

## IMPRESIÓN DE REALIDAD Y COMPRENSIÓN DE SENTIDO<sup>1</sup>

*Resumen.* El trabajo realiza un examen del concepto central de Zubiri, la impresión de realidad, desde un punto de vista fenomenológico-hermenéutico. Tras exponer las razones por las que el método de análisis zubiriano no puede considerarse fenomenológico, se procede a esclarecer los conceptos fenomenológico y hermenéutico de sentido para examinar su posible aplicación a la impresión de realidad. Esta labor analítica permite: 1) establecer que no hay incompatibilidad de principio entre la concepción fenomenológica del sentido y la impresión de realidad, 2) precisar críticamente la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, motivo esencial del distanciamiento de Zubiri respecto de la fenomenología de la percepción.

*Palabras clave:* impresion de realidad, hermenéutica, fenomenología, sentido.

### *IMPRESSION OF REALITY AND COMPREHENSION OF MEANING*

*Abstract.* The paper analyses Zubiri's core concept –the impression of reality– from a phenomenological-hermeneutical point of view. After explaining the reasons why Zubiri's method of analysis cannot be considered as phenomenological, both the phenomenological and the hermeneutical concepts of sense, are cleared up in order to examine their possible application to the impression of reality. As a result, we are in a position to: 1) establish that there is no incompatibility of principle between the phenomenological concept of sense and the impression of reality; and 2) make critically precise the distinction between thing-reality and meaning-thing, which is the essential motive for the distancing of Zubiri from the phenomenology of perception.

*Key words:* impression of reality, hermeneutics, phenomenology, meaning

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el ámbito del proyecto de investigación “Teoría de las categorías en la hermenéutica filosófica”, HUM 2006-04630 del Plan Nacional de I+D del Ministerio de Educación y Ciencia.

Confrontar el pensamiento de Zubiri con ciertas formas de la filosofía contemporánea es una tarea esencial, que no debe consistir tan sólo en la labor histórico-filosófica de situarla en el panorama del siglo XX, resaltando más o menos su significado y su originalidad. Dando esa tarea ya por supuesta, lo decisivo me parece ahora utilizar el pensamiento de Zubiri para pensar algunos de los problemas centrales que hemos heredado del siglo XX, ante los que Zubiri ya estaba colocado y que no le son por tanto ajenos ni provienen de una proyección arbitraria sobre él. Dado el radicalismo del pensamiento zubiriano, radicalismo que comparte con sus maestros Ortega, Husserl, Heidegger, son cuestiones radicales, últimas, las que de preferencia atraen nuestra atención. Por eso, me parece necesario elegir, para examinar esa confrontación, aquel terreno en el que el propio Zubiri consideraba que se jugaba la partida y a partir del cual todo se decidía: lo dado en la sensibilidad, el acto primario de intelección sentiente. En él veía explícitamente Zubiri una confrontación inicial con la fenomenología de Husserl y Heidegger; recordemos los tajantes juicios de Zubiri sobre la sensibilidad como residuo fenomenológico (Husserl) o *factum brutum* (Heidegger, Sartre), con los que abre su análisis de la impresión de realidad. Creo, en efecto, que un análisis de la aprehensión primordial de realidad desde un punto de vista fenomenológico-hermenéutico, no sólo responde a las indicaciones de Zubiri, sino que acota bien el terreno en el que se asientan las pretensiones de radicalismo de ambas filosofías, su respectivo nivel de radicalidad.

Para ello me parece lo mejor, dado que no es posible en el límite de este trabajo llevar a cabo toda la necesaria aclaración paralela de conceptos y posiciones fundamentales de ambas filosofías, proceder dejando que Zubiri marque el terreno de la aprehensión de realidad y dirigirle algunas cuestiones que, a mi entender, un pensamiento fenomenológico y/o hermenéutico no podría evitar plantearle. Ni que decir tiene que no pretendo exponer fielmente a Husserl o a Heidegger y contraponerlos a Zubiri, sino, como decía al principio, contribuir a pensar una cuestión básica de la filosofía contemporánea sin echar sobre las espaldas de ninguno de los dos, aunque me inspire en ellos, lo que pueda decir. Una última salvedad sobre el uso de fenomenología y hermenéutica: cuando me refiero a ellas no estoy ni contraponiéndolas ni asimilándolas, ni tan siquiera acogéndome a la particular posición que Heidegger elaboró en los años que culminaron en *Ser y tiempo*. Es algo más sencillo en lo que estoy pensando, algo que Ricoeur señaló en los años setenta y que sólo he entendido después de mi propio trabajo: que la fenomenología es el presupuesto insuperable de la hermenéutica. Por ello, en este nivel fundamental, la controversia Husserl-Heidegger no ocupa lugar. Es, por otra parte, algo que Zubiri vio perfectamente; es interesante notar que, con acierto, no hace diferencias entre ambos cuando critica la primacía de

la cosa-sentido o la concepción de la sensibilidad, asuntos en los que le parece que ambos beben de la misma fuente.

### ¿ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA IMPRESIÓN DE REALIDAD?

La argumentación de Zubiri destinada a superar el dualismo clásico entre sentir e inteligir en *Inteligencia sentiente* reposa por entero en la convicción de que la impresión de realidad es un hecho primario, o mejor, no en la convicción, sino en el hecho mismo de la aprehensión. Y la aprehensión es un *acto*, el acto de intelección elemental, dado en cualquier acto intelectual (IRE, 22-23, 77, 143). Al tratarse de un hecho, no tiene sentido realizar primariamente ante él “esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un esfuerzo de atención” (IRE, 82, 85, 143) para ver en qué consiste y de qué se trata en él. Al ser el hecho un *acto* de una inteligencia sentiente en el que se hace presente algo otro, la realidad, el hecho tiene la estructura compleja de *acto y lo inteligido en él*. La condición de acto que se da como un hecho ante el que no procede disparar hipótesis, sino mirar, procurando no deformarlo y manteniendo alejada toda teoría –que es lo que en términos generales Zubiri atribuye a su contramodelo, la inteligencia concipiente– y cuyo análisis implica siempre la dualidad intelección-inteligido, sitúa al pensamiento de Zubiri en la vecindad inmediata de la fenomenología. Esto es indudable. Pero ¿asume realmente ese análisis un ejercicio efectivo de fenomenología? ¿Es un análisis fenomenológico lo que revela la estructura básica de la impresión de realidad? Aceptemos que sí, como dan a entender la mayoría de los intérpretes, y como verosíblemente habría de ser, al tratarse de un acto de aprehensión de algo, el terreno propio de la fenomenología, que Zubiri bien conocía. Pero si lo consideramos desde esta perspectiva, surgen algunas dudas razonables.

