

*Crítica a la percepción pura. Un enfoque hermenéutico y fenomenológico*

*Resumen*

En este artículo, partiendo de la crítica que hace Gadamer en *Verdad y Método* al concepto de autosignificatividad de la percepción de Richard Hamann, queremos mostrar lo abstracto de la pretensión de una percepción pura y cómo ella siempre remite a generalidades más amplias. Para reforzar esta perspectiva recurrimos a Martin Heidegger en *Ser y tiempo* con el fin de entender el concepto de ser-a-la-mano y todo el conjunto de remisiones que lo conforman. Con éste concluiremos sobre la necesidad de suponer contextos relacionales más amplios y fundamentales como base de abstracciones particulares como la obra de arte y el dato empírico en la ciencia.

*Palabras clave:* autosignificatividad, percepción, ser-a-la-mano, remisiones, mundo, relaciones, contextos.

*Critique of pure perception. A phenomenological and hermeneutic approach*

*Abstract*

In this article, based on the critique of Gadamer in *Truth and Method* to Richard Hamann's concept of "autosignificance" of perception, we want show how abstract the assertion of a pure perception is and how it always refers to broader generalities. To reinforce this perspective we turn to Martin Heidegger's *Being and time* in order to understand the concept of ready-to-hand and the whole set of remissions it comprises. With this we conclude on the need to assume broader, more fundamental relational contexts as the basis of particular abstractions such as works of art and the empirical datum in science.

*Keywords:* Autosignificance, Perception, Ready-To-Hand, Remissions, World

---

\* Universidad Central de Venezuela

Recibido en abril de 2012 – Arbitrado en julio de 2012

Gadamer en el apartado *Recuperación de la pregunta por la verdad del arte*, de la primera parte de *Verdad y método I*, hace una *Crítica a la abstracción de la conciencia estética*. Esta crítica comienza por señalar que la abstracción que supone la conciencia estética de las conexiones de la obra de arte con el mundo se cancela a sí misma. Para mostrar eso discute la estética de Richard Hamman, la cual se centra en el concepto de «significatividad propia de la percepción».

Nosotros nos vamos a detener en la crítica de Gadamer a este concepto para examinar los argumentos contra esta posición de la conciencia estética. En particular señalaremos la intención del esteticismo de romper los nexos de la percepción con la realidad a fin de subrayar su autonomía. Para reforzar la crítica gadamereana recurriremos a la ayuda de los argumentos de Martin Heidegger en la analítica existencial, sobre todo en la tematización de *el ser-a-la-mano* y todo el contexto relacional por el que este ente es, para mostrar la necesaria vinculación a plexos de relaciones que suponen siempre, no solamente la percepción sino la propia comprensión.

El problema con el concepto de *significatividad propia de la percepción o autosignificatividad* es que si el significado en un sentido básico apunta a una referencia externa haciéndolo expresión de una relación, la autosignificatividad, señala Gadamer, “pretende cortar toda referencia con aquello que pudiera determinar su significación”<sup>1</sup> y por ello en última instancia con lo verdadero y el conocimiento.

Es clara la utilidad de este concepto de autosignificatividad para la abstracción de la conciencia estética. El cometido de esta última es precisamente la de cortar toda relación de la obra de arte con el mundo al que pertenece y destacar solamente el aspecto estético. Este esfuerzo encaminado a no subordinar la estética al modelo de las ciencias naturales produce, sin embargo, una abstracción que rompe toda vinculación más allá del valor de lo bello: “La obra auténtica es aquella hacia la que se orienta la vivencia estética; lo que esta abstrae son los momentos no estéticos que le son inherentes: objetivo, función, significado de contenido. Estos momentos pueden ser muy significativos en cuanto que incardinan la obra en su mundo y determinan así toda la plenitud del significado que le es originalmente propia.”<sup>2</sup>. Abstraer estos momentos para hacer que solamente aparezca lo estético es el motivo fundamental de la conciencia estética según Gadamer. Pero esto termina

enajenando ni más ni menos que la verdad de la obra de arte produciendo lo que podríamos llamar una ruptura de la continuidad de ésta en el mundo.

