

LA RECUPERACION DEL SENTIDO PRIMORDIAL DE LA REALIDAD ¹

A MIS PADRES, ÁNGEL Y MARÍA

Una de las sorpresas que nos depara la obra de Zubiri ² hasta hora publicada es el peculiar enfrentamiento con la obra de Ortega y Gasset, uno de sus principales maestros filosóficos. No sabemos cuál es la razón última de tal omisión, pero el caso real es que, si leemos sus libros tanto publicados en vida como los inéditos que hasta el momento han salido ya a la luz, parece como si la filosofía de Ortega y Gasset apenas hubiera existido. En *Naturaleza, Historia, Dios* no le dedica más de tres líneas, en *Sobre la Esencia* no le cita ni una sola vez y en la trilogía tampoco. Lo mismo ocurre si tomamos los inéditos de Zubiri, Ortega vuelve a brillar por su ausencia. Quizás ese sea el modo de presencia de la filosofía del maestro Ortega en sus páginas, aquella presencia que siempre esta ausente. Precisamente por eso, por esa ausencia tan radical y tan desconcertante, la filosofía de Ortega está siempre presente en la obra de Zubiri. Dicho de otro modo, es tan asombroso el hecho de que Zubiri no se haya

1 El presente trabajo se ha visto muy beneficiado de las numerosas conversaciones que he mantenido durante su elaboración con Virginia Yoldi, Andrea Schöfl y José Ramón Urío. Virginia Yoldi ha revisado el manuscrito y sus importantes observaciones lo han enriquecido considerablemente. A los tres quisiera expresarles mi más sincero agradecimiento por su permanente saber estar en disposición de escuchar y dialogar.

2 Las obras de Zubiri se citan según las siguientes siglas: SE = *Sobre la esencia* (Madrid, Alianza y S. de estudios y publicaciones, 1985); IRE = *Inteligencia sentiente*. * *Inteligencia y realidad*. 3.ª edición (Madrid, Alianza 1984); HD = *El Hombre y Dios*. Edición preparada por I. Ellacuría (Madrid, Alianza 1984); SH = *Sobre el hombre*. Edición preparada por I. Ellacuría (Madrid, Alianza 1986); EDR = *Estructura dinámica de la realidad*. Edición preparada por D. Gracia (Madrid, Alianza 1989); SSV = *Sobre el sentimiento y la volición*. Edición preparada por D. Gracia (Madrid, Alianza, 1989); HV = *El hombre y la verdad*. Edición preparada por J. A. Nicolás (Madrid, Alianza 1999); SR = *Sobre la realidad*. Edición preparada por J. A. Martínez (Madrid, Alianza 2001).

dedicado en ningún lugar de su obra a llevar a cabo una confrontación crítica de su pensamiento con el de Ortega, que esta radical omisión resulta ser, a la postre, un modo de presencia más profundo si cabe que cualquier otro posible. Ocurre aquí justamente lo contrario que con Platón. La ominipresencia de Sócrates en la obra de Platón es el perfecto reverso de la clamorosa ausencia de Ortega en la obra de Zubiri. No es que Zubiri no se preocupara por la filosofía de Ortega. Todo lo contrario, se preocupó tanto de ella que el profundo respeto por el maestro le condujo, en última instancia, al silencio sobre él así como a un constante tratamiento de los problemas que directamente se derivaban de su filosofía. Fue su opción filosófica como discípulo. Un diálogo filosófico en el silencio no por ello deja de ser más radical, determinante y decisivo que el que se deriva de un continuo citar las fuentes del magisterio recibido, ni supone un menor reconocimiento del mismo.

Si Zubiri hubiera optado por el diálogo directo con las tesis filosóficas de Ortega el presente trabajo sería diferente. En vez de ello, Zubiri optó por el diálogo con la filosofía de Heidegger. No voy a insistir en algo que ya es suficientemente conocido. Que la filosofía de Heidegger es la filosofía más influyente en su obra es algo que resulta ser ya un lugar común en el que se mueve la interpretación de la obra zubiriana. Ningún otro filósofo ejerce sobre su pensamiento la poderosa influencia ejercida por Heidegger. Tan es así que puede afirmarse sin exagerar que las tesis fundamentales de la filosofía de Zubiri provienen de un análisis crítico por el que se intenta radicalizar y colocar a otro nivel las tesis de Heidegger. Esto significa que para comprender tanto la génesis como la estructura misma de la filosofía zubiriana resulta transcendental la confrontación que se realiza en su seno con el pensamiento de Heidegger. Estudiar, pues, el diálogo de Zubiri con Heidegger es introducirse en el corazón mismo en el que se gesta y se encuadra la reflexión zubiriana.

Nuestro objetivo en el presente trabajo no consiste en realizar un análisis detenido y pormenorizado de ese diálogo, sino simplemente encuadrar la importante distinción zubiriana entre la cosa-sentido y la cosa-real dentro del mismo. A partir del encuadre de esa distinción dentro del marco del diálogo de Zubiri con Heidegger y comprendidas las motivaciones del mismo, intentaremos llevar a cabo un planteamiento crítico de una de las tesis fundamentales de la filosofía de Zubiri con el objetivo de ver los límites internos de la misma así como la posibilidad de considerar las cosas de otro modo.

La distinción que Zubiri realiza entre «cosa sentido» y «cosa real» aparece en varias, de sus obras fundamentales. Vamos a tomar aquí, como comienzo de nuestra aproximación al tema de nuestro trabajo, un texto de la trilogía sobre la inteligencia en el que se demarcan con toda claridad esos dos tipos de cosas: «Veámos —lo repito para recordar y volver a tomar el hilo de las ideas— que

las cosas se nos presentan en el mundo perceptivo, en el externo y en el fuero interno mismo de cada cual, como constelaciones de notas. Esas constelaciones en que se presentan, mejor dicho, que constituyen el término de nuestra aprehensión de lo real, no son precisamente lo que los fenomenólogos han dicho tantas veces. Lo primero que vemos —dicen Husserl o Heidegger— son paredes, mesas, butacas, techos, lámparas, etc., y la nuda realidad viene después. Esto es cosa más que problemática. Porque ¿hasta qué punto se puede decir que yo veo, lo que se llama ver, en un acto perceptivo sensible una mesa? Veo una cosa que es una mesa, lo que es bien distinto; a lo mejor yo sé que eso es una mesa porque así me lo han enseñado. Pero ver como ver la *meseidad de la mesa* —permítaseme la expresión—, ¿entra por la percepción? Pienso que no. Suele admitirse —aquí volvemos a la idea del residuo— que lo nudamente real es siempre un residuo, que uno se encargará de descubrir cuando falle lo otro. Esto no es así. La percepción como tal percepción me da una serie de cosas: mesas, pantallas o fenómenos geológicos. Pero como quiera que sea, esas constelaciones son las que *kata fusin* y *kat aisqhsin* primero se presentan por su propia naturaleza y, además, por su modo primario de presentación. No digo que uno perciba *antes* una cosa que una mesa; no. Lo que digo es que en la percepción de lo que tengo delante, lo que incumbe a la percepción en cuanto tal no es su carácter de mesa sino la cosa que es una mesa, que es algo distinto. A lo primero es a lo que he llamado *cosa-sentido* y a lo otro he llamado *cosa-realidad*. Estas cosas-realidad —decimos— se encuentran constituidas en su modo de presentación con una formalidad; y las que tienen la formalidad de realidad, por oposición a la de estimulidad, no se nos presentan primariamente como sustancias sino como sustantividades; sustantividades cuya base última es una unidad coherencial primaria, que es a lo que hemos llamado *esencia*.» (SR 69-70)

La distinción entre *cosa-real* y *cosa-sentido* es una distinción que le sirve a Zubiri para delimitar la orientación fundamental de sus análisis respecto a los de Husserl y Heidegger. Se trata, pues, de una posición fundamental del sistema zubiriano tanto frente a la fenomenología husserliana como frente a la filosofía de la existencia de Heidegger. Sin embargo, en los contextos en los que Zubiri realiza esta distinción y en el modo como la realiza, el principal interlocutor de la misma no es Husserl sino Heidegger. Por eso, si queremos comprender lo que Zubiri nos está diciendo aquí no estará de más que realicemos una breve exposición de este punto de la filosofía de Heidegger frente al cual Zubiri toma una posición crítica.

1. LA PRIORIDAD DEL SENTIDO FRENTE A LA REALIDAD: LA COSA-SENTIDO EN HEIDEGGER

1.1. LA CRÍTICA DE HEIDEGGER AL PROCESO DE TEORETIZACIÓN EN HUSSERL

La filosofía de Heidegger surgió, en lo que ella tiene de punto de partida original y propio, a raíz de una asimilación crítica de la fenomenología husserliana. Los núcleos básicos en los que se concentra la crítica de Heidegger a Husserl, esto es, la crítica de la reducción trascendental como originadora de una conciencia teórica alejada de la vida, la absolutización de las matemáticas como ideal del saber, el idealismo que aboca a un yo puro trascendental en detrimento del originario carácter intencional de la conciencia que implica una vuelta a la subjetividad que ha dominado toda la filosofía moderna, la carencia de conciencia histórica por parte de la fenomenología que lleva, en última instancia, al olvido del ser como tema fundamental de la filosofía ya presente desde los griegos, son todos ellos núcleos críticos que expresan el esfuerzo de Heidegger por moverse en un nivel más originario que el de la fenomenología.

La crítica de Heidegger a Husserl se podría resumir globalmente del siguiente modo: «Heidegger está empeñado en sacar las ideas husserlianas del contexto inmanente de la conciencia, para arrojarlas al mundo. A este respecto le ayuda en primer lugar su ocupación con la filosofía de la vida histórica de Dilthey. Desde la perspectiva de Dilthey, se le hace sospechosa toda filosofía que cae en la tergiversación de pensar en la posibilidad de encontrar un lugar seguro más allá de la historia. Y la construcción de un yo trascendental en Husserl es un imponente más allá de la historia buscado en la conciencia»³.

En el intento de desmontar y deconstruir los conceptos fundamentales en los que cristaliza la obra de Husserl, así como de comprender su génesis dentro de la historia de la filosofía, van surgiendo las ideas capitales de Heidegger que se centran, en un primer momento, en la idea de vida fáctica y en la experiencia que se tiene del mundo en esa vida fáctica. A partir del estudio del cristianismo primitivo, Heidegger articula y adquiere los conceptos fundamentales que estructuran y constituyen la vida fáctica en cuanto tal⁴.

La fenomenología de Husserl, según Heidegger, se mueve principalmente en actos de reflexión. No se mueve en las vivencias tal y como ellas mismas nos están originariamente dadas, sino en unas vivencias que sólo son posibles

3 Rüdiger Safranski, *Un maestro de alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Editorial Tusquets, Barcelona 1997, p. 113.

4 Cf. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid 1983, p. 40.

por un acto de teoretización. Lo así dado, sometido al proceso de teoretización, queda convertido en objeto. La teoretización no es sino un proceso de objetivización. De estos objetos es justamente de los que parten las ciencias para sus análisis y construcciones teóricas. Son también los objetos de los que parte la fenomenología. De ahí que Heidegger acuse a la fenomenología de Husserl de mantener el primado del conocimiento en la filosofía, un primado que en última instancia provendría de una injustificada intromisión de la objetividad cognoscitiva de las ciencias en el campo propio de la filosofía.

Este proceso de objetivización y teoretización domina no sólo las elaboraciones más complejas y discutibles de la fenomenología husserliana, sino también aquellas descripciones que son consideradas como directas e inmediatas, esto es, libres de todo prejuicio y de toda constructividad. Heidegger nos ofrece el siguiente ejemplo de una descripción errónea del mundo cotidiano: «Consideremos la cotidianidad más absoluta: el estar en casa, en una habitación en la que encontramos, pongamos, ¡'una mesa'!, ¿cómo la encontramos, cómo aparece? Se trata de una cosa en el espacio; en cuanto tal cosa espacial es también algo material. Pesa tanto, tiene tal color, tal forma; el tablero es cuadrado o redondo: mide tanto de alto, tanto de ancho; la superficie es suave o rugosa... Se puede deshacer la cosa en pedazos, se la puede quemar o destruir de cualquier otro modo. Esa cosa espacial y material, que de tal manera se presenta según los distintos aspectos posibles de la sensibilidad, se muestra siempre en su existencia sólo desde un lado determinado, de tal modo que el aspecto de ese lado se funde continuamente con el de los otros, prefigurados gracias a la configuración espacial de la cosa; y así con todos y cada uno de los lados. Los diversos aspectos se muestran y se descubren uno tras otro dando vueltas en torno a la cosa; en cada caso uno distinto según se la mire desde arriba o se la observe desde abajo. Los mismos aspectos cambian según cuál sea la iluminación, la distancia y demás factores relativos a la posición del observador»⁵.

En este ejemplo, según Heidegger, no están descritas las cosas tal y como nos son originariamente dadas, sino que lo que se toma como fenómeno originario, la mesa como cosa espacial y material, no es en última instancia sino un objeto construido en virtud de un proceso de objetivización del que resulta, en última instancia, un objeto sin vida. Dicho de otro modo, es un objeto que no lo encontramos como tal en nuestra vida efectiva, en nuestro trato y conducta efectiva con las cosas, sino que ha sido construido en virtud de un conjunto de supuestos de carácter teórico y cognoscitivo.

5 Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid 1999, pp. 113-114.

Si eliminamos los supuestos teóricos que inadvertidamente se introducen en la descripción anterior e intentamos describir lo mismo pero ahora desde la inmediatez en la que las cosas se nos presentan efectivamente en nuestra vida, tendríamos según Heidegger la siguiente descripción adecuada de la mesa: «En la habitación ésta, aquí, está la mesa ésta, aquí (no «una» mesa cualquiera entre muchas otras mesas en otras habitaciones y casas) a la cual uno se sienta *para* escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo, al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. La mesa en sí misma aparece de primeras así; no es que se le adjudique ese rasgo de ser «para algo» de resultas de una comparación con algo distinto de lo que ella es.

El estar de la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal y cual manera hace tal función; tal y cual cosa de ella es «poco práctica», inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación; antes no quedaba nada bien (para...). Tiene unas rayas aquí y ahí —en la mesa suelen estudiar los críos; esas rayas no son interrupciones cualesquiera de la pintura, sino que han sido los críos y siguen siéndolo. Este lado no es el lado del este, ni el lado estrecho es tantos centímetros más corto que el otro, sino donde se sienta la mujer al anochecer para leer; en esta mesa discutimos entonces de esto y de aquello; aquí tomamos entonces tal decisión con un *amigo*, aquí se escribió tal *trabajo*, se celebró tal *fiesta*.

Esa es la mesa, así es como está aquí en la temporalidad de la cotidianidad, y como tal volverá a aparecer acaso dentro de muchos años, cuando se la encuentre volcada en el suelo, retirada e inutilizable, como tantas «cosas», por ejemplo, un juguete, estropeado y casi irreconocible»⁶.

Consideremos brevemente las dos descripciones anteriores. En la primera descripción tenemos presente la mesa pero sólo como un conjunto de propiedades de carácter físico y material. La mesa está en el espacio, tiene tamaño, forma, superficie y peso. Están también presentes en la mesa cualidades sensibles como el color, sus aspectos. Pues bien, sobre la descripciones de este tipo Heidegger piensa que: «Se puede demostrar que son constructivas en ciertos aspectos y que se hallan regidas por *prejuicios* difícilmente extirpables»⁷. De ahí que dicha descripción, que supone no sólo un proceso de teoretización y objetivización sino también todo un conjunto de diferentes teorías acerca de la realidad, debe ser sometida al proceso crítico de destrucción o deconstrucción de sus supuestos fundamentales para poder alcanzar una descripción originaria.

6 O. c., pp. 115-116.

7 O. c., p. 114.

La segunda descripción de la mesa surge como deconstrucción crítica de la primera. En ella tanto las cualidades sensibles, como espaciales y materiales quedan relegadas a un segundo plano, mejor dicho, no se mencionan en absoluto. Lo único que se describe es el carácter de individualidad de la mesa. No se trata de una mesa cualquiera sino siempre de «esta» mesa, así como su carácter de «para algo» (*zu etwas*), esto es, su función o utilidad en nuestra vida concreta. Puede tratarse, en efecto, de un escritorio (mesa para escribir) o de una mesa de comedor (mesa para comer) o de una mesa costurero (mesa para coser). Según Heidegger este «para» se nos haría accesible no como resultado de una reflexión o de un acto de objetivación, sino de forma inmediata y originaria: «La mesa en sí misma aparece de primeras así; no es que se le adjudique ese rasgo de ser «para algo» de resultados de una comparación con algo distinto de lo que ella es»⁸. Los ejemplos aducidos por Heidegger en esta línea se podrían multiplicar. En la descripción de la cátedra desde la que él mismo hablaba, Heidegger insistía en que como primariamente le estaba dada en su trato con ella no era como una cosa dotada de un conjunto de cualidades sensibles y superficies materiales a las que ulteriormente les añadiríamos la etiqueta de «cátedra» o de «pupitre académico», sino que vemos la cátedra de un sólo golpe en el que lo significativo es lo primario⁹.

Si las cosas se nos aparecen inmediata y originariamente así, en su carácter de «para algo», entonces las cosas ya no nos están presentes como puras cosas materiales y espaciales sin más, sino que poseen una referencia, un sentido para nuestra vida. Es lo que Heidegger denomina significatividad (*Bedeutbarkeit*): «Todo aquello de lo que se tiene experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la significatividad; todo contenido lleva en ella ese carácter»¹⁰. La descripción de la mesa como pura «cosa espacial y material» no consiste en el fondo sino en una descripción en la que hemos privado a la mesa de su referencia (*Bezug*) a nuestra vida y la hemos convertido en objeto de consideración teórica, es decir, la hemos sometido a un proceso de desvitalización (*Entlebung*). Si queremos captar las cosas en su originariedad radical, es forzoso partir de cómo nos están primariamente dadas en el trato inmediato con ellas tal y como lo ejecutamos en nuestra vida fáctica. El análisis de esa significatividad adquirirá su fundamental carácter sistemático en la obra principal de Heidegger *Sein und Zeit*.

8 O. c., p. 115.

9 Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, GA 56/57, Frankfurt am Main 1999, pp. 70-73.

10 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, GA 60, Frankfurt am Main 1995, p. 13.

