

# ASPECTOS DE LA FILOSOFIA ALEMANA ACTUAL

Brindar una exposición completa de la filosofía alemana actual no sólo es algo que haría imposible el limitado espacio de que disponemos, sino, sobre todo, algo contra la esencia misma de la tarea que nos hemos señalado. Semejante exposición de conjunto, total, íntegra, presupondría una distancia espacial o temporal desde la que pueda observarse cómo los distintos rasgos se insertan en un todo redondo. Es imposible, por lo tanto, para quien se encuentra en medio de la faena, y que, ciertamente, puede percibir determinados rasgos, pero no ver cómo se compenetran y complementan, insertándose en una totalidad. Debo restringirme, por lo tanto, a la exposición de algunos aspectos. La palabra aspectos, en plural, sobre todo, tiene menos pretensiones. Tiene la significación de una especie de atisbos por los que el objeto, en cada caso, se ofrece a nuestra visión desde un punto de vista determinado y en una perspectiva determinada. Además, en el aspecto hay ya un principio de ordenación, pues en él los distintos rasgos entran en relación recíproca y se ensamblan en un cuadro total. Ahora bien, es algo propio del aspecto el hecho de ser un aspecto entre otros tan justificados como él. Hay en el aspecto un factor de necesidad de complementación. Alude a los otros aspectos. Supone también como algo que se presenta a modo de tanteo, de ensayo: algo hipotético. Se intenta la cosa desde un punto de vista para intentarla luego desde otro. Todo aspecto es parcial. En cada uno aparecen determinadas cosas con mayor realce que en otros, se evidencian determinados nexos, se logran determinados atisbos.

Es algo propio de la esencia del aspecto. Ninguno pretende ser completo. Incluso queda indeciso cómo se reúnen los distintos aspectos en el todo que les comprende y si sencillamente se reúnen.

En tal sentido me propongo intentar la elaboración de algunos aspectos de la filosofía alemana actual. No pretendo hacer algo completo. Sé muy bien que hay también otros aspectos, igualmente justificados, que no considero aquí. Quisiera destacar sólo tres aspectos que me parecen significativos en la situación actual y entre los cuales, además, creo advertir una estrecha e íntima conexión: la antropología filosófica del lenguaje y la teoría del conocimiento. La elaboración conjunta de estos tres aspectos es mi designio. No se trata para mí de corrientes o escuelas filosóficas, ni de la consideración de personalidades ductoras. No tendré en cuenta los nexos de escuelas. Intento, más bien, una exposición de referencia puramente objetiva y bajo su punto de vista elijo lo que en los distintos lugares se brinda en visión objetiva cabalmente como contribución a

por el prof. OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

De la Universidad de Tübingen

la elaboración de los mencionados aspectos. Por eso de nombres se hablará relativamente poco y sólo cuando, en cada caso, se trate de una determinada contribución al problema objetivamente visto.

### I *La antropología filosófica*

Al nombrar en primer término la antropología filosófica me expongo a la objeción de que hablo de cosas pasadas y no actuales ya. Pues han transcurrido algunas décadas desde que en 1928 fundó Max Scheler la antropología filosófica con su pequeño y célebre escrito "La situación del hombre en el cosmos", que, como si se hubiera tratado de una consigna esperada, fue el prelude de un animado movimiento filosófico. La antropología filosófica casi parecía entonces algo así como el centro determinante desde el que debería experimentar un nuevo despliegue la filosofía íntegra y entera. Mas pronto alegaron Jaspers y Heidegger rudas objeciones contra el empeño, aún fresco y vivo entonces, que pareció vacilar en sus propios fundamentos y en sus íntimas posibilidades. Aquellos propósitos pasaron a segundo término en gran medida sin que en realidad se hubiera reñido la batalla de la controversia. Debe reconocerse que las circunstancias eran demasiado desfavorables. Hoy parece darse menos importancia a las mencionadas objeciones. En todo caso se observa un nuevo auge de la problemática antropológica no sólo en la filosofía, sino en ciencias afines como la psicología y la psicopatología, la medicina y la pedagogía. Dondequiera aparecen y se realizan nuevos trabajos sobre el tema. Sin embargo, a mi parecer, el debate con las objeciones de Heidegger y Jaspers sólo ha sido eludido, sin haberse mantenido realmente. Tanto esencia y posibilidad de una antropología filosófica, como su lugar en el conjunto filosófico, es algo aún no elucidado. Por ello cabalmente la antropología filosófica me parece hoy, incluso sólo hoy, un problema de candente actualidad.

Bajo este punto de vista se vuelve de nuevo nuestro interés hacia su origen en Scheler. Con una ingenua despreocupación, el propio Scheler parece no haberse dado clara cuenta de la esencia misma de la disciplina por él fundada. Tanto más apremiante debe parecer la pregunta de por qué precisamente entonces, por el año veinte de nuestro siglo, tuvo que nacer esta nueva rama de la filosofía. Scheler lo explica alegando que la plétora de los resultados más diversos obtenidos por las distintas ciencias sobre el hombre habían hecho vacilar en sus fundamentos la imagen tradicional del hombre mismo. Ninguna época, dice, ha sabido tanto sobre el hombre y a

su vez ninguna ha sabido tan poco sobre lo que el hombre es realmente en su esencia. Heidegger tomaría más tarde esta idea de Scheler.

