

Las condiciones del aparecer fenomenológico en Zubiri y Heidegger: Realidad o Sentido

Francisca Vial Vial
fvial1@miuandes.cl
Universidad de los Andes, Chile

Resumen: Zubiri y Heidegger comienzan su investigación filosófica dentro de la tradición fenomenológica y comparten sus principales postulados. Sin embargo, en el desarrollo de su trayectoria llegan a posiciones opuestas principalmente en relación a las condiciones del aparecer fenomenológico, específicamente, si en el aparecer de los fenómenos hay una primacía del sentido —como lo afirma Heidegger en *Ser y Tiempo*— o de la realidad, como lo hace Zubiri en *Inteligencia sentiente*. En este artículo intentaremos identificar las posibles razones que determinaron dichas discrepancias. Nuestra hipótesis general es que la divergencia entre ambos filósofos puede comprenderse como una diferencia de orden metodológico. Consecuentemente, realizamos un análisis comparativo del modo de proceder de ambos filósofos en la investigación de las condiciones de posibilidad de nuestro acceso primario al mundo. Este análisis lo conducimos al hilo de tres cuestiones metodológicas: (1) la elección del punto de partida de la investigación; (2) la determinación del ámbito propio de la investigación filosófica y su modo de acceso; y (3) la articulación y el estatuto de las dimensiones que constituyen nuestra experiencia. A la luz de dicho análisis concluimos que la primacía que otorga Heidegger al *sentido* es una primacía de orden fenomenológico-metodológico y no metafísico. Mientras que la primacía que otorga Zubiri a la *realidad*, es de carácter metafísico.

Palabras clave: Zubiri; Heidegger; aparecer fenomenológico; realidad; sentido; divergencia metodológica.

Abstract: Zubiri and Heidegger begin their philosophical inquiries within the phenomenological tradition and share its main tenets. However, as their work progresses, they reach opposing positions, primarily regarding the conditions of phenomenological appearing—specifically, whether the primacy lies in meaning, as

Heidegger asserts in *Being and Time*, or in reality, as Zubiri claims in *Sentient Intelligence*. This article seeks to identify the possible reasons behind these divergences. Our general hypothesis is that the differences between the two philosophers can be understood as methodological in nature. Consequently, we conduct a comparative analysis of their respective approaches to investigating the conditions of possibility for our primary access to the world. This analysis follows three methodological questions: (1) the choice of the starting point for inquiry; (2) the determination of the proper scope of philosophical investigation and its mode of access; and (3) the articulation and status of the dimensions that constitute our experience. Based on this analysis, we conclude that Heidegger's primacy of meaning is phenomenological-methodological rather than metaphysical, whereas Zubiri's primacy of reality is metaphysical in nature.

Keywords: Zubiri; Heidegger; phenomenological appearing; reality; meaning; methodological divergence.

Introducción

Frente a la pregunta sobre qué es lo que primeramente comparece, Heidegger y Zubiri tienen distintas respuestas. Heidegger en *Ser y Tiempo* afirma que “nunca oímos «primeramente» ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante” (p. 182). Por su parte, Zubiri en *Inteligencia sentiente* responde: “en una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa (...) Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa” (p. 23).

Como es bien sabido, Zubiri fue discípulo de Heidegger y, aunque ambos comienzan su investigación filosófica dentro de la fenomenología y comparten sus principales postulados, a lo largo de los años llegaron a planteamientos opuestos principalmente en relación con si en el aparecer de los fenómenos hay una primacía del sentido –como lo afirmará Heidegger– o de la realidad, como lo hará Zubiri. ¿A qué se debe semejante diferencia en las descripciones fenomenológicas de la experiencia del acceso primario al mundo?

En este artículo indagaremos si dicha diferencia es de orden metodológico, en el siguiente sentido: eminentemente la fenomenología propone “volver a las cosas mismas” y para ello indaga “las condiciones del aparecer fenomenológico”, esto es, la estructura y las condiciones del hecho mismo del aparecer de las cosas tal como se muestran en nuestra experiencia cotidiana. Uno de los aspectos relevantes que involucra dicha investigación consiste en determinar dónde se da primariamente este aparecer, qué es lo que en él se muestra y cuál es su estructura. Veremos que, por una parte, Heidegger en *Ser y Tiempo* sostiene que el aparecer de los fenómenos se da siempre en un ámbito de sentido, abierto previamente por lo que –en términos técnicos– llama la *comprensión del ser*; y afirma que aquello relevante que la fenomenología debe “hacer ver” es la “verdad del ser” (§7). Zubiri por su parte, en *Inteligencia sentiente* afirma que lo que se muestra primariamente es la *realidad* entendida de un cierto modo, que en términos técnicos llama la *formalidad del “de suyo”*, y que el lugar donde aparece es en la *aprehensión primordial de realidad*, el acto primario de intelección sentiente.

A modo de introducción, expondremos primero brevemente la posición crítica que ambos autores comparten frente a ciertas tendencias filosóficas de su época. Luego intentaremos identificar algunos puntos frente a los cuales ambos filósofos –adhiriendo en principio a una tradición filosófica común– llegaron a posiciones contrapuestas con respecto al carácter de nuestro acceso primario al mundo. Nuestra hipótesis general es que dicha divergencia puede examinarse como una diferencia a nivel metodológico, específicamente, que la primacía que da Heidegger al *sentido* es una primacía metodológica y no metafísica como parece ser la primacía que Zubiri otorga a la *realidad*. Dada la complejidad del tema, y por brevedad, analizaremos sólo tres puntos de posible divergencia metodológica que trataremos en los tres primeros apartados respectivamente. En el primer apartado abordaremos el problema metodológico de la elección del punto de partida de la investigación fenomenológica; en el segundo, la determinación del ámbito relevante para dicha investigación; y en el tercero, analizaremos el modo de considerar la estructura del aparecer y la articulación de las dimensiones que se dan en ella. Por último, y a modo de conclusión, retomaremos la pregunta inicial acerca de las condiciones del aparecer de los fenómenos, y veremos si nuestra hipótesis general es plausible, es decir, si la primacía del *sentido* en Heidegger es una primacía metodológica y no metafísica como sostenemos que es la primacía de la realidad en Zubiri.

