

européa que ha planteado sus problemas, pero no los problemas propios del mundo árabe: "¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?"³¹

d) Pero queda en cuarto lugar un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían realizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas tradicionalmente. Y, para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur (en África, buena parte del Asia y América Latina). Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la "teoría crítica", que nosotros en América Latina llamamos Filosofía de la Liberación.

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas (excepto China, Japón y pocos países más) con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desechó aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Trans-modernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser "post-moderno", porque el postmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad). Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afinar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad *desechada, no valorizada, lo "inútil"* de las culturas ("desechos" entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus *propios* recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. De esta manera la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Korán*, que permitirían producir nuevas filosofías política o feminista árabes, dos ejemplos posibles tan necesarias. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por el diálogo inter-filosófico (no solo con Europa, sino igualmente con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello *trans-moderna* (lo que supondría, igualmente, ser trans-capitalista en el campo económico). Por mucho tiempo las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *trans-moderno* (que no es "universal", ni "post-moderno"). Ahora "otras filosofías" son posibles, porque "otro mundo es posible".

³¹ *Ibid.*, p. 159.

El acto de sentir según Xavier Zubiri

por Tarcisio Porto Nogueira S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Introducción

Quienes todavía creemos en la capacidad transformadora de la filosofía no podemos dejar de celebrar todo intento de volver a establecer los fundamentos de una *Filosofía primera* que reúna unánime todos los esfuerzos tan diversificados del filosofar en torno a un proyecto común: el de encontrar finalmente las condiciones mínimas de posibilidad del saber, del vasto campo de las ciencias naturales y humanas, confiriendo a la vez sentido y orientación con validez universal para el actuar de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. En efecto, resulta sumamente desconcertante y de un enorme descrédito para la Filosofía -por lo menos de parte de los no filósofos, o sea, de la aplastante mayoría de la humanidad- el hecho de que se vayan multiplicando cada vez más las corrientes y divergencias sin ninguna señal ni vislumbre de entendimiento... cuando es precisamente de la Filosofía de la que cabría esperar la máxima luz, capacidad de integración, convergencia y entendimiento. El volver a buscar sería y esforzadamente un lugar común, un punto de partida que aúne nuestras investigaciones hacia un proyecto de sociedad también común, no es solo una tarea meritoria mas también urgente en el panorama del filosofar contemporáneo.

Pues bien, la obra filosófica de Xavier Zubiri -así como la de sus continuadores- cumple sin ninguna duda con estos requisitos y es una prueba de que la Filosofía sigue vitalmente activa en su intento por reintegrar el saber y la vida de los pueblos. Por lo demás, hay en el filósofo español una clara apuesta por lo "real" -que habrá que entender con más precisión, como veremos- por lo que se enfrenta a una de las más atractivas tentaciones del filósofo. Nos referimos a la de pretender "constituir la realidad", tentación, decimos, que ha seducido fuertemente los espíritus a lo largo de la historia. En efecto, siempre resultará penoso a nuestros bríos tener que someternos a lo que es realmente otro que nosotros mismos; toda sujeción nos parecerá indefectiblemente humillante... mejor es constituir la realidad que capitular ante su absoluta irreductibilidad. Xavier Zubiri ha embestido decididamente contra ese prurito que la tiene como embelesada a la Filosofía, en especial desde aquellos días en que parecía posible un completo giro copernicano.

Personalmente pienso que merece la pena volver a apostar a la elucidación del concepto de *realidad*, mostrando claramente su necesidad

y relevancia para las cuestiones más concretas y graves que amenazan nuestra sociedad con una progresiva y cada vez menos remediada disgregación. Para eso, dicha apuesta ha de tener aquella rara calidad de la que habla Kierkegaard respecto del buen bailarín: su destreza -e incluso su tan humano vacilar- no se muestra a la hora de pegar el salto (de la especulación) sino a la hora de tocar de nuevo el suelo. "No es cuando se encuentran en el aire el momento de observarlos, sino cuanto tocan suelo, precisamente entonces: así se les reconocerá". Este "tocar el suelo" me sugiere en concreto el reclamo por algún tipo de *realismo moderado* que sea viable en nuestros días; y el "salto" habría que darlo en orden a fundamentarlo de forma consistente. El coraje para realizarlo no representa ninguna garantía de éxito, pero al menos nos podrá desinstalar de los cauces históricamente transitados -tal vez recuperando algunos históricamente vedados sin previa crítica- y lanzarnos hacia delante en una empresa que, de frustrarse, no quitará la nobleza del intento.

En el presente trabajo, pues, deseamos presentar un breve estudio sobre el "sentir" según los análisis realizados por Xavier Zubiri en *Inteligencia y realidad*², el primer tomo de su *Trilogía* sobre la *Inteligencia sentiente*. Efectivamente, según la noción que se tenga acerca del "sentir" eso imprimirá un carácter más o menos idealista o realista a cualquier sistema filosófico. Para ello, tomaremos la perspectiva del neófito que da sus primeros pasos al adentrarse en el sistema zubiriano, vale decir, del que no dispone de todo el complejo bagaje de conocimientos previos, propio de los iniciados. Esta actitud, además, parece corresponder mejor a lo que veníamos diciendo, es decir, al abordaje de un autor que pretende refundar una Filosofía sin supuestos. En este sentido, Diego Gracia -gran conocedor del tema- nos expone con toda claridad el ideal del joven Zubiri, ideal que, sin ninguna duda, ha perdurado y abarcado también toda la obra de su madurez:

Esta capacidad de retrotraer el problema filosófico del orden explicativo en que secularmente se ha movido al orden descriptivo o fenomenológico es lo que Zubiri admira en Husserl: "Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas" (*Ensayo de una teoría fenomenológica del*

¹ Sören Kierkegaard. *Temor y temblor*. Ed. Nacional, Madrid, 1975, p. 103. Cf. Javier Urbanidía (Cord.). *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos, Madrid, 1990, p. 68.

² Xavier Zubiri. *Inteligencia y realidad*. Alianza Ed./Fundación Zubiri, Madrid, 1991, en adelante, IRE. Las obras del autor serán citadas directamente en el texto, con su sigla seguida de la paginación.

juicio [esta obra constituye su tesis doctoral de 1923], pp. 48-49)³.

El habernos limitado a los dos primeros capítulos de IRE no se debe solo a una cuestión de brevedad: esos capítulos iniciales asientan los cimientos para todo lo que sigue de su obra, como intentaremos mostrar. Mientras vayamos siguiendo la exposición de nuestro autor, haremos las consideraciones críticas que juzguemos oportunas, intentando, en lo posible, no interrumpir demasiado su flujo original. Asimismo, perseguiremos el objetivo de mantenernos rigurosamente en los mismos límites que se ha impuesto Zubiri antes de desplegar su análisis del sentir. Nos referimos especialmente al principio metodológico según el cual propone atenerse a los meros hechos, sin que se le inmiscuyan *teorías*, ya sean filosóficas o científicas. Por ello, juzgamos conveniente presentar en esta introducción, de forma sintética, una importante aclaración de Diego Gracia en la obra ya citada, *Voluntad de verdad*, excelente y completa introducción al pensamiento de Xavier Zubiri. Al terminar su capítulo sobre el *momento noemático* de la aprehensión humana, dedica Gracia un último apartado que precisa el uso de los términos *descripción* y *hechos*, con el objeto de prevenirnos ante posibles malentendidos.

Es verdad que al introducir aquí dichas aclaraciones, tendremos que ubicarnos en una perspectiva de conjunto respecto de la *Trilogía*, que incluye también los restantes tomos: *Inteligencia y logos* (IL) e *Inteligencia y razón* (IRA). Esto no presenta mayores dificultades puesto que, cuando Zubiri escribe IRE ciertamente está describiendo el hecho de la *aprehensión primordial* con proposiciones de lo que llama *logos*, y no con teorías propias de la *marcha de la razón* -siendo *logos* y *razón* términos reelaborados por Zubiri que se aclararán enseguida. Esto que acabamos de decir lo explica Gracia con notable nitidez (de aquí en adelante las cursivas son nuestras):

El "hecho científico" no se identifica sin más con el "hecho puro" o "hecho bruto" (IRA 184). Ciertamente, en el mundo de la razón no hay hechos puros, sino hechos científicos o mediados, contruidos. La razón es la marcha desde la aprehensión allende ella, en busca de lo que son las cosas en la realidad del mundo. La razón parte, pues, de lo dado en la aprehensión, que ahora actúa como "sistema de referencia" (IRA 210). A partir de ahí construye libremente un "esbozo" (IRA 219), que luego intenta "verificar" (IRA 263) en la "experiencia" (IRA 222). El resultado de este proceso es una "construcción racional", ya tenga forma de "hecho científico", de "postulado", de "teoría", etc. Pero todo esto no puede hacernos olvidar que hay algo anterior a la construcción racional, el llamado "sistema de referencia", es decir, lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella. (...) Este hecho es primario a toda actividad

³ Diego Gracia. *Voluntad de verdad*. Labor Universitaria, Barcelona, 1986, p. 50.

racional y científica; y si no pudiera ser afirmado en su pura facticidad, ni la razón ni la ciencia serían posibles (p. 205).

Ya empezamos a entrever la importancia decisiva que dará Zubiri al hecho de describir los actos del sentir e inteligir "en y por sí mismos" y no desde ninguna teoría previa. Guardando mucha similitud con la *epoché* fenomenológica de su primer maestro, Edmund Husserl⁴, el filósofo español quiere atenerse a los puros hechos (anteriores a -o supuestos por- los hechos científicos), para que, una vez bien analizados, puedan ser expuestos como la base clara y segura tanto de las teorías filosóficas como de las científicas. Prosigue Diego Gracia:

No hay auténticos hechos "allende" la aprehensión, sino solo "en" la aprehensión; es decir, solo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de *logos*, nunca de razón. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque cuando Zubiri dice una y otra vez que quiere atenerse a los hechos, lo que está afirmando es que los conceptos que establece surgen del "mero análisis" desde el *logos* de lo dado en la aprehensión primordial de realidad. Por eso otras veces dice que tales conceptos son "meramente descriptivos" (*ibidem*). La razón es el órgano intelectual de acceso a lo que la realidad es "allende", y el hecho primario y formal de la aprehensión es que "en" ella se actualiza la realidad. Para el análisis de esto no sirve la razón que, repito, es la facultad del allende. El "en" la aprehensión no puede analizarse más que desde dentro de ella misma (p. 206).

A pesar de la multiplicación de citas, añadamos todavía unas precisiones más respecto de lo descriptivo: Ya sabemos lo que aquí significa "puro hecho", la cosa en tanto que actualizada en la aprehensión; y ya sabemos también lo que significa "descripción", la reconstrucción de ese hecho desde el *logos*, a diferencia de las reconstrucciones que se efectúan desde la razón. Nada más (p. 208). Me he extendido en este punto para disipar toda posible confusión entre las descripciones del *logos* y las propias de las llamadas ciencias descriptivas [como la Anatomía descriptiva]. Realmente, habría que decir que las ciencias no son nunca descriptivas, y ello por la simple razón de que han de construir esbozos. (...) Solo en el *logos* es posible la descripción, y ello porque su constructivismo no está basado en el esbozo, sino solo en la retracción dentro del mismo campo de la aprehensión (...) (p. 209).

Para finalizar la presentación de estas primeras nociones, hagamos

⁴ Cf. por ejemplo el siguiente pasaje: "Lo que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello para caracterizar esta misma, ha sido un trozo de descripción pura anterior a toda 'teoría'. Teorías, lo que quiere decir aquí opiniones preconcebidas de toda índole, las mantenemos rigurosamente alejadas de nosotros en estas investigaciones" (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, § 30, p. 68).

simplemente mención a lo que será el concepto fundamental de todo el sistema zubiriano, el de *inteligencia sentiente*. Su tesis consiste en afirmar que inteligir y sentir "constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo acto y único de aprehensión" (IRE, 13). Lo que importa aclarar aquí es que, al tener como objeto de estudio en este trabajo los tres primeros capítulos de IRE y, por lo tanto, de toda la *Trilogía*, no podemos suponer en ningún momento la *mostración* de esa tesis, *mostración* que tendrá lugar más adelante en la misma obra. Nos ubicamos, pues, en los comienzos mismos de todo el sistema, en sus momentos -a nuestro parecer- más decisivos.

Por último, a pesar de los innumerables puntos de contacto entre la filosofía de Xavier Zubiri y la fenomenología de Edmund Husserl, prescindiremos de un estudio comparativo entre ambos autores, y eso por dos razones. En primer lugar, por la necesaria acotación que pide este artículo; en segundo lugar, para fijar nuestra mirada en lo específicamente zubiriano, y no correr el riesgo de mezclar dos perspectivas en muchos aspectos tan similares⁵.