1.2. ZUHANDENHEIT Y VORHANDENHEIT

En el capítulo tercero de *Sein und Zeit* ¹¹ titulado «La mundaneidad del mundo» ¹², especialmente en los párrafos 15. «El ser del ente que comparece en el mundo circundante» y 16. «La mundicidad del mundo circundante que se acusa en el ente intramundano» ¹³, realiza Heidegger una exposición pormenorizada del modo como los entes se enfrentan inmediatamente al Dasein en su ocuparse con ellos. Para ese fin Heidegger usará dos expresiones capitales: «estar a la mano» (*Zuhandenheit*) y «estar ahí» (*Vorhandenheit*). Es justo en este contexto en el que Heidegger hace referencia ¹⁴ a los cursos que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha impartido sobre la «hermenéutica de la facticidad» estableciendo así una estrecha conexión temática entre lo tratado en esos cursos y lo expuesto en este capítulo tercero de *Sein und Zeit*. No se trata, en el fondo, sino del mismo fenómeno originario pero que ahora está situado dentro de toda la estructura conceptual de esta obra. Pues bien, ¿cómo nos están dados los entes intramundanos en nuestro inmediato trato con ellos?

Las cosas no están presentes en nuestro trato inmediato con ellas como objetos de un conocimiento teórico. El lugar privilegiado que ya desde Parménides se le había otorgado al conocimiento perceptivo, a la aprehensión en general, como punto de arranque de toda ontología es vuelto a poner aquí en cuestión por Heidegger para ser sustituido por el cuidado (*Sorge*). Respecto del cuidado las cosas no están meramente presentes ahí (*Vorhandenheit*) con un conjunto de caracteres tales como «la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad...» ¹⁵. Todos estos caracteres, que provienen de teorías ontológicas de la tradición, lo que hacen más bien es ocultar el fenómeno originario que se trata de describir, es decir, la mostración de las cosas tal y como nos están presentes en la cotidianidad del cuidarnos de ellas. ¿Cómo están, pues, presentes las cosas desde el mundo cotidiano, desde el fenómeno originario cuidado (*Sorge*)?: «Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil (*Zeug*). En el trato pueden encontrarse útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar (herramientas), los útiles para viajar (vehículos), los útiles para medir. Es necesario determinar el modo de ser de los útiles, y esto

11 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, 445 pp.

12 Las citas de *Sein und Zeit* están tomadas de la traducción de la obra realizada por Jorge Eduardo Rivera: Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, 497 pp.

13 O. c., pp. 94-103.

14 O. c., p. 99.

15 O. c., p. 95.

habrá de hacerse tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil, de la «pragmaticidad» (*Zeughaftigkeit*)»¹⁶.

Si lo que nos está inmediatamente presente en nuestra ocupación y trato inmediato son los útiles ¿en qué consiste la «pragmaticidad», esto es, la utilidad de estos útiles? Lo primero que hay que tener en cuenta es que los útiles no se nos dan de un modo aislado y separado, sino siempre en un todo de útiles (*Zeugganzes*) en el que cada útil adquiere su carácter de tal en tanto que referido a otros útiles. Las tijeras de un sastre hacen referencia a la tela para cortar, y la tela cortada hace referencia, a su vez, al hilo y a las agujas para coser que, a su vez, hacen referencia al traje en su conjunto. Cada uno de estos útiles es algo «para» (*Um-zu*) que se descubre no sólo en su constitutiva pertenencia a otros útiles a los que está referido, sino también en «el trato ajustado al útil, que es el único modo en que éste puede mostrarse genuinamente en su ser»¹⁷. Heidegger nos dirá que el martillo, como útil, sólo nos descubre su ser en el martillar. No hay algo así como una aprehensión teórica previa del ser del martillo y después un uso práctico del mismo, sino que sólo en tanto que manejo el martillo, en tanto que lo cojo con la mano y me ocupo con él de martillar, descubro su ser específico. Lo mismo ocurre con las tijeras. Sólo en tanto que las cojo con la manos y corto con ellas la tela, se me descubre el ser de las mismas. Pero esto es propio no sólo del martillo y de las tijeras, sino también de todo útil en tanto que útil. En todo útil se da una constitutiva referencia a la mano entendida aquí como aquello que se puede manejar o utilizar «para» hacer algo en el amplio sentido de la palabra. Pues bien, esta manejabilidad es lo que según Heidegger define el ser del útil: «El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el estar a la mano (*Zuhandenheit*). Sólo porque el útil tiene este 'ser-en-sí' y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y 'manejable', en el más amplio sentido»¹⁸.

El «estar a la mano», como carácter distintivo del modo de ser de los útiles, no se descubre en un comportamiento teórico y abstracto con aquello con lo que nos enfrentamos de modo inmediato, sino en una conducta, en una acción, que también tiene su peculiar y propio conocimiento diferente de toda objetivación teórica. A dicho conocimiento que proviene del trato con los útiles lo denomina Heidegger «circunspección» (*Umsicht*). Si la «*Zuhandenheit*» es el «estar a la mano» de un útil, la «*Umsicht*» como circunspección es algo así como un «ver por las manos», es decir, es aquel conocimiento conductual insustituible, irreductible a toda consideración teórica y anterior a la misma, que pro-

16 O. c., p. 96.

17 O. c., p. 96.

18 O. c., p. 97.

viene de nuestra conducta con los útiles, de nuestro usarlos «para» producir y hacer cosas con ellos.

Es conveniente detenerse en esta caracterización de la circunspección como un «ver por las manos», como un ver práctico por así decirlo, porque en ella se juega el punto de partida de los análisis heideggerianos: «El modo de ser de este ente es el estar a la mano. Pero el estar a la mano no debe ser entendido como mero carácter aprehensivo, como si al 'ente' inmediatamente compareciente se le endosasen luego tales 'aspectos', y de esta manera se 'colorease subjetivamente' una materia cósmica, que estaría primero presente en sí. Una interpretación orientada de este modo no advierte que para ello el ente tendría que ser comprendido y descubierto primero como algo que sólo estaría-ahí, y que en el curso del trato que descubre el 'mundo' y se lo apropia, cobraría luego primacía y liderazgo. Pero esto va en contra del sentido ontológico del conocimiento acerca del cual hemos hecho ver que es un modo *fundado* del estar-en-el-mundo. El conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino pasando a través de lo a la mano en la ocupación. El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es «en sí». Pero —se dirá— sólo 'hay' lo a la mano a base de lo que está-ahí. Pero ¿se sigue de aquí —si aceptáramos esta tesis— que el estar a la mano (*Zuhandenheit*) se funda ontológicamente en el estar-ahí (*Vorhandenheit*)?»¹⁹.

Pensar que la primacía la tendría la aprehensión del útil como algo «en sí» que empezaría por «estar ahí» (*Vorhandenheit*), sería tanto como conceder la primacía del acceso del *Dasein* al mundo al conocimiento, más aún, al conocimiento teórico entendiéndolo por tal todo aquél que lleva consigo algún tipo de objetivación. Sin embargo, Heidegger pretende mostrar que el conocimiento es siempre algo fundado en un carácter previo del *Dasein*. El conocimiento está fundado en el «estar-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*). Sólo porque estamos ya abiertos originariamente al mundo, podemos luego ulteriormente conocerlo. No se trata de una ulterioridad temporal, sino en el orden de la fundamentación formal. En este sentido todo conocer está fundado en la apertura originaria.

Si el «estar a la mano» (*Zuhandenheit*) es el modo primario como las cosas se nos presentan en su inmediato trato con ellas, ¿qué pasa entonces con el puro «estar ahí» de las cosas (*Vorhandenheit*)? En el párrafo 16 de *Sein und Zeit*, titulado «La mundicidad del mundo circundante que se acusa en el ente intramundano» aborda Heidegger el paso del momento de «*Zuhandenheit*» al de «*Vorhandenheit*», es decir, la derivación o explicación del segundo respecto

19 O. c., p. 97.

del primero. La experiencia que abre este tránsito surge con el fenómeno de la inempleabilidad. Si en el trato inmediato con las cosas como útiles nos encontramos con un útil que no puede ser empleado, bien porque está estropeado o porque es inadecuado para el fin propuesto o por cualquier otra causa, es entonces cuando el útil se nos actualiza como algo inutilizable con el que no podemos hacer nada. Si el ser del útil como un «estar a la mano» está constituido por un conjunto de remisiones que se manifiestan en su «ser para» (*Um-zu*), la experiencia de la inempleabilidad tendrá que tener lugar como un quiebre (*Bruch*) de las remisiones: «es un quiebre de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. La circunspección se pierde en el vacío, y ve recién ahora *para qué* y *con qué* estaba a la mano lo que falta»²⁰. Pues bien, en el quiebre de las remisiones de utilidad, en la experiencia de la inutilizabilidad del útil, en el fracaso del útil, es cuando el útil que estaba a la mano (*Zuhandenheit*) se nos presenta ahora como una mera cosa que «está ahí» (*Vorhandenheit*).

Era preciso exponer, aunque fuese de modo rápido y muy sintético, estos conceptos heideggerianos con el fin de enfocar debidamente la crítica que va a realizar Zubiri. Aunque no se pueda establecer una correspondencia estricta, si que podríamos decir con mayor o menor exactitud que lo que Heidegger denomina como «*Zuhandenheit*» se corresponde con lo que Zubiri denomina cosa-sentido. Más inexacta es la equivalencia entre la cosa presente como algo que «está ahí» en Heidegger, como «*Vorhandenheit*», y lo que Zubiri determina como cosa-real o cosa-realidad. Sin embargo, a efectos argumentativos globales, así como para fijar un terreno común en el que poder determinar las diferencias básicas entre ambos pensadores, las mantendremos. Dicho esto, podríamos decir que la tesis heideggeriana de la prioridad del momento de *Zuhandenheit* frente al momento de *Vorhandenheit*, significa, de cara a su comparación con Zubiri, la prioridad del sentido frente a la realidad o, si se quiere, la prioridad de la «cosa sentido» frente a la «cosa real». Pues bien, es justamente esta tesis fundamental de Heidegger la que va a ser sometida a una profunda crítica por parte de Zubiri. Es lo que tenemos que tratar en el apartado siguiente.

20 O. c., p. 102.

2. LA PRIORIDAD DE LA REALIDAD FRENTE AL SENTIDO: LA COSA-REAL EN ZUBIRI

2.1. LA TESIS DE LA PRIORIDAD DE LA REALIDAD FRENTE AL SENTIDO SEGÚN DIEGO GRACIA

2.1.1. *El origen de la distinción entre cosa-sentido y cosa-realidad*

La diferencia entre cosa-sentido y cosa-real no es una diferencia más entre otras muchas que podemos encontrar en la obra de Zubiri. Juega un papel esencial en orden a comprender la estructura interna de su filosofía así como el momento en el que alcanza su madurez. Ésta es la interesante tesis que ha sostenido Diego Gracia²¹. La madurez de Zubiri habría que situarla en torno a los años sesenta que es cuando publica *Sobre la esencia*. Pero ¿por qué se inicia allí su madurez si todos o casi todos los conceptos de esa obra estaban presentes ya en los inéditos anteriores? Según Diego Gracia, la respuesta a este interrogante sería que la novedad fundamental que Zubiri descubre hacia los años sesenta es justamente la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido.

Previamente a esta distinción Zubiri utilizó durante muchos años el término «haber» para caracterizar la realidad frente al ser. Dicho uso provenía de la influencia de Ortega, que desde 1929, en *¿Qué es filosofía?*, no deja ya de utilizar el término «haber» para referirse a la realidad. Así, en Ortega, la realidad es lo que «hay», y en este «hay» se integrarían tanto las cosas-reales como las cosas-sentido. Pues bien, para Diego Gracia este «haber» zubiriano de raíz orteguiana que aparece en los inéditos anteriores a los años sesenta es el que en *Sobre la esencia* va a estar presente como cosa-realidad frente a la cosa-sentido. Así pues, el «haber» anterior a *Sobre la esencia* pasa a ser en esa obra cosa-realidad, pero una cosa-realidad que carece ahora del momento de sentido que tenía cuando estaba integrada en ese «haber» previo.

Según Diego Gracia, el nacimiento de esta distinción coincide con la madurez de la filosofía de Zubiri. Es, en efecto, a partir de esa diferencia como Zubiri logra saldar cuentas con sus maestros y encontrar una dirección filosófica propia terminando y superando el «haber» y, con ello mismo, el sentido. El sentido no sólo no puede confundirse con la realidad y ser englobado unitariamente con esta en un mismo «haber», sino que tiene que ser comprendido como algo posterior a la realidad. Así, pues, en el Zubiri maduro «haber» y «realidad» ya no son en absoluto lo mismo, sino que la realidad va a tener una esencial prioridad

21 Se trata de trabajos de Diego Gracia presentados en el Seminario Xavier Zubiri, que todavía están sin publicar.

frente al «haber». Por ello si, como hemos visto, la tesis de Heidegger consiste en el establecimiento de la prioridad de la cosa-sentido frente a la cosa-real, la madurez de la filosofía de Zubiri comienza con una radical inversión crítica de esta ecuación, es decir, con la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido. Con esta prioridad Zubiri habría ganado un centro desde el que poder superar tanto el existencialismo como reflexión sobre sentido, como la filosofía de la vida de su maestro Ortega.

La tesis de Diego Gracia nos parece que arroja abundante luz no sólo para la comprensión de la estructura global de una filosofía de la realidad como la zubiriana, sino también y muy especialmente para entender su génesis real. Parece así fuera de toda duda que la posición que Zubiri toma frente a Heidegger es una toma de posición privilegiada en el sentido de que ahí está naciendo su propia posición original. Es verdad que un filósofo como Zubiri se ve obligado a dialogar con toda la historia de la filosofía y que ese diálogo es el verdadero ámbito en el que tiene lugar toda posible innovación y superación filosóficas. Sin embargo, también lo es que no todas las filosofías juegan la misma función a la hora de comprender la génesis de un nuevo planteamiento filosófico, más aún, que en muchos casos sucede que los auténticos interlocutores, aquellos a los que un filósofo se refiere en primera instancia, suelen ser muy escasos.

No voy a sostener aquí que Heidegger sea el único filósofo frente al que Zubiri define críticamente su sistema. Piénsese en la importancia que tiene para el surgimiento de su filosofía la misma escolástica, Ortega o Husserl. Lo que sí voy a sostener es que, aún no siendo el interlocutor único, es, sin embargo, el principal y el único desde el que se hacen comprensibles las tesis fundamentales de su filosofía. Dicho de otro modo, las tesis fundamentales de la filosofía de Zubiri surgen como una crítica radical a las tesis fundamentales de la filosofía de Heidegger. Por eso, comprender esa crítica no sólo es útil en orden a un mero tener noticia de aquella filosofía frente a la cual Zubiri principalmente se define, sino que además nos informa esencialmente de su modo filosófico de proceder, la marcha real de su pensamiento así como de la estructuración misma de su filosofía.

2.1.2. *Hacia la actualidad primera: la crítica de Zubiri a Heidegger*

Aunque ya se encuentren importantes referencias críticas a la filosofía de Heidegger en las páginas de *Naturaleza, Historia, Dios*, lo cierto es que dicha crítica sólo se va a desplegar de una forma madura y consistente a partir de *Sobre la esencia*. En esa obra, principalmente en el artículo tercero del capítulo nueve de la página 438 a la 454, se encuentra tanto una exposición sintética de la filosofía de Heidegger como una profunda crítica de la misma. También se

encuentran importantes exposiciones parciales así como consideraciones críticas sobre la filosofía de Heidegger en el último de los inéditos publicados hasta el momento y titulado *Sobre la realidad* que recoge las lecciones del curso impartido por Zubiri a finales de 1966 que continúan y amplían la problemática abordada anteriormente en *Sobre la esencia*. Ciertamente estas dos obras no son las únicas, pero sí las más importantes en orden a comprender la crítica que Zubiri realiza con Heidegger en torno a los años sesenta. Lo que, por otra parte, no hace sino confirmar la tesis de Diego Gracia acerca del surgimiento de la distinción zubiriana entre cosa-sentido y cosa-realidad justo en esa época en la que Zubiri salda cuentas definitivamente con la filosofía de la existencia.

No entra dentro de los objetivos que nos hemos propuesto para el presente trabajo realizar una exposición de la crítica de Zubiri a Heidegger, sino sólo resaltar el «cómo» de esa crítica para que se ponga de manifiesto el modo de proceder zubiriano. Dicho de otra forma, la crítica de Zubiri a Heidegger no es en el fondo sino la propia autoconstrucción de la filosofía de Zubiri. Dicha crítica se centra en torno a la época de Heidegger en la que publicó *Ser y tiempo*.

Por otra parte, topamos aquí con la dificultad nada pequeña de la propia evolución del sistema zubiriano. No es la misma la crítica de Heidegger que Zubiri realiza desde sus posiciones iniciales en *Naturaleza, Historia, Dios*, que la crítica que se despliega ya de forma madura en *Sobre la esencia*. El problema crucial está en que una crítica de Heidegger desde las posiciones fundamentales de la última obra de Zubiri, la trilogía sobre la inteligencia, cambiaría también el resultado y la apreciación global misma de esa crítica. Sin embargo, a pesar de las diferencias de las épocas en las que Zubiri critica a Heidegger, lo cierto es que en esa crítica se dibuja una línea más o menos precisa, esto es, un «cómo» de la misma más allá de las diferencias específicas que podemos detectar entre obras procedentes de diferentes épocas de su trayectoria. Los diversos planteamientos, posiciones, y afirmaciones que Zubiri critica de Heidegger se mueven todos ellos en una misma dirección, despliegan una misma problemática y generan, en última instancia, un idéntico resultado filosófico por muy diversos que sean los campos filosóficos a los que se refiera y por diferentes que sean las épocas de los textos en los que nos podamos basar. Es justamente este despliegue unitario lo único que nos interesa captar.

Para ello conviene, a mi modo de ver, partir metodológicamente de las posiciones más maduras de Zubiri, es decir, de la trilogía sobre la inteligencia. Si es cierto que en dicha obra la crítica explícita a Heidegger ocupa un lugar muy escaso, también lo es que desde las posiciones ganadas por Zubiri en esta última obra suya se puede comprender mejor la finalidad de la crítica a Heidegger que se realiza con una mayor amplitud en las obras anteriores. Puesto que los conceptos básicos en los que se estructura la filosofía zubiriana son ganados a partir de la crítica a Heidegger y como dichos conceptos adquieren su madu-

rez última en la trilogía, esta obra puede ser considerada como el lugar idóneo para el planteamiento global de la crítica de Zubiri a Heidegger. Desde esta perspectiva las obras anteriores servirán en la medida en que en ellas se inicia, y en esa misma medida permiten también ver, el movimiento filosófico que concluye y alcanza su madurez en la trilogía.