Consideraremos ahora brevemente los puntos que ambos autores tienen en común. Tanto Heidegger como Zubiri critican las concepciones filosóficas empiristas que reducen lo sensible a mera afección; ambos se distancian también de las epistemologías tradicionales que consideran los “datos sensibles” como el punto de partida desde los cuales la realidad puede ser inferida.

Heidegger critica principalmente la consideración neokantiana y husserliana de la sensibilidad (Gómez, 2014, pp. 309-311): por un lado –y en términos muy generales– los neokantianos plantean la experiencia como un enfrentamiento entre sujeto y objeto, creando un falso problema con respecto a nuestra posibilidad de conocer el mundo. En cuanto a la posición de Husserl, Heidegger señala que la reducción fenomenológica –que implica poner entre paréntesis la actitud natural¹– desconecta el vínculo vital con el mundo para luego describir mediante una reflexión teórica lo que aparece en la conciencia. Es justamente este punto de partida teórico reflexivo de la descripción fenomenológica husserliana lo que Heidegger cuestiona, ya que dicha actitud lleva a concebir la vivencia como un mero correlato de lo que aparece en la conciencia y a considerar el mundo como objetos ahí delante, independientes del sujeto, sin dar cuenta del carácter vivencial y ateórico del acceso originario al mundo.

Por su parte, Zubiri critica las tesis modernas que no comprenden la unidad intrínseca entre sentir e inteligir: consideran el sentir como un acto primario de una facultad –la sensibilidad– que proporciona los datos sensibles a otra facultad –la inteligencia–, cuya tarea es conceptualizar dichos datos y juzgar sobre ellos. Al contrario, Zubiri afirma que sentir e inteligir son dos momentos de un mismo acto, que es realizado por una y la misma facultad, “la inteligencia sentiente”, cuyo acto formal “no es concebir y juzgar, sino «aprehender» su objeto, la realidad” (Zubiri, 1980, p. 34). La tesis central de Zubiri es que nuestra inteligencia antes de ser concipiente es radical y formalmente “sentiente” y por ello la realidad no es algo concebido –dado por los sentidos “a” la inteligencia– sino primariamente una formalidad sentientemente dada “en” impresión: “realidad es ante todo formalidad sentida, es el «de-suyo»” (Zubiri, 1979, p. 25).

Zubiri sostiene que en la historia de la filosofía no se ha comprendido la índole propia del acto de inteligir que él define como el acto en que me

¹El significado técnico de la expresión “actitud natural” se explica brevemente en la nota subsiguiente.

“está” presente algo de lo que me “estoy” dando cuenta. Los antiguos destacaron el “estar presente” de la cosa en la inteligencia (determinado por la cosa), mientras que los modernos priorizaron el “darse cuenta” (determinado por la conciencia). Pero según Zubiri, lo que determina el acto intelectual no son ni las cosas ni la conciencia, sino el “estar” real. Hay una unidad intrínseca entre los dos momentos, el “estar” presente y el “estar” dándome cuenta, y dicha unidad indivisa consiste en el “estar” que es físico, real, como opuesto a intencional. El acto intelectual no es formalmente intencional, sino que es un físico “estar”, dice Zubiri, “en que yo estoy «con» la cosa y «en» la cosa (no «de» la cosa), y en que la cosa está «quedando» en la intelección” (Zubiri, 1980, p. 6).

Al igual que Zubiri, Heidegger es contrario a las tesis empiristas e idealistas que consideran la percepción como el acceso primario al mundo y es enfático en señalar que tal experiencia no consiste en la recepción de sensaciones puras entendidas como meros datos ciegos que en un segundo momento son conceptualizados por la aplicación de ciertas categorías que hacen posible la aparición del objeto en la conciencia. Esto sería una construcción teórica, sin base fenomenológica y fruto de un análisis errado de lo que es el fenómeno del estar en el mundo, como lo expresa a continuación:

Para “oír” un “puro ruido” hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada. Ahora bien, el hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches sirve como prueba fenoménica de que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre *en medio* de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún modo, primeramente, entre “sensaciones”, que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un “mundo” (Heidegger, 2014, p. 182).

Heidegger destaca la peculiar pasividad o receptividad del comportamiento perceptivo: la objetividad no es constituida por el sujeto ni mediada por representaciones, sino que las cosas mismas le salen al encuentro, se le manifiestan. La aparente actividad del percibir consiste más bien en un dejar en libertad o “dejar ser”, es decir, permitir que las cosas se muestren tal como son en su ser propio. Esta pasividad no hay que entenderla como falta de actividad psicofísica, sino que lo que se quiere destacar es que el esfuerzo del

comportamiento perceptivo consiste en dejar comparecer y atenerse a las cosas mismas tal como se muestran (Rodríguez, 2014, p. 693).

Como veremos en los análisis a continuación, tanto Zubiri como Heidegger intentan superar los dualismos propios de su época, a saber, las tendencias subjetivistas-objetivistas; idealistas-realistas; logicistas-empiristas etc., y proponen penetrar hasta un ámbito más originario donde se puede dar cuenta de la articulación entre las distintas dimensiones heterogéneas que se dan unidas en nuestra experiencia.