1. La aprehensión en y por sí misma

1.1. Introducción al problema central de la Filosofía

El *Prólogo* que inaugura *Inteligencia y realidad* no es exclusivo de este libro, sino que introduce toda la *Trilogía*. Dicho *Prólogo* señala, desde sus primeras páginas, un problema filosófico que atraviesa la historia entera de la filosofía.

Si bien Zubiri ve en la obra emprendida por Husserl algunas aporías a las que intentará dar solución, es innegable que inscribe el comienzo y el desarrollo de su propia filosofía en la misma preocupación husserliana por lo más originario, lo más radical y primordial, lo que siempre suponemos tanto al filosofar como al hacer ciencia. Pero, lo más originario no es la consciencia -aquí discrepa con Husserl- sino el acto de intelección: "Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de "noología" (IRE, 11)".

Pero la intelección no ha sido estudiada satisfactoriamente por ningún autor a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. Además, se ha incurrido en un error basilar al suponer siempre una *oposición* entre sentir e inteligir: ¿Qué es inteligir?: A lo largo de toda su

⁵ Lo mismo se puede decir respecto de otros fenomenólogos. En particular, teniendo en cuenta los temas abordados por Zubiri y su búsqueda de la experiencia más originaria, no podemos dejar de mencionar a Merleau-Ponty, especialmente en sus primeros trabajos.

historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición [*sic*]⁶. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre la filosofía europea. Pero esto es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir *en cuanto* tal (IRE, 12).

Dejemos por ahora la interpretación global que hace Zubiri respecto de la historia de la filosofía. Lo cierto es que se propone remediar la señalada e "ingente vaguedad" con un estudio meticuloso sobre los hechos que suponen el sentir y el inteligir. A continuación, expone sucintamente sus definiciones de lo que son esos actos, así como las definiciones de realidad, "de suyo", "en propio", "actualidad", etc., conceptos altamente técnicos solo pasibles de ser entendidos e interpretados correctamente por lectores ya iniciados en su filosofía, iniciación que sería un contrasentido suponer en este lugar. Lo que dichas definiciones pretenden, a nuestro entender, es darnos un panorama anticipado de lo que luego tendrá que ir mostrando a lo largo de toda su obra como apoyado sólidamente en los hechos. En ese sentido, convenía ciertamente explicitar y enmarcar con precisión el punto de partida de todos sus análisis:

⁶ Excepción hecha a algunas interpretaciones muy literales del $\chi\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ platónico, es difícil encontrar en la historia del pensamiento occidental posterior a Parménides dicha "contraposición" u "oposición" entre sentir e inteligir. Aristóteles, por ejemplo, cuya gnoseología se ha impuesto en gran medida, describe el conocimiento humano como un proceso continuo, sin rupturas, que comienza en la "percepción", se estabiliza en la "impresión sensible" retenida por la "memoria" la cual, finalmente, se consolida en "experiencia" de la que "se origina el arte del artesano y conocimiento del hombre de ciencia" mediante los "universales". Estos últimos, objetos propios de la inteligencia, en cierto sentido son compartidos por la percepción "pues aunque el acto de percepción sensible tiene por objeto lo particular, su contenido es universal; es *hombre*, por ejemplo, no el hombre Calias" (*Análíticos posteriores*, II, 19, 99b; cf. Aristóteles. *Obras*. Aguilar, Madrid, 1967, pp. 412-413). No obstante, tomando dichas expresiones de Zubiri como un acentuado exageración literaria, podemos retener su tesis tal y como aparecerá formulada más adelante, según la cual "el sentir humano y el inteligir no solo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión" (IRE, 13). Así circunscrita la cuestión, se trata efectivamente de una tesis originalísima emergida de los análisis zubirianos, cuya *mostración* intentaremos verificar, por lo menos *in oblicuo*, en el presente estudio.

Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene "en propio", "de suyo", y no solo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es "en propio". Es lo que llamo formalidad de realidad (IRE, 12).

Zubiri parte, por tanto, de la "aprehensión en y por sí misma", como dirá más adelante (IRE, 26), sin dar por supuesto una alteridad (en el sentido estricto de independencia) entre dicha aprehensión y un aprehensor. Este punto de partida nos conduce a la tesis fundamental de toda la *Trilogía*: "Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente", en la que "el sentir humano y el inteligir no solo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión" (IRE, 13).

Luego, declara la centralidad de su tesis:

He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas. Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea. Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de intelección. (...) Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección (IRE, 14).

Por lo tanto, es a través del análisis de hechos como podemos verificar perfectamente en la aprehensión "en y por sí misma" y no mediante ninguna teoría preconcebida, como nos mostrará que:

- 1) Lo más originario, lo que verdaderamente funda la filosofía, es la aprehensión de realidad;
- 2) Esa aprehensión es intrínseca y formalmente un único acto de intelección sentiente.

Tal como se nos presentan en sus primeras páginas, estas afirmaciones no pasan de meras definiciones -por ahora-, cuya legitimidad tendrá que ser aclarada en el curso del análisis, y un *Prólogo*, obviamente, no es el lugar para hacerlo.

1.2. Acotación metodológica

Como acabamos de ver, Zubiri se propone hacer un análisis de la intelección humana, *en cuanto* acto de inteligir, teniendo como base exclusivamente los hechos tal y cómo se dan en su presentársenos. Como veremos más tarde, dicho análisis comenzará por dilucidar propiamente el acto de sentir, al que prestaremos toda nuestra atención en el presente trabajo. De todos modos, lo que le interesa en este momento es acotar su objeto de estudio a los actos en cuanto tales:

Una facultad se descubre en sus actos. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (*kath'ernérgeian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamín*). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos. En todo este libro me referiré, pues, a la "intelección" misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, a la inteligencia. (...) No se trata, pues de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir. Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección. Ciertamente, en varios puntos me he visto movido a conceptualizaciones metafísicas, que he estimado importantes. Pero al hacerlo, he tenido buen cuidado de advertir que en estos puntos se trata de metafísica y no de la mera intelección como acto. Trátase, pues de un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere (IRE, 20).

Subrayemos los límites que nuestro filósofo impone a su análisis:

- 1) No entrará en su consideración más que los puros actos de sentir e inteligir;
- 2) Todo lo que diga de esos actos son "hechos bien constatables";
- 3) Esos hechos serán tomados "en y por sí mismos";
- 4) Si en algún momento tuviere la necesidad de transgredir estos límites, tendrá "el buen cuidado de advertir" al lector.

Habiendo empezado, pues, con extrema cautela, y con el cuidado de que se tenga total claridad respecto de cómo va a proceder en su análisis, Zubiri reafirma su método como criterio para detectar errores en la historia de la filosofía, desde los griegos hasta Husserl inclusive. El criterio es precisamente este: el no haberse atendido a los hechos. Específicamente respecto de lo que supone el análisis husserliano -"1º, que la consciencia es algo que ejecuta actos y 2º, que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el 'darse cuenta'" - dirá que "ninguna de estas dos afirmaciones es exacta porque ninguna de las dos responde a los hechos" (IRE, 21). Con respecto a la primera, afirma:

Pero lo único que tenemos como hecho no es "el" darse cuenta, o "la" consciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa. So pretexto de no apelar a una "facultad", se sustantivó el carácter de algunos actos nuestros, y se convirtieron entonces estos actos en actos de una

especie de "super-facultad" que sería la consciencia. Y esto no es un hecho, es tan solo una ingente teoría" (*ibid.*).

Por lo tanto, queda claro que el punto de partida no puede ser otro que el análisis de los hechos y solo de los hechos, en y por sí mismos, extremando todas las medidas para no admitir entre ellos teorías que históricamente se nos han infiltrado en su pura descripción.

Respecto de la segunda afirmación, Zubiri distingue el "darse cuenta" de "aquello que está presente", como la condición misma del darse cuenta (y no al revés): "La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente" (IRE, 21-22). Notemos que, a pesar de hablar de una *constatación* y de describirla en primera persona, Zubiri evita hablar de un "sujeto" del acto de darse cuenta, ni siquiera como siendo tal sujeto aquello en el que se hace presente "la cosa". Esto reafirma su firme decisión de examinar solo los hechos, "en y por sí mismos".

1.3. El hecho de la aprehensión

Hasta aquí hemos tratado de evitar todo lo que en el texto zubiriano nos pudiera sugerir la introducción de una teoría en este análisis de los hechos que apenas comienza, aunque nos encontramos con cierta oscilación al respecto. A partir de ahora, empezaremos a tematizar esas aparentes "transgresiones" al principio metodológico ya explicitado. En lo que sigue a la última cita, escribe:

Se trata ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en este. Por tanto, la filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan solo al darse cuenta. Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan solo un momento del acto de intelección. Esta es la ingente desviación de la filosofía moderna en punto al análisis de la intelección" (IRE, 22).

En este pasaje se hace por lo menos dos afirmaciones que, al parecer, no se encuentran respaldadas por los hechos constatados hasta el momento:

- 1) Aquello en lo que se presenta la cosa es *la intelección*;
- 2) (yo) me doy cuenta de lo presente *en la intelección*.

¿La "cosa" solo puede hacerse presente en una intelección?
¿Únicamente en la intelección me puedo dar cuenta de la cosa? ¿No estaríamos dando por asentada la tesis de una *inteligencia sentiente* antes mismo de constatarla en los hechos? Si así fuera, todo el análisis se encontraría viciado por una *petitio principii*.

Esas dos afirmaciones, claro está, no contradicen la definición dada de intelección: "la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente", en la que "el sentir

humano y el inteligir no solo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión" (IRE, 13). Pero la propuesta de nuestro filósofo había sido demasiado clara para que nos contentemos con una mera concordancia entre definiciones cuyos términos han sido, además, redefinidos por él mismo. Recordemos: "Trátase, pues de un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere (IRE, 20)".

Las críticas hechas a Husserl, por ejemplo, han procedido en orden a mostrar que "ninguna de estas dos afirmaciones es exacta porque ninguna de las dos responde a los hechos" (IRE, 21). Nos es lícito, pues, preguntarnos por el hecho originario que no supone ninguna teoría previa, hecho perfectamente constatable por todos, para que solo a partir de ahí podamos describirlo con los términos que nos parezcan más adecuados. El hecho originario que buscamos lo indica Zubiri unas páginas más adelante, con toda claridad:

La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento del "estar presente", una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente. Esta "y" es justo la esencia misma unitaria y física⁷ de la aprehensión. Inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo (IRE, 23).

Desde ya que, si queremos entender qué es el acto de sentir y de inteligir, necesariamente debemos afirmar algún tipo de aprehensión o captación, de lo contrario no podremos dar cuenta de esos actos. Pero, volviendo nuestra atención sobre las dos proposiciones señaladas más arriba, seguimos con una dificultad: si bien toda intelección supone un acto de aprehensión, la recíproca no es necesariamente verdadera. Es más: la última frase del texto que acabamos de citar lo da a entender. En efecto, si "inteligir algo es aprehender *intelectivamente* este algo", podemos suponer justificadamente que no toda aprehensión es necesariamente una intelección; de lo contrario el adverbio estaría de más y la expresión se volvería inútilmente tautológica.

⁷ Llama la atención el empleo en este lugar del término "físico". En la página anterior nos lo había definido: "Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan solo en ser término del darse cuenta" (IRE, 22). Sea como fuere, en esta etapa del análisis solo nos está permitido contar con "hechos" sin poder marcharnos hacia ningún "allende la aprehensión" (IRE, 12). Cf. asimismo las observaciones de Diego Gracias al respecto, especialmente *op. cit.*, p. 205.

La respuesta para nuestra inquietud la encontramos, quizás, dos páginas más adelante, cuando se retoma la supuesta oposición entre sentir e inteligir afirmada por la filosofía "desde sus orígenes" (IRE, 24):

No voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos *en cuanto* tales. Son ellos los que nos llevarán de la mano en el tratamiento de la cuestión. Pues bien, la intelección, decía, es un acto de aprehensión. Ahora bien, este acto de carácter aprehensivo pertenece también al sentir. Por tanto, es en la aprehensión misma *en cuanto* tal en lo que hay que anclar la diferencia y la índole esencial del inteligir y del sentir (IRE, 25). A mi juicio, solo en este pasaje -en lo que vamos de la lectura de IRE- se nos plantea con toda claridad la tesis que se compromete a refutar (la supuesta *oposición* entre sentir e inteligir), pero formulando de tal manera la cuestión que aleja considerablemente la sospecha de una *petitio principii*. Zubiri no parte del sentir e inteligir como siendo intrínsecamente un único acto (objeto de la *mostración*), sino que, partiendo del hecho de la aprehensión, tratará de verificar si sentir e inteligir son dos actos distintos -como sostiene la filosofía "desde Parménides" (IRE, 12)- o si es su tesis la que resulta comprobada.

