

# **La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica**

**Juan A. Nicolás**  
**Universidad de Granada**

## **1. La ambivalente crisis de la racionalidad moderna.**

El siglo XXI se abre en el panorama intelectual de occidente (ahora ya con alcance virtualmente mundial) con una ambivalencia tan prometedora como trágica. La tradición cultural dominante en Europa en los últimos tres siglos ha sido la Modernidad ilustrada, generada a partir de la matriz filosófica Descartes-Kant. El arco cultural que se abre con el Renacimiento y el cartesianismo viene a cerrarse en el siglo XX, en el que se ponen en cuestión hasta sus más radicales fundamentos. Apenas existen hoy dudas acerca de la necesidad de revisar las bases mismas que han sostenido toda esta cosmovisión, dada la pérdida de fuerza y de capacidad para dinamizar un proyecto social unificado. Pero esta necesidad de revisión se plantea en el marco de una profunda ambigüedad. Por un lado, una tradición cultural que se ha configurado principalmente como científico-técnica (en el aspecto cognoscitivo) y como capitalista liberal (en el aspecto socio-político), va obteniendo logros importantes: conocimiento del espacio, conocimiento de la materia, control de determinadas enfermedades, obtención de energías, aumento, simplificación y aceleración de las comunicaciones (físicas e intelectuales), etc. Todo ello está en relación directa con el desarrollo de la racionalidad científica. Pero por otro lado, este mismo desarrollo ha generado nuevos problemas y se ha mostrado incapaz de resolver otros: agotamiento y destrucción de recursos, desigualdades e injusticias crecientes, marginación e incluso aniquilación de muchos, etc. La experiencia de progresivo aumento de las capacidades y las posibilidades técnicas, educativas y vitales se mezcla inexorablemente con la experiencia de decepción, de fracaso cultural, de imposibilidad de resolución generalizada de los problemas más elementales y de satisfacción siquiera mayoritaria de las aspiraciones más profundas. Mientras ciertos sectores sociales están ya de vuelta de los logros de la razón científico-técnica, otros aún no vislumbran siquiera sus beneficios, y en muchos casos sufren dramáticamente sus peores consecuencias. Cuando se mundializan los problemas y las posibles soluciones, todo un sector (¿el quinto mundo?) queda marginado en la globalización. Esta situación de ambivalencia es la

que caracteriza este cambio de siglo, y desde la cual pensamos el futuro.

En el plano más restringido de la reflexión filosófica se están elaborando multitud de diagnósticos del presente y pronósticos que intentan fijar las principales vías alternativas hacia el futuro<sup>1</sup>. Muy esquemáticamente, pueden resumirse algunos rasgos de nuestra situación intelectual del siguiente modo:

Primero, que la Modernidad, en cuanto cultura ilustrada, científico-técnica-industrial, está en crisis, es decir, ha perdido la vigencia social e intelectual que le permitía unificar e impulsar un proyecto de sociedad.

Segundo, que a pesar de dicha crisis, las sociedades avanzadas dentro de esta tradición cultural siguen viviendo en gran medida *en y de* la cosmovisión generada entre el Renacimiento y la consolidación de la Ilustración.

Tercero, que desde principios de nuestro siglo se ha ido elaborando, desde sectores culturales muy diversos, una crítica a la concepción ilustrada del saber y del actuar, cuyo nervio filosófico más potente ha sido la trayectoria E. Husserl- M. Heidegger, y todos los desarrollos posteriores de las hermenéuticas y las fenomenologías.

Cuarto, que los primeros tramos del impulso hermenéutico en el contexto de la matriz F. Nietzsche- M. Heidegger están siendo ya recorridos, y sus resultados los tenemos ya a la vista: G. Vattimo, H.G. Gadamer, R. Rorty, M. Foucault, J. Derrida, J.F. Lyotard.

Quinto, que desde dentro de la misma racionalidad ilustrada también se han configurado críticas internas de carácter más o menos reformista, que abarcan desde el Racionalismo Crítico (K. Popper, H. Albert) hasta la Escuela de Frankfurt y sus últimos desarrollos (J. Habermas, K.O. Apel, A. Wellmer o A. Honeth). El objetivo de estas corrientes es seguir adelante, de un modo u otro, con el proyecto ilustrado.

Sexto, que dentro de la cultura ilustrada hay que distinguir al menos dos tradiciones: la que arranca de I. Kant y la que tiene como referencia a D. Hume. La relación entre ambas en los últimos siglos se ha movido entre la mutua ignorancia y los escasos, pero significativos, intentos de diálogo y crítica filosófica. Lo relevante en este punto para nuestra cuestión es el distinto grado de conciencia de la crisis de la razón que exhiben actualmente estos dos ámbitos

---

<sup>1</sup> Un análisis más detallado de la situación filosófica actual en el contexto de la crisis de la Modernidad y las alternativas que hoy están en juego puede verse en mi trabajo, "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna" en J.A. Nicolás, M.J. Frápolli (eds.), *Evaluando la modernidad*, Ed. Comares, Granada, 2001, 79-105.

filosóficos.

