto de ello una nueva libertad. El hecho del «ser sorprendido» significa una «ruptura = *epojé*» de la vida anterior. El hombre «se desprende del cautiverio dentro de sí mismo». Pero Lipps entiende esa libertad de tal modo que la restringe. Lo incons-

ciente es para él «lo no apropiado todavía expresamente [...] de aquello bajo cuya dirección la existencia se había comprendido».³⁹ La toma de conciencia es así una «apropiación» expresa; por tanto, en sentido kierkagaardiano, un libre «hacerse cargo» de la comprensión aportada. Pero esa libertad solo implica un cambio de posición: el hombre se identifica en libertad con sus preconceptos. Debe tomarlos tal como son, sin poder modificarlos, ampliarlos o enmendarlos.

e. *La consumación de la existencia*

Aquí debemos introducir otro concepto característico de la terminología de Lipps. Le gusta decir, y lo hace con énfasis, que la existencia «se consuma»; que, por ejemplo, la existencia en los preconceptos se «consume a sí misma como en asideros que domina»⁴⁰ y «la existencia se consume paso a paso».⁴¹ Con el concepto de la consumación se adopta una explicitación de la existencia humana tributaria en general de la filosofía existencial y su comprensión del hombre, pero a la que Lipps imprime un sesgo propio. En efecto, ¿qué significa «consumar»? ¿Qué concepción de la vida humana está dada allí (implícitamente) ?

Para mayor certidumbre recurrimos de nuevo a la información de los diccionarios. La palabra «consumar» {*vollziehen*) está en relación con el grupo lexical de *vollbringen* (concluir), *vollenden* (perfeccionar), *vollführen* (acabar), *vollstrecken* (ejecutar) y otros. Todas son combinaciones del prefijo «*voll*» en el sentido de «*vollends*» (por completo) y significan realizar la actividad respectiva en forma completa y hasta el final. Así la palabra consumar podría decirse originalmente de toda acción: realizar una huelga, una fuga, una donación, etc. Se consuman viajes. Pero el concepto se estrecha, y si «consumar una boda» significaba antes lo mismo que «casarse», más adelante fue misión del sacerdote consumar la boda. Los documentos son consumados o perfeccionados, es decir, firmados. Una sentencia es consumada o, como se dice más frecuentemente, cumplida. El ujier ejecuta la orden de pago. Así se habla también en derecho público del poder de consumación del ejecutivo por oposición al legislativo, y precisamente este es un ejemplo muy instructivo: el ejecutivo sólo hace cumplir lo que se ha determinado en otra parte.

Si intentamos dilucidar el significado del verbo «vollziehen» sobre la base de estas consideraciones generales, obtenemos tres determinaciones:

1. Se consuman acciones, es decir se ejecutan hasta el fin.
2. Se cumple un esquema de acción ya establecido previamente. Lo que debe consumarse ya está fijado con anterioridad, y se trata únicamente de realizarlo.
3. El concepto de consumir en sentido enfático queda reservado a un dominio sacro. Además del ámbito jurídico, este es en particular el religioso: se consuma un sacrificio, un holocausto o una fórmula mágica.

El consumir siempre tiene el significado característico de realizar o cumplir algo previamente delineado. Esto determina de antemano la forma de la acción respectiva: una acción espontánea, un movimiento expresivo (como una carcajada o un ademán airado) o un movimiento utilitario (como la confección de un aparato o también un paseo) no pueden consumarse (al menos para el actual sentir lingüístico). Para la consumación siempre se requiere algo solemne, ceremonial. Ahora bien, si se la aplica a la existencia, la palabra no alude por cierto a una acción solemne en ese sentido, pero sí se enuncia algo acerca de la esencia de la existencia y de su realización: lo que es existencia y debe consumarse está previamente determinado; la acción del hombre no inhiere, en el sentido de un despliegue creador, a la generación o multiplicación de esa esencia, sino tiene una única misión: realizar esa esencia dada intemporalmente desde el comienzo, a saber, la existencia. Esto tiene profundas raíces en la comprensión de la existencia: a diferencia de la «vida» en el significado de la filosofía de la vida, «existencia» es algo que no se multiplica ni se transforma en su esencia, sino solo puede realizarse en un esfuerzo siempre renovado. En esta comprensión en definitiva ahistórica de la existencia humana se fundan las ideas de Lipps sobre los preconceptos que guían la comprensión previa. También esos preconceptos, y en general los significados del lenguaje, deben «consumarse» en la misma forma, vale decir, la comprensión predelineada en ellos se realiza concretamente en el uso y, como tal, puede llevarse a la conciencia expresa en tanto el hombre se «sorprenda» por algún motivo en ese uso.

5. Comprensión previa cerrada y abierta

Así, de acuerdo con esta interpretación, la comprensión previa es dada de antemano al hombre como algo inmutable. Esto no solo vale para los preconceptos de Lipps, discernidos por él en relación con su interés por la lógica y la filosofía del lenguaje, sino para el planteo de Heidegger: también en él, en efecto, la comprensión previa es parte de la complexión fundamental de la existencia humana; no es susceptible sino de elaboración expresa. Esa concepción, por cierto, ya está supuesta en el concepto de comprensión previa. Naturalmente, esto no significa que de acuerdo con esta idea el hombre no pueda experimentar nada nuevo, pero eso nuevo no es aprehensible sino con los medios preparados por la comprensión previa. Ella misma no se modifica. Delinea el marco de un mundo siempre igual. Todo lo que acontece, acontece en este mundo, pero el mundo mismo no cambia. El hombre está realmente sujeto en la cárcel de su inmutable comprensión previa. Para él no hay nada verdaderamente nuevo si entendemos por ello algo que se salga del marco de la comprensión predelineada o que lo rompa, imponiendo así una revisión radical. Es un mundo cerrado, sin futuro genuino. He ahí, de hecho, lo implícito cuando se atribuye a la comprensión un carácter rector, anterior a todo conocimiento. Lo llamamos comprensión previa cerrada. Pero esta idea no sólo es equivocada en sí misma, sino muy peligrosa en sus consecuencias concretas: toda decisión radical se retraería al pasado como una decisión previa adoptada desde siempre o, en forma más precisa, a una esfera de esencias eternas. El hombre estaría encerrado en ella, no tendría apertura alguna hacia las nuevas posibilidades imprevistas e imprevisibles del futuro. Pero si, por el contrario, debe haber un auténtico futuro, el hombre tendría que abrirse a lo nuevo e imprevisible que le ofrece la vida. Las nuevas experiencias reaccionarían sobre la comprensión previa, transformándola, y esta crecería y se multiplicaría en la historia. A esta posibilidad llamamos comprensión previa abierta. Todo ello se condensa en una pregunta: ¿Cómo es posible, por un lado, atenerse, en el sentido de la ausencia radical de un comienzo, a la precedencia de la comprensión de la vida frente a toda experiencia aislada y concreta y, por el otro lado, cómo concebirla de tal manera que se evite el cautiverio del hombre en la subjetividad de su comprensión previa, y que, más bien, esta quede abierta para la

experiencia de lo nuevo y no previsto, pues así, y solo así, podría realizarse una plena historicidad del hombre, abierta hacia el futuro, también en lo referente al conocimiento del hombre?

Notas

- 1 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stint Stellung in der Welt*, Berlín, 1940, pág. 330.
- 2 *Ibid.*, pág. 331.
- 3 M. Heidegger, «Vorn Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, Francfort, 1967, pág. 28.
- 4 *Ibid.*, pág. 28 y sig.
- 5 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe, ed., Hamburgo, 1948.
- 6 F. Kümmel, «Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens», *Neue Pädagogische Bemühungen*, Essen, n° 22, 1965, pág. 36 y sig.
- 7 G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig-Berlín, 1931, págs. 16, 43, 277.
- 8 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga, 1960, pág. 254. 9 *Ibid.*, pág. 261.
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid.*, pág. 255.
- 12 Cf. *Trübners Deutsches Wörterbuch*.
- 13 Cf. *supra*, pág. 107 y sig.
- 14 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pág. 255.
- 15 H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Francfort, 1938.
- 16 Cf., complementando la información sobre Lipps, O. F. Bollnow, *Sprache und Erziehung*, Stuttgart, 1966.
- 17 Cf., además, *supra*, pág. 35.
- 18 H. Lipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*, Francfort, 1944.
- 19 H. Lipps, *Untersuchungen...*, pág. 53.
- 20 H. Lipps, *Die Verbindlichkeit ...*, pág. 195.
- 21 *Ibid.*
- 22 H. Lipps, *Untersuchungen...*, pág. 12; cf. también pág. 134.
- 23 *Ibid.*, pág. 12.
- 24 *Ibid.*, pág. 13.
- 25 *Ibid.*, pág. 59.
- 26 *Die Verbindlichkeit ...*, pág. 195.
- 27 Cf. O. F. Bollnow, *op. cit.*, pág. 138 y sig.
- 28 H. Lipps, *Untersuchungen ...*, pág. 59.
- 29 *Ibid.*, pág. 60.
- 30 *Ibid.*
- 31 *Ibid.*, pág. 21.
- 32 *Ibid.*
- 33 Cf. *Trübners Deutsches Wörterbuch*.
- 34 H. Lipps, *Die Menschliche Natur*, Francfort, 1941.
- 35 H. Lipps, *Untersuchungen ...*, pág. 21.
- 36 *Ibid.*
- 37 Cf. *supra*, pág. 25.
- 38 H. Lipps, *Untersuchungen .* pág. 24.
- 39 *Ibid.*, pág. 21.
- 40 *Ibid.*, pág. 68.
- 41 *Ibid.*, pág. 69, entre otras.

8. Los hechos

Con ello el problema se traslada a esta pregunta: ¿De qué manera la experiencia de lo nuevo puede penetrar en el mundo cerrado de la comprensión previa? Se traslada, entonces, a la pregunta por la posibilidad de la experiencia, pues por experiencia entendemos algo que no puede desplegarse desde la comprensión existente (desde dentro, por así decir) sino que es algo nuevo e independiente del hombre, algo que le sale al encuentro.

