

La famosa *Carta de Lord Chandos* expone esa crisis como contraste entre la pobre eficacia de un lenguaje representativo y la riqueza desbordante de vida en el mundo. El lenguaje entendido como forma que domeña la materia de la vida fracasaría estrepitosamente cuando la vida fluye por doquier, provocando un sentimiento de participación en el mundo todo, de simpatía y amor por todos los seres que pueblan la Tierra, vida y sentimiento que le llevan a Lord Chandos a echar en falta un lenguaje del corazón. Tal es el motivo de que abandone la escritura. Con todo, el propio texto de Hofmannsthal nos presenta exquisitamente la situación. El lenguaje de Lord Chandos no vale; el de Hofmannsthal, sí.

Por las mismas fechas Chéjov revoluciona la escritura narrativa y dramática, atendiendo a la verdad del mundo. Entre comida y comida, conversaciones anodinas y aburrimiento, en la más plena trivialidad se nos muestra, ¡y cómo!, el ser de Rusia.

Un poco más tarde, en los años de formación de Heidegger, Kafka vive y explicita claramente una relación diferente de la que el pensamiento filosófico proponía entre lenguaje y vida, esto es, entre lenguaje y ser. El lenguaje no es un instrumento con que reflejáramos la vida, o el ser. El lenguaje, en primer lugar, es vida, no sólo porque esté vivo y podamos vivir en él, sino sobre todo porque la vida está marcada por el lenguaje. Por eso no es un instrumento: no es una cosa que dominemos para... Ciertamente es que puede usarse como instrumento, pero eso mismo implica que no lo es necesariamente. Y así, en sentido estricto, no refleja la vida, si acaso la expone interpretándola. A esa relación entre lenguaje y vida llama Heidegger hermenéutica. ¡Cuidado!: no porque nosotros –sujeto– poseamos instrumento alguno de interpretación de un texto oscuro. No; es hermenéutica porque el lenguaje nos trae noticia de la vida, porque la vida se nos da también en el lenguaje, y ese “también” significa de otra manera –esto es, interpretada–, otra manera que, sin embargo, es la misma vida.

Tal experiencia del lenguaje, experiencia de la finitud, del sentido en su diferencia respecto del ser, y esa relación de enganche y tensión con el ser, me parece que es la que está en el origen del giro ontológico que Heidegger opera en la fenomenología, la que luego le llevará a la *Kehre* y en los últimos años le hará marchar por el camino del lenguaje.

LA CRÍTICA DE ZUBIRI A LA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA DESDE LA DESCRIPCIÓN DEL PROCESO INTELECTIVO¹

*Zubiri's critique of heideggerian's hermeneutics from the description
of the intellectual process*

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

*Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Granada, España
obarroso@ugr.es*

Resumen

La radicalidad ontológica que el comprender alcanza en Heidegger conduce a la ultimidad del sentido y la consecuente eventualización total del ser. Para Zubiri esto implica una desfundamentación absoluta que ha de ser superada a través de una nueva radicación del sentido en la realidad, es decir, a través del intento de rebosamiento de la hermenéutica heideggeriana. Reconstruiremos tal intento de recuperación de la realidad en el análisis de la inteligencia sentiente. Partiendo del físico (fáctico) estar presente de la realidad en la aprehensión primordial, veremos cómo esta realidad va ponderando las modulaciones intelectivas posteriores (logos y razón), actuando en ellas como elemento de fundamentación y sirviendo, en último término, a la constitución de los sistemas de referencia desde los que intentamos saber a partir de un punto de vista racional qué son las cosas más allá de su primera actualización en la inteligencia sentiente. En último término, mostraremos que para Zubiri la comprensión está montada sobre la aprehensión, y desempeña la importante tarea de dotar de unidad última al acto intelectual. Este concepto de comprensión se hará cargo de muchas de las intuiciones correctas de la hermenéutica heideggeriana (como la asunción del pluralismo interpretativo o la incorporación de la temporalidad en la comprensión), pero sin que ello suponga la renuncia a toda instancia fundamentadora.

Palabras clave: *Zubiri, Heidegger, hermenéutica, noología, aprehensión primordial de realidad.*

Abstract

The ontological radicalness that understanding reaches in Heidegger leads to the ultimateness of the sense and to the consequent, total eventualization of the being. To Zubiri, the above implies an absolute de-foundation which is to be overcome through a

¹ Recibido en mayo 2006.

deeply new infusion of the sense in reality, that is to say, through the attempt to exceed the Heideggerian hermeneutics. By analyzing the sentient intelligence, such attempt to recover reality will be rebuilt. From reality's physis (de facto) being present in primordial apprehension, this reality starts weighing up the subsequent intellectual modulations (logos and reason), acting on them as an element of foundation and ultimately being useful for the constitution of reference systems from which, from a rational point of view, what things are beyond their first actualization in the sentient intelligence is intended to be understood. Ultimately, it will be shown that, to Zubiri, comprehension overlaps apprehension and performs the significant task of endowing the intellectual act with definitive unity. This concept of comprehension takes on many of the correct intuitions in Heideggerian hermeneutics (such as the assumption of interpretive pluralism or the incorporation of temporality in comprehension), but without supposing a renunciation of any foundational instance.

Key words: Zubiri, Heidegger, hermeneutics, noology, primordial apprehension of reality.

1. Hermenéutica y desfundamentación

En este trabajo voy a abordar la relación Heidegger-Zubiri. Enfrentaré al filósofo que ha desmontado las pretensiones de universalidad del pensamiento crítico desde un relativismo de la facticidad, la temporalidad y el lenguaje, con Zubiri, el filósofo que, aun aceptando muchas de las consecuencias del planteamiento heideggeriano, sigue pensando la modernidad en términos de realización humana y *mostrando* la posibilidad de fundamentar un saber de tipo normativo, es decir, que, de una u otra forma, sigue apostando por algunos de los objetivos del pensamiento crítico. La posibilidad de un enfrentamiento tal cuenta con una base material objetiva: Zubiri quedó muy impresionado tras su lectura de *Sein und Zeit*, tanto que entre los años 1928 y 1929 abandonó su Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, para asistir a los cursos que en esos años Heidegger impartía en Freiburg. Se puede decir que la filosofía de Zubiri alcanzó su madurez sólo tras este contacto con Heidegger. Esto, por otro lado, limita metodológicamente nuestro análisis de la obra de Heidegger hasta los escritos y cursos de finales de la década de los veinte e inicios de los treinta.

Para entender la reacción zubiriana a la filosofía de Martin Heidegger, nada mejor que partir de su carácter hermenéutico, es decir, de la radicalidad ontológica de su concepto de *comprensión*: comprender ya no es un método determinado, frente a, por ejemplo, explicar, sino que constituye la manera propia de ser del hombre, un carácter constitutivo². Desde un

² HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927, p. 143 (trad. J.E. Rivera, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 167).

punto de vista gnoseológico, este carácter constitutivo de la comprensión implica que no hay nada antes del propio proceso comprensivo³; no hay una 'objetividad' previa, sino que la cosa comparece dentro del mundo teniendo originariamente una respectividad comprensiva con el *Dasein* y que queda expresada en la *interpretación*.

Salta a la vista el lugar hegemónico que el *sentido*, en tanto que objeto propio y radical de conocimiento, alcanza en este planteamiento; aquello que precisamente conocemos del ente intramundano es su sentido. El nivel radical de la intelección es aquél que constituye el sentido. Al no haber una realidad previa al sentido, la eventualización del ser es radical. Aunque en el nivel originario de la verdad —*alétheia*⁴— hay un escuchar, un dejar aparecer al ente, éste aparece radicalmente como un determinado *sentido*. La apertura-escucha lo es de sentido. Entiéndase bien, no hay una realidad eterna y fija ahí fuera que se nos presenta bajo determinados puntos de vista, sino que el aparecer del ente en su sentido es, al mismo tiempo, el aparecer mismo del ente en toda su radicalidad. La instancia crítica no está, entonces, en una realidad que guía el sentido, sino en la pasividad supuesta por parte del *Dasein* para dejar presentarse al ser mismo, pero un dejar aparecer en un espacio de sentido abierto por el *Dasein*. Esta radicalidad del sentido no es modificada tras la *Kehre*. Ciertamente, aquí ya no se enfatiza el carácter descubridor del *Dasein*, sino su capacidad de escucha, pero el ser sigue siendo el aparecer del sentido.

Para Heidegger el sentido parece ser, utilizando la metáfora de Derrida, como un pliegue sobre sí mismo. Pero si por debajo de este pliegue de sentido no hay nada más, ¿qué es lo que hay que escuchar? En la experiencia fáctica, ¿no se muestra un elemento *físico* de la cosa que precisamente se deja decir en un sentido? Si el diálogo establecido entre el horizonte de sentido y la situación particular aparece ligado a la cosa, ¿no supone esto un darse de la cosa misma, una prioridad de la realidad sobre su sentido? La respuesta de Heidegger es negativa. Con ello, el paso siguiente, el paso dado por la postmodernidad, estaba casi servido en la gestación de la hermenéutica heideggeriana. Especialmente tras la *Kehre*. La 'indisponibilidad' del ser apunta a la incapacidad humana de reglar o controlar la pluralidad de experiencias del mismo; en ningún caso puede ser entendido el aparecer del ser como un acto constructivo de la voluntad. Y con esto resulta un sentido más de la indisponibilidad: si es inherente al ser indisponible una simultaneidad de ocultamiento y desocultamiento, hay que concluir en un mundo de una riqueza tal que impide pensar en una experiencia posible del mundo lineal, impide pensar en un progreso por un esclarecimiento progresivo de

³ *Ibid.* p. 149 (trad. 173).

⁴ *Ibid.* p. 219 (trad. 239).

la verdad del mundo. En *Ser y tiempo*, era el *Dasein* el que hacía aparecer el ser, el ser dependía del *Dasein*, lo que a su vez planteaba la posibilidad, tal como hará Zubiri, de pensar en algo anterior a este aparecer. Pero a partir de la *Kehre*, con el pensamiento de la *Ereignis*, del acontecer apropiante, se constata que antes de que el *Dasein* se lance, de que se proyecte, tiene que estar tocado por el ser. Si me proyecto es porque estoy lanzado por el ser. El ser es un acontecer que irrumpe en mí y me fuerza a proyectarme. Y esta apropiación es absolutamente originaria. Por ello la ontología fundamental cede ante lo que podríamos llamar una *ontohistoria*, donde se exploran las formas en las que acontece el ser en la historia de occidente. Y, como ha visto Rivera, en este ser no es posible encontrar criterios estables: “el ser en el que el *Dasein* está puesto no es ‘algo’ enormemente grande, pero inerte, algo que estuviera ahí desde siempre y de una vez. El ser no es nada estático, fijo, inmóvil. Es un acontecer. Es algo que en todo momento se renueva a sí mismo. El ser es novedad constante”⁵. Para Zubiri, la identificación de ser y acontecer, la eliminación de toda sustantividad, suponía la desfundamentación absoluta.