## 2. De Descartes a Heidegger: ¿fundamentación del saber?

Dada esta situación, se plantean al menos dos tipos de tareas para la reflexión filosófica. En primer lugar, tareas derivadas de la situación de incertidumbre que plantea la crisis de un modelo socio-cultural en sus diversos ámbitos: por un lado problemas de reconstrucción teórico-práctica del modelo de organización social (en la medida en que está en crisis); aquí entrarían tareas tales como la reevaluación de la democracia, repensar la posibilidad y viabilidad de una ética universal, determinar el sentido de la educación en valores y en qué valores, replantear el sentido de la vida y de la historia, etc.; y por otro lado, problemas derivados del mismo avance científico (en la medida en que a pesar de la crisis sigue funcionando); pertenecen a este ámbito problemas tales como la justificación del aborto o la eutanasia, la responsabilidad del manejo de la información en un mundo hipercomunicado, el control del conocimiento de la estructura genética humana y las posibilidades correspondientes de manipulación y recreación, la explotación adecuada del potencial generador de recursos materiales con nuevas tecnologías, etc. Todos estos problemas constituyen retos para la humanidad en los cuales la reflexión filosófica puede jugar algún papel; pero se trata de tareas en cierto modo *ad extra*.

Pero en segundo lugar, abordar los problemas mencionados desde una perspectiva filosófica revierte también sobre el propio discurso filosófico, en el sentido de que lo lleva a replantearse su propia tarea y su constitución específica frente a otros saberes y otras estrategias de incidencia en la realidad. La filosofía no es un saber ya constituido desde el que se abordan determinadas problemáticas, sino que más bien se va constituyendo y reinterpretando a la luz de su propia actividad, de sus propios logros y fracasos, y de su auto-reflexión. En este sentido resurge de nuevo como problema específico de la filosofía y como tarea siempre por reconstruir la de la fundamentación del saber y de la acción, tanto en sus vertientes teóricas como prácticas. En esta tarea se juega el sentido mismo del discurso filosófico. Este problema permanente reviste perfiles propios en nuestro momento actual y por ello constituye una tarea esencial y en circunstancias nuevas de la filosofía de cara al futuro.

De la multitud de aspectos y perspectivas que encierra esta doble tarea nos centraremos en una cuestión clave para comprender la génesis y ocaso del paradigma cultural que es la

modernidad ilustrada: la interpretación del conocimiento sensible por Descartes y su incapacidad fundadora del conocimiento, y la transformación que sufre en el marco de la hermenéutica, particularmente en manos de Heidegger. Se mostrará, por un lado, la necesidad de revisar el análisis y comprensión que Descartes tiene del papel del conocimiento sensible en la estructura general del saber; por otro lado, se pondrá de manifiesto la exigencia de transformación de la posición heideggeriana respecto a la imposibilidad de fundamentación del saber, y paralelamente, la incapacidad de establecer baremos que permitan la crítica. Quedará apuntada la posibilidad de reinterpretación de Heidegger desde dentro de su propia obra, especialmente en *Ser y Tiempo*. Finalmente se propondrá someramente la alternativa a estos dos planteamientos que representa X. Zubiri.

### **3. Necesidad de revisión de la concepción cartesiana de la sensibilidad y de sus consecuencias.**

Se suele pasar muy deprisa sobre el papel de la sensibilidad en la filosofía cartesiana. Ello se debe a que el propio Descartes no le concede un lugar preeminente en el conjunto de su reflexión filosófica. Dado el carácter racionalista de su planteamiento, el conocimiento sensible queda relegado al papel de un saber no plenamente fiable en sí mismo. La redención de dicho saber procederá más bien del entendimiento, el cual posee mecanismos suficientes para garantizar la verdad del conocimiento. De hecho, el método cartesiano se propone "dirigir adecuadamente la razón", según se establece en el título mismo del *Discurso del método*.

Ahora bien, el tipo de análisis del conocimiento sensible que desarrolla Descartes es decisivo para el desarrollo de muchas de sus tesis más impactantes en la historia del pensamiento. Está conectado con la jerarquía de las facultades del conocimiento y la ordenación de los saberes, por tanto, con su racionalismo; también está relacionado con la dificultad de alcanzar y describir el mundo exterior, y en consecuencia, con su idealismo; incluso tiene repercusiones en el problema de la conexión mente-cuerpo, es decir, en su concepción del hombre. Bien pensado, el tema de la sensibilidad se halla en el origen mismo de la filosofía cartesiana, en el cruce entre su epistemología, su ontología y su antropología. Históricamente ha constituido un pilar fundamental de gran parte de la filosofía moderna, desde sus orígenes racionalistas y empiristas hasta sus últimas manifestaciones en nuestro siglo.

Por ello, el objetivo aquí planteado es revisar y valorar críticamente el análisis cartesiano del conocimiento sensible, y el papel que le atribuye en el conjunto del aparato gnoseológico, y consecuentemente en el edificio del saber.

La tesis sostenida aquí será doble. En primer lugar, que parte de las críticas lanzadas contra la modernidad durante nuestro siglo (concretamente dos grupos: las relativas a la 'pérdida de la realidad', y junto a ello de 'lo otro de la razón', y las relacionadas con el carácter sustancialista del sujeto y del objeto) tienen su origen en un análisis deficiente de la sensibilidad y de su relación con otras instancias intelectivas por parte de Descartes. En segundo lugar, que el análisis cartesiano del saber sensorial es insuficiente, porque abstrae una dimensión constitutiva del propio conocimiento sensible. Tras los análisis de la Fenomenología y la Hermenéutica, es posible hallar en la impresión sensible misma una dimensión intelectual, que determina el nexo originario e ineludible con lo real.

Siendo así, se abre la perspectiva de una alternativa al idealismo y subjetivismo modernos, sin retornar por ello a un realismo pre-kantiano. La noción zubiriana de intelección sentiente servirá de guía en este intento.