La pregunta fundamental que se hace nuestro autor es si efectivamente se puede pensar en una percepción autosignificativa. Para señalar la imposibilidad de tal remitirse solamente a sí misma lo hará argumentando la naturaleza de esta obliteración y cómo ella es solamente un recorte que se encuentra siempre dentro de una generalidad. Con esa estrategia argumentativa desarrolla lo que consideramos dos aspectos fundamentales, válidos no solamente para la crítica a la abstracción de la conciencia estética sino también para epistemologías de corte positivista y empirista en sus diversas variantes. Se trata de la pretensión de primacía lógica o carácter fundante y temporal de la percepción y del dato sensible. Con ello queremos señalar la suposición de que la percepción (y el dato) que obtenemos de ella es, de algún modo, suficiente y “autónomo” y se corresponde a una primera actividad de la conciencia. Contrario a ello, la argumentación de Gadamer y de Heidegger que vamos a desarrollar más adelante, supone más bien que esta percepción y reunión de datos son un resultado, producto de perspectivas más generales y que necesariamente sirven de base para poder realizar sobre ellas las delimitaciones específicas de la percepción particular y la obtención de datos singulares.

El primer avance argumentativo comienza con Aristóteles al señalar que a pesar de la particularidad de cada sentido se puede hablar de que toda *aesl̄esiç* tiene que ver con una generalidad, es decir, como lo señala el Estagirita, una sensibilidad común “está el hecho de que poseemos una sensación común y no por accidente de los sensibles comunes.”<sup>3</sup> De modo que esa generalidad permite la relación de las mismas sensaciones unas con otras y que no tienen mayores significaciones aisladas. En el ejemplo de Aristóteles, lo blanco no es algo blanco y por accidente una persona sino lo miramos efectivamente como una persona.

En el segundo avance Gadamer se sirve de la psicología en la cual nombres como los de Scheler que critica el concepto de “pura percepción”<sup>4</sup> y W. Koehler, E. Strauss y M. Wertheimer muestran cómo la idea de la percepción pura cuando pretende ser la posibilidad de percibir solamente lo que efectivamente es o existe, el dato puro, es un producto de la reducción que se hace a la percepción. Como señala Carlos B. Gutiérrez en el artículo “Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger”: “La

percepción pura, según Scheler, es el resultado de una actitud ascético-sublimante de la razón, una actitud en la cual, y bajo permanentes correcciones, la fantasía instintiva dirigida por el impulso vital se vuelve de manera crítica contra sí misma y se dedica a un indiferente percibir objetos, es decir, a abolir la realidad de las cosas”<sup>5</sup>. Esto es, la intención que pretende mostrar solamente lo que hay, el resultado simple de un estímulo, no es sino un producto muy estilizado de una serie de abstracciones hechas sobre las cosas reales, que suponen, en un esfuerzo por alcanzar una “objetividad pura”, señalar la adecuación de la percepción al objeto.

Gadamer refuerza esta argumentación señalando que toda percepción por más ascética que se pretenda, en realidad es una “lectura articulada de lo que hay” y esa articulación nunca hace que se vea sin hacer relevantes algunas cosas, obviando y por ello haciendo invisibles otras, completando y corrigiendo lo que simplemente se presenta. La percepción pura y su correlato en el lenguaje como las cláusulas protocolarias o el lenguaje observacional de la filosofía positivista es, como señala nuestro autor, una idealidad.

