

COMPRENSIÓN Y REALIDAD. ZUBIRI ANTE EL RETO HERMENÉUTICO

Juan Antonio NICOLÁS Y Óscar BARROSO FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RESUMEN. El descubrimiento por parte de la hermenéutica de la radicalidad del comprender llevó a Heidegger a sostener la primacía del sentido en *Ser y tiempo*. Este planteamiento se vio fortalecido por el hallazgo gadameriano de que toda verdad radical es verdad lingüística. Así, aunque tanto uno como otro pretendieron analizar el *peso de las cosas* en la comprensión, no pudieron ir más allá de la experiencia de sentido, con lo que la pregunta por cómo irrumpe lo real en la comprensión quedaba abierta. En este trabajo pretendemos mostrar cómo Zubiri, manteniendo que todo acto cognoscitivo es un acto comprensivo, descubre en el mismo comprender un momento intelectual lógicamente anterior consistente en la mera impresión de realidad. Esto permitirá concluir que aunque toda experiencia humana es una experiencia de sentido, los sentidos son siempre de la realidad. El sentido tiene un fundamento: la realidad.

1. La hermenéutica heideggeriana: ser y comprensión

En la hermenéutica heideggeriana, la comprensión deja de ser un método particular para convertirse en el modo de ser del hombre. En este sentido, escribe Heidegger: «el 'comprender' en el sentido de *un* posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del 'explicar', deberá ser interpretado junto con este, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser ahí en cuanto tal»¹. Aquí la hermenéutica consiste en

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [a partir de ahora citado como SZ], Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1927, 143 (trad. J. E. Rivera, *Ser y Tiempo* [a partir de ahora citado como ST], Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, 167).

un esbozo interpretativo del *Dasein* mismo que constituye su esencia² y hace referencia a la originaria apertura del horizonte del mundo; es decir, consiste en la interpretación en el sentido de una comprensión originaria del *Dasein* y del ser que se da en la existencia humana. La interpretación es el desarrollo del proyectarse del comprender en el que este se apropia comprensoramente de lo comprendido a través de la elaboración de las posibilidades proyectadas en el propio proceso comprensivo. No hay nada previo a esta interpretación: «Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano es ya en sí misma comprensora-interpretante»³. La interpretación no consiste en arrojar luz significativa sobre algo que está previamente ahí, sino que la cosa comparece dentro del mundo teniendo originariamente una respectividad comprensiva con el *Dasein*. Y esta respectividad sólo queda expuesta en la interpretación. El sentido ocupa aquí un lugar prioritario, dado que es precisamente lo que el ente intramundano adquiere al ser descubierto por el *Dasein*. El sentido es el «ámbito» en el que se mueve la comprensibilidad, el haber-previo desde el que la cosa se hace comprensible.

Uno de los conceptos clave para entender lo más originario de la hermenéutica es el de «círculo hermenéutico»⁴. En el comprender hermenéutico se conoce la cosa particular desde una perspectiva más amplia, que sirve de marco de referencia. El círculo consiste en que cada cosa se hace presente desde el todo del horizonte de sentido, pero a su vez, este todo sólo puede ser percibido desde cada situación particular. Para Heidegger no se trata de un «*circulus vitiosus*» —según parecería desde las reglas más elementales de la lógica—. Ciertamente, dado que el objeto se hace presente desde la precomprensión que lo posibilita, todo conocimiento es necesariamente finito e histórico. Ahora bien, no estamos ante una perspectiva subjetiva en la que el haber-previo le sea dado a la interpretación a través de simples ocurrencias y opiniones populares. Se trata de un «enfrentar al *Dasein* descubridor con el ente mismo»⁵. Y este *Dasein* ya no es el sujeto autorreflexivo, sino existencia inmersa en el mundo de la vida. Por ello, a su vez, el sujeto pierde su constancia, deviene eventualizado en su ser. Así, la posición de

² *Ibíd.*: «El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad».

³ SZ, 149 (ST, 173).

⁴ SZ, 152 y ss. (ST 176 y ss.).

⁵ SZ, 227 (ST 247).

Heidegger no representa un burdo relativismo en el que el sujeto crea arbitrariamente el sentido del ente, ya que hay un elemento de pasividad (escucha); el darse del ser del ente no se realiza ante una conciencia autorreflexiva.

Desde esta perspectiva, se puede decir que la precomprensión es en esencia inconclusa y abierta a nuevos contenidos de sentido elaborados a partir de las cosas mismas; por ello, esta puede corregirse y profundizarse en el proceso. A su vez, el horizonte de sentido del objeto puede crecer en la sucesiva reinterpretación histórica desde nuevos horizontes de comprensión. Esto constituye un proceso comunicativo que permanece siempre ligado a la cosa, a la manifestación de la verdad del ser, y por ello, puede trascender su condicionamiento histórico, sin llegar, por supuesto, a eliminarlo. El enunciado es verdadero cuando *descubre* al ente en sí mismo. En la verdad se muestra al ente en su estar al descubierto, se le saca de su ocultamiento. Es la verdad como *alétheia*⁶.