La forma más inmediata y vigorosa en que una realidad independiente de los deseos e ideas humanos se presenta, en el círculo del mundo ya comprendido desde siempre, es el «hecho» con el cual «tropezamos». Frente a todas las opiniones y apreciaciones, frente a todo lo que nos imaginamos o proyectamos, frente a todo el mundo dudoso de la charla, he aquí algo último de lo que no se puede dudar. Con la apelación a los hechos se decide irrefutablemente una cuestión controvertible. Por eso es comprensible que en la disensión se busque retroceder hasta los hechos aún no elaborados, de los que opiniones e interpretaciones no son reflejos. Y por ello también las ciencias procuran fundarse como ciencias de hechos y perfeccionar su procedimiento como investigación de los hechos. Es que ellas (p. ej., la pedagogía), por su origen histórico, caen bajo la sospecha de perderse en especulaciones sin fundamento. De este modo, la investigación de los hechos orientada hacia afuera se opone a la reflexión filosófica orientada hacia adentro.

Ahora bien, lo que los hechos son se presupone como obvio. Todo lo que se encuentra en la realidad es un hecho. «De hecho» y «en realidad» son expresiones equivalentes. Más aún, se puede definir la realidad como la totalidad de los hechos. Pero «en realidad» (si empleamos ahora esa expresión en sentido fuerte) esto no es tan natural y conviene precisar el concepto de «hecho» con más detalle. El que la palabra misma se haya acuñado en tiempos relativamente recientes debe darnos que pensar. La palabra «hecho» es la

traducción del vocablo latino *factum*, que significa lo realizado y, de manera más general, lo realmente acontecido. Así, en alemán es usual hablar de «*Fakten*». Parece que el vocablo *Tatsache* fue una creación artificial motivada por una dificultad de traducción, y no es sino en 1756 cuando aparece como traducción de la expresión inglesa «*matter of fact*».¹

Así, cuando Fichte oponía, en la *Doctrina de la ciencia* de 1794, *Tathandlung* (acción productora) a *Tatsache* (hecho), pudo creer que reemplazaba un neologismo arbitrario por otro mejor. Aún en 1806 J. C. Adelung lo rechaza por considerarlo una construcción inadecuada. Por lo tanto, tenemos motivos para considerar esta palabra con más precisión.

1. Primera determinación del concepto

Como siempre, partimos del uso lingüístico. ¿Cuándo habla el hombre de hechos? ¿Cuáles son las situaciones típicas en que apela a los hechos? Para empezar, tomaremos dos ejemplos. En determinadas situaciones se dice que alguien se pone en el terreno de los hechos. ¿Qué significa esto? ¿Qué nos enseña sobre la naturaleza del hecho? No es esta una conducta cotidiana, sino bastante inusual; se presenta solo en determinadas situaciones de la vida. Por lo general, se le plantea al hombre como una exigencia. Y se dice entonces que debe adaptarse a nuevos e incómodos datos. No tiene que rebelarse contra ellos, sino reconocerlos. En ocasiones también se la emplea como un subterfugio: ponerse en el terreno de los hechos significa, en tal caso, reconocer un proceso que nos supera y renunciar a ofrecerle resistencia por más tiempo; por el contrario, buscamos acomodarnos a él. Es siempre como una capitulación. Por ejemplo, el monárquico convencido se pone en el terreno de los hechos cuando al caer la monarquía transige con la república y aun está dispuesto a colaborar en ella. En todo caso, ponerse en el terreno de los hechos significa revisar la propia actitud, obligado por datos nuevos o, por lo menos, desconocidos hasta entonces.

Los hechos piden ser reconocidos. Esto es más que el mero reparar en ellos o conocerlos: se requiere un cambio de actitud, de la postura total, y no solo de las opiniones y del te-

ner-por-cierto. De este modo, el reconocimiento de los hechos se convierte en una exigencia moral para los hombres. Es preciso mirar a los hechos francamente. El sentido para los hechos se opone al ensueño ajeno al mundo. Un soñador, un ilusionista es alguien que no reconoce los hechos, no los quiere ver y se encierra en sus propios ensueños. Los hechos siempre son duros. Irrumpen en el régimen de vida imperante de manera violenta y causando una perturbación. Exigen un enfrentamiento. Pero, por otro lado, también es un débil el que transige demasiado pronto con los hechos dados. Resumamos: los hechos son algo que penetra o, mejor aún, irrumpe como algo perturbador en nuestro mundo familiar y habitual. En efecto, nunca son algo subsistente desde el comienzo. Por ello en el mundo habitual, familiar, no hay hechos. Estos son solo el resultado de un proceso desfavorable, por lo general repentino, o al menos se presentan en un nuevo proceso inesperado. También se habla de poner a alguien ante los hechos consumados. Esto suele ocurrir en la vida política cuando un Estado realiza acciones unilaterales, quebrantando pactos preexistentes, en perjuicio de otro Estado. Hitler tenía predilección por todas estas acciones repentinas e inesperadas. Pero también acontece en la vida del individuo, por ejemplo cuando la hija envía a sus padres, sin previo aviso, su participación de casamiento con un yerno indeseable. No necesitamos imaginar otros ejemplos, pues ya tenemos en claro lo esencial. Poner a alguien ante un hecho consumado significa realizar actos unilaterales donde se piensa que las cosas no están consolidadas aún, que todavía pueden debatirse los problemas para llegar a un acuerdo. Los hechos consumados ahogan toda posibilidad de acuerdo. En consecuencia, crean una situación irreversible en la que al otro no le queda más alternativa que transigir si no quiere llevar las cosas al extremo, a la ruptura; en política: a la guerra. Con el hecho consumado queda roto el diálogo entre los hombres.

De aquí se infiere algo importante respecto de la naturaleza del hecho: por su esencia, todo hecho es desde luego un hecho consumado; no hay hecho que no sea hecho consumado, vale decir, todo hecho es por su naturaleza algo acabado y firme, algo concluido en sí e inalterable, que escapa al flujo constante del acontecer. En el dominio del devenir no hay hechos. Esto se advierte también por el origen del término. Dijimos que el vocablo alemán *Tatsache* surgió de la traducción de la palabra latina *factum*, perteneciente sobre to-

do al lenguaje jurídico: designa algo perfecto, una acción en sí concluida. En su acepción originaria los hechos no se producen en la naturaleza, sino que solo pueden crearse por la acción humana. Solo en acepción derivada puede llamarse «hecho» a una realidad no creada por el hombre, en tanto se oponga a los deseos humanos.

2. El rigor de los hechos

Ello nos reenvía a nuestra pregunta inicial: ¿Cuáles son las situaciones en que los hechos encuentran al hombre? Por cierto, es casi siempre en situaciones de diálogo, más precisamente de discusión, cuando apelamos a los hechos para obligar a nuestro antagonista a que revise sus opiniones. Los hechos se formulan en proposiciones del siguiente tipo: «Es un hecho que . . .». Pero a la inversa, no toda proposición de ese tipo designa un hecho. Cuando alguien se queja de estar cansado, ese «estoy cansado» no es en realidad ningún hecho —por más que sea verdadero—, sino la expresión de su estado y el motivo de su conducta. O más sencillamente: «Que Tubinga se levanta a orillas del Neckar», no es un hecho. No dudamos de ello; si alguien no lo sabe aún, podemos instruirlo, y eso es todo. La referencia a un hecho siempre se presenta en calidad de argumento en favor de algo controvertido. Por ejemplo podemos aducir razonablemente que Tubinga tiene más de 12.000 estudiantes. Pero, visto de manera más precisa, ¿cuál es la situación en que podemos aducirlo? No basta que alguien lo ponga en duda, pues a ese replicaríamos que es «verdad», y no que es un «hecho». El número de estudiantes no se convierte en hecho sino donde se nos vuelve incómodo, donde nos obstaculiza en nuestra vida habitual y nos obliga a un cambio. El número de estudiantes aparece como hecho cuando se hace patente, en contra del secreto deseo de que pudiera ser de otro modo, con la inexorabilidad de un hecho indiscutible y que exige de nosotros respuesta en la forma de una acción correspondiente.

Los hechos exigen ser tenidos en cuenta. Debemos contar con los hechos. Precisamente porque son un fragmento indomeñable e incomprensible, en su desnuda facticidad, de la realidad que nos coarta, nos obligan a enfrentarnos con ellos. Son como un trozo de roca que obstruye el camino y

debemos apartar, o nos obliga a dar un rodeo. Debemos incluirlos de alguna manera en nuestra conducta. Los hechos son siempre «duros». No hay hechos agradables, pues lo agradable (que existe ciertamente) no nos sale al encuentro en la forma de hecho. Al mismo tiempo, ello implica que no todo lo verdadero es un hecho, pues el hecho es una forma particular en que la realidad nos sale al encuentro como inexorable e inmutable, como rígida y firme. Irrumpe como algo ajeno e incomprensible en nuestro mundo conocido y comprendido desde siempre.

3. Las circunstancias, el estado de cosas y el hecho

Por eso el hecho no puede identificarse con las circunstancias (o con un estado de cosas o un diagnóstico médico), aunque tampoco las circunstancias se presentan dentro de una realidad neutral. La descripción de un paisaje, por ejemplo, dista de ser una comprobación de las circunstancias. Estas últimas se establecen con miras a un tratamiento ulterior, por ejemplo, en el caso de un accidente de automóvil. Algo aparece como las «circunstancias» sólo desde el punto de vista de una decisión que se adoptará más tarde. Y solo por referencia a esa decisión futura se convierte en las «circunstancias». Ello impone la necesidad de establecer las circunstancias con independencia de cualquier valoración. En esa medida las circunstancias deben distinguirse del estado de cosas. Este se puede exponer o analizar con miras a preparar el juicio que (conforme a la teoría fenomenológica) le conviene. El estado de cosas no es tal sin que se lo exponga; se constituye exclusivamente por su exposición. Pero a las circunstancias solo podemos comprobarlas o consignarlas en un protocolo, vale decir, fijarlas sin interpretación alguna. Las circunstancias tampoco equivalen a un resultado, como el de un examen médico, pues en este caso la orientación misma de la investigación determina lo que puede hallarse y lo que no, por ejemplo, un foco inflamatorio. Ese examen se mueve dentro del marco de una determinada comprensión. Pero lo que me sale al encuentro como hecho irrumpe como un cuerpo extraño en mi mundo interpretado. Me atañe con una violencia tal que no puedo mantener la serenidad con que analizo los estados de cosas, las circunstancias o los