I. La elección del punto de partida de la investigación

Un primer aspecto de divergencia metodológica entre Zubiri y Heidegger se da en la elección del punto de partida y del orden en que procede su investigación fenomenológica. Ambos filósofos enfatizan el no partir de ideas preconcebidas acerca de lo que posibilita nuestro acceso primario al mundo y sus condiciones de inteligibilidad, por lo que buscan orientar su indagación a partir de un hecho fenomenológicamente acreditable. Sin embargo, consideramos que divergen en la elección del hecho que consideran relevante. En el análisis de Zubiri “el hecho relevante” es el acto humano de *intelección sentiente*, que denominaremos (a). Mientras que para Heidegger “el hecho relevante” desde el cual se debe partir la indagación es *el aparecer de las cosas mismas*, que denominaremos (b). Esquemáticamente podemos decir que Heidegger parte de (b) y a partir de aquí se pregunta cómo ha de ser el ente capaz de dicha posibilidad –y por eso desarrolla la famosa analítica existencial del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. En cambio, Zubiri, en forma inversa, explica (b) a partir de (a), es decir, toma un acto concreto como punto de partida de su indagación, a saber, el acto humano de aprehensión sensible y, a través del análisis de este hecho explica nuestro acceso al mundo y las condiciones de su inteligibilidad. Bajo esta consideración, el análisis que lleva a cabo Heidegger muestra finalmente que si seguimos rigurosamente el método fenomenológico que exige partir del mostrarse de las cosas mismas, el lugar o hecho relevante –para elucidar las condiciones de posibilidad de dicho aparecer– no es originariamente la estructura del acto de intelección sentiente –como lo afirma Zubiri–, sino que –más originaria y condición de posibilidad de la anterior– es la estructura de la *comprensión del ser* del *Dasein*.

Para Zubiri, en cambio, el lugar primario donde se da el aparecer fenomenológico es el acto de inteligir que el autor caracteriza como intelección-sentiente en contraposición a un modelo filosófico dualista que concibe el inteligir como opuesto al sentir. Zubiri (1980) considera

inadecuado tomar como punto de partida de la investigación filosófica las facultades del inteligir y del sentir (inteligencia y sensibilidad) tal como lo ha hecho la filosofía griega y medieval que “se deslizó desde el acto a la facultad” (p. 5). En contraste, Zubiri sostiene que se debe atender a los actos mismos en y por sí mismos (*kath'énérgeian*). Esta corrección en el punto de partida evita, según el autor, el orientarse acriticamente a partir de ideas o teorías abstractas y nos enfoca en el análisis de los hechos mismos, tal como lo exige la fenomenología. “Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos”, dice Zubiri, “son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere” (Zubiri, 1980, p. 5). En suma, según el autor, debemos partir desde un hecho concreto constatable, –el acto mismo de intelección sentiente que es aprehensión de realidad– y preguntarnos por la índole propia de dicho acto en el que las cosas se nos presentan.

A diferencia de Zubiri, Heidegger sostiene que la condición de posibilidad de que algo se nos muestre en la afección no reside originariamente en la estructura de un acto concreto, como lo es la aprehensión sensible. Dicha posibilidad, según Heidegger, radica primariamente en nuestro modo de ser, específicamente en nuestro modo de encontrarnos en el mundo en disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que es anterior a cualquier acto determinado respecto del mundo, incluida la aprehensión sensible:

Y sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el del estar-en-el-mundo en disposición afectiva, pueden los “sentidos” ser “tocados” y “tener sentido para”, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección (Heidegger, 2014, p. 157).

Aclaremos primero brevemente algunos términos heideggerianos. El “*Dasein*” es el ente que “somos cada vez nosotros mismos” (Heidegger, 2014, p. 63); es también y fundamentalmente quien se pregunta por el ser, y en esa medida, es esencialmente caracterizado como comprensor del ser; la “disposición afectiva” es uno de los momentos constitutivos de la estructura ontológica del *Dasein* como “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) –analizada por Heidegger en los §§ 14-38 de *Ser y Tiempo*– y consiste en un estar de antemano afectivamente vinculados al mundo, aunque sin referencia expresa a ninguna cosa en particular. Para Heidegger, la apertura o acceso primario al mundo se da *a priori*, en el nivel ontológico de la experiencia que, como explicaremos, es la condición de posibilidad no sólo del acto humano de

aprehensión sensible, sino de todo comportamiento óntico (empírico, concreto) en general. Heidegger no excluye el rol de la dimensión sensible, pero considera que lo primario no es el ver perceptivo de cualidades, y que la sensibilidad, así entendida, no tiene una función aperiente. En línea con lo anterior, Ramón Rodríguez (2009), en su artículo *Impresión de realidad y comprensión de Sentido*, destaca que en Heidegger no hay un menosprecio a la sensibilidad, sino “una exigencia de comprenderla a partir del aparecer de lo que aparece” (p. 269). Heidegger no quiere partir de teorías previas ni de ideas preconcebidas de lo que es la sensibilidad o el conocimiento, sino que busca orientarse estrictamente por el mostrarse de las cosas mismas en nuestra experiencia cotidiana y, precisamente, éste es el punto de partida de su investigación. Así, en sus análisis fenomenológicos Heidegger advierte que la apertura primaria al mundo se da en virtud de una cierta comprensión que tiene el *Dasein* en su trato cotidiano con las cosas. Dicha comprensión es algo así como una disposición vital que tenemos de antemano al descubrimiento de los entes del mundo, una disposición a dejar que las cosas se nos muestren como son y atenemos a esa mostración, porque dicha manifestación, su verdad², nos concierne existencialmente: “en la disposición afectiva”, dice Heidegger (2014) “se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne” (p. 157). En otras palabras, la comprensión del ser que pertenece al *Dasein* es un horizonte donde el mundo y las cosas mismas pueden hacerse accesibles en su verdad, pueden ser descubiertas por el *Dasein* que es existencialmente abierto a la verdad. En este sentido, Heidegger sostiene que el lugar del aparecer fenomenológico es la comprensión del ser del *Dasein* y lo que en ella se da – de algún modo– es la manifestación o “verdad del ser”. Por ello, a la hora de hacer fenomenología, ésta es la estructura relevante, el hecho desde el cual se debe partir la indagación filosófica para dar cuenta de las condiciones de posibilidad del aparecer fenomenológico.