La fenomenología es una actitud metódica que consiste en atenerse al aparecer de lo que aparece y en ese atenerse trata de tematizar las estructuras propias del aparecer. Su objeto es, por tanto, el fenómeno, el *aparecer* de algo, no el algo que aparece. Este algo puede, naturalmente, ser objeto de consideración, pero sólo en tanto que aparece como tal o cual. Ahora bien, atenerse al aparecer y poderlo tematizar significa que el aparecer a su vez aparece, se transparenta a sí mismo. Si, por ejemplo, tomamos la percepción como aquel acto en el que algo aparece de una determinada manera, eso es posible porque la percepción como aparecer se aparece a sí misma, no sólo deja ver algo, sino que se deja ver a sí

misma. Si el aparecer fuera opaco para sí mismo, no habría fenomenología<sup>2</sup>. A los efectos de lo que ahora nos interesa, el análisis de un acto concreto como la impresión de realidad, esto comporta dos cosas: una, que para ser fenomenológicamente analizado el acto tiene que poder ser repetido (*nachvollgezogen, wiederholen*), ejecutado por el investigador; sólo instalándose en el aparecer mismo y no en su imagen o concepto puede este ser descrito y analizado. Segunda, que el análisis, en cuanto tematiza el aparecer, se liga al *ámbito del sentido*.

Respecto de lo primero, la duda que ofrece el conjunto de IRE es que no resulta fácil saber a qué sector concreto de la experiencia hay que acudir para verificar la zubiriana impresión de realidad, es decir, para repetir su análisis. ¿Dónde aparece el hecho y cómo podemos ver su consistencia? A tenor de los ejemplos que abren el libro (fundamentalmente el calor y el color), parece que la impresión de realidad nos remite a la *sensación* de cualidades aisladas, mientras que, a medida que el libro avanza, son objetos completos e incluso sistemas de objetos, como un paisaje, lo aprehendido, lo que parece conducirnos hacia la *percepción* en general como el campo propio de la impresión de realidad. El carácter directo de ésta, contraponiéndolo a representación e imagen, como hace Husserl con la percepción, refuerza esta idea. Pero, por otra parte, el que constituya la aprehensión *primordial*, podría hacer pensar<sup>3</sup> que no es un acto ejecutable junto a otros, sino un componente elemental de todo acto, que no se da como tal, aislado, sino formando parte de otros en él fundados. Aclarar el "lugar" de la impresión de realidad es imprescindible para el análisis descriptivo, pues no es lo mismo la posición de la sensación que la de la percepción, diferencia que se acentúa si se trata de un acto al que se llega por análisis de otro complejo. Algunas de las dudas que surgen provienen sólo de esto: ¿es la pura sensación de calor lo que se describe o es la percepción de esta mesa? El posible acuerdo o desacuerdo puede depender tan sólo de no saber si se está debidamente colocado en el acto de impresión.

Pero, con todo, esta primera dificultad, que afecta a la posibilidad misma del análisis descriptivo de la fenomenología, resulta menos decisiva, en el momento de afrontar la comprensión de la impresión de realidad, que la ausencia completa, cuando no el rechazo explícito, del ámbito del sentido que el análisis zubiriano registra. Como creo que dicho ámbito es un elemento común de fenomenología

2 Dejamos ahora fuera, por no afectar a nuestro tema, la espinosa cuestión de en qué medida el aparecer del aparecer conduce a una subjetividad trascendental o a una fenomenología asubjetiva

3 Seguramente en contra de la concepción de Zubiri, que considera la impresión primordial como un *modo* primario de la aprehensión de realidad; las modalidades ulteriores no son otras intelecciones, sino modos de la misma aprehensión (Cfr. IRE 256).

y hermenéutica, que marca una diferencia notable con la posición de Zubiri, hay que tratarlo con cuidado para no malinterpretarlo apresuradamente.

La polivalencia del concepto de sentido es tan enorme (sentido de una acción, sentido de la vida, sentido de unas palabras, sentido frente a referencia, sentido en sí, etc.) que tratar de precisarlo resulta una tarea necesariamente ardua. Voy a tratar, tan sólo, de aquilatar las dos acepciones que me parecen relevantes para nuestro propósito, el sentido primario ligado al aparecer (*sentido fenomenológico*) y el sentido como trama u horizonte de significación (*sentido hermenéutico*).

## EL CONCEPTO FENOMENOLÓGICO DE SENTIDO

La fenomenología, decía antes, trata de lo que aparece puramente en su aparecer. Las vivencias o, en términos heideggerianos, los comportamientos, son tomados como lugares del aparecer, como el sitio a donde hay que acudir para asistir al aparecer de algo. Son, así, el aparecer de lo que aparece en ellos. Mediante, como todos sabemos, una peculiar forma de reflexión –sin entrar ahora en cómo hay que entender ese aparecer del aparecer– puede ser analizada y expuesta la estructura de ese aparecer. Es aquí donde surge, a mi entender, el concepto fenomenológico básico de sentido: “*sentido*” sólo significa lo que se manifiesta, tomado puramente en cuanto manifiesto. La ampliación del concepto de sentido, que Husserl apunta en una nota de *Ideen*<sup>4</sup>, se refiere a este sentido sumamente lato que marca el *como o en cuanto (als)* fenomenológico: al árbol en cuanto se da (se muestra, aparece) como tal árbol. La precisión formal que expresa la reduplicación del “en cuanto” no apunta a la formalidad metafísica de tomar una cosa sólo en su esencia, en su constitutivo formal (ente en cuanto ente, hombre en cuanto hombre), sino a la formalidad del aparecer: es el *como aparece*, las modalidades del aparecer, el objeto propio de la fenomenología. Cuando Husserl o Heidegger se preguntan qué es lo percibido en cuanto tal<sup>5</sup> no se refieren obviamente a los rasgos ópticos del objeto, sino a todo lo que forma parte de su aparecer de esta precisa manera que es la percepción. Todo lo que puede ser descrito como formando parte de la estructura de lo que aparece en cuanto tal constituye el *sentido* de la percepción. Y lo mismo cabe decir de la

4 Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 55

5 Cfr., por ejemplo, E. Husserl, *Ideen*, § 88, M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (GA), 20, p. 53

imaginación, del recuerdo, etc. Un sentido que está unido indisolublemente al *como* del aparecer y que no añade nada a éste. Que Husserl considerara que este concepto de sentido rige igualmente en la actitud psicológica y pertenece también a la percepción no reducida, muestra que es anterior a la reducción y, sobre todo, a la interpretación idealista de la *Sinngebung*. Ello hace posible que Heidegger lo utilice sistemáticamente sin ningún problema en sus análisis de los comportamientos en los años 20, *Ser y tiempo* incluido, y hasta cabe decir que es el núcleo central de la expresión “sentido de ser”. El ámbito del sentido es, así, consustancial a la actitud fenomenológica; se extiende a todo el terreno de la intencionalidad en todas sus formas, pues se limita a tomar lo que en esta aparece en su forma específica de aparecer. Así, por ejemplo, la idea directriz de “cosa misma” no designa más que una modalidad del aparecer, aquella en la que algo aparece como siendo ello mismo. Ese “como siendo ello mismo” expresa un elemento esencial del *sentido objetivo* del acto correspondiente. Por eso la expresión “se da *como* siendo tal o cual” forma ineludiblemente parte del estilo descriptivo de la fenomenología.