Han sido los trabajos de Diego Gracia sobre la filosofía de Zubiri los que han conseguido sacar a la luz la radical importancia del concepto de actualidad como auténtico centro vertebrador y organizador de todo su pensamiento. El concepto de actualidad en Zubiri sufrió, a lo largo de la trayectoria filosófica en la que se fue gestando, una evolución radicalizadora que alcanza su máxima expresión en la trilogía sobre la inteligencia. Según Diego Gracia, el análisis del momento de actualidad va ganando progresivamente terreno en la obra de Zubiri frente al momento de sustantividad, llegando incluso a desplazarlo. Así, por ejemplo, en la intelección no tenemos por un lado la actualidad de la realidad y por otro la actualidad de la inteligencia, sino que lo que tenemos son dos cosas actuales en una única actualidad común. El concepto de actualidad englobaría así la actualidad de la inteligencia y la actualidad de la realidad en la unidad originariamente indivisa y abarcante de su mismidad en cuanto actualidad. Éste es el hecho al que Zubiri llega en la trilogía y desde el que parte para sus análisis. Diego Gracia ha llegado incluso a sostener que toda la filosofía de Zubiri, vista desde la trilogía, se podría resumir con sólo un término bien comprendido: actualidad. Desde esta perspectiva lo que caracteriza la filosofía de Zubiri es ser una filosofía de la actualidad. Como hay diferentes tipos y modos de actualidad, es forzoso distinguir entre actualidades derivadas y secundarias frente a la actualidad primordial que es aquella de la que dependen todas las demás actualidades. Pues bien, es la determinación de la actualidad primordial aquello que define la filosofía de Zubiri especialmente desde la trilogía. De ahí que la filosofía de Zubiri sería, según Diego Gracia, una filosofía de la actualidad primera o, si se quiere, una filosofía primera de la actualidad primordial.

Para comprender la crítica de Zubiri a la prioridad del sentido sostenida por Heidegger, conviene que nos representemos, aunque sea de un modo rápido y conciso, en qué consiste globalmente la crítica que Zubiri hace de las posiciones fundamentales de Heidegger así como la repercusión que dicha crítica va a tener en orden a la estructura del sistema zubiriano en su conjunto. Ambos aspectos, que en última instancia son indisolubles, nos informarán de ese centro señalado por Diego Gracia en el que se instaló Zubiri para la construcción de su propio pensamiento original. Para ello hay que partir del concepto de actualidad primera o primordial. Como dicho concepto no está presente en su madurez definitiva hasta la trilogía, la crítica de Zubiri a Heidegger que aparece, por ejemplo, en los años sesenta hay que inscribirla en el movimiento de consecución por parte de Zubiri de esa actualidad primordial. Desde la prioridad de

la noción de actualidad en Zubiri, destacada por Diego Gracia, se podría intentar una reconstrucción de las líneas fundamentales por las que discurrió la crítica de Zubiri a la filosofía de Heidegger. No es nuestro objetivo entrar en esa crítica global sino sólo preparar el tratamiento zubiriano de la cosa-realidad en su prioridad frente a la cosa-sentido. Para ello sólo consideraremos, muy sintéticamente, dos puntos básicos de esa crítica.

El primero hace referencia a la prioridad metafísica que en Zubiri tiene la realidad frente al ser. Zubiri reconoce que una de las fuerzas fundamentales del pensamiento de Heidegger consiste en el establecimiento de la diferencia ontológica que da lugar a la distinción entre ser y ente²². Aunque de un modo más o menos expreso dicha distinción corriera ya por la filosofía escolástica, lo cierto es que Heidegger la tematiza y explicita de modo definitivo. Al igual que para los escolásticos, para Heidegger lo último también es el ser, pero a diferencia de ellos el ser ya no es para él un ente²³. Sin embargo, Zubiri considera que hay que llevar más lejos la diferencia ontológica y distinguir no sólo entre el ser y el ente, sino también entre el ser, el ente y la realidad²⁴. La diferencia entre realidad y ser «es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un «de suyo», y la actualidad como momento de la respectividad. Y como esta segunda actualidad, que es el ser, se funda en la primera, resulta que no es verdad que el ser *ex nihilo fit*, sino que, por el contrario, *ex realitate fit*» (SE 450). El ser para Zubiri no es así la actualidad última, sino que es una actualidad secundaria frente a la primaria actualidad de la realidad. Lo que Heidegger ha considerado como momento último de las cosas, el ser, se muestra después de los análisis de Zubiri como un momento no último sino derivado y dependiente. Dicho de otro modo, la realidad, como actualidad primera, es la condición que hace posible el ser como actualidad secundaria, es decir, que si sólo hubiese ser sin «de suyo» no habría ni tan siquiera ser. El ser resulta así estar fundado en la realidad, y la ontología en la metafísica²⁵.

El segundo se refiere a la prioridad noológica de la impresión de realidad. Zubiri afirma que la filosofía de Heidegger no es en el fondo sino un desarrollo de su tesis fundamental sobre la comprensión del ser²⁶: «Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser» (SR 195). Prescindiendo ahora de que en la comprensión del

22 Cf. SR, 150

23 Cf. SR, 87-88.

24 Cf. SR, 150.

25 Cf. NHD, 15.

26 Cf. SE, 453.

ser heideggeriana estén presentes más momentos que los puramente cognoscitivos, lo cierto es que la filosofía de Zubiri se construye sobre una interpretación crítica de esa comprensión del ser. No se trata sólo de que el término primero que capta nuestra inteligencia no sea el ser sino la realidad, sino principalmente de cuál sea el acto primero de la inteligencia humana en el que se capta esa realidad.

Zubiri critica a Heidegger el olvido de la sensibilidad humana²⁷, del sentir, como factor primordial en el que hay que incardinar la posibilidad de todo acceso del ser humano a la realidad. Desde la recuperación el sentir es desde donde se lleva a cabo la crítica de la comprensión del ser como acto fundamental de la inteligencia humana. El acto fundamental de la inteligencia, su acto primero, resultará ser para Zubiri la aprehensión primordial en la que se actualizan las cosas en impresión de realidad, mientras que la comprensión quedará reducido a ser un acto segundo y derivado de la aprehensión primordial: «Toda comprensión es un acto de inteligencia —Heidegger no emplea este vocabulario, pero no importa para el caso—. De eso no hay duda ninguna. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente. Por impresión, pues, y no por comprensión es como el hombre está primariamente abierto a sí mismo y al resto de las cosas» (SR 195).

En síntesis, lo que Zubiri afirma frente a Heidegger es que la actualidad de las cosas en la comprensión no es una actualidad primera, sino una actualidad segunda y que la auténtica actualidad primera sólo nos está dada en la aprehensión primordial de realidad. No se trata, por tanto, de negar la fecundidad de la heideggeriana comprensión del ser como acto en el que se fragua la primaria y radical apertura del ser humano al mundo, sino sólo de retrotraerla, como actualidad secundaria que es, a su verdadero origen y condición última de su posibilidad, es decir, a su actualidad primera. Si no hubiera aprehensión primordial de realidad, tampoco podría haber comprensión del ser y ésta se nos terminaría escapando de las manos. En última instancia lo que hace Zubiri no es sino fundamentar esa comprensión del ser en el hecho de la impresión de realidad, por mucho que dicha fundamentación en esa actualidad primera desborde completamente el ámbito y los límites de la filosofía heideggeriana dando lugar al surgimiento de una nueva filosofía.

Podríamos seguir ahora enumerando otros momentos de la filosofía de la existencia de Heidegger, especialmente de la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* con el fin de ver que para Zubiri se trata siempre de momentos secundarios

27 Cf. SR, 16.

y no de momentos originarios. Sin embargo no es nuestro tema actual. Baste con indicar que, con lo ya expuesto, se dibuja la línea básica en la que Zubiri intenta superar los planteamientos heideggerianos. La crítica al concepto de ser como actualidad segunda desemboca en la noción de realidad como actualidad primera de las cosas. La crítica a la comprensión del ser se realiza sobre la base de la recuperación del sentir y de la impresión de realidad como actualidad primera de la inteligencia sentiente. No son dos críticas distintas, sino una única y misma crítica en la que se manifiesta un mismo movimiento filosófico global que caracteriza esencialmente la marcha de la filosofía zubiriana en su conjunto. Tal marcha se caracteriza formalmente como un movimiento filosófico que, partiendo de la actualidad segunda pensada por Heidegger, se dirige hacia la actualidad primera que se alcanza y expresa en los momentos de realidad y impresión de realidad. La actualidad primera, por ser actualidad, está primordialmente presente en nuestra inteligencia sentiente como realidad dada en la aprehensión primordial. Pero la actualidad primera, por ser primera, no sólo nos está presente sino que además nos está presente como condición que hace posible cualquier otra actualidad segunda. Es así una auténtica condición de posibilidad que no se encuentra allende nuestra aprehensión sino que está presente en nuestra aprehensión misma, que es actual en ella. El intento de recuperación de esta actualidad primera dada en la aprehensión como condición que posibilita cualquier otra actualidad es lo que caracteriza formalmente la filosofía de Zubiri.

El «cómo» de la crítica de Zubiri a Heidegger que acabamos de exponer no se mueve en la literalidad de unos textos que pertenezcan a una determinada época suya, sino que intenta, partiendo de la trilogía, entender la línea fundamental de abordamiento de la filosofía de Heidegger por parte de Zubiri principalmente desde su última obra de madurez y desde su noción de actualidad. También hay que tener en cuenta que, en ocasiones, las tesis heideggerianas son tomadas por Zubiri más como un momento de la construcción de su propia filosofía que como exposición de lo que realmente piensa Heidegger. Es decir, que Zubiri utiliza en sus textos a Heidegger con un interés más sistemático que histórico y que, en ocasiones, sus tesis son estilizadas y simplificadas con el fin de encajarlas en la línea argumentativa que Zubiri se ha propuesto desarrollar. Esto se hace especialmente claro en la crítica a la prioridad del sentido en Heidegger.

2.2. EL SENTIDO EN ZUBIRI

2.2.1. *Conceptos básicos*

Con el fin de fijar los términos en los que se mueve el tema del sentido en Zubiri realizaremos a continuación un breve resumen del mismo para poder entrar más tarde en el tratamiento de la problemática que encierra.

El tratamiento del sentido en Zubiri se encuentra en varias obras suyas y suele seguir un esquema muy similar en su exposición. Parte siempre de la contraposición entre la cosa-sentido y la cosa-realidad: «La manera como las cosas están respecto del hombre, no sólo por su primera respectividad en tanto que realidad, a saber, por su presencia en el mundo, sino por la respectividad que toca al ser que se va haciendo a lo largo de la vida es lo que hace de ellas lo que he llamado *cosa-sentido*. Si yo quiero clavar una tachuela, hay una realidad que es un martillo: se trata de una cosa-sentido, de algo que sirve para clavar. Lo demás, lo que no caiga bajo esa consideración, afecta a la realidad de las cosas en forma de nuda realidad. No se trata de una cosa-sentido. Nuda realidad es la madera y el hierro de que está hecho el martillo y hasta el martillo entero, prescindiendo de que sea martillo; ahora bien, que esa madera y ese hierro, que esa realidad sea un martillo pende en cierto modo de la respectividad de mi vida y de lo que en esa respectividad, formalmente y en cuanto tal, yo vaya a hacer con esa cosa. A esto he llamado *cosa-realidad*.» (SR 219).

La cosa-realidad es la cosa en cuanto que posee un conjunto de notas sustantivas, por esas notas actúa sobre las demás cosas y existe a lo largo de un determinado tiempo en virtud de esas notas sustantivas que posee. La cosa-sentido no posee propiamente hablando notas sustantivas. No actúa sobre las demás cosas en virtud de sus notas-sentido sino sólo gracias a las notas-realidad que posee por su sustantividad. Más aún, esas notas-sentido no tienen estrictamente hablando realidad: «Pero en sí misma y como nuda realidad el martillo no tiene nuda realidad ninguna. La nuda realidad es aquello de que el martillo está hecho, la cosa que es el martillo, pero no —si se me permite la expresión, aunque sea muy brutal— la *martilleidad* del martillo. Su carácter de martillo no es una nota real» (SR 220).

La contraposición entre cosa-realidad y cosa-sentido no coincide con la distinción clásica entre lo natural y lo artificial. La técnica moderna ha producido sustancias artificiales que actúan sobre las demás cosas en virtud de las notas sustantivas que poseen, como ocurre con la insulina. La insulina es una cosa artificial pero no es por ello una cosa-sentido, sino una cosa-realidad. Del mismo modo, una cosa natural puede no ser producida por el hombre y ser, sin embar-

go, cosa-sentido. Zubiri pone el ejemplo de un hueco en la piedra utilizado como caverna por el hombre. Se trata de una cosa natural y, sin embargo, es también una cosa-sentido. De todo ello se deriva que la diferencia entre cosa-realidad y cosa-sentido «es la diferencia que existe entre la nuda realidad y la realidad en tanto que tiene respectividad a la vida del hombre» (SR 222).

La cosa-realidad tiene una doble prioridad respecto de la cosa-sentido. En primer lugar, tiene una prioridad intelectual. En segundo lugar, una prioridad metafísica.

Comencemos por la prioridad intelectual: «Ver como ver, yo no veo una botella ni un martillo; veo unas cosas que, luego, resulta que en mi vida funcionan como botella y como martillo, que es otra historia. Pero mi acto perceptivo en cuanto tal, formalmente, y en tanto que ejecutado por mi potencia visual, no recae sobre la botella en cuanto tal sino sobre la cosa que es botella, que es asunto distinto» (SR 223). El dato primario de nuestra percepción es la impresión de realidad. Pero no tenemos impresión de realidad del martillo en cuanto martillo, sino sólo de aquello de lo que está hecho el martillo, el hierro y la madera. Es decir, que sólo tenemos impresión de realidad de la cosa-realidad y no de la cosa-sentido: «La impresión de realidad no se tiene del martillo en cuanto martillo, se tiene justa y solamente de la cosa que es martillo» (SR 223).

La cosa-realidad no sólo tiene una prioridad intelectual, sino también una prioridad metafísica: «La realidad, la nuda realidad es el presupuesto mismo para que pueda haber una cosa-sentido. No habría martillo si no hubiera hierro ni madera, pongo por caso, si el martillo está hecho de esos materiales y si tiene la forma que realmente tiene» (SR 223). La prioridad metafísica significa que si no hay previamente cosas-realidad tampoco podría haber cosas-sentido, que toda cosa-sentido está necesariamente construida sobre la base de una cosa-realidad. Ciertamente no toda cosa-realidad sirve para construir cualquier sentido. No podemos —explica Zubiri— construir un martillo con agua, pero sí con hierro y madera. Eso significa que para que una realidad se convierta en sentido tiene que tener una determinada condición: «Condición es la aptitud o la capacidad que las cosas en su nuda realidad tienen de funcionar como cosas-sentido dentro de la vida humana. Una misma realidad, como nuda realidad, puede dar lugar a distintas cosas-sentido o, muy al contrario, no dar lugar directamente a la cosa-sentido que uno quisiera tener. Las cosas en su respectividad a la vida de una esencia abierta son cosas *en condición*» (SR 223-224).

El modo de ser de la condición resulta peculiar. Por un lado, la realidad por sí misma no tiene condición, ya que «sin mi vida habría realidad, pero no sería cosa-sentido» (SR 224-225). Pero, por otro lado, la condición no es algo meramente subjetivo que dependa exclusivamente de la vida humana. Sin vida humana no podría haber propiamente hablando condición, pero entre la vida humana

y la condición no hay una relación sino una respectividad: «Para que haya condición y para que haya cosa-sentido hace falta que se trate de una entidad caracterizada como sustantividad, una entidad sustantiva que actúe para la sustantividad y que, además, actúe formal y reduplicativamente para la sustantividad misma; es decir, en definitiva, el hombre» (SSV 251). De ahí que no baste con que la realidad tenga una condición para que pueda constituirse sobre ella un sentido ya que con las mismas cosas-realidad que nos rodean podríamos hacer cosas-sentido muy diferentes. Para que haya sentido es necesario que exista una esencia abierta respecto de la cual la cosa-realidad dotada de una condición pueda convertirse en cosa-sentido. En esta línea la cosa-sentido se muestra como una posibilidad para la vida humana: «las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación es, por lo pronto, lo que llamamos *posibilidad*» (EDR 229). Ahora bien, todas las posibilidades que la realidad le ofrece al hombre penden en última instancia del poder de lo real en cuanto poder último, posibilitante e impelente. El hombre, como esencia abierta hacia su propia realización personal se encuentra forzado a elegir por el poder de lo real entre las diversas posibilidades que la realidad le ofrece. Eso le va a llevar a Zubiri a afirmar que «lo que es el sentido de todos los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real» (EDR 235).

Por último, la conexión entre el poder de lo real que le fuerza al hombre a optar entre las diferentes posibilidades de cara a su propia realización y las cosas-sentido introduce la problemática del sentido dentro del terreno de la moral: «la condición es un carácter de la realidad en cuanto constituida en sentido. Por consiguiente, el bien y el mal son caracteres de la realidad misma en su condición. No son un valor, ni una mera relación, sino una condición que intrínsecamente afecta a las cosas por su respectividad a la vida humana» (SSV 253).

2.2.2. *El lugar del sentido en Zubiri según Antonio Pintor-Ramos*

La filosofía de Zubiri no es primariamente una filosofía del sentido sino una filosofía de la realidad. Eso no significa que prescinda y deje a un lado las cuestiones filosóficas relativas al sentido, sino simplemente que considera que la realidad tiene una primacía frente al sentido, es decir, que sólo desde la realidad podemos acceder al sentido. Además, esta primacía de la realidad frente al sentido juega en Zubiri una precisa funcionalidad filosófica. Ya hemos visto que dicha tesis es una de las tesis fundantes del filosofar zubiriano en su enfrentamiento con sus maestros en el período de madurez de su filosofía. Mejor dicho, es la tesis que da lugar a ese período de madurez en cuanto tal al resaltar y elevar la categoría de realidad al puesto central en su sistema filosófico frente a otras categorías que, como es el caso de la categoría de sentido, se van a ver

relegadas a un plano secundario frente a la prioridad que detentaba en la obra de Heidegger.