Zubiri no siguió el devenir desfundamentador del heideggerianismo más allá de su primera elaboración en Sartre; y en este momento su juicio contra Heidegger y los existencialistas es radical: “la existencia humana es el empuje de un puente que carece de pilares, los cuales serían algo así como el precipitado del empuje del puente. Ahora bien, esto es quimérico, pues ¿de dónde ese empuje va a sacar sus posibilidades, con qué va a hacerse y hacer su propia naturaleza, si no tuviese una determinada naturaleza previa, si no tuviese un en sí previo? La apertura no es más que una modificación del en sí. La realidad humana, la sustantividad humana está en sí misma abierta a sí misma y a las demás, y este momento del en sí subyace intrínsecamente al de la apertura para constituir juntos lo que yo llamaría *la limitación intrínseca* de la esencia abierta: una esencia que fuera abierta sin más —a parte de que, a mi modo de ver, es un imposible metafísico— sería además una esencia esencialmente ilimitada o, por lo menos, indefinida. Cosa que no sería objeción para Heidegger, a quien entusiasmo la frase de Fichte: Cuando digo que el yo es, el predicado queda abierto hasta el infinito”⁶.

Pero esta dinámica tuvo una continuidad hacia posiciones más extremas. La indisponibilidad del ser está a la base del pensamiento de la diferencia de Derrida. A partir de Heidegger se hace hincapié progresivamente en la diferencia; el Ser en cuanto tal pierde poder, y el asunto será, cada vez más, la *Diferencia en cuanto Diferencia*. Todo lo que no sea esta diferencia será

considerado, peyorativamente, pensamiento de la identidad.

Zubiri constata que la superación heideggeriana del pensamiento de la identidad es irreversible. Toda nuestra experiencia está irresolublemente unida al tiempo; todo conocimiento es esencialmente histórico. Ahora bien, para Zubiri esto no puede significar la disolución del carácter físico de las cosas —peligro que veía en Heidegger y que la experiencia postmoderna ha confirmado—. Toda la labor filosófica de Zubiri a partir de 1929 será la búsqueda de la realidad que fundamenta el ser; responder a la filosofía heideggeriana, que según él iba a inaugurar un nuevo modelo de realidad y de pensar: el mundo como sentido. Prueba de la importancia que atribuía al pensamiento heideggeriano la encontramos en la manera en que se refiere a Heidegger en *Hegel y el problema metafísico* (1931). Recogiendo las dos metáforas con las que Ortega se refería a la historia de la filosofía —la metáfora griega en la que el hombre es un trozo del universo y la moderna en la que en el saber humano se contiene todo el universo—, Zubiri muestra cómo con Heidegger aparece una tercera metáfora: «tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuanto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana»⁷.

Pronto, a su vez, Zubiri descubre los problemas de esta nueva metáfora: “Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”⁸. Podemos decir que a partir del momento en que Zubiri se formula esta pregunta, toda su filosofía se configura como búsqueda de una respuesta coherente a la misma. Reconstruirla, es el objetivo fundamental del presente trabajo. Hoy, el planteamiento heideggeriano ha sido llevado a sus últimas consecuencias. Como muestra de esto retengamos el siguiente texto de Vattimo: “La *différance*, apenas enunciada, desaparece, se oculta identificándose con las efectivas diferencias que constituyen la concatenación del significante. Nombrar la diferencia no hace más que abrir el sistema de las diferencias que constituyen lo simbólico en su efectiva estructura diferen-

⁵ RIVERA, J.E. *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria / Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, p. 122.

⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001, p. 197.

⁷ X. ZUBIRI, *Naturaleza. Historia. Dios*, Alianza, Madrid, 1994 (1ª ed. 1944), p. 286.

⁸ *Ibid.*

cial; revela las diferencias como *différance*, es decir, en su naturaleza de *simulacros*. La diferencia producida por el golpe de dados que elige decir la *différance* es relevante e insignificante al mismo tiempo: muestra las diferencias en su puro carácter diferencial, como *huellas* a las que nunca ha correspondido una presencia, precisamente, como simulacros⁹. Pensemos la filosofía de Zubiri como un intento de respuesta a este planteamiento.

La hermenéutica ha hecho un gran descubrimiento—todo conocimiento es comprensivo— y se ha volcado al análisis de éste. Ahora bien, en este vuelco, ha olvidado investigar cómo la cosa es dada; cómo el sentido se hace cargo de la cosa misma, aun cuando la hermenéutica, por sus raíces fenomenológicas, sabe de este darse. Por ejemplo, Gadamer no pretendía deshacerse de las cosas mismas: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada ‘a las cosas mismas’”¹⁰. Abrirse a las cosas parece ser la única manera de salir del círculo de las propias posiciones preconcebidas. Pero, hace falta hablar de las cosas para que éstas tengan realidad, presencia; y no hablar del darse de la cosa misma, ha conducido a la hermenéutica, yo diría que de forma deductiva, a afirmaciones como la de Rorty: la verdad es sólo “un término de elogio utilizado para avalar”¹¹. Puede objetarse, y con razón, que las hermenéuticas de Heidegger o Gadamer no son equiparables al pragmatismo de Rorty; pero lo cierto es que Gadamer asume la hermenéutica ontológica de Heidegger bajo el giro lingüístico; esto es, bajo la comprensión del ser como lenguaje—es ser lo que puede llegar a ser entendido—, ser que permanece vivo en la tradición. Como dice el título de la tercera parte de *Verdad y método*, el lenguaje aparece como “hilo conductor” del giro ontológico de la hermenéutica. Desde aquí, el sentido escondido del objeto es buscado en la interpretación entendida como una actividad continua y circular de construcción y destrucción, en un inagotable proceso de comprensibilidad que encuentra su referente último en la comunidad lingüística a la que uno pertenece. Es decir, finalmente viene a identificarse verdad y consenso¹². Un consenso que, por lo demás, a diferencia de los intentos normativos es-

⁹ G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, Altaya, Barcelona, 1999, p. 134.

¹⁰ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 332-3. Aunque no es menos cierto que la hermenéutica ha identificado comúnmente estas cosas con lo que los griegos llamaban *pragmata*, aquello con lo que tenemos que habérnosla en la praxis, el *Vorhandenheit* que para Heidegger constituye el trato originario con las cosas. Cfr. J. E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, cap. IV.

¹¹ R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 174.

¹² Cfr. C. ESPOSITO y otros (eds.), *Bellezza e realtà*, Pagina, Bari, 2003, p. 18-26.

tudiados en Apel, no cuenta con más patrones de justificabilidad que el que le dan las creencias producidas en prácticas sociales concretas, contingentes y heterogéneas culturalmente. En otras palabras, cualquier concepción de la historia humana como un posible proceso de emancipación es a partir de ahora una mera ilusión, porque, como dice Vattimo, se trata de una concepción de la historia que depende de una consideración unitaria; pero no hay criterios normativos que permitan una unidad tal¹³. Para Vattimo, que se piensa continuador de la tradición nihilista de Nietzsche y Heidegger, esto no es una condena, sino una liberación: “Filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger (también pragmatistas como Dewey o Wittgenstein), mostrándonos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos”¹⁴. Para Vattimo solo hay dos opciones: o bien se piensa de esta forma, renunciando a la búsqueda de marcos de referencia en lo real; o bien se concibe “el ser como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos” desde una mentalidad dominadora y reductiva¹⁵. La dinámica de la forma posmoderna de pensar es la de “o todo o nada”; pero, ¿qué ocurriría si pudiéramos hacernos cargo del carácter dinámico del ser sin renunciar a cierta noción de fundamento en lo real, a cierta normatividad a partir de lo real?

2. Logificación de la inteligencia y entificación de la realidad

El intento de superación de la filosofía del ser heideggeriana no se hace en Zubiri a costa del retorno a posiciones premodernas, aunque a veces su lenguaje y el desinterés en marcar las diferencias respecto a la tradición escolástica puedan inducirnos a pensar que es así. Ya hemos visto cómo enfrenta la hermenéutica heideggeriana, ahora es el momento de entrar en el núcleo de su propuesta.

Para empezar, la realidad que Zubiri pretende recuperar no es la realidad como lo *en sí*—en su sentido trascendente—, sino como una formalidad que tiene sentido fenomenológico; a la realidad sólo podemos hacer referencia desde una inteligencia capaz de aprehenderla. De hecho, da una definición

¹³ Cfr. G. VATTIMO, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en G. Vattimo y otros (eds.), *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 10.

¹⁴ *Ibid.* p. 19.

¹⁵ *Ibid.* p. 16.

congénere del saber y la realidad: “realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad”¹⁶. La clave está en una inteligencia para la que aprehender las cosas como reales constituye su acto exclusivo, elemental y radical. ¿Qué manera de concebir la inteligencia es ésta que permite enfrentar la realidad más allá de la disputa entre realismo e idealismo? Kant no tenía dudas en que “todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”¹⁷, que es lo que nos pone en contacto con lo existente¹⁸; la sensibilidad es la que nos da las cosas objeto de nuestro conocimiento¹⁹. ¿Por qué es entonces tan difícil alcanzar la realidad? ¿Por qué el planteamiento kantiano está condenado a la mera objetividad? A juicio de Zubiri, aunque en la filosofía kantiana las cosas están *dadas* a la sensibilidad, ésta no es capaz de mostrar qué son las cosas reales. Los sentidos nos dan *datos* de las cosas, pero es la inteligencia la que, a partir de estos datos, tiene que saber qué es lo real²⁰; los sentidos nos dan los datos de un problema que la inteligencia ha de resolver. Ahora bien, si los sentidos no nos dan la realidad, ¿de dónde la va a sacar la inteligencia? Si hay una vía de acceso a lo real, ésta tiene que ser la sensibilidad. Por otro lado, es la inteligencia la que se mueve en la realidad. El problema, para Zubiri, es que partiendo del sentir y el inteligir como dos facultades no sólo diferentes, sino también contrapuestas, la realidad parece estar condenada a su disolución.