Ahora bien, para Heidegger el «ente en sí mismo» no coincide con el ente real. Como la apertura tiene un condicionamiento histórico —es *fáctica*—, se desarrolla en un determinado círculo de entes intra-mundanos. Por esta facticidad, además, a la apertura le pertenece la caída: son inherentes a la facticidad del *Dasein* la obstrucción y el encubrimiento. Todo desvelar es, a su vez, un velar producto del horizonte y del proyectar de la existencia en una determinada dirección —el horizonte abierto depende tanto de un fondo de comprensión ya sido como de la apertura de horizontes para un porvenir—. Por ello el darse del ser no es neutral y sólo es comprensible en el mundo de sentido en que habita el *Dasein*. La eventualización del ser es radical, no hay una realidad previa a esto. Es decir, aunque en el nivel originario de la verdad hay un escuchar, un dejar aparecer al ente, este 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*.

⁶ SZ, 219 (ST 239).

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 en cierto modo 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. Si se acepta esta interpretación de Heidegger⁷, 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 posible experiencia lineal del mundo, impide pensar en un progreso por un esclarecimiento progresivo de la verdad del mundo. 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*. A veces, todo lo que no sea esta línea de interpretación será considerado, peyorativamente, pensamiento de la identidad.

2. La hermenéutica gadameriana: lenguaje, verdad y experiencia

En la primera versión de la hermenéutica ontológica —la anterior a la *Kehre*—, faltaba aún un análisis preciso del lenguaje como lugar de la experiencia comprensora; es más, allí Heidegger apuntaba a una experiencia vital o prelingüística del ser.

⁷ Cfr. J. A. NICOLÁS, «Las constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica», en P. Brickle (ed.), *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid, 2003, 91-107.

Lo curioso es que tras la *Kehre* heideggeriana, y sobre todo con la labor de Gadamer en *Verdad y método*, la experiencia hermenéutica encuentra su lugar común en el lenguaje. Pero si se interpreta que la comprensión coincide con la intelección, el nivel radical al que podemos acceder es el lingüístico; la verdad radical es una verdad lingüística; el lugar de la ontología es el lenguaje. Es la idea central de *Verdad y método*, y la principal aportación de Gadamer a la hermenéutica ontológica; tras el giro hermenéutico heideggeriano, el giro lingüístico gadameriano.

Pero ¿es imposible desde los parámetros de la hermenéutica ir más allá de la experiencia lingüística? Para Gadamer, el objetivo básico de *Verdad y método* era «rastrear la experiencia de la verdad que está por encima del ámbito de control de la metodología científica allí donde se encuentre, e indagar su legitimización»⁸. La idea de experiencia que ha guiado toda la modernidad, la experimentación científica, ha entrado en crisis, y es hora de interrogarse por otras formas de experiencia. Para ello, Gadamer parte a la búsqueda de nuevos ámbitos de verdad «por debajo» del nivel científico de racionalidad, orientándose hacia la experiencia estética, y consecuentemente, hacia el terreno de la verdad en el arte. Desde ahí generaliza los resultados de su indagación, en una teoría general del comprender, por lo que puede afirmar también que el objeto de su obra principal es abordar la pregunta: ¿cómo es posible la comprensión?; que equivale a tomar como objeto de análisis «el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital»⁹.

En un pasaje muy conocido de *Verdad y método* Gadamer describe un tipo de experiencia que no cabe encuadrar dentro de la experiencia científica, pero que está esencialmente ligada a la experiencia vital del ser humano¹⁰. Frente a la reducción epistemológica de la experiencia, y su consiguiente concreción en «experimento», frente a la reducción de toda verdad a verdad científico-empírica, Gadamer reivindica que el campo de la experiencia y de la verdad es más amplio¹¹. Hay experiencias esenciales en nuestras vidas que (1) *no se planifican*,

⁸ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, 24 (ed. orig., *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960).

⁹ *Verdad y método*, op. cit., 12.

¹⁰ *Verdad y método*, op. cit., 421-439.

¹¹ Cf. J. CONILL, «Hacia una antropología de la experiencia», *Estudios Filosóficos*, 106 (1988), 459-493.

sino que se tienen, se pasan, se sufren o se disfrutan, experiencias que nos ocurren sin buscarlas y que además son ineludibles. Así son la inmensa mayoría de las experiencias que hay en nuestra vida. Gran parte de ellas son (2) *experiencias únicas*, porque ni son repetibles, ni formulables con precisión matemática, ni admiten un tratamiento metódico; sin embargo, son decisivas en nuestras vidas. A veces la experiencia es contradictoria, y sobre todo, nunca puede dar marcha atrás, porque (3) es *esencialmente histórica*. La experiencia del encuentro con otros «yoes» (tú) es paradigmática de este último rasgo.