#### **4. Descartes: sensibilidad, fundamentación intelectual y actualismo**

El carácter inaugural de la filosofía de Descartes ha hecho que se lo haya interpretado de modos muy diversos a lo largo de la historia. Han tenido su papel en el desarrollo de las ideas tanto las interpretaciones racionalistas de Leibniz y Spinoza o empiristas de Locke y Hume, como la neokantiana de Cassirer o la existencialista de K. Jaspers. Por ello conviene volver sobre los textos cartesianos y analizarlos a la luz de las repercusiones percibidas tras la impugnación de las consecuencias que *de hecho* se han extraído de ellos históricamente.

Descartes reconoce respecto al conocimiento sensible que "toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos"<sup>2</sup>, y que puesto que "me había servido de los sentidos antes que de la razón... me convencí fácilmente de que no tenía ninguna idea en mi espíritu que no hubiese pasado previamente por mis sentidos"<sup>3</sup>. Ahora bien, Descartes desarrolla su análisis de ese "paso por los sentidos" de tal modo, que éstos no le garantizan ni la existencia del mundo que

---

2. *Dióptrica*, 59

3. *Meditaciones metafísicas*, ed. Adam-Tannery (AT), vol. IX, pág. 60 (trad. esp. E. de Olaso, ed. Sudamericana, 1967, pág. 273)

'transmiten' a la mente, ni la verdad de sus datos.

Desde el punto de vista de la organización del aparato gnoseológico, Descartes distingue cuatro *facultades* del conocimiento: entendimiento, imaginación, sensibilidad y memoria<sup>4</sup>. En este conjunto los sentidos son considerados por Descartes como "facultad" (sensibilidad), cuya misión consiste en proporcionar información (datos) al entendimiento, único órgano (facultad) que "puede percibir la verdad"<sup>5</sup>.

Los sentidos son en *primer lugar* una "ayuda" del entendimiento, para poder determinar la verdad de ciertos conocimientos. Esa ayuda consiste, en *segundo lugar*, en constituirse en una especie de 'ventanas' a través de las cuales el 'yo' se asoma al mundo. Constituyen, por tanto, un mero instrumento, sin verdad propia y sin más entidad que la de un 'lugar de paso', neutral desde el punto de vista epistemológico. De ahí que Descartes afirme que "sólo siente pasivamente, hablando con propiedad, de la misma manera que la cera recibe la impresión del sello"<sup>6</sup>. Y en la meditación VI dice: "Hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles; pero me sería inútil y de ningún modo podría servirme de ella si no hubiera en mí o en otro una facultad activa capaz de producir y formar esas ideas"<sup>7</sup>. Por ello, los sentidos no aportan nada, propiamente hablando a la constitución del conocimiento. Su producto son 'ideas', es decir, objetos del entendimiento. Este es el punto de referencia epistemológico. El conocimiento lo es, en primer lugar, de ideas. Estas sólo adquieren fiabilidad cognoscitiva cuando pasan el tamiz del entendimiento, en términos de evidencia clara y distinta. Dice Descartes, en este sentido: "Ya que me es actualmente conocido que propiamente hablando no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino solamente porque los concebimos mediante el pensamiento, conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu"<sup>8</sup>. Los argumentos en favor de la poca fiabilidad del saber sensible son conocidos: (1) alguna vez nos engañan y (2) no nos permiten distinguir la existencia real de la imaginaria: "Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente

---

4 *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 411 (Olaso, 79-80).

5 *Ibíd.*

6 *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 412 (Olaso, 81).

7 *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 63 (Olaso, 277).

en los que nos han engañado una vez"<sup>9</sup>. Y también en la meditación VI: "... Pero después muchas experiencias arruinaron poco a poco el crédito que había concedido a los sentidos. Pues a menudo había observado que las torres que de lejos me parecían redondas, de cerca me parecían cuadradas, y que estatuas colosales, elevadas sobre los puntos más altos de esas torres, parecían pequeñas al verlas desde abajo; y así, en una infinidad de ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos, y no solamente sobre los sentidos externos, sino aun sobre los internos..."<sup>10</sup>. Y en los *Principios de la filosofía*: "Dudaremos ante todo de la existencia de las cosas sensibles o imaginables; en primer lugar, porque a veces nos hemos dado cuenta de que los sentidos son engañosos, y es prudente no confiar nunca demasiado en quienes nos han engañado, aunque sólo haya sido una vez; y después, porque diariamente nos parece sentir o imaginar en los sueños innumerables cosas que no están en ninguna parte"<sup>11</sup>.

Por ello, en *tercer lugar* los sentidos, en cuanto tales, carecen de fiabilidad, y ello pone en cuestión el saber acerca del mundo, tal y como los sentidos lo muestran. Se abre así todo el problema relativo al mundo exterior. Gnoseológicamente, el saber sensible es reducido a saber del entendimiento: "veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que estas apariencias son falsas y que yo duermo. Lo concedo; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar"<sup>12</sup>. Se disuelve la entidad del conocimiento sensible entre un mundo sólo indirectamente accesible y una mente, con recursos metodológicos propios para establecer la verdad de ese mundo. Desde el punto de vista antropológico, en *cuarto lugar*, la sensibilidad es un elemento constitutivo de la corporalidad. Ahora bien, "¿soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos?", se pregunta en las *Meditaciones metafísicas*<sup>13</sup>. Y poco más adelante ofrece una respuesta: "Otro es pensar, y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mí... yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón"<sup>14</sup>. Y en la meditación VI: "Encuentro en mí facultades de pensar muy particulares y distintas de mí, a saber, las

---

8 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 26 (Olaso, 232-3).

