

# Reflexión y crítica

## La filosofía de Zubiri como camino de liberación

**Antonio Sánchez Orantos**

La filosofía de X. Zubiri se ha enfrentado con decisión a toda una serie de aporías que gravan el pensamiento occidental. El presente artículo presenta sintéticamente esas aporías y la respuesta que han encontrado en el realismo radical zubiriano: la identificación de razón y razón instrumental, la de filosofía con explicación de lo real, el dualismo inteligencia-sensibilidad, la tensión realismo-idealismo y los límites de la concepción del hombre como animal racional. En el artículo se halla presente de modo más o menos explícito la principal y más reciente bibliografía sobre Zubiri.

*Introducción: Presencia del pensamiento de Zubiri en la reflexión filosófica actual.*

Intentar determinar la influencia filosófica del pensamiento de Zubiri en el filosofía actual es, creemos, una pretensión prematura e incluso inviable en el momento actual.

Esta constatación, que quizá afirme implícitamente mi incapacidad para reconocer dicha influencia, puede encontrar fundamento, no obstante, en dos datos que considero suficientemente objetivos:

a) Zubiri publicó poco, muy poco en vida; y su posible influencia a través del magisterio directo termina en el año 47. Es en este momento, ahora, con la publicación progresiva de sus obras póstumas, cuando la posibilidad de llegar a comprender su pensamiento renovador y de aplicar creativamente sus ideas: a la metafísica, teodicea, antropología, ética... queda abierta para

todo aquel que quiera enfrentarse con seriedad con una posible salida a las aporías finales que definen la conclusión de la Modernidad.

b) Por tanto, la filosofía de Zubiri –difícil, compleja, dura...- «vive» todavía en período de asimilación. Todo sistema filosófico que intente enraizar los problemas en «los fundamentos» con una propuesta renovadora necesita este tiempo: tiempo de sosegada lectura, tiempo de asimilación, tiempo de crítica, tiempo de alumbramiento de ideas...

Pues bien, este artículo pretende contribuir a este proceso de asimilación, intentando mostrar los «caminos de solución» –no hablo de respuestas definitivas, no hablo de soluciones, sí de «caminos» que invitan a «andar»– a las aporías que el pensamiento occidental nos ha legado y que la posible conclusión de la modernidad ha alumbrado con virulencia extrema.

El artículo, por tanto, no pretende presentar el pensamiento de Zubiri: lo supone. Y, aún más, aprovecha el esfuerzo de otros –que serán citados a lo largo de su desarrollo– para ahorrarse esta tarea. El artículo sí pretende mostrar las posibles contribuciones que la reflexión zubiriana puede aportar al pensamiento actual.

Y esta «mostración» se lleva a cabo como «camino de liberación» de problemas heredados que, asumidos acriticamente, imposibilitan el «avance» de la razón y que a la luz de la reflexión zubiriana se tornan en pseudoproblemas.

Una última observación. Si ciertamente el artículo supone el pensamiento de Zubiri, no es necesario ser un gran conocedor de su filosofía para comprender su sentido. Estamos convencidos de que los problemas alumbrados por la filosofía zubiriana son problemas reales, problemas que todo pensador debe enfrentar, problemas que exigen una respuesta adecuada. Quizá la filosofía de Zubiri no sea ni quiera ser conocida, quizá sus respuestas no sean ni deban ser aceptadas pero la problemática que alumbramos es seguro que debe ser asumida –esta es nuestra confianza que espero sea compartida por aquellos que lean atentamente el artículo–. Zubiri siempre «dará que pensar».

### *1. Liberación de la identificación «razón moderna = razón»*

La quiebra de los ideales ilustrados, encarnada en una sociedad altamente burocratizada, dirigida por intereses económicos impersonales e incapacitada para ofrecer al hombre de su tiempo un proyecto moral que, rompiendo los estrechos límites de la pura referencia subjetiva –límites patentes en el relativismo, decisionismo y emotivismo que caracterizan nuestra época–, invite a la construcción de una nueva comunitariedad humana, nos obliga no sólo a desenmascarar la «sin-razón» existente en la «definición-uso» moderno de la razón –tarea asumida por ese movimiento hipercrítico que reflexiona pluralmente bajo el apodo de «postmoderno»– sino también a buscar nuevos caminos a la realización de la razón en la historia.

Abrir nuevos caminos a la realización de la razón en la historia exige ne-

cesariamente destruir la identificación entre razón y razón moderna –identificación que hundió a la Escuela Crítica de Frankfurt en un resignado escepticismo incapaz de ir más allá de la «dialéctica negativa» y de la «opción estética»; identificación asumida acríticamente por las corrientes postmodernas de pensamiento que terminan siendo caldo de cultivo para posiciones neoconservadoras; identificación que posibilita, en definitiva, la huida hacia «modos de vida» que eluden la tarea de reconstruir los grandes ideales soñados, desde siempre, por la humanidad–.

Abrir nuevos caminos a la realización de la razón en la historia exige desenmascarar la razón moderna como «opción selectiva» por *una* posibilidad de realización de la razón, que ni es única, ni puede considerarse como óptima, como demuestra nuestra experiencia histórica actual, en cuanto trunca los ideales buscados desde siempre por el hombre y quebranta la posibilidad de clarificar los fundamentos de un saber que culmine en una adecuada fundamentación de valores para la acción ética.