Para Zubiri, la aprehensión primordial de realidad constituye el acto propio del sentir humano y de su capacidad intelectual. Esta aprehensión, en cuanto es aprehensión *impresiva*, es acto del sentir, y en cuanto es impresión de *realidad*, es acto intelectual. Con ello Zubiri quiere superar la consideración dualista de sentir e inteligir y arriba a su concepción de la inteligencia sentiente: “la impresión de realidad es la formalidad de un acto aprehensor “uno”. Esta impresión en cuanto impresión es un acto de sentir. Pero en cuanto es de realidad, es entonces acto de inteligir. Lo cual significa que sentir e inteligir son justo los dos momentos de algo uno y unitario”²¹. Puede resultar extraño pensar el kantismo como una forma de dualismo entre sentir e inteligir, cuando precisamente buscaba unificarlos. El problema está precisamente en esto, en ser un intento de ‘unificación’ de dos cosas

¹⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, p. 10

¹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed. 1781, 2ª ed. 1787, A 1 (trad. P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 9ª ed. 1993).

¹⁸ *Ibid.*, A 1.

¹⁹ *Ibid.*, A 19, B 33.

²⁰ *Sobre la realidad*, p. 245.

²¹ *Inteligencia y realidad*, p. 78.

en sí irreducibles, mientras que Zubiri presenta ambos momentos formando una unidad estructural y formal. Tras el kantismo se esconde el tradicional dualismo que parece hacer impotentes nuestros intentos de compaginar el hecho de que por la sensibilidad la cosa es algo *sentido* y por la inteligencia la cosa es algo que *es*. La *impresión de realidad* zubiriana permite pensar ambos momentos como unitarios.

La unidad de la inteligencia sentiente modifica también el tipo de unidad de la cosa aprehendida. En Kant, los datos dados por los sentidos conforman, a través de la inteligencia, un solo objeto, es decir, el intelecto produce una síntesis objetiva. Lo aprehendido por los sentidos está dado *a* la inteligencia, que produce la síntesis objetiva. Con ello, lo que la inteligencia hace es aprehender *de nuevo* lo dado por los sentidos. Se trata de una inteligencia que tiene por objeto lo sensible. Es lo que Zubiri denomina “inteligencia sensible”²². La inteligencia sentiente, en cambio, no hace referencia a que la inteligencia sólo pueda actuar a partir de lo dado por la sensibilidad. Repetimos que lo que hay aquí entre sentir e inteligir es una estricta unidad formal. No se trata de un objeto dado *a* la inteligencia, sino *en* la inteligencia: “decir que los sentidos sienten lo sentido ‘en’ la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad”²³.

La inteligencia sentiente se mueve siempre en la realidad impresa; todo acto intelectual posterior –como juzgar, pensar, etc.– envuelve este sentir lo real radical. En cambio, la inteligencia sensible, aunque tiene por objeto adecuado lo dado por los sentidos, consiste en concebir y juzgar a partir de esto dado. Por esta vía no es extraño que ya desde los primeros pasos de la filosofía se acabara identificando intelección y *apóphansis*. Es lo que Zubiri denomina “logificación de la intelección”²⁴. Cuando se entiende que la inteligencia incluye la sensibilidad no esencialmente, sino sólo por razón de su objeto, es fácil que acabe reduciéndose a su aspecto de *logos* predicativo. Al final, la inteligencia sensible resultó ser una ‘inteligencia concipiente’. Por supuesto, esto no significa que en Zubiri la inteligencia no conceptúe y juzgue –lo veremos a continuación–; éstas constituyen funciones esenciales de la intelección, pero no su función radical, que es aprehensión primordial de realidad. En cada concepto del *logos* está presente la realidad aprehendida. Es esta misma aprehensión de la cosa (como siendo ‘de suyo’ una realidad ‘en propio’ con un *prius* y un *plus* a su presentación) la que, en su sentida insuficiencia, nos lanza a la conceptualización y al juicio para alcanzar

²² *Ibid.* p. 82.

²³ *Ibid.* p. 83.

²⁴ *Ibid.* p. 86.

su comprensión más allá de la compacta aprehensión. No se trata de conceptualizar lo dado por los sentidos a la inteligencia, sino lo dado *en* la inteligencia, impelidos, precisamente, por esto dado. Así, son siempre inherentes al concebir y al juzgar un momento *físico*. Las cosas tienen *noergia*, tienen fuerza de imposición sobre nuestro intelecto y nos lanzan a conceptualizarlas. Este momento físico parece perderse desde la consideración dualista de sentir e inteligir: “puede pensarse que el estar presente consiste en que lo presente está puesto por la inteligencia para ser inteligido. Estar presente sería ‘estar puesto’. Claro, no se trata de que la inteligencia produzca lo inteligido. Posición significa que lo inteligido, para poder ser inteligido, necesita estar propuesto a la inteligencia. Y es la inteligencia la que hace esta proposición. Fue la idea de Kant. La esencia formal de la intelección consistiría entonces en *posicionalidad*”²⁵. En cambio, desde la inteligencia sentiente, antes de que nos *pongamos* a hacer algo con las cosas, éstas *están presentes* desde sí misma. Todo poner intelectual pende del estar propio de la cosa, de su ‘actualidad’.

Si las cosas no están presentes desde sí mismas, la intelección habrá perdido definitivamente la realidad, la actualidad devendrá posicionalidad. A partir de ahora, el criticismo no cesará en su empeño de alcanzar lo real a través de argumentaciones trascendentales. Todo esto nos produce cierta extrañeza. Como ha visto Heidegger: “el problema no estriba en demostrar que ‘exista’ y cómo ‘exista’ un ‘mundo exterior’, sino en mostrar por qué el *Dasein* tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, la tendencia a empezar por una ‘teoría del conocimiento’, en la que sepulta el ‘mundo exterior’ en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones”²⁶. La realidad perdida quiere ser recuperada a través de la reflexión trascendental; se constituirá como presupuesto ontológico de la razón. Pero, ¿el mundo y el yo son reales por ser presupuestos ontológicos de la razón, o son los presupuestos de la razón por ser ya reales? En este tipo de argumentación se parte del pensamiento y de la experiencia de la autoconciencia, y se concluye que para que éstas sean posibles es condición necesaria la realidad de las cosas. Strawson, que había adoptado para su filosofía este tipo de argumentaciones, acaba renunciando a ellos afirmando que la realidad de las cosas no puede ser demostrada, sino *mostrada*²⁷. Desde esta posición —que Strawson parece descubrir extrañamente en el escéptico por antonomasia, Hume, y que en realidad es el punto de partida de las posiciones fenomenológicas— los argumentos trascendentales se presentan como un sin-sen-

²⁵ *Ibid.* p. 135.

²⁶ *Sein und Zeit*, p. 206 (trad. 227).

²⁷ P. F. STRAWSON, *Scepticism and naturalism: some varieties*, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 41-77.

tido. Heidegger lo ha visto bien: “La pregunta si hay siquiera un mundo y si acaso su ser pueda demostrarse, es, en cuanto pregunta que plantea el *Dasein* como estar-en-el-mundo —¿y quién otro podría plantearla?— una pregunta sin sentido. Además, está afectada de ambigüedad. El mundo en cuanto el dónde del estar-en y el ‘mundo’ en cuanto ente intramundano, en cuanto ‘en que’ del absorberse de la ocupación, quedan confundidos o no han sido aún distinguidos. Pero el mundo está esencialmente abierto *con el ser* del *Dasein*; y el ‘mundo’ ya está siempre descubierto con la aperturidad del mundo”.

Lo que permite a Heidegger expresarse en estos términos es el haberse situado en el terreno de la *facticidad*. Todo parece apuntar a que Heidegger tendría que haber arribado desde aquí al momento físico de lo real, pero se quedó en el ser y el sentido. ¿Qué es lo que le ha impedido, partiendo de la facticidad, superar el ámbito del sentido? A juicio de Zubiri, el hecho de que este giro a la facticidad se ha hecho manteniendo la dualidad entre sensibilidad e inteligencia. Heidegger afirma que “*la facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter del ser del Dasein*”²⁸. A continuación dice que “el “que [es] de la facticidad jamás puede ser hallado en una intuición”²⁹. En estas intuiciones a lo máximo que podemos llegar es al hecho de que las cosas son, que siempre presupone una mirada contemplativa, y no tenemos ningún derecho a rebajar la facticidad del *Dasein* a este momento. Esto lo dice Heidegger porque para él no es la sensibilidad (entendida como intuición) la que nos abre el mundo originariamente —si así fuera, no habría dudas respecto al carácter originario de la aprehensión de realidad—, sino los estados anímicos: “el estado anímico ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia”³⁰. Por ello, lo primero no es que las cosas sean, sino que seamos *concernidos* por ellas. Se entiende entonces que Heidegger pueda afirmar que “la inservibilidad, resistencia y amenaza de lo a la mano sólo nos puede concernir porque el estar-en en cuanto tal se halla de tal manera determinado previamente en su estructura existencial que puede ser *afectado* en esta forma por lo que comparece dentro del mundo. Esta posibilidad de ser afectado se funda en la disposición afectiva”³¹. La concepción que Heidegger tiene de la sensibilidad —intuición— y de la intelección, no le permite una inserción del *Dasein* en el mundo más profunda que la que ofrece la afectividad. Desde aquí, la realidad sólo puede quedar en un segundo plano: “sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo

²⁸ *Sein und Zeit*, p. 135 (trad. 159).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.* p. 137 (trad. 161).

³¹ *Ibid.*

modo de ser es el del estar-en-el-mundo en disposición afectiva, pueden los 'sentidos' ser 'tocados' y 'tener sentido para', de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección. Eso que llamamos afección no podría tener lugar ni siquiera como efecto de la máxima presión y resistencia, y la resistencia misma quedaría esencialmente sin descubrir, si el estar-en-el-mundo en disposición afectiva no se encontrase ya consignando a la posibilidad, bosquejada por los estados de ánimo, de ser afectado por el ente intramundano. *En la disposición afectiva se da existencialmente un aparente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.* En efecto, *desde el punto de vista ontológico* fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al 'mero estado de ánimo'³².