Las neurociencias han mostrado que la percepción no es un mero registro de lo que afecta a los sentidos sino un resultado de multitud de operaciones muy complejas que siempre organizan el mero dato –que efectivamente nunca es tal- de lo que se presenta a los sentidos para componer una imagen estable y elaborada de la realidad. V. S. Ramachandran lo describe así en su libro *Fantasma en el cerebro*:

“Así pues, la percepción implica mucho más que reproducir una imagen en el interior del cerebro. Si la visión fuera simplemente una copia fiel de la realidad, como una fotografía de una escena, nuestra percepción se mantendría siempre constante mientras no cambiara la imagen retinal. Pero no sucede así. Nuestras percepciones pueden cambiar radicalmente aunque la imagen en nuestra retina sigue siendo la misma... Todo acto de percepción, incluso algo tan simple como ver un dibujo de un cubo, implica un juicio por parte del cerebro.”<sup>6</sup>

Otra crítica importante a la pretensión de ciertas epistemologías sobre la fidelidad de la percepción y por tanto de la verdad evidente de los enunciados que los describen (cláusulas protocolarias, enunciados atómicos o enunciados observacionales) es la realizada por N. R. Hanson en *Patrones de descubrimiento* y posteriormente por Thomas Kuhn. Este último en *La estructura de las revoluciones científicas* señala: “Ningún intento corriente para lograr ese fin [un lenguaje auténtico de la observación] se ha acercado

todavía a un lenguaje aplicable de modo general a las percepciones puras ... Ningún lenguaje restringido a informar sobre el mundo enteramente conocido de antemano puede reproducir simples informes neutrales y objetivos sobre "lo dado".<sup>7</sup>

Finalmente Gadamer señala que Heidegger es quien le da un giro fundamental a esta crítica de la percepción pura. Pero antes de hacerla explícita, precisamente uno de los propósitos de este artículo, terminaremos señalando con Gadamer que el mirar nunca es puro, incluso dentro de la concepción puramente estética de la obra de arte. Aunque se admita sin otra referencia que la solamente estética, sin mencionar una posible utilidad, por ejemplo, nunca una obra de arte se limita a ser lo que se aparece a los sentidos, siempre, señala el autor, "es en sí mismo una sección de éste algo como..."<sup>8</sup> aunque ésta lo refiera a la obra de arte como un útil, "como un ser a la mano". El arte, al menos el que no es abstracto e inobjetivo, supone un significado y solamente cuando la visión muestra ese significado podemos decir que efectivamente vemos la obra de arte. Señala el autor de *Verdad y método* "Sólo cuando «reconocemos» lo representado estamos en condición de «leer» una imagen... Ver significa articular. Mientras seguimos probando o dudando entre formas variables de articulación, como ocurre con ciertas imágenes que puede representar varias cosas distintas, no estamos viendo todavía lo que hay."<sup>9</sup> No dejamos de evocar aquí las tres síntesis de la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. La síntesis de la aprehensión, reproducción y reconocimiento, siendo esta última la que supone y hace posibles las dos primeras pues solamente reconociendo en el entendimiento las diversas partes como pertenecientes a un objeto, podemos reproducir sus partes como un todo y aprehenderlas. Kant nos recuerda que la mera aprehensión de los fenómenos sería ciega sin una referencia al entendimiento donde se articule.

Si todo percibir, ya sea ver u oír, supone siempre algo más que la mera percepción de lo que está enfrente, Gadamer señala con razón que esto supone un recorte de los mismos fenómenos pues con la significatividad propia de la percepción se mutila el significado que siempre acompaña a la percepción. Podríamos decir que no muestra la realidad tal como es en toda su riqueza significativa sino más bien una idealización producto de los esfuerzos abstractivos, es decir es un resultado en vez de un inicio en la relación con las cosas.

