
COSA-REALIDAD Y COSA-SENTIDO

Ver: *Logos / Sentido y hermenéutica / Condición y sentido*

«Porque ¿hasta qué punto se puede decir que yo veo, lo que se llama ver, en un acto perceptivo sensible una mesa? Ver una cosa que es una mesa, lo que es bien distinto; a lo mejor yo sé que eso es una mesa porque así me lo han enseñado.

Pero ver como ver la *meseidad* de la mesa, ¿entra por la percepción? Pienso que no. Suele admitirse –aquí volvemos a la idea del residuo– que lo nudamente real es siempre un residuo, que uno se encargará de descubrir cuando falle lo otro. Esto no es así.

La percepción como tal percepción me da una serie de cosas: mesas, pantallas o fenómenos geológicos. Pero como quiera que sea, esas constelaciones son las que κατά φύσιν y κατ'αἴσθησιν primero se presentan por su propia naturaleza y, además, por su modo primario de presentación. No digo que uno perciba *antes* una cosa que una mesa; no.

Lo que digo es que en la percepción de lo que tengo delante, lo que incumbe a la percepción en cuanto tal no es su carácter de mesa sino la cosa que es una mesa, que es algo distinto. A lo primero es a lo que llamo *cosa-sentido* y a lo otro he llamado *cosa-realidad*.

Estas cosas-realidad se encuentran constituidas en su modo de presentación con una formalidad; y las que tiene la formalidad de realidad, por oposición a la de estimulidad, no se nos presentan primariamente como sustancias sino como sustantividades; sustantividades cuya base última es una unidad coherencial primaria, que es a lo que hemos llamado *esencia*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 69-70]

•

«Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas reales se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan solo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este

carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo "otra cosa", otro tipo de "cosas": son posibilidades de vida.

Claro está, que, si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta: las cosas pueden tener propiedades reales, incluso conocidas, y no ser, sin embargo, todas las posibilidades constituibles por aquellas. Hasta principios de siglo, el aire, a pesar de ser conocida su resistencia, no fue una posibilidad para viajar; lo fueron tan solo el agua y la tierra.

En todo caso, posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no solo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además, de *κατὰ φύσιν*, como es obvio, con una anterioridad *καθ'αἴσθησιν*, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida.

Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por eso "cosas-sentido".

Esta contraposición no tiene nada que ver con la oposición aristotélica entre *τέχνη* y *φύσις*. Ya vimos que esta última es una diferencia de los entes tan solo en cuanto "princiados".

En cambio, la contraposición entre "cosa real" y "cosa sentido" es una diferencia que se refiere a la índole formal de la cosa misma. Si se quiere seguir hablando de "naturaleza" para designar las cosas reales, habrá que decir que el concepto de naturaleza aquí expuesto difiere *toto caelo* del concepto griego de *φύσις*; difiere asimismo del concepto moderno de naturaleza desde Galileo.

Naturaleza, en efecto, no significa aquí *φύσις*, el principio intrínseco de donde nacen o brotan las cosas, es decir, un principio originario de ellas, sino su modo de existir y de actuar, una vez que han sido producidas. Sean naturales o artificiales en sentido griego, esto es, por razón de su principio, las partículas elementales, la insulina, los ácidos nucleicos, etc., una vez producidos actúan formalmente en virtud de las propiedades que poseen.

A fuer de tales, son realidades naturales en el concepto de naturaleza aquí expuesto. Recíprocamente, las "cosas-sentido" no son forzosamente artificiales: el campo como hacienda o la caverna como morada no son artificiales, y, sin embargo, son sólo "cosa-sentido".

Este concepto de naturaleza tampoco coincide con el que procede de Galileo y culmina en Kant: el sistema de leyes naturales. Las leyes, en efecto, son meras relaciones funcionales, mientras que lo que en nuestro concepto importa no son las relaciones, sino las cosas mismas; y una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a

leyes naturales porque es natural. Y lo es porque actúa formalmente en virtud de las propiedades que posee. Aparte de que el complejo de leyes naturales jamás podrá dar razón de todo cuanto hay en una cosa, porque en esta existe siempre un margen de individualidad y de contingencia que las leyes no lograrán agotar jamás.

Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen.

A una con el concepto de naturaleza, es menester volver a plantearse el problema de la τέχνη. Aunque no se esté de acuerdo en el punto preciso del cambio, o en su último sentido, según acabamos de ver, se ha reconocido, sin embargo, que el concepto de naturaleza ha cambiado desde los griegos hasta nuestros días. Pero nada parecido se ha hecho a propósito de la τέχνη.

No parece sino que nuestra técnica se diferencia de la de los griegos tan solo en volumen y perfección. La verdad es que la diferencia es mucho más honda, porque al igual que en el caso de la φύσις, la diferencia está en el concepto mismo de la τέχνη.

Pues bien, solo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las "cosas-sentido" hay concepto, pero no esencia. Ya vimos al hablar del racionalismo que no pueden confundirse esencia y concepto. Lo concebido puede ser esencia cuando se concibe una cosa real; pero no todo lo concebido es realidad ni, por tanto, esencia.

El ámbito de lo esencial es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por estas. A pesar de lo que al principio nos parecía obvio, el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia.

Aquel momento del "haber de tener" ha de concernir solo a la realidad, si ha de constituir una necesidad esencial. Toda necesidad esencial es siempre y solo una necesidad real, según el concepto de realidad que acabamos de exponer. Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si lo fueran.

Y ello por una razón muy honda: es que aprehendidas por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él. El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo "esencial" de la irrealidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 105-108]



«La realidad posee, ciertamente, ese carácter de ἔργον, un carácter que, si se me permite la expresión, llamaría "érgico"; esto es, actúa sobre las demás cosas, efectuando determinadas operaciones. Y, en su virtud, se considera este carácter érgico como un carácter de lo que es real. Esto está plenamente justificado. Solo que no es nada unívoco.