Evidentemente, exigir a este tipo de experiencias los requisitos metódicos propios del experimento para determinar su verdad carece de sentido. Así pues, desde el punto de vista filosófico, que busca universalidad, resulta exigible, como punto de partida, abrirse a todo tipo de experiencia, en todas sus dimensiones, y con ello, a toda experiencia de la verdad que tenga lugar. De este modo, Gadamer va más allá de todo metodologismo y epistemologismo, y denuncia la unilateralidad de la concepción empirista de la experiencia¹². El acontecer de la verdad no se rige por normas de carácter metódico, es decir, de origen racional. Más bien habría que pensar que toda racionalización lo es de algo ya dado como verdadero. En una teoría estratificada de la verdad ha de reconstruirse un nivel de experiencia de la verdad que es el supuesto de toda verdad científico-racional. Lo cual no quita valor alguno a la verdad operante en el marco de la metodología científica. Esta resulta hoy irrenunciable de cara al progreso material y moral de la humanidad.

Si queremos seguir indagando en la experiencia de la verdad gadameriana, descubriremos que Gadamer no desarrolla un teoría sistemática de la verdad, sino que más bien señala dónde ha de buscarse la raíz de esta experiencia¹³. En esta línea, afirma que «la mejor manera de determinar lo que significa la verdad será también recurrir al concepto de *juego*»¹⁴. Este es el modelo que adopta Gadamer para explorar la experiencia de la verdad. Con ello quiere afrontar «el modo como se despliega el *peso de las cosas* que nos salen al encuentro en la comprensión»¹⁵.

¹² Cfr. en esta misma línea O. BOLLNOW, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, 153-5. Cfr. También J. A. SALCEDO, «Análisis de los conceptos gadamerianos de formación y experiencia», *Intersticios*, 14-15 (2001), 183-193.

¹³ Cf. D. TICHERT, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis*, Metzlersche Verlag, Stuttgart, 1991.

¹⁴ *Verdad y método*, op. cit., 584.

¹⁵ *Ibid.*

Siguiendo a Heidegger y su modelo de verdad como desocultación¹⁶, Gadamer desarrolla la vía aquí marcada sobre la tesis de que la verdad tiene lugar en el acontecer de la comprensión, y este está constituido esencialmente de modo lingüístico e histórico. Precisamente es la lingüisticidad la que posibilita la tarea hermenéutica de la comprensión, que tiene su punto de arranque «cuando algo nos llama la atención»¹⁷. Sobre esta premisa, Gadamer esboza su concepción de la verdad, como se acaba de señalar, en torno a las nociones de «juego» y «pregunta-respuesta». Entiende la estructura de la verdad como respuesta a una interpelación que a la vez representa una cuestión interpelativa que exige una nueva respuesta. Este carácter le viene de la esencia misma del lenguaje en el que tiene lugar la verdad: «no hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta»¹⁸. Con ello se genera una «lógica hermenéutica» cuya primacía la ostenta la pregunta. La noción de interpelación es clave, porque es la que sintetiza el modo gadameriano de rebasar el ámbito de la subjetividad. Sigue con ello, una vez más, la senda de Heidegger, aunque en una interpretación propia¹⁹. La priorización de la dimensión lingüística de la verdad según las categorías de pregunta-respuesta lleva a Gadamer a concluir que «el modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella» y que «no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido»²⁰. En este punto conviene delimitar con todo rigor que «el modo de ser» de la cosa no tiene por qué ser necesariamente la primigenia presentación de la misma; muy bien podría tratarse de aquello en que la cosa se transforma justamente cuando «hablamos de ella». Nada obliga a pensar que ambos planos hayan de coincidir, ni tampoco que alguno de ellos sea inaccesible de modo absoluto. Lo más que podría afirmarse, con Gadamer y otros, es que el plano de la primigenia presencia de la cosa es inalcanzable por vía lingüístico-conceptual.

En *Verdad y Método* Gadamer adopta la perspectiva de la reflexión sobre el arte para analizar la comprensión y la verdad que en ella se manifiesta, en su nivel

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, 53-4 (ed. orig. *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Hermeneutik II*, 1986). Cfr. R. J. DOSTAL, «The experience or Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning», en B. R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, 1994, 47-67.

¹⁷ *Verdad y método II*, op. cit., 69-70. Sobre esta cuestión del punto de partida de la acción y la reflexión hermenéutica puede verse O. BOLLNOW, op. cit., cap. 3, 37-59.

¹⁸ *Verdad y método II*, op. cit., 58.

¹⁹ *Ibíd.*, 60.

²⁰ *Ibíd.*, 62.

más radical; este es su modo de ampliar la racionalidad científica moderna. Por esto es por lo que la noción más explicativa de qué sea la verdad es la que resulta central en su comprensión del arte: la noción de «juego».

Ahora bien, ¿es la noción de *juego* la más adecuada para conseguir el objetivo propuesto por el propio Gadamer de analizar *el peso de las cosas* en la comprensión? ¿No hay manifestación de la verdad más allá de los límites de la relación de juego (sea lingüístico o sea lúdico) con lo real? O dicho de otro modo, ¿es este tipo de relación con lo real el más primigenio y radical, en orden a la manifestación de la verdad? Esta pregunta se hace especialmente relevante sobre todo ante el hecho de que Gadamer entiende el *salir al encuentro* de las cosas en la comprensión como «un proceso lingüístico». ¿Cabe ahí todo el acontecer de la verdad? Si la comprensión comienza «cuando algo nos llama la atención», ¿es éste el nivel más radical de inserción intelectual en lo real? ¿No está aquí plasmada precisamente la limitación que el planteamiento de Gadamer hereda de su interpretación de Heidegger?