En su libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*²⁸ realiza Antonio Pintor-Ramos un análisis riguroso y detallado del problema de la cuestión del sentido en Zubiri. Partiendo del tratamiento de las relaciones entre la inteligencia, la voluntad y la libertad, así como del problema de integración que plantea el hecho moral a la hora de ser pensado dentro del esquema más maduro del pensamiento zubiriano, principalmente en lo que se refiere a la articulación entre la realidad primordial y la bondad, Pintor-Ramos se ve conducido en el capítulo IV, titulado «El 'sentido' en Zubiri», al tratamiento del problema del sentido en Zubiri en su conexión interna con la temática de los capítulos anteriores.

A partir de la reiterada contraposición zubiriana entre cosa-realidad y cosa-sentido, caracterizadas por Zubiri como «de suyo» y como «posibilidades para la vida», respectivamente, Pintor-Ramos se plantea definir con exactitud tanto el significado de la primacía de la cosa en tanto que real, como del tipo y modo de realidad que pueda corresponderle a la cosa-sentido. Todos los problemas relacionados con el sentido en Zubiri penden en última instancia de la previa delimitación que se haga del lugar que ocupa el sentido en la filosofía zubiriana. Para realizar esa delimitación hay que preguntarse por cuál sea el modo de intelección desde el que, en el esquema maduro del pensamiento zubiriano, se accede al sentido. De esta forma, lo que Pintor-Ramos quiere mostrar es que «el sentido en Zubiri debe entenderse como una expansión ulterior de la realidad originaria, como una «forma» concreta de realidad que, conservando todas las notas propias de su realidad, añade importantes rasgos diferenciales. Esto debe explicarse como un despliegue *intrínseco* de la realidad, para lo cual la línea adecuada es colocar en el primer plano el dinamismo —constitutivo y consecutivo— de la realidad. En esta línea la realidad quedaría descrita adecuadamente como aquello que «de suyo da de sí»; el sentido es una de las formas ulteriores que la realidad «da de sí»²⁹.

Frente a la cosa-real definida como «aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee» (SE 104), el sentido va a ser caracterizado por Zubiri así: «El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momento de la vida humana» (SE 291). Desde esta perspectiva «si la intelección es originariamente mera actualidad de lo real como tal, es evidente que no puede haber intelección origi-

28 Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, 315 pp.

29 O. c., p. 145.

naria de la cosa-sentido... Por tanto, no puede darse aprehensión primordial de nada que no sea formalmente una cosa-real»³⁰. Pues bien, si en la aprehensión primordial no puede estar presente nada que no sea formalmente una cosa real, eso no significa sino que en la aprehensión primordial no puede estar presente la cosa-sentido y que, por consiguiente, para que la cosa-sentido se nos actualice será preciso recurrir a modos ulteriores de intelección. Por eso en el tercer apartado del capítulo cuarto de la obra de Pintor-Ramos a que estamos haciendo referencia, se delimita el logos como ámbito en el que tiene lugar la actualización del sentido. Es decir, que el sentido se nos muestra siempre como situado dentro de una intelección ulterior.

La concepción de la articulación intelectual del sentido en Zubiri no deja de plantear toda una serie de complejos problemas que Zubiri dejó sin resolver³¹ a pesar de ser plenamente consciente de ellos. Más adelante, en el tercer apartado de nuestro trabajo, tendremos ocasión de entrar en esta problemática filosófica tremendamente rica y sugerente cuyos límites y contornos fundamentales han sido dibujados rigurosamente por Pintor-Ramos y que, a nuestro modo de ver, prefiguran algo así como unos espacios donde yacen posibilidades de intelección tremendamente interesantes que tendrán que ser explicitadas y expresamente sacadas a la luz desde su intrínseca dificultad. A mi modo de ver, cualquier paso que se dé en orden a la reflexión sobre la problemática de la articulación entre la realidad y el sentido en Zubiri pasa previamente por una rigurosa desocultación de las posibilidades implícitas en la demarcación de Pintor-Ramos.

En resumen, la cosa-real en Zubiri se caracteriza frente a la cosa-sentido por una doble prioridad: prioridad intelectual y prioridad metafísica. En primer lugar, la prioridad intelectual. La intelección de la cosa-real en aprehensión primordial es la condición que hace posible cualquier actualización ulterior de una cosa-sentido. En segundo lugar, la prioridad metafísica. La esencia metafísica de una cosa-real es, a su vez, la condición que hace posible cualquier sustentación ulterior de un sentido.

Veamos a continuación cómo, a partir de esta doble prioridad, articula Zubiri su crítica a la prioridad del sentido en Heidegger. Dicha articulación no es, en el fondo, sino el movimiento filosófico mismo en el que cristalizó la fundamental tesis zubiriana sobre la prioridad de la realidad frente al sentido en su enfrentamiento con Heidegger y Ortega tal y como ha sido puesto de manifiesto por Diego Gracia.

30 O. c., p. 148.

31 O. c., p. 152.

2.2.3. *La crítica de Zubiri a la prioridad del sentido en Heidegger*

Para una correcta comprensión de la crítica de Zubiri a Heidegger por lo que respecta a la prioridad de la cosa-realidad frente a la cosa sentido conviene inscribirla en el movimiento filosófico global que realiza Zubiri y que consiste, como hemos visto, en un movimiento que va desde la actualidad segunda hasta la actualidad primera que la fundamenta y posibilita en el orden mismo de la actualidad. En este orden de cosas, Zubiri va a considerar que la actualidad de la cosa-sentido a la que se refiere Heidegger como dotada de *Zuhandenheit* no es en realidad una actualidad primera, sino segunda y que sólo puede comprenderse en su integridad si se la considera desde su momento previo de cosa-realidad.

Hay que volver a insistir en que esta crítica tiene en Zubiri más un carácter sistemático que histórico. Su crítica tiene aquí la función filosófica de articular un discurso propio en el que el filósofo criticado entra como contraconcepto explicativo de lo que se quiere afirmar. En cierto modo es esto lo que ocurre con la crítica de Heidegger en Zubiri.

Por otra parte, lo que aquí nos interesa especialmente no sólo es la crítica de Zubiri a Heidegger en cuanto tal, sino según hemos dicho el «cómo» de esa crítica. Por este «cómo» entendemos que en esa crítica no sólo se está analizando críticamente un sistema filosófico como el de Heidegger, sino que además Zubiri está construyendo y aclarando su propio sistema filosófico a partir de ella. De este modo la crítica de Zubiri a Heidegger se convierte así gracias a este peculiar «cómo» en un momento constitutivo y formal de su propia filosofía. En este «cómo» se dibuja una trayectoria filosófica con bastante precisión. En cualquier caso, lo esencial es entresacar esa trayectoria y ponerla de manifiesto como un momento constitutivo fundamental de la marcha filosófica de Zubiri.

Según Pintor-Ramos, Zubiri intenta combatir «la preferencia otorgada por Heidegger a los entes 'a mano' (*Zuhandenes*) frente a los entes que 'están ahí' (*Vorhandenes*), haciendo de este 'a mano' (*Zuhandenheit*) el camino privilegiado de la estructura del cuidado (*Sorge*) del *Dasein* en tanto que ser en el mundo. En este caso, estamos claramente frente a una versión de la primacía del sentido sobre la realidad y, además, una primacía restrictiva: todos los entes 'a mano' son cosas-sentido, pero no todas las cosas-sentido son reductibles a entes 'a mano'; esta primacía en Heidegger exigirá luego llevar el problema metafísico por una vía preferentemente hermenéutica»³². La crítica de Zubiri a la prioridad

32 O. c., p. 149.

del ente «a mano» como cosa-sentido no es, según creemos, sino una faceta entre otras en la que se muestra el movimiento global de la crítica de Zubiri a Heidegger. Por eso pensamos que si queremos comprender integralmente dicha crítica tenemos que inscribirla dentro de ese movimiento zubiriano que hemos caracterizado como la búsqueda de la actualidad primera a partir de la actualidad segunda en la que se mueve la filosofía de Heidegger.

La crítica de Zubiri al concepto heideggeriano de ente «a mano» como cosa-sentido se mueve en el terreno de la actualidad e intenta delimitar si el momento de sentido de la cosa-sentido es un momento dado en la actualidad primaria o, por el contrario, es un momento secundario y que depende, por tanto, de esa primaria actualidad.

Para enfocar debidamente la cuestión, comenzaremos con un texto tomado de *Inteligencia y realidad*: «En segundo lugar, hay que acotar el 'de suyo' en otra dirección. ¿Qué es, en efecto, lo que nosotros hombres aprehendemos formalmente en el sentir? Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa. Al aprehender lo que llamamos 'mesa', lo aprehendido como 'de suyo' o 'en propio' no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es 'de suyo' mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado 'cosa-sentido'. Pero nada es 'de suyo' cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo 'de suyo' no es una 'cosa-sentido', sino lo que he llamado 'cosa-realidad'. Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee 'de suyo' (*Sobre la esencia*, p. 104). Y la mesa no actúa sobre las demás cosas como mesa, sino como pesada, etc. La mesa no es cosa-realidad, sino cosa-sentido» (IRE 59-60).

Este texto es importante por tres razones. Primero, porque es un texto que procede directamente de la trilogía y, por consiguiente, está situado en la época de mayor madurez del pensamiento zubiriano. Segundo, porque es un texto muy claro y explícito en cuanto a la distinción entre cosa-sentido y cosa-realidad, distinción concreta que se establece a partir del enfrentamiento directo con Heidegger. Tercero, porque resulta evidente que la mencionada distinción entre cosa-sentido y cosa-realidad que, según la tesis de Diego Gracia, constituye el centro desde el que Zubiri a partir de los años sesenta construye su pensamiento maduro, es una distinción que se mantiene inalterable e inalterada, al menos

a primera vista, justo hasta las páginas de la trilogía. Es decir, que desde *Sobre la esencia* hasta la trilogía Zubiri habría mantenido esa distinción capital dentro de su sistema como un núcleo básico que le dotara de una fundamental identidad a lo largo de esa dilatada época de madurez de su pensamiento. Sin embargo, a pesar de la claridad de la distinción y a pesar de que a primera vista se mantiene inalterable todo esto no deja de plantear complejos problemas interpretativos de la filosofía zubiriana en los que entraremos en el tercer apartado. Por el momento nos centraremos en alcanzar el objetivo del presente párrafo, es decir, comprender la crítica de Zubiri a la prioridad del sentido en Heidegger.

El problema que se aborda en el texto anteriormente citado, que coincide con el que según hemos visto trataba también Heidegger en su crítica al punto de partida de Husserl, consiste en la correcta demarcación de cuál sea el modo cómo las cosas nos están originaria e inmediatamente presentes. El problema del acceso originario del hombre a las cosas fue abordado por Zubiri en su trilogía sobre la inteligencia. Por ello si queremos comprender debidamente la crítica de Zubiri a la prioridad del sentido en Heidegger, es necesario que tomemos como punto de referencia fundamental los análisis de esa obra. Porque, en efecto, cuando Zubiri estableció la diferencia entre cosa-real y cosa-sentido en torno a los años sesenta no contaba aún con la estructura definitiva de lo que en su trilogía sobre la inteligencia aparecerá como modos básicos de intelección: la aprehensión primordial, el logos y la razón. El abordamiento actual del problema de la demarcación de los modos de intelección en los que hay que inscribir la actualización de la cosa-sentido y de la cosa-real en Zubiri tiene que hacerse, como lo ha hecho Pintor-Ramos, desde el tratamiento de esa demarcación en la trilogía. Tanto los análisis de *Sobre la esencia* como los que aparecen en *Sobre la realidad*, incluso también los que están presentes en *Estructura dinámica de la realidad* o en *Sobre el sentimiento y la volición*, por citar las obras más importantes de Zubiri para este tema, tienen que tomarse con mucha precaución. En el tratamiento de la distinción entre cosa-real y cosa-sentido que aparece en las mencionadas obras podría haber elementos que luego podrían haber sido abandonados por el propio Zubiri. Sólo desde la demarcación de los modos de intelección en la trilogía puede situarse y comprenderse la crítica de Zubiri a la prioridad del sentido en Heidegger.

Para ese fin, comenzaremos por recordar algo ya visto con anterioridad, esto es, que Heidegger, en su crítica al punto de partida de Husserl, distinguía dos tipos básicos de descripción de una mesa. La primera consistía en considerar que la mesa posee un conjunto de propiedades de carácter físico y material, así como un conjunto de cualidades sensibles como el color. A la mesa así descrita la vamos a denominar aquí como cosa-real-material. En su intento de realizar una descripción de la mesa carente de todo tipo de prejuicios, una des-

cripción que nos ofrezca la mesa tal y como tenemos que habérmolas en nuestro trato cotidiano con ella, Heidegger considera insuficiente, por su carácter teórico, la descripción de la mesa como cosa-real-material y nos dice que como primariamente nos es accesible la mesa es como un útil bien sea para escribir, para comer o para cualquier otra cosa. A esta mesa la vamos a denominar aquí como cosa-sentido-útil. La tesis de Heidegger consiste en sostener que la mesa como cosa-sentido-útil tiene una prioridad en nuestro modo primario de acceso a ella frente a la mesa como cosa-real-material. Tenemos que considerar ahora a qué nivel intelectual de los demarcados por Zubiri se mueve cada una de las descripciones de Heidegger.

Si tomamos la mesa como cosa-real-material de Heidegger y nos preguntamos en qué modo de intelección estaría dada según Zubiri, parece evidente que es imposible que se trate de la aprehensión primordial. El predicado «material» no es, en efecto, un predicado que sea accesible en la impresión primordial de cualquier cosa, sino que más bien se trata de un predicado que proviene de toda una interpretación filosófica y científica de la realidad. En este punto, Heidegger y Zubiri coinciden. La descripción de la mesa como cosa-real-material no es una descripción primaria, sino secundaria y derivada. De ahí que para Zubiri la mesa como cosa-real-material tendría que estar dada en un modo de intelección ulterior a la aprehensión primordial, y tendría que tratarse del logos o de la razón. No es importante dilucidar aquí si se trata del logos o más bien de la razón, sino sólo destacar que no es la aprehensión primordial y que, por tanto, no es una descripción primaria y radical.

Tenemos que ver, en segundo lugar, qué pasa con la mesa como cosa-sentido-útil. Es en ella donde se centra la divergencia entre Heidegger y Zubiri. Heidegger considera que se trata de la mesa primaria por ser la mesa que nos está dada en la cotidianidad de nuestro primario trato con las cosas. En esa cotidianidad la mesa me estará siempre presente como «mesa para comer», «mesa para escribir», «mesa para coser» o cualquier utilidad de este tipo. Esta «mesa para utilizar» es a la que se refiere Zubiri como cosa-sentido en el texto de IRE 59-60, que hemos citado arriba. La pregunta es: ¿en qué modo de intelección estaría dada la «mesa para utilizar»?

La respuesta de Zubiri es clara. La mesa como cosa-sentido-útil es siempre una mesa que está actualizada en el logos. Ésta es la conclusión a la que llega Pintor-Ramos en su tratamiento de la cuestión. Según sus análisis, que considero concluyentes, la actualización de la cosa-sentido hay que inscribirla exclusivamente en el logos. La aprehensión primordial de realidad estaría así exenta de toda actualización de sentido: «Que el sentido desborde la línea que podemos considerar restrictivamente intelectual no significa que sea ajeno a la intelección. Las cosas-sentido son susceptibles de intelección, no sólo porque siempre están fundadas en cosas reales, sino como tales cosas-sentido. Lo que Zubiri niega es

que haya 'aprehensión primordial' del sentido, cosa evidente una vez que comprendemos que el sentido es siempre una actualización 'ulterior' de la realidad. Pero es claro que esta ulterior actualización tiene su propia inteligibilidad, como claro es que en todo sentido hay un momento intelectual, precisamente por tratarse de actualización *de la realidad*³³.

La razón por la que la mesa como cosa-sentido-útil y, en general, toda cosa-sentido sólo puede estar actualizada al nivel del logos reside en que dicha actualización sólo es posible sobre la base de una «simple aprehensión» que es el único factor intelectual capaz de determinar la concreción de su utilización. Es evidente que si vemos un instrumento y no sabemos para qué sirve difícilmente se nos podrá presentar como «martillo» o como «tijeras» o como cualquier cosa de este tipo. En esta línea, la crítica de Zubiri a Heidegger, dentro de las líneas argumentativas por las que discurre, parece muy consistente. No podemos ver un martillo «como martillo», es decir, como algo que sirve para martillar si no sabemos de antemano en nuestras simples aprehensiones qué es un martillo. Por eso, tanto por lo que respecta a la realidad presente en la aprehensión primordial misma, como también a su modo de actualización, Zubiri afirmará la prioridad del «de suyo», de la realidad, frente a cualquier sentido posible.

Por lo que se refiere a la realidad presente en la aprehensión primordial Zubiri nos dice que «nada es «de suyo» «cosa-sentido» (IRE 59). Dado que el sentido consiste para Zubiri en el carácter constructo que puede tener lo real respecto de la vida humana, parece necesario establecer esa prioridad de la realidad respecto de la vida. La realidad es la condición que hace posible la instauración de cualquier sentido. Pues así como no podemos hacer un martillo sin madera y hierro, del mismo modo cualquier sentido tiene que estar apoyado y hecho posible por una realidad previa: «Naturalmente, uno podría pensar —fue la idea de Heidegger— que esto que llamamos nuda realidad es un sentido más que hay en las cosas que se dan en la vida, cosas que en mi vida tienen el sentido de ser nudas realidades. Pero esto es absolutamente falso por lo que afecta tanto a la realidad como al ser. Por lo que afecta a la realidad, dado que toda cosa-sentido se apoya sobre la condición de una cosa que sea nuda realidad. Porque, si no, ¿cómo iba a haber un martillo, si no hay hierro ni madera? Ahora bien, la recíproca no es cierta ni por razón de su presentación ni por razón de la propia realidad» (SR 222).