II. La determinación del ámbito propio de la investigación filosófica y su modo de acceso

La pregunta sobre el ámbito y método propio de la filosofía –como diferente de aquellos propios de las ciencias positivas– es una cuestión central en la época que comparten Zubiri y Heidegger. Como explica Bernardo Aibinder en su artículo *Donación y Posibilidad*, dicha pregunta es muy relevante, pues de su respuesta depende que la filosofía mantenga su estatuto racional y su

² Verdad en este contexto debe entenderse como manifestación, es decir, en sentido *aleteológico*. Para este tema, ver Vigo (2014), especialmente Estudio 1 y Estudio 5.

autonomía con respecto a las ciencias positivas y, al mismo tiempo, conserve su raíz en la experiencia como fuente de legitimidad de sus propios enunciados (Ainbinder, 2011, pp. 1-3). En este contexto, y a grandes rasgos, podemos decir que la fenomenología trata de mostrar –contra las posiciones tendencialmente empiristas de la época– que la filosofía, siendo racional, tiene un ámbito propio, diferente al de las ciencias naturales. A su vez, la fenomenología sostiene –en oposición a corrientes de corte idealistas-subjetivistas– que dicho ámbito, propio de la filosofía, no está separado de la experiencia. En última instancia, el discurso filosófico se refiere a la misma experiencia a la que se refieren las ciencias positivas, pero lo hace a su propio modo y se dirige a su propio objeto, sin que esto último menoscabe su estatuto racional. Uno de los desafíos metodológicos relevantes que plantea este problema es la cuestión sobre el acceso al ámbito propio de la filosofía que, por su complejidad, trataremos muy sumariamente.

Tanto Zubiri como Heidegger se hacen cargo de este problema, pero responden de diferente modo. Ambos filósofos rechazan las tendencias naturalistas-positivistas que quieren homologar la investigación filosófica con aquella de las ciencias positivas. De modo análogo, ambos autores se distancian de ciertas filosofías de corte logicista que enfatizan la independencia de la experiencia y privilegian la mediación conceptual o reflexiva como vía primaria de acceso a la realidad.

En este sentido, Zubiri rechaza explícitamente la tendencia a lo que llama la “*logificación de la inteligencia*” que, según él, comenzó ya en la filosofía clásica donde la intelección fue subsumida progresivamente en el logos (Zubiri, 1989, p. 35 y p. 96). En contraste con modelos logicistas, Zubiri sostiene que inteligir es “primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real” y que el logos está fundado en ella, en cuanto es un modo ulterior de dicha aprehensión (Zubiri, 1980, p. 35). Análogamente, en oposición a ciertos idealismos subjetivistas, el autor considera que la conceptualización no es lo primario del inteligir, sino un momento ulterior, “un despliegue intelectual de la impresión de realidad” (*ídem*). Al igual que Heidegger, Zubiri sostiene que el ámbito relevante del análisis filosófico no es primariamente la conciencia, como lo sugiere Husserl, y argumenta que al elucidar de esta manera las condiciones del aparecer, se termina por construir “una ingente teoría” que no se atiene a los hechos mismos (Zubiri, 1980, p. 6). Pero a diferencia de Heidegger, Zubiri considera que el ámbito propio de la investigación filosófica es la realidad y que el acceso a dicho ámbito no es

problemático pues el acto de intelección sentiente nos instala inmediatamente en ella (Zubiri, 1980, p. 4 y p. 108).

Por su parte, Heidegger pone de relieve el carácter pre-lógico, pre-conceptual y pre-reflexivo de nuestro acceso primario al mundo y considera problemática la tendencia de la filosofía tradicional a privilegiar el logos como “único hilo conductor para el acceso al ente propiamente dicho” (Heidegger, 2014, p. 173). En cuanto a las filosofías de corte naturalista-positivista, Heidegger es enfático en señalar que el ámbito temático propio de la filosofía no coincide con lo empírico, aunque sea inseparable de él. Particularmente, sostiene que las descripciones fenomenológicas apuntan a los rasgos “ontológicos” y no “ónticos” de la experiencia, y en esa medida, no coinciden con las descripciones empíricas (ónticas) de las ciencias positivas. En este respecto, para Heidegger el ámbito propio de la filosofía es la dimensión ontológica que es irreductible e inseparable de la dimensión óntica. El acceso a dicho ámbito no es a través de la reflexión, ni menos por medio de la objetivación cognoscitiva, sino a través de la comprensión del ser a nivel filosófico. Heidegger distingue entre la “comprensión óntica o pre-ontológica del ser” –propia de la actitud natural del *Dasein*– y la “comprensión propiamente ontológica del ser” –propia de la actitud filosófica³. La primera hunde sus raíces en la segunda, y aunque se trata de dos dimensiones irreductiblemente heterogéneas, se dan inextricablemente unidas de nuestra experiencia. Como explicaremos más adelante, la elucidación de la comprensión del ser, en su doble dimensión óntica-ontológica, Heidegger la lleva a cabo en clave hermenéutica. En esta medida, se puede afirmar que para Heidegger lo propio de la filosofía es el ámbito del sentido.