Dicho esto, estamos finalmente en condiciones de aclararnos aquella cuestión pendiente (IRE, 22). Con los elementos suministrados hasta el momento, y para evitar toda ambigüedad, deberíamos hacer las siguientes precisiones:

Afirmación de Zubiri

Precisión

1) Aquello en lo que se presenta la cosa es *la intelección*. La cosa se presenta en la aprehensión, no necesariamente en la intelección.

2) Me doy cuenta de lo presente en la *intelección*, aunque también puedo darme cuenta de lo presente en la sensación (ya que todavía no sabemos si son intrínsecamente un único acto).

Al finalizar ya el Primer Capítulo, sin embargo, parece anticiparnos nuevamente el resultado de su estudio. Lo hace a continuación de la cita anterior:

No se trata de lograr un concepto general de aprehensión, sino de analizar en y por sí mismas la índole de la aprehensión sensible y de la de la aprehensión intelectual. Y ello es posible porque la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual -como se ha observado muchísimas veces- tienen frecuentemente el mismo objeto. Yo siento el color y [*sic*] inteliendo también qué es este color. Los dos aspectos se distinguen en este caso no como tipos, sino como modos distintos de aprehensión. Para determinar, pues, la índole constitutiva del inteligir hay que analizar ante todo la diferencia entre el inteligir y el sentir como una diferencia modal *dentro* de la aprehensión de un mismo objeto; por ejemplo, del color (IRE, 25). Estaría Zubiri anticipándose indebidamente, decíamos, si entendiera aquí por "diferencia modal" lo que implica únicamente una

distinción de lo que él suele llamar "momentos" dentro de un único y mismo acto, en este caso, el acto de aprehensión. Pero si deja lugar, en principio -no por un análisis de los hechos, que todavía no ha sido realizado- a la posibilidad de que se trate de dos actos distintos, entonces no hay que temer aquí una petición de principio. Confiemos en ello y sigamos acompañándolo en su análisis, llevados "de la mano de los hechos" (IRE, 25).

2. La aprehensión sensible

2.1. La pertinencia de una comparación

El capítulo II de IRE está destinado a desentrañar la estructura propia de la aprehensión sensible. Desde sus primeras líneas, se nos dice que dicha aprehensión "es común al hombre y al animal. Por tanto, al referirme en este capítulo a la aprehensión sensible, hablaré tanto del hombre como del animal indiscernidamente, según sea conveniente en cada caso" (IRE, 27). Ya aquí nos encontramos con un nuevo escollo. ¿Cómo se justifica la introducción de *lo animal* en este análisis? Precisemos: nos preguntamos por la presencia de *lo animal* como distinto de *lo humano*. ¿No habría aquí la intromisión de una *teoría*, subrepticamente, entremezclándose con nuestros *puros hechos*? Pero si nos atenemos únicamente a las palabras de Zubiri, podemos interpretar que solo se limita a hacer la aclaración: "hablaré tanto del hombre como del animal indiscernidamente", manteniendo la consigna inicial de limitarse a los meros hechos. La introducción del término *animal*, por lo tanto, no se constituiría en problema, puesto que podríamos suponer que, más allá de la existencia o no de *lo animal* como distinto de *lo humano*, como por ahora solo tenemos acceso a *lo humano*, hablaremos de algo que *se dice* ser común a otro género de hechos -a los cuales, repetimos, no tenemos acceso-, pero prescindiendo de si son o no verdaderamente hechos en la estricta acepción zubiriana del término. La alusión a lo animal tendría una función meramente aclaratoria, para evitar malentendidos, pero no se comprometería con la postulación según la cual podemos acceder a una aprehensión no humana.

Sin embargo, lo que afirma Zubiri en el capítulo anterior, al introducir el esquema de los 3 capítulos que le siguen, muestra claramente que esa interpretación restrictiva que hacemos no es lo que tiene en mente. En efecto, lo que hace es postular positivamente la aprehensión puramente animal para contrastarla con la exclusivamente humana:

Como la aprehensión sensible es común al hombre y al animal, parece que determinar la aprehensión intelectual partiendo de la aprehensión sensible sería partir del animal como fundamento de la intelección humana. Pero no se trata de partir del animal como fundamento, sino tan solo de aclarar la intelección humana contrastándola con el "puro" sentir animal (IRE, 26).

También dirá en *Inteligencia y logos*:

El hombre tiene este sentir humano de que el animal carece, y tiene también un sentir puramente estímulo o animal, en ciertas zonas de su realidad. El sentir animal es ciertamente un sentir "del hombre", pero no es un sentir "humano" (IL, 13).

La dificultad es que no estamos en condiciones de saber -en esta etapa precisa del análisis- qué sea *lo animal* ni mucho menos una *aprehensión animal*, en cuanto distinta de la humana, claro está. Si somos fieles al método adoptado desde el inicio, no podemos todavía emprender estudios de psicología animal. Basta repasar todas las citas hechas hasta ahora en lo que respecta al método para justificar esta observación. No podemos saber cómo el supuesto ser animal aprehende, simplemente porque no podemos observarlo como un hecho. Traigamos a este propósito otro texto muy claro:

Ciertamente, desde las primeras páginas del libro he advertido repetidas veces que quiero atenerme a los hechos, por ejemplo al hecho de que aprehendemos [los humanos, se supone] sentientemente lo real. (...) lo que es un hecho es la aprehensión sentiente; lo aprehendido en su carácter de real y *positum* no es forzosamente un hecho. Es un hecho el color verde sentido; esto no significa sin más que el color verde sea un hecho; para serlo necesita añadirse que lo aprehendido puede ser aprehendido por cualquiera. Y en este caso lo es. El verde aprehendido es real, es un *positum*, pero si no se dice más no es un hecho; solo es hecho si se dice que por su propia índole puede aprehenderlo cualquiera (IRA, 183-184).

Ahora bien, el introducir el modo cómo aprehende el animal y su distinción respecto del modo humano no es en absoluto "poner ante los ojos la aprehensión sensible en y por sí misma, esto es, qué es sentir" (IRE, 26), ni mucho menos el considerar un hecho que "puede ser aprehendido por cualquiera". Creemos que esta introducción, además de no corresponder al rigor inicial del análisis, lejos de aclararlo lo complica. Por supuesto que este desliz metodológico no impugna *ipso facto* todo lo dicho hasta ahora, por lo cual podemos hacer el intento de depurarlo y proseguir este estudio desde los puros hechos, puesto que "son ellos los que nos llevarán de la mano en el tratamiento de la cuestión" (IRE, 25).

Para justificar aun más esta *depuración* añadamos otro aspecto del problema. Si nos empeñáramos en introducir en este análisis lo que sea la aprehensión animal, necesariamente deberíamos ampliarlo más allá de la aprehensión primordial y del *logos*. El ejemplo animal nos obligaría a "hacer teoría" y nos dislocaría "allende la aprehensión". Nos remitimos aquí a aquellos pasajes supracitados de Diego Gracia, como por ejemplo el siguiente:

Pero todo esto no puede hacernos olvidar que hay algo anterior

a la construcción racional, el llamado "sistema de referencia", es decir, lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella. (...) Este hecho es primario a toda actividad racional y científica; y si no pudiera ser afirmado en su pura facticidad, ni la razón ni la ciencia serían posibles. (...) No hay auténticos hechos "allende" la aprehensión, sino solo "en" la aprehensión; es decir, solo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de *logos*, nunca de razón (p. 205).

Además, es por eso por lo que Zubiri relega a los *Apéndices* las cuestiones que extrapolan el ámbito de lo primordial. Fijémonos lo que dice en su primer *Apéndice*:

Para no romper el hilo de la exposición del análisis de la aprehensión sensible he relegado a este apéndice algunas consideraciones que estimo importantes, pero que en muchos aspectos exceden tal vez del mero análisis de la aprehensión sensible. (...) Pero las he relegado a un apéndice, porque como he dicho lo que aquí me importa es tan solo el análisis riguroso y preciso de la aprehensión sensible como hecho (IRE, 46).

Por lo tanto, aunque Zubiri juzgue pedagógicamente adecuado hacer referencia a entidades allende la aprehensión, como es el modo de aprehensión no humano, preferimos seguir rigurosamente limitados en el análisis al sentir e inteligir humanos, que son los que realmente podemos constatar, sin hacer proyecciones arriesgadas -por lo menos en este punto preciso de la *Noología*- a realidades allende la aprehensión. Preferimos atenernos a los puros hechos que, en este caso, son los actos de sentir y de inteligir "en y por sí mismos" los cuales, volvemos a insistir, no podemos determinar aquí si se trata de dos actos distintos -error fundamental que Zubiri achaca a toda la tradición filosófica occidental- o bien si los hechos mismos exigen que sean intrínsecamente un solo acto. Además, nuestra opción metodológica dará más contundencia argumentativa a la tesis zubiriana al limitarnos a los actos humanos, puesto que entonces quedará más patente aquella unidad intrínseca si nos apoyamos en lo únicamente primordial a lo que tenemos acceso: la aprehensión humana en y por sí misma.

Cabe ahora volver al análisis interrumpido del texto y verificar si podemos prescindir de la *aprehensión animal* hasta quedar consumada la mostración de la tesis. Asimismo, intentaremos evitar todas las *explicaciones* que supongan extralimitarnos hacia el campo propio de la *razón* (en el sentido zubiriano), como por ejemplo la distinción entre *exógeno* y *endógeno* o cualquier otro concepto que suponga algo más que la aprehensión primordial en y por sí misma, aunque muchas veces los tendremos que nombrar, forzados por las definiciones zubirianas.

2.2. *El sentir*⁸

2.2.1. El sentir como proceso

Zubiri abre el capítulo II con las siguientes definiciones:

Nos preguntamos qué es aprehensión sensible. (...) La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Por lo tanto, hemos de precisar ante todo qué es sentir. Solo entonces podremos preguntarnos por lo que constituye la aprehensión sensible como momento del sentir (IRE, 27).

Si la aprehensión sensible es momento constituyente del sentir, no es tan evidente -evidencia indicada mediante la expresión *por lo tanto*- por qué debemos preguntarnos previamente por el segundo. Lo cierto es que en este apartado nuestro filósofo trata de precisar qué entiende por "sentir", empezando por definirlo como un *proceso* que "tiene tres momentos esenciales" (IRE, 28). Presentaremos cada uno de ellos teniendo el cuidado de no abandonar el ámbito de la aprehensión primordial. Téngase presente, pues, que el término *animal* solo puede ser empleado legítimamente aquí para significar "animal humano".

1º) Momento de suscitación

En el animal (tanto humano como no humano), el proceso sentiente está suscitado por algo de carácter unas veces exógeno y otras endógeno. Es el *momento de la suscitación*. Lo llamo así para no limitarme a lo que suele llamarse excitación. Excitación es un concepto usual en psicofisiología animal. (...) El sentir como proceso no es tan solo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida, en cierto modo entera, del animal. Con las mismas excitaciones, el animal ejecuta acciones sumamente diversas. Y estas acciones no están determinadas solamente por una actividad fisiológica, sino por todo lo que el animal aprehende sentientemente, por ejemplo, una presa, etc. Y este momento de la aprehensión es lo que constituye la suscitación. Suscitación es todo lo que desencadena una acción animal. (...)...la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero. Por ejemplo, huir, atacar, etc., son acciones. Con las mismas funciones el animal ejecuta las más diversas acciones de su vida. Pues bien, excitación es momento de una función, suscitación es momento de una acción. (...) Suscitación es el exordio de un proceso accional animal, sea cualquiera el modo en que esto acontezca (IRE, 28-29).

Con estas definiciones se nos dice que:

- a) el proceso sentiente está suscitado por algo;
- b) a ese hecho lo llama *suscitación*;
- c) el momento de la aprehensión sentiente es lo que constituye la suscitación;

⁸ A partir de ahora, usaremos los mismos subtítulos que Zubiri. Este primer apartado corresponde al párrafo 1º del *Capítulo II*.

d) suscitación es todo lo que desencadena una acción animal;

e) esta acción tiene por sujeto el animal entero (notemos que aquí ya aparece lo que en un primer momento se había querido evitar: el sujeto).