La crítica a esta abstracción que hace Gadamer tiene su principal fuente en su maestro Martin Heidegger. Sabemos que la fenomenología pretende mostrar que hay una experiencia originaria, anterior y fundadora de otros acercamientos a la realidad como la objetividad de las ciencias o al ser meramente estético de la obra de arte. Federico Riu nos señala que este esfuerzo de la fenomenología consiste en “la búsqueda de un nivel de experiencia que pueda ser considerado como punto de partida de la ontología y del desarrollo, en cada caso, de su objeto temático. El ideal que determina esta búsqueda... es el de que esta experiencia originaria corresponda un nivel preconceptual y prejudicativo.”<sup>10</sup>

Este nivel de experiencia originaria es en Heidegger el *estar-en-el-mundo*. En él, al analizar los modos en que el Dasein se relaciona con la realidad, se parte desde la cotidianidad y la comprensión de término medio que éste tiene respecto a las cosas. Esta es la base de todas las determinaciones que se pueden hacer posteriores del Dasein respecto a los entes. Antes de cualquiera de ellas hay que entender que el Dasein es en el mundo y esta es su posición originaria y constitutiva y el *ser a la mano* es el modo fundamental en que se da la relación con los entes. La misma relación del conocimiento, según un ejemplo del mismo Heidegger, del sujeto–objeto solo es entendible como forma particular y específica de relacionarse el Dasein con los entes.

“En el conocimiento el Dasein alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el Dasein. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar en forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la dirección del estar-en-el-mundo. Sin embargo, el conocimiento no *crea* por primera vez un “*commercium*” del sujeto con el mundo, ni este *commercium surge* tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo de existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el- mundo.”<sup>11</sup>

De esto se desprende, como señala Gutiérrez en el artículo comentado, que la posición objetivadora no es primera y que ella supone una abstracción de una relación más original con los entes que no es teórica sino práctica, aunque no en el sentido de praxis sino más bien de *prágmata*. Nos interesa destacar siguiendo la crítica a las abstracciones que examinamos –no solamente la de la autosignificatividad de la percepción, sino también de la relación teórica que se da en la objetivación– que ellas implican un esfuerzo por llegar a ese ascetismo al no considerar las relaciones que son constitutivas de los entes mismas y no meros añadidos. Los entes *son* plexos de relaciones<sup>12</sup> (remisiones como lo

señala Heidegger) dentro de las que son fundamentales las relaciones con nosotros (Dasein).

Vamos ahora a precisar el concepto de *ser a la mano* a fin de comprender cómo Heidegger muestra esa originaria relación con las cosas que de suyo niega el carácter abstracto y aislado de los entes, aunque sea la posibilidad de posteriores abstracciones como la estética y la objetivización.

Siendo la condición fundamental del Dasein *ser-en-el-mundo*, es el *mundo circundante* donde ese Dasein va a tener su trato cotidiano e inmediato con los entes intramundanos. Heidegger va a desarrollar en qué consiste esa experiencia fundamental del Dasein con los entes en su esfuerzo de develar qué es el ser. Lo primero que hace el pensador de Friburgo es negar que esa primera relación sea de aprehensión teórica, como en la relación sujeto–objeto. Podemos rastrear ese carácter básico, no teórico con los entes en la expresión de “trato”<sup>13</sup> con el que lo describe el autor. Es, como hemos señalado arriba, pragmática y consiste en “el ocuparse<sup>14</sup> que manipula y utiliza.” Sin embargo, no es meramente utilitaria o técnica sino “tiene su "propio conocimiento.””<sup>15</sup> Ya aquí encontramos no una concepción basada en la cosa en sí, sino en un ámbito relacional que define al ente por los nexos que tenemos con él. Esta relación fundamental es el *uso*, pensar el ente que nos sirve para algo. Uno de los ejemplos de Heidegger es el martillo, esté no es algo que luego pensamos que sirve para clavar, sino ya su ser es para martillar. Es decir, las cosas son en el estar referidas unas a otras. De ahí que su ser como “algo para...” no es un añadido sino constituye su característica más básica. Esta es la caracterización de lo a la mano como útil, que siempre remite a algo más.