El carácter érgico, en efecto, no es sino una *ratio cognoscendi*: presupone, por tanto, que se tiene ya un concepto de lo que es la *ratio essendi* de lo real. Concebida la realidad como mera existencia, entonces se entiende que efecto real es un efecto existente.

Ahora bien, aquí comienzan las dificultades. Los efectos de una silla real son reales; no hay la menor duda. Pero la silla *qua* silla no es real, porque "silla" no es un carácter que le compete "de suyo". Es "cosa-sentido", pero no "cosa-realidad".

Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea "morada" hace de ella una "cosa-sentido". Por eso, los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla *qua* silla; la silla no actúa sobre las demás cosas *qua* silla, sino que actúa sobre ella, por ejemplo, *qua* madera, o por la forma que posee.

Es decir, el carácter érgico presupone la realidad. Y solo es ἔργον aquello que algo produce por lo que realmente es; esto es, por las notas que posee "de suyo". Lo cual nos vuelve al punto de partida de esta discusión. La silla y sus efectos *qua* silla son *extra animam*, y, sin embargo, no por esto son reales.

La extra-animidad no es realidad, porque algo puede ser *extra animam* y ser o bien cosa-estímulo, o bien cosa-sentido. En ninguno de estos casos es cosa-realidad. Realidad no es extra-animidad sin más, ni tan siquiera como predicado extrínseco, sino que es ser "de suyo".

En definitiva, por donde quiera que se toma la cuestión, sea en la manera primaria de presentarse lo real, sea en su razón propia (eso es, la realidad en cuanto realidad), sea en su carácter érgico, realidad no es mera existencia, sino que es algo primario e irreductible, que puede explicarse diciendo que es lo "de suyo".

Claro está, podría entonces pensarse que realidad se toma como sinónimo de lo que llamamos "ser". Pues bien, tampoco es así. Realidad no es formalmente existencia, pero tampoco es formalmente "ser".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 401-402]



«Veamos antes lo que esto significa; a saber, que la realidad sea una dimensión de lo que hemos llamado *sentido*. La nuda realidad, incluso en el caso de la realidad en cuanto tal, es el presupuesto metafísico inexorable para que la realidad en cuanto tal se constituye en sentido, es decir, sea

condición. No significa, por consiguiente, que la realidad en cuanto tal esté descubierta, fundada en esa condición y a través de esa condición. Esto sería falso, porque la percepción no se funda en esa condición sino en la impresión de realidad que me da la nuda realidad.

Volvemos a lo mismo. No vayamos a pensar que la versión de la inteligencia a lo que llamo nuda realidad está fundada en la forma que se quiera, como decía Heidegger.

Para Heidegger cuando fracasan los *Zuhandenes*, cuando fracasa el martillo o fracasa el cuero, entonces yo puedo preguntar ¿qué es esto?, y considero ese martillo y ese cuero como una nuda realidad. Esto no es verdad. No es verdad más que en ese contexto en que Heidegger lo dice. Pero la verdad es que, cuando yo vea una cartera, veo una cosa que es cartera, pero no veo la cartera. No hay prioridad del *Zuhandenes*.

La prioridad va sobre la impresión de realidad de lo que realmente tengo ante mí en un acto perceptivo. En manera alguna, por consiguiente, puede pretenderse que, por su propia razón y su propio modo de presentación, la nuda realidad esté montada sobre la cosa-sentido, es decir, sobre la realidad en cuanto tal en tanto que sentido mío. No significa, pues, eso. La realidad, incluso en cuanto tal, es el presupuesto del carácter mismo de condición.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 227]



«La manera como las cosas están respecto del hombre, no sólo por su primera respectividad en tanto que realidad, a saber, por su presencia en el mundo, sino por la respectividad que toca al ser que se va haciendo a lo largo de la vida es lo que hace de ellas lo que he llamado **cosa-sentido**.

Si yo quiero clavar una tachuela, hay una realidad que es un martillo: se trata de una cosa-sentido, de algo que sirve para clavar. Lo demás, lo que no caiga bajo esta consideración, afecta a la realidad de las cosas en forma de nuda realidad. No se trata de una cosa-sentido.

Nuda realidad es la madera y el hierro de que está hecho el martillo y hasta el martillo entero, prescindiendo de que sea martillo; ahora bien, que esa madera y ese hierro, que esa realidad sea un martillo pende en cierto modo de la respectividad de mi vida y de lo que, en esa respectividad, formalmente y en cuanto tal, yo vaya a hacer con esa cosa. A esto he llamado **cosa-realidad**.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 219]



«La actitud o el carácter en virtud del cual la realidad se presta a ser inexorablemente cosa-sentido, a tener sentido para la vida es lo que llamo *condición*. De ella pende la cosa-sentido. Condición es la aptitud o la capacidad que las cosas en su nuda realidad tienen de funcionar como

cosas-sentido dentro de la vida humana. Una misma realidad, como nuda realidad, puede dar lugar a distintas cosas-sentido o, muy al contrario, no dar lugar directamente a la cosa-sentido que uno quisiera tener. Las cosas en su respectividad a la vida de una esencia abierta son cosas *en condicion.*»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 223-224]



«Toda condición es un tipo de respectividad, pero no toda respectividad es condición. La respectividad es la posibilidad de toda condición.

Que todo lo real sea constitutivamente respectivo deja abierta la posibilidad de distintos tipos de respectividad. Tomemos el caso de la realidad humana. Considerado como una realidad sustantiva que posee “físicamente” constituyentes suyas, tanto biológicas como psíquicas, se halla constituido en respectividad a todas las demás realidades del mundo, y a su vez éstas envuelven en su estructura misma su respectividad al hombre.

Aquí la respectividad es un momento intrínseco de la realidad, pero bilateral, por así decirlo: el hombre y las demás cosas son co-respectivas. Pero entre sus notas, el hombre posee cuando menos una, la inteligencia, que es de índole peculiar.