Relacionando estos cinco ítems tenemos que ese algo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión sentiente, lo cual es todo lo que puede desencadenar, en el sujeto, una acción animal. Pero, al hablarnos de acción en estos términos, vuelve a visitarnos inoportunamente la noción de un *allende la aprehensión*. En efecto, sería difícil justificar que el animal ejecute acciones como "huir, atacar, etc." en plena aprehensión primordial... Además, "el sentir como proceso no es tan solo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida, en cierto modo entera, del animal". Esto significa que no se descarta la actividad fisiológica al describir el momento de la suscitación; solo se nos advierte que el sentir -acto que estamos analizando- no se reduce a ella: "Es el *momento de la suscitación*. Lo llamo así para no limitarme a lo que suele llamarse excitación". Otra dificultad que conlleva este planteo es el tener que hablarnos de *la vida entera del animal*. ¿Cuál sería la *vida parcial* del mismo? ¿Sus funciones fisiológicas? ¿La aprehensión original? Sea como se lo interprete, el planteamiento abarca todos esos aspectos, con lo cual no se ve cómo eludir la evocación de un *allende*. Pero dejémoslo aquí, y sigamos avanzando en la exposición.

2º) Modificación tónica

Toda suscitación altera el "estado de tono vital" que tengamos en el momento de la suscitación. En este punto Zubiri hace una importante precisión: "La modificación tónica está determinada por la suscitación. Pero esto no significa que la modificación sea un segundo momento en el sentido de una sucesión temporal" (IRE, 29). Precisión ciertamente necesaria, puesto que el término *momento*, en su sentido usual, nos hace pensar en un lapso de tiempo.

Hagamos solo una observación con respecto a este segundo momento. Hablar de *tono vital* aquí parece, una vez más, transgredir los límites que el método nos había impuesto. Por otro lado, omitirlo sería practicar una importante disección en la descripción zubiriana. Preferimos, pues, mantenerlo e interpretar la noción de modificación tónica como una necesaria alteración que sufre el sentiente, sea cual sea la naturaleza de la misma (pues la distinción *endógeno-exógeno* sí que sería una trasgresión injustificable).

3º) Respuesta

"El animal responde a la modificación tónica así suscitada. Es el *momento de la respuesta*" (IRE, 29). Inmediatamente, en el mismo párrafo, sigue una precisión. La transcribimos tal cual, sin quitarle nada, para luego apreciar mejor su valor:

No confundamos respuesta con una reacción de los llamados efectores. La efeción es siempre y solo un momento funcional; pero la

respuesta es un momento accional. Con los mismos efectores, la respuesta puede ser de lo más diversa. La aprehensión de una presa, por ejemplo, determina una respuesta de ataque. No se trata simplemente de un juego de efectores. La respuesta, pues, puede ser muy varia. Puede consistir incluso en no hacer nada. Pero la quiescencia no es quietud, esto es, un acto de los efectores, sino un modo de respuesta (IRE, 29-30).

Nuestro filósofo continúa trayendo a colación los datos de las ciencias empíricas, es verdad, pero podemos justificárselo aduciendo que lo hace, no para *decir lo que es* -en este caso, la "respuesta"-, sino para *decir lo que no es*. De hecho, en positivo, lo único que nos ofrece en este párrafo para describir la "respuesta" es lo que sigue:

a) se da cuando "el animal responde [¿valdrá la redundancia?] a la modificación tónica así suscitada";

b) es un momento accional (no funcional), y cuando usa Zubiri el término *accional* respecto de la suscitación, lo hace en el sentido corriente de *acción* (cf. IRE, 28-29 ya citadas);

c) la respuesta puede consistir en no hacer nada.

Concluyendo este párrafo, Zubiri hace una importante aclaración, subrayando nuevamente que sería un error pensar los tres momentos como sucesivos:

Por consiguiente, sentir es un proceso. Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan solo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan solo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir. Como veremos en otro capítulo, esta unidad es de una importancia decisiva en nuestro problema. Constituye lo específico de la animalidad (IRE, 30).

Nótese con cuántas expresiones y con cuánto ahínco se enfatiza el carácter unitario de los tres momentos. Sin embargo, ello mismo nos plantea el siguiente problema: ¿qué sentido puede tener el término *proceso* cuando sus *momentos* constituyen una unidad tan monolíticamente concebida? Además, ¿tiene sentido hablar de una extraña clase de *respuesta* cuando eliminamos toda idea de sucesión? Lo único que nos queda claro es que por *sentir* Zubiri entiende un solo acto que tiene esas tres características o aspectos, o que puede ser analizado según esas tres perspectivas. Todavía no podemos aclararnos el significado de *proceso* en el análisis del sentir, y como nuestro filósofo, además de los frecuentes neologismos, suele también emplear términos conocidos, pero con un sentido totalmente distinto, sería imprudente arriesgar aquí una interpretación. Otra deuda pendiente -y no menos decisiva- se refiere a la noción de *respuesta*. Veamos si esto se nos aclara más adelante.

2.2.2. Estructura formal del sentir

La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse estrictamente aprehensión sensible. (IRE, 31).

En primer lugar, de los tres momentos que integran el sentir, vemos que se privilegia la suscitación -en su estructura formal- como el que determina la unidad procesual del mismo sentir. Notemos que en el párrafo citado anteriormente (IRE, 30), los tres momentos eran presentados con una simetría absoluta el cual señalaba, asimismo, el error de "pensar que el sentir consiste tan solo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan solo consecutivos al sentir". Es curioso que el momento más destacado -y que sugiere una cierta a-simetría- sea precisamente el de la suscitación.

Ya retomaremos el privilegio de este primer momento del sentir más adelante, pero no queremos dejar pasar ciertas afirmaciones en este párrafo que nos sorprenden aun más. El texto nos dice que "lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante". ¿No hay aquí una duplicación innecesaria al describir este hecho? "Lo suscitante", sea lo que sea, ¿no es ya suficiente, por definición, para suscitar el proceso? ¿Por qué debe mediar todavía una "aprehensión" del mismo? Recordemos que el proceso es el mismo sentir y que la aprehensión sensible es solo un momento de ese proceso (IRE, 27). Además, no podemos distraernos aquí y abandonar la perspectiva que marca toda esta investigación. Estamos considerando estrictamente el acto de sentir (el de inteligir será examinado posteriormente para constatar la tesis de una inteligencia sentiente), y de ningún modo podemos permitirnos considerar un "suscitante" que no se identifique con la aprehensión misma o que le sea independiente. Esto ya sería "hacer metafísica" y considerar indebidamente un *allende* cuando todavía no puede tener lugar.

Por otra parte, si, como acabamos de ver (IRE, 28-29), la aprehensión sensible es lo que constituye la suscitación y suscitación es un momento del proceso sentiente, ¿cómo puede a la vez suscitarse? Dicha aprehensión sensible ¿es un momento del proceso -formando en él aquella unidad indisociable- o es lo que desencadena dicho proceso? Porque, si forma una "unidad intrínseca y radical" en un "proceso estrictamente unitario", es evidente que no puede suscitarse a sí misma. Para que podamos afirmar que la aprehensión sensible (que, repetimos, es lo que constituye la suscitación) pueda suscitar el proceso sentiente, deberíamos romper la unidad proceso-momentos del proceso, con lo cual nos estaríamos alejando de Zubiri en un punto "de una importancia decisiva". Quizás no quede más remedio si insistimos en que el sentir es un proceso, porque hasta ahora esa unidad de carácter monolítico lo hace

cada vez más oscuro, cuando uno de los momentos que lo integra es a la vez lo que lo suscita.

No obstante, tendremos que esperar el próximo párrafo para volver a plantear nuestra duda, puesto que en este el análisis se centrará "en la estructura formal de la aprehensión sensible" dejando para el próximo "la estructura procesual del sentir". Quizás, entonces, también los problemas anteriores tengan allí su solución.

Volviendo, pues, al texto, como la unidad procesual del sentir está determinada por la suscitación y esta está constituida por la aprehensión sensible, podemos considerarla -a esta última- como "el sentir *en cuanto tal*" (IRE, 31). Por ello, la pregunta de este párrafo sobre la estructura formal del sentir se convierte en pregunta por la estructura formal de la aprehensión sentiente. Es aquí cuando se la define:

... la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*. (...) Pues bien, es absolutamente necesario conceptuar con rigor qué es impresión, esto es en qué consiste la impresividad. Solo así podremos hablar del sentir de una manera originaria (*ibidem*).

Notemos que el objetivo principal del análisis vuelve a aparecer con toda claridad: "hablar del sentir de una manera originaria", vale decir, desde la aprehensión primordial, limitándonos a las proposiciones del *logos*, sin echar mano de las de la *razón*. A pesar de los deslices que apuntamos en su momento, Zubiri mantiene firme su principio metodológico y su intento. A continuación, sigue el análisis de los tres momentos esenciales que constituyen la impresividad.

1º) Afección

La impresión es ante todo *afección* del sentiente por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna de animal, etc., afectan al sentiente. (...) En virtud de este momento afectante, decimos que el sentiente 'padece' la impresión" (IRE, 32).

Aquí vuelve a aparecer un problema similar al que acabamos de señalar. La impresión es el acto mismo de padecer lo sentido ("*afección del sentiente por lo sentido*"), pero, por otro lado, es también lo que el sentiente padece, identificándose así con "lo sentido"... es decir que el acto de sentir ¿se identifica con lo que suscita el mismo acto? Conviene volver a recordar que permanecemos en el "terreno" de la pura aprehensión primordial y en ningún momento podemos "salir" allende la misma.

Dejando por ahora esta dificultad, fijémonos en que en este análisis de la *afección* se nos ofrece de nuevo un dato, hasta ahora apenas tematizado: el sujeto de la aprehensión o "el sentiente". En efecto, sin un sujeto (del tipo que sea) no sería posible hablar de afección. Aunque el foco del análisis se concentre en el acto *en cuanto* que acto, en y por sí mismo, no podemos dejar de tener en cuenta, cuando corresponda, *el*

sentiente como el que *padece la impresión*. Además, el hecho de *padece la impresión* no significa un mero *decir* – sugerido por la expresión "decimos" –: esto será reafirmado como un hecho en el momento siguiente.

2º) Alteridad

La impresión no es mera afección, no es mero *páthos* del sentiente, sino que esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección. (...) A esto "otro" es a lo que he llamado y continuaré llamando *nota*. Aquí *nota* (...) es un participio, lo que está "noto" (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (...). Pero aun así ha de huírse de pensar que *nota* es necesariamente *nota "de"* algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es "de" una cosa sino que "es" en sí la cosa misma: el color es *noto* en sí mismo. (...) En sentido estricto *nota* no es cualidad, sino algo meramente *noto*; es pura y simplemente lo presente en mi impresión (IRE, 32-33).

Por lo tanto, *nota* es lo "otro" que aparece en la impresión y la alteridad es ese carácter de ser "otro", esencial a la *nota*. Como nuestro autor dedicará amplio espacio para desarrollar esta noción de alteridad, limitémonos a hacer aquí unas breves observaciones.

En primer lugar, se está dando por supuesto que la *nota* es esencialmente algo *otro*, aunque no se nos dice aún respecto de qué o de quién es *otro*. La respuesta la obtendremos más adelante.

En segundo lugar, *nota*, teniendo en cuenta todas las aclaraciones hechas por Zubiri, viene a ser exactamente esto: la mera presencia de algo otro. Podría parecernos que distingue "algo" de "nota" cuando dice que ésta no es "necesariamente *nota 'de'* algo", con lo cual "nota" podría ser, en algunos casos, *menos* que "algo", un elemento constituyente de "algo". Pero enseguida se nos aclara:

Si veo un simple color, este color no es "de" una cosa sino que "es" en-sí la cosa misma: el color es *noto* en sí mismo. (...) En sentido estricto *nota* no es cualidad, sino algo meramente *noto*; es pura y simplemente lo presente en mi impresión.

Por lo tanto, se nos está diciendo que *nota* es algo originario y que – por lo menos en determinados casos – puede ser aprehendida por sí misma, sin relación a ninguna otra cosa. Forma una unidad de aprehensión en sí misma: afirmación bastante osada. ¿Un mero recurso pedagógico? No; la contundencia de las afirmaciones de Zubiri no nos deja ningún margen para una interpretación tan benigna: "Pero aun así ha de huírse de pensar que *nota* es necesariamente *nota 'de'* algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es 'de' una cosa sino que 'es' en sí la cosa misma: el color es *noto* en sí mismo". Por ahora son definiciones y precisiones terminoló-

gicas – no siempre bien articuladas – que han de ser justificadas en el reconocimiento de los hechos en tanto que hechos.

Se nos podría argüir que el ejemplo del color tiene estatuto de *mostración mediante hechos*. En este caso diríamos que, si no se nos presenta otro ejemplo, éste sólo no es suficiente. En efecto, no se ve cómo podríamos aprehender un color en sí mismo, desprendido de todas y cualesquiera otras notas⁹.