hallazgos. Me sorprende con una fuerza demasiado elemental. Tiene el carácter de un *factum brutum* que rompe todas las expectativas. Aparece como el puro «que . . .», que escapa a toda interpretación. Por eso Giel (citando a otros autores)² sostiene, con acierto, que el hecho es independiente de la formulación verbal con que se lo exprese. Toda descripción debe servirse siempre de un lenguaje (que incluye una interpretación), y entonces la exigencia de una descripción pura de los hechos, libre de interpretación, es completamente irrealizable en su rigor. No hay sino grados de aproximación. Los hechos se dan sólo en el mundo interpretado, pero como su límite. El hecho es lo que penetra como extraño en el mundo interpretado. Pero ya la necesidad de designar los hechos me remite a los medios del mundo interpretado. Vale decir: lo que los hechos son sólo se determina por referencia al mundo interpretado. El hecho mismo es algo incomprensible que nos asusta, pero que debe ser dominado. Y esto, a su vez, significa que tratamos de explicarlo. Dentro de la trama vital, quizá sea este el lugar de donde brota, con necesidad interior, el explicar. Que el niño traiga a casa malas notas o no haya sido promovido al grado superior constituye para el niño, así como para sus padres, un triste hecho con el cual deben enfrentarse. Y sobresaltados por él se preguntan cómo pudo llegarse a eso (no simplemente cómo se llegó a ello), puesto que el niño está bien dotado. Cuando se descubran los motivos, puede comprenderse en principio el hecho incomprensible e incluirse en el mundo interpretado. En este sentido se puede decir que el hecho es dominado. Esto no significa que la realidad se transforme por esa comprensión, pero sí cambia nuestra relación con ella. No nos avenimos, resignados, a los duros hechos, sino que nuestra interpretación los incluye en el mundo familiar y comprendido. Giel resumió esto en una fórmula muy profunda: Los hechos son los enigmas que esa esfinge, la vida, nos propone,) amenazan devorarnos si no los resolvemos. El dominio sobre los hechos tiene la estructura de la resolución de enigmas tal como se la alcanza descubriendo la palabra adecuada. Vale decir, eso incomprensible que penetra en nuestra vida es «apropiado» cuando, en una operación productiva, descubrimos la trama que lo sustenta, y la incluimos en el nexos, pleno de sentido, de nuestra vida. Si el enigma puede «resolverse» lealmente introduciendo sin dificultad el nuevo hecho en el plexo de la comprensión subsistente del mun-

do, de modo que se restablezca su coherencia, o si el hecho puede hacer estallar esa imagen del mundo y obligar a una revisión radical, he ahí un problema que deberemos considerar todavía.

4. El conocimiento del hecho

Mentamos algo por completo distinto cuando hablamos —casi siempre en sentido despectivo— de un mero conocimiento de los hechos. Por ejemplo, solemos reprochar a nuestras escuelas el que solo proporcionen un conocimiento de los hechos; aludimos entonces a un conocimiento extrínseco no comprendido interiormente, y por eso carente de valor. Ahora bien, en verdad necesitamos un gran conocimiento de los hechos. Debemos saber ciertas cosas que no podríamos comprender, ni tendría sentido intentarlo, precisamente porque son contingentes. Como se sabe, Leibniz estableció una diferencia entre verdades de hecho (*vérités de fait*) y verdades de razón (*vérités de raisonnement*), de las cuales estas son comprensibles en su necesidad y aquellas son infundadas y contingentes. Pero por indispensable que sea el conocimiento de los hechos, él solo no basta; también se requiere la comprensión.

Pero el concepto del hecho ha perdido su significado «existencial» inmediato al separarse de la situación concreta y convertirse ahora en un dato que puede hallarse a voluntad y seguirse comunicando. Pero este ya es un concepto de hecho neutralizado, despojado de su fuerza originaria, que luego solo podemos transmitir como simple información. Es lo que se tiene en vista cuando hoy, en forma programática, se habla de una investigación de los hechos. Con ello retomamos nuestra pregunta inicial: ¿Qué puede entenderse, con sentido, por «investigación de los hechos»? Cuando despojamos al concepto de hecho de su significado existencial y lo neutralizamos a tal extremo que llamamos así a todo lo real, el concepto se convierte en pleonismo; en efecto, ¿a qué podría referirse una investigación, si no es a la realidad? El concepto contrario sería entonces una ocupación especulativa con lo no real, con meras ideas, deseos, etc. Pero al reflexionar en este dominio podemos llamarlo meditación, reflexión, o también especulación. En modo alguno es una investigación, si tomamos este concepto

en sentido preciso. Así, cuando hoy se pide una investigación de los hechos, ello debe entenderse exclusivamente como un giro enfático con el que no se significa sino lo que ya está contenido en el concepto de «investigación»: la exigencia de ajustarse sobriamente a la realidad. Pero la situación se complica si tomamos en serio el concepto de hecho, tal como hemos tratado de elaborarlo: es que los hechos no admiten investigación alguna, siempre que se entienda esta estrictamente, como labor que persigue una finalidad consciente, sistemática y metódica (en particular, la labor científica) .³ Solo pueden ser el motivo, pero no el objeto de una investigación, pues tropezamos con los hechos inesperada e involuntariamente. No se los puede investigar o, dicho con más precisión, no es posible buscar hechos: estos no se presentan en el campo visual de una investigación intencional que proceda metódicamente, pues desde luego le anteceden. Entonces, la investigación debe considerar los hechos, explicarlos y hacerlos comprensibles en la medida de sus posibilidades; pero su objeto ya no es más el hecho que irrumpe, sino el dominio de la realidad como un todo, que la investigación neutraliza de acuerdo con sus fines. Si se toman en serio los dos componentes de la expresión «investigación de los hechos», ella es una contradicción en sí misma, solo comprensible psicológicamente por una determinada situación de lucha, pero que carece de justificación y que, por eso, habremos de evitar en el futuro.

Notas

1 Cf. *Trübners Deutsches Wörterbuch*.

2 K. Giel, *Studien zu einer anthropologischen Didaktik*. Aparecerá próximamente en la serie *Anthropologie und Erziehung*. Por desgracia no hemos podido analizar a fondo esta obra capital.

3 Cf. *infra*, pág. 153 y sig.

9. La experiencia

En consecuencia, la confrontación con el hecho es la forma en la que algo nuevo irrumpe, perturbadoramente, en el mundo cerrado de la vida humana. El hecho es lo primeramente incomprendido que en su extrañeza amenaza al hombre. Exige que este lo domine, vale decir, lo incluya en el círculo de su comprensión del mundo. Del enfrentamiento constante con los hechos resulta eso que puede llamarse la experiencia de la vida de un individuo; y con el progreso de esta se despliega al mismo tiempo la comprensión del mundo, que lleva al hombre a adquirir nuevas experiencias. Ambos conceptos: experiencia de la vida y comprensión del mundo se corresponden recíprocamente, tan pronto no consideramos la comprensión previa que preside las nuevas experiencias como un patrimonio ya dado e inmutable, sino lo concebimos en la evolución viviente. Por eso tendremos que prestar particular atención al origen de la experiencia. También el concepto de experiencia se emplea casi siempre en sentido muy impreciso. En primer lugar, es el concepto fundamental de la ciencia moderna, y por lo común se lo entiende desde allí, desde la perspectiva científica. De la apelación a la experiencia recibe la ciencia moderna su peculiar *ethos*, que la opone a la metafísica en cuanto disciplina que alcanza el conocimiento por el pensamiento puro. «En ella —dice Locke— se funda todo nuestro saber, y de ella este deriva en última instancia».¹ Este enunciado parece muy convincente. Pero se vuelve pernicioso, como lo ha destacado H. Kuhn, por el hecho de que desfigura y estrecha el concepto de experiencia. Esta es reducida unilateralmente a la pura percepción sensorial, y la física edificada sobre ella aparece después como la forma ejemplar de la ciencia. Pero, como hemos mostrado, ese camino es intransitable aun en el caso de la percepción simple.² Por eso el partir de la experiencia podrá ser fecundo sólo si se abandona la estrechez empirista y se vuelve a un concepto más pleno y originario de experiencia, para fundar sobre esta un saber más

amplio, ya no encogido artificialmente. En este sentido exige Kuhn: «Es tiempo de elevar protesta contra el empirismo en nombre de la experiencia».³ Vemos entonces que el concepto de experiencia no es tan unívoco como aparece en la perspectiva empirista, sino que requiere una clarificación radical. También Gadamer Ueva razón cuando señala que ese concepto «por paradójico que parezca, es uno de los más inexplicados».⁴ Tenemos que introducir ahora, por consiguiente, esta nueva pregunta: ¿Qué es la experiencia?

1. El origen del vocablo «experiencia»

Si queremos determinar satisfactoriamente el concepto de experiencia, tendremos que remontarnos más allá de la acepción abstracta que ha cobrado en la tradición filosófica. Debemos retomarlo en el uso corriente del lenguaje, como concepto vivo y no desfigurado, para alcanzar desde allí una comprensión concreta. Muy interesante e instructiva (como lo ha señalado Giel)⁵ es la historia de la palabra misma; en efecto, no podremos olvidarla tan pronto como reparemos en que «*erfahren*» (experiencia) viene del simple «*fahren*» (andar); este verbo tuvo anteriormente un significado más general: designaba todo moverse hacia adelante en el espacio, no sólo en un vehículo sino también a pie. Y como el prefijo «er» significa en general un perseverar hasta el final (como «*erlangen*» [conseguir], de «*langen*» [alargar la mano]; «*erfassen*» [abarcar], de «*fassen*» [agarrar], etc.), «*erfahren*-» significa en principio, en sentido bien concreto: llegar al fin del *fahren*, o sea conseguir algo en ese *fahren*, alcanzar algo en el sentido puramente espacial o también recorrer una región. Por ejemplo: «recorrieron (*erfahren*) el país a caballo y por agua».⁶ De allí surge el sentido figurado de «*erfahren*» como tomar conocimiento de algo por haber tomado contacto con eso a través del «*fahren*», en el «*Fahrt*» (viaje). Y el recuerdo de los trabajos y peligros pasados y de los accidentes que se presentaron por el camino impregna la palabra y le presta un fondo de significación muy determinado, que después no abandona del todo cuando, en sentido atenuado, se aplica al mero tomar conocimiento o al informarse de una noticia. Pero eso de lo que se «tiene noticia» por información oral o por los periódicos no podemos llamarlo «experiencia». Más

bien pertenece a la experiencia el que la haya hecho uno mismo «en el propio cuerpo». Solamente tengo experiencia cuando esta es la mía y para obtenerla tengo que someterme a las penurias del viaje. Podemos sin duda informar a otro sobre nuestras experiencias, pero no transmitírselas. Su saber acerca de mis experiencias nunca se convertirá en su propia experiencia. Por eso los hombres no aprenden nada (o solo muy poco) de la experiencia de los demás. Cada uno debe repetirlas por sí mismo. Sobre lo que otro informa se puede polemizar, pero ello no me afecta de manera inmediata; en cambio, no puedo desechar lo que he experimentado personalmente : es algo que tiene firmeza incommovible. Por ello, de acuerdo con el conocido proverbio, el niño que una vez se ha quemado huye del fuego, pero antes tuvo que quemarse los dedos. Las advertencias no son eficaces para preservarlo de esa dolorosa experiencia. Y así, en general, los padres se lamentan por no haber podido preservar a sus hijos del peligro informándoles sobre sus propias experiencias de vida. Deberían admitir que ellos mismos hicieron similares experiencias, amargas. A lo sumo, como experimentados en el dolor por haber hecho ya la misma experiencia, pueden consolar a sus hijos. De igual modo, los historiadores reprochan a la humanidad el que no haya aprendido nada de las catástrofes de la historia, y que solo la desgracia sufrida en carne propia pueda hacerla entrar en razón.