9 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 14 (Olaso, 217).

10 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 60-1 (Olaso, 275).

11 *Principios de la filosofía*, AT VIII, 6 (trad. esp. E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1989, p. 30).

12 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 23 (Olaso, 228).

13 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 19 (Olaso, 223).

14 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 21 (Olaso, 226).

facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales puedo perfectamente concebirme por entero clara y distintamente, pero no puedo concebirlas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente a la que estén unidas o pertenezcan"<sup>15</sup>. Por tanto, la dimensión física de corporalidad que podía aportar la sensibilidad queda supeditada al examen del entendimiento, en el que queda diluída. "Sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas"<sup>16</sup>.

En definitiva, cuando Descartes aborda el problema fundamental que se plantea, a saber, buscar un fundamento incuestionable para el saber acerca de la realidad, se orienta hacia el entendimiento. La sensibilidad queda en un segundo plano de cara a esta tarea. Pero esto ocurre sin detenerse minuciosamente en ello.

Hay cuestiones que podían ser relevantes, y que Descartes apenas aborda. Respecto a la sensibilidad, el problema principal que ataca Descartes es el de la verificación de la correspondencia entre las "impresiones producidas en los miembros exteriores por los objetos, que llegan por medio de los nervios hasta el alma en el cerebro"<sup>17</sup> y los objetos mismos. Es un problema de representatividad, de existencia de objetos correspondientes a lo representado en la mente.

Pero Descartes apenas se pregunta detenidamente por la estructura misma de ese tener impresiones, o por el papel gnoseológico de eso sentido en la constitución de la imagen, o por la incidencia del 'canal' de transmisión en el resultado final que es la 'idea', o por la viabilidad misma de la tesis del funcionamiento independiente de la sensibilidad y del entendimiento, o por la entidad de un entendimiento cuyos objetos (ideas) se cuestionan en sus contenidos (no hay constancia de la verdad de sus representaciones), pero no en la realidad de su existencia (no se puede dudar de que hay pensamientos).

No obstante, conviene resaltar una observación presente en el análisis cartesiano, pero no explotada suficientemente. Descartes afirma, cuando se pone a analizar la impresión, que en ésta hay elementos que se imponen a la pasividad de los sentidos, que no dependen de la propia voluntad: "Creía sentir cosas enteramente diferentes de mi pensamiento, a saber, cuerpos de donde procedían esas ideas. Pues conocía por experiencia que se presentaban a él sin que fuera necesario mi consentimiento... Las ideas que recibo por los sentidos no dependen de mi

---

<sup>15</sup> Meditaciones metafísicas AT IX, 62 (Olaso, 277).

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> *Dióptrica*, 81



voluntad"18. Y en los *Principios de la filosofía*: "Todo lo que sentimos procede, sin duda, de alguna cosa diferente de nuestra mente. En efecto, no depende de nosotros el sentir una cosa u otra, sino que depende por completo de la cosa que afecta nuestros sentidos"19. Pero Descartes no explota esta vía de análisis, y acaba entendiendo que, hablando con rigor, eso en que consisten los objetos que generan las ideas en la mente no es más que extensión en tres dimensiones: "Hay que concluir que existe una cosa extensa en longitud, anchura y profundidad, y que tiene todas las propiedades que percibimos claramente que convienen a una cosa extensa. Y esta cosa extensa es lo que llamamos cuerpo o materia"20. Y más adelante: "Percibimos que la naturaleza de la materia, es decir, el cuerpo en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte a los sentidos de algún otro modo, sino sólo en ser una cosa extensa en longitud, anchura y profundidad... se puede suprimir el peso, el color y las demás cualidades de este género, que experimentamos en la materia, permaneciendo íntegra tal naturaleza; de donde se sigue que no depende de ninguna de ellas"21.

*Por otro lado*, cuando Descartes realiza todas las abstracciones posibles, que conducen a un punto seguro, expresado en el lema "yo pienso, yo existo", introduce una dimensión como criterio de existencia que es la actualidad. Así, dice: "No hay pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engañeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada *en tanto que piense*22 ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera *siempre que la pronuncio* o que la concibo en mi espíritu"23. El actualismo presente en cierto modo en estos pasajes, que supone la concepción "instantaneísta" de la realidad es una línea de pensamiento que Descartes no explota, pero es un germen que deposita y que posteriormente será explotado, entre otros por D. Hume, en combinación con el fenomenismo.

## 5. La transformación hermenéutica: hacia la evaluación de una alternativa

---

18 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 59 y 61 (Olaso, 273 y 276).

19 *Principios de la filosofía*, AT VIII, 40 (López-Graña, 73)

20 *Principios de la filosofía*, AT VIII, 41 (López-Graña, 74)

21 *Principios de la filosofía*, AT VIII, 42 (López-Graña, 75-6)

22 V. Peña traduce: "mientras yo esté pensando"

23 *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 19 (Olaso, 224).

El modelo de racionalidad científico-matemático diseñado por Descartes ha tenido su respuesta más contundente con la Hermenéutica (propedéuticamente con Nietzsche, y de modo explícito y sistemático con Heidegger). A partir de su obra la noción de fundamentación del saber ha sido drásticamente impugnada, y con ello todo el paradigma cultural que es la Modernidad en su dimensión cartesiano-kantiana y la metafísica que la sustenta. M. Heidegger se ha convertido, así, en una pieza clave, independientemente de la valoración que se haga finalmente de su obra, para la evaluación de la modernidad.