Pero ¿es convincente tal argumentación? Es cierto, sin duda, que el darwinismo y los trabajos de Köhler con antropoides pusieron en tela de juicio la singular excepción del hombre dentro del reino animal y que los descubrimientos de Freud hicieron vacilar en su base la idea de una conciencia independiente y dueña de sí misma. Ya esto, a lo que habría que añadir otras cosas, fueron acontecimientos decisivos. Mas, ¿puede por ello decirse que antes habían vivido los hombres sobre la base de ideas seguras en lo que atañe a su propia esencia? Ya en los Salmos oímos la voz que clama desde lo profundo para preguntar: "¿Qué es el hombre que te hace pensar en él?". Y no se refiere sólo, como exclamación retórica, a su vanidad, sino que pregunta cómo surge de la sucesión y al mismo tiempo por su primacía en la creación. Y la pregunta se sucede a través de los siglos hasta Pestalozzi: "El hombre, igual a sí mismo sobre el trono y a la sombra del cobertizo de ramas, ¿qué es en su esencia?". Y hasta Kant en sus comprobaciones de base teórica que reduce los problemas fundamentales de la filosofía a esta sola pregunta: "¿Qué es el hombre?". Podemos, pues, decir, que ha sido así siempre, que es algo esencialmente propio del hombre preguntar por su esencia en virtud de un anhelo entrañable. Y sin embargo, ni surgió, ni se desarrolló, por lo tanto, una antropología filosófica. Incluso diríase que la propia vehemencia de la pregunta detuvo la génesis de una disciplina filosófica en sentido estricto. La explicación de Scheler es, pues, insuficiente y se reitera el problema de por qué justamente en aquel momento nació, tuvo que nacer, una antropología filosófica.

A mi ver, ni motivos, ni impulso, le llegaron a la filosofía desde fuera: le surgieron desde dentro, como íntima necesidad de su propia evolución y están del modo más estrecho vinculados al derrumbe de la teoría tradicional del conocimiento. Todavía a principios de nuestro siglo la teoría del conocimiento parecía condición previa y verdadero fundamento de toda filosofía. Incluso podría decirse que toda la evolución de la filosofía de los nuevos tiempos, desde Descartes y los empiristas ingleses, tenía por designio y tarea la fundamentación gnoseológica. Se requería tener a punto los fundamentos de un conocimiento seguro antes de toda construcción singular, todo dependía de dar con el punto de Arquímedes desde el cual, en gradual y progresivo avance, poder seguir elaborando. Pero tal designio quedó anulado de raíz bajo la presión de nuevas experiencias y nue-

vos resultados científicos. En parte son los alegados por Scheler para justificar la génesis del problema antropológico.

Si por la vía llamada racionalista se buscaban los firmes y seguros fundamentos recurriendo a formulaciones evidentes del intelecto, se fracasaba por el simple hecho de que incluso en la más rigurosa de todas las ciencias, la matemática, la evidencia resultaba dudosa. No hay ya criterio capaz de diferenciar responsablemente, con un claro límite, la evidencia de la mera plausibilidad. Y sólo por los resultados puede concluirse la utilidad de las premisas. Nada más peligroso que lo que nos parece inconcuso, aun la primacía cartesiana de la conciencia. Sólo recurriendo a las consecuencias o a la prueba de otras posibilidades es posible librarse del peligro y el hechizo de lo que en la apariencia nos apremia.

Si por la vía llamada empirista se parte de las sensaciones presuntamente más simples, habrá que reconocer que ellas son sencillamente un producto de abstracción ulterior, que toda percepción es ya siempre de naturaleza total, presidida por determinadas ideas de configuración. Lo que había elaborado ya el análisis fenomenológico de Husserl encuentra confirmación en los fecundos resultados de la psicología de la figura. Pero es que, allende aun a todo esto, la percepción está al cabo vinculada a la totalidad de la comprensión del mundo transmitida por el lenguaje. Fundamentalmente no existe, pues, un punto arquimédico como punto de partida, sin premisa alguna, para la elaboración del conocimiento. Ahora bien, con esto se derrumba inapelablemente la construcción de una teoría del conocimiento, por lo menos en el sentido tradicional.

Vienen aun a respaldar esto otros puntos de vista que se acumulan y hacen sentir su peso, desde las más diversas direcciones, sobre la teoría del conocimiento tal como hasta hoy se la ha entendido. Uno de ellos es el saberse ya que la actitud teórica no reposa en sí misma, que sólo se da como resultante ulterior de la vida activa y operante. La práctica tiene carácter más original y primario que la teoría. En las matrices en que se funde y cobra forma el flujo de nuestro obrar y actuar, están ya preformados, listos, nuestros conceptos. Así lo formuló ya Bergson, designando por esta razón como "homo faber" al hombre. Heidegger elaboró luego esto de manera muy impresionante, diciéndonos que las cosas nos son dadas por lo pronto en su natural "estar a mano" y que sólo desde este terreno se destaca el mero "estar ahí", en la concepción de Heidegger como un deficiente modo del entenderse práctico con las cosas. Ahora bien, con esto se desvanece toda

posibilidad de basar un conocimiento fundado en sí mismo sobre el terreno teórico.

Añádase que el conocimiento racional no es separable de los estratos subyacentes de las voliciones, de los sentimientos y los estados de ánimo que no han de ser considerados como perturbaciones que deben intentarse eliminar en lo posible, sino que se insertan en la base del conocimiento. Cuando Heidegger formula que debemos confiar el descubrimiento primario del mundo al "estado de ánimo puro y simple", es decir, a la mera sensibilidad, se expresa con ello una situación de hecho que hace imposible la elaboración sin premisa del conocimiento.

Más hondo cala aún el descubrimiento de la vida psíquica inconsciente que se debe a Freud. Si nuestra conciencia sólo es un estrecho recorte del vasto reino de la vida psíquica inconsciente, sustentado por ella y por ella condicionado de múltiple modo, no podrá ya el conocimiento basarse en una conciencia autónoma que se basta a sí misma. Con ello cobran las formas de un pensamiento prerracional y extrarracional en los niños y en los pueblos primitivos, así como, en general, en el pensamiento mágico y mítico, una nueva importancia, destruyendo la fe en la certidumbre exclusiva del pensamiento racional moderno, científicamente adiestrado. No puedo seguir amontonando ejemplos. Todos contribuyen a anular la posibilidad de un conocimiento basado en sí mismo. Aluden a algo que abarca más, por ventura, a algo ciertamente más vasto: a la conexión total de la vida humana. Con ello queda retroactivamente transferida la teoría del conocimiento a una antropología filosófica, y con ello, a la vez, queda indicado el punto en que la antropología filosófica tuvo que surgir, por íntima necesidad, de la evolución filosófica de las últimas décadas.