2. Lo doloroso de la experiencia

Como intuitivamente comprendemos por el sentido originario del «viaje» (*Fahrt*), las «experiencias» sobre las que sabe informar un individuo son, por lo general, las desagradables. Alguien se queja de que en su vida ha «experimentado mucha iniquidad».⁷ En consecuencia, las experiencias son en su mayoría amargas o dolorosas; cada uno las hace en carne propia, y no puede salvar a nadie de ellas. Parece no haber experiencias gratas o alegres, al menos no sabemos informar nada sobre ellas. «En la mayoría de los casos se trata de algo desagradable» resume el diccionario de Trübner. Este lado oscuro de la experiencia es destacado expresamente por Gadamer. Profundiza en él, entendiéndolo como algo que necesariamente responde a la esencia de la experiencia: «Decir que la experiencia es preferentemente dolorosa y de-

sagradable no implica ser pesimista ; es algo que se desprende de manera inmediata de su esencia. Solo a través de instancias negativas se alcanza la [. . .] experiencia nueva. Toda experiencia que merezca ese nombre desbarata una esperanza».⁸ Mientras la vida transcurre imperturbada y se colman todas sus expectativas, todo marcha bien y nada nos llama la atención. Solo cuando las expectativas son defraudadas, cuando surgen obstáculos inesperados en el camino, «hace» el hombre sus experiencias. El hombre adquiere por cierto variados conocimientos, pero «hace» experiencias ; conviene que nos detengamos un poco en el carácter de este «hacer», pues no es un auténtico hacer, sino más bien un tener que hacer, un padecer, un estar librado a las contrariedades de la vida. Parece importante la proximidad de contenido con el significado de «sufrir», pues «sufrir» (*leiden*) significa originariamente tanto como «*fahren*» (andar) y «*gehen*» (caminar). También el factitivo «*leiten*» (guiar) significa *gehen-machen* (hacer caminar), «*führen*» (conducir). «*Leiden*» ha evolucionado, pasando por la etapa intermedia de «*durchgehen*» (recorrer), hasta su acepción actual de «*Schweres durchmachen*» (sufrir desgracias). Por lo tanto, de acuerdo con su sentido etimológico, experimentar (*erfahren*) y soportar (*erleiden*) son casi sinónimos. Y tal vez pueda señalarse que también el «experimentar» equivale a «sufrir desgracias», puesto que en él es determinante el carácter pasivo del sufrir.

Por eso las experiencias eluden toda planificación y previsión. Lo que en ellas nos sale al encuentro es algo fortuito, ajeno a cualquier propósito. Cuando se dice que uno ha «hecho sus experiencias», se quiere decir que uno ha debido experimentarlas dolorosamente. Este carácter de la experiencia tomada en todo su peso es omitido por cierto en la consideración teórica. Ya no se repara en ello, pero en el fondo sigue operando cuando se habla de experiencias, aun en su acepción atenuada.

Es significativa aquí la relación de los dos vocablos «experimentar» y «vivir» (*erfahren* y *erleben*), que en muchos contextos son casi coincidentes y, sin embargo, consideran las cosas desde lados opuestos. Si «experimentar» es un concepto básico del pensar austero, «vivir» tiene un acento afectivo mucho más notorio. Es un concepto típico del Romanticismo, de la filosofía de la vida y del Movimiento de la Juventud de comienzos del siglo xx. Si del mismo modo podemos

decir que experimentamos o vivimos algo, el vivir está referido de una manera más acentuada al sujeto. Cuando se vive algo, esto quiere decir que quien lo vive se encuentra en el centro y que eso le enriquece de una manera más grata. El introduce lo vivido últimamente en sí mismo; más aún, se fusiona con ello y queda completamente lleno de su vivencia. Por eso la vivencia siempre amenaza deslizarse a lo subjetivo, con el peligro de ser mal interpretado; así Morgens-tern pudo burlarse: «Y escribió en su crónica semanal: "Nuevamente una vivencia, llena de miel"». ⁹ El experimentar está, por el contrario, mucho más referido al objeto, a lo experimentado objetivamente. No es el hombre quien hace las experiencias; la cosa que él experimenta es lo que se sitúa en el campo de la atención. Por lo tanto es un concepto más sobrio y duro, y se lo emplea con preferencia cuando se desea evitar el peligro de un reblandecimiento subjetivo del concepto de vivencia. En él se manifiesta la dureza de la realidad.

Decimos que el hombre hace «sus experiencias», y empleamos la palabra en plural. Repárese en que los sucesos aislados que el hombre observa distan de ser experiencias: solo llegan a serlo cuando se extrae de ellos una enseñanza general. Las experiencias siempre se refieren a circunstancias generales que el hombre aprende. No basta una observación aislada. Algo debe haber llamado la atención del individuo reiteradamente y de tal forma que infiera su repetición regular. Por eso una mera comprobación de hechos dista de ser una experiencia. Nadie consideraría la afirmación de que Tubinga está a orillas del Neckar como la expresión de una experiencia, aunque se haya cerciorado de ello con sus propios ojos. Pero sí enunciamos una experiencia cuando decimos que hay días muy calurosos.

También en otro sentido se distingue la experiencia de la vivencia. Mientras que la vivencia descansa totalmente en sí misma y no se vuelca al exterior, de modo que al final sólo queda el recuerdo de ella, las experiencias provocan un cambio permanente en el individuo. Por eso las vivencias pueden ser repetidas (dentro de límites que no hemos de considerar aquí), en tanto las experiencias solo pueden ser confirmadas. Pero de las experiencias particulares que hace el individuo nace luego una vasta experiencia de la vida, de cuño siempre característico y que define a cada hombre.

3. La reafirmación en la experiencia

La experiencia nos dice, entonces, que algo no marcha como lo habíamos imaginado y, en especial, que los hombres no tienen la buena voluntad que habíamos esperado de ellos; dicho en una grosera fórmula: que el mundo es malo. En consecuencia, la experiencia es lo que ataja el vuelo de los ideales, lo que fatiga al hombre. Al final de la experiencia está la resignación. Después que el individuo ha advertido repetidas veces el fracaso de todos sus intentos de mejorar en algo el mundo, acaba por desistir y se ciñe al proceder usual, ya probado por la rutina. Se hunde en sus quehaceres. Por consiguiente, la experiencia es lo obstaculizante, la resistencia contra todo anhelo de mejorar lo existente y, por tanto, de progresar. Por ello el hombre siempre debe reunir todas sus fuerzas y luchar contra la presión de la experiencia si desea crear algo nuevo y mejor.

Todo el que haya entrado en su profesión o en una nueva esfera de trabajo con entusiasmo juvenil, habrá hecho !a experiencia (y aquí tenemos una situación característica en que esa palabra se impone espontáneamente) de que sus colegas veteranos le aconsejaran, en parte con buena intención y en parte con arrogancia, cuando él propuso algún cambio: «¡Olvídelo! Alguna vez ,lo intentamos y no dio resultado alguno. Ya hará usted sus experiencias». Y tras estas palabras hay una advertencia, casi siempre tácita: «¡Es mejor que desista enseguida y no nos moleste con sus proyectos de reforma que nadie le ha pedido!». De este modo, la apelación a la costumbre es un elemento coercitivo, retardatorio, que obstaculiza todas las innovaciones. La experiencia ha fatigado a los individuos. Es la actitud de la vejez resignada. A esto alude la conocida frase de Herbart (incluida en la Introducción a su *Allgemeinen Pädagogik*) : «Un maestro de aldea nonagenario tiene la experiencia de su nonagenaria rutina, el sentimiento de su largo esfuerzo. Pero, ¿tiene también la crítica de sus actos y de sus métodos?». ¹⁰ Así, es comprensible que el entusiasmo de los jóvenes se rebele contra esta forma de experiencia. Eberhard Rogge, ¹³ caído durante la Segunda Guerra Mundial, quería escribir un libro con este provocador título: «Por la experiencia nos volvemos tontos», oponiéndolo a la afirmación corriente según la cual las desgracias nos aleccionan. Quería decir que las experiencias crean hábitos fijos que automatizan la vida. El hombre se vuelve indiferente a causa de sus experiencias,

y ya no osa comenzar nada nuevo, ni siquiera reflexionar sobre nuevas posibilidades. Sabe, por larga experiencia, que no vale la pena hacerlo. La experiencia estrecha el contorno de la vida creadora. Por su influencia el hombre se torna realmente tonto.

A partir de esto deben entenderse las situaciones típicas en que el hombre apela a su experiencia. Esa apelación tiene por lo general un carácter polémico-defensivo. Sirve para rechazar las exigencias que salen al encuentro del individuo de una manera nueva e inesperada. Es una notable paradoja que la apelación a la experiencia sirva para negarse la posibilidad de hacer nuevas experiencias. El hombre se entumece frente a las nuevas exigencias. Ya no está preparado para corregirse y de este modo prueba que está interiormente rígido y ha perdido su vitalidad.