Por un lado, es una propiedad psíquica del hombre, y como tal se halla constituida en forma correspectiva con todas las demás realidades del mundo, Pero, por otro lado, la inteligencia tiene, en esa correspectividad, una dimensión distinta de la meramente psíquica: aquella dimensión según la cual las demás realidades (y la propia inteligencia entre ellas) no sólo *actúan* sobre la inteligencia, sino que se *actualizan* en su realidad; una dimensión puramente presentativa.

Es, desde luego, un modo de respectividad intrínsecamente constitutiva de la inteligencia como realidad; pero en cambio, en esta dimensión, la respectividad no afecta intrínsecamente a las cosas inteligidas sino tan sólo a la inteligencia.

A las cosas, en efecto, les es completamente extrínseco el que estén o no actualizadas presentativamente a una inteligencia. Se trata, pues, en esta dimensión, de una respectividad intrínseca pero sólo unilateral; inteligencia y cosas no son co-respectivas sino que sólo la inteligencia es respectiva.

Pues bien, las cosas que nos presenta la inteligencia son de dos tipos. En unos casos, se trata de las cosas que no son sólo actualizadas, sino que son “meramente” actualizadas; las cosas inteligidas no hacen sino actualizar lo que ellas son de suyo en sus propiedades reales.

Son las cosas en su nuda realidad. Por ejemplo, un trozo de hierro, un trozo de madera, el sol, los ríos, etc. Pero hay otro tipo de cosas, tales como un cuchillo, la puerta, una morada cavernaria, etc. Son “cosas” pero de tipo

distinto. Porque un trozo de hierro o de madera tienen de suyo, en su nuda realidad, propiedades por las que actúan sobre las demás cosas; mientras que un cuchillo o una puerta no actúan sobre las demás cosas en tanto que cuchillo o puerta, sino tan sólo en tanto que hierro o madera. Y es que, tratándose del segundo tipo de cosas, la respectividad no es "mera" actualización, sino actualización respecto de los actos vitales que el hombre va a ejecutar con ellas.

Estas son cosas cuya respectividad es el "sentido" que tienen para la vida. Llamaremos a las cosas en su nuda realidad, "cosas-realidad"; y al segundo tipo de cosas llamaré "cosas-sentido" (Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 103-108). El hierro y la madera en su nuda realidad son cosa-realidad; pero en cuanto cuchillo y puerta son cosa-sentido. He aquí dos tipos de respectividad: la respectividad de "mera actualización" y la respectividad de "sentido".

Ambos tipos de cosas en su respectividad son irreductibles. A la nuda realidad del hierro o de la madera le es completamente ajeno el ser cuchillo o puerta; a la caverna como estructura geológica le es completamente ajeno el ser morada. Sin embargo, estos dos tipos de cosas *no son independientes*.

Las cosas-sentido lo son gracias precisamente a las propiedades que tienen en su nuda realidad. Si la caverna no tuviese la estructura que tiene, no podría ser morada; lo mismo debe decirse del hierro o de la madera; sin sus propiedades reales no podrían ser, por ejemplo, cuchillo o puerta. Por la misma razón ha de decirse que el acto de presentación de las cosas-sentido presupone su presentación como cosa-realidad.

Nadie aprehende una cosa-sentido sin más, sino que aprehende que la cosa-realidad es de uno o de otro sentido. La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas de existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, "vemos" son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso.

En el estricto rigor de lo que se llama "ver", lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente no se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva.

La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión.

Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son *congéneres* pero *no equivalentes*, no independientes, sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.

¿Qué es la cosa-sentido? Naturalmente, el que la cosa-realidad, sin dejar de serlo, se torne en cosa-sentido, esto no depende sino de que haya un hombre que haga de la cosa real, sentido para su vida.

Por tanto, radicalmente, el hombre es el constituyente del sentido en cuanto tal. Sin hombre no habría puerta ni morada. Pero, sin embargo, en su acto constituyente la cosa *queda* en sentido. Lo cual significa que el sentido es constitutivamente sentido de la cosa; es de ella.

Tan es de ella, que precisamente por esto es por lo que se ha podido cometer el error fenomenológico a que antes aludía: creer que yo aprehendo *primo et per ser*, por ejemplo, una puerta o una morada cavernaria. El sentido es algo de la cosa real. No es una "relación" de la cosa real con la vida, sino que es algo en que la cosa *queda* respecto de la vida. Y por quedar es por lo que es de ella misma.

Sin embargo, la cosa real queda en sentido precisamente *por* su carácter real y *por* las propiedades que realmente posee; si no, no sería posible eso que llamamos sentido. Si atiendo, pues, no al momento constituyente del sentido (es decir, al hombre) sino a lo constituido como sentido, pronto observo que no toda realidad tiene la misma capacidad para estar constituida en sentido. Yo no podría hacer una puerta de agua, o un cuchillo de manteca, o morar en una caverna demasiado pequeña, etc.

Pues bien, *en el contexto de nuestro problema* (no hablo de otros contextos) ⁽¹⁾, esto es lo que formalmente constituye la *condición*: condición es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido. Sin hombre no habría sentido; pero tampoco lo habría sin la condición de la realidad. La cosa-sentido se funda en la cosa-realidad; y este fundamento es justo la condición. La condición es un tipo especial de respectividad, la respectividad de sentido.

(1) Zubiri alude aquí veladamente al concepto de "condición metafísica" que había establecido en *Sobre la esencia*, pp. 190-210. De hecho, el nuevo concepto de condición como "capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido", que establece por vez primera en este curso del año 1964, por tanto, dos o tres años posterior a *Sobre la esencia*, es el que va a perdurar en toda su obra posterior, hasta el punto de que la palabra condición tiene en ella este segundo sentido, y no el de *Sobre la esencia*.

En el curso sobre la voluntad aún se utiliza el término "condición metafísica" en el sentido técnico de *Sobre la esencia* (cf. p. 74).»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 228-231]



«No está dicho en ninguna parte que una cosa-sentido sea artificial. Por ejemplo, que la caverna sea morada del hombre es hacer de una estructura geológica una cosa-sentido, que es la morada. Sin embargo, el hombre no

es forzosamente quien ha fabricado esa caverna, que puede ser perfectamente una estructura geológica natural.