Partiendo de todo esto comprenderemos por qué la antropología filosófica —me refiero solamente a Alemania— se situó, con decisivo impulso, en el centro mismo de la filosofía actual, reclamando para sí una posición clave. No se trata de una rama más de la filosofía determinada por determinada esfera objetiva de la filosofía, aunque lo objetivo sea aquí el objeto hombre caracterizado de modo tan singular: se trata de una reanudación de la problemática de la filosofía trascendental, sólo que en el más profundo estrato del terreno antropológico. El hombre no es sólo objeto, sino que va siempre incluso como sujeto, como centro creador desde el que su mundo ha sido formado y desde el que sólo puede ser comprendido. Es así característico el modo como, gradualmente, encontró Cassirer el camino desde la teoría neokantiana del conocimiento a una más vasta antropología. No se trata aquí, sin embargo, de con-

siderar su especial camino y la timidez neokantiana que acaso le era aun inherente. Se trata únicamente, al mencionarle, de insertarle en esta conexión.

En tal sentido se convierte de hecho la antropología filosófica en disciplina fundamental de la filosofía a la que todas las demás ramas deben referirse y mantener la referencia a su fundamento en el hombre. Esta reducción no significa subjetivación o psicologización, pues debe ser exclusivamente entendida en sentido trascendental-filosófico. No es un cercenamiento en el sentido de restar poder a la realidad extrahumana, sino, en el sentido estricto de la palabra, una fundamentación que vuelve sobre lo original y primario. Acaso sea incluso la (ineludible) concepción del hombre como el "centro productor" de la génesis de su cultura en la forma, tan convincente, como Plessner lo ha elaborado, mas con el error, al mismo tiempo, de que pudiera concebirse en forma subjetiva y parcial, lo que acertadamente ha compensado Landmann en su consideración del hombre como criatura de su cultura misma. La realidad y la autonomía de las esferas de la cultura que se consideran se mantienen intactas. Se trata, antes bien, de la unidad primaria del humano ser en el mundo, a lo que todo lo singular e individual debe referirse.

Sólo en esta conexión es adecuadamente concebible la idea de una antropología filosófica. Sólo desde aquí comprendemos cuál es su designio y por qué llegó con tal prestancia. Pero con la misma claridad debemos reconocer cuán poco de lo que, sólo guiado por un oscuro impulso, se presenta bajo su nombre, responde a esta idea, incluso debemos reconocer también que, independientemente de la alta pretensión, tiene su buen sentido la consideración filosófica del hombre como especial y precioso objeto entre otros objetos. Su alta pretensión se desvanece mientras tanto. La evolución ha empezado apenas. Es un aspecto que he intentado bosquejar.

## II *La filosofía del lenguaje*

Consideraré, como segundo de estos aspectos, la filosofía del lenguaje, destacando la forma sorprendente de su avance al primer término del interés en los últimos tiempos. Este interés creciente de los problemas lingüístico-filosóficos es tanto más de asombrar si se considera que durante siglos el lenguaje no logró despertar interés filosófico. En ninguno de los grandes sistemas filosóficos representa el lenguaje un papel digno de mención. Incluso advertimos, desde la teoría de los ídolos de Bacon, una muy difundida, abierta o encubierta, hostilidad contra el lenguaje. Y allí donde en las últimas décadas logró desarro-

llarse una filosofía del lenguaje propia, fueron los lingüistas, como Paul o Jerpersen, De Saussure o Sapir, quienes, llevados por sus problemas, se entregaron a la reflexión filosófica. Era como si dijéramos la filosofía doméstica de los científicos del lenguaje, pero por parte de los filósofos de oficio suscitaron escaso interés y recibieron poca ayuda.

Ahora bien, esto parece estar cambiando radicalmente en los últimos tiempos. Mencionaré, por dar algún ejemplo, el primer tomo de la "Filosofía de las formas simbólicas" de Cassirer, los trabajos de Hans Lipps, que hicieron época, sobre la normatividad que el lenguaje impone, hasta llegar a la creciente significación que cobra el lenguaje en el pensamiento de Heidegger y aun considerar la "Hermenéutica" de Gadamer, en la que el lenguaje ocupa la tercera parte, la conclusión. Por su lado Liebruck acaba de entregarnos el primer tomo de una amplia filosofía del lenguaje. Me restrinjo a estos ejemplos, limitándome a alguna indicación al pasar sobre el decisivo papel que los problemas de la filosofía del lenguaje representa hoy en los países anglosajones. Podría decirse que la filosofía del lenguaje está ingresando en el centro mismo de la tarea filosófica actual y que a su modo empieza a convertirse en fundamental disciplina.

Registramos, pues, un avance similar al que antes comprobamos en la antropología filosófica. La filosofía del lenguaje parece desplazarla. Cómo entre sí se relacionan ambas o si incluso se contradicen, podemos dejarlo aquí pendiente al tratar de aspectos actuales de la filosofía alemana. Acaso se trate sólo de diversos aspectos del mismo movimiento. Volveré sobre ello más adelante.

Pregunto, pues, planteando la cuestión de qué es lo que en tan alto grado interesa hoy en el lenguaje. Cinco puntos de vista quisiera destacar.