Abrir nuevos caminos a la realización de la razón en la historia es, en definitiva, la tarea filosófica fundamental en la actualidad, pues lo que se debate no es sólo la necesidad de superar el «uso selectivo» de la razón por la modernidad, sino, ante todo y sobre todo, superarlo desde una metodología racional, desde un adecuado concepto de razón que despliegue todas sus posibilidades reales. Y más radicalmente: se trata no sólo de la fundamentación de un uso legítimo de la razón, sino también de la posibilidad de mostrar si los hombres poseemos algún tipo de capacidad para determinar y fundar una acción con pretensiones humanas, justas, racionales y universales. Con palabras más sencillas, se trata de saber si tenemos la capacidad de distinguir las apariencias de la realidad, la falsedad de la verdad, la tiranía de la libertad, lo injusto de lo justo; o estamos sin razones ante la opresión de los hechos fácticos o ante los «juegos» reglados o no reglados, al parecer indiscutibles para algunos– que cultural, lingüística o políticamente nos quieran imponer.

Lo que se afirma, pues, es que no basta con decir «adiós» a los «grandes relatos» de los padres de la modernidad y «sustituirlos por millones de historias pequeñas o no tan pequeñas, que continúan tramando el tejido de la vida cotidiana» (Lyotard, 1987, 21), al menos no basta para aquellos que no conformándose con ser «filósofos-literatos» en búsqueda de plausibilidad social, y sintiéndose iluminados por los grandes maestros de la filosofía occidental, y en continuo diálogo crítico con ellos, aspiran a vivir enraizados en la verdad real y sólo desde esta pertenencia desean estar en su propia verdad.

Esta es la conclusión que admite una lectura desprejuizada de las reflexiones críticas que sobre la obra de Zubiri han sido publicadas en la última década. Sin ánimo simplificador de contenidos y con la única pretensión de ensayar una línea estructural –explicitada a lo largo del artículo– que permita ordenar adecuadamente la bibliografía leída, propongo el siguiente esquema explicativo:

– Consciente de la aporía epistemológica que genera la filosofía de la mo-

deridad y en diálogo continuo con los grandes maestros del pensar occidental,

– Zubiri, sin ninguna concesión a la plausibilidad social, intenta un camino para la realización histórica de las posibilidades de la razón: *Inteligencia sentiente*,

– que superando radicalmente las aporías del realismo ingenuo y la afirmación absoluta de la subjetividad –absoluta en cuanto la afirmación de la subjetividad acontece desligada de lo real: idealismo–,

– permite una reflexión que genera la posibilidad de clarificar los fundamentos de un saber que culmine en una adecuada fundamentación de valores para la acción ética.

## 2. Liberación de la identificación «filosofía = explicación de lo real»

Zubiri, iluminado por el magisterio de Ortega, descubre (1921-1928) en la fenomenología de Husserl, al situar ésta la tarea filosófica en un plano anterior a toda pretensión explicativa, un nuevo, primario y radical «horizonte intelectual» en el que se instalará, para desde él llevar su pensar, bajo el estímulo de Heidegger (1928-1931) y en una larga etapa de maduración (1931-1962), allende la modernidad (1962-1983).

Guiados por las dos obras que en la década de los 80 han estudiado la génesis del pensar zubiriano -Pintor Ramos, 1983 y Diego Gracia, 1986- intentamos reconstruir este nuevo, primario y radical «horizonte intelectual» y el estímulo impulsor hacia el allende de la modernidad.

Todo filosofar posthegeliano tiene que ser necesariamente una «conversación» crítica con Hegel. Este gran supuesto zubiriano, que explicita con énfasis a lo largo de toda su obra, implica un doble reconocimiento:

– Hegel lleva a su plenitud la dirección elegida por el pensamiento occidental -por tanto no única, sino elegida entre otras posibles-;

– y por ello, por ser Hegel «la madurez intelectual de Europa» (Zubiri, 1987, 269, cfr. también 145), es decir, porque en él el ciclo abierto por el pensar occidental llega a su plenitud y queda cerrado para siempre, estamos en condiciones de descubrir sus limitaciones e intentar nuevas posibilidades para el caminar histórico de la razón.

Lo que acontece en Hegel, pues, no es sólo un amplio y radical problema filosófico, sino también y, sobre todo, la explicitación y realización de los anhelos secretos de la opción racional occidental, de una opción que pretende configurar la razón como legisladora de todo lo existente, con superioridad e independencia absoluta ante lo real.

La reflexión zubiriana sobre la historia de la filosofía muestra claramente este supuesto fundamental a través de una clara línea argumentativa: la filosofía ha pretendido ser una *explicación* de lo real. Mientras se mantuvo firme

el principio de correspondencia absoluta entre conocimiento y realidad, la filosofía pudo acontecer como *«teoría de las cosas en sí»*; pero cuando la reflexión crítica moderna destruye las bases del principio de correspondencia y concluye que la única existencia accesible para el conocimiento humano es el de las «cosas en mí», la filosofía sólo tiene la posibilidad de acontecer como *«teoría de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico»*. Si en una lectura superficial estas dos posturas se presentan como radicalmente opuestas, en una lectura en profundidad se descubre que ambas actitudes encarnan un idéntico proyecto: la idea de filosofía *como pregunta por las cosas en cuanto existentes* y como *intento explicativo teórico de su existencia* –y, por ello, de las condiciones de posibilidad de la explicación teórica–.

Pues bien, a la luz de esta lectura en profundidad descubrimos el por qué de la conclusión del pensar occidental: al mantener que el acceso al ser de lo real se lleva a cabo por *teorías explicativas*, las cuales en la medida que se *alejan de la realidad* –mundo de ideas, proceso de abstracción, método matemático, desinterés por las cualidades secundarias, formulación física...– nos descubren con mayor rigor y riqueza la realidad verdadera, es lógico concluir que la realidad es más real en cuanto más racional (Parménides) y, por tanto, en cuanto más espiritual (Hegel). La conclusión evidente es el «espíritu omniabarcar» que el idealismo alumbrará e intentará fundamentar.