Por lo que se refiere al modo de actualización, Zubiri nos dirá que «la aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido» (SSV 230). En la aprehensión primordial, en la impresión de realidad, no tenemos sentido alguno sino sólo un conjunto de notas de carácter

33 O. c., p. 178.

físico y real como son el color o el peso. El conjunto de esas notas de una cosa dada forman una constelación perceptiva de notas. Pues bien, esa constelación de notas en cuanto dotada de la formalidad de realidad o formalidad del «de suyo» es para Zubiri la actualidad primordial sobre la que tiene que apoyarse necesariamente cualquier otra actualidad en la que se nos dé un sentido: «Sucede que Heidegger, de una manera inconsiderada, toma la vía de los fenomenólogos, que creen que lo que veo y las cosas con que me encuentro primariamente en un edificio son las paredes, las puertas, las habitaciones, los tubos de la calefacción, etc. Todo eso es verdad desde cierto punto de vista, pero lo que llamamos mi función perceptiva, mi visión, mi audición y mi tacto, ¿me hacen presente eso que llamamos una puerta o una mesa? Lo que hacen presentes son cosas. Más tarde, sé o no sé —o me han enseñado— que son una puerta o una mesa. Eso es distinto. Pero ver como ver, ¿yo veo una mesa? No, veo la cosa que es mesa» (SR 154).

En resumen, la crítica de Zubiri a la prioridad de la cosa-sentido frente a la cosa-real en Heidegger tiene lugar de un modo similar a las críticas que hemos visto con anterioridad respecto del ser y la comprensión del ser y no son, en el fondo, sino un desarrollo ulterior de esa misma crítica. Zubiri vuelve a insistir aquí en un mismo esquema crítico. La realidad se muestra como la condición que hace posible cualquier instauración de sentido y la impresión de realidad como el factor determinante de toda intelección ulterior. El sentido es algo secundario y la realidad es algo primario frente al sentido. De ahí que la actualidad segunda del sentido presuponga como condición intrínseca de su posibilidad la actualidad primera de la realidad. Dicho de otro modo, tanto la cosa-real-material como la cosa-sentido-útil distinguidas por Heidegger son cosas-segundas y derivadas. Zubiri sólo reconoce la prioridad de la cosa-real dada en aprehensión primordial como la única cosa dotada de una actualidad primera y primordial, es decir, como una verdadera cosa-primeras. Tanto desde una perspectiva metafísica como noológica sólo la cosa-real es una cosa-primeras frente a la cual toda cosa-sentido es, en última instancia, una cosa-segunda.

2.3. LA PRIORIDAD DE LA REALIDAD

2.3.1. *La triple prioridad de la realidad en Zubiri*

Hemos visto que la tesis que Zubiri formula en torno a los años sesenta distinguiendo entre cosa-sentido y cosa-real tiene un carácter fundante dentro del sistema zubiriano. Esto significa que este sistema mantiene la prioridad de la realidad frente al sentido. Por otra parte tenemos que, también por los años sesenta y principalmente en la obra capital de Zubiri de aquella época, *Sobre la*

esencia, así como en otras inéditas de aquellos años y ya publicadas como es el caso de *El hombre y la verdad* procedente del curso de 1966, Zubiri sostuvo también una prioridad de la realidad frente a la inteligencia y de la inteligencia frente al resto de instancias humanas como la voluntad y el sentimiento.

Nos encontramos así con que el realismo zubiriano de los años sesenta³⁴ está articulado en tres prioridades fundamentales. La primera es la prioridad de la realidad como instancia primaria de la constitución de las cosas. Lo primero y fundamental de toda cosa está en el «de suyo» en el que se funda todo otro posible momento como el ser, la esencia o la existencia. Esta prioridad, en lo que se refiere al ser humano, no sólo afecta a la inteligencia, sino también al resto de sus instancias fundamentales como puedan ser la voluntad o el sentimiento. A esta tesis de la prioridad de la realidad frente a toda otra instancia y, por consiguiente, también frente a la inteligencia la hemos denominado tesis de la prioridad de la realidad o simplemente *tesis de la prioridad del «de suyo»*.

La segunda es la prioridad de la cosa-realidad frente a la cosa-sentido, es decir, de la realidad frente al sentido. Se trata de la expresión de la prioridad de la realidad frente a la vida, que aquí denominaremos como *tesis de la prioridad de la realidad frente al sentido* o, si se quiere, tesis de la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido. Si la realidad es anterior a la vida, la respectividad entre ambas, es decir, el sentido tiene que ser también algo posterior.

34 Toda interpretación del realismo zubiriano como un realismo trascendente, toda crítica del mismo sobre la base de que Zubiri hubiera introducido injustificadamente una transcendencia en los actos de intelección, se mueve en el realismo que Zubiri sostuvo en los años sesenta. Desde la trilogía esa interpretación y esa crítica es insostenible. En el apartado primero del párrafo 2 del capítulo IV del primer volumen de la trilogía, párrafo titulado *Estructura transcendental de la impresión de realidad*, Zubiri aborda la determinación de lo que sea el momento de transcendentalidad de la realidad dada primordialmente en impresión. Es en ese apartado donde Zubiri distingue entre transcendentalidad y transcendencia. La impresión de realidad es una impresión transcendental, pero no es una impresión de lo transcendente. En palabras del propio Zubiri: «Trans no significa aquí 'estar allende' la aprehensión misma. Si así fuera, la impresión de realidad sería *impresión de lo transcendente*. Esto significaría que la aprehensión sentiente de lo real sería *formalmente*, es decir, en cuanto aprehensión, aprehensión de algo que en y por sí mismo fuera real allende la aprehensión, sería pensar que el momento de alteridad significa que el contenido de la impresión de realidad es transcendente. Pues bien, podrá ser o no verdad que ese contenido sea transcendente; habrá que averiguarlo en cada caso. Pero es falso que formalmente la alteridad de realidad sea transcendente. Esto significaría que en el mero hecho de aprehender algo estamos aprehendiendo una cosa real que es y continúa siendo real aunque no la aprehendamos. Y esto, repito, es *formalmente* falso. 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. Y en segundo lugar, esta justificación tendrá que apoyarse justamente en la transcendentalidad. La posible transcendencia se apoya, pues, en la transcendentalidad y no al revés» (IRE 114-115).

La tercera prioridad es la prioridad de la inteligencia frente a otras instancias humanas. Dado que la realidad es la instancia fundamental de toda cosa, la actualización de la realidad en la inteligencia tiene que tener también una prioridad respecto de las demás instancias fundamentales del ser humano como son la voluntad y el sentimiento. A esta tercera prioridad la denominaremos *tesis de la prioridad de la inteligencia*.

Esta triple prioridad de la realidad que hemos señalado en el realismo zubiriano de los sesenta tiene su expresión en la estructura del orden trascendental. Dado que la realidad es lo que tiene una prioridad fundamental no sólo respecto del ser en general, sino también respecto del ser humano, se entiende la posición central que Zubiri le otorga en el conjunto del sistema de los trascendentales: «el orden trascendental está compuesto o integrado, en primer lugar, por un trascendental, si se me permite la expresión, llamado simple que es la *res* en su nuda realidad sustantiva» (SR 155). Es también esta prioridad de la realidad la que exige que otros trascendentales como son el *verum* y el *bonum* no puedan ser considerados como momentos originarios e inmediatos de la realidad, sino derivados: «El *verum*, el *bonum* y el *aliquid* no sólo no son momentos directos de la realidad, sino que son momentos del ser de la realidad» (SR 154). Habría que decir incluso que, puesto que la voluntad está subordinada a la inteligencia y la inteligencia se funda en la realidad, tenemos que la *res* funda el *verum*, y el *verum* funda el *bonum*.

Centrándonos ahora en las dos primeras prioridades nos preguntamos: ¿Hay alguna conexión entre ambas prioridades? ¿La tesis de la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido tiene algo que ver con la tesis de la prioridad de la realidad frente a la inteligencia? ¿Se trata de dos prioridades que van a la par o, por el contrario, hay algún tipo de conexión de fundamentación entre ellas? Más aún, ¿determina este orden de prioridades y secundariedades entre realidad, sentido y inteligencia algo así como una inadecuación en el orden de la actualidad primera? Dicho de otro modo, ¿podrían ser ambas prioridades un reflejo de que la filosofía zubiriana en los años sesenta no había alcanzado aún plenamente el terreno de la actualidad primera por mucho que su marcha se encontrara con toda claridad dirigida formalmente hacia ella? ¿Es posible desde una actualidad rigurosamente primera y primordial establecer este orden de prioridades o, por el contrario, no es posible?

2.3.2. *El problema de la prioridad de la realidad*

Los problemas planteados, que ya son por sí mismos complejos, se complican aún bastante más si tenemos en cuenta que la marcha de la filosofía de Zubiri se vio sometida a un poderoso proceso de maduración interna y de evo-

lución en algunas de sus tesis capitales, maduración y evolución que cristalizaron en la obra cumbre de su sistema, la trilogía sobre la inteligencia publicada en torno a los años ochenta. Las modificaciones que sufre la filosofía de Zubiri como consecuencia de ese proceso de maduración y evolución de su pensamiento no serán otra cosa que un intento de situarse dentro de la actualidad primordial.

En su última obra sobre la inteligencia Zubiri modificó radicalmente una de las tesis capitales de su realismo filosófico anterior. Si en *Sobre la esencia*, y en los cursos que Zubiri imparte por aquellos años, la realidad tenía una prioridad esencial frente a la inteligencia, en la trilogía sobre la inteligencia Zubiri sostuvo, por el contrario, que no hay ninguna prioridad de la realidad sobre la inteligencia, ni de la inteligencia sobre la realidad. Frente a la tesis de la prioridad, dando un paso esencial en su sistema filosófico en la búsqueda de la actualidad primera, Zubiri sostuvo que ambas actualidades, la actualidad de la realidad y la actualidad de la inteligencia, no eran sino dos actualidades congéneres. Más aún, que no se trataba exactamente de dos actualidades congéneres, sino rigurosamente de una única actualidad común a ambas. En esa única actualidad común primera presente en la aprehensión primordial de realidad es en la que pretendió moverse Zubiri al realizar su obra sobre la inteligencia. Frente a la tesis de la prioridad Zubiri sostuvo lo que podemos denominar como tesis de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad.

Nos preguntamos ahora si la tesis de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad repercute explícitamente o no sobre la tesis de la prioridad de la realidad frente al sentido. Dicho con otras palabras, ¿se ve afectada de algún modo explícito la tesis de la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido a partir del establecimiento de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad?

Podríamos pensar, en primer lugar, que no hay ninguna repercusión puesto que tanto la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido así como la prioridad de la primera respecto de la segunda se mantienen intactas ya desde las primeras páginas de la trilogía. A lo largo de este trabajo hemos visto cómo Zubiri no sólo sostiene en la trilogía dicha distinción sino que además la suscribe de un modo explícito y formal. No sólo eso sino que, además, como ha puesto de manifiesto Pintor-Ramos, Zubiri no reconoce la presencia del sentido en la aprehensión primordial de realidad con lo que, consiguientemente, el sentido queda situado en el ámbito del logos, es decir, en una actualidad segunda frente a la actualidad primera de la realidad primordialmente dada.

Pero, en segundo lugar, podría pensarse que algún tipo de repercusión tiene que haber. No es lo mismo, ciertamente, decir que la cosa-realidad tiene una prioridad respecto de la cosa-sentido entendiendo esta cosa-realidad como dotada de una prioridad respecto de la inteligencia, que entender esta cosa-realidad

como dotada de una actualidad congénere con la actualidad de la inteligencia. Pues si no se entiende por realidad exactamente lo mismo en la tesis de la prioridad de la realidad frente a la inteligencia que en la tesis de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad, podría perfectamente pensarse que la cosa-realidad tampoco tiene porqué significar exactamente lo mismo bajo la tesis de la prioridad que bajo la tesis de la congeneridad. Ahora bien, de ser esto así, ¿qué diferencia habría entonces entre ambas?

2.3.3. *La congeneridad entre la inteligencia y la realidad*

Podría pensarse fácilmente que las dos obras fundamentales del período de madurez de la filosofía de Zubiri, *Sobre la esencia* y la trilogía sobre la inteligencia, son dos obras que se reparten respectivamente dos campos fundamentales de la filosofía. Según esta manera de ver las cosas, a *Sobre la esencia* le habría correspondido el estudio de la realidad y a la trilogía sobre la inteligencia el estudio de los actos de inteligir. Sin embargo, tal manera de ver las cosas es, a nuestro modo de ver, inadecuada y fuente de no pocas incomprensiones de todo tipo.

Centrándonos ahora, por simplificar nuestra exposición en el tema de la trilogía, nos preguntamos: ¿se trata fundamentalmente de una obra sobre la inteligencia? Por sorprendente que parezca, la respuesta debe ser negativa. La trilogía sobre la inteligencia de Zubiri no es sólo una obra dedicada a investigar qué sea formalmente inteligir, sino que con idéntico derecho es también una obra dedicada a investigar qué sea formalmente la realidad. Ambas cosas van, exacta y rigurosamente, a la par y no pueden dissociarse en la última obra que Zubiri publicó en vida. Tan es así que formalmente el título específico del primer volumen es *Inteligencia y realidad*. No se trata de un azar sino que sólo ese título específico hace justicia a la radical congeneridad entre la inteligencia y la realidad que Zubiri intentó pensar en esa obra.

Otra cosa es que, por una inadecuada comprensión de la posición zubiriana, dicha obra podría ser considerada como la obra en la que Zubiri, después de aclarar en *Sobre la esencia* definitivamente en su sistema en qué consiste la realidad, se centró en el desarrollo de su teoría sobre la inteligencia sentiente. Precisamente porque las cosas no son así no sólo tiene pleno sentido preguntarse por cómo entiende Zubiri la realidad a la altura de la trilogía sobre la inteligencia, sino que además es formalmente necesario si queremos saber lo que Zubiri pensó en última instancia como realidad en la obra más importante y voluminosa que publicó en vida sobre el tema.

Otro modo de malinterpretar lo que Zubiri entiende por realidad en la trilogía sobre la inteligencia consiste en afirmar que en dicha obra piensa la realidad

desde una especie de caracterización noológica. A diferencia de esta caracterización noológica, estaría la determinación metafísica de la realidad presente en *Sobre la esencia*. Según esta forma de ver las cosas, ambas obras podrían estar fundamentalmente de acuerdo y sus posibles discrepancias provenir sólo del diferente punto de vista en el que se coloca el autor. Pero esta interpretación es imposible. En la trilogía de la inteligencia está presente, ciertamente, una noología, una determinación de lo que es la inteligencia, pero no sólo una noología. Con idéntico derecho está también presente una doctrina de la realidad, y si llamamos metafísica a esa doctrina de la realidad, habría que decir que en la trilogía está también presente una metafísica, y además no cualquier metafísica sino aquella que constituye la metafísica última de Zubiri, la que Manuel Mazón ha denominado «metafísica de la actualidad». Noología y metafísica de la actualidad en su respectiva congeneridad es, bajo nuestro punto de vista, la auténtica temática en la que está radicalmente centrada la trilogía. La metafísica y la noología del último Zubiri comparten rigurosamente la misma actualidad primordial. No hay dos actualidades, una noológica y otra metafísica, sino que ambas se mueven en la misma actualidad lo que, por otra parte, no significa que la inteligencia sea la realidad ni la realidad la inteligencia. La mismidad de actualidad no es una identidad de aquello que es actual en esa actualidad común.

La tesis de la congeneridad de la inteligencia frente a la realidad que es, a mi modo de ver, la tesis fundamental de la trilogía, no sólo está presente ya desde sus primeras páginas sino que también recorre toda la obra en sus tres volúmenes. Dicha tesis no hace sino situar el problema de la inteligencia y de la realidad en el análisis de la única actualidad primera que ambas comparten desde la aprehensión primordial. Pero, como hemos dicho, dicha tesis no aparece en *Sobre la esencia*, sino sólo en la trilogía. Esto significa que los análisis tanto de la inteligencia como de la realidad presentes en *Sobre la esencia* no se movían en el plano de la actualidad primaria y primordial de la aprehensión primordial. De ahí que lo que en aquella obra se entendía tanto por realidad como por inteligencia no coincide exactamente con lo que de ellas se afirma en la trilogía.

La realidad en *Sobre la esencia* no significa lo mismo que la realidad en la trilogía. La realidad en la trilogía es una determinación del «de suyo» en cuanto dado en nuestra aprehensión. En cambio, *Sobre la esencia* determina en primera instancia la realidad como «nuda realidad», es decir, no en cuanto realidad dada sino en cuanto momento que pertenece a la cosa misma haya o no haya intelección. La realidad en la trilogía describe cómo nos está dado el «de suyo» en la aprehensión primordial de realidad. La realidad en *Sobre la esencia* está pensada a partir del establecimiento del carácter de radical prioridad que tiene la realidad frente a toda intelección. La realidad en la trilogía se mueve así en la determinación del «de suyo» en la actualidad primera y primordial. La realidad en *Sobre la esencia* no se mueve en esa actualidad primera y primordial

sino en una actualidad que, frente a la actualidad de la congeneridad, no hay que dudar en calificar de actualidad segunda y derivada.

Para determinar el carácter de la realidad en cuanto dada en nuestra aprehensión, es decir, en cuanto presente en la actualidad primera común y única de nuestra intelección primordial, Zubiri, completamente consciente de que se encontraba ya en otro nivel diferente al de *Sobre la esencia* —el de la congeneridad primordial— se vio obligado a forjar un nuevo término filosófico que expresara que la realidad de la que se hablaba en la trilogía estaba presente en la actualidad primera de la intelección primordial. Esta actualidad primera de la realidad será denominada por Zubiri «reidad». Frente a ella, la realidad de *Sobre la esencia* es una actualidad segunda y derivada de esta actualidad primera. Con la introducción del término «reidad» se dota de una formidable consistencia e inteligibilidad al movimiento filosófico zubiriano en cuanto encaminado ya desde los años sesenta a la búsqueda de esa actualidad primera. La determinación de la realidad como reidad y la marcha de la filosofía de Zubiri hacia la actualidad primera de lo real son exacta y rigurosamente lo mismo.