A diferencia de Zubiri, para Heidegger el problema del acceso al ámbito propio de la filosofía es clave, al punto que por este motivo se distancia de su maestro Husserl y desarrolla lo que llamó fenomenología-hermenéutica. El problema de la transformación hermenéutica de la

³ La “actitud natural” es la actitud cotidiana del *Dasein* donde se da la “precomprensión del ser”, aquella familiaridad inmediata que tiene el *Dasein* con los entes del mundo, a nivel óntico. La actitud natural se distingue de la “actitud filosófica o fenomenológica” en la que se da la “comprensión propiamente ontológica del ser”, esto es, la comprensión a nivel ontológico filosófico. En este nivel de comprensión ontológico-filosófico la mirada del fenomenólogo se dirige a los entes del mundo, pero de un modo peculiar, sin quedar retenida en lo óntico, sino que penetrando hasta las estructuras ontológicas que posibilitan su manifestación. A grandes rasgos, dichas estructuras ontológicas son los modos de ser de los entes; son también la condición de posibilidad de su manifestación; o “la estructura del fenómeno en sentido fenomenológico” como veremos en el próximo apartado.

fenomenología es un asunto muy complejo que escapa al tema de este artículo⁴. Nos limitaremos a decir que Heidegger encuentra en el método o modo de proceder de la hermenéutica la manera adecuada de acceder al ámbito propio de la filosofía, que recién caracterizamos como la estructura de la comprensión del ser, en su doble dimensión óntica-ontológica. La pregunta por el sentido del ser –esencial al modo de ser del *Dasein*– abre un ámbito de sentido que permite tematizar las estructuras de nuestra experiencia sin caer en los problemas que conlleva la objetivación propia de la estructura reflexiva del conocimiento⁵. Esta precaución metodológica es necesaria a la hora de tematizar fenómenos que no se dejan elucidar filosóficamente como algo determinado, cósmico o como dice Heidegger, como objetos ahí delante, (*Vorhanden*), a saber, el fenómeno de la cultura, la vida biológica y el de la existencia humana, entre otros⁶.

Nos parece que Zubiri no considera adecuadamente dichas ventajas metodológicas que tiene el tratamiento de estos problemas en clave hermenéutica, porque de otra forma no se comprende su rechazo explícito al ámbito del sentido como lugar del análisis fenomenológico. Al respecto, Rodríguez (2009) hace notar que Zubiri pocas veces habla de “aparecer” a pesar de estar inserto en la tradición fenomenológica y de conocerla muy a fondo, por lo que su actitud no puede ser casual (p. 265). Según Rodríguez, Zubiri quiere recalcar que el acto de intelección sentiente nos instala en la realidad de un modo físico, actual y no representativo o meramente intencional como lo considerarían aquellos que tiene una visión de la inteligencia como concipiente. Sin embargo, dice Rodríguez, esto no justificaría su rechazo al ámbito del sentido porque éste no diluye la realidad, sino que la saca a 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

⁴ Para este tema, ver Ramón Rodríguez (1997), *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*.

⁵ La dificultad metodológica que demanda la tematización filosófica de lo *determinante* reside en que al momento de objetivarlo lo determinamos y lo perdemos como tal.

⁶ Dicho sintéticamente, la tematización en clave hermenéutica permite que lo “determinante” pueda comparecer como tal, “no bajo la forma de lo determinado sino bajo la forma de aquello que precisamente *no* puede ser determinado y sin embargo está allí” (Ainbinder, 2011, p. 20). Más adelante veremos la relevancia metodológica de este punto.

término intencional” del acto, haciéndole perder su actualidad, como teme Zubiri (Rodríguez, 2009, p. 266).

Luego Rodríguez (2009) aclara que, el sentido “deja que la cosa se muestre y se ciñe a su aparecer”, es simplemente la cosa en cuanto manifiesta; no es algo que media entre la cosa y el sujeto, ni le añade nada, sino que la hace visible; es la mera estructura y formalidad de su aparecer (p. 264). En otras palabras, la consideración del ámbito del sentido como el lugar donde el ser se muestra como lo que es, donde aparece la verdad del ser, no implica afirmar que el ser de la cosa se reduzca a un correlato del aparecer, ni menos que el aparecer se identifique con el puro “darse cuenta” de la conciencia, como sugiere Zubiri.

III. La articulación y el estatuto de las dimensiones que constituyen nuestra experiencia

Junto con la pregunta sobre el ámbito y método propio de la filosofía, e intrínsecamente relacionada con ella, el problema de la articulación entre las diversas dimensiones constitutivas de nuestra experiencia ha sido, y sigue siendo, una cuestión central en la historia de la filosofía. Dichas dimensiones se han considerado bajo distintas acepciones y se les ha atribuido estatutos diversos. Algunos ejemplos al respecto son: la articulación entre naturaleza y logos; entre lo sensible y lo inteligible; lo empírico y lo categorial; lo real y lo ideal; lo conceptual y lo intuitivo, entre otros.

Heidegger elucida dicho problema fundamentalmente como la articulación entre la dimensión ontológica del ser y la dimensión óptica del ente que se dan inseparablemente unidas en nuestra experiencia y en la estructura de todo fenómeno en general. Mientras que Zubiri lo trata como la articulación entre inteligencia y realidad que constituyen una unidad intrínseca en el acto humano de intelección sentiente.