Desde esta perspectiva no es de extrañar que se acabe concluyendo que la realidad "sólo es un modo de ser *entre otros*"³³; o que "la '*conciencia de la realidad*' es —ella misma— un modo del estar-en-el-mundo"³⁴. Para Heidegger, incluso la experiencia de la resistencia, como aquel momento en el que pensadores como Dilthey o Scheler descubrieron un acceso privilegiado a la experiencia fenomenológica de la realidad, "*sólo es ontológicamente posible sobre la base de la aperturidad del mundo*"³⁵.

Lo que ahora tenemos que retener es que, a juicio de Zubiri, todo esto es la conclusión lógica del mantenimiento de la escisión entre sentir e inteligir que no permite pensar la aprehensión de realidad más allá del conocimiento intuitivo³⁶, por el que el acceso a la realidad es ya y siempre de carácter cognoscitivo, teórico, contemplativo³⁷.

³² *Ibid.* pp. 137-8 (trad. 162).

³³ *Ibid.* p. 201 (trad. 222).

³⁴ *Ibid.* p. 211 (trad. 232).

³⁵ *Ibid.* p. 210 (trad. 231).

³⁶ *Ibid.* p. 202 (trad. 223).

³⁷ Este es el punto crítico a partir del cual las filosofías de Heidegger y Zubiri seguirán derivar contrapuestas. A mi juicio, la crítica a Heidegger no se mantiene sólo afirmando que su proceder es el resultado de la escisión entre sentir e inteligir. En realidad, seguir un camino u otro depende de una pregunta anterior de máxima importancia: ¿son las disposiciones afectivas previas a lo que Zubiri llama aprehensión primordial de realidad? En otros lugares he intentado mostrar que la filosofía de Zubiri llevada al extremo podría verse abocada a responder afirmativamente a esta cuestión, con lo que el intento de superación de la posición heideggeriana se vería gravemente comprometido. Cfr. O. BARROSO, "Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en Zubiri y Heidegger", en J. A. Nicolás y R. Espinosa (eds.), *Zubiri y Heidegger*, Comares, Granada (en prensa). En el presente trabajo, presupongo, con Zubiri, la prioridad de la aprehensión primordial de realidad respecto a las disposiciones afectivas.

Desde el punto de vista de Zubiri, entender la sensibilidad como intuición es, sencillamente, pasarla por alto, porque, precisamente, "se ha eliminado el momento más característico y propio de la intuición sensible a beneficio del momento meramente cognoscitivo, intuitivo"³⁸. Arrastramos esta confusión desde la Grecia clásica; ya para Platón y Aristóteles se caracterizaba la intuición sensible como una forma de conocimiento (*gnôsis*), aquél por el que lo conocido está inmediatamente presente. Ahora bien, concebir de esta forma la intuición es dejar escapar lo más característico de ella: su momento sensible. El hecho de que Heidegger entienda la presencia desde un punto de vista meramente contemplativo y no *físico*, muestra a las claras que ha caído, también, en este clásico error. Desde esta perspectiva, se entiende que la sensibilidad no le sirva como punto de acceso fenomenológico a la facticidad.

Zubiri, en cambio, intenta abordar lo esencial de la sensibilidad humana: ésta es *impresión*. En toda impresión se dan tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. Pues bien, la alteridad propia de la impresión humana no es estimulación —las cosas no son meras objetividades con la que he de hacer mi vida— sino realidad —las cosas se presentan desde sí mismas siendo actualmente 'de suyo'—. Estamos fáctica o físicamente en la realidad, no intuitivamente.

La respuesta a Heidegger está servida: aunque pretendía partir de la facticidad, ha pasado por alto el momento más propio de la misma: la actualidad; el hecho de que las cosas me están físicamente presentes. Si Kant no podía ir más allá de la posicionalidad hacia este estar presente, Heidegger no podrá sobrepasar el momento de desvelación. Por ello podría decirse que no ha sido lo suficientemente radical en su análisis de la facticidad, al acabar absorbiendo ésta en el ser del *Dasein*³⁹. Desde esta perspectiva, es normal que se acabe afirmando que lo primero con lo que estamos es con cosas-sentido, y que la nuda realidad se hace sólo presente cuando falla el sentido; es un puro residuo que descubrimos sólo cuando falla el sentido y que en realidad no es más que un sentido más: el sentido de las cosas que en mi vida funcionan como nudas realidades⁴⁰. Realmente es lo que resulta cuando se entiende la inteligencia en su fundamento como comprensora del ser. Única salida tras hacer de la sensibilidad intuición. Ahora bien, el resultado es algo cuanto menos extraño: el sentido no puede más que descansar sobre sí mismo. Esto, para Zubiri, es un sin-sentido⁴¹. Todo sentido

³⁸ *Sobre la realidad*, p. 247.

³⁹ *Ibid.* p. 15; *Sein und Zeit*, p. 135 (trad. 159).

⁴⁰ *Sobre la realidad*, p. 222.

⁴¹ *Ibid.* p. 68 y ss.; 153-4.

descansa sobre una realidad que la hace previa, y para captarla era preciso librarse de la tiranía de la comprensión. Si se reduce la sensibilidad a intuición, obviando el momento impresivo de la misma, se pierde la condición de todo sentido y posibilidad, la realidad como condición. Desde aquí está servido el paso al absurdo de pensar que la apertura de sentido reposa en y por sí misma en el *Dasein*, y que esta luz es la que ilumina todo cuanto hay. Zubiri pretende modificar en este punto a Heidegger. Hay una actualidad luminosa producto del esbozar humano, pero descansa sobre la propia actualidad de la realidad.

Lo más interesante del planteamiento zubiriano es que esta recuperación de la realidad se sitúa más allá de la diferencia heideggeriana entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*. Para Heidegger, el carácter originario de *Vorhandenheit* es una exigencia de la facticidad; es la facticidad la que nos obliga a pensar las cosas originariamente como *pragmata*. Obviamente, también para Zubiri las cosas son aquello con lo que hacemos nuestra vida; pero este hacer se constituye sobre la realidad *simpliciter* y su condición. Esta realidad sólo se puede identificar con la *Zuhandenheit* si se sigue considerando desde una inteligencia concipiente. Efectivamente, “lo-a-la-vista” no puede hacerse cargo de los caracteres individuales de las cosas. Rivera lo ha visto muy bien: “Todo tender-la-vista-hacia (*Hinsehen*) las cosas, mira las cosas, por así decirlo, *desde fuera*. Como tal, ellas ofrecen a esa mirada un ‘aspecto’, una ‘figura’ o *eidós*. Ahora bien, lo propio del *eidós* es su ‘multiplicabilidad’, es decir, su aplicabilidad a una multitud de individuos, como lo vio genialmente Platón. La individualidad misma como tal no comparece ni puede comparecer jamás en forma de *eidós*. Ella está *en el eidós*, sin ser *eidós*. Pues bien, esa individualidad constituye necesariamente el ser-en-sí de las cosas. Esta individualidad que el pensar objetivante sólo puede representarse como un límite extremo de la objetualidad, a la vez que como su supuesto necesario, está dada –pero sin su carácter de antítesis respecto de un universal– en el contacto inmediato con las cosas que es la ocupación usante y manejante”⁴². Zubiri considera precisamente que este ámbito de objetividad intencional no se encuentra en el nivel básico de la inteligencia sentiente como aprehensión primordial de realidad, sino al nivel del *logos*, que se sale ya de la originaridad fáctica. Tanto la *Zuhandenheit* como la *Vorhandenheit* se mueven en un nivel posterior en el orden de la fundamentación al de la aprehensión primordial de realidad, en ambos interviene ya el sentido; en un caso como respuesta a qué hacer con las cosas de mi vida y en el otro como respuesta a qué es eso que hay ahí. No hay que retornar filosóficamente, como en Heidegger, de la objetualidad al ser-a-la-mano,

⁴² J. E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, p. 65.

sino de ambas cosas a la actualidad de realidad que las hace posibles⁴³. Ciertamente, Heidegger ha visto adecuadamente que el *usar* está situado en la facticidad, en el estar, de una forma mayor que el *contemplar*, que siempre está constituido como un mirar a distancia de la figuralidad. Pero Zubiri cree descubrir en el estar un momento prioritario respecto al usar sin salir de la exigencia de la facticidad. Para Heidegger, como el usar es lo más original del estar, en el usar la cosa se muestra siendo lo que efectivamente es, la forma en la que la cosa comparece originariamente, su en-sí. Para Zubiri esto es un contra-sentido.

Subrayemos que, para Zubiri, Heidegger no tenía otra salida al partir de la dualidad entre sensibilidad e intelección y la reducción de la primera a *factum brutum*. Al final tampoco Heidegger podría escapar a la logificación de la intelección. Por ello, para mantenerse en la facticidad ha tenido que renunciar no sólo a la objetividad del conocimiento, sino también a la realidad de lo aprehendido. Paralelo a este proceso de logificación de la intelección encontramos el proceso de “entificación de la realidad”⁴⁴. Curioso, podría decir Zubiri, que precisamente el autor de la diferencia ontológica haya acabado entificando la realidad, pero ¿qué otra cosa es pensar en la realidad como un modo, y no el primario, de ser, de mostrarse? Como para la vieja tradición, lo real aquí no es más que un modo de ser: *esse reale*. Y esto es precisamente lo que la tradición ha entendido por entidad.

3. Realidad, *logos* y sentido

La oposición a la idea de que el enfrentamiento radical del hombre con las cosas es lingüístico es la idea más conocida de Zubiri, de su análisis

⁴³ Es curioso que Rivera, tras su espléndido análisis de la diferencia entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, no haya visto cómo el análisis zubiriano de la facticidad pretende superar en este punto el planteamiento heideggeriano. Según Rivera, para Zubiri la cosa es aprehendida primordialmente como ‘algo’ que es, además, autónomo, suficiente por sí mismo, separado de todo lo demás, solitario frente a mí. Y a continuación critica que esto se dé así en la realidad, arribando a la noción de ‘mundo’ heideggeriana. Lo que ocurre, pensamos, es que no se puede aseverar que en Zubiri la cosa se presente como algo absolutamente autónomo. En primer lugar, porque la cosa no se da en un acto de presencia; no se trata de una posición, sino de una *actualidad*, que, por lo tanto, incorpora un elemento *noergico* superando la perspectiva objetivista. Entre otras cosas porque también el análisis de Zubiri, como el heideggeriano, es un análisis fáctico, un análisis de lo real *in actu exercito*. Además, no se puede obviar la importancia de la respectividad de lo real en Zubiri: cada cosa lo es en función del campo de realidad y del mundo. Cfr. J.E. RIVERA, *Heidegger y Zubiri*, pp. 227 y ss.