Resulta decisivo comprender que el sentido, en esta acepción fenomenológica fundamental, no establece un plano intermedio entre las cosas reales y los actos a ellas dirigidos. Nada tiene que ver con un ámbito lógico-ideal que contenga el sentido de las proposiciones verdaderas. El sentido, es decir, la cosa en tanto que manifiesta, no es un doble de la cosa, no es un significado que se añada a la cosa o se superponga a ella, sino justamente la cosa misma *tal como aparece*. El sentido no intermedia, sino que deja que la cosa se muestre y se ciñe a su aparecer. La entrada de algo en el campo del sentido le otorga visibilidad, no lo desrealiza ni lo transforma en una pálida huella mental o la convierte en algo “meramente intencional”. Es importante establecer esto antes de que la interpretación idealizante del campo de la fenomenalidad entienda que el sentido, en tanto que estricto correlato del acto, es una entidad no física, contrapuesta a las propiedades reales de la cosa. Esta interpretación es, hasta cierto punto, legítima, pues la cosa en cuanto manifiesta, no es la cosa sin más; su estar manifiesta no es un predicado real suyo, pero en qué consista esa manifestabilidad –si es una propiedad de otro orden de la cosa, si es algo ajeno a ella o si es un rendimiento de la conciencia– no está decidido de antemano.

Si aplicamos estas consideraciones al punto de anclaje del pensamiento de Zubiri, no veo, en este momento inicial, ningún impedimento de principio en hablar del *sentido de la impresión de realidad*. En efecto, la impresión es un acto, el acto de intelección primario y, por ello, en él aparece algo que se presenta de una manera determinada: un contenido específico como siendo de suyo, en formalidad de realidad. En la impresión y mientras estamos en ella algo se muestra como tal cosa en una determinada forma. ¿Es entonces el análisis de las primeras páginas de IRE una descripción fenomenológica del sentido de un acto, a saber,

la impresión de realidad? No tengo respuesta tajante, pero en virtud de ciertas pruebas y ciertas hipótesis verosímiles, me atrevería a decir que no. ¿Por qué?

En primer lugar, está la circunstancia, externa, si se quiere, de que Zubiri rehuye de manera sistemática el vocabulario fenomenológico: nunca el hecho básico de la impresión es caracterizado como un aparecer, darse o mostrarse, ni utiliza modos de darse, intencionalidad, correlación y muy escasamente el “en cuanto” fenomenológico frente a la abundancia del “en cuanto” metafísico. Y cuando en algunos momentos aparecen, por ejemplo, sentido o presencia intencional es siempre para rechazarlos. Podría, desde luego, reinterpretarse todo el análisis zubiriano en términos fenomenológicos, cosa que no me parece difícil, pero que resultaría una tarea inútil y de poca fuerza ante el hecho de que su autor ha conocido muy bien y desde dentro la fenomenología, por lo que esa ausencia no puede ser casual, sino pretendida y probablemente en virtud de razones poderosas.

Hay, en segundo lugar, una observación de más calado: el conjunto del análisis del acto de impresión no se realiza, a mi modo de ver, ciñéndose estrictamente a lo que aparece en el acto, sino que presenta una cierta mixtura de elementos conceptuales y fenomenológicos. Esto me parece particularmente patente en la estructura formal del sentir, en la que ha de encajar la impresión de realidad; lo que sea sentir, especialmente el momento decisivo de la afección, no parece provenir de una descripción del modo en que, en la percepción por ejemplo, las cosas se nos hacen presentes; fenomenológicamente es de ahí, de esa presencia inmediata, de donde debe surgir descriptivamente el sentido de “afección”; yo no veo ninguna huella de esto en el texto, pienso más bien que Zubiri opera de otra manera, tomando afección en un sentido muy cercano al concepto psicológico de estímulo-respuesta, más ligado a la sensorialidad del órgano que a su “resultado”, el sentido como aparecer de algo, lo que en sí mismo no ofrece el menor problema, si se hiciera ver su adecuación al aparecer perceptivo. Pero nada de eso encontramos, sino un tono definitorio tajante; no deja de ser ilustrativo observar que Zubiri, justo en este contexto, rechaza la descripción en pro de una “determinación formal” de la impresión. Sin embargo, y en contraste con ello, la expresión más afortunada del análisis, el “quedar” el contenido sentido como algo otro (en el caso de la realidad como algo de suyo), me parece estrictamente descriptiva del modo del aparecer: la cosa, en efecto, no solo se hace presente, sino que se “queda” en la impresión en su alteridad irreductible. “Quedar” y “de suyo” son conceptos que obedecen claramente al aparecer de lo dado en la impresión.

Estas diferencias en el análisis no me parecen baladíes, pues puede que tengan su importancia en el momento de la distinción cosa-realidad y cosa-sentido, allí donde la oposición de Zubiri a la primacía del sentido se hace más rotunda.

¿Por qué entonces, pese a la inocuidad básica del ámbito fenomenológico del sentido, Zubiri no lo asume?

## IMPRESIÓN DE REALIDAD Y SENTIDO FENOMENOLÓGICO

Dejando aparte el impacto que en Zubiri causó la evolución de la fenomenología hacia el idealismo trascendental, tan ligada a la interpretación del campo del sentido, y que preside todas las críticas que realiza a la posición husserliana –el inicio de SE es arquetípico–, no son cuestiones relativas a la interpretación más o menos correcta de la fenomenología lo que debe interesarnos, sino indagar si hay razones objetivas que revelen diferencias de raíz. Creo que pueden avizorarse al menos dos, que hacen inteligible el alejamiento sistemático del ámbito fenomenológico del sentido.

1) Me parece, en primer lugar, que la oposición radical entre físico y conceptual, pero también entre físico y meramente intencional, que gobierna todo el pensamiento zubiriano tiene mucho que ver en este asunto. Es indudable que Zubiri intenta por todos los medios transmitir que el acto de impresión nos instala en la realidad de manera física, no representativa: el estar en la realidad y la presencia de ésta, están, por así decir, por debajo del sentido, en una presencia inmediata que es un físico “estar en” que no consiste en la presencia intencional ni es puesto por ella. Probablemente es esto lo que quiere poner de relieve la insistencia en el carácter *impresivo* del acto, como si la afección impresiva ligara de una manera efectiva, real, física a la impresión con lo que impresiona, efectividad que se difuminaría en el sentido. Pero esto no me parece un argumento del todo convincente. No porque no me parezca verdad lo que Zubiri señala, sino porque no excluye el ámbito del sentido. Como he tratado antes de aclarar, el sentido fenomenológico, es decir, utilizando una expresión de Heidegger “el ente en el como de su estar manifiesto” no diluye en el estar manifiesto la realidad (o la ficción) de lo manifestado, por el contrario, la saca a la luz. El aparecer es aparecer *de* la cosa y si esta es real, si aparece como de suyo, este sentido del acto no transmuta la realidad, no la convierte en “mero término intencional” del acto, haciéndole perder su actualidad, como teme Zubiri. Puede incluso discutirse, cosa que ahora no podemos hacer aquí, que la correlación nóesis-nóema implique necesariamente esa conversión. Lo que sí me parece que supone el ámbito del sentido es otro tipo de correlación, esa que la fenomenología francesa de Michel Henry o Jean-Luc Marion situaba, acertadamente, como el principio que gobierna el pensamiento de Husserl y Heidegger: “a tanto aparecer, tanto ser”. Y no porque el aparecer, mientras aparece y aunque sea una alucinación, es una forma de ser, sino porque en el aparecer es donde el ser se muestra como lo que es y por tanto donde “nos encontramos” con él. Esa correlación es lo que Heidegger de una manera muy simple creía tácitamente vigente en el mundo griego: “los ‘fenómenos’ es la totalidad de lo que puede ser puesto a la luz del día, lo que los