La hermenéutica ha hecho un gran descubrimiento —todo conocimiento es comprensivo— y se ha volcado al análisis de este. Ahora bien, en este vuelco, ha olvidado analizar 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.

Hace falta hablar de las cosas para que estas tengan realidad —presencia—; y no hablar del darse de la cosa misma ha conducido a la hermenéutica, casi de forma silogística, a afirmaciones como la de Rorty: la verdad es sólo «un término de elogio utilizado para avalar»²¹. Puede objetarse, y con verdad, que la hermenéutica de Gadamer no es equiparable 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 acti-

²¹ R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*, Paidós, Barcelona, 1996, 174.

vidad 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 consenso²².

La *Falsas Opiniones* aparece de abarcar el objetivo que el propio Gadamer se marca es preciso ampliar el marco de análisis más allá de la relación de juego con lo real y más allá del ámbito del arte y la experiencia estética que lo sustenta. Esta reorientación de la reflexión no necesariamente ha de hacerse contra el planteamiento gadameriano. Según señala en *Verdad y Método*, situar el punto de partida en la reflexión sobre la experiencia del arte no es esencial para la intención del autor. Ha de reconocerse con Gadamer que para lograr su objetivo puede haber diversas vías, y la elegida por él «no se debió más que a un artificio de la composición»²³.

Tomando pie ahí, nos proponemos prolongar y ampliar la indagación gadameriana siguiendo su mismo objetivo, tanto próximo (explicitar ámbitos de manifestación de la verdad), como lejano (ampliar los estrechos límites de la racionalidad científica ilustrada). Para ello partiremos de un aspecto apuntado por el propio Gadamer, pero que no desarrolla suficientemente. Entiende que la verdad no es en primer lugar el producto de una subjetividad, sino más bien el *irrumper de lo real en la comprensión*. ¿Qué estructura tiene esa irrupción? ¿Cómo analizar el «peso de las cosas» en la comprensión? ¿Se puede reducir al plano psicológico? El análisis de la estructura del irrumper ha de englobar tanto la relación de juego, como la relación metodológica, como la metafórica, como la lingüística. Se busca aquí una estructura que exprese el modo en que lo real «adquiere peso», «irrumpe», o «sale al encuentro» en la comprensión. Esta dimensión no ha sido suficientemente explorada por Gadamer. Pero a nuestro juicio es decisiva, porque puede contener la respuesta, si no total al menos parcial, a la pregunta que atraviesa, según Gadamer, toda la obra *Verdad y Método*, a saber: ¿cómo es posible la comprensión? La respuesta podría ser: la comprensión es posible porque lo real irrumpe en ella generando así un nivel de verdad de carácter pre-comprendido y de estructura experiencial.

²² Cfr. C. ESPOSITO (y otros), *Bellezza e realtà*, Pagina, Bari, 2003, 18-26.

²³ *Verdad y método*, op. cit., 13.

En este punto es preciso dar un paso más allá de Gadamer, precisamente para prolongar su propia intención, y proponerse como horizonte una teoría general de la experiencia de la verdad²⁴.

3. El núcleo de la propuesta zubiriana: lo real y su verdad

En este nuevo tramo de nuestra indagación ha de cuestionarse el carácter primario de la comprensión misma²⁵. Con ello se retrocede hasta Heidegger²⁶ y la interpretación que del mismo asume Gadamer. Siguiendo otra interpretación del primer Heidegger, es posible y fructífero para nuestra intención, sostener que la irrupción primigenia de lo real, el primer nivel intelectual, no tiene la forma de comprensión lingüística, sino de irrenunciable instalación física en la realidad. Toda comprensión es siempre comprensión de «algo». Este «algo» ha de ser necesariamente previo, desde el punto de vista de la reconstrucción de la lógica del saber. Por ello ha de estar dado cuando hay comprensión lingüística y con ello creación de sentido. Y esto ha de ser válido para todo acontecer, lingüístico o no, y para todo estar con lo real, lúdico o no. Por ello el dato irrebalsable no es el estar comprensivo(-lúdicamente) *con* las cosas, sino el estar ya *en* la realidad. Esta inevitable inmersión en lo real acontece en el modo de imposición de lo real a toda conciencia. Por ello, todo acontecer de la verdad en este nivel más primigenio no sólo es gratuito, tal y como concibe Gadamer, sino que es necesario²⁷. Se apunta con esto al ineludible momento de realidad que constituye toda experiencia y que Gadamer no piensa sistemáticamente.

Ha sido Xavier Zubiri quien ha analizado detenidamente el modo en el que lo real irrumpe en la comprensión, y ha detectado la estructura del momento veri-

²⁴ Cfr. H. KRINGS, «Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs», *Philosophisches Jahrbuch*, 90 (1983), 20-31.