Como veremos a continuación, la adecuada consideración de dicha articulación y el estatuto que se da a las distintas dimensiones que la constituyen, es crucial para dar cuenta de la posibilidad de la filosofía misma. De modo análogo a como lo señalamos al inicio del apartado anterior, la correcta consideración filosófica de dicha articulación conlleva un desafío metodológico importante, que consiste en mostrar la posibilidad de un acceso al ámbito propio de la filosofía, pero sin abandonar el vínculo con la experiencia que legitima su discurso.

A grandes rasgos, se puede decir que los dualismos de la modernidad (sujeto-objeto; real-ideal; concepto-intuición; mente-mundo, etc.) abrieron una brecha entre la experiencia y sus condiciones de inteligibilidad. Esto puso en jaque el estatuto mismo del discurso filosófico que, sin ser de carácter empírico-positivo, se dirige sin embargo a la experiencia, aunque de un modo peculiar.

Ahora bien, tanto Zubiri como Heidegger se proponen superar los dualismos heredados de la modernidad y consideran las dimensiones que constituyen nuestra experiencia como dimensiones irreductiblemente heterogéneas y al mismo tiempo inseparables, es decir, *co-originarias* –como dirá Heidegger– o congéneres como lo dice Zubiri. Así, para Zubiri la articulación relevante se da entre la inteligencia sentiente y la realidad que son congéneres (Zubiri, 1980, p. 2). El acto formal de la inteligencia humana “consiste en sentir la realidad”, pero a su vez, las dimensiones heterogéneas del sentir y del inteligir se dan de modo inseparable en dicho acto: “inteligir y sentir no sólo no se oponen, sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura (...) Gracias a ello el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad” (Zubiri, 2008, p. 1348). Dicha estructura unitaria en su modalidad fundamental (nuda intelección) es lo que Zubiri llama “aprehensión primordial de realidad”. En esta intelección, dice Zubiri (2008), quedamos inamisible y formalmente en la “nuda realidad” (p. 1344). La aprehensión de realidad tiene un carácter primordial, pero puede ser modelizada y actualizada en formas distintas. Zubiri distingue el momento primordial –que nos instala físicamente en la realidad– de los momentos del logos y de la razón, que son modalizaciones ulteriores del modo primario de intelección que es la aprehensión de realidad. “La intelección ulterior que es el logos, es pues, una modalización de la intelección sentiente” (Zubiri, 1980, p. 119). En definitiva, Zubiri piensa la articulación de las dimensiones irreductiblemente heterogéneas que se dan en nuestra experiencia como distintos modos de intelección sentiente que constituyen una unidad estructural, y que se dan articulados en un solo acto. Pero, aunque esos modos de intelección (ulteriores) se pueden distinguir modalmente, todos se fundan en la aprehensión primordial de lo real⁷. En este sentido, Zubiri afirma: “yo

⁷ Lo real tiene distintas respectividades que dependen de la estructura de cada cosa real y que afectan la actualización intelectual de ella. En cada intelección se puede actualizar distintos aspectos formales de la cosa real y esto constituye los distintos modos de intelección. Lo real se aprehende en un mismo acto en y por sí mismo y, al mismo tiempo, como respectivo a otras formas y modos de realidad; esto es aprehender la cosa “en realidad” o “en cuanto real”. El primer modo de intelección constituye la estructura básica con respecto a la cual los

no aprehendo mesas, pero tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosa-sentido” (Zubiri, 1980, p. 119).

Por su parte, Heidegger distingue, en términos de modos de ser, el ámbito de lo dado en la experiencia –lo óntico–, y el ámbito de sus condiciones de posibilidad –lo ontológico–, y piensa la relación entre ambas dimensiones en términos de co-origenariedad y no como fundación (Ainbinder, 2011, p. 11). Se trata de una estructura unitaria que articula estas dos dimensiones inseparables e irreductiblemente heterogéneas que constituyen la estructura dual de todo lo que es (de todo fenómeno). Heidegger hace un análisis de nuestra experiencia cotidiana (óntica) –tomada como punto de partida y de regreso de la indagación fenomenológica– que busca, sin embargo, acceder a la dimensión ontológica que el autor caracteriza como ámbito del sentido. En otras palabras, la indagación fenomenológica parte de lo dado en la comprensión inmediata o pre-ontológica del ser que caracteriza al *Dasein* en su actitud natural con los entes del mundo. A partir de dicha pre-comprensión a nivel óntico de la experiencia, el fenomenólogo puede acceder y tematizar las estructuras que la posibilitan. La mirada filosófico-fenomenológica penetra hasta el nivel ontológico de la experiencia en el que se da la comprensión ontológica del ser, pero manteniendo siempre a la vista su arraigo en lo óntico, es decir, sin separar ni identificar ambas dimensiones. En suma, el ámbito de dichas estructuras es el espacio del sentido, que es el ámbito propio de la filosofía al que el fenomenólogo accede en la comprensión propiamente ontológica del ser, la cual, como ya mencionamos, es inseparable de la pre-comprensión del ser en la actitud natural de *Dasein*. Según Heidegger, la dimensión del sentido atraviesa toda nuestra experiencia, pero es posible distinguir entre “el sentido vulgar (óntico) del fenómeno” y “el sentido propiamente fenomenológico (ontológico) de fenómeno”. Es precisamente la estructura de este último lo que la fenomenología debe traer a la luz, ya que constituye la condición de posibilidad del primero. Un punto central en la respuesta heideggeriana a los desafíos metodológicos que hemos analizado hasta ahora consiste en

otros modos son modalizaciones y por esto Zubiri la llama *aprehensión primordial de realidad* que es un “estar” aprehensiva y sentientemente en la realidad, actualmente instalados en lo que las cosas son “de suyo”. Pero, al mismo tiempo que estamos actualmente instalados en la cosa real –por ser su impresión trascendentalmente abierta, es decir, respectiva a otras formas de realidad– quedamos inmediatamente instalados en la pura y simple realidad (Zubiri, 1980, p. 108).