El neologismo «reidad»³⁵ lo usa Zubiri en dos sentidos básicos. En primer lugar, reidad denomina el momento del «de suyo» en cuanto dado en la aprehensión. En segundo lugar, Zubiri nos dice que reidad significa también simple ser «de suyo», simple realidad y que, por eso, va a utilizar ambos términos indiscernidamente pues tanto la realidad en la aprehensión como la realidad allende la apre-

35 El término «reidad» que, en lo que a los textos publicados por Zubiri en vida se refiere, sólo aparece en la trilogía y está completamente ausente en *Sobre la esencia*, no sólo es un término filosófico más entre otros, sino que es un término con el que Zubiri intentó realizar una caracterización más precisa de lo que entendía finalmente por realidad. No estará de más que exponamos dos textos capitales en los que Zubiri justifica tanto su introducción como su uso: «Ahora es menester acotar, aunque sólo sea inicialmente, este concepto general de realidad. Ante todo hay que acotarlo frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que realidad es 'en sí' en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Sería entonces realidad lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo. Pero aquí no se trata de esto. No se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido 'queda' en la aprehensión misma. Por esto es por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad 'reidad'. Es el 'de suyo' de lo que está presente en la aprehensión. Es el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física» (IRE 57-58), «Ésta es la nueva formalidad: *formalidad de reidad o realidad*. Inmediatamente voy a dar razón de este neologismo 'reidad', que me he visto obligado a introducir en la descripción de la formalidad de la aprehensión humana. Dado el carácter completamente distinto que el término realidad puede tener en el lenguaje vulgar y aun en el filosófico, a saber realidad allende toda aprehensión, el término reidad puede servir para evitar confusiones. Pero hecha esta aclaración, emplearé los dos términos indiscernidamente: reidad significa aquí simple realidad, simple ser 'de suyo'» (IRE 57).

hensión son formalmente reidad. ¿Significa esto ir en contra del primer sentido? En modo alguno, simplemente significa entender correctamente el carácter transcendental de la reidad primordial del primer sentido. Dicho de otro modo, significa considerar el primer sentido en su momento de expansión transcendental.

Como la trilogía es la puesta en marcha y el desarrollo mismo de la idea de congeneridad entre la inteligencia y la realidad, la determinación de la realidad en el terreno de la actualidad primera —la realidad como reidad— trae consigo también necesariamente una determinación de la actualidad primera no sólo de la realidad sino también de la inteligencia. Para determinar el carácter primordial de la intelección en cuanto que capta en su actualidad primera la reidad, Zubiri se vió también forzado por las cosas mismas a introducir una nueva expresión que denomina el momento intelectual de la actualidad común. Surge así en su sistema una nueva expresión que juega, en el orden de la intelección, el mismo papel que el de reidad en el orden de la realidad. Se trata de la «aprehensión primordial de realidad». La aprehensión primordial es la determinación de la actualidad primera de la inteligencia en la que las cosas están presentes en primera instancia como reidad. Al igual que ocurre con el término «reidad», con la «aprehensión primordial de realidad» adquiere su culminación, en el orden de la intelección, el movimiento filosófico zubiriano que caminaba ya con anterioridad hacia la búsqueda de la actualidad primera de la intelección.

3. LA CONGENERIDAD DEL SENTIDO Y LA REALIDAD: LA COSA-SENTIDO-REAL

3.1. EL SENTIDO PRIMORDIAL

Hemos visto que la prioridad de la cosa-realidad frente a la cosa sentido fue el ámbito donde se constituyó el realismo zubiriano de los años sesenta. Sin embargo, dicha prioridad, como la prioridad de la realidad que ya hemos analizado, plantea muchos problemas filosóficos a los que es preciso ofrecer una solución satisfactoria. Con el fin de analizar críticamente la problemática que aquí se encierra, no estará de más tener en cuenta que la prioridad de la realidad frente al sentido en Zubiri no es sino una prioridad más entre otras prioridades fundamentales que articularon su realismo. Ya hemos visto que, tal y como éste quedó articulado en los años sesenta, la realidad está dotada como mínimo de tres prioridades fundamentales. La primera es la simple prioridad de la realidad y, como consecuencia de ella, la prioridad de la realidad frente a la inteligencia; la segunda, la prioridad de la realidad frente al sentido; la tercera, la prioridad de la inteligencia frente a otras instancias humanas.

Al final de los años setenta Zubiri comenzó a publicar la trilogía. Ya hemos visto que en ella Zubiri somete a una profunda revisión crítica la tesis de la prioridad del «de suyo» frente a la inteligencia. Como consecuencia de esa revisión, la tesis de la prioridad del «de suyo» va a quedar superada por la tesis de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad. La realidad de la que se habla en la trilogía ya no está afectada por la triple prioridad que hemos indicado. La primera prioridad, la prioridad del «de suyo» ha desaparecido, al menos en lo que se refiere a su congeneridad con la inteligencia. Sin embargo, las otras dos prioridades, la prioridad de la realidad frente al sentido y la prioridad de la inteligencia se han mantenido en su sistema.

Al igual que la prioridad de la realidad frente a la inteligencia, la prioridad de la realidad frente al sentido plantea todo un conjunto de problemas filosóficos. Uno de los capitales consiste en la articulación entre el «de suyo» y la vida, por un lado, y entre la inteligencia y la vida, por otro. Si el sentido es el carácter constructo de la realidad respecto de la vida humana y la inteligencia actualiza esa realidad primordial con independencia de todo sentido posible, ¿significa eso que la inteligencia primordial queda fuera del ámbito de constitución de todo sentido posible y, por consiguiente, fuera de la vida? ¿No nos lleva este planteamiento, en última instancia, a una disyunción radical entre la inteligencia y la vida? En *Sobre la esencia* Zubiri llevó tan lejos la prioridad del «de suyo» no sólo frente a la vida, sino también frente a la inteligencia que la realidad quedó de este modo desprovista de todo sentido. Al pensar la realidad como un «de suyo» radical Zubiri intentó salvar la realidad frente a la amenaza de su disolución en mero sentido en que ésta se encontraba, tanto por parte de la filosofía de la vida de su maestro Ortega, como por parte de la filosofía de la existencia de Heidegger. Fue el intento de pensar un concepto de realidad libre de toda referencia a la vida o a la existencia humana uno de los motivos impulsores que llevó a Zubiri a realizar la epojé del sentido frente a la realidad. El hecho de que una gran parte de la filosofía dominante en nuestros días sea una filosofía del sentido que ha perdido el horizonte de la realidad nos revela que no estaban infundadas las sospechas zubirianas. Pero así como un sentido sin realidad nos conduce a una vida humana que flota en el vacío y se mueve en el conjunto de sus posibilidades como un espectro, del mismo modo una realidad sin sentido deja a la vida humana, en última instancia, en ceguera y por tanto, paradójicamente, en la irrealidad misma.

¿Cómo hay que pensar pues la articulación entre el «de suyo» y la vida, entre la realidad y el sentido? ¿Es la que propone Heidegger como prioridad del sentido frente a la realidad? ¿Es acaso la que propone Zubiri como prioridad de la realidad frente al sentido? Frente a ambas prioridades intentaremos aquí pensar la disyunción entre la realidad y el sentido desde el terreno abierto por la actualidad de la inteligencia sentiente de la trilogía. Si pensamos a fondo desde

esa actualidad primordial, tanto la tesis de Heidegger como la de Zubiri son radicalmente insuficientes. Ni Heidegger ni Zubiri han logrado situar la articulación entre el sentido y la realidad en el terreno de la actualidad primordial. Precisamente por eso, por no situar el problema a ese nivel, surge la escisión entre el sentido y la realidad en que se mueven ambas filosofías. Pienso que es preciso superar filosóficamente esta situación con un pensamiento que logre articular desde su unidad radical la congeneridad primordial entre el sentido y la realidad.

En sus análisis sobre el sentido, Pintor-Ramos formula la siguiente observación: «La actualización de la realidad como sentido supone que en la realidad dada como 'de suyo' está dado algo más que el nudo 'de suyo'»³⁶. Si pensamos el «de suyo» como un puro «de suyo», nos encontramos con que efectivamente no tiene sentido, pero entonces —nos preguntamos nosotros—, ¿tendría capacidad de actualización respecto de la volición? La actualización del «de suyo» respecto no sólo de la inteligencia, sino también de la voluntad, ¿no implica ya que es algo «más» que un mero «de suyo»? La cuestión afecta, como ha puesto de relieve Pintor-Ramos, no sólo al problema de la prioridad de la inteligencia frente a otras instancias humanas como son el sentimiento o la voluntad, sino también a la conexión pensada por Zubiri entre la inteligencia y la voluntad y el sentimiento, es decir, afecta a cómo haya que pensar el acto primordial. Zubiri pensó siempre en que la primacía la ostentaba la inteligencia y, frente al intelectualismo clásico fundado en una inteligencia conciente definió su postura como inteleccionismo. Ahora bien, ¿puede solucionarse el problema del sentido desde una posición estricta y rigurosamente inteleccionista?

Por otra parte nos encontramos con la exigencia planteada a partir de la interpretación de la filosofía zubiriana como una filosofía de la comunicación por parte de Antonio Ferraz. La comunicación es entendida por Ferraz como estructura transcendental tanto metafísica como noológica. Así, por ejemplo, la congeneridad entre la inteligencia y la realidad debería ser entendida según Ferraz como una comunicación transcendental que fundaría la actualidad común entre ambas, ya que todo lo común sólo llega a ser común por comunicación. Si la comunicación entre los distintos momentos básicos de la realidad es lo que hace posible entender la unidad del sistema zubiriano ¿habrá que dejar fuera de esta comunicación al sentido? La originaria comunicación transcendental pensada por Ferraz entre todas las instancias fundamentales de la filosofía de Zubiri, ¿no nos lleva a la necesidad de plantear la comunicación entre la realidad y el sentido más allá del esquema de la prioridad entre ambos?

36 Cf. A. Pintor-Ramos, o. c., p. 174.

Por último, en el ámbito estrictamente intelectual se nos plantea el problema de la intelección del sentido: ¿cómo es posible que desde una aprehensión primordial exenta de todo momento de sentido, es decir, desde una mera cosa-real carente de sentido se actualice ulteriormente en el logos la misma cosa-real como dotada de un sentido, es decir, como cosa-sentido? ¿De dónde obtiene el logos el sentido o cómo opera para realizar la conversión de la cosa-real en cosa-sentido? Dicho en otros términos, si hay una actualización del sentido en el logos tal y como Zubiri afirma, como el logos es sentiente y presupone la aprehensión primordial de realidad, ¿sería posible la actualización del sentido en el logos si previamente no estuviese presente ya, de algún modo, en la aprehensión primordial?

La pregunta que conviene hacerse ahora es la siguiente: ¿Hay alguna conexión de fundamentación entre las tres prioridades de la realidad ya señaladas? ¿Podemos modificar una y dejar las otras dos intactas o, por el contrario, la modificación y superación de una de ellas tiene que arrastrar necesariamente a las otras dos en la misma dirección? Si Zubiri, en la trilogía, superó la primera prioridad abriendo el terreno de la congeneridad, ¿nos obliga esto, si somos consecuentes y pensamos a fondo en el terreno de la actualidad de la congeneridad por él abierta, a superar las otras prioridades, es decir, la prioridad de la realidad frente al sentido así como la prioridad de la inteligencia en el conjunto de las instancias primarias del ser humano? Y de ser eso así, ¿nos veremos obligados también a resituar radicalmente el orden transcendental tal y como fue pensado por Zubiri en torno a los años sesenta? ¿Perderá con ello la realidad su carácter central y su prioridad frente al *verum* y al *bonum*? En última instancia, ¿cómo tenemos que pensar el orden transcendental una vez situados originariamente en el terreno de la congeneridad?

3.1.1. *Análisis crítico de la prioridad de la realidad frente al sentido*

Entre la prioridad de la realidad frente a la inteligencia y la prioridad de la realidad frente al sentido hay, a nuestro modo de ver, una conexión. Prescindiendo ahora de la prioridad de la inteligencia frente al resto de las instancias humanas, pensamos que las dos primeras prioridades no sólo guardan entre sí una profunda conexión sino que, bien vistas las cosas, no son sino dos aspectos de una misma e idéntica prioridad, la prioridad del «de suyo». El realismo zubiriano de los años sesenta opera, para el establecimiento de las dos primeras prioridades, la del «de suyo» frente a la inteligencia y frente al sentido, con una idea de inteligencia que es justamente el fundamento que las posibilita. Tenemos que ver, aunque sea muy sumariamente, cuál es esta idea de inteligencia.

La tesis de la prioridad del «de suyo» es, en efecto, una tesis sostenida desde un peculiar modo de entender la inteligencia en *Sobre la esencia*. Preguntémo-

nos: ¿cómo es posible que la inteligencia actualice algo trascendente a ella? Eso sólo es posible si concebimos que la inteligencia es, originariamente, una facultad de lo trascendente, es decir, que inteligir es *eo ipso* una actualización de lo trascendente en cuanto tal. Ciertamente en los años sesenta de los dos momentos distinguidos en la aprehensión, la formalidad de realidad y el contenido, Zubiri sólo atribuía la trascendencia al momento de realidad³⁷. Si los contenidos dados podían no ser reales allende la aprehensión, eso no podía ocurrir con la formalidad que mantenía intacto su carácter trascendente³⁸.

A la altura de *Sobre la esencia* Zubiri todavía no había alcanzado la rigurosa caracterización de lo dado como actualidad primera en nuestra aprehensión sentiente. La inteligencia sentiente era considerada como una facultad. Más aún, el sentir no era definido por su carácter puramente impresivo, sino que era entendido como un sentido meramente animal, como un puro sentir, que, en cuanto que determinaba necesariamente respuestas estímúlicas, tenía que ser parcialmente suspendido por la inteligencia. De este modo, la inteligencia sentiente en *Sobre la esencia* no era en realidad sentiente, sino que tenía, en cuanto facultad, una cierta autonomía funcional respecto del sentir. Pues bien, sólo desde esta autonomía funcional de la inteligencia respecto del sentir y, si se quiere, sólo desde esta prioridad funcional de la inteligencia respecto del sentir, era posible sostener que la inteligencia era una facultad de lo trascendente. La autonomía funcional de la inteligencia como facultad respecto del sentir es justo la idea de inteligencia que, a la altura de los años sesenta, fundamentaba la tesis de la prioridad del «de suyo» frente a la inteligencia.

Veamos ahora lo que pasa respecto de la tesis de la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido. Ya sabemos que la cosa-sentido significa la cosa en tanto que entra en respectividad con nuestra vida: «es el constructo en virtud del cual la vida tiene que hacerse con las cosas y éstas, en una u otra dimensión, son de y para la vida. De este constructo es del que pende la existencia de la cosa-sentido. Es un constructo no de realidad sino de vida» (SR 222). Si el sentido se construye en la respectividad de nuestra vida con la realidad, y la realidad, tal y como hemos visto en el párrafo anterior, es independiente y trascendente respecto de la vida, no cabe sino concluir que la realidad tiene una prioridad necesaria frente a todo posible sentido y que, por consiguiente, hay

37 Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*.

38 La razón que explica por qué la formalidad tenía carácter trascendente y el contenido no, reside en que la formalidad depende de la inteligencia mientras que el contenido de los sentidos. Cuando Zubiri sentientificó radicalmente la inteligencia en la trilogía y situó la formalidad de realidad como intrínseca al sentir, desapareció la dualidad entre trascendencia de la formalidad de realidad y no necesariamente del contenido. Ambos momentos no pueden ser pensados, desde una inteligencia sentiente, como transcendentales.

una prioridad de la cosa-real frente a la cosa sentido ya que la nuda realidad «es ajena a todo sentido» (SSV 231). De ahí resulta que, al igual que hemos visto con la tesis de la prioridad del «de suyo», la tesis de la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido está idénticamente fundamentada en la autonomía funcional de la inteligencia respecto del sentir.

La tesis de la prioridad del «de suyo» frente a la inteligencia fue sometida, como hemos visto, a una crítica radical en la trilogía y, como consecuencia de ello, fue sustituida por la tesis de la congeneridad. Para ello Zubiri tuvo que modificar profundamente su idea de inteligencia sentiente en *Sobre la esencia* que, como hemos visto, es la base sobre la que se fundamentan las dos prioridades analizadas hasta el momento. Esta modificación, que se mueve en la línea de la búsqueda de la actualidad primordial dada en la aprehensión, se realizó por medio de dos operaciones fundamentales.

La primera consistió en pensar la formalidad del sentir no como algo propio de una facultad idénticamente poseída por el animal y el hombre, sino como el carácter de aquello que estaba presente primordialmente como actualidad en nuestras impresiones. En virtud de que inteligir y sentir compartían una idéntica formalidad de realidad, el inteligir no sólo quedaba intrínsecamente ligado al sentir, sino que además la inteligencia perdía absolutamente toda su autonomía funcional³⁹. Sólo en la trilogía Zubiri alcanza, propiamente hablando, el concepto maduro de inteligencia sentiente que, situada en la actualidad primordial, puede desplegarse ulteriormente en la modalización intrínseca y formalmente sentiente tanto del logos como de la razón. La primera modificación consistió, pues, en la pérdida de la autonomía funcional de la inteligencia, en la pérdida de su prioridad respecto del sentir, es decir, en el establecimiento de la congeneridad entre el inteligir y el sentir. Ya no se trataba de la unificación de dos formalidades contrapuestas, como ocurría en *Sobre la esencia*, sino de un único hecho, el de la aprehensión humana, que está dotado de una unidad previa y originaria en cuanto hecho. La recuperación radical del sentir, su resituación respecto de la inteligencia y con ello su elevación a rango de modo de inteligir era la auténtica clave que permitía pensar el hecho originario de la inteligencia sentiente como una congeneridad primordial entre el sentir y el inteligir. La decisiva importancia de esta definitiva resituación del sentir realizada por Zubiri en la trilogía radica en que sólo entonces se alcanzó por primera vez en toda su obra el nivel de la actualidad primordial y primera de la inteligencia sentiente.

39 Según ha indicado Diego Gracia, este cambio comienza ya en torno al año 1974 que es cuando Zubiri decide prescindir por completo de la categoría filosófica de sustancia y abandonar la consideración del alma como sustancia en «El hombre y su cuerpo», en Xavier Zubiri, *Siete ensayos de Antropología filosófica*, edición preparada por Germán Marquinez Argote, Usta, Bogotá 1982.