griegos a veces identificaban sencillamente con ta onta, los entes” (*Sein und Zeit*, p. 28). Cosas y cosas apareciendo como tales son expresiones que dicen esencialmente lo mismo. Un decir lo mismo que no implica una identidad total: en absoluto significa que otros rasgos de la cosa que no aparecen no puedan ser, ni tampoco reduce el ser de la cosa a puro correlato del aparecer. Ahora bien, como la impresión de realidad es el acto elemental de *intelección* es evidente que se trata de una forma de aparecer algo, por eso las consideraciones que acabamos de realizar sobre la relación entre el sentido fenomenológico y el ser (o la realidad) se le aplican sin dificultad. Su resultado es, como anunciaba, que no veo que la concepción zubiriana de la impresión de realidad suponga una incompatibilidad de principio con el terreno básico de la fenomenología, el ámbito del sentido.

Un ámbito que, es importante resaltar, comparten Husserl y Heidegger y que no implica *todavía* su interpretación como conciencia. Es probablemente la identificación del aparecer con “la conciencia” lo que late en el recelo de Zubiri hacia el sentido fenomenológico. La objetivación reflexiva del aparecer en correlaciones noético-noemáticas sustentadas en un puro “darse cuenta”, en que parece consistir el trabajo esencial de Husserl, provoca en Zubiri la sospecha de que el físico estar de la impresión se evapora en una “conciencia de realidad”, que ya no tiene justamente el *sabor* de realidad, lo específico de la impresión (afección, alteridad, fuerza de imposición). Pero aunque, en estricta fenomenología, el darse cuenta propio de la reflexión no debe introducirse en la vivencia o comportamiento que escudriña como si fuera también propio de ella, Zubiri parece compartir con Heidegger el rechazo de lo que éste llamaba la *ilusión fenomenológica*<sup>6</sup> y que no es otra cosa que proyectar sobre los comportamientos pre-reflexivos el darse cuenta objetivador de la reflexión. La hermenéutica de la conciencia que Heidegger realiza, llevando su origen a la unión de posición reflexiva y preocupación por el control metódico del conocimiento, tiene el sentido de liberar el aparecer y la intencionalidad –el campo del sentido– del yugo de la conciencia.

2) Pero hay, además, otra razón a la que Zubiri ha otorgado gran peso, si atendemos a la importancia y diversidad de las ocasiones en que la ha formulado; me refiero a la concepción de la sensibilidad que atribuye a la corriente fenomenológica<sup>7</sup> (IRE, 85). Por desgracia no ha explicitado mínimamente, con una claridad proporcionada a la rotundidad de su rechazo, los fundamentos de su crítica<sup>8</sup>.

6 Cfr. GA, 20, p. 253

7 Cfr., IRE, 85, EM, 296, SR, .

8 Respecto de esta crítica, querría ensayar, desde el punto de vista fenomenológico, la siguiente precisión. La consideración husserliana de la sensibilidad como “residuo fenomenológico” (*Ideen*, § 85), que Zubiri críticamente cita es, como señala el mismo Husserl, “una ‘acepción restringida’ de lo

Más bien habría que decir que, si nos atenemos a su formulación, resulta tan poco matizada, que sólo puede producir insatisfacción. Pero ya dije antes que no se trata de analizar la corrección de las interpretaciones, sino de intentar comprender las razones de fondo. La exposición entera de la estructura de la impresión de realidad está dirigida a superar el dualismo sentir-inteligir, del que, de alguna manera Zubiri considera que la fenomenología sigue presa, con la dualidad entre materia sensible y forma intencional (Husserl) o entre facticidad existencial y el *factum brutum* de lo puramente ahí (Heidegger). Esforzándose en arraigar la realidad inteligida (el “sentido” del acto) mediante su fuerza de imposición en la pura afección o impresión sensitiva, Zubiri pretende sacar a la luz una relación originaria, que no es una teoría suya, sino un hecho reconocible que la tradición ha interpretativamente dissociado. Esto es perfectamente claro y nada hay que objetar en cuanto a la pretensión. Pero la cuestión decisiva es: ¿se deja describir esa estructura a partir del puro aparecer de ese acto que llamamos impresión de realidad? Porque aquí me parece radicar lo esencial del problema. Con diferencias sustanciales y mayor o menor acierto, la fenomenología de Husserl y Heidegger ha tratado coherentemente de entender lo que la tradición ha llamado “sensibilidad” a partir del aparecer de los “objetos sensibles”, de la percepción en que ellos aparecen. Es en el aparecer de los objetos y tal como aparecen donde debemos localizar lo sensible y analizar su papel. Ninguna concepción previa de la sensibilidad es sostenible antes de ello. Esta entera subordinación de la “sensibilidad”

que procuran los sentidos en una percepción exterior normal”. No se refiere, por tanto, al acto perceptivo sensible en su conjunto (“la percepción exterior normal”), que es plenamente intencional, sino a los contenidos del mismo no intencionales (la hyle), que el análisis puede distinguir en él, pero que obviamente no “se dan” solos. No se sitúa, por tanto en el mismo nivel que la impresión de realidad, pues en ésta, desde el punto de vista fenomenológico, aparece algo (la realidad), cosa que no puede acontecer en la hyle aisladamente considerada. No podemos, me parece, contraponer críticamente impresión de realidad y residuo hilético, sino impresión de realidad y percepción sensible externa. Algo similar cabe decir de la referencia crítica a la sensibilidad como *factum brutum* en Heidegger. La contraposición que realiza Heidegger (*Sein und Zeit*, p. 135) entre facticidad (*Faktizität*) y efectividad (*Tatsächlichkeit*) no tiene otra finalidad que poner de relieve la diferencia categorial entre dos formas de ser un “hecho”: el existir arrojado en las propias posibilidades (*Dasein*) y el acontecer como un puro estar ahí presente (*Vorhanden*). A esto último es a lo que Heidegger denomina *factum brutum*; no hace, como se ve, ninguna referencia directa a la sensibilidad, aunque al añadir que ese “ser de hecho (Dass) de la facticidad nunca es perceptible en una intuición”, da a entender que el otro, el puro estar ahí puesto, sí. Con ello Heidegger está intentando expresar la imposibilidad de captar el hecho de la propia existencia mediante una forma de intuición ligada al modelo clásico de la intuición sensible: el hacerse presente de algo que está ahí delante. En este sentido, ese estar ahí meramente presente es un *factum brutum*, pero sólo respecto del existir como poder-ser, no en sí mismo. Por eso no me parece que Heidegger pudiera considerar la sensibilidad en sí misma, sin contraponerla a la facticidad del *Dasein*, como un *factum brutum* ininteligible, pues la intuición que ofrece algo como estando ahí (*vorhanden*), muestra un sentido, el de la cosa presente.

al aparecer de las cosas, es decir, a la intencionalidad latamente entendida, es, me parece, la actitud fundamental que comparten Husserl y Heidegger y que les conduce, ciertamente, a posiciones muy diferentes. Ambos autores, confrontados con la teoría del conocimiento del siglo XIX, que hacía de las sensaciones (*sense-data*, *Empfindungen*) el punto de anclaje primario del conocimiento, se preguntan qué son propiamente esas sensaciones, si aparecen y cómo en el darse efectivo de la percepción. El concepto heredado de “sensaciones”, en el sentido empirista y neokantiano, es, desde luego, un presupuesto del modo como la fenomenología aborda la percepción, pero justamente para pasarlo por la criba de su posible aparecer.