Pero además, esta visión en profundidad de la historia de la filosofía nos permite descubrir también el por qué del lema que impulsa el pensar posthegeliano: frente a la tiranía de la idea, frente al «principio de inmanencia de la conciencia», frente a las divagaciones especulativas del «espíritu», la «vuelta a las cosas», «a las cosas mismas», al puro y simple sentir la realidad.

Pues bien, esta «vuelta a las cosas» que inicia su camino en el sensismo materialista, y que pasando por el pragmatismo y el positivismo culmina en la propuesta de un «realismo (reismo, diría Zubiri) sin idea» frente al «idealismo (ideísmo, diría Zubiri) sin realidad», alcanza su logro más radical en la fenomenología de Husserl.

¿Por qué en la fenomenología?, ¿qué es la fenomenología para Zubiri? Dos corrientes de pensamiento: neokantismo y neoescolástica –ambas presentes en los orígenes de la formación filosófica de Zubiri, alumno de la Complutense y de Lovaina– intentaron, conscientes de la insuficiencia del psicologismo fenomenista, del sensismo materialista y del positivismo cientista, una salida a la aporía subjetivista generada en la modernidad.

El neokantismo fundamentaba su éxito en la crítica al psicologismo –encarnación teórica radical de la actitud moderna– demostrando con coherencia sistemática la imposibilidad de reducir el problema de la objetividad del conocimiento a un problema psicológico. Pero, en su conclusión, al reducir la realidad a fenómeno de conciencia y limitar el ámbito del filosofar a la reflexión epistemológica, imposibilitaba un «saber sin presupuestos» que accediendo a la realidad invalidase la posición idealista.

La oposición radical al idealismo era asumida por la reflexión neoescolástica. Un intento de «vuelta a las cosas», de «realismo-no-ingenuo» en cuanto

aceptaba el reto del problema crítico moderno. Pero, precisamente por ello, su proyecto se tornaba inviable: aceptar el reto del criticismo moderno para ofrecerle una posible solución no idealista suponía aceptar acriticamente el planteamiento del problema, tornándose lógicamente imposible la salida de él y, por tanto, la salida de la modernidad.

La salida de la aporía moderna exigía necesariamente la fundamentación de un «saber sin presupuestos», por tanto, primero y radical, que radicalizando la crítica al psicologismo y situando el problema filosófico «mas allá» o «mas acá», en definitiva, «fuera» de la estéril discusión realismo-idealismo, accediese a las cosas sin reducirse a una pura teoría del conocimiento científico-explicativo.

Pues bien, según Zubiri «la fenomenología fue el conocimiento más importante que abrió un *campo propio* al filosofar en cuanto tal. Fue una *filosofía de las cosas* y no sólo una teoría del conocimiento» (Zubiri, 1984, 43-50).

Pero ¿cuál es el campo propio del filosofar abierto por la fenomenología? El ámbito de la explicación —ya sea científica o metafísica— *no puede nunca fundamentar* un saber sin presupuestos, porque precisamente el explicar requiere necesariamente la mediación de «un otro sabido» desde el cual accedemos a la explicación de la «cosa» en cuestión. Toda teoría explicativa es, por tanto, un saber segundo, un saber mediado. Si la filosofía pretende ser un saber primero y radical debe situar su ámbito con anterioridad a toda explicación. Y lo anterior a toda explicación es la *descripción*. No es que la tarea explicativa no sea necesaria. Lo que se afirma es que antes de toda explicación existe un «ámbito previo» que, siendo su fundamento posibilitante, exige ser sabido. La construcción y realización de un saber que permita la intelección de este «ámbito previo» a toda explicación es el campo propio del filosofar.

El ámbito propio de la filosofía es, pues, la descripción. *Pero ¿descripción de «qué»?* Se recaería nuevamente en el saber mediado si el «qué» sobre el cual recae la descripción no fuese un «dato inmediato». Ahora bien, como la inmediatez más inmediata es el «aparecer de la cosa en mi conciencia», la descripción debe acontecer sobre este aparecer, aparecer «no puesto», sino «dado» a la conciencia, y por ello, «objeto» de conciencia. Esta es la alternativa de la fenomenología a la modernidad: frente a la filosofía de la subjetividad *una filosofía de la objetividad* (Zubiri, 1923, 36). El «objeto» sería la «formalidad» que adquiere «algo» en tanto que componente de un acto de conciencia. La conciencia aparecería, así, como presencia de objetividades, es decir, siempre como «conciencia de algo», como «conciencia intencional». En la conciencia la cosa tendría una actualidad o *presencia intencional, no real*, y, por ello, no estaría presente como realidad sino como «fenómeno». Y separar del fenómeno todos sus componentes accidentales a través de sucesivas «reducciones» para que se muestre siendo él mismo y pueda ser «intuido» en su índole «esencial» es la tarea fenomenológica fundamental. La tarea de la filosofía acontecería, así, no como reflexión sobre la existencia de las cosas —reflexión existencial— sino como *reflexión esencial*, reflexión sobre la «esencia de las cosas».

Ahora bien, la fenomenología advierte que la reflexión esencial acontece sobre un «objeto», sobre una «objetividad», sobre «algo dado». La conciencia, nos dice, es un «darse cuenta de algo» que «está ya presente». Es siempre, en definitiva, «conciencia de algo». Si esto es así es lógico concluir que la conciencia no tiene por sí misma sustantividad propia. La conciencia acontece como derivada del «algo» que está ya presente en un «alguien». ¿Qué nos impide afirmar que sólo existen actos conscientes de algo dado?, ¿aparece realmente la conciencia en la introspección o sólo lo «dado» y el «acto consciente» de alguien?, ¿no es la conciencia una teoría, una gran abstracción que nos hace recaer nuevamente en el ámbito de la explicación?, ¿no será la conciencia el último resto de la filosofía de la subjetividad moderna?

Apurando, pues, la reflexión fenomenológica se descubre a la conciencia como derivada de «algo ya presente» en «alguien». Este «algo ya presente» en «alguien» se convierte necesariamente en lo primario y radical que todo saber que pretenda ser-sin-presupuestos debe aceptar, obligando al pensar a responder a dos cuestiones fundamentales: ¿cómo aparece este «algo dado» en un «alguien»? ¿qué es —cuál es el «ser»— de este «algo»?

Independientemente de las respuestas que puedan ofrecerse a estas dos cuestiones, es evidente que el «algo ya presente», el «algo dado» no sería posible sin un ámbito de «contacto previo» entre el hombre y la realidad. O dicho más radicalmente: el nivel de «contacto previo» hombre-realidad es necesariamente anterior a cualquier operación de concepción lógica.

Ahora bien, no basta con reconocer que existe un ámbito previo a la concepción lógica —ámbito reconocido ya, por ejemplo, en la «aisthesis» aristotélica, en la «Sinnlichkeit» kantiana, en el «Ur-Welt» husserliano, en la «vida» orteguiana—, sino que a fin de poder fundamentar la filosofía sobre él, es imprescindible elaborar instrumentos que permitan su intelección. Y no sólo esto. La adecuada intelección de este «ámbito previo» quedaría sin fundamento si antes no se describe cómo acontece y qué significa el «contacto previo» hombre y realidad.

Zubiri, nuevamente inducido por el magisterio de Ortega, descubre en el pensar heideggeriano la posibilidad de enfrentarse al acontecer y significación del «contacto previo» hombre-realidad.

La línea argumentativa del pensar heideggeriano es clara. El hombre como «ser en el mundo», antes de reflexionar sobre la realidad, está tratando y habiéndose con ella. El primer contacto con la realidad, por tanto, no es de «tipo contemplativo», sino de «tipo instrumental», de manipulación utilitaria. Esta «precomprensión» instrumental genera un tipo de «existencia inauténtica» que enfrentada radicalmente con la «angustia» ante la «contingencia radical» de lo «técnicamente» elaborado —fundamento precisamente de la existencia inauténtica—, obliga a una «conversión de la mirada» que es capaz de recuperar el ser propio del «Dasein»: ser presencia-del-ser.

¿Cuál es, pues, el «hacia» de la «conversión de la mirada»? ¿«Hacia» donde «mirar»? El «hacia», superador de la inautenticidad, no puede ser el plano explicativo porque al «entificar» las cosas buscando en ellas su realidad cierra el

camino de la auténtica «comprensión»; tiene que ser la «pre-sencia» de la cosa en la conciencia, donde al perder su realidad fáctica, se actualiza en su «estar siendo». Es decir, la cosa en la conciencia no sólo «está presente», ni sólo se «está mostrando», sino que esencialmente «está siendo» en ella. La «conversión de la mirada» hacia el «ser de las cosas» allí donde se desvela, posibilita la existencia auténtica y revela la vocación, la auténtica vocación del «Dasein»: ser luz de las cosas apalabrando su ser (Zubiri, 1987, 286-287).

Pero ¿no supone esta posición volver a separar al hombre de ese «contacto previo» con la realidad? ¿Es decir, es el «ser» –independientemente de las dificultades de su apalabramiento– la forma primaria y radical de entrada en contacto del hombre con la realidad? ¿No estaremos ante una «nueva abstracción» derivada de la aporía generada en la modernidad? ¿No es el «ser» el resultado de un «conocer» que niega la relación primaria del hombre con la realidad? Y más radicalmente, ¿por qué el pensar occidental concluye siempre en una «abstracción teórica» que excluye la relación directa hombre-realidad? ¿Por qué el pensamiento occidental es incapaz de «volver a las cosas mismas»?

### 3. Liberación del dualismo «inteligencia-sensibilidad»

Todas las obras leídas, publicadas en la década de los 80, que intentan presentar sistemáticamente el pensamiento de Zubiri –Juan Garrido Zaragoza, 1984; Gregorio Gómez Cambres, 1986; Diego Gracia, 1986; Guillermo Loizaga Latorre, 1986; Isabel Aisa, 1987; A. Ferraz Fayos, 1988– coinciden en afirmar que su madurez filosófica hunde sus raíces en una revisión crítica de la historia de la filosofía que le permite descubrir la «tara» fundamental que ha desviado al pensar occidental del encuentro «con las cosas mismas»: el dualismo no problematizado de inteligencia y sensibilidad.

Este dualismo, que recorre toda la historia de la filosofía (= el saber occidental ha sido platonismo para el pueblo: Nietzsche), supone una concepción, nunca pensada críticamente pero sí aceptada como dato indiscutible, de las funciones que cumplen sensibilidad e inteligencia, según la cual: los sentidos nos confrontarían con la realidad en inmediatez sensible, pero no nos darían nunca *lo que son* las cosas sensibles y, por tanto, estarían incapacitados para revelarnos el ser de lo real. Es la inteligencia precisamente la que asumiría la función de aprehender el ser de lo real, de aprehender la verdadera realidad de las cosas. Ahora bien, como aprehender la realidad de las cosas es conocer, el inteligir quedaría definido formalmente como conocimiento, y la misión de éste sería ir «más allá» (=meta) del dato sensible aplicando el rigor del razonamiento desde la intelección de los «primeros principios» para encontrar «notas permanentes» cuyo alcance abstracto las vuelven independientes de la experiencia contingente sensible concluyendo el verdadero ser de lo real (logificación del conocimiento y entificación de lo real). El ser de lo real, aceptado este planteamiento, sería «idea» y así podemos entender la causa que lleva necesariamente al pensar occidental a su conclusión idealista.



Pues bien, y siempre según Zubiri, la aceptación de este dualismo supone la definición del sentir como una función animal, sujeta a la experiencia contingente de las cosas y cuya única misión en el hombre es provocar el proceso cognoscente. Según esta posición la teoría de la sensibilidad no sería más que una teoría de la estimulidad animal, es decir, *la formalidad de la sensibilidad consistiría en estimulidad*. Si esta posición se mantiene, la superación del dualismo es imposible y la conclusión idealista, después de la filosofía crítica moderna, irrefutable. Porque es evidente que si la relación del hombre con las cosas no es reducible, no se agota en la *mera suscitación de respuestas psicobiológicas (estímulo)* para mantener su equilibrio vital, sino que mantiene ante ellas una «autonomía» radical –el único animal que puede perderse entre las cosas, distanciarse de ellas–, se exige un «soporte» de dicha «autonomía» que tiene que ser *radicalmente distinto a la sensibilidad*. Pues bien, desde esta distinción radical, aparentemente necesaria para fundamentar la diferencia hombre-animal y cuya encarnación más evidente es la definición de hombre como «animal racional», se elabora la noción de inteligencia y, por ello, se fundamenta necesariamente un dualismo radical que se irá manifestando, lógicamente de diferentes modos, en todas las realizaciones históricas del pensar occidental.

Luego, la superación del dualismo, si es que es superable, y, por tanto, de la causa que ha impulsado al pensamiento occidental a su conclusión idealista, pende de una adecuada definición del sentir. ¿Qué es formalmente sentir?, sería la pregunta que nos permite situarnos «más allá», o «más acá» como se prefiera, en todo caso «fuera» de la opción elegida por el pensar occidental, cuya culminación es la filosofía de la modernidad (postmodernidad)

¿Qué es, pues, formalmente sentir? Es evidente que el sentir es un *proceso* según el cual «algo», al *modificar tónicamente* al animal sentiente, *suscita* una *respuesta*. Es decir, todo sentir es, en su origen, *una aprehensión de «algo»*, que no sólo «está presente» en el sentiente, sino que «está presente» suscitando; es decir, es un «estar presente» que «impresiona», es *una presencia en «impresión»*.

Por ello «...la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir:impresión» (Zubiri, 1980,31). Repárese en lo dicho: la formalidad del sentir *no sería* la estimulidad, sino la impresión. Sentir sería *solamente* aprehender algo impresivamente.

«El no haber reparado en ello ha dado lugar a graves consecuencias. La primera y radical es la idea de la oposición entre inteligir y sentir. Pero esta oposición no es tal. Inteligir y sentir no se oponen. Lo que se oponen es el puro sentir y el inteligir» (Zubiri, 1980, 80). Por tanto, la teoría de la sensibilidad no sería teoría de la estimulidad, sino teoría de la impresión.

¿Qué es, por tanto, impresión? La impresión es, está dicho arriba, una *afección* en virtud de la cual puede afirmarse «que el sentiente “padece” la impresión» (Zubiri, 1980, 32). En esta afección «algo otro» se nos hace presente *en tanto que otro*: es el momento de *alteridad*. Debe distinguirse, pues,

con nitidez la afección --que es contenido: «algo otro»-- de su resultado, la modificación tónica --que es un padecer «emocional»--. Es decir, el contenido sensible en cuanto tal *se presenta* al sentiente que lo padece, por eso se dice que «algo otro» *se nos hace presente* en tanto que otro. La aprehensión de *este* «algo otro» como otro, como alteridad, es «lo noto», lo presente pura y simplemente en la impresión. Por eso, «lo noto» *no se refiere a un contenido concreto*, sino sólo al contenido en cuanto tal.

Ahora bien, el contenido al ser notado como algo otro, por tanto, independiente del sentiente, se impone a éste y esta es precisamente *la fuerza de imposición*. Tal fuerza no tiene que ver nada con la intensidad de la afección, sino que es sólo el *modo de imponerse*. Es decir, lo que suscita lo hace en «tanto que otro». Lo otro *es un contenido propio* y, por tanto, todos los contenidos muestran el carácter de alteridad imponiéndose con un *modo*. «¿Qué es este modo? Es justo el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto al sentiente. El contenido de una nota “queda”, y en cuanto “queda” es *independiente* del sentiente en cuya impresión “queda”. (He aquí la afirmación de independencia que permite alejarnos en principio de las posiciones idealistas; pero observemos, leyendo detenidamente la continuación de la cita, que no estamos, sin más, en una posición realista-- el paréntesis es mío). 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 al sentiente... Este carácter de autonomía no es *idéntico al contenido*, porque... un mismo contenido *puede tener distintas formas de quedar*» (Zubiri, 1980, 35).

La presencia impresiva del «algo otro» no consiste, pues, en un mero «estar presente», sino en estarlo con una determinada fuerza de imposición, en una determinada «forma», con una determinada «formalidad». Esta «formalidad», que se refiere, por tanto, al modo de quedar el «algo otro» en la impresión, determina a su vez el *modo* mediante el cual el sentiente se enfrenta con lo «distinto de sí» y lo aprehende: es la «*habitud*» de habérselas con lo distinto de sí. Nuevamente es necesario reparar atentamente en lo afirmado. Un mismo contenido aprehendido *sensiblemente* puede *tener diferentes formas de quedar*. Debe, pues, distinguirse, con sumo cuidado, contenido y formalidad, contenido y forma de quedar. Y, por ello, es necesario el análisis de los diferentes *modos* de quedar «algo otro» en el sentiente.

Pues bien, lo «algo otro» en el sentiente puede quedar como «estimulidad» o como «realidad». La «*estimulidad*» es la formalidad propia del «puro sentir», según la cual el «algo otro» queda como *signo objetivo* de respuesta. La «*realidad*» es la formalidad propia del «sentir inteligente», según la cual el «algo otro» queda como *de suyo*. Esta es la «habitud» radical del hombre, o mejor, la radicalidad de su propio modo de aprehender sentientemente: el «algo otro» no se presenta como lo que suscita estímúlicamente, sino como algo *desde sí de suyo*.

«En la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, por así decirlo, propiedad de aquello que nos muestra la impre-

sión; es, como suelo decir, algo *de suyo*, posee como caracteres propios suyos los contenidos de la impresión. Por esto, el *momento de realidad no es un contenido más*, sino un *modo del contenido*, lo que he llamado formalidad. Es una formalidad según la cual se nos presenta el contenido de las impresiones sensibles» (Zubiri, 1982, 107).

¿Qué consecuencias se siguen de la aceptación de lo dicho? Es evidente que el «puro sentir» queda relegado a un modo de sentir –sentir ya no es pura estimulación– y, además, «...el puro sentir y el inteligir son tan sólo modos de aprehensión sensible. Por tanto, *se inscriben ambos dentro del sentir*. Al puro sentir corresponde otro modo de sentir que es...un sentir intelectual» (Zubiri, 1980, 80). Inteligir y sentir, por tanto, constituyen un único acto aprehensivo porque no existe incompatibilidad entre ellos.

Y nuevamente, por ser la idea totalmente novedosa en el pensamiento occidental, debemos reparar detenidamente en ella. El empirismo tiene razón cuando hace depender toda intelección posible del sentir, negando la posibilidad de ir «más allá» de este ámbito sensible; pero se equivoca radicalmente al reducir el sentir a «puro sentir». Desconociendo, así, la dimensión inteligente del sentir pierde la «realidad», abocando necesariamente al escepticismo. Ahora bien, reconocer la dimensión inteligente de la sensibilidad no consiste en afirmar una especie de «sentir vago», inacabado en sí mismo, y que, por tanto, requiere la acción de la inteligencia para determinar sus contenidos. Tampoco consiste en reconocer la necesidad de enraizar la inteligencia en la inmediatez sensible. Cada uno de estos reconocimientos puede quizá superar el escepticismo empirista, pero abocan necesariamente al dualismo radical, cuya conclusión, como hemos repetido reiteradamente, es el idealismo, que también pierde la realidad. De lo que se trata es de reconocer *un modo de sentir que no sería tal si no fuese inteligente*. Se trata del sentir intelectual o de la *inteligencia sentiente*.

«La capacidad de habérselas con las cosas como realidades es, a mi modo de ver, lo que *formalmente constituye la inteligencia*. La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles por la capacidad de ver o formar ideas, sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprehender las cosas no como puro estímulos, sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectual es un desarrollo de esta índole formal» (Zubiri, 1963, 18).

Es decir, la *impresión* radical y primera de la inteligencia sentiente es la «*Aprehensión primordial de realidad*. En ella la formalidad de realidad está aprehendida directamente, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está *aprehendida inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehendidos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida unitariamente; esto es, *lo real*, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo... En la unidad de estos tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de

lo real está aprehendida en y por sí misma» (Zubiri, 1980, 65).

#### *4. Liberación de la aporía realismo-idealismo*

¿Es Zubiri realista? ¿Es idealista? Quisiera que la formulación de estas preguntas, antes de ser brevemente respondidas, fuese una invitación a leer El realismo radical de Xavier Zubiri, de Leonard P. Wessel (1992), en el que se realiza una profunda revisión crítica del pensamiento de Zubiri desde la confrontación con el idealismo americano (Royce). Siguiendo no obstante, su iluminación, respondemos brevemente a las preguntas formuladas.

¿Es Zubiri realista? Si se le quiere denominar así, debe afirmarse con rotundidad que su pensar no es un «realismo-del-en sí», sino un «realismo-del-de suyo» (Aisa, 1987, 33). Expliquemos esta afirmación.

Para el «realismo-del-en sí» ser-real sería ser absolutamente independiente de la idea o experiencia por la cual lo real es sentido, pensado o conocido. Es decir, lo que definiría ontológicamente a la realidad sería la absoluta independencia del «estar en la conciencia», de tal forma que lo real existiría sin importar si es experimentado o no. Conocer sería, por tanto, aprehender un «ente-en-sí», acto trascendente que iría «más allá» del fenómeno de conciencia (meta-fenoménico). Y la verdad del conocimiento quedaría precisamente posibilitada, determinada y confirmada por este «en-sí».

Es evidente que esta posición sitúa el problema del conocimiento en la relación sujeto-objeto, ya que es accidental para lo real el que pueda o no ser conocido por una inteligencia, o con más radicalidad, lo real no necesita del sujeto para ser lo que es en cuanto es radicalmente independiente de él. Pero lo mismo puede afirmarse del sujeto. El sujeto se configuraría en lo que es –aunque posteriormente se le defina por su racionalidad, por su posibilidad de conocer la realidad, por su apertura a lo real–, con absoluta independencia de la realidad.

Planteadas así las cosas, el problema del conocimiento quedaría reducido a establecer un «puente» entre sujeto y realidad, ya que el «frente a frente» de ambos es insuprimible. Y este «puente» no puede ser, si se quiere mantener la coherencia, ni del sujeto (idealismo), ni de la realidad (realismo ingenuo), aunque después deba afirmarse lógicamente que le compete a ambos. Pero ¿qué es aquello que no es ni del sujeto, ni de la realidad y que, sin embargo compete a ambos? Y aún suponiendo que sea «algo» ¿cómo designarlo sin referencia alguna al sujeto? ¿cómo pueden establecerse sus determinaciones positivas siendo absolutamente independiente del sujeto, es decir, de su lenguaje, de sus estructuras de conocimiento, de su conciencia...? ¿cómo podrían predicarse sus contenidos sin transformarlo en dato de conciencia? Parece que sólo la formulación negativa de independencia es posible, después: el silencio. El «algo» que pondría en relación sujeto-objeto se manifestaría, pues, como «nada» a la conciencia. ¿Y no será que esta manifestación como «nada» tenga su fundamento en que el «algo», que no es ni sujeto, ni objeto, pero, eso

sí, posibilita su relación, es «pura abstracción»? (Recuérdese la conclusión del pensar occidental: la lógica de Hegel y quizá se comprenda mejor ahora por qué realismo e idealismo no son concepciones filosóficas tan radicalmente distintas.)

Pues bien, el «realismo del-de suyo» salva esta aporía en cuanto lo real no es lo «allende a la impresión» sino que es «en» la impresión: «Ahora es menester acotar --dice Zubiri intentando precisar con claridad lo que el denomina «realidad», aunque sólo sea inicialmente, este concepto general de realidad que consistiera en pensar que realidad es realidad “en-sí” en el sentido de una cosa en el mundo independiente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo... *No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión, sino del modo como lo aprehendido “queda” en la aprehensión misma... Es el “de suyo” de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una representación real y física... Realidad es aquí formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de quedar presente la nota»* (Zubiri, 1980, 57-58).

¿Cae Zubiri entonces en el idealismo? Parece que es consciente de este peligro cuando afirma: «en la aprehensión tenemos algo real en propio. Pero que “en propio” signifique *real allende la aprehensión* es, en primer lugar, algo que *necesita ser justificado»* (Zubiri, 1980, 115).

El problema de Zubiri no es, pues, la independencia de lo real en la aprehensión. Esta es radicalmente afirmada en «...tenemos algo real en propio» o en el constante afirmar «...una nota queda y en cuanto queda es independiente del sentiente...»(cfr. 10). El problema de Zubiri es de «solipsismo intelectual»: *¿Cómo ir allende la aprehensión?*

La posibilidad de ir «más allá» de la aprehensión se fundamenta en el «hecho» de la «actualidad», en el hecho de ser la inteligencia humana, no conciente, sino «mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente». «Actualidad es un “estar”, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad (independencia paréntesis propio). Por esto la actualidad *pertenece* a la realidad misma de lo actual, *pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»* (Zubiri, 1980, 13). Esto implica que el «De suyo» es un *momento común* a la intelección sentiente y a la cosa real: como momento de la intelección, es formalidad de alteridad, y como momento de la cosa real es su «de suyo» propio» (Zubiri, 1980, 193). He aquí la posibilidad del «allende la aprehensión» sin necesidad de ningún «puente artificial». Se comprende así por qué Zubiri, en la introducción a la trilogía, considera la «actualización» como: «...la idea, *la única idea* que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas» (Zubiri, 1980, 14).

Pero llegados aquí podemos abrir una tercera pregunta ¿nos encontraríamos, entonces, con un nuevo racionalismo de corte dogmático, que afirma poder conocer la realidad sin requerir de ella? Esto sería así si la formalidad de realidad se identificara con el contenido de la realidad. Pero en el laborio-

so camino de descripción de la inteligencia sentiente existe una afirmación rotunda: «la realidad» es «formalidad»; «primordialmente realidad es formalidad» (Zubiri, 1980, 58), o con palabras más sencillas, en el sentir las «cosas» impresionan en tanto que «reales» pero *no nos muestran su realidad verdadera*. S requiere un largo y peno o esfuerzo, que iniciándose en el lenguaje («logo») culmina en los «esbozos» (razón, iembre «abiertos», siempre «modificables», contruidos acerca del «allende la aprehensión» (Zubiri 1987, 87). Esta es la grandeza («en l real») y la limitación («en formalidad») del animal de realidades.

### 5. Liberación de la concepción del hombre como «animal racional»

De de la aceptación de la «inteligencia sentiente», es decir, desde el reconocimiento de la imposibilidad de un animal sensible *más* una inteligencia, es fácil concluir que *el hombre no es*, como a veces se ha dicho, un animal biológicamente deficitario al que se le ha añadido, precisamente para compensarle esta deficiencia y así hacerle viable como especie biológica, la dimensión de la inteligencia, la dimensión de la racionalidad, por la cual se le definiría como contradistinto a todo lo existente (Laín Entralgo, 1989, 230, 306ss.).

*El hombre es*, fundado en la «inteligencia sentiente», un «animal de realidades» (Zubiri, 1984, 46). Es decir, todo lo «aprehendido» por el hombre lo es bajo «la formalidad de realidad», lo es como «de suyo» y, por ello, al aprehenderse a sí mismo, *se* aprehende como siendo «de suyo». Con palabras más sencillas, aprehendiendo la realidad siente su realidad («de suyo») y la siente como siendo «suya». La realidad humana, por tanto, no se reduce al «de suyo»-rasgo común a todo lo real; además es «suya», es *suidad*. Suidad es...tener una estructura de clausura y de totalidad junto con su plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de realidad» (Zubiri, 1986 117).