⁴⁴ *Inteligencia y realidad*, p. 225.

de la *Inteligencia sentiente*. Pero esto no quiere decir que la experiencia lingüística no sea un momento esencial del proceso intelectual, sólo que no es el más radical y elemental. Este momento, el fundamental, es, como queda dicho, la impresión de lo real. No tener en cuenta esto trastoca todo lo que digamos a su vez sobre la lingüisticidad de la inteligencia. Nuestro aparato cognoscitivo es lingüístico, racional y comprensivo, que duda cabe, pero a su vez, cada uno de estos momentos supone y es experiencia de lo real. Es el gran milagro del saber humano, decir lo *ineffabilis*, la realidad. Sólo aclarando este milagro podremos aclarar otro milagro, aquél cuya resolución constituye, a juicio de Gadamer, la tarea de la hermenéutica, el “milagro de la comprensión”⁴⁵.

La formalidad de realidad aprehendida en aprehensión primordial es una pura apertura. Por ello no dicta de forma total qué son las cosas ‘en realidad’. Para saber esto, son precisas las modulaciones lingüística y racional de la inteligencia; por ellas es posible adentrarse en la estructura de la cosa aprehendida —no de la cosa en sí—, para saber qué es ésta ‘en realidad’. Este adentrarse está cargado de limitaciones y concede un gran espacio a la libertad creativa.

Como la formalidad de realidad es apertura, cuando aprehendo una cosa real no sólo la aprehendo en su individualidad, sino que también me está dada en aprehensión primordial su respectividad al resto de las cosas reales aprehendidas: la comunidad física de las mismas. El conjunto de las cosas aprehendidas en su respectividad es lo que Zubiri llama “campo de realidad”⁴⁶. La aprehensión primordial se atiene al momento individual de lo real aprehendido, pero la inteligencia sentiente también se hace cargo del campo de realidad, con lo que puedo aprehender cada cosa no sólo en su momento individual, sino también en función de las demás. A este momento del inteligir Zubiri lo denomina ‘logos sentiente’. El logos es sentiente significa dos cosas interdependientes: en primer lugar, que inteligir una cosa en el campo no es algo a lo que *se ponga* la inteligencia, sino un movimiento impelido por el propio campo de realidad aprehendido; en segundo lugar, que el momento radical del logos no es ser declaración de algo sobre algo, sino “intelección de una cosa campal desde otra”⁴⁷.

La actualización campal tiene una estructura dinámica constituida por dos movimientos: uno de ‘retracción’ y otro de ‘reversión’⁴⁸. En primer lugar, la cosa actualizada en aprehensión primordial de realidad me lanza a

⁴⁵ H. G. GADAMER, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 64.

⁴⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 14 y ss.

⁴⁷ *Ibid.* p. 48.

⁴⁸ *Ibid.* pp. 62-73.

su actualización desde el campo. En este primer momento del movimiento, me quedo en lo campal de lo previamente aprehendido, en la respectividad de lo real. El momento individual queda en suspenso, flota sobre él. La aprehensión primordial de realidad, que se atiene al momento individual de lo aprehendido, me *exige* que desdoble esto aprehendido en el momento individual y el campal, y que me quede momentáneamente en el segundo. El objetivo de la retracción no es otro que la búsqueda de aquellos elementos del campo de realidad que se realizan mejor en lo aprehendido. Zubiri los llama, haciéndose cargo de la terminología escolástica —como es habitual en él—, ‘simples aprehensiones’. Se trata de una aprehensión ‘simple’ porque en ella, aunque se mantiene el momento de alteridad de la cosa aprehendida, no se afirma su realidad. La alteridad queda así como reposando sobre sí misma, de alguna forma independiente del momento de afección y de la fuerza de alteridad propias de toda aprehensión primordial de realidad⁴⁹.

Tengamos presente que ello muestra no que la inteligencia está por sí misma sobre las cosas, sino que lo está por este movimiento provocado por las mismas cosas en las que ya estamos. En todo caso, en la distancia surge cierta holgura de la intelección; aparece un momento de libertad, ya que me veo obligado a buscar aquellas cosas del campo de realidad que podrían realizarse en la cosa real aprehendida. Es el terreno de lo condicional, del *sería*, porque no me están dadas aquellas cosas del campo desde las que inteligir la realidad en cuestión, sino que soy yo el que debe buscarlas y, de alguna forma, reconstruir la campalidad de la cosa, darle un *sentido*. No es necesario, por lo demás, que seamos conscientes de este ‘tener que buscar’. A veces la retracción requiere una elección consciente de simples aprehensiones —como cuando, por ejemplo, hemos aprendido algo que constituye una novedad en el campo de realidad—, pero casi siempre la retracción y el establecimiento de las simples aprehensiones adecuadas a la cosa aprehendida se producen sin que seamos conscientes de ello.

Con las simples aprehensiones establecidas, se produce el segundo movimiento del *logos*, el de reversión. El objetivo ahora es inteligir desde el campo de realidad lo que la cosa es en realidad. Este movimiento es lo que la tradición siempre ha llamado ‘juicio’ o ‘afirmación’. La afirmación en reversión no es una especie de decisión humana, sino que lo real se afirma en la inteligencia; el movimiento está impuesto por lo real. Pero como en la distancia hemos tenido que tantear, buscar entre posibles ‘sería’, decimos que se produce cierta holgura, los modos de realizarse la simple aprehensión en la cosa real son distintos, y, con ello, hay distintos modos de afirmar. Así, la ignorancia, duda, opinión o certeza, no son cosas que dependan del estado psicológico del individuo, sino de la firmeza con que es sentida la

⁴⁹ *Inteligencia y realidad*, p. 66.

«fuerza de realización» de la afirmación en la cosa real⁵⁰.

La determinación del grado de firmeza de la afirmación, la expresión noética de la firmeza con la que se siente la fuerza de la afirmación, es la 'evidencia'. Esta evidencia es, antes que nada, producto de la propia realidad. Contra Descartes, no son las ideas claras y distintas las que me llevan a la realidad, sino la realidad la que me lleva de la mano a la claridad.

En el movimiento propio del *logos* la realidad ha sido enriquecida incorporando el momento del sentido. En la retracción, me veo obligado a mirar a la cosa a través de otras cosas del campo de realidad; me veo obligado a *constituir sentido*. La cosa queda apropiada realizándose en una posibilidad entre otras. Soy yo el que tiene que *elegir* aquellas cosas de la realidad desde las que actualizar la cosa en su campalidad. Por la libertad del 'sería', los posibles son múltiples. Aunque cada uno de esos múltiples posibles ha de superar la prueba de la reversión, ha de estar apoyado por la evidencia.

En la aprehensión primordial de realidad, la cosa queda aprehendida como 'de suyo', como cosa-realidad, con el *logos* aparece la cosa-sentido. Así, todo sentido envuelve un momento de realidad. Por ello el sentido en Zubiri no flota sobre sí mismo, sino que si las cosas tienen sentido es porque la realidad tiene 'condición', capacidad para estar constituida en sentido⁵¹; si las cosas aparecen como recursos de mi vida, es porque la propia realidad lo posibilita.

El juego de condición y recurso de la cosa-sentido es posible por el juego, respectivo, de evidencia y libertad del 'sería' en el *logos*. La cosa real, en cuanto posibilidad apropiable para la realización de mi vida, se constituye en cosa-sentido. En la medida en que, de alguna forma, he elegido la posibilidad, elaboro la simple aprehensión; decido libremente en qué forma determinada la cosa real se constituye en sentido para mi vida: es el sentido entendido como *recurso* (Heidegger). Pero esta posibilidad que he elegido debe ser probada en la realidad a través de la reversión evidencial: aquí la cosa real muestra su carácter de *condición* respecto del sentido. Por ello el sentido no es subjetivo sino que depende, en última instancia, de las maneras en que las cosas mismas quedan respecto a mi vida. El sentido es algo que afecta a las cosas reales, aunque sólo sea en su respectividad a mi vida.

El subjetivismo no es superado aquí, como en Heidegger, por la seudomística apertura-escucha de sentido, sino por la misma realidad que impone límites a todo sentido. A Heidegger cabría preguntarle dónde están para él estos límites y si el sentido flota sobre algo más que sobre sí mismo.

⁵⁰ *Inteligencia y logos*, p. 178.

⁵¹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, p. 228.

Podemos decir, para concluir esta apartado sobre el *logos*, que Zubiri ha respondido a la logificación de la inteligencia con una reificación del *logos*, no otra cosa es este *logos impuro* que Zubiri denomina *logos* sentiente. Todos los conceptos con los que se ha explicado la capacidad conceptual y judicativa en la tradición escolástica y moderna —simple aprehensión, afirmación, evidencia, etc.—, son medidos por Zubiri por la realidad. El hecho radical del lenguaje, la posibilidad de predicar una cosas de otras, no es más que la expresión de la física funcionalidad o respectividad de las cosas en el campo de realidad. Nuestro juzgar lo es siempre de la realidad previamente aprehendida. Esto es así incluso en aquellos casos que podríamos considerar extremos, como las matemáticas o la ficción literaria. Aunque ahora no podemos entrar en el detalle, Zubiri lleva a cabo un análisis pormenorizado de los juicios matemáticos y ficticios para demostrar que también estos están contruidos sobre el campo de realidad⁵².

4. Razón, realidad y sistema de referencia

No solamente el *logos* en Zubiri es impuro, un *logos* reificado, sino también la razón. Al igual que el *logos*, también la razón tiene por misión salvar las insuficiencias de la aprehensión primordial de realidad, y, también como en el *logos*, la razón es un momento de la inteligencia sentiente al que me veo impelido por mis previas aprehensiones. Por otro lado, en la razón, como en el *logos*, todo pende de lo previamente inteligido. Procedamos por pasos contados.

1. Como ha quedado explicado, el *logos* es un análisis del campo, constituido por las cosas en su respectividad tal como quedan actualizadas a la inteligencia en aprehensión primordial. Es decir, el movimiento del *logos* y la constitución del sentido en la campalidad se mantienen en el terreno de lo aprehendido, de lo intra-aprehensivo.

El campo de realidad no es la totalidad de las cosas, sino sólo la respectividad de aquéllas que son sentidas. La totalidad de lo real en respectividad es el mundo. El campo de realidad es sólo el mundo sentido, pero el mundo no se reduce a lo sentido. El mundo está constituido por el campo y por las cosas en su respectividad con independencia —o allende— de su actualización intelectual.