Finalmente, se hace una diferencia entre la impresión y "lo presente en la impresión", otra afirmación un tanto arriesgada... si es que queremos atenernos a la aprehensión "en y por sí misma". Veamos si se nos aclaran estos puntos en el apartado que desarrolla más esta noción de alteridad.

3º) Fuerza de imposición

...un tercer carácter, a mi modo de ver esencial, de la impresión (...) es la *fuerza de imposición* con que la *nota* presente en la afección se impone al sentiente. Es justo lo que suscita el proceso mismo del sentir. (...) La fuerza de imposición no tiene nada que ver con la fuerza en el sentido de intensidad de la afección (IRE, 33-34).

Si "no tiene nada que ver" con la intensidad de la afección, ¿qué nos queda para entender la especificidad de este tercer momento? En la afección aquello otro se me impone. Pero, ¿cómo entender esa imposición? En efecto, puesto que no podemos hablar de intensidad, no es fácil distinguirla – la "fuerza de imposición" – del hecho mismo de la afección. No es que queramos distinguir de tal modo los momentos que se transformen en actos distintos. Nuestra pretensión aquí es mucho más modesta: entender este "momento" en su especificidad o formalidad propia, y es esto lo que todavía no se nos aclara, y menos aún se nos muestra como asentada "sobre los hechos". Si pudiéramos hablar de "facultades" y, más específicamente, de la que solemos llamar "voluntad",

⁹ Esta posibilidad es examinada detenidamente por Leonard Wessell en *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992. ¿Puede un color – o un sonido, una sensación táctil, etc., lo mismo da – ser "noto en sí mismo"? ¿Puede darse así aislado en una mera y concreta aprehensión primordial, constituyéndose en un "algo" aprehendido? Más allá de toda la discusión sobre los "hechos observables por cualquiera" y concediéndole incluso a Zubiri su posibilidad, ¿puede un color ser observable y "noto en sí mismo"? La respuesta de Wessell es clara y contundente: "No aprehendo color alguno en cuanto tal independiente del contexto del momento de extensionalidad. Esto quiere decir que la aprehensión de *el verde* no ocurre (...). El 'verde' mismo (es decir, *simpliciter*, 'separado' de lo demás) es producto de un acto de abstracción, es decir, el acto de la imaginación teórica de dejar de lado la extensión (...). No es algo que podamos ver, aprehender sentientemente. Pensar, ¡sí!; ver, ¡no!" (p. 157).

tal vez se justificaría más esta "fuerza de imposición", pero los límites de nuestro análisis no nos lo permite.

2.2.2.1. Análisis de la alteridad

Zubiri subraya la importancia de este momento y le dedica todo un apartado, en el que distingue la alteridad *en cuanto* formalidad y la unidad estructural de la misma.

2.2.2.1.1. La alteridad *en cuanto* formalidad

Alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser *alter*. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente "otro"; por ejemplo, este sonido o este color verde. Sino que nos hace presente esto "otro" en una precisa forma: lo otro, pero "en tanto que otro". / Este "otro", es decir, esta nota, tiene ante todo un *contenido* propio: este color (...), etc. Es a lo que apuntó siempre la filosofía griega y medieval. Pero a mi modo de ver esto es esencialmente insuficiente. Porque este contenido, esta nota, no sólo es efectivamente otra, sino que está presente como otra. Es lo que expreso diciendo que el contenido es algo que "queda" ante el sentiente como algo otro (IRE, 34-35).

En primer lugar, el autor nos revela aquí una primera cuestión pendiente, es decir, respecto de qué se predica la alteridad. La respuesta es clara: respecto del sentiente. Lo dice en dos oportunidades en esta misma página y lo repite más adelante [cf. IRE, 37 y 40 (aquí habla de "aprehensor")]. Es más: nos dice que el modo de ser otro de la nota "es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente" (IRE, 35). Sin embargo, las aclaraciones que siguen nos vuelven a oscurecer este punto:

Aquí independencia no significa una cosa "aparte" de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión *en cuanto* algo "autónomo" respecto del sentiente. (...) Este carácter de autonomía no es idéntico al contenido, porque (...) un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar, distintas formas de independencia, distintas autonomías. Autonomizar es, pues, forma de quedar. (...) Por esto es por lo que llamo a este momento *formalidad*. No se trata de un concepto metafísico como en la Edad Media, sino de algo absolutamente distinto, de un momento sentiente de carácter descriptivo (IRE, 35).

Ante todo constatemos que Zubiri introduce el concepto de *independencia* para explicar el de *alteridad*, el de *autonomía* para explicar el de *independencia*, y el de *formalidad* para explicar el de *autonomía*... pero, además de multiplicar términos, no vemos que nos haya brindado una mayor aclaración. Lo único claro es que la nota es algo otro que el sentiente. Pero esto mismo se nos enturbia. En efecto, ¿cómo podemos entender ahora que la alteridad es independencia del sentiente, pero no de

"mi impresión"? Ya hemos visto que la impresión no "flota sobre sí misma" – para usar una expresión de Zubiri (cf. IL, 55) –, sino que tiene un sujeto: el sentiente o aprehensor. Ahora bien, si aquello que me impresiona (la nota) es algo otro que yo (el sentiente) en el sentido de independencia y autonomía, ¿cómo puede mantener su dependencia respecto de mi impresión? ¿Es que puedo desconectar de mí mismo a mi propia impresión y hacerla "flotar sobre sí misma"? Se nos dirá que dicha dependencia se debe a que la nota no es más que impresión (por lo menos hasta este momento), pero entonces, ¿cómo puede ser independiente del sentiente?

A propósito, recordemos todo lo dicho sobre la *descripción* en el comentario de Diego Gracia; recordemos que aquí no hay lugar para la marcha de la *razón* hacia el allende, sino que sólo puede haber proposiciones del *lógos* que describan lo originario, vale decir, el sistema de referencia para todo desarrollo posterior (cf. en nuestra *Introducción* el empleo del término "hechos"). Pues bien, la formalidad en cuestión no es en absoluto un hecho aprehendido *immediate* sino, cuando mucho, el resultado de una reflexión sobre cómo se me da un hecho. Una cosa es el acto de sentir y otra la reflexión sobre cómo se da ese acto: son evidentemente dos actos distintos, por lo menos en el sentido de que el segundo supone el primero, pero no viceversa. Este es el punto, Zubiri parece vislumbrar esta distinción, pero la vuelve a fundir en la identidad de una misma aprehensión sensible – identidad que debe mostrar en los hechos, no simplemente *decretarla* –, y no advierte el carácter estrictamente reflexivo de esta formalidad que le interesa mostrar¹⁰.

"Porque este contenido, esta nota, no sólo es efectivamente otra [A], sino que está presente como otra [B]". Que sea efectivamente *otra* (A) – si lo entendemos respecto de las demás notas y no del sentiente – es un hecho; de lo contrario no aprehenderíamos una multiplicidad de notas, sino una sola, lo cual equivaldría a no aprehender ninguna. Esa

¹⁰ A partir del estudio realizado por Miguel García-Baró en *Las peculiaridades de la recepción española de la Fenomenología* (2006) – aún no publicado – podemos encontrar esta intrusión inadvertida de lo reflexivo introyectado en la misma aprehensión primordial (como si se tratara de su misma "esencia primordial") en los escritos del joven Zubiri. Comentando la nona edición de *Sistema de Psicología* (1915) de Ortega, y mostrando los "ecos profundos" de su *fondo ontológico* en Zubiri, concluye agudamente ese apartado "(...) ¿realmente lo intuimos [al fenómeno] o sólo lo construimos como supuesto, como ser y verdad, para fundar desde él radicalmente los restantes conocimientos? ¿No está el conocimiento primero justamente en el mismo caso de los demás conocimientos? Hemos fundado, entonces, la fenomenología reflexivamente, y quizá tengamos que proceder ya siempre en ella con el mismo procedimiento. Un extraño modo de hacer fenomenología, sin duda" (p. 41).

alteridad respecto de las otras notas (cf. IRE, 37) no presenta mayores dificultades (con tal de que se aclare lo que ya dijimos sobre la imposibilidad de aprehenderlas aisladamente). La tesis más problemática es la "B": la afirmación de que la nota se hace presente *como* otra, si por el *como* se entiende "el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente". Desde la misma aprehensión sensible, en y por sí misma, sólo podemos distinguir contenidos e intensidades (cf. IRE, 37, 39) del dárseos de esos contenidos, pero jamás la alteridad de algo *en cuanto* otro que yo. Sin embargo, se nos dice categóricamente que "este carácter de autonomía no es idéntico al contenido (...)".

No basta expresar el deseo de no hacer *teoría*, de no recurrir a un "concepto especulativo" (IRE, 45) y de no suponer nada *allende* la impresión - "...independencia no significa una cosa 'aparte' de mi impresión (...) [IRE, 35]" -. A pesar de su firme propósito, repetido en tantas ocasiones, lamentablemente son otras tantas las veces que lo transgrede. Lo que estamos sosteniendo aquí es la imposibilidad de hablar de alteridad respecto del sentiente sin considerar un *allende la impresión*, y el reemplazo de un término por otro acumulativamente, sin aclaración del anterior - *alteridad, independencia, autonomía, formalidad* - , parece estar indicando lo que acabamos de afirmar.

Pero dejando ese trasfondo más "inconsciente" de la cuestión, e intentando sintetizar los dos grandes escollos con que nos hemos encontrado, formulémoslos claramente:

1) la imposibilidad de que la aprehensión primordial sea *immediate* la aprehensión de una formalidad *qua* formalidad (*immediate*, es decir, sin la mediación de un acto reflexivo y, por lo tanto, distinto del acto mismo de aprehensión primordial);

2) la imposibilidad de hablar de alteridad respecto del sentiente sin considerar un *allende la impresión*, infringiendo, así, el principio metodológico que pretende regular toda la investigación zubiriana sobre el sentir.

Nuestras tesis presentan ciertamente una doble comodidad: a) no son propiamente unas *tesis*, porque lo que *ponen* son imposibilidades: su carácter negativo invierte el *onus probandi* hacia un posible objeto; b) se atienen a los límites impuestos desde el comienzo de este estudio por el mismo autor. En este sentido, al tomar únicamente la aprehensión sensible en y por sí misma, el argumento cartesiano del sueño cobra toda su vigencia, haciendo que todas las notas presentes en la aprehensión carezcan de independencia respecto del aprehensor, hasta que no se pruebe o se muestre lo contrario, con lo cual se reafirma la inversión del *onus probandi*.

No obstante, sigamos viendo ahora cómo intenta Zubiri "anclar la reflexión sobre la alteridad" (cf. IRE, 33) sin apelar a un *allende*. El recurso que utiliza es precisamente el de introducir una noción especial de formalidad. Volvamos a la última cita: "Aquí independencia no

significa una cosa 'aparte' de mi impresión (...), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión *en cuanto* algo 'autónomo' respecto del sentiente". Fijémonos en que la formalidad aparece en el *en cuanto*. Lo que no advierte es que el contenido no puede hablar por sí mismo y no puede expresar en y por sí mismo esa formalidad. Tampoco el *lógos* puede, automáticamente, tomar distancia y expresarlo. Esto lo tiene que hacer el sentiente mismo - atiéndase a que no lo decimos *en cuanto sentiente* - mediante un acto de reflexión, y no de mera aprehensión. Y si la formalidad que afirmamos es una alteridad respecto del sentiente, tal como Zubiri lo aclara y lo subraya, se trata de un uso ilegítimo de lo que él llama *razón*, puesto que nos situamos aquí en el arranque mismo de la *Noología*.

De todos modos, aun suponiendo como legítima la distinción zubiriana entre las proposiciones del *lógos* y las de la *razón*, esto no quita que el acto reflexivo que descubre el modo según el cual el contenido se da en la aprehensión sea distinto de la aprehensión misma como captación o impresión de ese contenido. Por lo tanto, no estoy justificado para afirmar -aunque me fuera lícito aquí el uso de la *razón*- que yo aprehendo el contenido *en cuanto otro*, porque todo lo que aprehendo en el momento mismo de aprehensión es el contenido *simpliciter*: no hay nada en mi aprehensión primordial que me exija aprehender el contenido con una determinada formalidad en cuanto formalidad. Esto es todo lo que puedo afirmar si me mantengo fiel al hecho mismo de la aprehensión en y por sí mismo, sin añadirle inadvertidamente ningún germen de futuras teorías, como por ejemplo, la de una inteligencia sentiente. Otra cosa es que, por una demostración trascendental, tenga que admitir, en el desarrollo de mi análisis, ciertas condiciones de posibilidad para que se me dé tal hecho, pero en ningún caso estaré legitimado para alterar la experiencia originaria de mi aprehensión. La distinción es sutil, pero no por ello menos decisiva: una cosa es decir que aprehendo la nota y que esa nota aprehendida se me da de una determinada manera (sea cual sea, no necesariamente la que indica Zubiri), y otra muy distinta es afirmar que en la misma aprehensión originaria yo aprehendo inmediatamente esa determinada manera como siendo una determinada manera de dárseme la nota (y no mediante una mediación reflexiva posterior). Dicho más brevemente, no puedo describir fielmente la aprehensión originaria como siendo ya aprehensión de una formalidad en cuanto formalidad. No podemos confundir la aprehensión primordial como tal con el análisis de la misma, por más que dicho análisis se desarrolle estrictamente en el campo de una Filosofía Primera.