No se trata, pues, de una identidad entre cosas naturales y cosas artificiales, por un lado, y cosa-realidad y cosa-sentido, por el otro. La diferencia es de un orden completamente distinto. Es la diferencia que existe entre la nuda realidad y la realidad en tanto que tiene respectividad a la vida del hombre.

En este sentido, en esta acepción, si toda realidad se nos presenta como un constructo físico y metafísico a un tiempo, a saber, si la realidad, por lo menos la finita, es una realidad que es constructa –desde el punto de vista último de una función transcendental y de una talidad, y, dentro de la talidad, entre las notas y la unidad que componen su esencia–, debe decirse que en este problema que aquí nos ocupa hay también un constructo, pero distinto: es el constructo en virtud del cual la vida tiene que hacerse con las cosas y éstas, en una u otra dimensión, son de y para la vida.

De este constructo es del que pende la existencia de la cosa-sentido. Es un constructo no de realidad sino de vida.

Naturalmente, uno podría pensar –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.

Por lo que afecta a la realidad, dado que toda cosa-sentido 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? Ahora bien, la recíproca no es cierta ni por razón de su presentación ni por razón de la propia realidad.

No es cierta por razón de su presentación. ¿Dónde está dicho –y lo he cuestionado ya repetidas veces– que la primera aprehensión que tengamos de las cosas sea de las pareces, las mesas, etc., es decir, de las cosas-sentido? En manera alguna.

Ver como ver, yo no vea una botella ni un martillo; veo unas cosas que, luego, resulta que en mi vida funcionan como botella y como martillo, que es otra historia. Pero mi acto perceptivo en cuanto tal, formalmente, y en tanto que, ejecutado por mi potencia visual, no recae sobre la botella en cuanto tal sino sobre la cosa que es botella, que es asunto distinto.

Καθ'αἴσθησιν, en su modo mismo de presentación, la cosa-realidad es primaria, con una prioridad no cronológica, bien entendido, pero sí con una prioridad en el orden de los momentos de presentación, la prioridad de la nuda realidad, es decir, la impresión de realidad.

La impresión de realidad no se tiene del martillo en cuanto martillo, se tiene justa y solamente de la cosa que es martillo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 221-223]



«El hombre no puede no forjar un sistema de posibilidades ni puede desentenderse, por consiguiente, de la figura de su ser. Este no poder desentenderse que le tiene en movimiento es la *inquietud*.

El *in* de la *realitas in essendo* tiene un preciso carácter muy concreto. Como el *essendo* es un acto fluente y libre, el *in* es una *in-quietud*. *Realitas in essendo* = *realitas in-quieta*. Inquieta por su ser, por el *esse*, un gerundio fluente y libre. Por eso la inquietud, en este sentido, se inscribe por entero en el orden transcendental. [...]

Lo que me importa es haber puesto relativamente en claro que la diferencia de las cosas en su respectividad a una esencia abierta es la diferencia de cosa-realidad y cosa-sentido, así como que ésta es una diferencia de condición estrictamente transcendental cuya vivencia en el hombre es la inquietud. El hombre es, en consecuencia, la realidad inquieta en ser, siendo esa inquietud de orden transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 233]



«La realidad, por el mero hecho de ser real, tiene una capacidad para dominarnos. Esto es un hecho inconcuso y no una teoría. Ahora bien, en ningún orden esta capacidad, en virtud de la cual una realidad (no ya *la* realidad, sino una realidad cualquiera) tiene sentido para el hombre, es independiente de las propiedades que la realidad posee.

Efectivamente: si yo quiero hacer una puerta, no puedo hacer una puerta de agua líquida, que no tiene capacidad para ser puerta. La capacidad que tiene una cosa real para ser constituida en sentido es justamente lo que, en este contexto, no en otros, llamo *condición*.

Pues bien, la realidad en cuanto tal tiene esta condición que le afecta a ella, y solo en virtud de la cual puede ser dominante. Si la causalidad en sentido estricto es la funcionalidad de lo real en tanto que real, la condición es la capacidad de lo real para ser en sentido, y por consiguiente pertenece a la cosa real.

El poder es la condición dominante de lo real en tanto que real, a diferencia de la causalidad que es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y precisamente porque compete y pertenece a la realidad en sí misma en tanto que real, es algo que afecta no solamente a la actitud del hombre, sino a la estructura misma de las cosas en tanto que reales.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 42-43]



«Toda cosa-sentido tiene dos dimensiones. Primero, el conjunto de propiedades reales por las que efectivamente aquello tiene sentido, Por ejemplo, en el caso del pan, todo aquello que el pan es y en virtud de lo cual puede ser alimento. Y, segundo, la razón formal de alimento, que es una cosa distinta. No se trata de una distinción sutil.

Toda cosa-sentido se tiene que fundar, para ser sentido, precisa y formalmente en una serie de propiedades reales que tiene esa cosa-sentido. Ahora bien, desde este punto de vista, no toda cosa real tiene las propiedades necesarias y suficientes para ser cualquier cosa-sentido.

Por ejemplo, las piedras no pueden, en virtud de sus propiedades reales, ser alimento para el hombre. Pues bien, la capacidad que tiene una realidad en sus propiedades reales para ser establecida en sentido es lo que yo siempre he llamado *condición*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 376]



«Las “cosas sentido” no tienen realidad porque no actúan. Esta lámpara no actúa sobre esta mesa porque es lámpara; actúa sobre esta mesa por el peso que tiene, etc. Y la realidad es unívoca en todos esos casos. No es que sea otro nivel en sentido análogo. No. Es que es unívoca, perfectamente unívoca. Y consiste en ser “en propio”.

Pero la amplitud de este “en propio” se va abriendo progresivamente, y cuanto más avancemos es más problemático el “en propio” mismo. Por eso digo que no es que la razón sea la verdad del sentir (es lo que diría nuestro ex amigo Cohen) sino justamente al revés: la verdad de la razón está en el sentir por lo que hace a la impresión de realidad.