Con ello, por lo demás, la noción de 'mundo' zubiriana no es identificable con la heideggeriana, sino que más bien la envuelve. Para Zubiri, su noción de mundo debe entenderse como el fundamento de la noción de mundo heideggeriana⁵³: *mi* mundo se funda en el mundo en cuanto

⁵² *Inteligencia y logos*, pp. 127-146.

⁵³ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. 1962), p. 428.

- respectividad de lo real *qua* real. El mundo al que se refiere Heidegger no es el mundo originario, sino el mundo en cuanto horizonte de posibilidades, aquel mundo que me apropio en la forma del bosquejo (*Entwurf*). Pero sólo porque estoy ya en el mundo, puedo hacer este mundo mío a través del bosquejo y la apropiación de posibilidades. Lo primero no es el bosquejo, sino “aquello en lo que apoyo los pies para bosquejar”⁵⁴. Zubiri no rechaza que *mi* mundo sea, a grandes rasgos, tal como lo describe Heidegger, pero este mundo sólo es posible porque yo, en tanto que realidad, me encuentro en respectividad al resto de las cosas mundanales, sólo dentro de esta respectividad real que constituye *el* mundo, puedo esbozar *mi* mundo: “*Mi* mundo es *el* mundo en tanto que fuente o, por lo menos, la base sobre la cual apoyo el esbozo de mis posibilidades”⁵⁵.
2. Si la actualización campal de la realidad se produce desde el *logos*, la actualización mundanal tiene lugar desde la razón. Por la actualización racional de la cosa real, ésta aparece como momento del mundo. Zubiri ofrece una *definición descriptiva de la razón*: “la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad”⁵⁶. La razón tiene por ello un carácter activo, expresada en el verbo ‘pensar’: búsqueda metódica de la estructura en profundidad de las cosas campales, a través de un esbozo que se constituye en camino hacia el fundamento. De estas consideraciones sobre la razón se siguen las siguientes especificaciones: ésta es intelección en profundidad, mensurante y en búsqueda.
 3. Como decíamos antes, la razón es sentiente, porque son las cosas del campo las que *dan que pensar*. Es la intelección en aprehensión primordial de realidad y en el *logos*, la intelección aquende, la que nos lleva inexorablemente al allende. El campo señala una *profundidad* a la que la aprehensión primordial de realidad y las simples aprehensiones del *logos* no pueden llegar. El campo indica un *plus* a su propia constitución en el *logos* que muestra a éste como insuficiente en su actualización. La superación de esta insuficiencia es la que nos lanza en profundidad más allá de lo campal. Lo que ya no es campal, lo que está más allá de nuestras aprehensiones, es inteligido para inteligir mejor lo campal. Por ello, “inteligir el allende es inteligir lo que en el *fondo* es el aquende”⁵⁷. Pero, ¿cómo inteligir lo que no es aprehensible impresivamente?

⁵⁴ *Sobre la realidad*, p. 135.

⁵⁵ *Ibid.* p. 141.

⁵⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983, p. 65.

⁵⁷ *Ibid.* pp. 42-3.

4. Para ir al fondo del campo, a lo no dado inmediatamente, necesito establecer un camino de acceso, un ‘esbozo’. Este esbozo se constituye a partir de la misma realidad campal. Para ir al fondo de lo aquende he de partir necesariamente del aquende, constituido ahora como mensura de intelección. La intelección pensante ha de apoyarse necesariamente en lo previamente inteligido. No se trata de volver a inteligir campalmente. En la intelección campal el campo es inteligido como medio —como una luz que me permite decir qué es cada cosa concretamente—, mientras que en el pensar el campo actúa como ‘sistema de referencia’ para la intelección mensurada en profundidad. La forma de mensura de la realidad en profundidad a través del campo tiene dos formas: ‘principio’ y ‘canon’.
5. La realidad campal inteligida es una realidad abierta que en esta apertura nos lanza allende la misma en búsqueda. Por ello esta realidad previa se constituye como *fundamento* de la intelección racional. Si el campo era actualizado en el *logos* para inteligir medialmente la cosa en su mero *estar respectivo* a través de la afirmación, este campo es ahora lo que nos lleva al allende, se constituye entonces no en medio, sino en *realidad-fundamento* o ‘principio’ mensurante de la realidad allende. Si el *logos* inteligie la realidad del campo como una luz que me permite alumbrar el estar de la cosa en su campalidad, la razón debe entenderse como una luminaria que mensura en su fundamento este estar. En la intelección de la realidad como principio “la razón es intelección en mensura principal de la realidad en profundidad”⁵⁸. Como se puede observar, aquí las nociones de principio y fundamento tienen dos sentidos. Por un lado, el aquende se constituye en el fundamento para la marcha al allende: es el *logos* constituido como sistema de referencia para la razón. Por otro lado, el esbozo constituido a través del sistema de referencia nos presenta la realidad que debe entenderse como realidad-fundamento, la realidad principal.

Como ejemplo de qué entiende concretamente Zubiri por realidad principal, podemos tomar el que él mismo nos ofrece referido a la intelección de la realidad en profundidad como corporeidad: “En el campo más elemental de realidad hemos aprehendido intelectivamente que las cosas materiales que en él hay son lo que llamamos ‘cuerpos’. En la marcha allende el campo se ha marchado pensando durante muchísimas centurias que las cosas ‘allende’ son también cuerpos; ciertamente tal vez de otra clase, pero cuerpos también. Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende no siempre es cuerpo [...] Llevados por la intelección campal de los cuerpos, marchábamos

⁵⁸ *Ibid.* p. 45.

dispuesto a inteligir las cosas allende el campo como cuerpos, distintos pero al fin y al cabo como cuerpos. La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era 'cuerpo'. Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos"⁵⁹.

6. El sistema de referencia no tiene sólo carácter principial, sino también *canónico*. Cuando inteliijo el campo de realidad no inteliijo sólo las determinadas cosas reales en su respectividad, sino también qué es aquello a lo que llamamos real. Es decir, las diversas 'formas' y 'modos' de realidad. Entonces, no sólo mensuro la realidad en profundidad a través de determinadas realidades del campo, sino también con un determinado metro de realidad. Este metro es precisamente el 'canon'; lo previamente inteligido en su forma y modo de realidad. Utilicemos otro ejemplo del propio Zubiri: "En la intelección de las cosas reales del campo se había decantado en nuestra intelección no sólo la intelección de que las cosas reales son cuerpos, sino también y sobre todo la intelección de que ser real es ser 'cosa', en el sentido que tiene hoy el vocablo cuando se habla, por ejemplo, de 'cosismo'. Este era el metro de realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante es 'cosa'. Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, persona"⁶⁰.
7. De todo esto se deduce que la razón, al igual que el *logos*, es impura. Si decíamos que en el *logos* no hay juicios que no lo sean de la realidad aprehendida en aprehensión primordial, ahora podemos afirmar que tampoco hay principios racionales que puedan ser entendidos como juicios fundamentales —anteriores a toda intelección—, ni cánones *a priori*. En su sentido griego originario, los principios del *noein* eran la cosa inteligida misma, pero pronto se pasó a pensar en los principios como juicios primeros y fundamentales en los que se fundan toda ulterior intelección. Fue también el núcleo del idealismo moderno que lanzó a la filosofía al logicismo. Para Zubiri esto es inaceptable, porque "principio es la realidad misma previamente inteligida en la actualidad campal, pero inteligida ahora como realidad-fundamento de toda ulterior intelección. Es menester volver al sentido originario de principio: no es juicio sino intelección previa de la realidad misma. Naturalmente [...] no se trata de esta intelección previa en cuanto intelección sino de lo inteligido o actualizado en ella, a saber, de la realidad. Es falso lo que Kant pretende, que la razón sea razón no de las cosas sino tan sólo

⁵⁹ *Ibid.* pp. 55-6.

⁶⁰ *Ibid.* p. 56.

de mis conocimientos de ellas"⁶¹. El principio debe ser entendido en la línea de la inteligencia sentiente, no de la concipiente. El principio es la propia realidad, porque la "razón no es la facultad de los principios sino intelección principial"⁶².

En lo que respecta al canon, tampoco es previo a la intelección de lo real. El canon no es, como ha tendido a entender la filosofía, un sistema de normas lógicas con las que mensuramos la realidad. Zubiri es tajante: "esto, a mi modo de ver, es insostenible: es hacer de la afirmación predicativa la esencia misma de la intelección. Lo cual es falso. Canon no es un sistema de juicios normativos sino que es, como lo expresa exactamente la etimología del vocablo, 'metro'; no es ni un juicio ni un sistema de juicios que regulen la mensuración afirmativa. Este "metro es justo lo inteligido previamente como real en su forma y en su modo de realidad. La intelección pensante va en búsqueda de lo real allende lo previamente inteligido, apoyada en el canon de la realidad ya inteligida"⁶³.

8. Estas formas de entender el principio y el canon no es producto de la logificación de la intelección. La razón así logificada, la razón en la que principios son entendidos como juicios fundamentales y los canones como algo *a priori*, se ha expresado, en la historia de la filosofía, en tres formas. En primer lugar, aquella cuyos máximos representantes son Parménides y Leibniz y según la cual la razón es *rigor lógico*. La razón se presenta aquí como algo absoluto y el razonamiento, como forma suprema de rigor lógico, es la forma misma de la razón. El rigor de este razonamiento se funda en la propia razón, en sus evidencias conceptuales, que se situarían por encima de la sensibilidad como canon de esta misma sensibilidad. Es el propio rigor lógico el que nos conduce allende lo aprehendido sentientemente. La respuesta de Zubiri, con lo visto hasta ahora, está servida: "inteligir no es concebir y juzgar, sino aprehender sentientemente lo real como real: es la intelección no 'lógica' sino 'sentiente'. Y lo que nos lleva allende la aprehensión sentiente de lo real no es la necesidad lógica, sino la actualización sentiente de lo real en 'hacia': es el 'hacia' real y no una necesidad lógica. El principio de la razón no son los conceptos y los juicios primeros sino la realidad físicamente aprehendida en 'hacia'. La razón no es el órgano de las evidencias absolutas, sino el órgano de la marcha de la intelección en profundidad dentro ya de lo real inteligido sentientemente"⁶⁴.

⁶¹ *Ibid.* pp. 50-1.

⁶² *Ibid.* p. 66.

⁶³ *Ibid.* p. 58.

⁶⁴ *Ibid.* p. 67.