1 Uno de ellos es ya viejo en el fondo. Se trata de la idea de Humboldt de que el hombre se encuentra en tal medida ocluso en su lenguaje que sólo es capaz de percibir las cosas como el lenguaje se las transmite. La idea es ya vieja, como decimos, pero nadie parece, hasta ahora, haberla tomado realmente en serio en filosofía. Lo que en serio significa es que no existe una simple percepción que no esté guiada ya de antemano por la comprensión del mundo del lenguaje. Cassirer lo ha elaborado de convincente modo en el primer tomo de su "Filosofía de las formas simbólicas" diciéndonos que nunca alcanzamos la realidad en su estado natural intacto, pues todo lo que rozamos, cuanto concebimos, está ya preformado e interpretado por la comprensión del mundo del lenguaje. Nos encontramos, sin evasión posible, oclusos en el lenguaje que nos ro-

dea, sin que podamos levantar el cerco. El lenguaje es, para expresarnos con Heidegger, la "casa del ser" en que el hombre mora.

2 Lo que esta ligadura al lenguaje significa se verá más claro si se considera que el lenguaje es siempre un lenguaje determinado entre otros lenguajes, cada uno de los cuales personifica, para hablar con Humboldt, una especial visión del mundo. No llegamos nunca a un conocimiento humano válido universalmente por encontrarnos siempre cercados por el horizonte de un lenguaje determinado. Esta conclusión se sigue ineludiblemente de la esencia del lenguaje mismo.

He vacilado a menudo preguntándome si no habrá aquí en el fondo, de alguna manera, un romanticismo alemán oculto. Tanto más importante me parece, en consecuencia, el hecho de que estos resultados hayan encontrado una inesperada confirmación por parte del científico del lenguaje norteamericano Whorf y de lo que presenta como principio de la relatividad lingüística en expreso paralelo con el principio de la relatividad de Einstein. Esta confirmación me parece aún más significativa por venir de una conexión, por completo distinta, del sobrio pensamiento norteamericano de un docto de las ciencias naturales. No puedo entrar en detalles sobre este interesante pensador, pero estoy convencido de que no hay más remedio que aceptar fundamentalmente este relativismo. Tropezamos, pues, en el más elemental estrato del pensar con lo que, como relativismo histórico, preocupó siempre, desde su nacimiento, a las ciencias del espíritu.

A pesar de todo ello se mantiene insoluble el problema de una extensa validez del conocimiento. Ya el hecho de que sea posible entenderse allende las fronteras de los idiomas y traducir de una lengua a otra, demuestra que a pesar de todo relativismo lingüístico existe algo universal aunque fundamentalmente sea imposible exponerlo desprendiéndose de las ligaduras del lenguaje.

3 Ahora bien, lo que vale para el lenguaje con su acervo de palabras y toda su "forma interior", se reitera, en nivel más elevado, en las formas moldeadas con ayuda del lenguaje, que, a diferencia de las distintas palabras como tales palabras, podríamos designar como improntas lingüísticas, desde refranes y consignas, máximas y modismos, hasta las altas formas literarias y poéticas, las propias de las obras de arte. Todas ellas significan despliegue y expansión de las posibilidades de nuestra vida, en sus formas pensamos y sentimos, suministran, en cierto modo, las matrices en que se vuelca y fluye nuestra vida, informe aún. No exageramos, pues, cuando decimos que pensamos y sentimos y damos contorno a nues-

tra vida tal como nos lo transmiten las formas lingüísticas que nos son dadas, preformadas ya, y ello no sólo en las nobles formas literarias y poéticas, sino también en la baja literatura y en la mala película, en las consignas más agobiantes y los más idiotas modismos y en todos los influjos que en el mundo moderno —en parte deliberadamente, en parte contingentemente— caen sobre nosotros. Creo ver en esto el punto genético de una más profunda estética, verdaderamente antropológica.

4 Ahora bien, lo que vale para el lenguaje dado y disponible se reitera, intensificado, en el terreno del proceso concreto del hablar y en el modo en que el hombre, en él, pone su huella en la palabra hablada, que en un sentido general podríamos llamar la expresión. Hans Lipps, que es el que con mayor profundidad, si no es el único, ha tanteado en esta conexión, nos habla de una potencia de la palabra significando así que la palabra no sólo nos da la impronta de una realidad ya dada, sino que incluso es poco decir que interpreta esta realidad, ya que en verdad la transforma y configura, es decir: ejerce un poder sobre la realidad. Lo que para la conciencia mágica es la maldición (o la bendición), el poder sobre el acaecer futuro por la palabra, que luego se cumple, yendo así antes la palabra y siguiéndola la realidad, es, en forma modificada, válido aun para nuestro lenguaje. La palabra que elucida y aun redime, en ocasiones, dicha en una situación que hasta ese momento era incierta o ambigua, el simple "te amo", por ejemplo, arrancado a un prolongado lapso de vacilación, más también el agravio contra el prójimo, transforma el mundo en torno y crea una nueva realidad. Toda palabra es decisión, que, por acción y configuración, obra sobre el mundo. Tiene esto validez general. Toda palabra arrancada a una realidad hasta entonces difusa, al dar a esta realidad expresión, modifica la realidad. Toda palabra es creadora en un auténtico sentido. Tiene un poder comparable al de la magia. Esto es lo que ha querido decir Lipps con su "potencia de la palabra". Si estas relaciones son difícilmente concebibles desde el punto de vista de nuestras ideas tradicionales, son, sin embargo, hechos, y hechos de fundamental importancia en nuestra vida. Sacarlos a la luz y hacerlos comprensibles es una de las más apremiantes tareas de la filosofía del lenguaje, que a su vez refleja con honda significación en la problemática general antropológica.