Por ello el entusiasmo de la juventud se vuelve contra esta sabiduría de los ancianos, escudada tras su experiencia. Es lo que tenía presente Herbart cuando escribió- «La mera práctica sólo producirá rutina, y bastante limitada; no experiencia decisiva [. . .] Así puede ocurrir que un oscuro maestro, al final de sus días, o aun toda una generación o series de generaciones de maestros que avanzan siempre uno al lado de otro o uno tras otro, por el mismo carril o carriles ligeramente modificados, no tengan la menor idea de lo que un joven principiante experimenta en sus primeras horas ante un acierto, ante un experimento bien calculado, que se concibe de una sola vez y con toda precisión».¹² Aquí se opone, a la «experiencia limitada al máximo, no decisiva», otra forma de experiencia, que se basa en «el experimento bien calculado». Ahora bien, el experimento, y aun toda una serie de experimentos, no da experiencia alguna. La experiencia no puede buscarse; se forma paulatinamente en la repetición de los casos aislados.» •

4. La experiencia «con» algo

Por ahora dejaremos de lado ese problema, y seguiremos analizando el uso lingüístico corriente. Hay en él, en efecto, una posibilidad totalmente distinta de hablar de la experiencia: suele decirse que se han hecho experiencias «con algo». Casi siempre se trata de aparatos o de procedimientos; más raramente, de hombres. Y por lo común se alude

a artesanos que dominan ciertos procesos y requieren de tales objetos. He aquí un ejemplo (que vuelvo a tomar de Giel) : a los automovilistas les agrada hablar sobre las experiencias que han hecho con sus vehículos, en particular cuando se trata de un modelo nuevo, no probado aún. Y cuando dos automovilistas discuten sobre las ventajas de sus marcas respectivas, por lo general se advierte que han hecho buenas experiencias con sus automóviles (desde luego, con limitaciones) . Se ofenden si alguien duda de sus aseveraciones o se muestra despectivo hacia sus marcas. ¿Qué ocurre aquí? ¿En qué sentido hacemos experiencias «con algo» (y no «en» algo o «sobre» algo) ? Esos vehículos no se someten a un examen cuidadoso ni a un esquema de pruebas. Las «buenas experiencias» solo se dan subrepticamente y después de un largo trato con las cosas. Este «con» se refiere a una cierta relación comunicativa. Designa un acostumbrarse al vehículo y un encarnarse o, más aún, un identificarse con él; se comprende entonces que sus dueños se muestren tan susceptibles a las críticas. En consecuencia, hacer experiencias con algo significa tratar con algo. Apunta más hacia un poder-hacer inmediato que hacia un saber objetivante.

5. El práctico experimentado

En esa misma dirección apunta el adjetivo «experimentado». Gehlen llama la atención sobre esto en un hermoso ensayo. Critica allí el concepto filosófico corriente de experiencia: «Ese concepto de experiencia (en cuanto hecho de conciencia) que la filosofía emplea casi exclusivamente ha sufrido un estrechamiento inconveniente y es unilateral».¹³ Gehlen destaca la íntima relación que guarda la experiencia con el poder de hacer algo. Pregunta : ¿ Qué queremos decir cuando calificamos a alguien, en sentido fuerte, como «experimentado»? Y responde: «Cuando calificamos a un individuo como pedagogo, político o marino "experimentado" estamos diciendo de él lo máximo en ese sentido y no hay título superior». Considera Gehlen el término griego *empeina*, con el que se denotaba también «larga ejercitación, destreza, conocimiento de la materia, acrisolamiento y virtuosismo inteligente», y trae a cuento el concepto de «experiencia de la vida», que rebasa toda especialización unilateral: «Un individuo de esta clase no está sometido a las múltiples exigen-

cias y demandas que la vida nos opone en forma regular y también sorpresiva, sino que las ha superado».¹⁴ ¿Qué queremos decir, entonces, cuando hablamos de un «médico experimentado»? No es aquel que sabe mucho y acaba de concluir sus estudios con mención. Designa, más bien, una capacidad específica para el ejercicio de su profesión que el médico ha adquirido por una práctica continua durante una larga vida. Esto exige un ojo certero, formado en la observación de gran cantidad de casos, y que abarca la pluralidad de las posibilidades, sabe establecer distingos y acierta sin mucha reflexión. Se requiere además un tacto peculiar, una sensibilidad alertada que sepa abarcar los imponderables matices del caso concreto y una certeza de juicio que sólo se puede desarrollar en una práctica de largos años y que permite tomar enseguida la decisión correcta, donde otro tendría que realizar primero arduos exámenes y perdería así un tiempo precioso. El novato, el inexperto, sería en cambio aquel a quien su conocimiento no le sirve porque no lo sabe aplicar, y por eso se engaña fácilmente; el que en la vida de los negocios, por ejemplo, se deja aventajar porque desconoce las tretas de sus socios.

Por oposición a la experiencia que embota, que hace a los hombres abúlicos y se cierra a todo lo nuevo, es inherente a la formación del práctico experimentado una capacidad receptiva, siempre alerta, en que cada experiencia adquirida descubre a la vez nuevas posibilidades de concepción. La experiencia es así un proceso de crecimiento más vivo, que progresa en forma continua; en él se hacen siempre nuevas experiencias que son apropiadas interiormente. Por esto se dice, muy significativamente que el individuo es experimentado «en algo», y no que ha hecho muchas experiencias; en efecto, las experiencias no constituyen para él un patrimonio exterior del cual podría disponer, sino que las ha asimilado por completo en sus actos, se han convertido en un poder-hacer específico en el cual y del cual vive. «La experiencia y el poder-hacer son inseparables»,¹⁵ señala también Gehlen; toda nueva experiencia no solo enriquece el saber, sino que al mismo tiempo se manifiesta en una nueva aptitud. Por consiguiente, experiencia significa la perfecta adaptación del individuo a un medio en que se mueve con seguridad. Por eso el hombre verdaderamente experimentado rara vez apela a su experiencia frente a un tercero. Su experiencia, por haberse convertido en capacidad, no le es presente en el saber. Y porque su experiencia nunca está cerrada, sino que

permanece siempre abierta para las experiencias nuevas que la corrigen, tampoco puede esgrimirse contra un tercero como objeción a las propuestas nuevas que este pueda hacer y eventualmente rebasen los marcos hasta entonces admitidos.

En esta experiencia que progresa continuamente y que se profundiza, en esta disposición siempre alerta a adoptar lo nuevo y a aprovecharlo, se forma poco a poco esa madurez superior que admiramos como un rasgo humano en el práctico experimentado y que por cierto nunca se alcanza sino a determinada edad. Esta madurez es más que prudencia y talento, más que cuantía de los conocimientos y aptitudes. Aquí vuelve a presentársenos, una vez más, lo que dijimos antes sobre el carácter predominantemente doloroso de la experiencia. Las profundas y dolorosas experiencias, que marcan los límites del propio poder-hacer, son las que permiten al hombre alcanzar esa madurez última. Quien la anhele, deberá aceptar también lo doloroso que ellas traen consigo.

6. La osadía de adquirir experiencias

Si intentamos sintetizar lo establecido hasta aquí, tendremos dos formas diferentes —o, de manera más cautelosa: dos aspectos diversos— de las experiencias, tal como lo muestran el juicio de censura y el juicio administrativo: una experiencia que deja al hombre petrificarse y entumecerse en costumbres rígidas y que termina negándose a toda experiencia ulterior, y otra experiencia que nunca se cierra, sino que, en abierta disposición receptiva, se desarrolla de continuo y conduce a esa madurez superior del individuo que llamamos experimentado. Debemos tratar de reunir conceptualmente ambos aspectos en su conexión interior, desde la esencia —bien entendida— de la experiencia. En efecto, ellos están íntimamente ligados. En toda nueva y fecunda experiencia que hace el hombre va implícita la posibilidad de su desvirtuación. Toda experiencia lleva la amenaza de estancamiento. El hombre busca escudarse tras ella para defenderse de la irrupción de lo nuevo. Y como él es, en general, un ser que siempre corre el riesgo de no realizar sus propias posibilidades y solo un esfuerzo continuo le permite superar la tentación de la pereza, la disposición a aceptar nuevas experien-

cias exige vencer constantemente las fuerzas de la inercia. El estar abierto a lo nuevo no constituye un don natural, sino una virtud que debe adquirirse penosamente. Para comprenderlo, debemos considerar con mayor detenimiento el proceso por el cual el hombre adquiere su experiencia. Si antes hicimos notar que el hombre no puede provocar sus experiencias adrede (no puede forzarlas desde sí mismo), ahora debemos señalar que puede recogerlas, espigarlas donde las encuentre y, dominándolas, alcanzar la madurez del hombre experimentado en su negocio. Ahora bien, ese recoger es refractario a todo intento de construcción metódica. Está librado a la contingencia de los acontecimientos que nos salgan al encuentro desde fuera. No obstante, la adquisición de experiencias requiere una actitud particular. El hombre no puede forzarlas, pero sí exponerse a aquellas situaciones que son las únicas en que pueden sobrevenirle experiencias. Retomemos el significado originario de la palabra: el del hombre «en viaje» (*auf der Fahrt*), el que se arriesga por tierras extrañas porque su ámbito natal le resulta demasiado estrecho. En efecto, en el mundo protector del hogar y de lo familiar no se hace ninguna experiencia. Por eso se desprecia a quien nunca salió del estrecho círculo del campanario. Ninguna experiencia se obtiene desde una posición segura; tampoco las que provienen de una problemática científica elaborada. Por el contrario, para hacer experiencias debemos comprometernos, exponernos a lo inesperado que se nos presenta. Solo hay experiencias cuando estamos abiertos a eso que nos sale al encuentro inesperadamente. Pero esto requiere osadía y una disposición previa, pues la adquisición de experiencias es dolorosa y encierra peligros. Los timoratos no hacen ninguna experiencia porque —y a menudo invocando su «experiencia»— evitan de antemano aquellas situaciones que son las únicas en que pueden hacerse experiencias. Por eso permanecen encerrados en el estrecho círculo del mundo comprendido desde siempre, y nunca aprenden a conocer algo realmente nuevo. Su vida está estancada.

Pero tampoco el aventurero (como bien señaló Giel) se singulariza por su capacidad de hacer experiencias. Es que los sucesos le son extrínsecos. Por ello puede pasar de una aventura a otra. No cambia, no «aprende» nada de sus vivencias; como el Don Juan de la ópera, solo puede repetir las exteriormente y jactarse de su cuantía. De sus vivencias no nacen experiencias. Más bien, estas solo crecen cuando el

hombre sabe apropiarse en su interior lo que le viene al encuentro desde fuera, cuando se transforma a sí mismo con ellas y de tal suerte alcanza la superioridad del hombre que ha madurado por sus experiencias.