Por ello es erróneo a este nivel, señala Heidegger, el tratamiento de los entes como cosas, lo "inmediatamente dado" o cosas dotadas de valor, pues ya es suponer una posición ontológica que niega el partir del trato más óptico cotidiano con los entes. El resultado de esto es que estas determinaciones terminan ocultando el ente que se da en el trato cotidiano. Heidegger reivindica el sentido griego de cosas como *prágmata* “que es aquello con lo que uno tiene que habérselas el trato de ocupación (*praxiç*).”<sup>16</sup> Eso es lo que permite pensar el ente como útil y que es su forma de mostrarse más fundamental “en este modo del trato que es el uso, la ocupación se subordina al para-algo que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos sólo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche

mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil.”<sup>17</sup> Precisamente el ser a la mano es el modo como se da este útil y se hace siempre disponible.

Heidegger insiste en que el mirar teórico no capta éste ser a la mano. Pero al mismo tiempo señala que las formas de relacionarse el Dasein en este modo con los entes no es solamente práctica en el sentido de que no comporte un “contemplar”. Al contrario, también este actuar tiene su propia visión. De hecho señala que ya la contemplación es un ocuparse en el mundo y, por otro lado, esta relación pragmática tiene también su forma de contemplación. Esta forma de visión se expresa en que el ser a la mano sólo se muestra efectivamente en el “para qué”, es decir, en el fin por el que se usa, es lo que denomina Heidegger “la obra misma.” Respecto a esta obra es que el ser a la mano es comprendido y esa obra también supone un conjunto de remisiones. Por ejemplo remite a usos, ella también es un útil. El zapato es para calzarse y el reloj para ver la hora. Pero también remite a los materiales que la hacen posible. Estos materiales a su vez remiten a la naturaleza de la cual se obtienen las materias primas con que están hechos. Pero sobre todo la obra remite al usuario, es decir al Dasein para quien está hecha y por último remite a un mundo en el que está el hombre mismo.

Es por esto que el autor señala más adelante que gracias a este conjunto de remisiones “el mundo ya está siempre “presente” en todo lo a la mano.”<sup>18</sup> Esto significa que en última instancia la determinación de ser a la mano remite una totalidad, nunca puede concebirse su ser en sí mismo o para sí mismo. Por ejemplo Heidegger señala:

“Este ente a la mano, que por eso llamamos martillo, están en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo; en esta última “es” por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser. Cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respeccional.”<sup>19</sup>

Esta *totalidad respeccional* como hemos señalado no remite finalmente a un “para qué” es decir a otro útil más sino al Dasein. Este “referirse a” es lo que el autor llama “conformidad” con lo que quiere señalar el término de la referencia del “para que” y ésta siempre es anterior al ser a la mano, pues la conformidad es lo que permite entender para

que sirven las cosas, para que son útiles. Como hemos señalado, este ser la mano, que es el ser de los entes, está siempre en relaciones que salen de sí y son las que lo definen.

De modo que el Dasein que tiene como condición básica ser-en-el-mundo comprende el ser a la mano como remitente a una estructura que es el fenómeno de mundo y por tanto esa conformidad remite siempre a comprenderse el Dasein dentro del mundo. Es decir, el mundo como fondo desde el cual el Dasein puede destacar y hacer relevantes todas las relaciones que constituyen su trato con los entes. De ahí que el mundo siempre está presupuesto y puede eventualmente hacerse explícito para tematizarlo de distintas formas.

El “comprender” es para Heidegger un estar en estas relaciones “mantenerse en ellas” se refiere a ellas. Este carácter de relaciones que supone los modos de “para qué”, “remitirse a” y “conformidad” le permiten al Dasein comprenderse a sí mismo en su estar en el mundo, lo “significan para sí mismo”. Señala el autor “estos aspectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son éste significar en el que el Dasein se da previamente entender a sí mismo su estar-en-el-mundo. Al todo respectivo de este significar lo llamamos *significatividad*.”<sup>20</sup> Esta significatividad es la estructura del mundo “aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein” que le permite comprenderse familiarmente dentro de ese contexto de multitud de relaciones que lo conforman. Esta significatividad le permite al Dasein abrir “significaciones, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje.”

