

# 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 *multi-graph*, 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  
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 origen 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 (Gadamer)
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.<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968, pág. 11.

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».<sup>2</sup>

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.

---

<sup>2</sup> N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1921; 4ª ed., 1949.

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 in cuestionada 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.<sup>3</sup>

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.

---

<sup>3</sup> Cf. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Francfort, 1941, 4\* ed., 1968.



Quando Marx dice «no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia»,<sup>4</sup> 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, diversa mente 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. 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.<sup>5</sup> 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»,<sup>6</sup> 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.

---

<sup>4</sup> K. Marx, *Der historische Materialismus*, en *Die Frühschriften*, S. Landshut y S. P. Mayer, eds., Leipzig, 1932, vol. II, pág. 13.

<sup>5</sup> Cf. O. F. Bollnow, *Sprache und Erziehung*, Stuttgart, 1966.

<sup>6</sup> B. L. Whorf, *Sprache-Denken-Wirklichkeit*. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, trad. y ed. por P. Krausser, Reinbek, 1963.

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.