7. Las vivencias felices

En este lugar quizá debemos considerar una objeción que podría hacerse a nuestra tesis del carácter doloroso de la experiencia: ¿No es un prejuicio unilateralmente pesimista? ¿No existe también la experiencia de lo bello y de lo dichoso? Hay que reconocerlo, la vida no solo ofrece experiencias dolorosas. Tiene ciertamente horas felices en que se alcanza algo nuevo y placentero. Cuando estudiamos la intuición ya encontramos tales vivencias gratas. Solo que no debemos llamarlas (lo que también sería incorrecto en el plano idiomático) «experiencias», descaracterizando así este concepto. Con ello ocultaríamos la total diversidad de las experiencias dolorosas, que no pueden asimilarse a esos acontecimientos felices. Debemos presentar esto en su especificidad. La diferencia ya mencionada entre el vivenciar y el experimentar alude de alguna manera a esa antítesis. Estos acontecimientos felices tienen algo en común con las experiencias dolorosas: se presentan al hombre de manera inesperada e imprevisible. Pero mientras las experiencias dolorosas irrumpen en la vida desde fuera, sin que importe el estado de ánimo en que se encuentre el individuo, los acontecimientos dichosos presuponen una disposición interior, un cierto temple gozoso en que el hombre se abre a eso que las cosas mismas le revelan. Y mientras que las experiencias atañen siempre, en última instancia, a la conducta práctica, aquí se suspende la esfera de la acción y de la necesidad; el hombre se libera de ella para recibir la riqueza de la vida y del mundo que fluye hacia él. Si lo ignorásemos nos mostraríamos ingratos hacia el don, de la vida. Cuando en la introducción dijimos que el conocimiento es tributario del temple, teníamos en vista estos nexos;¹⁶ y los teníamos también cuando, siguiendo a Heidegger, preguntamos si el conocer teórico debía entenderse realmente como «modo deficiente» del trato práctico.¹⁷

Ahora bien, estos profundos nexos están oscurecidos por un concepto de experiencia indiferente y neutral, que ni siquiera

ra deja verlos. Hay que despejarlos primero mediante la crítica de ese concepto. Pero no podemos seguir considerando este punto aquí, porque tendríamos que profundizar demasiado en otros nexos. Baste con lo dicho para ponernos a cubierto de posibles equívocos.¹⁸

8. Experiencia e investigación

La experiencia hecha por el hombre se distingue por su carácter imprevisible y contingente (compartido también por las vivencias gratas) del resultado de un examen expreso, de un experimento realizado adrede. Así, Herbart oponía a la experiencia rutinaria del maestro de aldea el «experimento correctamente calculado». Esa antítesis es importante, aunque a menudo se diluye cuando se habla, descuidadamente, de ciencias de experiencia. El resultado de un experimento no puede llamarse experiencia, al menos si se quiere dar al término un sentido nítido.

El experimento es una pregunta que el hombre dirige a la naturaleza por su propia iniciativa, y la respuesta está predeterminada por el problema. En la ciencia natural moderna el experimento bien hecho debe reunir dos requisitos: formular a la naturaleza una pregunta precisa, y bajo condiciones tan exactas que puedan repetirse a voluntad. En este sentido, los experimentos son dispuestos y cumplidos con arreglo a plan. Proporcionan resultados determinados. El hombre adquiere en ellos un determinado saber: el que buscaba. En consecuencia, en el experimento el hombre lleva la iniciativa, obra con conciencia. Nada azaroso debe perturbarlo.

Podemos generalizar todavía el concepto del experimento mediante el concepto de investigación. La investigación no necesita servirse siempre del experimento, pero es una requisitoria consciente, una indagación hecha adrede. Se investigan nexos ocultos. Así, la policía realiza indagaciones para hallar a un delincuente. Investigar significa buscar algo con tenacidad. Pero el investigar también admite sistematización; más aún: para tener éxito necesita de ella. Por eso la investigación es, en particular, asunto de la ciencia. Hay investigadores de la naturaleza y de la historia, y diversos institutos de investigación. Por su esencia misma la ciencia es investigación, en su totalidad o, al menos, en sus partes prin-

cipales. Así, las ciencias que no están del todo seguras de su carácter científico se definen como investigación o, en sentido enfático, como investigación empírica. Todo esto es equivocada cuando no se distingue con exactitud entre una investigación que se realiza y una experiencia que se hace, y se las confunde indistintamente bajo el concepto de ciencia de experiencia. Es que la investigación pertenece al ámbito del configurar con arreglo a planes, del cual el hombre dispone en su libertad; en cambio, la experiencia es un acontecer de la vida al que el hombre está expuesto, no es fruto de su iniciativa. La investigación implica un discernimiento previo, y así no se sale del marco de una comprensión previa cerrada. Sólo dentro de ese marco puede formularse una pregunta precisa. Por el contrario, las experiencias hacen estallar el marco de expectativas prefijado y obligan a una reorientación productiva.

Estos nexos se confunden cuando se habla, en alemán, de ciencia empírica (*empirischen Wissenschaft*), entendiéndola por tal una ciencia fundada en la experiencia. Es que *empiria* deriva del verbo griego *peirao*, que significa intentar, probar y, en sentido derivado, «conocer por propia experiencia». Pero ese término contiene más acentuadamente el rasgo activo que destacamos en el concepto de investigación, y no la connotación de experiencia (*Erfahrung*) como doloroso suceder.

Por lo tanto debemos cuidarnos de considerar sinónimos los conceptos de «empírico» y «experiencia» (lo cual es posible sin más ni más en el horizonte de comprensión de los idiomas inglés y francés, como se ve cuando en alemán se identifica «empírico», vocablo tomado del inglés, con un conocimiento basado en la experiencia). Debemos establecer un claro distingo entre ambos conceptos: «empírico» realza el aspecto activo de una investigación realizada con arreglo a plan, mientras que «experiencia» (*Erfahrung*) connota el rasgo pasivo de algo sufrido con desagrado. Para mayor claridad hablaremos en lo sucesivo de ciencias empíricas, y evitaremos el concepto ambiguo de ciencias de experiencia.

Desde luego, a estas reflexiones puede levantarse una objeción: ¿Qué se gana con esos distingos? ¿No estamos jugando con meras particularidades idiomáticas sin fundamento objetivo o proponiendo, en el mejor de los casos, nuevas y arbitrarias acepciones al uso lingüístico? Debemos responder

que estas reflexiones sobre el carácter originario de la «experiencia», a la que sigue la «investigación», nos proporcionan una comprensión profunda del origen del conocimiento; también nos permiten examinar la unilateralidad del concepto empirista de experiencia, reconocer una experiencia más originaria y combatir entonces el carácter excluyente de la investigación empirista. En modo alguno impugnamos la investigación intensa de los hechos. Solo queremos situarla correctamente en la totalidad del conocimiento y comprender con justeza, en su construcción, la conjunción de experiencia e investigación en su dependencia recíproca. También en este punto se acredita el tratamiento antropológico general del problema del conocimiento.

Notas

- 1 J. Locke, *An essay concerning human understanding* (vol. 2, pág. 1), citado por H. Kuhn, *Was heisst Erfahrung?*, en *Zur Bedeutung der Empirie für die Pädagogik als Wissenschaft*, nueva serie de los cuadernos suplementarios del *Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, cuaderno n' 5, pág. 9.
- 2 Cf. *supra*, pág. 22 y sig.
- 3 H. Kuhn, *op. cit.*, pág. 13.
- 4 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1960, pág. 329.
- 5 K. Giel, *Studien zu einer anthropologischen Didaktik*. Aparecerá próximamente en la serie *Anthropologie und Erziehung*.
- 6 *Trübners Deutsches Wörterbuch*, que hemos consultado en todos los casos acerca de la historia de los vocablos.
- 7 Cf. *Ibid.*
- 8 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pág. 338.
- 9 C. Morgenstern, *Sämtliche Werke*, Munich, 1965, pág. 241.
- 10 J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, K. Kehrbach, ed., vol. 2, pág. 7.
- 11 Nombro la obra postuma: E. Rogge, *Axiomatik alles möglichen Philosophierens*, Meisenheim-Glan, 1950.
- 12 J. F. Herbart, *op. cit.*, vol. 1, pág. 284 y sig.
- 13 A. Gehlen, *Vom Wesen der Erfahrung* (1936), en *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek, 1961, pág. 27.
- 14 *Ibid.*, pág. 26.
- 15 *Ibid.*, pág. 28.
- 16 Cf. *supra*, pág. 14.
- 17 Cf. *supra*, pág. 57 y sig.
- 18 En la continuación de este volumen (en preparación) tendremos que considerar con más detalle estos nexos. Por ahora remito a mi exposición anterior, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort, 1941; 4ª ed., 1968; esp. cap. VII, «Das Verhältnis zur Realität», pág. 112 y sig.

10. La experiencia de la vida

1. La formación de la experiencia de la vida

Después que hemos bosquejado la índole del proceso de experiencia, se nos presenta otra tarea: estudiar la repercusión de la experiencia en la vida humana. Suele decirse que el hombre aprende por experiencia. Aprender y experimentar están sin duda en íntima relación,¹ mas no por eso se los debe igualar. Si tomamos en su acepción plena el concepto de experiencia, no todo aprender significa una experiencia. Por ejemplo, lo que hemos aprendido en la escuela dista de ser experiencia. Constituye un mero saber, y este saber enseñado, transmitido por otro individuo, es antitético a lo experimentado por nosotros mismos. La experiencia —debemos insistir en ello una vez más— es siempre hecha por el propio individuo. Le es inherente la participación de este. Pero tampoco lo que no hemos escuchado de un tercero, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, es por eso solo una experiencia. Puede ser nada más que un mero informarse. Para que de allí nazca una experiencia, el individuo debe participar directamente. No solo ha de recoger un saber, sino ser sorprendido en su persona. Por la experiencia se transforma él mismo. Volvemos a recordar que la experiencia es siempre, al mismo tiempo, un poder-hacer.² Por eso este aprender por experiencia tampoco puede nacer de un propósito deliberado. Es una forma de aprendizaje a que el individuo es forzado por los acontecimientos. Entonces, es algo que sobreviene después de estos. Como regulación de la conducta puede desplegarse en buena parte en un estrato inconsciente o semiconsciente. Pero puede ocurrir también que lo acontecido repercuta en mayor profundidad perturbando la vida habitual, y así obligue a un enfrentamiento consciente. Aquí se manifiesta bien a las claras ese carácter de posterioridad, que remite a lo ya ocurrido. La experiencia nace de una meditación que procura esclarecer lo que al principio parecía incomprendible: nace de la ela-

boración y apropiación de aquello que nos sale al encuentro de una manera indeseada y no prevista. No es sino por su elaboración y apropiación posteriores, por su aplicación práctica en el obrar futuro y, en general, por su introducción en la propia vida, como el acontecimiento se convierte en experiencia. Suele decirse que el hombre hace experiencias, pero lo que lo encuentra es, en primer lugar, un hecho sin sentido, que él simplemente debe admitir. Solo cuando se lo apropia en el pensamiento y extrae de él una «enseñanza» para su vida, eso se convierte en experiencia. Responde enteramente a la connotación pesimista de la experiencia, entendida en su esencia, originaria, aquel proverbio según el cual solo las desgracias hacen al hombre prudente, donde «prudencia» (en el sentido del vocablo latino *piudentia*, derivado de *providere*) no es una mera capacidad teórica, sino una conducta práctica que pondera cautelosamente las consecuencias. Por lo tanto, el aprendizaje por experiencia aparece en lo sucesivo como virtud práctica de la vida.