5 Este poder del lenguaje, sobre todo la palabra dicha en determinada situación y de la que responde el que la dice, no sólo se relaciona con la realidad exterior, sino con el propio devenir del hombre. Queda éste fijado y afirmado por la palabra dicha, y

por la "palabra dada" le toma el prójimo. No puede hablar caprichosamente hoy de un modo y mañana de otro. Esta conexión general puede elucidarse del mejor modo por la significación de la promesa, la palabra dada, que liga y obliga y debe mantenerse. Pues aquí ase el futuro el hombre por medio de la palabra y con la palabra anticipa lo que debe luego alcanzar en la realidad, lo que debe cumplir. La palabra cobra aquí poder sobre el hombre, pues no puede desdecirse sin perder el decoro ante la gente. Sólo adquiere firmeza y determinación por la palabra que cumple. Hans Lipps y Gabriel Marcel han elaborado grandiosamente, cada uno a su modo, esta función del prometer, sacando así a la luz un fundamental fenómeno de la vida humana tanto tiempo desconocido. No podré detenerme más en esto, pues el impresionante ejemplo sólo deberá servir como alusión al hecho de hasta qué punto, en virtud de la palabra dicha responsablemente, se eleva el hombre sobre el cambiante fluir del tiempo y llega a ser él mismo en el cabal sentido de la expresión. Pues la palabra responsablemente dicha tiene eternidad. Y de nuevo queda evidenciado cómo la filosofía del lenguaje toca el más entrañado núcleo de la antropología en cuanto la realización esencial del hombre está vinculada al lenguaje.

### III *La teoría del conocimiento*

He aquí el más arduo problema. Tras la destructora crítica desatada contra la teoría del conocimiento hasta ahora válida, podría parecer discutible si se justifica plantear su problemática o sencillamente si puede ser de nuevo estructurada esta teoría. Ya el mero hecho de haber incluido la teoría del conocimiento entre los aspectos de la actual filosofía alemana podría sorprender. A un atisbo superficial diríase que también en Alemania se habla poco de teoría del conocimiento y que este poco parece más bien el infecundo resto de un movimiento caducado, agotado sin remedio en sus mismas fuentes. Al poner de nuevo sobre el tapete esta problemática podría uno parecer de esos rezagados que se aferran al pretérito y no han comprendido aún los signos de la época.

Sin embargo, la tarea de la teoría del conocimiento, la de la comprobación y el examen crítico de los fundamentos de un saber válido, es tan apremiante, está tan indisolublemente vinculada a la situación del hombre en su mundo, que en modo alguno puede renunciarse a ella si el conocimiento, especialmente el conocimiento filosófico, no ha de convertirse en un incontrolable y quimérico fantasma.

Dada la invulnerabilidad de las razones alegadas contra la teoría del conocimiento tradicional, el intento de una nueva estructuración sólo puede tener expectativa de éxito si en la vieja estructura se logra encontrar un error fundamental, y evitándole, empezar de nuevo por el principio.

Creo que, efectivamente, es posible rastrear el fundamental error a que aludimos ya en los primeros intentos de una teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento hasta ahora vigente, llamémosle, para abreviar, la teoría clásica del conocimiento, tal como se remonta a la iniciación de la filosofía de los tiempos modernos con Descartes, se caracterizaba por el problema de la búsqueda de un "punto arquimédico", a partir del cual y con exclusión de todo lo dudoso, se procedería, gradualmente, a la erección de un sistema de conocimiento válido. En esto coincidían racionalistas y empiristas. Ahora bien, ni sobre la base de la evidencia de axiomas primarios, ni sobre la base de la realidad dada de simples sensaciones, era posible obtener tal fundamento. Y si esto es así, si tenemos que aceptar este resultado, no queda otro recurso que renunciar sencillamente a la búsqueda de semejante punto arquimédico y con él al conocimiento que debería obtenerse en virtud de un constructivo y gradual proceso. Amarga renuncia, por cierto, y cabría preguntar en qué sentido podría hablarse aun de conocimiento. Pienso que no hay otra posibilidad, vistas las cosas honradamente y sin prejuicio, pero que, sin embargo, la situación no es tan desesperada como puede parecer una primera consideración y que incluso se abre aquí un camino que responde a la situación real del hombre: el que, en realidad, la investigación ha seguido siempre.

Si tenemos en cuenta los —ya mencionados— argumentos esgrimidos en contra, resultará que, en efecto un conocimiento basado sólo en sí mismo ha llegado a ser imposible, que todo logro gnoseológico se basa y es sustentado en una más honda conexión de la vida humana. Significa esto para la teoría del conocimiento que nada puede empezar sólo como disciplina fundamental filosófica, sin premisas y sin depender de otros factores: deberá atenerse a esta general conexión de la vida y desde ella fundamentar el conocimiento. Esto era, en más indeterminada forma, el viejo impulso vital-filosófico, que buscaba la función del conocimiento en la totalidad de la vida humana. Esto es, en forma más precisa, el impulso antropológico. Se trata de comprender esencia y posibilidad del conocimiento desde sus premisas antropológicas.

Con ello tenemos ya el enlace entre antropología filosófica y teoría del conocimiento: la teoría del conocimiento deberá ser estructurada de nuevo sobre

fundamento antropológico. Y al mismo tiempo la problemática antropológica recibe de los problemas propios de una teoría del conocimiento un nuevo y poderoso impulso. Cómo, al mismo tiempo, roza todo esto la problemática de la filosofía del lenguaje, más adelante se verá.