La clave del problema estriba en que tales sensaciones, si las tomamos aisladamente, en sí mismas, como puras modificaciones sucesivas de estados subjetivos, no tienen literalmente sentido, no dicen ni presentan nada; así entendidas, ni aparecen ellas mismas ni dejan aparecer. Resulta imposible imaginar, por tanto, cómo de ellas pueden surgir las cosas mismas, apareciendo en su alteridad constitutiva. Sólo en el seno de la intencionalidad, “animadas” por la intención perceptiva, cobran la función presentativa del objeto. Husserl, más dependiente de la teoría empirista del conocimiento que Heidegger, mantiene una función propia a las sensaciones como contenidos primarios que, entretejidos en las diversas síntesis intencionales, “exhiben” el objeto. A pesar de su carácter no intencional, Husserl se esfuerza por mostrar que poseen una cierta forma de aparecer, que no son puras hipótesis y se muestran en las diferencias intuitivas (de intensidad, de nitidez, etc.) que apreciamos aun cuando el objeto intencional permanece idéntico. Heidegger, que ha abandonado desde el inicio el terreno de la teoría del conocimiento, rompe por completo con esa idea de las sensaciones como contenidos no intencionales al estimar que son algo superfluo, pues no aparecen como tales en la percepción, por lo que responden a una construcción teórica sin base en el darse de los objetos percibidos. Pero esta crítica de las sensaciones no comporta, en principio, una devaluación de la sensibilidad del acto perceptivo o una falta de atención a ella, como dan a entender las expresiones de Zubiri, sino una exigencia de comprenderla a partir del aparecer de lo que aparece. Los múltiples análisis husserlianos de la percepción, incluso de la experiencia antepredicativa sensible, que no tienen parangón en Heidegger, muestran cómo las capas hiléticas contribuyen a la aparición del sentido, integradas en un acto sintético siempre abierto que manifiesta el objeto. Pero lo primario y, a la vez, lo misterioso no es la sensibilidad, sino la aparición de las cosas, el darse del mundo. Y este no es, me parece, el punto de arranque de Zubiri. Por eso su análisis de la impresión de realidad no está conducido por el aparecer perceptivo. No obstante, sería interesante analizar despacio la correspondencia entre éste y la estructura formal de la impresión de realidad.

## EL CONCEPTO HERMENÉUTICO DE SENTIDO

Pero hay un segundo momento en la determinación del ámbito del sentido que es necesario considerar para nuestro problema. Me refiero a la inflexión que introduce lo que he llamado *la transformación hermenéutica de la fenomenología*, en virtud de la cual el campo del sentido recibe una determinada formalización que tiene consecuencias importantes. Antes, sin embargo, de abordar en qué consiste, me parece imprescindible resaltar su continuidad con el sentido fenomenológico, que acabamos de ver. Y es que la hermenéutica se mantiene, en mi opinión, en el ámbito básico del aparecer: es el aparecer de lo que aparece lo que tiene que ser comprendido y para ello, lo mismo que la fenomenología trascendental, trata de indagar en la estructura del aparecer, en las condiciones de la fenomenalidad. Es en este punto donde la hermenéutica estima que la fenomenología se ha dejado arrastrar por el prejuicio moderno de que la “conciencia” es el ámbito “natural” del aparecer; pero la conciencia es una interpretación, conducida por determinadas asunciones previas (el concepto cartesiano de la ciencia como comienzo absoluto y la estructura reflexiva del saber), del campo del aparecer, interpretación que no está exigida por la “cosa misma”. Pero, al igual que ella, la hermenéutica fenomenológica no puede proceder por hipótesis o construcciones más o menos imaginativas, sino que tiene que investigar, a partir de lo que se muestra –es decir, a partir del campo básico del sentido (fenomenológico)–, la consistencia, la estructura del hecho mismo del aparecer, una estructura que no puede mostrarse en el mismo plano ni en el mismo sentido que los objetos que se dan en él.

Lo que Heidegger llama la comprensión de ser, antes que un comportamiento determinado de la existencia humana, designa ese lugar del aparecer algo cuya estructura formal hay que investigar. La resistencia de Heidegger a entender la analítica existencial como antropología viene, a mi entender, de aquí: no son rasgos antropológicos lo que configuran el aparecer, sino, al revés, es el hecho de que las cosas aparezcan como siendo ellas mismas lo que debe conducir la comprensión de la existencia. Por eso Heidegger, en vez de “el *Dasein* humano”, dará preferencia a la expresión “el *Dasein* en el hombre”, que refleja con más claridad el orden de prioridad: sea lo que sea lo que constituya la existencia humana tiene que ser de tal forma que haga posible la manifestación de lo que “es”. Es esta manifestación la que dirige el análisis del comprender, que no puede entonces ser inicialmente pensado como un comportamiento de la subjetividad que se dirige a un mundo y lo conforma, sino más bien al revés, como el aparecer de un mundo que hace suyo y sujeta el comprender.

Podemos entender la determinación hermenéutica del aparecer si nos fijamos en una segunda referencia al modo griego de considerar las cosas, al que Heidegger alude. Habíamos visto antes cómo el filósofo de Friburgo hacía notar que para los griegos *ta onta* (los entes) significaba ya su estar manifiestos, ahora recalca que “los griegos tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban “prágmata”, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (la “praxis”) (*Sein und Zeit*, p. 68). Las cosas son, consideradas estrictamente en su aparecer o, como le gusta decir a Heidegger, en su salir al encuentro (*begegnen*), aquello de lo que nos ocupamos directamente o que tiene un determinado papel en nuestra ocupación. Esta idea abre el bien conocido contexto pragmático en el que Heidegger sitúa todo su análisis del concepto de mundo. Un contexto que viene dado por el primado fenomenológico de la cotidianidad: es la inmediatez y la regularidad de lo habitual el terreno en el que normalmente aparecen las cosas y nosotros con ellas. Incluso lo extraordinario tiene que contar con la cotidianidad, articulándose con ella de alguna forma: transformándola, iluminándola, etc. No es naturalmente este el lugar para discutir dicho análisis ni siquiera la controvertida primacía fenomenológica de lo “a la mano” sobre lo “ante los ojos” o subsistente. Nos interesa sólo aclarar en qué sentido el ámbito de la fenomenalidad resulta tematizado de manera específica por la hermenéutica fenomenológica. Y me parece claro que el análisis de la mundanidad del mundo implica resultados relevantes para nuestro problema.