M. Heidegger pone en marcha toda una crítica y reconstrucción de la Filosofía Primera. Transforma las nociones más básicas de la intelección ilustrada del mundo y del saber: racionalidad, conocimiento, verdad, ser, ente, tiempo, existencia, sujeto, yo, historia, libertad, fundamento, etc. Las virtudes y límites de esta radical impugnación del espíritu no sólo ilustrado, sino de toda nuestra cultura desde sus orígenes griegos, se están haciendo patentes hoy en autores como G. Vattimo, M. Foucault, R. Rorty, H.G. Gadamer, J. Derrida o J.F. Lyotard. Por ello, la tarea de la filosofía en el futuro inmediato adopta la forma de una evaluación de la hermenéutica, para discernir sus potencialidades, sus carencias, sus unilateralidades y sus aportaciones. Veamos, en primer lugar, algunos de los resultados más relevantes para nuestro tema que se han seguido de la obra heideggeriana.

## **6. Algunos resultados de la trayectoria de la hermenéutica**

La trayectoria seguida por la hermenéutica desde Heidegger ha sido muy plural y su análisis detenido es complejo. No es fácil encontrar rasgos comunes entre Gadamer, Rorty, Habermas, Lyotard, Derrida, Vattimo, etc., aunque todos ellos están ligados de un modo u otro al giro introducido por Heidegger. Es común a todos el distanciamiento crítico frente a la racionalidad científico-técnica propia de la ilustración, y la asunción de un modo u otro del giro hacia la facticidad. Ciertamente ni se comparten las estrategias metodológicas con que se aborda la crítica de la tradición moderna, ni tampoco se interpreta homogéneamente qué sea eso de la facticidad. Las interpretaciones varían desde quienes entienden la facticidad como contingencia e historicidad absolutas, hasta quienes encuentran en medio de la contingencia elementos que la hacen posible, y que por tanto, pertenecen a otro nivel de la reflexión o de la constitución de lo real. Esta línea de reflexión se ha explotado en forma de nuevos modos de fundamentación.

De ahí que, entre tanta diversidad, puede indicarse una distinción ampliamente reconocida, que resulta operativa de cara a introducir algo de orden. Se trata de la distinción entre una hermenéutica normativa y otra no normativa.

Esta distinción separa aquellas concepciones de la hermenéutica que encuentran un criterio de crítica, que representa una instancia al margen de la interpretación relativista de la facticidad, algún elemento al margen de los hechos (por vía de la idealidad, de la formalidad u otras). Quienes no encuentran elemento alguno de este tipo (que suelen presentarse a sí mismos como auténticos intérpretes del espíritu hermenéutico) sitúan la reflexión filosófica al borde de su propia autodisolución, y al pensamiento más allá de cualquier posibilidad de fundamentación. Veamos algunos resultados de esta última vía.

### 6.1. ¡Al fin nihilistas!: G. Vattimo

G. Vattimo radicaliza la idea de la diferencia ontológica y detecta el nervio más específico de la hermenéutica en "*el nihilismo consumado*"<sup>24</sup>. Éste consiste, según Vattimo, en la supresión de todo valor, sea ontológico (no hay fundamento real último, puesto que toda configuración de la realidad es histórica, y por tanto, provisional), gnoseológico (no hay evidencia alguna, u otro tipo de fundamento objetivamente válido, que permita la justificación última del conocimiento), o ético (todo valor es un valor de cambio). Toda concepción del fundamento no es más que una determinada figura que emerge en la historia del ser, y constituye, provisional y fragmentariamente un "mundo cultural e histórico". El resultado más específico de la hermenéutica heideggeriana, según Vattimo, es justamente el pensamiento de la finitud, del *Ab-Grund*, de la historicidad y contingencia radicales.

Con esto no acaba Vattimo en el irracionalismo, sino que persiste una "*racionalidad narrativa*" según la cual el ser, propiamente, no es (en sentido metafísico), sino que va aconteciendo. Esto conduce a una *ontología de la actualidad* (ontología débil sin fundamento, cuya seña más característica es el nihilismo bajo la forma de caducidad radical) que se sitúa al final de la historia del ser.

Vattimo asume la crítica de Heidegger a todo tipo de verdad-conformidad, porque ésta

---

<sup>24</sup> Cfr. G. Vattimo, "Apología del nihilismo", "Hermenéutica y nihilismo" y "El nihilismo y lo posmoderno en filosofía", en *El fin de la modernidad* (ed. orig., 1985), Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 23-32, 101-114 y 145-159.

supone una concepción del ser como fundamento último, capaz de generar evidencia (=adecuación)<sup>25</sup>. Pero no por ello la Hermenéutica queda desprovista de cualquier tipo de verdad. Esta se halla ahora en ese otro nivel previo, de apertura del sentido. Se trata de un tipo de verdad en el que ya no cabe adecuación alguna, porque no hay un "algo" a lo que adecuarse, no hay objeto constituido, sino desvelamiento del sentido, o *verdad como "apertura"*. Esta es descrita por Vattimo con la imagen del *habitar*, en la que no hay representación del objeto, sino más bien un "saber moverse" o actuar en un contexto dado.