²⁵ Cfr. B. R. WACHTERHAUSER, «Is there Truth after Interpretation?», en B. R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Truth*, *op. cit.*, 1-24. También R. BUBNER, «On the Ground of Understanding», *ibíd.*, 68-82.

²⁶ Cfr. K.-O. APEL, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en *Auseinandersetzung im Erprobung transzendentalpragmatischer Ansätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998. También K.-O. APEL, *Apel versus Habermas*, Comares, Granada, 2004.

²⁷ Cfr. P. RODRIGUEZ-GRANDJEAN, «Hacia una comprensión hermenéutica de la verdad», *Thémata*, 27 (2001), 327-332. También R. MARCHILDON, «À propos de la conception herméneutique de la vérité», *Laval théologique et philosophique*, 53 (1997), 141-150.

tativo que esta irrupción configura. La vía de implantación en la comprensión no es lógico-lingüística sino *física*. Por ello no depende de la constitución lingüística del sentido, sino que lo posibilita.

Para Zubiri, el nivel radical de inserción en lo real no se halla en la comprensión, sino en la «aprehensión primordial de realidad», acto *exclusivo, elemental y radical* de la inteligencia²⁸. Juzgar, concebir, comprender y cualquier otro acto intelectual «está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real»²⁹.

El modo en que comparece lo real en la aprehensión primordial será el elemento sobre el que se constituyen todos los actos intelectivos, incluida la comprensión. Esto implica que, en la misma línea de Gadamer, la verdad no es solamente una construcción producto de una subjetividad (individual o colectiva), sino que es, en su nivel más originario, el hecho mismo de la comparecencia de lo real. Esta tiene fuerza de modulación de la subjetividad: «No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de estas la que configura mi razón y la hace así, mía»³⁰.

Ahora bien, esta comparecencia o irrupción no tiene lugar, en primera instancia, en el juego del lenguaje, sino en la imposición a que nuestra sensibilidad es sometida. Zubiri descubre tres momentos en la aprehensión de realidad³¹: «afección real» —no reducible a mera afección estímulo—, «alteridad de realidad» —el contenido aprehendido queda como algo «en propio», «de suyo», con un *prius* a su presentación— y «fuerza de realidad» —lo aprehendido se *impon*e con la fuerza de la realidad, que es más que la fuerza de la objetividad—. Esta estructura de nuestras impresiones físicas son el vehículo por el que lo real se hace presente sin identificarse con un determinado modo de darse. Aquí la noción de comprensión ha de sustituirse por la de aprehensión física de realidad: «En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un 'estar'. La aprehensión es por esto un *érgon* la que tal vez pienso que podría llamar *noergia*»³². Zubiri superpone el momento noérgico de

²⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1981, 77.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999, 133.

³¹ *Inteligencia y realidad, op. cit.*, 60-67.

³² *Ibid.*, 64.

la aprehensión al esquema fenomenológico (¿superado por la hermenéutica?) noesis-noema: «El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de 'actualidad', un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico».

La aprehensión tiene, pues, fuerza de imposición, por lo que no podemos renunciar a ella, constituye nuestro modo de estar en el mundo. De ahí que la conexión con lo real no tenga carácter teórico, sino que es el supuesto de toda teoría. Esto lleva a Zubiri a cuestionar todo nihilismo: «Quiéralo o no lo quiera, por muy nihilista que se declare, el hombre vive henchido de realidad. En todos los actos que ejecuta a lo largo de su vida, en todas las dimensiones de estos actos (por muy poco intelectuales que sean) va siempre envuelto un momento de realidad, que es lo que da al acto humano su carácter específicamente humano»³³. Esto no significa que cualquier tipo de nihilismo carezca de sentido, sino que su mismo planteamiento y discusión supone ya la aprehensión primordial de realidad.

Zubiri denomina al tipo de verdad que tiene lugar en el nivel de aprehensión primordial *verdad real*. En la verdad real no hay representación, sino presentación, que formalmente consiste en estar presente y tiene la estructura de «ser actualizado en intelección». Se trata de la verdad *de* lo real, porque es la realidad la que muestra su verdad; pero esa verdad tiene lugar *en* la intelección. Por ello la verdad real tiene la forma metodológica de hacerse presente en la aprehensión intelectual, pero como siendo anterior a la propia aprehensión, como siendo «de suyo»³⁴. El modo en que la realidad queda calificada como tal en la intelección es denominada por Zubiri *ratificación*. La ratificación es el mero hecho de que lo real esté presente *en* la intelección. La ratificación es el componente noérgico que adquieren las verdades por su ser impresivo, es la fuerza con la que lo real se auto-afirma o se auto-instala en el acto intelectual³⁵. La imposición de lo real y su ratificación en la verdad no tienen carácter judicial, sino puramente físico. Ahora bien, realidad en este sentido no es existencia; lo único garantizado en este acto es la física aprehensión de notas en sí mismas, actualizadas como «de suyo».