Intento tomar positivamente esta problemática allí donde ha obrado como crítica de la teoría clásica del conocimiento. Habíamos visto que ya la simple percepción no puede ser reducida a sensaciones elementales, que, antes bien, tiene de antemano como sustentáculo una comprensión anticipada de lo percibido y también, al cabo, la comprensión del mundo del lenguaje, con la que queda subordinada al "relativismo lingüístico". Fundamentalmente no puede excluir la ligadura a la comprensión previamente dada lingüísticamente. Ya la percepción es siempre una interpretación y ciertamente una interpretación previamente dada ya en lo esencial al que percibe. Pero debemos invertir el modo de consideración preguntando si esto es realmente una gran desdicha. ¿No sería posible echar sobre este terreno las bases de una razonable teoría del conocimiento? No podría ser ya de estructura monodimensional, ciertamente, semejante teoría del conocimiento, tendría que adaptarse a esa previa comprensión, insertando en sí misma el círculo —usemos ya esta palabra— en ella dado, como elemento constitutivo. Con ello nos encontramos ya en el terreno de la hermenéutica, con todas sus dificultades, elaboradas metódicamente en la teoría de las ciencias del espíritu.

Pero antes de proseguir en la consideración de esta problemática debemos, por lo pronto, ensanchar los fundamentos y ocuparnos también de las otras dificultades que han salido al paso de la teoría clásica del conocimiento. No debemos partir únicamente de la percepción, pues ésta no existe por sí, y sólo un aislante y abstracto pensamiento podría intentar la elaboración de algo así como una percepción pura, es decir, puramente teórica. En realidad, dentro de la conexión de nuestra vida, las percepciones están vinculadas a determinaciones emotivas, a planes y esperanzas, sencillamente a esa conexión de la vida operante que lo comprende, que lo abarca todo. En ella desempeñan las percepciones la función de señales que timonean el comportamiento. Desde esta comprensiva, desde esta incluyente conexión, es determinada la significación de lo que percibimos y la manera cómo lo percibimos.

Por eso en la fundamentación de los conocimientos no debemos partir de meras percepciones: debemos referirlas aun al manejo de nuestra vida operante con las cosas del mundo que nos rodea. He aquí la segunda fase de una teoría del conocimiento antro-

pológicamente fundamentada, equivalente a llevar de nuevo el conocimiento teórico al terreno primario de la práctica. En tal sentido debemos tomar la atribución al hombre de Bergson como "homo faber" y ver en Heidegger en su referir lo que "está ahí" a lo que "está a mano" y su fundamentación en el operante manejarnos con el mundo en torno, un importante paso en el designio de llegar a la constitución de una teoría antropológica del conocimiento. El llamado concepto pragmático de la verdad, el éxito como prueba de lo certero de una presunción, se convierte aquí en principio del conocimiento.

Nos quedaríamos muy cortos, sin embargo, si pretendiéramos reducir el conocimiento al manejo instrumental del mundo en torno (también Heidegger quedaría con ello fundamentalmente incomprendido). Por una parte el manejo con una finalidad, racionalmente moldeado, premisa de la técnica de los oficios, es un producto relativamente tardío de la evolución humana. Tanto en el pensar infantil como en el propio de los pueblos primitivos encontramos más primarias formas del pensamiento que debe también incluir una más honda fundamentación antropológica.

Por otra parte, sólo un determinado sector de nuestra vida puede reducirse a este manejo instrumental con el mundo en torno. Y sólo en él puede darse la prueba directa por éxito y fracaso. Sólo en él por lo tanto, es aplicable un pragamático concepto de verdad. Tomemos toda la esfera de las concepciones morales y políticas, toda la esfera del llamado mundo espiritual: veremos que aquí es imposible una forma directa de verificación, tanto más difícil será fundamentar un conocimiento del que pueda confiarse. Habrá, pues, que ampliar el punto de vista hasta hoy vigente.

Lo mejor será partir del señalado por Dilthey, según el cual tan pronto como el hombre se encuentra en el mundo, comprende ya su mundo siempre. Quiere esto decir que dondequiera que encontremos al hombre, ya en la más remota fase de su evolución, es imposible descubrir, tras el comprender, un estado en que el hombre no comprende aún y desde el cual, y sólo así, va echando las bases de su comprender. Este comprender puede ser ínfimo al principio y desarrollarse luego con la experiencia de la vida: fundamentalmente dispone de él siempre. El comprender y el "hallarse" (en el mundo) son igualmente primarios, según Heidegger lo formula. Y como jamás podremos retroceder hasta algo anterior al comprender, debemos partir de éste. Ya por su indiferencia frente a la posterior diferenciación entre comportamiento teórico y práctico, se presta este comprender como punto de partida.

Para atacar el problema en su terreno más simple, volvamos de nuevo al hombre como ser operante. El comprender se manifiesta aquí en el comportamiento práctico. En este sentido partió Dewey de los hábitos (habits) y esta posición me parece de gran perspicacia. No creo que haya sido reconocida en el vasto alcance de su significación teórica. Parece sorprendente para nuestro pensar, para el que los hábitos son algo derivado: sentimos la necesidad de buscar el proceso que se sitúa detrás de los hábitos, anterior a ellos, es decir: el proceso en el que los hábitos se forman. Pero precisamente esto es imposible, tan imposible como en el comprender. Sería también algo opuesto al principio de la imposibilidad de un punto de Arquímedes. Dondequiera que encontremos al hombre le encontramos ya en sus hábitos.

Pero estos hábitos no son algo fijo, cambian con el transcurso de la vida, y justamente este proceso es lo verdaderamente interesante. Allí donde con sus hábitos encuentra el hombre obstáculo, oposición, resistencia, se ve obligado a reflexionar. En estos momentos de perturbación de sus hábitos surge la conciencia en el hombre. La conciencia no se sitúa, pues, en el comienzo, como algo naturalmente dado, según suponía la teoría del conocimiento tradicional: se desarrolla en determinadas situaciones, basándose, por lo tanto, en una vital conexión que lo incluye y abarca todo. Aquí se da cuenta el hombre de las dificultades y de la conexión en que se sitúan, desarrollándose en este proceso un conocimiento objetivo. Este conocimiento que surge en la toma de conciencia ayuda al hombre a modificar sensatamente su comportamiento, a superar las dificultades y a formarse nuevos hábitos más adecuados a las situaciones dadas. A su vez estos hábitos se amoldan y pulimentan y la conciencia pasa a segundo término. Y el hombre puede además, conservar el conocimiento obtenido para un momento posterior y ampliarlo, con nuevos conocimientos, en un conexo saber.