Y dentro de eso, la razón es un despliegue no solo legítimo sino necesario, pero cuanto más se aleja de la nuda impresión de realidad, se hace más problemática. Por eso digo yo que puedo comprobar los resultados de la razón la inmensa mayoría de las veces, pero que no hay jamás una comprobación que constituya la razón de la verdad. [...]

El camino de la razón jamás se prueba, aunque se compruebe la verdad lograda. Por ejemplo, los argumentos de Sto. Tomás para probar la existencia de Dios comprueban perfectamente lo que la fe monoteísta en un Dios nos dice, pero lo que no demuestran jamás es que el movimiento de que se sirve en la primera de sus vías sea lo que se supone, a saber, un estado del móvil. ¿Cómo lo va a demostrar?»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 373-374]



«Aquello con que el hombre hace justamente su vida y ejecuta el dinamismo de su suidad es algo que tiene una estructura de *sentido* respecto de la

persona y respecto de la vida que el hombre ejecuta con las cosas. Es *un* sentido.

Y precisamente porque es un sentido, las cosas cobran un carácter *sui generis* peculiar, como sentido respecto de la vida. En primer lugar, tienen por lo pronto carácter de *instancias*. Le urgen, el hombre no puede dejar de ejecutar un acto vital, sino que en una o en otra forma tiene que ejecutarlo recurriendo a esas cosas y a sí mismo a modo de recursos. Recurso-*instancia* es la primera estructura formal del sentido en cuanto tal.

Ahora bien, no hay que confundir la realidad con el sentido; son dos cosas completamente distintas.

El hombre cuando percibe, por ejemplo, unas paredes, ciertamente esas paredes tienen, si estamos en una casa, el carácter de una habitación. Pero esto no es lo primero. Realmente en la percepción se tiene la percepción de una realidad en su nuda realidad, en tanto que realidad. Cosa completamente distinta a que en cualquier momento y por mecanismos que sean, esta realidad tenga un sentido.

Por ejemplo, que sea una "sala de conferencias", lo cual quiere nada que ver con la nuda realidad. La nuda realidad de esta sala actúa por sus notas, y en ellas no hay ningún carácter de sala. Hay una forma, hay un peso, hay unos colores, unas vibraciones electromagnéticas, una densidad de la materia, etc., y por eso es por lo que es nuda realidad.

El momento de realidad en cuanto tal no incluye jamás el ser sala. Como el momento de realidad en cuanto tal de un cuchillo no envuelve el cortar, sino envuelve un filo, una cierta densidad, etc., pero no el acto de cortar, por ejemplo, en una mesa para comer.

Por eso yo he distinguido entre la *nuda realidad*, entre las cosas que llamo nuda realidad, las cosas que tienen realidad puramente, y las *cosas-sentido*. El sentido no se deja al margen la cosa-realidad, aunque sean completamente distintos.

A esas paredes que he puesto como ejemplo les tiene sin cuidado constituir una habitación en la que se está. En cambio, a quienes estén entre ellas no se tiene sin cuidado las propiedades reales de estas paredes, sin las cuales, evidentemente, no habría habitación.

Hay por consiguiente una diferencia radical, pero tal que el sentido está constitutivamente montado sobre las propiedades reales. [...]

Aquella base sobre la cual el sentido se constituye como tal sentido para el hombre, es justamente ser un constructo de la nuda realidad con la vida del hombre.

El sentido es el constructo de la realidad con la vida humana.

Tomado por la otra vertiente, por el lado que da a la realidad, a la nuda realidad, ciertamente a la nuda realidad le tiene completamente sin cuidado el ser una cosa-sentido. Evidentemente. Que una oquedad en una montaña

sea una caverna y habitación de un hombre, le tiene sin cuidado al fenómeno geológico. Pero el hombre pretendiese, por lo menos en cosas artificiales, hacer una puerta que fuese de humo... Esto no podría hacerse. Quiere decir que no todas las cosas poseen la misma capacidad para tener un sentido determinado. Inclusive será un problema averiguar si toda cosa, por serlo, tiene efectivamente algún sentido.

Lo cual significa que, en la nuda realidad, a pesar de ser el sentido completamente independiente y distinto por lo menos de la nuda realidad, sin embargo, puesto un sentido determinado, evidentemente, es la realidad la que tiene ese sentido o no lo tiene.

Esto es justamente lo que llamo *condición*: la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido. Y, naturalmente, la condición en una forma constructa pertenece a las cosas –es de ellas–; son las cosas las *que quedan* en una condición determinada, *cuando* el hombre quiere ejecutar determinadas acciones en su vida.

El sentido se funda constitutivamente en la condición.

Instancias y recursos están fundados precisamente en la condición, es decir, en la capacidad que tiene la realidad para estar constituida en sentido.

Pero no basta con la condición para que haya una acción. Porque con las mismas cosas que nos rodean, y que tiene cada una un sentido, y todas ellas un cierto sentido unitario, todos podríamos hacer cosas muy distintas. Lo cual quiere decir que no hasta que haya un sentido para están determinadas las acciones de la vida. Con las mismas cosas es posible hacer cosas distintas, acciones distintas.

Pues bien, las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación es, por lo pronto, lo que llamamos *posibilidad*. [...]

La posibilidad es algo radical. No puede haber diferencia ni constitución de fines ni de medios sino en el seno de una posibilidad. La posibilidad es una estructura primaria y radical dentro de la cual puede haber finalidad y mediación. ¿Qué son esas posibilidades?»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 226-229]



«¿Qué es lo que nosotros hombres aprehendemos formalmente en el sentir? Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc.

Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva o no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como

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.

Al aprehender lo que llamamos "mesa", lo aprehendido como "de suyo" o "en propio" no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es "de suyo" mesa. La mesa es mesa tan solo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana.

Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado "cosa-sentido". Pero nada es "de suyo" cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo "de suyo" no es una "cosa-sentido", sino lo que he llamado "cosa-realidad".

Es lo que en otro orden de problemas ha solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee "de suyo". (*Sobre la esencia*, p. 104) Y la mesa no actúa sobre las demás cosas como mesa, sino como pesada, etc. La mesa no es cosa-realidad, sino cosa-sentido.

Por tanto, formalidad de reidad o realidad es formalidad del "de suyo" como modo de quedar en la aprehensión. [...]

Lo real en y por sí mismo es realidad aprehendida en aprehensión primordial, y recíprocamente, la realidad como real no está actualizada más que en aprehensión primordial.

Pero no todo lo que está excluido de esta aprehensión primordial lo está también de su intelección en el logos. Así, lo que llamamos mesa no es algo actualizado en aprehensión primordial de realidad, porque lo real en cuanto tal no es la mesa como mesa, sino como "cosa" con propiedades; y solo es mesa en función constructa con la realidad de mi vida.

Yo no aprehendo mesas, pero tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosa-sentido. Es el enriquecimiento de la realidad de mi vida como constructa con lo real.

El logos no amplía la realidad, pero constituye un enriquecimiento innegable de su contenido.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 59-60 y 277]



«Para el hombre lo aprehendido es "de suyo", es realidad. Este "de suyo" ha de tomarse de modo estricto, es decir, como formalidad de algo estrictamente aprehendido. Y esto no es nada obvio.

Así, yo no aprehendo jamás estrictamente "de suyo" una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo "de suyo" es una cosa, una constelación de notas (una cosa que tiene tal forma, tal color, tal peso, etc.), pero jamás aprehendo una "mesa".

La mesa no es "de suyo" mesa; es mesa tan solo en cuanto forma parte de la vida humana. Lo aprehendido como momento o parte de mi vida es lo que ha llamado "cosa-sentido" a diferencia de "cosa-realidad". Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es lo que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma formalmente en virtud de las notas que posee "de suyo".

La mesa actúa sobre las demás cosas no en cuanto mesa, sino como pesada, coloreada, etc. Mesa es solamente cosa-sentido. Cosa-sentido es siempre y solo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido. El agua no tiene capacidad para ser mesa. Esta capacidad es lo que constituye la "condición". Condición es la articulación de cosa-sentido y de cosa-realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 186-19]

COMENTARIOS

«En uno de sus escritos tardíos, el titulado *La cosa* ("Das Ding"), Heidegger hace una amplia exposición del sentido originario de la palabra latina *res*. Su tesis es que el término *res* significó originariamente "lo concerniente", lo mismo que la antigua palabra alemana *thing*, que significó "reunión".

Nuestra palabra *cosa*, dice Heidegger, deriva de la vieja palabra romana *res*, y a través del término *causa* se forman las palabras propias de las lenguas románicas para decir cosa: francés *chose*, castellano *cosa*, etc. El problema es que este carácter "físico" del término cosa se perdería pronto en manos de los filósofos.

"La palabra romana *res* nombre lo que concierne al hombre de algún modo. Lo concerniente es lo real de la *res*. La *realitas* de la *res* la experimentan los romanos como el concernimiento. Sin embargo: los romanos nunca meditaron propiamente en su esencia lo que experimentaron de tal modo; antes bien, la *realitas* romana de la *res* fue concebida en el sentido del griego *ón*, al adoptarse la filosofía griega tardía; *ón*, en latín *ens*, significa lo presente con el significado de producto.

La *res* se convierte en *ens*, en presente en el sentido de lo producido y concebido. La auténtica *realitas* de la *res*, experimentada originariamente al modo romano, el concernimiento, queda sepultada como esencia de lo presente. Inversamente, el nombre *res* sirvió posteriormente, en especial en la Edad Media, para designar cada *ens que ens*, esto es, cualquier presente, incluso si se produce y se presencia únicamente en el representar, como ocurre con el *ens rationis*" (Heidegger, M.: *Filosofía, Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, 236-7).

Este texto de Heidegger demuestra bien cómo también él, en sus escritos tardíos, intenta recuperar la realidad, distinguiendo lo que Zubiri llama la "vía de la *phýsis*" frente a la "vía del *lógos*".

Por el camino de la *aísthesis*, tan claramente señalado por el Heidegger de *Ser y tiempo*, se recupera lo real de la realidad. Tal es la vía abierta por Zubiri y que a su modo sigue también el segundo Heidegger.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 271-272]



«La importancia del asunto del "haber" podría estar en que hasta los años sesenta esta noción recubriría –según Diego Gracia– tanto el ámbito de la cosa-sentido como el de la cosa-real, pero a partir de entonces desaparece la distinción (fundamental en la etapa anterior) entre "ser" y "haber" en Zubiri y queda sustituida por la distinción entre "cosa-sentido" y "cosa-real", lo cual resulta decisivo para la posición posterior –la etapa final– de su filosofía.»

[Conill, Jesús: "Ortega y Zubiri", en Nicolás, J. A. y Barroso, Ó. (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 494]



«Cuando nace un animal humano, decimos que viene al mundo, encontrándose con cosas que tienen una estructura y unas determinadas propiedades, mediante las cuales actúan unas sobre otras y sobre el hombre mismo. Estas cosas existían antes de la aparición del animal de realidades y en todo caso son independientemente de él.

Pero, desde el momento en que el hombre hace presencia en el mundo, apalabra las cosas, las define, las clasifica, trata de conocer su estructura y su funcionamiento, no solo con fines teóricos, sino principalmente prácticos. Pues bien, en todo esto, lo que hace el hombre es dar sentido a las cosas reales del mundo físico, para convertirlas en posibilidades de vida.

Distingue, pues, Zubiri dos clases de cosas: las "cosas-reales" o nuda realidad y las "cosas-sentido". Una montaña, un río, un árbol, etc., son ejemplos de cosas-reales; una casa, un avión, un libro, etc., lo son de cosas-sentido.