³³ *El hombre y la verdad*, op. cit., 241. Cfr. R. RODRÍGUEZ, «La hermenéutica entre la defensa y la superación del escepticismo», *Thémata*, 27 (2001), 83-99.

³⁴ Cfr. J. A. NICOLÁS, «La théorie zubirienne de la vérité», en X. ZUBIRI, *L'homme et la vérité*, L'Harmattan, París, 2003, 157-179.

³⁵ *Inteligencia y realidad*, op. cit., 241.

Por su carácter noérgico, lo real actualizado no es un polo frente al otro polo que sería la inteligencia, sino que hay unidad compacta de lo real actualizado como real y, por tanto, ratificado en su realidad. Por eso la verdad real no consiste en ninguna relación, ni de conformidad, ni de adecuación, ni de correspondencia. La ratificación de lo real en la intelección tiene lugar según tres dimensiones de la verdad real que corresponden a las dimensiones originarias de la realidad. De este modo es la estructura de lo real la que determina la actualización y la verdad de la intelección. Las tres dimensiones de lo real (totalidad, coherencia y dureza) se ratifican en otras tres dimensiones correspondientes de la verdad real: pluralidad (riqueza), firmeza (seguridad) y estabilidad (constatación). Dado el carácter impositivo de lo real en la intelección, Zubiri llega a afirmar que es la verdad la que nos posee, nos arrastra, nos tiene en sus manos³⁶.

El motor que mueve e impulsa la ratificación es la propia realidad. Por ello la teoría de la verdad real puede entenderse como un modo de responder a la intención, no desarrollada por Gadamer, de sopesar la irrupción de lo real en la intelección, es un modo de cumplimentar su objetivo de establecer «el peso de las cosas en la comprensión». Se trataría, pues, de dos planteamientos que pueden complementarse si se atiende fundamentalmente al espíritu y a la intención de sus autores. Los dos se mueven en la dirección de recuperar el papel protagonista de lo real en el saber, frente a los idealismos modernos. Ambos coinciden también en que en esa reorientación del pensamiento una pieza básica es la experiencia de la verdad. ¿Qué valor cabe atribuirle en este planteamiento a ese hecho humano que es la experiencia de la verdad dentro del marco del saber acerca del mundo? Con ello se retoma lo que Gadamer traza como el objetivo de toda la obra *Verdad y Método*, a saber, «rastrear la experiencia de la verdad [...] allí donde se encuentre, e indagar su legitimación»³⁷.

La posible complementación de los dos planteamientos exige a su vez analizar cómo esta experiencia de lo real en la intelección se va desarrollando en las posteriores (en el orden lógico de fundamentación) modulaciones intelectivas. Lo primordialmente aprehendido se despliega posteriormente en los niveles del *lógos* y la razón, en donde se abordan las cuestiones relativas a la existencia y la

³⁶ *Inteligencia y realidad, op. cit.*, 242.

³⁷ *Verdad y método, op. cit.*, 24.

consistencia de lo aprehendido en impresión primordial. Se abre así el campo de la comprensión, del sentido y de la interpretación.

4. La mediación lingüística de lo real y la constitución del sentido

La oposición a la idea de que el enfrentamiento radical del hombre con las cosas es lingüístico es una de las ideas claves de Zubiri, de su análisis de la *Inteligencia sentiente*. Pero esto no quiere decir que la experiencia lingüística no sea un momento esencial del proceso intelectual, aunque no sea 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 se diga a su vez sobre la lingüisticidad de la inteligencia. Nuestro aparato cognoscitivo es lingüístico, racional y comprensivo, qué duda cabe, pero a su vez, cada uno de estos momentos supone y es experiencia de lo real. Es la gran capacidad del saber humano, decir lo *ineffabilis*, la realidad. Sólo aclarando este sorprendente «milagro» podremos aclarar otro, aquel cuya resolución constituye, a juicio de Gadamer, la tarea de la hermenéutica, el «milagro de la comprensión»³⁸.

La formalidad de realidad aprehendida en aprehensión primordial es una pura apertura. Por ello no determina 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 es siempre limitado y está mediado por la libertad creativa.

Puesto que la formalidad de realidad es apertura, cuando se aprehende una cosa real no sólo se la aprehende en su individualidad, sino que también 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»³⁹. 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 puede aprehender cada cosa no sólo en su momento individual, sino también en

³⁸ *Verdad y método II, op. cit.* 64.

³⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, 14 y ss.

función de las demás. A este momento del inteligir Zubiri lo denomina «*lógos* sentiente». El *lógos* es sentiente porque el 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. Que el *lógos* es sentiente significa además que su momento radical no es ser declaración de algo sobre algo, sino «intelección de una cosa campal desde otra»⁴⁰.

La actualización campal tiene una estructura dinámica constituida por dos movimientos: uno de «retracción» y otro de «reversión»⁴¹. En primer lugar, la cosa actualizada en aprehensión primordial de realidad nos lanza a la actualización desde el campo, movimiento en que se produce un distanciamiento del «en realidad»; nos situamos sobre él. Se desdoblan en la cosa sus momentos individual y campal, y quedamos en el segundo de ellos. 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 nos vemos obligados a buscar aquellas cosas del campo de realidad que se realizan en la cosa real aprehendida. Es el terreno de lo condicional, del *sería*. No nos están dadas aquellas cosas del campo desde las que inteligir la realidad en cuestión, sino que somos nosotros los que debemos buscarlas y, de alguna forma, reconstruir la campalidad de la cosa, darle un sentido.

Una vez encontrado el «sería» más adecuado —Zubiri lo llama «simple aprehensión»—, se produce un movimiento de reversión para inteligir desde el campo de realidad lo que la cosa es en realidad. Es el momento que podemos denominar «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 sólo ni principalmente, sino

⁴⁰ *Ibíd.*, 48.

⁴¹ *Ibíd.*, 62-73.

de la firmeza con que es sentida la «fuerza de realización» de la afirmación en la cosa real⁴².

La determinación del grado de firmeza de la afirmación, lo que Zubiri denomina «evidencia», es 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 sentido⁴³; 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, se elige la posibilidad, se elabora 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

⁴² *Ibíd.*, 178.

⁴³ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, 228.

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 esa especie de «mística» apertura-escucha de sentido, sino por la misma realidad que impone límites a todo sentido. Habría que preguntarse dónde están para Heidegger estos límites y si el sentido flota sobre algo más que sobre sí mismo⁴⁴.

5. Razón y comprensión

El *lógos* desarrolla 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 *lógos* y la constitución del sentido en la cameralidad se mantienen en el terreno de lo aprehendido. Precisamente, la fenomenología entendida en un sentido muy general⁴⁵ 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.

Zubiri diría que aquello a lo que se atiene la fenomenología es precisamente el campo de realidad, mientras que las ciencias experimentales, y otras tantas formas cognoscitivas no reducibles a lo científico, exploran el «mundo»⁴⁶. El campo de realidad es sólo el mundo sentido, pero el mundo no se reduce a lo sentido, el mundo es la totalidad de la realidad en su respectividad. El mundo está constituido por el campo y por las cosas en su respectividad con independencia —o allende— de su actualización intelectual.

⁴⁴ Cfr. R. ESPINOZA, «*Sein und Zeit* como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri», en J. A. NICOLÁS y O. BARROSO (eds.), *Balace y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, 437-481.

⁴⁵ Cfr. X. ZUBIRI, «Filosofía y metafísica», *Cruz y Raya*, 30 (1935), 7-60; O. BARROSO, *Verdad y acción. Para entender la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002, 1-4.

⁴⁶ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1984, 20.

La razón explora el allende, pero siempre partiendo de la previa actualización campal, que, a este efecto, queda constituida como *sistema de referencia, principio y canon* para la actualización racional. Apoyada en la estructura campal, la razón marcha más allá de ella, en «búsqueda» de qué sean las cosas «en la realidad». Por ello, la verdad de la razón será un «encuentro» con las cosas que íbamos buscando. Pero toda marcha exige la elección de un camino. En el caso de la razón, este camino queda expresado, a través de un «método», en un «esbozo» que se configura como una posibilidad de lo que la cosa podría ser en la realidad. Este esbozo está sometido en su punto de partida y en su punto de llegada a la realidad sentida. En su punto de partida porque, aun cuando se trata de una construcción libre, es una construcción apoyada en el campo de realidad como sistema de referencia. En su punto de llegada porque la verdad, el encuentro con la cosa en la realidad, supone la «probación» en esta misma realidad del esbozo propuesto. La razón es por ello siempre una razón *experiencial*⁴⁷. En esta experiencia, las cosas nos dan o nos quitan la razón saliendo a nuestro «encuentro». Es la verdad racional. Una verdad que, por lo demás, no sólo es 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 un determinado horizonte de sentido.

Hemos arribado con ello a una de las tesis fundamentales de la hermenéutica, pero con una diferencia fundamental: la realidad como último límite de todo horizonte de sentido. La realidad en la aprehensión no sólo nos lanza allende, sino que de alguna forma este lanzamiento está cualificado por esta previa aprehensión. En este sentido, dice Zubiri que la posibilidad de la razón es «posibilidad incoada»⁴⁸ en lo previamente inteligido. Es decir, lo previamente inteligido actúa como «sugerencia» de la intelección racional⁴⁹. Zubiri desarrolla esta idea afirmando que la aprehensión primordial y el *lógos* actúan como «principio» y «canon» del movimiento propio de la razón⁵⁰. La intelección racional se apoya en lo previamente inteligido: «*estamos lanzados* a la búsqueda por las cosas

⁴⁷ Cfr. J. CONILL, «Hermenéutica antropológica de la razón experiencial», en D. BLANCO *et al.*, *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, págs. 131-143.

⁴⁸ *Inteligencia y razón, op. cit.*, 144.

⁴⁹ *Ibíd.*, 147.