El resultado en el que desemboca Vattimo en este punto es, por un lado, el distanciamiento de la modernidad ilustrada ("toda crítica es "inevitablemente dogmática" y todo fundamento es "una instancia última, silenciadora, autorizada y autoritaria"<sup>26</sup>) y, por otro, la aceptación del nihilismo como única posibilidad. "Hoy comenzamos a ser, a poder, nihilistas cabales", porque hemos comprendido, al fin, que "del ser como tal, ya no queda nada"<sup>27</sup>.

## 6.2. Por un pragmatismo tolerante: R. Rorty

Por su parte, R. Rorty intenta desarrollar la hermenéutica heideggeriana en el sentido de instalar en el centro de la reflexión y como horizonte irrebalsable la contingencia y la finitud radicales. Y ello en el marco de la tradición pragmatista de W. James, Ch. Peirce y sobre todo J. Dewey. El alcance gnoseológico, ontológico y ético de la llamada alternativa "posmoderna" ha sido expresado por Rorty de manera emblemática en el triple eslogan "una verdad sin correspondencia", "un mundo sin substancias o esencias", "una ética sin obligaciones universales"<sup>28</sup>

En su crítica al representacionalismo Rorty considera que "el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la

---

<sup>25</sup> G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 124 y 126.

<sup>26</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 104 y *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 134.

<sup>27</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 23.

<sup>28</sup> R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, F.C.E., Buenos Aires, 1997.

realidad"<sup>29</sup>. Se trata de un mecanismo bio-sociológico de adaptación y supervivencia. Con esta concepción la filosofía del conocimiento ha de ser sustituida por una hermenéutica de carácter pragmático. Esta ha de consistir en la búsqueda cooperativa, mediante conversaciones no normadas ni normativas, de acuerdos, coincidencias, similitudes, etc. Es la alternativa a cualquier tipo de fundamentación. Los problemas epistemológicos son sustituidos, en esta perspectiva, por otros de carácter socio-político: cuáles son los límites de nuestra comunidad, cuál es nuestro grado de libertad, en qué medida estamos abiertos a lo nuevo y a los extraños, etc.

El pluralismo y la tolerancia se convierten en los valores fundamentales para todos los ámbitos de la reflexión filosófica. Esto es posible al desaparecer la idea de una verdad única o de un ideal de representación perfecta de la realidad. No hay referente al que adecuarse, por lo que la verdad ha de entenderse como la mera justificación *ad hoc* para un auditorio concreto. Ninguna audiencia está más cerca que cualquier otra de la verdad o la racionalidad. Del mismo modo ningún discurso está mas cerca que otro de objetividad o de realidad alguna. Se trata siempre de descripciones distintas y, en última instancia, inconmensurables entre sí. La verdad se transforma en fuerza de persuasión, y el discurso filosófico, en la medida en que no se diluye, se convierte en retórica. Queda así denegada cualquier posibilidad de criterio universal, tanto en el conocimiento como en la acción. La propia tradición cultural constituye el límite irrebasable de todo saber, de toda valoración y de toda interacción.

## **7. Reinterpretar a Heidegger para transformar la hermenéutica**

He aquí dos ejemplos de planteamientos filosóficos actuales que, aún con diferencias significativas, alcanzan resultados relativamente semejantes. Son resultados demoledores de muchas de las categorías básicas con las que se ha elaborado nuestra cultura europea más reciente. En ambos casos el trasfondo inmediato es la filosofía de M. Heidegger. Interpretada y desarrollada de modos diferentes, en los dos casos se reconoce la deuda con el impulsor de la hermenéutica.

Ante tan imponentes resultados, cabe preguntarse si efectivamente responden al espíritu heideggeriano, si los aspectos destacados como más relevantes lo son efectivamente por el propio Heidegger, si no caben otras interpretaciones del filósofo alemán, si no han quedado olvidados planteamientos presentes en su obra que hubieran dado lugar a desarrollos filosóficos en otras

---

<sup>29</sup> R.Rorty, *Escritos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1996, vol. I, p. 15.

líneas diferentes, etc. Abordar detenidamente todas estas cuestiones es laborioso pero necesario en la actual polémica sobre la crisis de la modernidad. Por ello, intentemos aquí un somerísimo acercamiento a esta tarea.

Un resultado común a Vattimo y Rorty, por motivos relativamente diferentes, es la imposibilidad de cualquier tipo de fundamentación no estratégica o coyuntural. ¿Es inevitable esta conclusión en el marco de la filosofía heideggeriana? ¿Lo es independientemente de la referencia a Heidegger? La hipótesis que guía toda esta reflexión es que no, aunque esta respuesta requiera un análisis mucho más prolijo en tiempo y espacio del que aquí es posible. Sí quisiera mostrar aquí al menos la dirección en que iría esta reinterpretación de Heidegger y los pilares básicos en que se apoyaría.

Para introducirnos en estas cuestiones comenzaremos por analizar una pieza fundamental de toda la arquitectónica del pensamiento heideggeriano. La "situación hermenéutica" y su descripción en *Ser y Tiempo*.