De las diversas experiencias que el hombre hace, resulta entonces, después de años, lo que podemos llamar «experiencia» o, mejor aún, «experiencia de la vida». No se cumple —al menos en principio— en una construcción que avanzara conscientemente por comparación de las experiencias aisladas y las generalizara después en un procedimiento «inductivo», sino que se desarrolla como por sí sola, siempre en forma inconsciente e inadvertida, en un proceso de crecimiento que casi podríamos llamar orgánico. Es una analogía trazada por Goethe: «La bienhechora Providencia le ha dado a cada uno un determinado instinto para obrar de tal o cual manera, el que luego ayuda a cada uno a andar por el mundo [. . .] Así como el hombre come y bebe y digiere sin pensar que tiene un estómago, de igual modo ve, se comporta, obra y enlaza sus experiencias sin tener verdadera conciencia de ello».³ Por esto no podemos someter el surgimiento de la experiencia a la observación científica; lo que podemos comprobar en nosotros mediante la observación, y sobre todo por la autoobservación, es siempre una experiencia ya formada, y no tenemos posibilidad alguna de remontarnos más allá de la experiencia formada para seguirla hasta sus orígenes. Más aún, la propia experiencia formada no se da objetivamente en el saber. Al principio, el hombre no sabe de sus experiencias aunque las tenga presentes en su

poder-hacer. Solo cuando medita sobre ciertas dificultades, afloran las experiencias pasadas y puede recurrir a ellas. Esta experiencia de la vida en que los individuos se apoyan amplía la función de lo que antes habíamos designado, sintéticamente, comprensión pre-científica del mundo y de la vida, y después también como pre-comprensión. Debemos precisar más la relación entre estos conceptos, cuya íntima correspondencia habíamos señalado de pasada.⁴ No se puede igualar simplemente comprensión general de la vida y experiencia de la vida, pues la primera contiene mucho de lo que el hombre ha tomado de su medio con el lenguaje y la cultura, de lo que quizás ha traído consigo al mundo como disposiciones naturales (no necesitamos resolver aquí esta cuestión). La experiencia se distingue de esta comprensión general por el hecho de que el individuo tiene que hacerla él mismo. Es entonces un escorzo más estrecho de la comprensión general transmitida, que el individuo llena paso a paso con su intuición y su vida. El realiza las posibilidades ya contenidas en la comprensión general, la llena con datos concretos y determina con precisión lo que estaba allí predelineado en forma vaga.

Ahora bien, la experiencia es algo más que la paulatina compleción de una comprensión de la vida ya dada indeterminadamente. Si así fuera, su contenido no superaría ese marco. Pero no hay experiencia en sentido pleno sino cuando ella se refiere a algo nuevo que penetra en el mundo familiar. Entonces se plantea el problema del modo en que eso nuevo se relaciona con el mundo tal como se lo comprendió hasta ahora. Tenemos que dilucidar mejor el concepto de lo nuevo. Se puede hablar de algo «nuevo» en doble sentido. Lo designamos anticipadamente como lo nuevo relativo y lo nuevo absoluto. Hablamos de lo nuevo relativo cuando se adecúa sin rupturas al todo actual de la comprensión. El nuevo vegetal que conozco, la nueva ciudad que visito, son algo nuevo relativo. Con una metáfora matemática: nuevo relativo es lo que puede clasificarse como mero dato nuevo en el sistema de coordenadas de un mundo comprendido. El aumento del saber dentro de un marco ya dado de comprensión no es problemático. Por el contrario, hablamos de lo nuevo absoluto cuando ya no se lo puede clasificar en el horizonte actual del conocimiento, al que antes bien hace estallar en total y obliga a una reconsideración radical. Dicho de otra manera: es lo que modifica de rechazo el horizonte mismo de la compren-

sión. La posibilidad de una experiencia nueva absoluta presupone, entonces, que el horizonte de comprensión (o la precomprensión) no es inmutable, sino que en el transcurso de la vida puede expandirse y transformarse. Por consiguiente, la experiencia de la vida amplía de continuo el círculo de la precomprensión con que el individuo avanza luego hacia las experiencias ulteriores. Si en otro contexto llamamos a este todo de comprensión el «apriori» de toda nueva experiencia aislada, ahora estamos obligados a hablar de un apriori creciente, que se va desarrollando y transformando.

2. Las lagunas de la experiencia de la vida

Por mucho que la experiencia de la vida esté comprometida en un constante crecimiento (en unos individuos más, en otros menos) y que la contingencia del punto de partida individual se compense hasta cierto punto con la adquisición de nuevas experiencias, la experiencia es siempre por completo personal e individual. Cabe preguntarse, pues, si ella puede pretender validez supraindividual y si es posible fundar sobre ella un saber universalmente válido. Ahora bien, en primer lugar podemos señalar que esta experiencia se ha formado desde el comienzo en el elemento intersubjetivo del lenguaje y ha adquirido su forma en un intercambio recíproco continuado desde la más tierna infancia. Pero si bien en toda experiencia individual resuena algo humano común por el solo hecho de expresarse en las formas del lenguaje, el radio de las experiencias hechas por un individuo —lo que podríamos llamar la experiencia concreta de la vida de este individuo determinado— es contingente, lacunar y limitado, y cabe preguntarse por el modo en que podría adquirirse un saber vasto y sistemático desde la experiencia propia. Aquí se hacen notar los estrechos límites de la vida individual. A todo individuo es asequible sólo un limitado círculo de experiencias. Pero como él no puede provocarlas adrede (si tomamos la palabra en su estricto sentido), sino que debe tomarlas como se le presentan, el círculo de sus experiencias es contingente y lacunar. Si el hombre pretende fundar en ellas una ciencia, debe intentar salvar esas lagunas y completar el radio de sus experiencias. Pero esto es posible en medida muy limitada. Enfrentado con un problema, el hombre puede buscar pri-

mero las soluciones en su propia vida. En la tensión de ese esfuerzo irá rememorando lo que tenía olvidado. Así podrá alcanzar una cierta compleción. Pero pronto advertirá, y en forma mucho más dolorosa, los límites y la contingencia de su propia experiencia de la vida. Recurrirá entonces a las experiencias vitales de otros. De ese modo obtendrá, desde luego, un saber no fundado inmediatamente en su propia experiencia.

Luego deberá ensayar la revisión y el ordenamiento del material de experiencias acumulado mediante ese procedimiento de recolección. A esto aludía Bacon, pensador tan incomprendido, cuando, con una espontaneidad no coartada todavía por ninguna teoría empirista determinada, sugería la confección de listas que fuesen lo más completas posible de las diversas experiencias ya existentes sobre el ámbito a investigar. Pero por mucho que se expanda, la experiencia siempre queda limitada al material existente, sigue siendo contingente y lacunar. También el intento de salvar estas lagunas es azaroso. Más aún: ni siquiera se puede reexaminar las experiencias ajenas dudosas e imprecisas. El intento de alcanzar un saber sistemático siempre queda librado a la contingencia de las experiencias fácticas. La adopción de la experiencia vital ajena no nos hace adelantar mucho. También aquí seguimos dependiendo del patrimonio de experiencias ya dado y que no puede ampliarse arbitrariamente.

Si se quiere salir de esta permanente contingencia y llenar las lagunas de la experiencia, no basta esperar que una feliz casualidad produzca por sí misma las experiencias faltantes; más bien, es preciso forzar la respuesta a las cuestiones pendientes mediante un dispositivo adecuado. Aquí se impone, con necesidad interior, la tarea de una investigación deliberada y metódica (sobre todo la aprehensión cuantitativa de las relaciones y un experimento organizado con conciencia). No solo se salvan así las lagunas mediante una indagación metódica, sino que el conocimiento adquiere, con la medición metódica, una certidumbre antes desconocida. Los resultados estadísticos constituyen una base firme, libre de prevenciones subjetivas. En particular los experimentos metódicamente realizados pueden ser repetidos a voluntad, su resultado es reproducible en cualquier momento. Solo así se alcanza la posibilidad de una verificación y una falsación estrictas. Por ello pudo Herbart oponer el experimento sabiamente calculado a la rutina de una experiencia de varias

décadas. Solo ahora empezamos a pisar terreno firme. Solo ahora entramos en el dominio de la ciencia metódicamente comprobada.

Ahora bien, es preciso aclarar que esta investigación, realizada con conciencia, no debe entenderse como «prolongación» rectilínea de la experiencia natural, sino como un comienzo radical, con una nueva problemática y métodos nuevos. Para ponerlo de relieve establecimos antes una marcada diferencia entre experiencia natural precientífica e investigación científica deliberada.