Por esta «autoposición» el hombre es una totalidad respecto de todo lo demás, es decir, *el hombre es «suyo» frente a toda realidad*. El hombre, pues, tiene un modo peculiar de implantarse ante lo real: su modo es estar suelto de las cosas reales, es estar desligado de todas las cosas reales, *es absoluto*. Ahora bien, este modo de implantación absoluto es un carácter *cochado*. Es decir, en cada uno de sus actos el hombre se ve obligado a definir en concreto el *modo según el cual su realidad es absoluta*. Dicho con otras palabras, cada cosa real aprehendida como tal le obliga a determinar frente a ella la manera concreta de ser absoluto, de tal forma que en cada uno de sus actos debe definir en concreto el modo según el cual su realidad es absoluta. Repárese en lo afirmado. «El hombre no es que empiece por ser absoluto, y que luego trate de configurarse en unas cosas, sino que el hombre no es efectivamente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones» (Zubiri, 1984, 78). Por tanto es un absoluto-relativo. «La relatividad de mi absoluto consiste formalmente en serlo «frente a»...¿Frente a qué? Frente a todas las co-

sas, porque las acciones se ejecutan con ellas» (Zubiri, 1984, 79). En definitiva, vivir humanamente es «poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad» (Zubiri, 1984, 81).

Ahora bien, si llamamos *«personalidad»* a ese carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya y *«personalidad»* a la figura según la cual la personalidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos, y los consideramos no como dos estratos, sino como dos momentos de una realidad única, la «realidad» del «animal de realidades», podemos definir a éste como *«animal personal»*, «siendo persona la unidad concreta de la personalidad según la personalidad» (Zubiri, 1984, 56). Pues bien, «persona» es, precisamente, como modo de realidad, la realidad relativamente absoluta.

Si lo anterior es aceptado, es necesario concluir que no hay una realidad «ser persona» que se expresa en actos concretos, sino una «realidad siendo», una realidad que en sus actos afirma su «relatividad absoluta». Pues bien, esta afirmación es, precisamente, el «yo». El «yo» no es, por tanto, la realidad humana, sino el modo de estar la realidad humana en la realidad –actualización mundanal de la persona : el yo es el ser de la realidad relativamente absoluta.

El hombre, pues, frente al animal, no se encuentra en el mundo con un repertorio cerrado de propiedades sobre las cuales se asiente su vida. Es «esencia abierta» teniendo, por ello, que elaborar sus formas de estar en la realidad. Su vida consiste así en «ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal. En definitiva, la persona se va «viviendo». La vida es realización personal» (Zubiri, 1984, 69). «Apropiación de su propia realidad» estando con las cosas en la realidad constituye la realización personal del animal de realidades.

Es decir, mientras que la vida animal acontece como mera «justeza», como un ajustar con justeza su organismo al medio ambiente; la vida humana es un «ajustamiento», que antes de tener «justeza», pende de una posibilidad que establece el tipo de justeza que se va a realizar. Dicho más sencillamente, el hombre «hace la justeza, y al hacerla tiene que justificarla (iustificere). Es la justificación» (Zubiri, 1986, 347). La realidad acontece, ahora, no sólo como pura y simple realidad, sino que al tener el hombre que apropiarse unas realidades para determinar de qué manera ser efectivamente hombre, las cosas aparecen como posibilidades a apropiar. «Ahí es donde está últimamente la raíz formal de lo moral. Lo moral en cuanto tal es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo» (Zubiri, 1986, 376). Lo que funda lo moral no es, pues, directa o indirectamente el bien y el mal sino la necesidad de determinarse el hombre efectivamente como hombre en y con cada posibilidad apropiada. La justificación implica, pues, la preferencia de una posibilidad entre otras y algo es justificado cuando el animal de realidades prefiere aquello que posibilita la apropiación de su propia realidad.

Pues bien, «la forma concreta como el hombre está proyectado así mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, be-

atitud» (Zubiri, 1986, 391). El simple animal no puede buscar la felicidad, sólo puede sentirse bien o mal. El hombre, en cambio es un animal *beatificable*. Ahora bien, es beatificable, es decir, la felicidad no es algo que se posee sin más, es una posibilidad, ciertamente la posibilidad de las posibilidades, pero una posibilidad «irreal». «Irreal» no quiere decir que sea «posibilidad no-realizable», sino «posibilidad a realizar», una «posibilidad ideal». Por eso, el hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades.

En conclusión, la «concreción moral y efectiva del hombre es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoactivamente en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de sus situaciones. Eso y no otra cosa es lo que constituye la felicidad del hombre. De esa felicidad penden los deberes, y la felicidad a su vez pende de la índole misma de una realidad: la realidad humana que está constitutivamente abierta a su interna justificación» (Zubiri, 1986, 440).

### Bibliografía

- AISA, Isabel: *La unidad de la Metafísica y la teoría de la intelección en Xavier Zubiri*. Sevilla, 1987.
- FERRAZ FAYOS, Antonio: *Zubiri: El realismo radical*. Madrid, 1988.
- GARRIDO ZARAGOZA, Juan: *Fundamentos noéticos de la Metafísica de Zubiri*. Valencia, 1984.
- GOMEZ CAMBRÉS, Gregorio: *Inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*. Málaga, 1986.
- GRACIA, Diego: *Voluntad de Verdad*. Barcelona, 1986.
- LAIN ENTRALGO, Pedro: *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid, 1989.
- LOIZAGA LATTORRE, Guillermo: *Realidad y dinamismo en la intelección sentiente (Análisis de la trilogía Zubiriana)*. San Sebastián, 1986.
- LYOTARD, J.F.: *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, 1987.
- WESSELL, P.: *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Salamanca, 1992.
- PINTOR-RAMOS, Antonio: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 1983.
- ZUBIRI, Xavier: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (tesis doctoral). Tip. de la «Rev. de Arch., Bibl. y Museos». Madrid. 1923.
- «El hombre, realidad personal». *Revista de Occidente*, 2.ª ep., 1 (1963).
- Inteligencia sentiente*. Madrid, 1980.
- Siete ensayos de antropología*. Bogotá, 1982.
- «Dos etapas». *Revista de Occidente*, 4.ª ep. 1984.
- El hombre y Dios*. Madrid, 1984.
- Sobre el hombre*. Madrid, 1986.
- Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid, 1987.

(Enero 1993)