

Otto Friedrich Bollnow
Introducción a la filosofía del conocimiento*

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)

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 aquél, 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 complejión, 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 precientífica) *del mundo y de la vida*. Desde ella debe partir todo esfuerzo de fundamentar el co-

* Die originale Paginierung wurde beibehalten.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, pág. 142.

² *Ibid* , pág. 147.

nocimiento, y sobre ella deba' construirse. Dos tareas nos aguardan entonces:

1. Elaborar la comprensión natural del mundo y el mundo comprendido en ella.
2. Avanzar sobre esta base hacia lo que todavía desconoce mos 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

³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlín, 1923 y sigs, vol. 8, pág 78 y sig.

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 nombría 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

⁴ *Ibid.*, vol. 7, pág. 131 y sig., cf. O. F. Bollnow, *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, 1936, 3^a ed., 1967.

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 cognosciente, 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 cognosciente. 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,

⁵ W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig, 11^a ed., 1939, pág. 178.

⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, pág. 208.

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 ingratis, 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 pn 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 presupuestado»,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 pre-científico de ser la dadidad 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-

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 transzendentale Phänomenologie*, La Haya, 1954, pág. 105.

⁹ *Ibid.*, pág. 106.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 127.

¹¹ *Ibid.*, pág. 131.

¹² *Ibid.*, pág. 126.

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». ¹³ 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 ataña 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-

¹³ H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, trad, por G. Kantorovitz, Jena, 1921, pág. 1.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, pág. 21.

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*»²⁰ 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

¹⁷ *Ibid.*, pág. 1.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 6.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 144.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pág. 126.

²² *Ibid.*, pág. 5.

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 contiene 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.

Ui>

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

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*, sene *Anthropologie und Erziehung*, Heidelberg, 1964, vol. 11. Los exhaustivos análisis de B. Götz («Der Begriff der Erfahrung bei John Dewey», disertación, Tubinga, 1969) todavía no pudieron ser aplicados.

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 Dil-they 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,

²⁴ J. Dewey, *Die menschliche Natur Ihr Wesen und ihr Verhalten*, trad, por P. Sakmann, Stuttgart-Berlin, 1931, pág. 42.

²⁵ *Ibid.*, pág. 15.

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 entumecen 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

²⁶ *Ibid.*, pág. 92.

²⁷ *Ibid.*, pág. 91.

²⁸ *Ibid.*, pág. 32.

²⁹ *Ibid.*, pág. 31.

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».³³ 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

³⁰ Ibid, pág. 32.

³¹ Ibid., pág. 175.

³² Ibid., pág 176.

³³ Ibid.

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-oon-ceptual 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

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 do lorosamente en un sentimiento de vergüenza. H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Francfort, 1941, pág. 44 y sigs., cf. también O. F. Bollnow, *Die Ehrfurcht*, Francfort, 1947, pág. 92 y sig.

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 engañoso; 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

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág 67.

³⁸ *Ibid.*, pág. 68.

³⁹ *Ibid.*

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.

Guardo 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 ^orma 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

⁴⁰ *Ibid.*, pág 69.

⁴¹ *Ibid.*, pág 70.

⁴² *Ibid.*, pág. 71.

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».⁴⁵ 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 simplificadamente) 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-

⁴³ *Ibid.*, pág. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 84.

⁴⁵ *Ibid.*

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 complejión básica de esa conducta inicial, que se desenvuelve en el mundo familiar, es sobre todo la del trato presupuestado. 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

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.

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».⁵⁰ 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».⁵² 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».⁵³

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

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 5.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 148.

⁵² *Ibid.*, pág. 149.

⁵³ *Ibid.*

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 es 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 "primeros" 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 ina-propiado "sin gastar palabras en ello"».⁵⁸ Por lo tanto, la explicitación puede darse sin que se gasten palabras en ello.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 61.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 149.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 154.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 157.

⁵⁸ *Ibid.*

He aquí, ahora, una pregunta todavía más importante: «¿Mediante qué [...] modificaciones surge la proposición a partir de la explicitación circunspecta?».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».⁶⁰ 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, circunspecta 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».⁶³ 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-

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 158.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, pág. 150.

⁶³ *Ibid.*, pág. 37.

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 consideraremos en detalle esta cuestión, que es decisiva para una filosofía del conocimiento.⁶⁴

⁶⁴ Cf. *infra*, pág. 152.