"Situación hermenéutica" es la expresión acuñada por Heidegger para describir la posición fáctica en la que tiene lugar todo interpretar el mundo. El carácter de facticidad es esencial para entender la perspectiva heideggeriana, pues representa lo que quizás sea su más influyente reorientación de la comprensión del saber y del estar en el mundo. Entiende por facticidad el "carácter de ser de *nuestro existir propio... ese existir en cada ocasión*"<sup>30</sup>. Ocasionalidad y cotidianidad del propio existir constituyen justamente el tema de la investigación hermenéutica, y la *actualidad* su determinación fundamental<sup>31</sup>. Pues bien, la actualidad interpretante tiene todo un conjunto de "supuestos" que configuran la "situación hermenéutica". Ese conjunto de supuestos es desglosado por Heidegger en tres "ámbitos" distintos: haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y manera previa de entender (*Vorgriff*)<sup>32</sup>. Ahora bien, estos tres "ámbitos" no está en el mismo plano: "Haber previo y manera previa de ver bosquejan entonces, al mismo tiempo, el repertorio de conceptos (manera de entender previa) a que deben ser elevadas todas las estructuras del ser"<sup>33</sup>. Esto significa que, de algún modo, toda la

---

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999. p. 25.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 50.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. J.E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, par. 45, p. 252 (GA, 2, 197).

<sup>33</sup> *Ibíd.*

conceptualización que determina la gama de interpretaciones posibles está en cierto tipo de dependencia respecto del haber previo y del modo previo de ver. Estos dos tipos de elementos son los que determinan propiamente las posibilidades esbozadas en el comprender pre-interpretativo que culmina en la interpretación.

Ahora bien, ese "pre-ver" que tiene la forma de "algo en cuanto algo" sólo es posible cuando este algo comparece: "lo que no sería posible si no se encontrara allí como expresable"<sup>34</sup>. A la luz de esta última reflexión ha entenderse la función de apertura de la interpretación, en la que, según Heidegger, no se puede considerar que "la cosa está puramente ahí" y posteriormente se la comprende "en cuanto algo"<sup>35</sup>. Ese "encontrarse ya allí" (tenga el carácter gnoseológico que tenga) sólo puede "formar parte" del haber previo. Tan es así que "la facticidad se sitúa en el haber previo", en éste radica "la experiencia fundamental", que no obstante, no garantiza jamás la total transparencia o la totalidad del haber previo de lo que comparece.

¿Qué carácter tiene ese "algo" que "en cuanto algo" permite la comprensión y la interpretación, pero que no depende del "modo previo de ver" y que por tanto, sólo puede alojarse en el haber previo? Ese "algo" que rige la comprensión interpretadora y su triple estructura de haber previo, manera previa de ver y manera de entender previa son las cosas mismas [!]: el conocimiento más originario sólo será asumido de manera auténtica "cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa *estructura de prioridad a partir de las cosas mismas*"<sup>36</sup>. La triple estructura de los supuestos de la interpretación viene regida por "las cosas mismas". Estas representan el límite ante distorsiones, manipulaciones, idealizaciones, supresiones o interpretaciones inadecuadas.

Por sorprendente que parezca, ¿no está abriendo aquí Heidegger la vía de cierto tipo de fundamentación real? ¿No está yendo de este modo Heidegger más allá de toda conversación y de toda interpretación? ¿Aprovechó el propio Heidegger esta pista presente en *Ser y Tiempo*? ¿Han explorado otros pensadores ese amplio campo del haber previo al que Heidegger se asoma? ¿Qué

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 173.

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 176.

papel ha de tener lo que el propio Heidegger llama "las cosas mismas" en una reflexión sistemática y crítica acerca del estar en el mundo y del saber de él? ¿Qué instrumentos disponemos para explorar el haber previo?

Quede aquí solamente indicado un camino para la reflexión, cuya exploración efectiva exige más análisis y contrastación del propio Heidegger y el concurso crítico o en sintonía de otros filósofos. La tarea en este punto es difícil, apasionante e imprescindible.

En una primera determinación se concretó la tarea futura de la filosofía en una evaluación de la hermenéutica. Tras lo dicho, queda la tarea filosófica más ceñidamente aún circunscrita a la exploración del "haber previo". Esto representa todo un proyecto de transformación de la hermenéutica y con ello de la trayectoria, hoy en cuestión, de la modernidad ilustrada. Esta transformación ha de incorporar, sin duda, algunos de los logros más significativos e irrenunciables que nuestra tradición cultural de los últimos siglos.

## **8. El carácter intelectual de la experiencia sensitiva**

Se puede ahora proseguir esta reflexión de tal modo que se retome la posición cartesiana, pero transformada desde un nuevo marco filosófico. Zubiri ha elaborado una crítica al planteamiento de Heidegger, que le permite reganar una plataforma de fundamentación, sin regresar a posiciones anteriores al giro copernicano de Kant. Para ello recurre a una nueva concepción de todo el aparato cognoscitivo, eludiendo la perspectiva subjetivista moderna, pero asumiéndola; con ello intenta retomar la posibilidad de fundamentación mediante la recuperación de una nueva concepción de la realidad y de su papel en la configuración del saber.

Descartes hace una especie de "filosofía defensiva", más orientada a cubrirse las espaldas del error, que a explorar las posibilidades cognoscitivas humanas. Quizás ello explique el carácter secundario que la sensibilidad acaba teniendo en el planteamiento cartesiano. Pero lo cierto es que transmite su análisis tanto al racionalismo posterior como al empirismo y al resto de la modernidad. Por ello quizás sea productivo confrontarlo con otros análisis realizados cuando ya el proyecto moderno comienza a dar signos de crisis.

En un contexto muy diferente al cartesiano, pero en discusión con la modernidad por un lado y con Husserl y con Heidegger por otro, Zubiri elabora una *Teoría de la inteligencia* en la que transforma la relación entre sensibilidad y razón. Para ello realiza una revisión completa del



aparato cognoscitivo humano con la intención de ampliar la comprensión de sus elementos constitutivos, al hilo de la experiencia del saber, y a la vista de unilateralidades que históricamente se han ido desarrollando.