En primer lugar, que el inmediato aparecer de algo como esta cosa determinada no se limita o se cierra en ella, sino que lleva consigo, co-dándose con ella, por así decir, una trama de remisiones sin la que no podría comparecer en lo que es. Esto último es lo esencial, pues el campo de remisiones que late en la cosa no son relaciones de yuxtaposición, frente a las cuales pudiera permanecer indiferente; ni tampoco relaciones lineales, que se dieran en el mismo plano que ella: es un entramado que la sitúa en un lugar, que la hace visible y que a la vez la constituye en lo que es; en una palabra que es condición de la posibilidad de su aparecer como tal precisa cosa. Es lo que pretendía mostrar el ya célebre ejemplo del martillo. La articulación trama-ente intramundano es simultáneamente fenomenológica y ontológica: la trama de referencias permite aparecer la cosa y la afecta en lo que es: la silla aparece como la silla que realmente es gracias al darse a-temático, inobjetivo del campo pragmático al que pertenece. Este no es una hipótesis ni una inferencia que hagamos a partir de la silla, sino que se hace presente *con* ella. Forma, pues, parte del fenómeno y no es una trastienda invisible o meramente supuesta.

En segundo lugar, el comportamiento perceptivo que ve la silla, pero también el comportamiento que la usa, están ligados a esa estructura compleja del aparecer, es más, forman parte de ella: la percepción o el uso de la silla la toma

inmediatamente, sin ninguna mediación reflexiva o de otro orden, como la cosa que es y en ese mismo acto pre-comprende el trasfondo de referencias que determinan su forma o tipo de ser (si es “a la mano” o “ante los ojos”). Como señalaba Heidegger en el curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, “a la intencionalidad de la percepción le pertenece no sólo la *intentio* y el *intentum*, sino además la comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en el *intentum*” (GA, 24,100). Lo que caracteriza a esa comprensión “añadida” es que en el acto perceptivo se articula con lo percibido como algo que es previo, que forma una estructura de prioridad o precedencia respecto de la cosa percibida, y que no exige otro acto que la cumpla como tal, sino que se da así, como condición previa, en el mismo acto. Es esta prioridad constitutiva, acreditada fenomenológicamente en la percepción o en el uso, lo que lleva a hablar de precomprensión o si se quiere pre-percepción. Por tanto el comprender, como comportamiento concreto, se ajusta no sólo a lo que percibe, sino al campo atemático de referencias a partir del cual aparece lo percibido. Ese pre-ajustamiento que hace posible los comportamientos concretos y que vive en ellos es la clave de la equívoca idea de *proyecto*. Esta idea que, como se sabe, caracteriza para Heidegger la estructura de la comprensión, debe ser entendida desde este ángulo: el que un campo fenomenológico (que permite aparecer) y ontológico (que determina el tipo de ser de lo que aparece) está ya abierto y al cual está de antemano adscrito todo comportamiento. La pre-donación de ese campo es lo que subyace al *proyectar*, entendido ahora como el verterse de los comportamientos humanos hacia posibilidades de realización de algo. Justo porque ese campo abierto de referencias lo que establece es un arco de posibilidades de ser de la cosa, que pueden ser recorridas por el comportamiento (se puede hacer con ella tal o tal) tiene sentido decir que éste es proyección de posibilidades. Pero lo esencial es que esa proyección ni introduce ni produce el campo de referencias, sino que está de antemano implicada en él. Por eso ya en *Ser y tiempo* Heidegger interpreta este perfecto apriórico del “estar desde siempre ya en un ámbito abierto de referencias” como un poner en libertad, como un despejar el terreno para que la cosa se pueda mostrar como tal, lo que deja, a mi entender, pocas dudas acerca de la pretensión fenomenológica de la hermenéutica. Una pretensión que acentúan con nitidez múltiples formulaciones heideggerianas en los cursos siguientes a *Ser y tiempo*, esos a los que precisamente asistió Zubiri. En *Introducción a la filosofía* señala Heidegger que “en el ser-cabe y como tal ser-cabe el *Dasein* lleva inicialmente consigo algo así como un entorno de patencia o manifestabilidad” (GA, 27, 136). El estar ya pre-ajustado a la trama de remisiones es un aquí o ámbito de manifestación al que todo comportamiento está vinculado.

¿A qué podemos llamar entonces “sentido hermenéutico”? Sin duda al hecho de que lo dado, sean cosas reales o ficticias, objetos aislados o complexiones de cosas (y también asuntos o problemas) *aparece siempre articulado de manera precisa en una estructura de prioridad*. Una estructura para la que, tomada en estos términos generales, no resulta relevante la diferencia entre lo a la mano y lo ante los ojos, pues en ambos casos y prescindiendo de la forma de su posible relación, la anticipación del campo de remisiones es constitutiva<sup>9</sup>. Con todo, me parece necesario distinguir aquí dos niveles de sentido.

1) Podemos y debemos, si atendemos a la letra de *Ser y tiempo*, entender por sentido *la estructura formal que articula lo comprendido con el campo atemático de remisiones en que se inscribe*. Recordemos la definición: “sentido es el hacia qué del proyecto, estructurado por el tener, ver y concebir previos, a partir del cual algo es comprendido como algo” (*Sein und Zeit*, p. 151). El “hacia qué” puede ser traducido por “horizonte” una vez que se ve claramente que a lo que está sujeto el proyecto es al campo atemático, no al ente concreto, y por ese carácter latente puede ser denominado horizonte, como hace Jorge E. Rivera. El sentido entonces no es lo que la cosa significa, sea en sí o para mí (“mesa”, “silla”, “árbol”, etc.), sino el “armazón formal” que hace posible su manifestación. No se repara lo suficiente en que Heidegger dice, con total coherencia fenomenológica, que “lo comprendido, tomado estrictamente, no es el sentido, sino el ente o, en su caso, el ser” (*Sein und Zeit*, p. 151). La percepción, por ejemplo, no percibe un sentido, sino esta cosa real y concreta, esta mesa, este vaso. Lo comprendido no es el sentido del vaso, sino el vaso. Confieso que nunca he entendido qué podría ser ese “sentido” del vaso. La hermenéutica de Heidegger no está interponiendo un sentido o significado lingüístico (un nóema, como algunos interpretan) entre la cosa y la comprensión, de manera que lo que la haría inteligible sería el misterioso sentido que habita en ella; no hay mediación alguna de un sentido para la comprensión. Lo que hay es una articulación de la cosa en un ámbito en el seno del cual puede comparecer como la determinada cosa que es. La articulación no le proporciona un “sentido” que viniera a acoplarse con algo ya dado en la cosa, sino que la muestra en lo que es. Y en este su ser comparecen articuladamente, en remisiones determinadas y no superpuestas, las propiedades pragmáticas (*Umwelt Ding*) y las propiedades naturales (*Natur Ding*). Años más tarde, pero sin alterar la posición de fondo que aquí estoy tratando de transmitir, Heidegger dirá con gran claridad que “el comprender es el proyecto

9 Cuando *Ser y tiempo* desarrolla en concreto el análisis del comprender, despliega esa estructura en los tres conocidos momentos *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff* ( tener, ver y concebir previos), que no es necesario tratar detenidamente aquí.

extático, es decir, el proyecto que está arrojado dentro del ámbito de lo abierto. El ámbito que se entrega como abierto en el proyectar, para que en él algo (en este caso el ser) se acredite como algo (en este caso el ser como él mismo en su estar desoculto), se llama el sentido. “Sentido de ser” y “verdad del ser” dicen lo mismo” (GA, 9, 377). Una inequívoca expresión, me parece, de lo que podemos llamar la subordinación del sentido hermenéutico al fenomenológico.