Ahora bien, esta perspicaz posición, a la que habría que referir, como paralelo alemán, para una más fundamentada elaboración, el concepto de la experiencia de Gehlen, habrá que hacerla extensiva allende el comportamiento práctico y con la neutral descripción psicofísica del comportamiento al mismo tiempo añadirle el "aspecto interior". En este punto el concepto de la opinión adquiere, a mi ver, una fundamental significación. Pues este aspecto interior responde, en vasta medida, a lo que en el aspecto exterior se manifiesta como hábito. Entiendo aquí como opinión un saber preformado, inconsciente en apariencia, mas no probado ni comprobado

aún. Así como en su comportamiento el hombre tiene ciertos hábitos, tiene en su pensamiento determinadas opiniones. No necesita siempre habérselas formado él mismo y por lo regular no ocurre así: las toma, imperceptiblemente, del mundo en torno. Le llegan en vuelo.

Ahora bien, las opiniones determinan el comportamiento humano de modo parecido a los hábitos. Sin embargo, para la ulterior estructuración tendría importancia cierta diferencia: allí donde el comportamiento humano sigue los caminos trillados, allí donde "marcha solo", por así decirlo, se puede hablar con seguridad de un cierto comprender vital, pero son innecesarias las opiniones. Sólo donde se trata de elegir, de comprar, por ejemplo, ésta o la otra mercadería, de tomar por éste o por el otro camino, se requiere una opinión sobre lo que debe preferirse (por eso los institutos de encuestas tienen su gran época antes de unas elecciones públicas). La opinión contiene siempre un juicio sobre algo. Comprendo una conexión, una frase, por ejemplo, cuando sé lo que significa. Pero una opinión sólo la tengo cuando valorizo de ésta o la otra manera: cuando adopto una actitud. Puedo comprender algo, una concepción política, por ejemplo, y juzgarla equivocada, sin embargo.

Las opiniones se convierten también en concepciones o en simples creencias: que todos los forasteros son malas personas, por ejemplo, que la tierra es un disco plano, etc.

Estas opiniones han tenido en la historia de la filosofía, ya desde la iniciación griega, un mal predicamento. Se consideraba a las opiniones como un saber sin firme base. Por eso de lo que se trataba era de desentenderse de lo que era simple opinión y elaborar un saber independiente y auténtico, es decir, un saber firmemente fundamentado. Sólo cuando se evidenció la imposibilidad de un punto arquimédico hubo de reconocerse que ya de antemano se había dado un paso en falso, se había empezado mal. Es imposible por completo escabullirse del círculo de las opiniones para alcanzar, independientemente de ellas, un saber con la garantía de la seguridad. Sólo puede intentarse, en el terreno mismo de las opiniones dadas, allí donde se tropieza con dificultades y se entra con ellas en conflicto, erigir gradualmente, en virtud de la prueba crítica, un más firme saber. Pero jamás podrá esto lograrse plenamente: sólo será posible elevar a certidumbre una parte que ha cobrado importancia para nosotros por alguna razón. Y tampoco es decisiva nunca esta certidumbre, que estará expuesta a siempre renovada comprobación y justificación y nunca podrá trazarse una delimitación entre saber y opinar, de modo que

jamás habrá un saber decisivo y seguro y sólo grados de certidumbre.

Una teoría del conocimiento suficiente deberá consistir, por lo tanto, en ir obteniendo del seno mismo de las opiniones la fundamentación del saber y reflexionar con reiteración sobre los problemas metódicos que surjan, procurando elucidarlos.

El punto de partida decisivo consiste, pues, en el conocimiento con que siempre nos encontramos ya en un mundo comprendido e interpretado, del que no podemos desentendernos, por lo que el conocimiento deberá moverse necesariamente en proceso circular dentro del marco de este mundo ya previamente interpretado. Significa esto que los tipos de procesos desarrollados por las llamadas ciencias del espíritu, que hasta ahora se habían considerado como un modo de conocimiento menos de fiar, deberán transferirse desde esta especial esfera objetiva al conocimiento como un todo. El mundo como un todo se convierte así en el texto que debe ser interpretado. Los modos de conocimiento propios de las ciencias naturales, especialmente el proceso elucidatorio en el sentido de Dilthey, no quedan por ello desvalorizados, pero no se sostienen ya por sí mismos: deberán insertarse en la vasta conexión incluyente y en ella fundamentarse.

Si de un modo general se había designado como hermenéutica el procedimiento elaborado en las ciencias del espíritu, nos encontramos ahora en la situación en que la hermenéutica se convierte, pura y simplemente, en principio gnoseológico. Esta evolución empieza ya cuando Nietzsche transfiere los conceptos del texto y de la interpretación del texto al conocimiento de la realidad como un todo. Luego elaboró Dilthey una vasta teoría del comprender, que, allende la esfera de las ciencias del espíritu de que por lo pronto se partía, abarcaba la vida humana como un todo. Lo que en Dilthey parecía tener aún una cierta indeterminación, es decididamente desligado por Heidegger, como hermenéutica de la existencia humana, de la vinculación a una especial esfera objetiva y transferido a la vida humana como un todo. Si recientemente Gadamer pone a su gran obra "Verdad y método" como subtítulo "Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica", no alude con ello a una disciplina filosófica más: adopta el nombre de hermenéutica para designar a la filosofía íntegramente; por lo menos su rama orientada al conocimiento, la hermenéutica, es el método filosófico pura y simplemente.

Al mismo tiempo esto proyecta, además, una luz retrospectiva sobre el tema general de la antropología. Pues el problema antropológico, tal como lo he for-

mulado, que intenta concebir todo fenómeno singular dentro de la vida humana como un todo, es justamente el problema hermenéutico.

La situación hermenéutica fundamental se basa, pues —para resumirlo de nuevo— en el hecho de que el conocimiento no tiene fundamentalmente un comienzo. El hombre se encuentra siempre inserto ya en un mundo comprendido. Toda búsqueda de mayor seguridad en el saber deberá moverse dentro de este saber previamente dado, intentando, en forma gradual y necesariamente circular, afianzarle, y dado el caso, corregirle. Wilhelm von Humboldt lo ha resumido en la clásica fórmula de que "para comprender tengo que haber comprendido ya".

Heidegger habla aquí de una "precomprensión" para designar el hecho fundamental de que ningún conocimiento empieza desde abajo, "sin premisas": se inicia siempre sobre la base de un comprender previamente dado, si bien aún difuso. Habrá que preguntar, sin embargo, hasta qué punto esta designación es feliz, pues se trataría de indagar cómo se comporta esta precomprensión respecto de la posterior comprensión propiamente dicha. Algunos giros de Heidegger, especialmente el modo como entiende lo que "está ahí", como modo deficiente de lo que "está a mano", inducen a pensar que se trataría sólo de hacer expresable algo inexpresable ya totalmente dado. Sobre todo la forma como en su "Lógica hermenéutica" se refiere Lipps al modo como el hombre se encuentra "enredado" en sus concepciones lingüísticas, apenas podrá entenderse de otra manera que dando por supuesto que todo está previamente dado en el contenido de esta precomprensión y que el hombre sólo debe asirlo, es decir, apropiárselo y elucidarlo conscientemente. Una vez puesto en claro adonde va esta consecuencia ("existencial-filosóficamente" condicionada) se evidencia que por este camino no se va más allá. Pues si fuera como se pretende quedaría bloqueado el camino que lleva a lo "nuevo" de una verdadera experiencia. Sólo donde se da esto "nuevo" imprevisible puede hablarse de un verdadero conocimiento.

Por eso de lo que se trata es de determinar, de modo más vasto, abarcando ya más, el camino que, partiendo de la comprensión previamente dada, pueda experimentar algo nuevo en el choque con la realidad, es decir, que no se trataría sólo de otorgar conciencia a la precomprensión, sino también de ampliarla y modificarla en su contenido. Sólo aquí ha de verse el impulso decisivo para la elaboración de una satisfactoria teoría del conocimiento: en el examen del proceso de cómo desde el comprender dado se obtiene, al contacto con lo extraño y por lo pronto incomprensible, un más hondo comprender.

Y como este camino sólo puede ser buscado partiendo de la vida humana como un todo, de lo que se trata, por lo tanto, es de una fundamentación antropológica del conocimiento. Para esta tarea sólo disponemos, hasta ahora, de dispersos trabajos de carácter preliminar. Evidenciarla como problema es lo que se han propuesto las presentes líneas.

#### *Conclusión*

Intentaremos resumir lo expuesto. Habíamos destacado tres aspectos de la filosofía alemana actual: la antropología, la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento. Observando ahora la íntima vinculación advertiremos que en el fondo se trata de una conexión única, dotada de unidad, que se refleja de triple modo.

1 Vimos que la génesis de la antropología filosófica y la extinción de la teoría clásica del conocimiento no fueron acontecimientos entre sí independientes y casualmente contemporáneos, que, antes bien, lo uno ha condicionado a lo otro, que la antropología filosófica debe ser concebida como una más honda fundamentación y ampliación de la primitiva problemática propia de la primitiva teoría del conocimiento.

2 Con la ampliación de la problemática trascendental-filosófica al hombre como centro productivo de la génesis de su cultura, quedó el problema del conocimiento rebasado por la más general problemática antropológica, especialmente cultural-antropológica. De lo que se trata es de echarle nuevos fundamentos, en este marco más amplio, a la problemática de la teoría del conocimiento, ante la que no se puede pasar de largo.

3 En tal designio deberán considerarse en forma de construcción positiva, gradual, los argumentos que por lo pronto se opusieron a un conocimiento basado en sí mismo. Considero a esta construcción como la fundamentación antropológica de la teoría del conocimiento.

4 Esta fundamentación antropológica deberá renunciar por principio a la búsqueda de un punto arquimédico partiendo del cual se iniciaría la construcción en gradual proceso de avance monodimensional. El proceso de un gradual afianzamiento debe tener necesariamente carácter circular.

5 La forma primaria de interpretación del mundo se da en el lenguaje. No conoceremos jamás una realidad prelingüística, "desnuda": sólo alcanzaremos a saber de una realidad lingüísticamente transmitida. Nuestro mundo es, desde siempre, un mundo lingüísticamente configurado. Con ello se sitúa el lenguaje en la entraña misma del interés. Ahora bien, como el propio lenguaje sólo puede ser concebido adecuadamente bajo el signo de una consideración antropológica, es él quien designa, dentro del área general antropológica, el punto donde puede moldearse un logro cognoscitivo.

6. Como toda aprehensión lingüística de la realidad es ya siempre, por sí misma, exégesis o interpretación, todo avance del conocimiento cobra el carácter de una elaboración crítica de interpretaciones. Con eso llegan a ser los procedimientos creados por las ciencias del espíritu algo fundamental para el conocimiento: para todo el conocimiento. Quiere decirse que una teoría antropológica del conocimiento adquiere la forma de una hermenéutica.

Los tres aspectos están, pues, entre sí, íntima y necesariamente vinculados.