De modo que hemos vuelto al concepto de significatividad con el que partimos al principio de este artículo. Si Hamman había pretendido que la percepción tiene significatividad propia o autosignificatividad –sin que sepamos si tuvo conocimiento de *Ser y tiempo*– hemos señalado con Heidegger que ello es, desde su perspectiva, imposible pues la significatividad supone precisamente el todo relacional en el que se encuentra el Dasein y que posibilitan su comprenderse en el mundo. No solamente se trata este significar el remitirse a algo distinto de sí, sino que entraña en primer lugar un remitirse a un todo de relaciones que es lo que precisamente es estar-en-el-mundo.

Hemos querido mostrar con Heidegger en primer lugar que los entes se dan siempre como seres a la mano y ello significa *ser* un conjunto de relaciones y que, en segundo lugar, ese conjunto de relaciones remiten a una estructura total que es el mundo desde la cual pueden ser comprendidas y de las que parten las posibles significaciones. Este es el

modo fundamental del encuentro con las cosas lo que abre la posibilidad de determinaciones específicas y más abstractas, pero que precisamente esas abstracciones tienen como base este fundamento y son posibles respecto a él, pero nunca pueden pensarse como primeras y de algún modo suficientes. Con ello y remitiéndonos de nuevo a Gadamer, se apuntala la crítica a la abstracción de la conciencia estética y se hace necesario reivindicar las relaciones con el mundo, comprender la percepción, la obra de arte, el dato de la ciencia como encarnados en el mundo. Gadamer en una conferencias al referirse a este hecho, tomando el ejemplo de un vaso de agua señala “Así pues lo percibo, es decir, lo tomo por lo que en realidad es, no por algo que está en el espacio y el tiempo o por una pieza de decoración en la que un alma sensible quiere poner rosas, sino por algo que está aquí en el atril para el orador. Tomar algo por algo es interpretar. Y en la vida realmente vivida hay mucho más de lo que comprende la pura constatación de algo.”<sup>21</sup>

### Referencias Bibliográficas

- 
- <sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997. Pág. 130.
- <sup>2</sup> *Ibidem*. Pág. 125.
- <sup>3</sup> Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid, Gredos, 2007. Pág. 81 ss. (Acerca del Alma 425a . 425b).
- <sup>4</sup> Gadamer 1997, 131.
- <sup>5</sup> Gutiérrez, Carlos B. *Temas sobre hermenéutica*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. Pág. 89.
- <sup>6</sup> Ramachandran, V. S. *Fantasma en el cerebro*. Madrid, Debate, 1999. Pág. 98 - 99. Sus
- <sup>7</sup> Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. Pág. 196 ss.
- <sup>8</sup> Gadamer, 1997. Pág. 132.
- <sup>9</sup> *Ídem*.
- <sup>10</sup> Riu, Federico. *Ontología del siglo XX*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1966. Pág. 64.
- <sup>11</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2005. Pág. 88-89.
- <sup>12</sup> Aunque el mismo Heidegger advierta que estas relaciones no deben pensarse de tal modo que disuelvan en ellas al ente y terminen haciendo de las cosas algo pensado y describable sólo en relaciones cuantificables y matemáticas que precisamente serían, de nuevo, una abstracción.
- <sup>13</sup> “Andar” en la traducción de José Gaos de *Ser y tiempo*.
- <sup>14</sup> “La cura” en Gaos.
- <sup>15</sup> Heidegger, 2005. Pág. 95.
- <sup>16</sup> *Ibidem*. Pág. 96.
- <sup>17</sup> *Ibidem*. Pág. 97.
- <sup>18</sup> *Ibidem*. Pág. 109.
- <sup>19</sup> *Ibidem*. Pág. 110.
- <sup>20</sup> *Ibidem*. Pág. 113.
- <sup>21</sup> Gadamer, Hans-Georg. *La herencia de Europa*. Barcelona, Península, 1990. Pág. 32.