3. La investigación empírica

Ahora bien, si deseamos adquirir un conocimiento cierto e inatacable, debemos comprobar nuestra experiencia natural mediante un procedimiento adecuado: investigación científica, metódica. Pero debemos preguntarnos primero si es posible comprobar todo el ámbito de la experiencia natural de la vida con los medios de la investigación empírica metódica. En el debate epistemológico, sobre todo con relación al eventual aprovechamiento científico de los resultados obtenidos en la experiencia natural de la vida, el llamado «criterio de sentido» empirista ha cobrado importancia muy grande.⁵ En su forma más sencilla sostiene que una proposición tiene sentido si, y solo si, es susceptible de comprobación empírica, de verificación o falsación. Este planteo parece esclarecedor, pues lo que no es capaz de tal revisión, no puede ser sino especulación facultativa. Pero el planteo mismo constituye una decisión arbitraria. En su aparente evidencia (vemos de nuevo cuan frágil es toda invocación a la evidencia) oculta todo un aspecto del problema. Importa una simplificación inadmisiblemente. La nitidez de este principio es solo aparente, pues la posibilidad de «comprobar» y el alcance de lo «comprobable» en ese sentido se dan por supuestos como algo obvio. «Comprobable» (lo susceptible de corroboración) es lo que puede someterse a un control posible de idéntico modo en todo momento por referencia a estados de cosas observables. Aquello que no puede ser referido a estados de cosas observables es mera opinión facultativa, sin significación científica. Así, hecho comprobable y opinión facultativa son términos antitéticos.

Aquí se plantea un problema: ¿No hay experiencias genuinas que escapen al criterio de sentido así concebido, simplemente porque no estén disponibles de idéntico modo en todo momento y no sean, empero, meras opiniones facultativas, sino auténticas experiencias, y aun a veces harto dolorosas? Por ejemplo, ¿serían comprobables de esta manera la muerte absurda de una persona muy allegada o el enriquecimiento que se siente cuando nace un hijo? Sin duda, ambas experiencias escapan a la comprobación experimental. ¿Y serviría de algo hacer encuestas entre el mayor número posible de individuos? ¿Se refutarían esas experiencias si se comprobase que muchos individuos son indiferentes a ellas? Y aun si admitiéramos la validez de tal cuestionamiento, la comprensión que lo preside debió adquirirse primero en la propia experiencia vital. Esta, como ya sabemos, escapa en virtud de su «fatalidad» a todo plan y, por consiguiente, al criterio empirista de sentido.

No obstante, tales experiencias no son incontrolables. El que padezca la situación respectiva puede repetirlas. Tampoco constituyen vivencias individuales puramente privadas, pues se puede comunicarlas. Tales proposiciones son, pues, absolutamente comprobables. Pero esa comprobabilidad no está disponible en cualquier momento, no se la puede provocar adrede con arreglo a plan, sino que dependemos —en el sentido del concepto natural de experiencia— del momento en que sobrevengan. Solo después de cumplidos, meditamos sobre esos conocimientos y los aprehendemos (en el momento mismo por lo general no se tiene el ánimo de someterlos a examen). Vemos, pues, que el concepto de lo «corroborable» en modo alguno es simple y varía según los ámbitos en que se quiera aplicarlo. En lugar de una antítesis tajante entre experiencia comprobable y no comprobable, tenemos diversos grados de comprobabilidad y, por tanto, diversos grados de confiabilidad del saber.

4. El encuentro como ejemplo

Para ilustrar estas relaciones tomaré otro concepto, que guarda relación con mi propia labor: el del encuentro.⁶ No hace mucho se ha dicho que carecería de sentido en el dominio estricto de la investigación científica.⁷ De hecho, podemos preguntarnos si podría someterse a verificación el proceso

científico así designado, pues forma parte de la naturaleza del encuentro el que sobrevenga de manera fortuita; no se lo puede preparar a voluntad ni se lo puede observar con arreglo a plan. En realidad, el encuentro designa un proceso de profunda conmoción interior, que, como tal, escapa a toda observación desde fuera y solo se vuelve asequible en la descripción de lo experimentado.

Pero, ¿debemos renunciar por ello al empleo del tal concepto «no científico» en el conocimiento científico? Esto significaría que precisamente la experiencia decisiva, la que conmueve a los individuos en lo más íntimo y es determinante de su relación total con la realidad, se desecha por subjetiva y se excluye de la ciencia. Si no admitimos esta conclusión, debemos buscar una manera mejor de tratar el encuentro. Para ello nos remitiremos primero a la experiencia individual de aquel que ha vivido en sí mismo el proceso de un auténtico encuentro, y desde esa experiencia lo describiremos e interpretaremos. Como puede objetarse que se toma como punto de partida una subjetividad contingente, cabe comprobar las propias experiencias por los testimonios de otras personas que han experimentado lo mismo. Y como la vivencia propia es todavía ciega cuando no se la orienta e interpreta según los enunciados de los otros, debemos recurrir a un procedimiento inverso: observamos que últimamente se ha hablado cada vez más de encuentro (hacemos, por así decir, una comprobación empírica) e inquirimos por las razones de este fenómeno. Así se nos plantea la tarea de interpretar lo que en los diversos testimonios (de manera inadvertida) cobró expresión en una experiencia. Entonces caemos en la cuenta de algo que hace mucho se desarrolló en nuestra vida sin que lo hubiéramos notado. Lo podemos confirmar sobre la base de nuestra propia experiencia de la vida, y descubrimos así un proceso imprescindible para comprender la evolución humana. En consecuencia, el concepto de encuentro es todo menos un concepto sin sentido, carente de valor científico. Designa un proceso que tiene importancia decisiva en la vida humana y que solo puede comprenderse convenientemente con este concepto (y con el horizonte de comprensión dado en él). Pretender excluirlo por motivos metodológicos implicaría una simplificación inadmisibles de la imagen real de la vida humana.

5. El enlace de la comprensión previa y la experiencia de lo nuevo

Este ejemplo (apenas esbozado aquí) debe servir tan solo para aclarar la dificultad esencial con que se enfrenta todo esfuerzo por fundar un conocimiento objetivo: si en aras de la certidumbre admitimos el criterio de sentido empirista, ello nos obligará a recortar de manera tan radical el contorno de experiencia susceptible de saber cierto que no quedará sino una imagen mutilada de la realidad, carente de todo interés. Pero si queremos abarcar la realidad en toda su riqueza, y no solo una imagen distorsionada y artificialmente recortada, tendremos que liberarnos, también en la ciencia, del estrechamiento empirista del concepto de experiencia y del imperio del criterio de sentido, y partir de un concepto de experiencia originario y libre, más adecuado. Es lo que quería decir Dilthey en su controversia con el positivismo cuando pedía que las ciencias se edificasen sobre «la experiencia total, sin mutilación».⁸ Para emplear una sugerente fórmula de Dilthey: se requiere «empiría y no empirismo».⁹ Pero si se pretende basar el conocimiento en la experiencia total y sin mutilación, esta no puede remitir a operaciones individuales, aislables. Toda nueva experiencia individual y todo resultado de la investigación metódica realizada con conciencia queda referida a la relación total de la vida y a la comprensión contenida en esta. La investigación realizada con conciencia tampoco alcanza jamás la posibilidad de un comienzo sin supuestos. Desde su planteo mismo depende de la comprensión previa existente. Nunca puede escapar a la estructura previa del conocer. Empero, el estudio más exacto de la experiencia ha permitido superar las dificultades que hasta ahora planteaba el tratamiento de la comprensión previa. Hemos recusado la idea de una comprensión previa fija, cerrada en sí misma, que estaría dada con la vida humana y que solo podría llevarse a la conciencia y aclararse en conceptos. Reconocimos una comprensión previa que se expande y, por las nuevas experiencias, como las que surgen en parte directamente de la vida misma y en parte son resultado de la investigación científica, se transforma, acrece y enmienda de continuo. Es, pues, un proceso circular irrevocable en que la comprensión previa orientadora de la experiencia depende a su vez de las nuevas e imprevisibles experiencias. En este sentido hablamos de comprensión previa abierta.¹⁰

Si en un pasaje anterior apuntamos la necesidad de explicitar la comprensión previa para dar claridad conceptual a lo contenido en ella, ahora esa tarea se amplía: también es necesario explicitar la experiencia de lo nuevo. En este sentido podemos hablar de una hermenéutica de la experiencia, cuya misión es incluir, en una operación productiva, los nuevos resultados dentro del todo de la comprensión. No se trata de las «pequeñas experiencias» que pueden introducirse fácilmente en el marco de la comprensión previa existente, sino de «las grandes experiencias» que no pueden dominarse sin más ni más desde él y obligan a corregir la comprensión anterior y a crear nuevas formas de concepción y comprensión. De este modo, el procedimiento hermenéutico recupera la firmeza que al parecer perdió al trasponerse a la comprensión previa. En tanto que a la explicitación de la comprensión previa «aportada» le faltaba la «resistencia de la cosa» y, por lo tanto, estaba expuesta en gran medida a la contingencia del sentimiento lingüístico y la comprensión del mundo individuales, con el peligro de quedar cautiva de lo subjetivo, «lo nuevo» que nos sale al encuentro en la experiencia nos proporciona algo firme que no puede ser desechado y debe dominarse en una comprensión más amplia. En este enfrentamiento continuo con la nueva experiencia se amplía el círculo del saber, y no solo en su contenido, sino en cuanto a la comprensión previa con la que el hombre se acerca luego a las ulteriores experiencias. No es sino con esta interpretación como podemos incluir por entero las funciones del conocimiento del hombre en la historicidad de su naturaleza. Las formas de aprehensión se modifican y crecen en el curso de la historia en virtud de experiencias siempre renovadas, y así reconocemos el enlace indisoluble de comprensión previa aportada y experiencia de lo nuevo.

Notas

- 1 Cf. G. Buck, *Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion*, Stuttgart, 1967.
- 2 Cf. *supra*, pág. 148 y sig.
- 3 Goethe, en sus contribuciones a los Fragmentos Fisiognómicos de Lavater, vol. I., citado por G. Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Leipzig Berlin, 1926, pág. 2, 400.
- 4 Cf. *supra*, págs. 37, 115 y sig., 130 y sig.
- 5 Cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1960, 4ª ed., 1969, pág. 382, 409, 456.
- 6 O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik Versuch über un stetige Formen in der Erziehung*, Stuttgart, 1959, pág. 87 y sig.
- 7 Así K. Mollenhauer, *Das Problem einer empirisch positivistischen Pädagogik*, en *Zur Bedeutung der Empirie für die Pädagogik*, nueva serie de los cuadernos suplementarios del *Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik*, pág. 58.
- 8 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig Berlin, 1923 y sigs., vol. 5, pág. 171.
- 9 *Ibid*, pág. LXXVI (informe previo).
- 10 Cf. *supra*, pág. 130 y sig.