En segundo lugar, Zubiri se refiere a la concepción hegeliana de la razón como *necesidad dialéctica*. En esta concepción de la razón, la realidad sólo es vista en el espejo de la razón, no es otra cosa que imagen de la razón. Es la razón entendida como especulación absoluta. Aquí los principios de la razón son el propio despliegue de esta razón especulativa. Y este movimiento no es algo que obedezca a la insuficiencia de la realidad aprehendida, sino a la intrínseca inconsistencia del concepto, que la razón deshace dialécticamente. El análisis de la inteligencia sentiente muestra, por el contrario, que es la insuficiencia de la intelección, la que nos lanza a la actividad racional. Por lo demás, la razón no es un movimiento dialéctico entre conceptos, sino marcha hacia el allende, búsqueda de realidad.

Por último, la razón puede ser entendida, en la línea kantiana como *organización de la experiencia*. Desde esta perspectiva, los juicios primeros de la razón no se refieren a la realidad, sino a la propia intelección de esta realidad. La razón es la capacidad organizativa de las intelecciones de la experiencia; su contenido no sería lo real, sino la totalidad lógica de las intelecciones; son las Ideas de la razón. También la respuesta zubiriana a este planteamiento es previsible: “la razón no es razón de las intelecciones, son razón de la realidad sentientemente inteligida. En segundo lugar, de esta realidad sentida, la razón no organiza su totalización, sino su mensura en profundidad abierta. La presunta organización de la experiencia no es construcción de una totalidad lógica cerrada y total, porque la realidad es en sí misma abierta en cuanto realidad. Razón no es organización sino que es simplemente mensuración principal y canónica del carácter de realidad en profundidad”⁶⁵.

9. La mensuración de la razón de la realidad en profundidad tiene la forma de una marcha en búsqueda a través de un determinado camino, porque es el resultado de un empuje de lo real actualizado *problemáticamente*. Así, la verdad racional no será normalmente algo en lo que se está, sino algo que se *busca*. Por una parte, la verdad de la razón será un ‘encuentro’ con las cosas que íbamos buscando; en la experiencia racional las cosas nos dan o nos quitan la razón saliendo a nuestro encuentro. Pero, toda marcha exige la elección de un camino, de una determinada posibilidad de lo que la cosa podría ser en profundidad. Por ello la verdad racional no es sólo conformidad del esbozo con la cosa, sino que, además, como el esbozo es una posibilidad entre otras, la verdad es también un ‘cumplimiento’ de una determinada posibilidad. Por ello toda verdad es constitutivamente histórica; y también por ello, la verdad es siempre verdad en búsqueda a través de horizontes de sentido determinados.

⁶⁵ *Ibid.* p. 69.

Respecto a todo esto, principio y canon no son un sistema articulado de demostraciones lógicas, sino principio y canon para esta búsqueda; son aquello que imprime una dirección determinada a la búsqueda racional. Por lo demás, puede ocurrir que en esta marcha en búsqueda de lo real en profundidad, en el sometimiento experiencial de mi esbozo, me vea obligado a modificar el sistema de referencia. Es decir, frente a lo que se ha pretendido continuamente en filosofía, el principio y el canon de la razón siempre son, al igual que la mayor parte de las verdades producto de la experiencia racional, *provisionales*.

5. La comprensión como acto unitario de la intelección

Zubiri no entiende la aprehensión primordial, el *logos* y la razón como estructuras independientes, sino que constituyen tres momentos de un solo acto: la intelección sentiente. Es posible descomponer estos momentos para su análisis, pero la inteligencia es cualitativamente unitaria. Son tres modos de intelección, no tres planos; son modalidades de una misma función intelectual.

Nos preguntamos, entonces, cuál es el acto de la inteligencia sentiente en su precisa unidad. Para explicarlo, Zubiri distingue una primera actualización, la propia de la aprehensión primordial de realidad, de lo que llama una re-actualización de lo real, la que se produce en el *logos* y la razón. El acto unitario de la inteligencia es tal que la re-actualización envuelve la primera actualización. La primera actualización queda *comprendida* por la segunda. En esta ‘comprensión’ queda incorporada a la cosa lo que realmente es. Y en esto consiste precisamente la *comprensión*, en el sentido usual de entender algo. “El acto unitario de esta intelección es pues comprensión”⁶⁶.

Como para Heidegger, no se trata de la comprensión como distinta de la explicación tal como aparece en Dilthey, porque toda explicación exige una previa comprensión. Aunque con esto no se está equiparando tampoco, en la línea de la hermenéutica ontológica, comprender e inteligir⁶⁷. Comprender es un modo de inteligir, si bien el modo unitario. Pero también es cierto que hay muchas cosas que aprehendo como reales y que no comprendo. Hay intelecciones no comprensivas. Comprender es la intelección de cómo lo que la cosa realmente es, en su mediación lógica y racional, determina la estructura de la cosa aprehendida; el movimiento por el que desde el mundo del sentido retornamos y recuperamos, desde lo que la cosa realmente es,

⁶⁶ *Ibid.* p. 330.

⁶⁷ *Sobre la realidad*, p. 195.

su estructura y sus notas. A esta intelección, la intelección plenaria, Zubiri la denomina "aprehensión comprensiva"⁶⁸.

La concepción zubiriana de la comprensión nos permite hacernos cargo de muchas de las limitaciones de nuestro aparato cognoscitivo, descubiertas por la hermenéutica. Hay, en primer lugar, diferentes formas de comprender; diferencias que no son sólo de hecho, sino constitutivas. En primer lugar, hay diferencias debidas a la limitación de toda comprensión, ya que sólo comprendemos algo de algo. En segundo lugar, hay diferencias debidas a que es posible comprender a distintos niveles: bioquímico, filogenético, ejecutivo, etc. Por último, hay distintos tipos de comprensión: la explicación causal, la interpretación de la realidad de lo vivencial, la comprensión de la causalidad personal, etc.

En segundo lugar, el comprender es siempre temporal. Hay un nivel de historicidad insuperable debido a que el tiempo es un modo del ser⁶⁹. La cosa en su ser, en su respectividad al resto de las cosas reales, está expresada en actualidades que tienen la forma del 'fue, es, será'. Ahora bien, mientras que para Heidegger estas notas apuntan a una historicidad originaria que impide ir más allá del sentido del ser, para Zubiri este sentido está engarzado en una realidad, como hemos visto, siempre presente en la comprensión.

Las distintas concepciones de la comprensión por parte de Heidegger y Zubiri son paralelas a las diferencias entre la ontología del primero y la metafísica del segundo. Para Zubiri no hay nada recusable en situar, como hace Heidegger, el problema del ser en la línea de la comprensión. Pero Heidegger no se conforma con esta afirmación, sino que concibe la comprensión del ser de una forma ontológica: "considera la comprensión del ser no sólo como el acto en que el ser se *muestra* a sí mismo y desde sí mismo, sino como *modo de ser*, es decir, como modo de aquello mismo que se muestra, del ser. De suerte que entonces la posibilidad de la comprensión del ser no es, en el fondo, sino la posibilidad del ser mismo. Esto es lo que Heidegger tiene ante sus ojos cuando parte de que 'el ser se da en la comprensión del ser'⁷⁰. Aunque no se trata de un subjetivismo —no es que el hombre produzca libremente el ser—, sí que se ha reducido el ser a la comprensión: el *darse del ser* a la comprensión es el *estar siendo* lo que él es, porque el ser mismo sólo es en el *Da-sein*. Para Zubiri todo esto es insostenible, y ello porque toda comprensión envuelve un momento de aprehensión. De tal forma que podemos decir que en la comprensión hay dos actualidades:

⁶⁸ *Inteligencia y razón*, p. 336.

⁶⁹ *Sobre la esencia*, p. 436.

⁷⁰ *Ibid.* p. 442.

una actualidad propia de la cosa y otra por la que esta cosa se está dando a la inteligencia. La segunda de las actualizaciones es la que encontramos en la obra de Heidegger, pero, matiza Zubiri, está fundada en la primera: "Era absolutamente necesario volver a estas viejas ideas. Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que se da, no sólo dice algo que es verdad, sino que hay que completar la idea diciendo que es un darse que hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, *in casu* lo mismo que el ser. Y, reciprocamente, en la aprehensión de algo, este algo no sólo se está *mostrando*, sino que *está siendo*. Pero como se ve, esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado. A menos, naturalmente, que esta índole consista precisamente en que mientras en el ente su realidad es distinta de su actualidad en el darse, tratándose del ser, su índole no sea sino su puro darse. Y esto es lo que Heidegger piensa. ¿Es sostenible? Es el segundo punto de la cuestión"⁷¹. En este punto Zubiri se vale de una metáfora del propio Heidegger: el ser es como una luminosidad, y el *dejar* sería un dejar a la luz; el dejar nos mostraría el ser de cada cosa, porque cada cosa es a la luz del ser. Zubiri recoge esta metáfora tomada por Heidegger de los griegos. Es cierto que en Parménides sólo vemos las cosas a la claridad del 'ser', pero no debemos olvidar que Heidegger ha modificado radicalmente la noción griega de ser, de tal forma que es algo diferente de las cosas que son y que acontece sólo en el *Dasein*. Para el griego esta luz procedía de la realidad misma. Incluso etimológicamente *Lux* procede de *lumen*; así que la luz sólo es posible a partir de la luminaria⁷². Desde estos parámetros, Zubiri puede corregir la metáfora heideggeriana: "1. La luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un *lumen*; la luz es originariamente un momento de la luminaria. 2. La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso. 3. Toda cosa tiene así una doble actualidad 'luminica' (por así decirlo): una, la actualidad como brillante 'de suyo', y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a 'la claridad de la luz'. Y como esta claridad procede de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una reactualización de la primera: es el brillo visto a la luz que de él dimana"⁷³. El brillo es la realidad como 'de suyo', fundamento de la propia luz iluminadora en la que se hace actual el ser. La luz ilumina la luminaria que la ha creado. La luz no es el ser, sino la propia realidad aprehendida en la que se descubre el ser. En la claridad de la comprensión se descubre

⁷¹ *Ibid.* pp. 445-6.

⁷² *Sobre la realidad*, p. 148.