2) Pero el sentido, como articulación *formal* del aparecer, es un concepto filosófico y, si hacemos caso al propio Heidegger, los conceptos filosóficos son indicaciones formales que no se refieren a estados de cosas (no constatan hechos), sino que ponen en camino, apuntan hacia su realización concreta. En nuestro caso, el sentido como estructura formal es realizado en concreto y en cada caso en el acaecer histórico de la existencia. Lo cual significa que el contexto de remisiones tiene en cada caso un contenido determinado, conforma esta situación y no otra. Es evidente, por ejemplo, que el sentido constituido por el armazón formal en que aparece una mesa no es el mismo que el de un trineo o el de una montaña (aunque en su articulación total ambos supongan el mundo, que es, a su vez, un concepto formal). Esta evidencia es la que nos permite, con fundamento, decir que el trineo “cobra sentido” en el contexto de referencias de la estepa rusa, por ejemplo. Pero no nos engañemos, cobrar sentido no quiere decir que reciba un significado “para nosotros” lo que antes era una pura cosa material, sino que el trineo aparece como tal en su entorno de manifestación y en él es genuinamente trineo. En cualquier caso, lo que solemos entender como lo más propio del momento hermenéutico del sentido es esta articulación de cosa y trama referencial, de contexto y teoría, problema, etc., articulación que la mayoría de las veces es pensada como “dependencia”.

Más que en el ámbito de la percepción, que, es sin embargo, el relevante para la confrontación con la zubiriana impresión de realidad, se ve esta peculiaridad del sentido hermenéutico en la comprensión de conceptos y teorías. Si nos fijamos en la praxis interpretativa de las filosofías tal como Heidegger la ejerce, vemos que la clave de la interpretación fenomenológica estriba en el descubrimiento del *horizonte de sentido* a partir del cual se experimentan los hechos que conceptúa una teoría. Por ejemplo, situarse en el horizonte de sentido implicado en la poiesis, el “comportamiento productivo”, es, para Heidegger, lo que habilita para una comprensión correcta de los conceptos de la metafísica griega: sustancia-accidentes, materia-forma, etc.

¿Qué quiere decir entonces horizonte de sentido? Su significado es, a mi entender, doble: a) ante todo que *el horizonte es el sentido*, que su vigencia como trasfondo permite que el concepto o teoría aparezca ante el intérprete en su faz originaria, la directamente enraizada en él. Pero además, b) que *el horizon-*



*te está compuesto de sentido* y ahora “sentido” ya no significa sólo la estructura formal del aparecer, sino la determinada trama material de referencias que la constituyen –la que conforma, por ejemplo, el comportamiento productivo– y que transfiere al concepto su sentido “originario”. La idea de “sentido originario” es ya un significado y representa, en el campo de la interpretación de conceptos y teorías, que son configuraciones verbales, el equivalente al ser de la cosa en la percepción, al “ser mesa” de la mesa. El problema cuando hablamos de hermenéutica es que, en general, nos fijamos sólo en el momento final del sentido, en la pluralidad de las tramas materiales de sentido que parecen conducir a un puro perspectivismo, a un cambio indiferente de puntos de vista, olvidando 1) su subordinación al sentido fenomenológico, 2) la noción de sentido originario, que es un correlato necesario del horizonte y 3) que, pese a que la estructura formal es la misma que la que se da en la interpretación propia de las ciencias del espíritu, que acabamos de ver, la percepción tiene rasgos específicos, justamente los que determinan que tengamos que hablar de ser y realidad y no de significado.

## COSA-SENTIDO Y COSA REALIDAD

Tras haber aclarado, espero, el concepto fenomenológico y hermenéutico de sentido, es el momento de afrontar lo que representa el rechazo más tajante por parte de Zubiri de la posición fenomenológica de Husserl y Heidegger. Me refiero a la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, distinción clave, que afecta al núcleo básico del pensamiento de Zubiri y que se liga directamente con la impresión primordial de realidad.

Vaya por delante que la distinción zubiriana es en sí misma perfectamente sostenible, y resulta muy esclarecedora especialmente en lo que se refiere a relación de prioridad de la nuda realidad sobre el sentido. Me atrevo, sin embargo a hacer algunas consideraciones que, más que constituir una crítica, expresan ciertas perplejidades de índole fenomenológica.

Ante todo, la noción misma de sentido que está calificando a la cosa-sentido, en sí completamente legítima y valiosa, no es del todo apta para mostrar, contra la fenomenología, su carácter derivado respecto de la realidad, porque no me parece que sea la misma que fenomenología y hermenéutica comparten. Zubiri entiende por sentido la función o el significado que una cosa real tiene en la vida humana; es su respectividad para con ésta lo que la define. Pero ni fenomenología ni hermenéutica podrían admitir que el aparecer de lo que aparece está delimitado por la función posible que lo aparente tiene en la vida. El aparecer de las cosas o del mundo es el hecho fenomenológico primario, algo en lo que esta-

mos inmersos, que se nos impone, nos guste o no y sobre el que la vida humana no decide, sino que se encuentra ya en él. De ninguna manera está implicado en este hecho que sólo tiene sentido o puede aparecer lo que pueda ocupar una función en mi vida personal o en la vida humana en general. Zubiri entiende por sentido algo que se encuadra en la segunda de las acepciones de horizonte de sentido que antes he expuesto: el que recibe una cosa (o concepto) como algo transferido desde la trama de remisiones, una trama, en este caso, tejida toda ella por las posibilidades de la vida humana. Zubiri está pensando sin duda en lo “a la mano” de Heidegger, que, no lo olvidemos, no es “sentido” sino forma o tipo de ser, el propio de ciertos entes, pero, justamente en virtud de su adscripción a una trama de referencias que apuntan a la “vida humana”, le parece que ese su ser consiste en “sentido”. Creo, sin embargo, que esa concepción del sentido no responde a la concepción fenomenológico-hermenéutica. Evidentemente, Zubiri tiene perfecto derecho a utilizarlo en esa acepción, pero lo que introduce confusión es que lo entienda como lo propio de la posición fenomenológica. Es lo que parece decir cuando sostiene que Heidegger habría de pensar que la nuda realidad –lo contrapuesto al sentido– es un sentido más entre las cosas que se dan en la vida humana. Es sentido, desde luego, pero sólo en cuanto que tiene que aparecer como tal, no en cuanto que su aparecer esté determinado por su posible función en la vida humana.