Las cosas-reales, una vez tocadas de sentido, constituyen el mundo humano, entendido como el horizonte finito de nuestras posibilidades. Siendo así, el hombre se juega su propia vida individual y social confiriendo sentido a las cosas. Lo que hace el hombre dando sentido es poner en relación ciertas cosas-reales con las necesidades de la vida humana para su personal realización. Ahora bien, donado un sentido, este pasa a las cosas y queda en ellas.

Cuando un carpintero hace una puerta con unos materiales, el sentido que les confiere queda en ella. Con la misma madera podría haber hecho una mesa en vez de una puerta, con los mismos ladrillos construir una casa o un puente y con el mismo acero fabricar cañones, espadas o relojes, etc. Lo que no es posible hacer, por ejemplo, es una puerta de humo, una espada de agua, o un cañón de mantequilla.

Dichos materiales no tienen condición para constituirse en tales cosas-sentido. Hay cosas-reales que tienen condición para algo, y otras que no la tienen. Las que tienen condición pueden estar mejor o peor acondicionadas para recibir un determinado sentido. De aquí que haya que estudiar la condición de los materiales antes de fabricar algo con ellos.

En conclusión, el mundo humano de las cosas-sentido no es un mundo autónomo, que repose sobre sí mismo; se apoya necesariamente en el mundo de las cosas-reales en tanto que mejor o peor acondicionadas para quedar constituidas en sentido.

Desde que el hombre les confiere un sentido, las cosas se convierten en posibilidades de vida. "La historia, escribía Zubiri en 1938, es la dialéctica interna de las posibilidades humanas".»

[Marquínez Argote, G.: "El problema de la historicidad del ser del hombre", en Nicolás, J. A. y Barroso, Ó. (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 211-212]



«Desde el punto de vista psicológico, desde Dilthey, Scheler y Ortega, llamamos "real" a lo que nos resiste; más precisamente, a lo que resiste a nuestros sentidos. Desde un punto de visto metafísico, Zubiri ha dado su respuesta elevando a conceptos filosóficos dos expresiones del lenguaje popular de los españoles: "de suyo" y "dar de sí".

Cosa real es, dice Zubiri, "aquella que actúa sobre las demás o sobre sí misma en virtud de las notas que posee *de suyo*; o, con otros términos, por ser lo que físicamente es.

Como "cosa-realidad", una mesa no actúa primariamente sobre las demás cosas porque nos sirva para colocar sobre ella tales o cuales objetos –eso lo hace en tanto que "cosa-sentido"–, sino como realidad pesada, dura, prismática, etc. Pero siendo "de suyo", y precisamente por ser "de suyo", "da de sí", se conduce dinámicamente según alguno de los diversos modos de realizarse el dinamismo del cosmos. Es real, en suma, lo que es de suyo y da de sí.»

[Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 68]



«Lo que diferencia a Zubiri de la fenomenología y la filosofía contemporánea en su conjunto es su afirmación de que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido. No se trata de la anterioridad que podría defender

cualquier suerte de realismo, sino de "una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 105).

Es muy posible que tenga razón Heidegger cuando sostiene que primer percibimos cosas-sentido (mesas, sillas, martillos, clavos, etcétera), y que solamente después, por un esfuerzo ulterior, podemos tomar las notas sensibles aisladamente, por ejemplo, el color de una mesa o el filo de un clavo.

No hay ninguna anterioridad cronológica de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido, como si primero sintiéramos las propiedades físicas de la cosa y después entendiéramos su sentido.

La anterioridad de la que habla Zubiri es una anterioridad en el orden intelectual: "cosa-realidad" y "cosa-sentido" son congéneres, pero no equivalentes; la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella (1).

(1) La filosofía antigua creyó que las cosas se nos actualizaban como eran "en sí". Es lo que se llamó "realismo ingenuo". La filosofía moderna se refugió en la intimidad de la conciencia y concluyó que la realidad verdadera sólo podía alcanzarse en "el en mí". Es el idealismo y lo que Zubiri llama "subjetivismo ingenuo".

Las reducciones fenomenológicas intentan evitar ambas falacias. Esto llevó a pensar que en el acto de intuición fenomenológica no puede estar dada la realidad sino sólo su "sentido". Y como este "sentido" no puede describirse más que con palabras y éstas nunca son del todo adecuadas al sentido originario de lo intuido, resulta que la filosofía es la búsqueda e interpretación interminable del sentido; es decir que es necesaria y esencialmente hermenéutica. Zubiri piensa que ni la descripción de Husserl ni la de Heidegger están correctamente hechas.

En la aprehensión primordial me está dada la cosa no sólo en su sentido, sino en su realidad, pero una realidad que no se identifica con el "en sí" de la filosofía antigua ni con el "en mí" de la filosofía moderna. Se trata de una realidad que no va más allá del acto de aprehensión. Se trata de una realidad de acto, no de una realidad de sustancia al modo de la filosofía antigua o moderna. Cf. D. Gracia "La antropología de Zubiri", en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de Xavier Zubiri*, 2004, pp. 75 ss.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 615-616 y 807 n. 22]



«Para Zubiri la esencia es un momento físico, real de las cosas reales y no de las cosas-sentido como tales cosas-sentido. Lo que nos permitir distinguir –la *ratio cognoscendi*, como apunta Zubiri– las cosas reales –o en

tanto que reales– de las cosas-sentido, es que aquellas actúan en virtud de las notas que poseen.

Debería decirse, propiamente, “en virtud de las notas que poseen “de suyo”, pues la actuación solo es real si tiene la condición “de suyo”. El sentido es algo adventicio que la cosa adquiere para y por el hombre.»

[Ferraz Fayos, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988, p. 129-130]



«Es el momento de afrontar lo que representa el rechazo más tajante de parte de Zubiri de la posición fenomenológica de Husserl y Heidegger. Me refiero a la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, distinción clave, que afecta al núcleo básico del pensamiento de Zubiri y que se liga directamente con la impresión primordial de realidad.