Zubiri comparte el diagnóstico de la Hermenéutica (p.e., K.O. Apel), de que Husserl representa la culminación de la filosofía de la conciencia. Ahora bien, las alternativas propuestas son diferentes. En el caso de Apel, se apunta hacia una razón dialógica, hacia el hecho "objetivo" (incuestionable en cuanto tal hecho) de la comunicación (cierto tipo de ella). En cambio Zubiri, para salir de la filosofía de la conciencia, parte del hecho de que no hay conciencia, sino actos conscientes. La intelección no consiste primeramente en un 'darse cuenta', sino que todo darse cuenta es darse cuenta de algo, de algo que ha de estar ya presente. Esta dimensión del inteligir se revela como prioritaria en el orden de la fundamentación. Por ello, Zubiri transforma el lema husserliano "a las cosas mismas" en otro más ajustado a los hechos: "desde las cosas mismas". En la realidad estamos ya.

En este contexto analiza el hecho de nuestra implantación originaria en lo real. Esta implantación tiene lugar, primariamente, por los sentidos. Pero a la vez estamos implantados en lo real intelectivamente. No se trata de analizar solamente el conocimiento, sino todo tipo de intelección. Esto le lleva a cuestionar la separación entre sensibilidad y razón y con ello la concepción de la epistemología, y en particular de la inteligencia, según la cual la función de la sensibilidad es transmitir datos *al* entendimiento.

Los sentidos nos proporcionan cosas reales. Zubiri se pregunta por la *forma* en que sabemos acerca de lo real. La realidad se nos da, primariamente, en impresión. Por ello Zubiri desarrolla una filosofía que podemos llamar de la corporalidad humana (contra todo idealismo), en la que realidad e inteligencia son congéneres, no hay prioridad de una sobre otra.

La intelección no es un acto de conocer, solamente. Es un acto de aprehensión. El modo de aprehensión originario es la aprehensión sensible. Ésta es común al hombre y al animal. Pero el hombre tiene un modo específico de aprehensión denominado por Zubiri 'aprehensión de realidad'. Este modo de aprehensión es simultáneamente sensitivo e intelectual, y constituye el fundamento de la aprehensión propia del logos (lógica, juicio, lenguaje, etc.) y de la de la razón. Pues bien, la formalidad propia de la aprehensión sensible es la impresión. El hombre sabe acerca de la realidad impresivamente. Por ello conviene hacer un análisis detenido de la impresión sensible.

¿Cuál es la estructura de nuestro 'tener impresiones'?<sup>37</sup>. La impresión sensible está constituída por tres momentos:

- Afección: quien siente es afectado al sentir algo.
- Alteridad: al ser afectados, se nos hace presente aquello que impresiona (p.e., un color). En la impresión se nos presenta algo otro que nos afecta (las notas no tienen por qué ser necesariamente de algo, son la cosa misma).
- Fuerza de imposición: la nota presente en afección se impone al sentiente, no depende de su voluntad.

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la formalidad de la impresión. Ahora bien, el modo específico de impresión es 'aprehensión de realidad'. Lo que pone de manifiesto Zubiri es que la impresión de realidad es ya, en su misma raíz, intelectual. Por ello sensibilidad y razón no están separadas, sino que su separación es obra posterior de la razón lógica. El carácter intelectual de la impresión radica en el hecho de que la nota está presente en la impresión como siendo otra, como siendo autónoma, anterior a la propia aprehensión. Este carácter lo llama Zubiri "de suyo". Realidad no es, pues, en primera instancia, más que la formalidad del "de suyo". La realidad se hace presente, originariamente, en la impresión como *noergia*, no como noesis ni como noema. La aprehensión primordial de realidad es *inmediata*, no a través de representaciones, porque es pre-lógica, pre-judicativa. Todo otro tipo de aprehensión (lógica, racional) se funda en ésta.

Descartes reduce el sentir solamente al momento de afección, de ser afectado pasivamente. Esto pone en marcha un proceso de 'pérdida de la realidad', que se ha puesto de manifiesto especialmente en nuestro siglo. Pero en la aprehensión primordial de realidad no hay representación como instancia intermedia entre 'la cosa' y 'yo'.

El caso más espectacular del proceso iniciado por Descartes es tal vez la tesis de Berkeley de que "ser es ser percibido". Y el de consecuencias más profundas, sobre los supuestos cartesianos, es Hume (reducción de la impresión a la propia conciencia).

De este modo Zubiri, por un lado, elude el resultado desfundamentador al que han llegado algunos de los últimos desarrollos de la hermenéutica y ofrece una posible salida a la reinterpretación de Heidegger apuntada. Esto lo lleva adelante desde una profunda revisión de las categorías básicas con que se ha concebido habitualmente nuestra instalación cognoscitiva en la

---

37 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, pág. 32-3

realidad. Avanza desde la “situación hermenéutica” hasta el “sistema de referencia” adquirido en aprehensión física. Y por otro lado, esta reconstrucción se ejecuta concediendo un papel fundamental al arraigo físico en lo real, con lo que la sensibilidad cobra una relevancia que no había tenido en todo el paradigma ilustrado, de origen cartesiano y de orientación racionalista. Con la filosofía de Zubiri estamos, pues, ante una alternativa estrictamente de futuro, porque asume críticamente tanto el modelo de racionalidad (teórica y práctica) científico-técnico propio de la Ilustración, y también su más influyente alternativa actual que es la hermenéutica.