Pues bien, precisamente desde ahí, desde ese nivel primordial alcanzado es desde el que hay que situarse a la hora de considerar hasta que punto los demás elementos de su sistema están a ese nivel o no, o si pueden ser llevados a ese nivel. Se trata de algo que tiene profundas repercusiones en todo su sistema. Baste con señalar su repercusión en el orden transcendental, repercusión a la que ya hemos hecho referencia, y a la que tendremos ocasión de volver más tarde.

Segunda, sobre la base de la resituación del sentir, Zubiri tuvo que realizar también una reconsideración de la realidad dada en ese sentir pensado ahora como congénere con la inteligencia. Al perder su autonomía funcional respecto del sentir, la inteligencia perdió también su consideración de facultad de lo transcendente. La resituación de la aprehensión humana en el nivel de la actualidad primordial obligó, como ya hemos indicado en anteriores apartados, a una resituación de la realidad que quedó especificada, en su nivel de primordial, como realidad. La congeneridad entre la inteligencia y el sentir es la base sobre la que se asienta la tesis fundamental de la trilogía que consiste en la congeneridad entre la inteligencia y la realidad. La actualidad primordial quedó ganada así tanto por lo que corresponde al terreno de la inteligencia sentiente, como al de la realidad. No se trataba, en última instancia, de dos actualidades sino de una única actualidad común. La tesis de la actualidad común, que no es sino la tesis de la congeneridad, marca el nivel de madurez final del sistema zubiriano y establece una dirección que nos permite seguir pensando en la misma línea.

Las modificaciones de la idea de inteligencia realizadas por Zubiri en la trilogía modificaron también, como hemos visto, la tesis de la prioridad del «de suyo». Sin embargo, Zubiri mantuvo la tesis de la prioridad de la realidad frente al sentido. El problema está en que ambas tesis guardan no sólo una conexión esencial al depender de una misma idea de inteligencia que está dotada de una autonomía funcional respecto del sentir, sino que, en su fondo último, no son sino dos momentos, ciertamente diferentes, pero en última instancia momentos de una misma tesis como es la prioridad radical del «de suyo» frente a cualquier otra instancia, es decir, que son momentos de la tesis básica del realismo zubiriano de los años sesenta. Precisamente porque el «de suyo» es radicalmente prioritario tiene una esencial primacía no sólo frente a la inteligencia que lo actualiza, sino también frente a la volición que, al entrar en respectividad con ella, lo dota de un sentido ulterior. Prioridad de la realidad frente a la inteligencia y prioridad de la realidad frente al objeto de la volición no son sino dos momentos en los que se despliega la tesis fundamental del realismo zubiriano de los años sesenta que hemos definido como prioridad radical del «de suyo».

Los problemas que plantean las tres prioridades de la realidad que hemos señalado en el apartado anterior reside en que todas ellas no sólo están montadas sobre estructuras que no son primordiales, sino que además generan y

soportan profundas disyunciones. La prioridad radical del «de suyo» está generada por la disyunción entre el sentir, entendido como estimulidad, y la inteligencia, disyunción que, a su vez, genera la disyunción entre la inteligencia y la realidad dada la prioridad de aquella respecto de esta. La prioridad de la realidad frente al sentido genera la disyunción entre la inteligencia y la vida. Finalmente, la prioridad de la inteligencia sobre las otras instancias humanas fundamentales, prioridad en la que hasta ahora no hemos entrado, genera también una disyunción entre el conocimiento humano y la acción, esto es, entre la teoría y la praxis.

La trilogía sobre la inteligencia pone de manifiesto, a nuestro modo de ver, el penoso y magistral esfuerzo filosófico que Zubiri realizó al final de su vida por superar desde su mismísima raíz esa situación disyuntiva a la que se vió abocado por la incorrecta posición que ocupaban tanto el inteligir como el sentir en sus obras anteriores. Zubiri corrigió radicalmente la posición de la inteligencia y del sentir, las colocó a cada una de ellas en su correcta posición, en la de la actualidad primordial. En ese mismo movimiento de corrección posicional, la tesis de la prioridad del «de suyo» perdió toda su fuerza al ser pensada bajo la nueva posición de la congeneridad.

Ya que las tres prioridades suponen una misma idea de inteligencia que está situada en una posición incorrecta, parecería evidente que, una vez superada la disyunción entre la inteligencia y la sensibilidad y colocados ambos momentos en su correcta posición congénere Zubiri hubiera podido superar también otra de las disyunciones provocadas por esa incorrección, esto es, la disyunción entre la realidad y el sentido proveniente de la prioridad de aquella frente a este. Ciertamente hubiera podido hacerlo, creemos nosotros, si hubiera gozado de tiempo y salud para ello. Pero de hecho no lo hizo, aunque a nuestro modo de ver el sistema zubiriano, una vez situado en el nivel primordial en el que se colocó, caminaba inexorablemente hacia esa superación. Esto significa que una de las tesis fundamentales que vertebró el realismo zubiriano ya desde *Sobre la esencia* y que permaneció hasta las páginas de la trilogía como es la tesis de la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido, al depender originariamente de la tesis de la prioridad del «de suyo» y al haber sido ésta sustituida por la de la congeneridad, es una tesis formalmente incompatible con la nueva posición de la inteligencia sentiente en la trilogía. Como hemos de ver en los apartados siguientes, desde la congeneridad entre la inteligencia y la realidad ganada desde la trilogía es imposible sostener la prioridad de la realidad frente al sentido.

Todo lo anterior plantea la necesidad de considerar otra estructura posicional entre la realidad y el sentido desde la actualidad primordial ganada por Zubiri. Por tratarse de la resituación de una de las tesis que afecta esencialmente al realismo zubiriano y que Zubiri mismo jamás modificó explícita y formalmente

ya que la mantuvo expresamente hasta la trilogía, las cosas empezarán a tomar un cierto cariz sorprendente. Al igual que desde *Sobre la esencia* era imposible determinar el curso que habría de tomar el realismo zubiriano en sus desarrollos posteriores, también resulta difícilmente imaginable desde la trilogía una resituación del sentido por más que la marcha misma de esa obra camine en esa línea.

3.1.2. *Cosa-reidad y cosa-sentido*

La inteligencia sentiente zubiriana, tal y como fue formulada en la trilogía, supuso una radical recuperación del sentir. La evolución de la filosofía zubiriana desde *Sobre la esencia* hasta la trilogía está determinada por esa radical recuperación. Si Zubiri va resituando bajo una nueva luz los conceptos capitales de su sistema es porque los está viendo a la luz de su incardinación en el sentir primordial. Sin embargo, como ya se ha visto, Zubiri dejó fuera de esta incardinación sentiente a la cosa-sentido. Si en la aprehensión primordial de realidad, que es el acto primario de la inteligencia sentiente, no hay cosa-sentido eso significa que el sentido ha quedado completamente desterrado de esa nueva tierra prometida que Zubiri encontró al final de sus días en el sentir. ¿Es posible recuperar la cosa-sentido en el sentir? ¿Es posible que desaparezca el muro entre el sentido y la realidad? ¿Será posible superar los obstáculos que impiden su unión? ¿Hay en la obra de Zubiri instrumentos para llevar a cabo esa recuperación radical del sentido?

Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que la tesis de la prioridad de la cosa-realidad frente a la cosa-sentido, por mucho que haya sido expresamente asumida por Zubiri en las páginas de la trilogía, incluso apelando en esas mismas páginas a esa tesis tal y como se formuló en *Sobre la esencia*⁴⁰, en realidad hay que decir que no ha quedado ni mucho menos intacta a raíz de la resituación del sentir en su centración con la inteligencia. La realidad a la que se hace referencia en la cosa-realidad a la altura de *Sobre la esencia* está entendida en la línea de la tesis de la prioridad del «de suyo». Pero ya hemos visto que dicha prioridad fue sustituida en la trilogía por la congeneridad y que, en virtud de esa sustitución, apareció el término «reidad» que significa la realidad tal como nos está dada su primordial actualidad intelectual. Eso significa que la cosa-realidad en la trilogía debe ser entendida como cosa-reidad y que, por tanto, la contraposición se mueve ahora entre la cosa-reidad y la cosa-sentido. Dicho de otro modo, la contraposición se mueve ahora en el terreno de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad, es decir, en un terreno en el que dicha tesis no surgió pero en el que, a pesar de todo, Zubiri la mantuvo.

40 Cf. IRE, 59-60.

Lo primero que hay que decir es que la cosa-reidad no consiste en una mera alteridad radical presente en nuestros actos aprehensivos, sino en el momento de transcendentalidad con el que todo contenido está presente en la aprehensión. La cosa-reidad es la actualidad primordial de la realidad en nuestra inteligencia sentiente. Por tratarse de una actualización sentiente, es decir, en impresión, no sabemos si será o no será también trascendente a nuestra aprehensión. La cosa-reidad es, por consiguiente, la actualización de la realidad primordial «en la aprehensión». Dado que la inteligencia sentiente no tiene otro acceso a las cosas que por medio de la aprehensión primordial que es el primer acto suyo, es forzoso concluir que todo lo que está primordialmente presente en ella tiene el carácter de cosa-reidad, es decir, de realidad primordial dotada de un momento de transcendentalidad inespecífica.

Si queremos contraponer ahora cosa-reidad y cosa-sentido hay que tener en cuenta que dicha contraposición no puede moverse en los mismos términos en los que se movía la tesis de la primacía de la cosa-realidad frente a la cosa-sentido en los años sesenta que fue cuando Zubiri la formuló. La cosa-reidad es la actualidad primordial de realidad dada en la aprehensión primordial. Sin embargo, ni la cosa-realidad de *Sobre la esencia* ni la inteligencia sentiente tal y como, según hemos visto, están formuladas en esa obra de los años sesenta se mueven en ese terreno de radicalidad. Dicho de otro modo, la cosa-realidad de *Sobre la esencia* no está dada en la actualidad primordial y, por consiguiente, su contraposición con la cosa-sentido se mueve en un terreno de secundariedad, es decir, de logos. Por ello mismo, la determinación de la cosa-sentido se mueve justamente en ese mismo terreno. Zubiri radicalizó en la trilogía la realidad y la resituó sentientemente en el terreno de la primordialidad entendiéndola como reidad. Sin embargo, mantuvo el sentido en el terreno de la secundariedad del logos. Por consiguiente, la contraposición originaria era una contraposición cuyos dos miembros, la cosa-realidad y la cosa-sentido, se movían enteramente en el logos. Pero ahora, la contraposición se establece entre un miembro que está en la actualidad primordial mientras que el otro se mantiene dentro del logos.

En consecuencia, la contraposición entre cosa-realidad y cosa-sentido no se prolonga en la contraposición cosa-reidad y cosa-sentido, sino que esta última contraposición es ya una radical modificación de la anterior. Demarca un nuevo terreno, el de la primordialidad, en el que tiene que moverse toda la posible comprensión de este tema. Pues bien, nos preguntamos ahora, ¿es posible desde la primordialidad seguir manteniendo esa contraposición? ¿La resituación de la realidad como cosa-reidad en el terreno de la primordialidad del sentir no obliga a plantearse de nuevo la originaria disyunción entre el sentido y la realidad? La trilogía supone una deslogificación de la inteligencia y de la realidad a la par. Es justo el hecho de la congeneridad. Sin embargo, mantiene la cosa-sentido en el

terreno exclusivo del logos. ¿No habría que haberse planteado también la deslogificación del sentido? Y si esto fuese así, ¿no habría que haber hablado también de un sentido primordial en congeneridad con la realidad? Si pensamos en la línea de la congeneridad, esto es, en el terreno de la primordialidad, ¿no habría que hablar también de una cosa-sentido primordial al igual que Zubiri habló de una cosa-realidad primordial al especificarla como reidad?

3.1.3. *El hecho primordial: la cosa-sentido-real*

Heidegger nos dice que las cosas nos están primariamente dadas como entes a mano que tienen un sentido para nuestra vida. No percibimos el objeto sin más, eso sería fruto de una reflexión teórica, sino que lo que inmediatamente percibimos es el ente como útil. Percibimos mesas, puertas y zapatos. Sin embargo, Zubiri no está de acuerdo con esta fundamental tesis heideggeriana. A lo así percibido en el modo de la *Zuhandenheit*, Zubiri lo denomina cosa-sentido. Todos los ejemplos que Zubiri pone como cosa-sentido se mueven en el terreno del logos, como no puede ser de otra manera una vez establecida la imposibilidad de una aprehensión primordial del logos. Así, por ejemplo, una mesa. Si veo una mesa y no se para qué sirve es evidente que no puedo percibir la mesa como mesa, sino que lo que percibo es, según Zubiri, una mera cosa-real que posteriormente, en función de mi aprendizaje y del uso de los conceptos en él ganados, determinaré como mesa. La mesa como mesa, esto es, como cosa-sentido, es una determinación que sólo es posible dentro del logos. Previa a ella está la mesa como simple «de suyo» presente en nuestra aprehensión. La mesa como cosa-realidad, en el sentido de reidad, esto es como cosa-reidad sería pues previa y constituiría la condición ulterior para el establecimiento de cualquier sentido posible. La cuestión está entonces en que describamos adecuadamente en qué consiste esta cosa-reidad. Pues bien, ¿cómo nos está dada esta «cosa reidad»?

La cosa-reidad, como cosa sentida, está actualizada con todos los momentos propios que Zubiri destaca como constitutivos de toda impresión: afección, alteridad y fuerza de imposición. Zubiri ha insistido principalmente en el carácter de alteridad que tiene la realidad dada en nuestra aprehensión. Pero también hay que tener presente que junto al momento de alteridad está el de afección y el de fuerza de imposición. En virtud de esos momentos, la realidad primordial no nos está simplemente dada, sino que también está dada con fuerza y con poder. Es justo el poder de lo real: «La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del «de suyo» transcendentamente abierto como fuerza y como poder» (IRE 200). Se trata de la dominancia que tiene el momento transcendental de realidad respecto de su contenido. Como ya hemos visto, el poder de lo real es el ámbito en el que se constituye todo sentido posible: «lo que es el sentido de

todos los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real» (EDR 235). Pero si el poder de lo real es el ámbito en el que se constituye todo sentido y está, como acabamos de ver, dado en la impresión de realidad propia de toda aprehensión primordial, ¿no habría que concluir que el sentido está presente también ya en la aprehensión primordial? ¿No nos fuerza esto a hablar de un «de suyo-sentido», es decir, de una realidad-sentido previa a la cosa-sentido propia del logos? Pero entonces, ¿cómo es posible que Zubiri afirme que nada es «de suyo» cosa-sentido? ¿No habría que decir que, en tanto que intrínsecamente dotado del poder de lo real, todo «de suyo» dado en impresión de realidad es ya una «cosa-sentido» primordial? Y si esto es así, ¿no habrá que concluir también que el sentido y la realidad no son dos dimensiones independientes sino que se da entre ellos una originaria congeneridad?

Si el poder de lo real está presente en la aprehensión primordial de realidad, entonces hay que establecer la conexión entre la aprehensión primordial de realidad y el sentido, y por tanto, la conexión entre la realidad primordial y su sentido igualmente primordial, es decir, la congeneridad entre ambos. Zubiri nos ofrece todos los elementos posibilitadores de esa conexión que, sin embargo, él mismo no realizó. A partir de esta congeneridad entre el sentido y la realidad ya no se puede seguir manteniendo la contraposición entre cosa-sentido y cosa-real y necesitamos una nueva expresión que nombre ambos momentos. Podríamos hablar así de *cosa-realidad-sentido*, o también *cosa-sentido-real*. No se trata de una expresión que recoja en una síntesis las dos expresiones zubirianas de cosa-sentido y cosa-real, pues ya hemos indicado que la expresión «cosa-sentido» se mueve en Zubiri en el terreno del logos, mientras que aquí hablamos de un sentido primordial. Por otra parte, también hemos visto que la expresión «cosa-realidad» tiene que ser entendida, en su sentido de realidad primordial, como «cosa-reidad». Sin embargo, dada la rareza de esa expresión nos parece más adecuado hablar simplemente de cosa-realidad-sentido como expresión del hecho de la congeneridad entre el sentido y la realidad y entendiendo sus dos momentos en un nivel de primordialidad. Utilizaremos así indistintamente estas dos expresiones: cosa-realidad-sentido y cosa-sentido-real. También podríamos servirnos de la expresión «*de suyo para*» en la que el momento del «de suyo» hace referencia a la realidad y el de «para» al sentido. La cosa-real-sentido sería así un «de suyo para». No se trata, pues, de una síntesis de las dos expresiones zubirianas señaladas sino de su radicalización sentiente, esto es, de su resituación al nivel de la aprehensión primordial de realidad. En cuanto que actualiza el sentido originario de la realidad dicha aprehensión debería ser denominada ahora «aprehensión primordial de la realidad y del sentido».

Víctor Manuel Tirado ha insistido en que ya en las mismas sensaciones, es decir, en los primarios actos del sentir, está presente siempre un sentido. Zubi-

ri, atendiendo principalmente al momento de alteridad de la impresión, habría desatendido el momento de poder de la impresión. De ahí que las categorías en las que se expresa esa alteridad puedan parecernos primarias frente a aquellas que tienen su procedencia en el sentido. Por ello hay que insistir en que la cosa-sentido-real, en cuanto dada en la aprehensión primordial de la realidad y del sentido, no es sólo una conclusión inevitable a partir de la nueva caracterización zubiriana del sentir como dotado de una formalidad de realidad, sino que se trata principalmente de un hecho que está presente en nuestra aprehensión. ¿Cómo está presente el hecho del sentido primordial actualizado en toda realidad?

Tanto la caracterización de lo primariamente dado como dotado de *Zuhandenheit* en Heidegger, el útil, como la cosa-sentido en Zubiri se mueven ambos en el terreno del logos. Para acceder al sentido primordial tienen que ser radicalmente deslogificados y resituados en una aprehensión primordial sentiente dotada del poder de lo real. En virtud de este poder de lo real, la realidad no está meramente ahí bajo el punto de vista de una mirada teórica sino que se encuentra a nuestra disposición, más aún, en cierto modo la poseemos primordialmente, aunque esta posesión no se trata de un acto de apropiación sino previo a toda apropiación. Podemos apropiarnos cualquier cosa porque es ella misma la que previamente nos está dando ya su propio poder de realidad. En cuanto que ese poder se actualiza en nuestras estructuras aprehensivas, no sólo está presente algo dotado del poder de lo real, sino que además dota a esas mismas estructuras de ese poder. Dicho en otros términos, la actualidad del poder de lo real de la cosa actualizada es, a una, la actualidad del poder de la estructura aprehensiva misma. En este sentido la cosa no sólo está dada, sino que además nos está ofrecida, entregada, es decir, está a nuestro alcance. Es ella misma la que nos da su propio poder que nosotros poseemos ya desde su actualidad primordial.