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

Ante todo, la noción misma de sentido que está calificando a la cosa-sentido, en sí completamente legítima y valiosa, no es del todo apta para mostrar, contra la fenomenología, su carácter derivado respecto de la realidad, porque no me parece que sea la misma que fenomenología y hermenéutica comparten.

Zubiri entiende por sentido la función o el significado que una cosa real tiene en la vida humana; es su respectividad para con ésta lo que la define. Pero ni fenomenología ni hermenéutica podrían admitir que el aparecer de lo que aparece está delimitado por la función posible que lo aparente tiene en la vida.

El aparecer de las cosas o del mundo es el hecho fenomenológico primario, algo en lo que estamos inmersos, que se nos impone, nos guste o no y sobre el que la vida humana no decide, sino que se encuentra ya en él.

De ninguna manera está implicado en este hecho que solo tiene sentido o puede aparecer lo que pueda ocupar una función en mi vida personal o en la vida humana en general.

Zubiri entiende por sentido algo que se encuadra en la segunda de las acepciones de horizonte de sentido que antes he expuesto: el que recibe una cosa (o concepto) como algo transferido desde la trama de remisiones, una trama, en este caso, tejida toda ella por las posibilidades de la vida humana.

Zubiri está pensando sin duda en lo “a la mano” de Heidegger, que, no lo olvidemos, no es “sentido” sino forma o tipo de ser, el propio de ciertos entes, pero, justamente en virtud de su adscripción a una trama de

referencias que apuntan a la "vida humana", le parece que ese su ser consiste en "sentido".

Creo, sin embargo, que esa concepción del sentido no responde a la concepción fenomenológico-hermenéutica. Evidentemente, Zubiri tiene perfecto derecho a utilizarlo en esa acepción, pero lo que introduce confusión es que lo entienda como lo propio de la posición fenomenológica.

Es lo que parece decir cuando sostiene que Heidegger habría de pensar que la nuda realidad –lo contrapuesto a sentido– es un sentido más entre las cosas que se dan en la vida humana. Es sentido, desde luego, pero solo en cuanto que tiene que aparecer como tal, no en cuanto que su aparecer esté determinado por su posible función en la vida humana.

Pero sentada esa diferencia en el sentido de "sentido", la cuestión importante es indagar en las razones de Zubiri para declarar que la posición fenomenológica es radicalmente falsa: "Se nos dice (Husserl y Heidegger, etc.) que lo formalmente aprehendido en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas. Ahora bien, esto es radicalmente falso" (IRE, 59). [...]

¿Por qué Zubiri niega que veamos una mesa y piensa, por el contrario, que lo visto es una "constelación de notas que en mi vida funciona como mesa"? ¿Realmente vemos una constelación de notas? ¿Por qué se contrapone esa constelación de notas a la mesa? ¿Desde qué punto de vista realiza Zubiri esa contraposición?

A mi entender, situándose en una posición inicial que no es el atenerse a lo que aparece en cuanto tal, o, dicho de otra forma, porque lo que llama aprehensión impresiva no es el acto perceptivo completo de ver algo, sino una parte abstracta de él, algo que probablemente forma parte de la percepción visual, pero que no la refleja por entero.

La percepción realmente vivida, descrita fenomenológicamente, de la ventana no niega todas las propiedades que Zubiri adscribe a la nuda realidad, por el contrario, afirma que se dan en la ventana formando parte indisoluble de su aparecer como ventana. Fenomenológicamente no puede separarse el aparecer de esas propiedades del aparecer de la ventana como cosa-sentido, es decir, como cosa que juega una determinada función en la vida.

Es lo que Heidegger intentaba poner de relieve distinguiendo, en fases sucesivas, la conexión, en el objeto de la percepción, entre la *Umwelt Ding*, la cosa como un enser de nuestro entorno y la cosa natural (*Naturding*), en la que se recogen la mayoría de las propiedades que Zubiri atribuye a la nuda realidad (la humedad, la solidez, la densidad, la composición química, el hierro, la madera, etc.).

Ambos aspectos o formas de ser cosa se muestran integradas en el mismo objeto perceptivo, la mesa. Esta es la "cosa misma", apareciendo como tal, siendo la mesa que es y que ya era antes del acto de percibirla.

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

Por eso resulta interesante preguntarse si el nivel de radicalismo en que se sitúa la impresión de realidad es propiamente fenomenológico. Aunque Zubiri sostendría más bien que sí, dado que establece que la cosa-realidad tiene una primacía no solo *kata physin*, sino *kata aisthesin*, yo tiendo a pensar que no.

¿Por qué? Porque no va del aparecer de la mesa como objeto intencional de la percepción a investigar los componentes que lo integran y hace posible (las diferencia en el contenido intuitivo, los escorzos, etc.), sino que parte de un conjunto de notas *que no aparecen como tales si no es formando parte del sentido objetivo del acto perceptivo* (la mesa que está ahí) y le otorga prioridad "en el modo de presentación" frente a la mesa misma.

Confieso que no alcanzo a ver fenomenológicamente esta prioridad, que solo se logra cuando prescindo de lo que forma indiscutiblemente parte del sentido descriptivo del acto, a saber, el aparecer inmediato de la mesa en la percepción.

Y tengo la impresión de que Zubiri reconoce que en la aprehensión primordial de realidad opera esta abstracción que prescinde de algo ("la mesa") cuando señala que es *fijando precisamente* una nota o un sistema de notas como surge la aprehensión de algo en y por sí mismo (IRE, 260-261).

Es más bien un análisis metafísico, que distingue en la cosa manifestada dos planos constitutivos, en el que uno –la nuda realidad– es el fundamento, la condición del otro, el que acomoda a esa distinción un orden de prioridad en el aparecer, una ordenación que exige una operación abstractiva en lo que aparece.

Tal vez sea esto lo que distinga más radicalmente la etapa fenomenológica de la etapa metafísica de Zubiri.»

[Rodríguez, Ramón: "Impresión de realidad y comprensión de sentido", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 276 ss.]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten