

Otto Friedrich Bollnow
Introducción a la filosofía del conocimiento*

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

- | | |
|----|--|
| 17 | 1. El camino racionalista |
| 22 | 2. El camino empirista |
| 26 | 3. La imposibilidad de un comienzo
absoluto |

Dado el carácter irrebatible 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 arquimedico» 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 arquimedico, 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 arquimedico. 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 valederas en mi juventud y cuan dudoso fue todo aquello que edifiqué 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

* Die originale Paginierung wurde beibehalten.

¹ R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. L. Gäbe, ed, Hamburgo, 1959, pág. 31.

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: «Arquíme-des 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 «*cogit-oY ergo sum*». Escribe: «Reconocí que esta verdad: "pienso, luego soy", es tan firme y segura que ni siquiera las más estrañalarias 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

² *Ibid.*, pág. 41.

³ *Ibid.*, pág. 43.

⁴ R. Descartes, *Fon der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, L. Gabe, ed., Hamburgo, 1960, pág. 53.

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 ataña 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-

⁵ W. Dilthey, *Briefwechsel mit dem Grafen P. Yorck von Wartenburg*, Halle, 1923, pág. 55.

⁶ R. Descartes, *Von der Methode ...*, pág. 55.

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 δός μοι ποῦ στῶ 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-

⁷ F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, O. Kraus, ed., Leipzig, 1930, pág. XV.

⁸ *Ibid.*, págs. 140, 137.

dentes. 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 nunoa 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 inquiere: ¿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 atribuirla? 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-

⁹ D. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, R. Richter, ed., Leipzig, 1928, pág. 19.

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 gestáltica 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 inconstrastable.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 distancia-miento 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

¹⁰ A manera de orientación, mencionemos solamente a Sander y Metzger: F. Sander, *Experimentelle Ergebnisse der Gestalt psychologie*, Leipzig, 1928, W. Metzger, *Psychologie*, Darmstadt, 2. ed., 1954.

busquemos, no hay, por principio, ningún punto arquimé-dico 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 guestáltica 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 guestáltica 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 gestáltica: 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.

¹¹ W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ed., 1^a parte, *Werke*, vol. 7, pág. 60.

¹² Cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphiosophie*, Stuttgart, 1960; 4^a ed., 1969.

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 encontramos 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 gestáltica 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.

¹³ T. Mann, *Joseph und seine Brüder*, en *Werke*, Francfort-Hamburgo, 1967, vol. I, pág. 5.

¹⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1923 y sigs., vol. 1, pág. 419.