Todo lo cual nos está indicando que, si queremos afirmar una auténtica alteridad en su sentido fuerte de independencia entre, lo aprendido y el aprehensor, tendríamos que revisar el fundamento metodológico de todo el análisis zubiriano, al que nos propusimos mantenernos rigurosamente fieles en este estudio.

Por lo tanto, el único dato que nos proporciona la aprehensión en y por sí misma es, como lo hemos visto, una cierta alteridad de las notas entre sí, pero no en el sentido zubiriano, sino simplemente en cuanto a que se nos presentan las notas como contenidos diferentes. Sin embargo, la austeridad de este resultado estaría bloqueando un fundamental desarrollo posterior, por lo que nos dice Zubiri:

La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resbalado siempre sobre la formalidad. Y esto es muy grave, porque como veremos en el capítulo siguiente, lo que especifica los distintos modos de la aprehensión sensible, es decir, los distintos modos de impresión, es la formalidad. Las aprehensiones sensibles se distinguen esencialmente por el modo según el cual el contenido está presente, está autonomizado, es decir, es independiente del sentiente" (IRE, 36-37) ¹¹. Notemos también – con respecto a esta cita – cómo se tiene en mente todo el tiempo una *aprehensión animal*, como si fuera un hecho al que tenemos acceso, y por eso nos habla aquí de aprehensiones (en plural) con distintas formalidades¹². Quizás no se trate de un simple desliz inocuo.

¹¹ A este respecto conviene mencionar aquí la particular interpretación de Antonio González que conduce a la filosofía zubiriana hacia una *Noología* más radical. Aunque numerosos pasajes – como los que acabamos de estudiar – suponen y mencionan explícitamente el sujeto de la aprehensión primordial (como "aprehensor", "sentiente", etc.), la hipótesis de González apunta a un nuevo desliz de parte de Zubiri: precisamente la presencia de esos elementos "egológicos". Quitándoselos al análisis, eso vendría a desobstruirlo y le daría aquella consistencia tan deseada. Trátase ciertamente de un excelente y minucioso estudio llevado a cabo por este gran especialista en Zubiri (cf. Antonio González Fernández. *El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri*, in Xavier Quinzá Lleó/Gabino Uríbarri Bilbao (eds.), *Responsabilidad y diálogo*. UPCO, Madrid, 2002, pp. 341ss). Sin embargo, juzgamos que los problemas que veníamos señalando permanecen. En efecto, a partir del momento en que despojamos así la "nota" zubiriana de todo "elemento noético", de toda sombra de "subjetividad", en esa instancia extremadamente "modesta" y purificada de cualquier asomo "egológico", ya no habrá cómo hacer inteligible lo que Zubiri llama "alteridad" (cf. también del mismo autor: *Un solo mundo*. UPCO, Madrid, 1994, pp. 89ss).

¹² Cf. el desarrollo posterior de ambos modos de aprehensión: el de *estimulidad*, específicamente animal, y el de *realidad*, exclusivamente humana: IRE, 47ss. Posteriormente, Zubiri indicará el instante preciso en que el puro sentir se convierte en intelección propiamente humana: "La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir" (IRE, 78). En nuestra *Conclusión* reservaremos un espacio para analizar con más detalle este

2.2.2.1.2. Estructura del proceso sentiente

La aprehensión sensible no solamente aprehende impresivamente algo, sino que según sea la índole de lo aprehendido *en cuanto* independiente del aprehensor, así será también distinta la índole del proceso sentiente mismo que la aprehensión determina. (...) Esto significa que el efecto radical de la formalización procesualmente considerada consiste en autonomizar relativamente entre sí cada uno de los tres momentos del proceso sentiente, el momento aprehensor, el momento tónico y el momento de respuesta. Es lo que da lugar a hablar de cada uno desde estos tres momentos por sí mismos (IRE, 40-41).

Estamos en el último párrafo de este Capítulo 2 de IRE. Aquí Zubiri saca las consecuencias de lo dicho anteriormente, para lo cual no necesita más que dos páginas. El problema es que arrastra todas las cuestiones pendientes hasta el momento. Para terminar y en orden a una mayor claridad, recordemos aquí los hechos que, según fuimos viendo, no pudo mostrar en su descripción:

- a) la naturaleza procesual del sentir tal como la concibe (cf. el comentario que hacemos al finalizar 2.2.1.);
- b) el momento de respuesta en el proceso sentiente (cf. 2.2.1, 2°);
- c) la posibilidad de la aprehensión de una nota en sí misma: "Si veo un simple color, este color no es 'de' una cosa sino que 'es' en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo... (IRE, 33)". El análisis no ha aportado hechos que justifiquen esa posibilidad;
- d) la alteridad de la nota respecto del aprehensor (cf. lo que acabamos de ver en 2.2.2.1.1.);
- e) la distinción entre nota y la impresión: "en sentido estricto nota (...) es pura y simplemente lo presente en mi impresión" (IRE, 33);
- f) el que el *modo* o la *formalidad* del darse de la nota -tal como la concibe Zubiri- sea aprehendida originaria e inmediatamente, y no sea el resultado de un acto de reflexión posterior a la misma aprehensión;
- e) finalmente, la inevitable -aunque subrepticia- apelación a un *allende* que se reitera en sus *meras descripciones*¹³.

¹³ Esta lista podría continuar si añadiéramos la aporía de los "puros hechos" zubirianos apuntada por Wessell. El autor norteamericano arguye que no queda mostrado podamos acceder todos a una y misma aprehensión primordial, requisito que ésta debería cumplir para poder ser un hecho observable por cualquiera: "Puedo atenerme a mis actos de aprehensión, pero nosotros no podemos atenernos a actos de aprehensión comunes. Lo real aprehendido por Zubiri (es decir, su acto particular de intelección) no es observable por cualquiera y, por eso, no es hecho alguno. O, [si se quiere,] en las palabras de Zubiri 'sobre los momentos de la intimidad personal: 'No es que solo yo los observe, sino que no puede observarlos nadie más que yo'. Y solo yo puedo observar mi acto

Conclusión

En primer lugar, volvamos a explicitar el objetivo más inmediato de estas páginas, para luego avanzar en una valoración más englobante sobre la *Noología* de Xavier Zubiri. Hemos querido desentrañar las distintas etapas por las que nuestro autor, en la obra de su madurez, trata de describir el acto del sentir humano, desde la perspectiva del neófito, decíamos, y sin que interviniera ninguna *teoría* de otro autor, cualquiera que fuera, más o menos afin con los análisis zubirianos. Nuestro intento ha sido el de pegarnos al texto de IRE sin dejar de acompañarlo en cada uno de sus pasos. Esto nos sirva de descargo -al menos en parte- en lo que concierne a tantas repeticiones. De hecho, ya se nos había alertado en el *Prólogo*: "Ciertamente es un análisis complejo y no fácil; por eso han sido inevitables repeticiones a veces monótonas" (IRE, 14).

Por lo tanto, buscando siempre una mayor claridad, permítasenos recoger aquí los resultados más significativos del recorrido que acabamos de hacer. Primeramente nos ha sorprendido la descripción de una aprehensión no humana en plena *Noología*, mejor dicho, en sus mismos comienzos (cf. 2.1.). Después de tantas aclaraciones e insistencias de Zubiri en orden a delimitar el campo y el método de su estudio, el no haber reservado *lo animal* para uno de sus *Apéndices*, nos indicaba claramente que lo considera un *hecho*, y sobre ese hecho se basa para afirmar positivamente la diferencia de dos modos de aprehensión sensible, no en la sola aprehensión humana como el único hecho constatable.

Recordemos aquella *distracción* en la que cae al traer datos de la psicología animal (cf. *supra*, 2.2.2.1.1.). El dejar de mirar exclusivamente la única aprehensión primordial a la que tenemos acceso nos revela una falta de rigor que se vuelve a repetir en otras ocasiones, como fuimos señalando oportunamente. El haber franqueado tan inadvertidamente el umbral de la ciencia empírica cuando era el momento de poner las bases de su *Noología* no ha sido en absoluto inocuo. Era poco probable que esa distracción, ese perder de vista, por momentos, el foco estrictamente pertinente del problema, ese ir y venir al campo propio de la Filosofía Primera, era poco probable, decimos, que no diera lugar a riesgosas ambigüedades, confusiones y, finalmente, fallas decisivas al momento de concluir sus análisis. Aunque en este punto quedara suficientemente claro

de intelección. Así que es simplemente falso el enunciado de Zubiri de que: 'Como hecho solo tenemos la impresión de realidad' (IRE, 135). Yo solo tengo mi impresión de realidad. No hay 'la' impresión de realidad (es decir, solo la hay para un 'Yo' absolutamente englobante, tesis idealista que el realismo de Zubiri ha de rechazar). Este acto concreto de intelección de este verde hic et nunc no puede ser 'por su propia índole' un 'hecho' que 'tenemos' nosotros, es decir, sin que implique una *petitio principii*" (ibid., pp. 127-128).

el traspie de nuestro autor, sin embargo intentamos prescindir de aquel *desliz* para verificar si sus descripciones -a pesar de ello- pudieran sostenerse rigurosamente sobre los hechos. Fue así como decidimos seguir acompañándolas paso a paso. Pero no tardaría en surgir aquel error fundamental que consiste en hacer que la consciencia refleja de una formalidad invada el terreno de la pura y originaria aprehensión sensible. Si la aprehensión no humana pudo ser considerada por Zubiri como un *hecho*, no era de extrañar que la formalidad -en cuanto tal- de la *nota* sea también afirmada como un hecho aprehendido originariamente, sin mediación de un acto distinto y de carácter reflexivo. En *Notas sobre la inteligencia humana* encontramos, quizás, si no el origen, al menos una de las formulaciones más primigenias del mencionado error:

Con su inteligencia, el hombre sabe, o cuando menos intenta saber, lo que son las cosas reales. Estas cosas están "dadas" por los sentidos. Pero los sentidos, se nos dice, no nos muestran lo que son las cosas reales. Este es el problema que ha de resolver la inteligencia y solo la inteligencia. (...) Pero aquí se trata de lo que constituye la índole propia de lo sensible tomado en sí mismo. Y situada así la cuestión nos preguntamos: ¿está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia "ideas". Pero jamás la realidad¹⁴.

Más allá de la ambigüedad de la expresión "momento de realidad", podemos afirmar perfectamente que los sentidos sienten lo que es real, aunque no tienen por qué sentir su carácter de real, o sea, lo que Zubiri denomina la *formalidad de realidad*. Lo que hemos dicho antes en distintas ocasiones intenta aclarar este malentendido:

Repitamos aquí aquella sutil distinción: aunque en el sentir siempre se nos presente algo de una determinada manera, esto no implica que también sintamos esa determinada manera en cuanto tal. La diferencia reside en el *en cuanto*, en la formalidad, que solo captamos mediante un acto reflexivo posterior: considerar el sentir no es sentir. Al hablar de una formalidad -o al pensarla, simplemente- no estamos sintiéndola *ipso facto*... (*supra*, 3.2.).

Por otro lado, al situarnos desde el inicio de este trabajo en los comienzos mismos de la *Noología* zubiriana, no podíamos suponer en ningún momento su tesis capital sobre la inteligencia sentiente. En efecto, ello significaría enviciar toda la argumentación con una evidente petición de principio. Si en un razonamiento de tipo tradicional y deductivo una *petitio principii* es inadmisibles, cuanto más si se trata de una mera

¹⁴ Xavier Zubiri. *Notas sobre la inteligencia humana*. Asclepio, Vol. 18-19, 1966, p. 343.

mostración de puros hechos. En este caso, al defecto ordinario que conlleva se le sumaría la introducción de una *ingente teoría*, comprometiéndose así su carácter descriptivo. Sin embargo, desde las primeras páginas de IRE fuimos constatando que la tesis de una inteligencia sentiente se iba insinuando de una forma más o menos explícita, hasta darnos la impresión de que el análisis entero del sentir había sido construido retrospectivamente como para desembocar en la misma..., sin que ello nos haga dudar en lo más mínimo de la honestidad del filósofo ni de su *voluntad de verdad*.

Zubiri admite que el sentir humano es muchas veces un *puro sentir* (aunque lo considere como específico del *animal no humano*). Aquí, sin duda, tenemos "delante de los ojos" un "hecho perfectamente constatable" en el que no hay intromisión de teorías extrañas, puesto que todo lo que se afirma es que el hombre puede simplemente sentir sin más. En el ya citado artículo de 1966 lo dice con notoria claridad:

Ciertamente, entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencial irreductibilidad. La prueba está en que pueden separarse. El animal siente, pero no tiene impresión de realidad, no aprehende la realidad, no entiende. Y en el hombre mismo, la inmensa mayoría de sus sentires son puro sentir. Sentir no es algo exclusivo de esos complejos que llamamos órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo y la transmisión nerviosa es una estricta liberación del estímulo, es decir, es un auténtico sentir. Sin embargo, ninguna de estas funciones constituye un "hacerse cargo de la situación" ni contiene una impresión de realidad. ¿Qué sería del hombre si tuviera que hacerse cargo de la situación a propósito, por ejemplo, de cada transmisión sináptica?; no podría ni empezar a vivir. Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectual, que para nada necesita del momento intelectual de versión a la realidad¹⁵.

¿Habría Zubiri abandonado la constatación de este hecho? El texto que acabamos de citar fue escrito 14 años antes de que viniera a luz IRE (1980), lo cual podría hacernos pensar en esa línea... Vayamos, entonces, a un texto posterior, tan fundamental como IL (1982), y precisamente a su *Introducción*, donde Zubiri recuerda "algunas ideas esenciales expuestas ya en la *Primera Parte [IRE]*" (IL, 11): "El hombre tiene este sentir humano de que el animal carece, y tiene también un sentir puramente estímulo o animal, en ciertas zonas de su realidad. El sentir animal es ciertamente un sentir 'del hombre', pero no es un sentir 'humano' " (IL, 13).

Por lo tanto, el texto del '66 que hemos citado ha permanecido

¹⁵*Ibidem*, p. 352.

siempre vigente¹⁶. Se nos puede alegar que en él se echa mano de teorías científicas y que, por lo tanto, ya no se trata de *Noología* ni de Filosofía Primera. Pero si observamos mejor, la cita posee un núcleo de innegable carácter originario: el sentir como tal, el sentir como acto constatable, no necesita para su perfecta realización un acto concomitante de intelección. Hasta este punto podemos acompañar el análisis zubiriano. A partir de aquí, si volvemos a IRE, Zubiri empieza la ardua tarea de mostrar que es intrínseco al acto de sentir el llamado *momento de respuesta*, respuesta, a su vez, que afirma pertenecer a un *proceso*, proceso esencialmente atemporal, cuyos momentos, constituyen una unidad absolutamente indisoluble. Volvamos sobre un texto que, como reconoce el mismo Zubiri, es de una *importancia decisiva* para todo lo que vendrá después:

Este proceso sentiente es *estrictamente unitario*: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta. Sería un error pensar que el sentir consiste tan solo en suscitación, y que los otros dos momentos son tan solo consecutivos al sentir. Todo lo contrario: los tres momentos en su esencial e indisoluble unidad son lo que estrictamente constituye el sentir. Como veremos en otro capítulo, esta unidad es de una importancia decisiva en nuestro problema (IRE, 30). Ciertamente, si la *respuesta* es intrínsecamente un solo acto con lo que llama *suscitación y modificación tónica*, nuestro filósofo ya tiene desde este momento todo el camino despejado para afirmar en su hora una *inteligencia sentiente*. El examen que hemos realizado cuestiona precisamente esa unidad monolítica introducida, según nos parece, de forma totalmente gratuita en el acto de sentir.

¹⁶ La posibilidad del puro sentir en el hombre (e incluso su predominancia cuantitativa, si nos permitiéramos entrar en el terreno de las ciencias) es un punto que ha pasado inadvertido a muchos críticos, entre ellos el mismo Wessell (cf. WRR, 66ss). Asimismo, el autor que ya hemos citado, Fernández de la Mora (cf. *op. cit.*, p. 175) y Gary Gurtler (cf. Gary Gurtler. *Meeting on Philosophy's Own Ground: Zubiri's Critique of Plato's Dualism*. International Philosophical Quarterly, vol. 38, N° 152, pp. 409-422, 1998, p. 414, más explícitamente), autores ambos que estudian a Zubiri desde una postura netamente realista, tampoco lo advierten. Desde la misma postura realista, Luciano Rubio admite sin problemas esa posibilidad, pero su realismo es tal que le impide captar con precisión el punto de partida zubiriano (cf. Luciano Rubio. *Reflexiones sobre la filosofía de Xavier Zubiri*. Revista agustiniana, Vol. 34, N° 140, 2005, pp. 195-232), coincidiendo en este particular curiosamente con Wessell. Hemos querido insistir en este punto -sobre la posibilidad y predominancia cuantitativa del sentir puro en el hombre- pues nos parece que, de haberse detenido más en él, tal vez lo habría conducido a Zubiri a reconocer que el sentir jamás puede ser intrínsecamente un mismo acto con el entender.

Pero vayamos decididamente hasta el fondo de la cuestión. En la página anterior al texto que acabamos de citar ya se nos había alertado: "La modificación tónica está determinada por la suscitación. Pero esto no significa que la modificación sea un segundo momento en el sentido de una sucesión temporal" (IRE, 29).

Sobre esos fundamentos, Zubiri podrá describir el instante mismo en el que nace la intelección:

El hombre es un animal hiperformalizado. La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hiper-autonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad. Con lo cual, el elenco de posibles respuestas adecuadas a un estímulo es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada. Esto significa que en el hombre sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta adecuada. Es decir, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta, quedaría quebrada si el hombre no pudiera aprehender los estímulos de una manera nueva. Cuando los estímulos no son suficientes para responder adecuadamente, el hombre suspende, por así decirlo, su respuesta, y sin abandonar el estímulo, sino más bien conservándolo, lo aprehende según él es en propio, como algo 'de suyo', como realidad estimulante; esto es aprehende el estímulo, pero no estímúlicamente: Es el orto radical de la intelección. La intelección surge precisa y formalmente en el momento de superación de la estimulidad, en el momento de aprehender algo como real al suspender el puro sentir (IRE, 78).

La primera dificultad que salta a la vista es esa extraña posibilidad de suspender la respuesta, pero "sin abandonar el estímulo", cosa que parece romper aquella unidad monolítica afirmada tan insistentemente en IRE, 30. Pero no vamos a verificar ahora esa aparente incongruencia. Tampoco nos dedicaremos a escudriñar los supuestos hechos sobre los cuales reposa IRE, 30. Nuestro intento será más bien el de desentrañar la estructura argumentativa de IRE, 78 y poder así constatar su consistencia, con la ayuda de las mismas nociones zubirianas que aparecen en esos textos.

En orden a obtener una mayor claridad y concisión, vayamos reformulando paulatinamente lo que es el núcleo de las afirmaciones de IRE, 78:

1ª Formulación: "Cuando los estímulos no son suficientes para responder adecuadamente" por sí mismos (o sea, según su mecanismo de estimulidad) ante una determinada situación, en ese preciso momento es cuando el ser humano la afronta (se hace cargo) de forma sentientemente inteligente.

Pero, para mantener la unidad de suscitación -modificación tónica-respuesta, Zubiri dice a continuación que no es solo el momento de suscitación el que es insuficiente entonces, sino los tres momentos constitutivos del sentir, por lo cual hablará de la suspensión, no solo del momento de respuesta, sino del puro sentir como un todo. Reemplazando,

pues, "estímulos" por "puro sentir" es como llegamos a una segunda formulación:

2ª Formulación: Cuando el puro sentir es inadecuado para afrontar una determinada situación, en ese preciso momento es cuando el hombre siente inteligentemente.

El sentir inteligente, viene a suplir -por su hiperformalización- la inadecuación del puro sentir animal frente a una situación que lo desborda. El sentir inteligente, por tanto, permite al hombre sentir adecuadamente para hacerse cargo de la misma. Además, es evidente que el "puro sentir", mencionado en la primera oración, no "flota sobre sí mismo" (IL, 55), sino que tiene como sujeto el mismo ser humano que lo suspende, sujeto que aparece explicitado en la segunda oración. Esto nos lleva a una tercera y sorprendente formulación:

3ª Formulación: Cuando el hombre siente inadecuadamente, en ese preciso momento, el hombre siente adecuadamente.

En efecto, si la insuficiencia de los estímulos nos da el "cuando" -"precisa y formalmente"- del surgimiento del acto intelectual, no pueden esos mismos estímulos, al mismo tiempo -simultáneamente- ser "realidad estimulante". Por más rápido que lo haga, no puedo reemplazar unos estímulos -que reconozco como insuficientes- por la "realidad estimulante", empleando una especie de prestidigitación conceptual. Cuando los reconozco insuficientes ya estoy afirmando que ocurrieron como insuficientes, como meramente "estímúlicos": ya es demasiado tarde para decir que lo que ocurrió fue "impresión de realidad". No puedo -ni siquiera por un instante- romper la tan propugnada unidad monolítica y atemporal (sellada por la simultaneidad de sus tres momentos), reemplazar rápidamente "suscitación" por "realidad estimulante", y luego volver a afirmar alegremente que no hay nada roto (cf. también IRE, 284).

Todo se resolvería si estímulo y respuesta (por lo menos) fueran, al contrario de lo que dice Zubiri, actos (eventos o como se los quiera llamar) distintos y sucesivos. Pero entonces -y precisamente porque se trata de una cuestión decisiva, como lo reconoce el mismo autor- sobre esa nueva base jamás se llegaría a la tesis según la cual "el sentir humano y el inteligir (...) constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión" (IRE, 13).

Es así como lo que a primera vista parecía una teoría -la cita del año '66-, curiosamente nos revela un innegable hecho; y lo que pretendía ser un hecho "constatable por cualquiera", termina siendo *una ingente teoría*.

Esta dificultad no podría haber pasado del todo inadvertida por el gran especialista en Zubiri, cuya obra introductoria citamos al comenzar este trabajo. En efecto, el Prof. Diego Gracia, con la claridad y agudeza que lo caracterizan, no pudo dejar de vislumbrarla: "Para Zubiri (para mí la cuestión es algo menos clara) la inteligencia sentiente es un hecho, el

hecho de la intelección humana, no una teoría¹⁷. En todo caso, el que quiera afirmarla, tendrá el *onus* de retomar desde sus comienzos la *Noología* zubiriana y recomenzar una ardua y difícil tarea¹⁸.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 135. La opinión del conocido comentador de Zubiri reaparece explícitamente al terminar su análisis de IRE. Allí nos dice que sentir e inteligir son en realidad conceptos y que "difícilmente pueden ser resultado del mero análisis. (...) Acepto también [sigue el texto] con facilidad que resulta complicado, por no decir imposible, reducir la capacidad humana de aprehender las cosas como realidades al puro sentir animal. Pero aun así pienso que el problema de si en el hombre hay una nota espiritual que le distinga radicalmente de los animales es típicamente 'metafísica' (...)" (*ibid.*, p. 140). Con esto queda claro que el autor no cuestiona la tesis de la inteligencia sentiente, sino más bien la distinción entre sentir-inteligir. Justamente por ello no se atreve -como lo hace Zubiri- a negar tajantemente al animal no humano la posibilidad de la aprehensión de realidad; no se compromete con afirmaciones de ese tipo. Yendo todavía más lejos, Gracia muestra que hay que prescindir de los términos inteligir y sentir para quedarnos con lo que únicamente es un hecho inconcuso: la aprehensión humana. "Sentir e inteligir son principios de orden racional (científicos o metafísicos, o ambas cosas a la vez), no datos inmediatamente manifiestos en la aprehensión humana [nosotros matizaríamos: no pueden ser meros *datos* precisamente porque son *actos*]. Toda la originalidad de los análisis de Zubiri está precisamente en esto, en demostrar que la aprehensión humana no es ni sensible ni intelectual, sino algo distinto que asume siempre esos dos factores" (*ibid.*, pp.128-129). El hallazgo de Gracia es agudo y original, pero no hemos querido distanciarnos tanto del texto zubiriano. En efecto, es otra la idea que aparece desde sus primeras páginas: "Ahora bien, esto es decisivo. Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una *aprehensión sentiente*; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es *aprehensión intelectual*" (IRE, 12).

¹⁸ Excepción hecha a Diego Gracia -con las reservas de la nota anterior- ninguno de los autores que hemos consultado se ha percatado de que la tesis de la inteligencia sentiente no ha sido mostrada con suficiencia. Otro pensador, José Antúnez Cid, de formación netamente tomista, en su reciente y extensa tesis doctoral, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri* (Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006), tampoco cuestiona esta "intuición central de Zubiri" (p. 115). Todó lo contrario, pondera sin ambages la tesis de la inteligencia sentiente por sus muchos aportes para la gnoseología, la epistemología y, sobre todo, por su gran fecundidad en el campo de la ética (cf. pp. 650, 652-653). Aunque cite algunos trabajos críticos, como el de Wessell (cf. especialmente p. 117, nota 21), no advierte sus graves consecuencias y no los hace valer en el cuerpo de su libro. Además, acepta sin dificultades la tesis de la *congenereidad*

Una última observación que surge como corolario de lo que hemos constatado, teniendo en cuenta el punto de partida de todo el análisis zubiriano, vale decir, el "poner ante los ojos la aprehensión sensible en y por sí misma" (IRE, 26). Si lo hemos examinado correctamente y no se ha logrado mostrar la alteridad de lo aprehendido respecto del aprehensor o sentiente esto significa que nos quedamos irremediablemente atrapados en un insospechado solipsismo: el punto de partida se ha convertido en el de llegada. Estrictamente hablando, si empezamos nuestro análisis del sentir en conformidad a las minuciosas y reiteradas indicaciones que el texto nos impone, sin trasgresiones de ningún tipo, tomando la aprehensión sensible rigurosamente "en y por sí misma" y a partir de ahí no admitamos nada que infrinja la circunscripción metodológica de ese análisis tal y como se nos ha planteado, creemos que, cuando queramos hacerle frente a la amenaza del solipsismo, ya estaremos llegando demasiado tarde. Aquí cobra toda su fuerza y actualidad la crítica wesselliana de los *hechos observables por cualquiera*.

Debido a la importancia de este corolario, no podemos dejar de hacer mención al estudio de Óscar Barroso titulado *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*¹⁹. Tematizando explícitamente la cuestión del solipsismo que amenaza a la Filosofía Moderna, Barroso indica la "verdad real" como siendo en Zubiri el fundamento para toda posterior distinción entre sujeto y objeto (p. 570). Esta verdad real es "esa especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma: es justo ratificación del 'de suyo', ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente" (IRE, 233). Sobre esta base, Barroso podrá indicar sin mayores dificultades cómo es posible acceder a una alteridad humana (cf. especialmente pp. 573, 574, 580ss).

Sin embargo, el estudio que hemos hecho se ubica en un estadio previo del análisis zubiriano, donde todavía no se puede echar mano de la noción de "verdad real", puesto que impugnamos precisamente la mostración capital del "de suyo" y de su carácter de alteridad, con lo cual se derrumba también *ipso facto* una alteridad humana. El solipsismo del que hablamos es un solipsismo más radical. Barroso en ningún momento pretende rever la argumentación zubiriana que debería establecer sólidamente el momento de alteridad de la aprensión humana, sino que, precisamente por ser tan fundamental y básica, la da por supuesto. Esto

(cf. pp. 38, 117, nota 25), y en muchos otros sitios afirma la posible compaginación entre Tomás de Aquino y Zubiri, revelando así no haber captado el sentido novedoso de la *Noología* (cf. pp. 230-231, entre tantos otros pasajes). Esto no quita que se trate de un trabajo serio y excelentemente documentado.

¹⁹ Juan A. Nicolas, Juan A. - Óscar Barroso (eds.). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Ed. Comares, Granada, 2004.

es perfectamente entendible e incluso recomendable en un artículo dirigido a lectores ya iniciados en el sistema zubiriano, perspectiva que hemos aclarado desde las primeras páginas no ser la nuestra.

Si la realidad es aprehendida como siendo de suyo plural, es decir, si en la misma aprehensión se actualiza como una pluralidad de cosas y sujetos humanos, por supuesto que de suyo estaría garantizada la alteridad humana y la alteridad en general (objeto específico de nuestro estudio). El problema es que, según hemos visto, no podemos afirmar nada que se nos actualice en la aprehensión primordial como siendo *de suyo* y con el carácter de ser *alter*. Dicho más claramente, si en el estadio más originario al que podemos remontar en nuestros análisis, sistema de referencia para cualquier otro análisis que hagamos, si en ese estadio primigenio de la aprehensión original ya hay alteridad *ut sic*, una "alteridad humana" (tema principal de Barroso) fluiría sin problemas en la filosofía de Zubiri. Pero, volvemos a decirlo, ese es justamente el punto que cuestionamos. Una vez más: negamos que se haya mostrado que la aprehensión original sea la aprehensión de una formalidad. Aceptamos se diga que es aprehensión de lo real (aunque esto también hay que aclararlo), pero rechazamos que sea aprehensión de lo real *en cuanto real*: esto sería alterar la experiencia originaria introduciéndosele un elemento reflexivo que solo puede darse en un acto segundo.

Concluyendo este punto, volvamos a esclarecer que, muy a pesar suyo y totalmente en contra de sus mejores intenciones, el análisis zubiriano del acto de sentir desembocaría, según alcanzamos a ver, en un remanso solipsista. Se nos podría argüir todavía que Zubiri ya parte de una alteridad y esta en el sentido fuerte del término, vale decir, en cuánto contraposición a un solipsismo de tipo radical. En ese sentido se traería a colación el conocido texto con que finaliza su Prólogo²⁰:

(...) estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por eso es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad (IRE, 15).

De hecho, si interpretamos este texto conforme a nuestro posible objetor, "realidad" aquí se estaría refiriendo no a *reidad* sino a "realidad 'en sí' en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción" (IRE, 57). Mas la simple afirmación de una alteridad así comprendida entre cosas reales (y entre ellas nosotros) sin ninguna

²⁰ Aparentemente, este es el argumento que esgrime Roody Reserve en *El punto de partida de la filosofía de Ortega y Zubiri*. Universidad Centroamericana, in www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/tesisroody.html

inquietud de justificación, aunque no fuera más que por una *reductio ad absurdum* del solipsismo, implicaría una imperdonable ignorancia del significado de toda la Filosofía Moderna, incluida la Fenomenología. Podemos perfectamente poner en tela de juicio el *cogito* y incluso el *giro copernicano*, pero siempre que lo justifiquemos. Resultaría incluso patético el suprimirlos simplemente de la Historia de la Filosofía como si nunca hubiesen ocurrido. Precisamente por eso creemos que la actitud de Zubiri no ha sido esta y que en el texto citado evidentemente se está refiriendo a la *reidad*. Hemos visto con suficiente claridad que todo sistema filosófico zubiriano depende de las nociones de "inteligir", "sentir" y "formalidad de realidad" (IRE, 10-14) las cuales solo podrán ser dilucidadas mediante "un estudio de 'nología'" (IRE, 11). Además, nos lo aclara expresamente, el punto de partida de sus análisis y su misma noción de "lo real" no supone en lo más mínimo "la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión" (IRE, 12)²¹, con lo cual queda claro que en la cita de IRE, 15 no puede estar hablando justificadamente de una *realidad allende*. Pues bien, lo que intentamos hacer en el presente trabajo ha sido justamente acompañar a nuestro filósofo en sus análisis noológicos desde sus comienzos hasta el haber encontrado las aporías señaladas a lo largo del mismo. Con esto no queremos decir en absoluto que la filosofía de Xavier Zubiri es una filosofía solipsista, ni tampoco de tendencias solipsistas. Tan solo queremos alertar para el hecho de que, habiendo empezado en IRE su análisis sobre "la aprehensión en y por sí misma" todo lo que puede ser afirmado justificadamente -quitadas todas las incoherencias y contradic-

²¹ Volvamos a confirmar lo dicho con la autoridad de Diego Gracia: No hay auténticos hechos "allende" la aprehensión, sino solo "en" la aprehensión; es decir, solo hay hechos a nivel de aprehensión primordial y de *logos*, nunca de razón. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque cuando Zubiri dice una y otra vez que quiere atenerse a los hechos, lo que está afirmando es que los conceptos que establece surgen del "mero análisis" desde el *logos* de lo dado en la aprehensión primordial de realidad. Por eso otras veces dice que tales conceptos son "meramente descriptivos" (*op. cit.*, p. 205). La razón es el órgano intelectual de acceso a lo que la realidad es "allende", y el hecho primario y formal de la aprehensión es que "en" ella se actualiza la realidad. Para el análisis de esto no sirve la razón que, repito, es la facultad del allende. El "en" la aprehensión no puede analizarse más que desde dentro de ella misma (*ibid.*, p. 206). La circunscripción metodológica expresamente diseñada por Zubiri al comienzo de la *Trilogía* impide ella misma acceder a un *allende* desde la descripción del *logos*, que es lo único que concierne a nuestra cuestión. Otras observaciones habría que hacer respecto de la posible marcha de la razón, pero nos basta aquí con asentar las bases que permitan luego sacar todos los corolarios al respecto. Para superar el solipsismo el comienzo del análisis debe ser tal que lo permita.

ciones- es la misma aprehensión y el aprehensor solo: *solus ipse*. El alcance de nuestros análisis, sin embargo, se circunscribe solo al radio de alcance de la *Trilogía* y no pretende ir más allá, con lo cual quedan reservados a futuros estudios las posibles soluciones a las dificultades aquí apuntadas en base a otras de sus numerosas obras.

Finalmente, los resultados a los que nos ha conducido este trabajo, de ser conclusivos, no por ello quitarían en lo más mínimo el valor a una Filosofía de gran envergadura como la de Xavier Zubiri, que se ha entregado sin escatimar esfuerzos a poner nuevamente en el centro del escenario filosófico la cuestión sobre la realidad, empresa contracultural y verdaderamente titánica por la que ha sufrido no pocas críticas e incluso rechazos. Creo personalmente que la Filosofía ha de enfrentarse seriamente con dicha cuestión, y consagrarse a ello con el mismo empeño y seriedad con los que nos contagia Zubiri, so pena de irse disolviendo cada vez más en la cultura dominante, aminorando así sus virtualidades más auténticas y transformadoras.

Bibliografía

- Antúnez Cid, José. *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.
- Aristóteles. *Obras*. Aguilar, Madrid, 1967.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 1978.
- Fernández de la Mora, Gonzalo. *Filósofos españoles del siglo XX*. Planeta, Barcelona, 1987.
- García-Baró López, Miguel. Las peculiaridades de la recepción española de la Fenomenología (2006), pro manuscrito, pp. 1-61.
- González Fernández, Antonio. "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", en Xavier Quinzá Lleó y Gabino Uríbarri Bilbao (eds.), *Responsabilidad y diálogo*. UPCO, Madrid, 2002, pp. 315-360.
- González Fernández, Antonio. *Un solo mundo*. UPCO, Madrid, 1994.
- Gracia, Diego. *Voluntad de verdad*. Labor Universitaria, Barcelona, 1986.
- Gurtler, Gary. "Meeting on Philosophy's Own Ground: Zubiri's Critique of Plato's Dualism". *International Philosophical Quarterly*, Vol. 38, Nº. 152, 1998, pp. 409-422.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- Nicolas, Juan A. - Barroso, Óscar (ed.). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Ed. Comares, Granada, 2004.
- Reserve, Roody. *El punto de partida de la filosofía de Ortega y Zubiri*. Universidad Centroamericana, in www.uca.edu.sv/facul

- tad/chn/c1170/tesisroody.html, acceso: 12.04.08.
- Ross, W. D. *Aristotle*. Methuen & Co. Ltd., London, 1949.
- Rubio, Luciano. "Reflexiones sobre la filosofía de Xavier Zubiri". *Revista agustiniana*, Vol. 34, Nº 140, 2005, pp. 195-232.
- Torres Queiruga, Andrés. "Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial". *Revista agustiniana*, Vol. 34, Nº 140, 2005, pp. 121-164.
- Wessell, Leonard. *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- Wessell, Leonard. "O la inteligencia sentiente es o proto/preconciante o es ciega". *Revista agustiniana*, Vol. 42, Nº 128, 2001, pp. 455-515.
- Wessell, Leonard. "Conciencia-yo-me, componentes del hecho subjetivo en contraste al hecho objetivo de índole zubiriana". *Revista agustiniana*, Vol. 46, Nº 140, 2005, pp. 227-276.
- Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1962.
- Zubiri, Xavier. "Notas sobre la inteligencia humana". *Asclepio*, Vol. 18-19, pp. 339-353, Madrid, 1966.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y realidad*. Alianza Ed. Fundación Zubiri, Madrid, 1991.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y logos*. Alianza Ed. Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1982.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia y razón*. Alianza Ed. Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1983.