⁵⁰ *Ibíd.*, 44-60.

reales campales, y en ellas nos *apoyamos* para nuestra búsqueda»⁵¹; por ello lo previamente inteligido actúa como *principio*: «es la realidad misma la que previamente inteligida sentientemente como formalidad nos lanza desde sí misma “hacia” lo allende en búsqueda intelectual: la realidad es fundante. Pero es fundante como fundamentante, precisamente porque es la realidad ya actualizada en intelección previa; y en esta realidad, digo, es en lo que formalmente se está actualizando de nuevo la cosa real. Por la apertura, pues, la realidad es fundante y fundamentante de la intelección pensante: es su *principio*»⁵². La realidad previamente inteligida en actualidad campal es ahora realidad-fundamento en la intelección racional.

Además de como principio hemos dicho que lo previamente inteligido actúa como *canon*: con la realidad principal nos lanzamos al esbozar y «mensuramos» nuestro esbozar. Este carácter mensurante de la realidad principal es lo que la define como canon: «La realidad como principio mensurante es lo que llamo *canon* de realidad»⁵³. Lo inteligido en el campo funciona como el «metro» de la intelección posterior. «La intelección pensante va en búsqueda de lo real allende lo previamente inteligido, apoyada en el canon de la realidad ya inteligida»⁵⁴. Lo aprehendido en aprehensión primordial y en el *lógos* no interviene ahora en su estructura propia, sino como el apoyo de la intelección racional⁵⁵. No se trata del apoyo de una realidad sobre otra distinta, porque la realidad en la que la razón se mueve es la misma realidad campal, la realidad del *lógos*. No es que en la razón haya una realidad apoyada en la realidad del campo, sino que es la misma realidad del campo actualizada como fundamento del contenido de la realidad campal. No es la formalidad de realidad, sino el contenido de la realidad inteligida en la razón lo que está apoyado en el contenido de la realidad inteligida campalmente⁵⁶. La razón no se apoya en la realidad del campo porque en esta realidad está ya instalada.

En este contexto ¿dónde queda la comprensión? Zubiri no entiende la aprehensión primordial, el *lógos* y la razón como estructuras independientes, sino que

⁵¹ *Ibíd.*, 103.

⁵² *Ibíd.*, 48.

⁵³ *Ibíd.*, 57.

⁵⁴ *Ibíd.*, 58.

⁵⁵ *Ibíd.*, 98-101.

⁵⁶ *Ibíd.*, 105.

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.

¿Cuál es entonces 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 *lógos* 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 «comprehensión» queda incorporada a la cosa lo que realmente es. Y en esto consiste precisamente la *comprensión*, en el sentido habitual de entender algo. «El acto unitario de esta intelección es pues comprensión»⁵⁷.

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 inteligir. Comprender es un modo de inteligir, si bien el modo unitario. Pero también es cierto que hay muchas cosas que se aprehenden como reales y que no comprendemos. 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, recuperamos desde lo que la cosa realmente es, su estructura y sus notas. A esta intelección, la intelección plenaria, Zubiri la denomina «aprehensión comprensiva»⁵⁸.

Hay, por lo demás, 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.

⁵⁷ *Ibíd.*, 330.

⁵⁸ *Ibíd.*, 336.

6. Conclusión

Zubiri ha querido dotar a la comprensión de un fundamento real. Ahora debemos preguntarnos si las pretensiones de fundamentación son compatibles con los logros irreversibles 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 radical 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.

En contraste con lo anterior se puede entender ahora de dónde surge para Zubiri el poder fundamentador: la realidad que dota de fundamento al sentido. Que en la filosofía heideggeriana lo más básico sea el sentido depende de la experiencia de la angustia, por la que el trasfondo último de toda existencia es la falta de fundamento. Por eso el *Dasein* es originariamente un espacio de sentido abierto: la relación fundamental que el *Dasein* mantiene con el ente es la de un «habérselas con».

Cuando se hace una crítica a la búsqueda de fundamento, se suele pensar 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 a veces una situación dilemática entre la aceptación de esta perspectiva o la constancia de la ausencia total de fundamento: «La pérdida y abandono del centro, de un *lógos* 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»⁵⁹.

Ahora bien, ¿no cabe mediación alguna entre estos extremos? ¿No es posible una búsqueda de fundamentación que no caiga en un pensamiento de la totali-

⁵⁹ F. JARAUTA, «Fragmento y totalidad», en *Los confines de la modernidad*, Ediciones Juan Gracía, Barcelona, 1988, 64.

dad? ¿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 lógica que la expresa.

La posición dilemática está montada en gran parte sobre la crítica que Nietzsche hizo a la metafísica, pero ¿qué ocurriría si precisamente la posición de Zubiri salvara las críticas del propio Nietzsche⁶⁰? ¿Y si fuera posible una experiencia de la realidad-fundamento sin las pretensiones de la razón dogmática? La reconstrucción que aquí proponemos intenta responder positiva y legítimamente a esta 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 nuestra opinión, y la de Zubiri, hay una dimensión de la realidad que constituye el fundamento ineludible incluso de toda desfundamentación lógico-conceptual. Poner en cuestión la conciencia husserliana, el carácter fundamental de lo que es «ser-para-la conciencia», no significa la ausencia de todo 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.

⁶⁰ J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, 236.