acreditar fenomenológicamente el acceso a dicho ámbito ontológico⁸. Heidegger muestra que “la estructura del fenómeno en sentido fenomenológico” *se da* en la experiencia y está siempre operativa en ella, pero no *se da* al modo de lo “determinado”, como ente, sino que *se da* al modo de lo “determinante”, como modo de ser. Tal como lo expresa Ainsbinder (2011), se trata de “una experiencia del ámbito de lo determinante que no requiere, empero, abandonar la orientación fenomenológica que dirige la mirada hacia lo determinado sino modificar el tipo de mirada que se tiene sobre él” (p. 23). Ambas dimensiones, determinante-determinado o ser-ente se dan articuladas en nuestra experiencia precisamente en el aparecer fenomenológico.

En atención a lo anterior, consideramos que Heidegger da una respuesta notable a los desafíos metodológicos aquí planteados. Por una parte, los resultados de los análisis heideggerianos muestran que la estructura del fenómeno en sentido fenomenológico se da en todo fenómeno, es generalizable y, en esa medida, las descripciones fenomenológicas pueden tener un estatuto científico, en cuanto válidas para toda experiencia en general. Por otra parte, con su aproximación fenomenológica-hermenéutica Heidegger logra acreditar la posibilidad de un acceso al ámbito propio de la filosofía, sin menoscabar el vínculo con la experiencia que legitima su discurso.

Conclusión

Retornemos ahora a la pregunta inicial sobre qué es lo que primeramente comparece y revisemos brevemente, a modo de conclusión, la diferencia en la respuesta de Heidegger y Zubiri. Recordemos que Heidegger responde (cita 1): “Nunca oímos «primeramente» ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta” (Heidegger, 2014, p.182). Mientras que Zubiri responde (cita 2): “Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa” (Zubiri, 1980, p. 23).

Teniendo en cuenta los análisis metodológicos anteriores, concluimos que lo que Heidegger destaca en su respuesta (cita 1) es el peculiar carácter de nuestro vínculo inmediato con el mundo, es decir, el carácter significativo del vínculo primario y *determinante* que constituye nuestra experiencia. Las

⁸ Dicho de modo simplificado, “acreditar X fenomenológicamente significa” mostrar que X *se da* en la experiencia, se manifiesta fenoménicamente, podemos tener experiencia de X.

cosas se nos muestran inmediatamente como algo familiar, ya comprendido y significativo, esto es, como la carreta, la motocicleta, el pájaro carpintero o como mesa. En cambio, Zubiri en su respuesta (cita 2) destaca como primarios los rasgos efectivos y *determinados* de las cosas, a saber, la dimensión, la forma, el peso y el color. En los análisis del fenómeno del mundo, Heidegger muestra que nuestra experiencia cotidiana involucra no sólo los rasgos efectivos y *determinados* (ónticos) del ente, sino que, al mismo tiempo y de modo inescindible de ellos, se hayan implicados ciertos rasgos *determinantes* (ontológicos) –que no se dan al modo de las determinaciones positivas– pero que *se dan* ciertamente en la experiencia constituyendo el modo de ser del ente que comparece⁹. Estos rasgos *determinantes* de lo que es se dejan elucidar adecuadamente en clave hermenéutica y es por esto que Heidegger los tematiza como la dimensión significativa de la experiencia¹⁰. En última instancia, al proceder de un modo fenomenológico-hermenéutico, Heidegger logra acreditar que en los fenómenos mismos *se da* la articulación relevante entre lo *determinado* (óntico) y lo *determinante* (ontológico) y muestra que, siguiendo este método peculiar, podemos acceder a lo *determinante* como tal. Dicho acceso a la dimensión significativa (ontológica) se alcanza a través de un modo de preguntar capaz de poner de relieve la estructura que caracteriza al ente en sus determinaciones ontológicas, pero sin perder de vista el nivel óntico de la experiencia misma. Finalmente, dicha dimensión significativa se muestra como la estructura de toda experiencia en general y condición de posibilidad de su inteligibilidad, esto es, como la condición de posibilidad del aparecer fenomenológico en general, que da el título a este artículo. En conclusión, sostenemos que Heidegger encuentra en la aproximación fenomenológico-hermenéutica el método adecuado para acceder al ámbito propio de la filosofía y para tematizar los rasgos determinantes de nuestra experiencia, de modo tal, que dicha tematización mantenga su autonomía con respecto a la de las ciencias empíricas y, al mismo tiempo, permanezca arraigada en la experiencia como fuente de su legitimidad. De acuerdo con lo anterior, concluimos que la primacía que da Heidegger al sentido es una primacía metodológica y no una primacía metafísica como pensamos que la interpreta Zubiri.

⁹ En este contexto y simplificando bastante las cosas, se puede decir que “modo de ser” y modo de aparecer” son equivalentes.

¹⁰ La dificultad metodológica que demanda la tematización filosófica de lo *determinante* reside en que al momento de objetivar “lo determinante” lo hemos determinado y, por lo tanto, lo perdemos como tal. La aproximación fenomenológico-hermenéutica se hace cargo de esta dificultad.