⁷³ *Sobre la esencia*, p. 448.

el ser, pero no se hace⁷⁴. El ser no es algo que sólo sea en la comprensión, sino un momento de la propia realidad más allá de toda comprensión. Ser no es más que la reactualización de lo real en el mundo. Lo real, ya actual en la respectividad mundanal, se afirma respecto de las demás cosas; éste es su ser. La ambigüedad se produce porque la actualización intelectual es a su vez ser, es decir, el ser interviene aquí dos veces: como momento de lo real en tanto que tal y como momento de lo aprehendido en tanto que aprehendido. Si no hubiera *Dasein* no habría ser en tanto que ser, es decir, no habría una distinción efectiva entre la realidad y su ser, entre ambos aspectos de la actualidad de la realidad⁷⁵.

6. Fundamentación, facticidad y ideal

Zubiri ha querido dotar a la comprensión de un fundamento real. Lo que ahora debemos preguntarnos es si las pretensiones de fundamentación son compatibles con los logros irrenunciables de la hermenéutica. Desde luego, no hay dudas de que la hermenéutica heideggeriana se encontraba *apoyada*, paradójicamente, en la experiencia de la desfundamentación. Para entender la diferencia ontológica heideggeriana, hay que hacerse cargo de la experiencia de la angustia. En ella no nos enfrentamos a algo determinado, al ente, como sucede, por ejemplo, con el temor, sino a la ausencia del ente en general, experiencia en la que emerge la pregunta por el sentido del ser. Y en esta experiencia encontramos la desfundamentación, la nada.

Era importante esta breve nota para entender de dónde surge en Zubiri el poder fundamentador: la realidad que dota al sentido de fundamento. Que en la filosofía heideggeriana lo más básico sea el sentido, depende de la experiencia de la angustia, por la que el fundamento último de toda existencia es la falta de fundamento. Por eso el *Dasein* está originariamente en un espacio de sentido abierto: la relación fundamental que el *Dasein* mantiene con el ente es la de un 'habérselas con'; su raíz está en disposiciones afectivas.

Cuando se hace una crítica a la búsqueda de fundamento, se suele pen-

⁷⁴ Esta crítica a la metáfora heideggeriana es la muestra de que Zubiri no siguió los pasos de Heidegger más allá de la *Kehre*. Quizás las modificaciones que Heidegger hizo en su propio pensamiento a través del concepto de *Seyn*, superarían la crítica zubiriana. ¿No estaba dando Heidegger el giro hacia la luminaria misma? ¿Llegó al pensamiento de la luminaria a través de la *Ereignis*? Cf. R. A. ESPINOSA, "Sein und Zeit como horizonte problemático desde donde se bosqueja el pensamiento de Zubiri", en J.A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, p. 453.

⁷⁵ *Sobre la realidad*, p. 151.

sar en una posición que lo busca de una forma totalizadora, logocéntrica y desde una racionalidad dogmática que remite toda forma de experiencia a un centro y principio fundador. Se propone una situación dilemática entre la aceptación de esta perspectiva o la constancia de la ausencia total de fundamento. Veamos como ejemplo el siguiente pasaje de Francisco Jarauta: "la pérdida y abandono del centro, de un *logos* poderoso y efectivo, hace que la misma filosofía se vea precipitada en el abismo/enigma de la experiencia, sin otra intención y programa que la de un obsesivo trabajo interpretativo de esos plurales órdenes abiertos en los que lo real deviene y se muestra. Sólo en este trabajo, al que más adelante nos referiremos, podrá reconocerse el nuevo programa filosófico"⁷⁶.

La cuestión es, ¿no cabe una posición que no caiga en ninguno de los dos extremos? ¿No es posible una búsqueda de fundamentación que no caiga en un pensamiento de la totalidad? ¿Toda búsqueda de la realidad ha de entenderse como la búsqueda de la Realidad Inmutable? Pensamos que el objetivo fundamental de la filosofía zubiriana ha sido describir la lógica que expresa la realidad evitando una consideración totalizante tanto de esta realidad como de la misma lógica.

La posición dilemática está montada sobre la crítica que Nietzsche hizo a la metafísica, pero ¿qué ocurriría si precisamente el análisis de Zubiri salvara las críticas del propio Nietzsche⁷⁷? ¿Y si fuera posible una experiencia de la realidad-fundamento sin las pretensiones de la razón dogmática? Creemos que la reconstrucción propuesta en este trabajo responde positiva y legítimamente a la cuestión.

Al igual que en Heidegger, en Zubiri el ser es eventualizado a través del giro a la facticidad y la pérdida del carácter fundante del sujeto autorreflexivo de la modernidad. Pero en Zubiri hay una realidad fundamental. Poner en cuestión la conciencia husserliana, el carácter fundamental de lo que es 'ser-para-la conciencia', no significa en Zubiri la ausencia de fundamento o la primacía de la existencia o el sentido, sino la prioridad de la realidad, con toda su carga fáctica, apertura y dinamismo. Una realidad escrita con minúsculas, pero una realidad al fin y al cabo.

Tras el conocimiento de la filosofía de Heidegger, Zubiri no tardó mucho en oponerse al "arreglo del existir" heideggeriano y a la "constitutiva indigencia del hombre"⁷⁸. Encuentra, a través de la experiencia de la 'religación', una realidad que me *fundamenta* y sobre la que me realizo, frente

⁷⁶ F. JARAUTA, «Fragmento y totalidad», en *Los confines de la modernidad*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1988, p. 64.

⁷⁷ J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 236.

⁷⁸ *Naturaleza. Historia. Dios*, p. 424.

a la experiencia de la nada heideggeriana. A juicio de Zubiri, el análisis heideggeriano, en cuanto análisis del 'encontrarse', no es lo suficientemente radical, porque todo encontrarse depende de una previa implantación del hombre en la realidad. Realidad que aparece no como fondo indigente, sino como fondo de mi realización. Ciertamente, esta realidad fundamento es constitutivamente enigmática, problemática, por ello la realización no es fácil y exige de mi intervención. Por ello la vida es, constitutivamente, *inquieta*. También es innegable que esta inquietud puede ser vivida como un arrojamiento. Uno puede perder el temple de la realidad fundamental; uno puede sentirse desasistido por la realidad. Pero no es menos cierto que encontrarse arrojado es sólo una de las múltiples formas en que puedo vivir la inquietud; y que esta forma de vivir la inquietud sólo surge cuando falla una forma más elemental: la *ocupación*: "el hombre está ocupado en hacerse persona"⁷⁹.

7. La posibilidad de una filosofía primera

Si Zubiri puede mostrar que nuestro saber se halla fundado en la realidad actualizada, esto quiere decir que es posible seguir hablando de una *filosofía primera* que se constituya, precisamente, como fundamento de toda forma de conocimiento. Sobre este asunto es preciso hacerse dos cuestiones. En primer lugar, ¿qué método constituye esta filosofía primera? En segundo lugar, ¿la filosofía primera está constituida por la metafísica, como pretende el pensamiento pre-moderno, o, como supone la modernidad, por la teoría del conocimiento?

Respecto a la primera demanda, el método de la filosofía primera es fenomenológico. Entendiendo la fenomenología en un sentido muy laxo⁸⁰, ésta puede caracterizarse como un análisis de las cosas en tanto que aprehendidas. La distinción fenomenológica de descripción y explicación tiene a la base la doble posibilidad de nuestra inteligencia de mantenerse en el terreno de lo aprehendido, de lo dado (descripción) o, a partir de lo dado, intentar decir algo sobre aquello que está más allá de lo inmediatamente dado a la aprehensión (explicación). Mientras que para el fenomenólogo la fenomenología es fundamentalmente descriptiva, las ciencias experimentales son explicativas.

Si nos hacemos cargo de la doble distinción que hemos hecho entre campo y mundo por un lado, y *logos* y razón por el otro, podemos decir

⁷⁹ ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, p. 101

⁸⁰ Cfr. X. ZUBIRI, «Filosofía y metafísica», *Cruz y Raya*, 30 (1935), 7-60; O. BARROSO, *Verdad y acción*, Comares, Granada, 2002, pp. 1-4, 103-106.

que aquello a lo que se atiene la fenomenología es precisamente al campo de realidad, mientras que las ciencias experimentales, y otras tantas formas cognitivas no reducibles a lo científico —como la ética o la teología— exploran el mundo.

A partir de la concepción que hemos propuesto de la razón —campo de producción de las distintas formas de conocimiento de lo real— se puede ver la enorme importancia que tiene un buen análisis del campo de realidad. Si el esbozo de cada forma cognoscitiva se produce a partir del campo constituido en sistema de referencia, es obvio que una buena conceptualización de este campo será determinante para la correcta consecución de las formas cognitivas. El núcleo de éstas estará constituido, en gran parte y dependiendo del tipo de saber, por principios y canones extraídos de la propia filosofía.

Respecto a la segunda pregunta que nos planteábamos, hay que decir —como es fácilmente deducible de todo lo visto— que la prioridad no es de la metafísica ni de la teoría del conocimiento, sino de la actualidad de realidad: de la realidad en tanto que actualizada en la inteligencia sentiente. La filosofía primera estará constituida por una metafísica descriptiva y una noología radicalmente congéneres. De hecho, no es posible hacer referencia a la inteligencia sin analizar, al mismo tiempo, la realidad, y viceversa.

Zubiri ha depurado la parte noológica de su filosofía primera en *Inteligencia sentiente*. Respecto a la parte metafísica, la cuestión está menos elaborada, pero aun así se puede observar la tendencia en Zubiri hacia una depuración descriptiva de la misma. La reciente publicación de *Sobre la realidad*, curso de 1966, ha ayudado bastante a aclarar el asunto. Cuando Zubiri avistó la interpretación neoescolástica de *Sobre la esencia*, se decidió a aclarar los fundamentos fenomenológicos que la habían constituido. Ciertamente, en *Sobre la esencia* es el propio lector el que tiene que llevar a cabo la diferenciación entre el tratamiento descriptivo de la realidad y el explicativo. Pero en *Sobre la realidad* Zubiri intenta ofrecer los fundamentos noológicos de su obra *Sobre la esencia*. El mismo título apunta a ello: filosofar en torno a la esencia es, necesariamente, una labor que supera los márgenes de lo descriptivo; pero no así en torno a la realidad. Zubiri mostrará que sus explicaciones sobre la esencia han de ser fundadas en su análisis de la realidad como 'de suyo'. *Sobre la realidad* puede ser entendido como el intento de desarrollo aclarativo del sistema de referencia de *Sobre la esencia*. Por eso Zubiri aclara desde las primeras páginas, que el problema radical de esta obra estriba "no tanto en el conocimiento que el hombre pueda adquirir de ese objeto [la realidad], cuanto en el modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre"⁸¹.

⁸¹ *Sobre la realidad*, p. 10.