Pero sentada esa diferencia en el sentido de “sentido”, la cuestión importante es indagar en las razones de Zubiri para declarar que la posición fenomenológica es “radicalmente falsa”<sup>10</sup>. Como desde que empecé a estudiar textos fenomenológicos me pareció un gran acierto del análisis de la percepción justamente lo que Zubiri cuestiona y que podemos recordar, tomando pie en las indicaciones de la 5ª *Investigación Lógica* de Husserl, afirmando, por ejemplo, “no oigo una vibración acústica, oigo la moto que pasa por la calle”, es para mí un acicate preguntarse por esas razones. Ya he dicho antes que el contexto de la fenomenología de la percepción es una revuelta contra el sensualismo implícito en la teoría del conocimiento heredada, revuelta que, sin duda, Zubiri comparte y por eso intenta un análisis de la impresión sensible completamente opuesto al empirista. ¿Cuál es entonces el punto de divergencia? La fenomenología muestra que al sentido de la percepción (y eso significa a lo que aparece en ella y tal como aparece) pertenecen: a) el referirse a la cosa misma y no a una representación o sensación de ella, b) el que ésta se da en persona, *leibhaftig*, es decir, sin que quepa pensar que hay todavía una “cosa en sí” que no se da, c) que la cosa se muestra como siendo ya

10 “Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo formalmente aprehendido en la percepción son, por ejemplo paredes, mesas, puertas. Ahora bien esto es radicalmente falso” (IRE, 59)

lo que era antes del acto de percepción. En virtud de esos caracteres que el sujeto no decide, sino que se imponen en el acto perceptivo mismo, éste se denomina intuición, “la simple captación de lo que se encuentra ahí” (*vorfindlich*) (GA, 20, 64). Si miro hacia allá, veo esa ventana determinada que está ahí, en la pared, no unas determinadas sensaciones, ni una representación de la ventana, ni tampoco un conjunto de propiedades físicas aglutinadas. Aceptar cualquiera de estas tres alternativas que acabo de desechar significaría, para la fenomenología, falsear la vivencia de lo que se da, no ceñirse a lo que aparece, sino dejar que hipótesis teóricas nos den una construcción de la percepción, pero no el acto perceptivo tal como se vive. De manera estrictamente descriptiva hay perfecto derecho a decir que veo *esta ventana real*, donde real es un adjetivo que hace explícitos los puntos fenomenológicos b y c.

En este momento es donde debemos mirar hacia Zubiri. ¿Por qué éste niega que veamos una mesa y piensa, por el contrario, que lo visto es una “constelación de notas que en mi vida funciona como mesa”? ¿Realmente vemos una constelación de notas? ¿Por qué se contraponen esa constelación de notas a la mesa? ¿Desde qué punto de vista realiza Zubiri esa contraposición? A mi entender, situándose en una posición inicial que no es el atenerse a lo que aparece en cuanto tal, o, dicho de otra forma, porque lo que llama *aprehensión impresiva* no es el acto perceptivo completo de ver algo, sino una parte abstracta de él, algo que probablemente forma parte de la percepción visual, pero que no la refleja por entero. La percepción realmente vivida, descrita fenomenológicamente, de la ventana no niega todas las propiedades que Zubiri adscribe a la nuda realidad, por el contrario afirma que se dan en la ventana formando parte indisoluble de su aparecer como ventana. Fenomenológicamente no puede separarse el aparecer de esas propiedades del aparecer de la ventana como cosa-sentido, es decir, como cosa que juega una determinada función en la vida. Es lo que Heidegger intentaba poner de relieve distinguiendo, en fases sucesivas, la conexión, en el objeto de la percepción, entre la *Umwelt Ding*, la cosa como un enser de nuestro entorno y la cosa natural (*Natur Ding*), en la que se recogen la mayoría de las propiedades que Zubiri atribuye a la nuda realidad (la humedad, la solidez, la densidad, la composición química, el hierro, la madera, etc.). Ambos aspectos o formas de ser cosa se muestran integradas en el mismo objeto perceptivo, la mesa. Esta es la “cosa misma”, apareciendo como tal, siendo la mesa que es y que ya era antes del acto de percibirla<sup>11</sup>. Yo puedo naturalmente llevar a cabo

11 La situación perceptiva no cambia en lo fundamental si en vez de una mesa (un ente “a la mano”) tomamos un árbol o el Pico Almanzor. ¿Vemos una constelación de madera, rugosidad, colores diversos y sonidos agudos o vemos un árbol en el que trina una bandada de pájaros? El árbol comparece como tal en una trama de remisiones u horizonte perceptivo (el paisaje de la montaña en

un análisis que separe la constelación de notas físicas de la ventana de su posible papel iluminador de un recinto cerrado, pero es una distinción que hago *en su aparecer* como ventana, es una distinción que realizo en el ámbito fenomenológico del sentido. Este es siempre lo primariamente dado. No podemos actuar por debajo del aparecer sin partir de él.

Por eso resulta interesante preguntarse si el nivel del radicalismo en que se sitúa la impresión de realidad es propiamente fenomenológico. Aunque Zubiri sostendría más bien que sí, dado que establece que la cosa-realidad tiene una primacía no sólo *kata physin*, sino *kata aisthesin*, yo tiendo a pensar que no. ¿Por qué? Porque no va del aparecer de la mesa como objeto intencional de la percepción a investigar los componentes que lo integran y hacen posible (las diferencias en el contenido intuitivo, los escorzos, etc.), sino que parte de un conjunto de notas *que no aparecen como tales si no es formando parte del sentido objetivo del acto perceptivo* (la mesa real que está ahí) y le otorga una prioridad “en el modo de presentación” frente a la mesa misma. Confieso que no alcanzo a ver fenomenológicamente esta prioridad, que sólo se logra cuando prescindimos de lo que forma indiscutiblemente parte del sentido descriptivo del acto, a saber, el aparecer inmediato de la mesa en la percepción. Y tengo la impresión de que Zubiri reconoce que en la aprehensión primordial de realidad opera esta abstracción que prescinde de algo (“la mesa”) cuando señala que *es fijando precisamente* una nota o un sistema de notas como surge la aprehensión de algo en y por sí mismo (IRE, 260-61). Es más bien un análisis metafísico, que distingue en la cosa manifestada dos planos constitutivos, en el que uno –la nuda realidad– es el fundamento, la condición del otro, el que acomoda a esa distinción un orden de prioridad en el aparecer, una ordenación que exige una operación abstractiva en lo que aparece. Tal vez sea esto lo que distinga más radicalmente la etapa fenomenológica de la etapa metafísica de Zubiri.

RAMÓN RODRÍGUEZ

otoño, el trasfondo del jardín en el que me paseo, etc.) no menos que la mesa. En este sentido, él tiene también *en tanto que árbol* una respectividad con mi vida.