Por su parte, Zubiri critica la primacía del sentido que otorga Heidegger a la experiencia originaria y piensa que la fenomenología sigue presa de una concepción de la inteligencia como “concipiente” que le impide analizar los hechos tal como se dan. La idea de una inteligencia concipiente – que según él ha dominado hasta ahora la investigación filosófica– trae aparejada un concepto de realidad como “modo de ser” (Zubiri, 1980, p. 96). “Realidad”, dice Zubiri, “no es una forma y modo de ser, sino que, por el contrario, ser es actualidad mundanal de lo real. Ser es siempre y sólo una actualidad ulterior a realidad” (Zubiri, 1979, p. 14).

Nos parece que la interpretación que hace Zubiri del concepto Heideggeriano de “modo de ser” y de “realidad” –en los textos que hemos citado– pasa por alto el contexto metodológico y metafilosófico en que dichos conceptos deben ser considerados para comprender su verdadero alcance filosófico. De manera crucial, la noción “modo de ser” es el concepto que permite a Heidegger tematizar adecuadamente la articulación primaria y radical de todo lo que es en general. Análogamente, consideramos que el concepto heideggeriano de “realidad” como modo de ser, debe ser comprendido en su alcance metafilosófico. Heidegger desarrolla este “concepto ontológico de realidad” como modo de ser en respuesta a las deficiencias que él ve en el repertorio categorial de la filosofía tradicional. Dicho de manera simplificada, fenómenos tan relevantes como la vida biológica, la cultura y la existencia humana, no se dejan conceptualizar filosóficamente de modo adecuado con las categorías tradicionales¹¹. El tratamiento heideggeriano de los conceptos “modo de ser” y “realidad” tiene muchísimos rendimientos metodológicos que no podemos presentar aquí, pero que hemos tratado en otro artículo¹².

La oposición de Zubiri a la primacía del sentido se muestra claramente en su distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido. En *Sobre la Realidad* –refutando a Heidegger– Zubiri afirma:

(...) –fue la idea de Heidegger– que esto que llamamos nuda realidad es un sentido más que hay en las cosas que se dan en la vida, cosas que en mi vida tienen el sentido de ser nudas realidades. Pero esto es absolutamente falso por lo que afecta tanto a la realidad como al ser, porque “toda cosa-sentido

¹¹ Ver Vigo (2014), “Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*”. En *Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos* pp. 403-436.

¹² Ver Francisca Vial, “Modes-of-being and Heidegger’s Ontological Pluralism”, que se publicará próximamente en *Tópicos*, revista Filosófica.

se apoya sobre la condición de una cosa que sea nuda realidad. Porque, si no, ¿cómo iba a haber un martillo, si no hay hierro ni madera? (Zubiri, 1966, p. 222).

Según nuestra interpretación, en esta cita se puede ver que Zubiri considera la articulación entre realidad y sentido en términos de dependencia metafísica y, bajo esta consideración, nos parece razonable afirmar que no puede haber un martillo, si no hay hierro ni madera. En este sentido, la primacía que da Zubiri a la realidad es una primacía metafísica y no fenomenológico-metodológica como hemos caracterizado la primacía del sentido en Heidegger. En contraste, como ya señalamos, Heidegger piensa la relación entre el ser (ontológico) y el ente (óntico), no en términos metafísicos sino como una lógica de mostración: el que algo sea, se revela en que es comprensible, en que aparece y en cómo aparece. Pero el ser no se agota en sus modos concretos de aparecer, por eso, comprendemos el ser del ente si comprendemos sus modos de mostración¹³ y, a grandes rasgos, esto es lo Heidegger llama “modo de ser”.

De acuerdo con lo anterior, concluimos que, en la elucidación de las condiciones de posibilidad del aparecer fenomenológico, la primacía que da Heidegger al “sentido” es una primacía de orden fenomenológico-metodológico; mientras que la consideración de la primacía de la “realidad” en Zubiri es de orden metafísico.

Referencias

- Ainbinder, B. (2011), *Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental*. Rocha de la Torre, A. (Ed.), Heidegger hoy: estudios y perspectivas, Buenos Aires-Bogotá, Grama-Universidad de San Buenaventura (pp. 111-134).
- García, J. J. (2004), *Realidad y Cosa-Sentido en la Filosofía de Zubiri*, The Xavier Zubiri Review, Vol. 6, (pp. 89-97).
- Gómez, J. M. (2014), *La Realidad del Sentido*. [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. <http://hdl.handle.net/10481/34110>.
- Heidegger, M. (2014), *Ser y Tiempo* (Trad. J. E. Rivera). Trotta. Madrid.
- Norro, R. Rodríguez, M. J. Callejo (Eds.), *De la libertad del mundo* (pp. 687-705). Escolar y Mayo. Madrid.

¹³ Ainbinder, 2018, conversación privada.

- Rodríguez, R. (2009), *Impresión de Realidad y Comprensión de Sentido* en A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 259-278). Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rodríguez, R. (2014), *Percepción e Interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica* en J.J. García
- Rodríguez, R. (1997), *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación temprana de la obra de Heidegger*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Vigo, A. (2014), *Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, (2ª ed.). Logos Verlag, Berlin.
- Zubiri, X. (1966), *Sobre la realidad*. Alianza Editorial, Madrid.
- Zubiri, X. (1979), *Respectividad de lo real*. [De *REALITAS III-IV*: 1976-1979, Trabajos de Seminario Xavier Zubiri]. Madrid, (pp. 13-43).
- Zubiri, X. (1980), *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial, Madrid.
- Zubiri, X. (1989), *Estructura dinámica de la realidad*, (2ª ed.). Alianza Editorial, Madrid.