La inteligencia, pues, no es una mera actualización de la realidad sino también una posesión de la realidad misma, esto es, la inteligencia sentiente es también, en cuanto sentiente, una inteligencia posidente como ha insistido Jesús Conill⁴¹. La inteligencia posidente para Zubiri consiste en que «no sólo el sentido de la vista que da paso a la inteligencia vidente, sino todos los sentidos forman parte de lo que es unitariamente inteligencia sentiente. Varios de esos sentidos hacen de esta inteligencia una inteligencia posidente, aunque también hay una visión posidente. Es la dimensión posidente. Precisamente por que la inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, por eso nos encon-

41 Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Editorial Tecnos, Madrid 1991.

tramos con la fruición. La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad» (SH 405). Zubiri caracterizó la inteligencia sentiente en cuanto inteligencia posidente, pero no pensó la inteligencia posidente en su nivel de primordialidad. De haberlo hecho se hubiera encontrado con el fenómeno del sentido primordial y, por consiguiente, hubiera eliminado la prioridad de la realidad frente al sentido en las páginas de la trilogía. Para comprender en qué consiste el sentido primordial hay que pensar la inteligencia posidente en su nivel de primordialidad radical, esto es, en su actualidad primera.

Tanto el útil de Heidegger como la cosa-sentido de Zubiri no son sino modalizaciones ulteriores de este previo estar primordialmente algo a nuestro alcance, a nuestra mano por decirlo así, a nuestra disposición, poseído ya por nosotros antes de toda acción y de toda modalización intelectual posterior. Por tratarse de un fenómeno previo al logos ese estar a nuestro alcance no tiene todavía ninguna cualificación ni lógica ni mucho menos racional. No sabemos ni de lejos lo que podemos hacer con ese poder que la cosa nos da y deja a nuestra disposición, tampoco sabemos cuál es el sentido ulterior que pueda cobrar en nuestra vida, es decir, no tenemos la actualidad de una plenitud de sentido. Entre otras cosas porque al hablar de una realidad abierta como la nuestra toda plenitud de sentido supone ya todo un despliegue que sólo será posible por la intervención de estructuras que se muevan en el ámbito de la libre opción. Sin embargo, todo sentido ulterior, toda posibilidad, incluso toda plenitud de sentido así como toda posibilidad de apropiación partirán de ahí, del hecho de que nos encontramos ya en cualquier sensación con algo poseído por nuestra aprehensión, con algo «para» ella, del hecho del sentido primordial de la realidad. El momento del «para» de lo real dado en nuestra aprehensión no se refiere a la alteridad, sino al poder. Que las cosas están ahí «para» tiene el significado de una posesión que se nos da en sentido estricto.

En cuanto que no sólo tenemos presente el «de suyo» de las cosas sino que también lo poseemos «para» poder hacer con él ulteriormente nuestra vida, el «de suyo» no solamente está ahí, sino que además «da de sí». ¿Pero qué es lo que «da de sí»? Ciertamente muchas cosas en las que ahora no podemos entrar y que Zubiri describe con minuciosidad al tratar el dinamismo de lo real. Entre ellas está el «poder de lo real». El «de suyo», al actualizarse en nuestra aprehensión, nos «da de sí» su propio poder poniéndolo a disposición de nuestra propia aprehensión. Pues bien, este es el hecho del sentido primordial: el poder de lo real a nuestro alcance «dado de sí» por la realidad misma y puesto a nuestra propia disposición, poseído ya por nosotros en cuanto actualizado poderosamente en la aprehensión.

Si esta caracterización del sentido como poder de lo real primordialmente dado rebasa lo puramente intelectual será porque la inteligencia sentiente, en

cuanto sentiente, está dotada de una actualidad que no es puramente intelectual. Lo veremos en un próximo apartado. La aprehensión no es una pura contemplación, ni una mera aprehensión de la realidad, sino también una posesión del poder de lo real actualizado y por tanto una aprehensión posidente del sentido primordial. Más aún, es también, como hemos visto, una fruición. Pero esto es algo que trataremos más adelante.

3.1.4. *El cuerpo humano como cosa-sentido-real*

La congeneridad entre el sentido primordial y la realidad está presente como hecho en toda cosa real actualizada en nuestra aprehensión. Por ello hemos dicho que no sólo es una cosa real sino más bien una cosa-sentido-real. En ella no hay prioridad del sentido sobre la realidad, ni de la realidad sobre el sentido, sino que ambos momentos se actualizan congéneramente en la unidad originaria de toda impresión. El momento de alteridad de la impresión se nos presenta como realidad primordial, como «de suyo». El momento de poder de lo real presente también en la impresión se actualiza como sentido.

Estando presente toda cosa primordialmente como cosa-sentido-real, sin embargo hay algo que hace que este hecho se nos presente con una cierta opacidad. Una de las razones que motivaron la reflexión zubiriana que desembocó en la publicación de la trilogía sobre la inteligencia consiste en el intento de destronar la primacía del sentido visual frente a los demás sentidos. En su análisis de la diversidad de los sentires Zubiri distingue once sentidos especificados por los distintos órganos receptores: «visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral» (IRE 100). Cada sentido no sólo tiene una cualidad sensible propia, sino que además en cada uno de ellos se hace presente un modo específico de realidad no accesible a los otros sentidos. Así, «La vista aprehende la cosa real como algo que está «delante», digamos que está «ante mí». La cosa misma está ante mí según su propia configuración, según su *eidos*» (IRE 101). En el sonido, la cosa está presente como *notificante*, en el olfato como *rastros*, y en cada sentido se va actualizando de esta forma un modo propio de realidad irreductible a los demás modos.

La mayor parte de las teorías del conocimiento que se han elaborado en la historia de la filosofía toman para sus análisis el modelo de la intelección visual y entienden que entender es la captación de un *eidos*. Pero la intelección visual, la videncia, es el modo de intelección en el que más opacamente se nos presenta el hecho del poder de lo real. La visión es el sentir propio de la distancia. Lo real colocado «delante» de mí parece tener una autonomía, una alteridad

mucho mayor que la del tacto o el gusto, alteridad que en cierto modo parece dejar en un segundo lugar la actualización del momento del poder de lo real. Como quiera que la sensación visual tiene una enorme importancia para la organización de nuestra vida, este hecho nos lleva no sólo a postergar el resto de los sentidos sino también a pensar que sentir es, en cierto modo, ver y que toda sensación es, en última instancia, como la visión. Frente a ello Zubiri ha intentado recuperar la «riqueza inmensa de la aprehensión de realidad» (IRE 109).

Si la visión es el modo de sentir donde quizás menos claramente se observa el hecho del poder de lo real, hay otros sentires en los que posiblemente se actualiza de un modo más diáfano esa dimensión de poder. Estoy pensando en la kinestesia y en la sensibilidad laberíntica y vestibular. En la kinestesia «sólo tengo presente la realidad como algo en «hacia». No es un «hacia» la realidad, sino la realidad misma como un «hacia». Es un modo de *presentación direccional*» (IRE 101-102). En la sensibilidad laberíntica y vestibular tenemos «la realidad como *posición*. Es lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibular. Según esto yo aprehendo la realidad como algo *centrado*» (IRE 103).

Estos dos sentires actualizan modos propios de intelección: «En la kinestesia la intelección es una *tensión dinámica*.» (IRE 105), mientras que en la sensibilidad laberíntica y vestibular «Presente la realidad como centrada la intelección es una *orientación* en la realidad» (IRE 106).

Kinestesia y sensibilidad laberíntica y vestibular son dos modos que tenemos de sentir nuestro propio cuerpo. No sentimos nuestro cuerpo como un *eidós*, como algo que está delante de nosotros, sino como algo que está siempre, de un modo u otro, centrado en tensión dinámica. Gracias a esa centración dinámica nuestro cuerpo no sólo tiene siempre una determinada posición, sino que siente esa posición respecto de las cosas entre las que se encuentra. La impresión de realidad de nuestro propio cuerpo en cuanto centrado y dinámicamente tenso, esto es, la impresión de realidad de su posición centrada, en cuanto que dicha impresión actualiza el momento del poder de lo real, pone de manifiesto de una manera patente su actualización como cosa-real-sentido. La posición de nuestro cuerpo no está simplemente ahí, como una mera alteridad de realidad, sino que se trata de una posición que está poseída por nosotros. Disponemos inmediatamente de esa posición que está directamente sentida por nosotros. En esa posición no sólo poseemos nuestro cuerpo sino también las cosas entre las que se encuentra situado. Toda posición corporal sólo es posible en respectividad con la posición de otras cosas, de tal modo que la actualización de la posición de nuestro cuerpo es, a una, la actualización de la posición de las cosas respecto de las cuales tiene esa determinada posición. Por la misma razón por la que la disposición que tenemos de la posición de nuestro cuerpo es también, a una, la disposición de las cosas respecto de las cuales el cuerpo está situado.

La posesión de nuestra situación corporal en el espacio, de nuestra posición centrada, no es una actualización que se refiera inmediatamente al hecho del movimiento corporal. Antes de cualquier movimiento corporal y para que cualquier movimiento corporal pueda tener lugar, sentimos ya, en impresión de realidad posicionada y centrada, la posición de nuestro propio cuerpo. Por tanto, se trata, en primer lugar, no de un movimiento sino de una sensación, de una impresión. Pero hay más, porque en cuanto que esa impresión tiene un momento de fuerza y poder, no sólo estamos poseyendo ya la posición de nuestro cuerpo antes de moverlo, sino también, a una, de aquellas cosas respecto de las cuales estamos ya corporalmente posicionados. La actualidad de nuestro cuerpo, en cuanto posición y centración, es la actualidad de una cosa-real-sentido. Nuestro cuerpo posee «para» cada uno de nosotros un sentido primordial que se nos da en congeneridad con la impresión de su realidad.

Baste con el ejemplo del cuerpo que acabamos de poner para caer en la cuenta de que la exploración de los modos de la «riqueza inmensa» de la aprehensión de realidad debe ser liberada de su adscripción a la pura sensibilidad visual. Lo que ocurre es que es el propio Zubiri el que nos aporta los instrumentos precisos y necesarios para superar su contraposición entre cosa-realidad y cosa-sentido. A nuestro modo de ver esto ocurre porque la filosofía de Zubiri, situada ya en la trilogía en el ámbito de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad, caminaba inexorablemente hacia la congeneridad entre el sentido y la realidad. Más aún, podríamos decir que el despliegue de la inteligencia sentiente en la trilogía en sus modos ulteriores de logos y razón es ya un despliegue de sentido aunque no expresamente reconocido como tal. Zubiri no ha tematizado expresamente ese carácter de sentido que tiene la trayectoria de la inteligencia en sus modos ulteriores de intelección. Sin embargo nos da todos los instrumentos para poder hacerlo. Baste con indicar aquí que toda la modalización de la inteligencia está dominada desde el principio hasta el final por la fuerza de imposición de lo real dado en aprehensión primordial, es decir, por la noergia. Sólo porque hay noergia hay logos y razón. Es el poder de lo real sentientemente dado el que amplía el círculo de la aprehensión primordial hasta su actualización en comprensión, esto es, hasta una actualización que sólo es posible en el ámbito del sentido. La actualización de la realidad como sentido no tiene que estar presente pues sólo en la aprehensión primordial y en el logos, sino que tiene que afectar también necesariamente a la razón y a la comprensión.

Según acabamos de ver, la impresión de posición corporal no sólo es una impresión de la realidad corporal, sino también del sentido del cuerpo. Al sentir la posición de nuestro cuerpo sentimos también «a una» la posición de las cosas respecto de las cuales tiene esa posición. No son dos actualidades distintas sino una misma actualidad. En la posición de nuestro cuerpo está actualizada ya la posición de las cosas respecto de las cuales está inmediatamente rodeado y res-

pecto de las cuales mantiene esa posición. En esa actualidad común de la posición disponemos de las cosas y de nuestro propio cuerpo a la par.

Pero esta estructura no sólo concierne a la impresión de posición corporal, sino también a todas las demás sensaciones. Todas ellas están necesariamente actualizadas dentro de la impresión de la posición corporal. No se trata más que de la pura constatación de que la diversidad de sentires es una diversidad de sentires corporales y que cada uno de ellos está situado en una determinada zona del cuerpo y que, por consiguiente, actualiza también no sólo esa determinada zona del cuerpo, sino que también lo hace de un modo específico. Así, por ejemplo, al actualizar la vista lo que está «delante» de mí no hace sino actualizar lo que está delante de mi cuerpo. Su modo específico de hacerlo es la actualización de lo real como *eidos*. Todo *eidos* es, pues, un *eidos* «delante» de nuestro cuerpo. En cuanto que todos los sentidos tienen una dimensión espacial, todos ellos actualizan la respectividad posicional del cuerpo respecto de las cosas que le rodean. La remisión del sonido a la cosa sonora es siempre una remisión posicional. El sonido remite hacia delante o hacia atrás, más cerca o más lejos, pero siempre a un punto del espacio posicionalmente definido respecto de nuestro cuerpo. Lo mismo se podría decir del olfato y del tacto. Sus modos específicos de presentación, el rastreo y la nuda presentación, son siempre actualizaciones respecto de una determinada posición corporal. Todos ellos se mueven pues dentro de la impresión de la posición corporal.

La intelección sentiente de nuestro propio cuerpo es, pues, la intelección de una cosa-sentido-real, es una intelección posidente que, en cuanto tal, está también dotada del momento de fruición. La posesión de nuestro propio cuerpo, en cuanto que está disponible «para» nosotros es sentida en el modo de la fruición. Pero esto es algo que tendremos que ver más despacio en posteriores apartados.

3.1.5. *El acceso al sentido primordial*

Según Heidegger cuando fracasan los útiles se nos pone de manifiesto su carácter de meras cosas que están ahí (*Vorhandenes*). La misma tesis traducida a términos zubirianos quedaría así: cuando fracasa la cosa-sentido se nos actualiza la cosa realidad. Sin embargo, para Zubiri la cosa-real primordial no puede fracasar: «estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad» (IRE 15). La realidad nos está dada de manera incontrovertible en la aprehensión primordial de realidad. Si ahora nos encontramos con el sentido primordial, forzoso será que nos planteemos si se trata de un sentido que puede fracasar, como en Heidegger, o si será un sentido incontrovertible y no fracasa-

ble. Es el tema del acceso al sentido primordial. ¿Encontramos en Zubiri alguna aproximación a dicho acceso?

Pensamos que sí, aunque no está expresa y temáticamente desarrollada, como hemos visto que, en general, ocurre con el sentido en Zubiri. En su obra Zubiri nos da los instrumentos para poder tematizar ese sentido primordial, pero él expresamente no lo hace. Se queda sólo a un paso de hacerlo, es como si le faltara siempre dar ese paso y, sin embargo, todo estuviera preparado para posibilitarlo. El texto que vamos a citar a continuación es una excelente muestra de ello.

«Si quiero quitarme la sed, tengo la posibilidad de echar mano de un vaso de agua. Pero si me fracasa el vaso de agua y, subiendo la escala, me fracasan una serie de cosas, me fracasan los amigos, por ejemplo (¡nos pueden fracasar tantas cosas en la vida!), el hombre se encuentra con que, no obstante, tiene que echar mano de la realidad misma y de alguna manera escogitar las posibilidades con que efectivamente puede hacer su vida dentro de la realidad, no sólo con las cosas que ahora le están rodeando en esa realidad. La realidad en cuanto tal se le presenta al hombre como algo que es posibilitante. Las posibilidades de su existencia, penden, en última instancia, más que de las cosas que son, de las cosas reales, de la realidad misma de ellas en cuanto tal. Una posibilidad que, además, es una posibilidad última porque allí no se puede ir más lejos. Más lejos no hay nada. Es, pues, una posibilidad y, además de ser posibilidad, es una ultimidad. Una ultimidad que no simplemente está ahí, sino que constitutivamente me fuerza a tener que darme la figura de mi ser, sea en forma fluente, en el caso del hombre, se en forma no fluente cuando se trata de una esencia abierta que no tuviera una vida discurrente.

En el hombre esta posibilitación, esta ultimidad y impulso impelente, por el cual la realidad en cuanto tal le fuerza a configurarse en una forma determinada de ser, es algo que le está dado en la impresión de realidad. Y ese modo de respectividad es al que en una dimensión universal llamé páginas atrás el *poder*. La realidad en cuanto tal es el gran poder que domina al hombre, se cierce sobre él y inexorablemente, *velis nolis*, con todo su problematismo le fuerza a tener que dar una figura determinada de su ser en cada uno de los actos de su vida y cobrar una figura a lo largo de toda su fluente biografía» (SR 228-229).

Respecto de nuestra sed, el vaso de agua, como cosa-sentido, puede fracasar, por ejemplo, rompiéndose. Y así, observa Zubiri, pueden fracasar en la vida muchas cosas, incluso las que presumiblemente nos pueden parecer más seguras, como los amigos. Dicho de otro modo, los sentidos que con el logos y a partir de nuestra vida hemos ido actualizando en las cosas-sentido que nos rodean,

son todos ellos sentidos que pueden fracasar. Posiblemente no sepamos muy bien hasta qué punto puede estar algo constituido en el logos como cosa-sentido hasta que ese sentido fracase. En la experiencia de ese fracaso las cosas perderían su carácter de sentido y quedarían actualizadas como meras realidades posibilitantes. «Más lejos no hay nada», añade Zubiri. Esto es, más allá del sentido está la realidad, pero más allá de la realidad no hay nada. Y, sin embargo, acto seguido nos dice que en ese mismo momento las cosas nos dan el poder de lo real, es decir, el fundamento de todos los sentidos posibles, poder presente en la impresión de realidad. No vamos a decir nosotros que más lejos, pero sí que ahí mismo, en esa realidad primordial posibilitante, aunque Zubiri no establece esa conexión, está actualizado ya lo que denominamos como sentido primordial y que, por tanto, la actualización de la cosa, una vez que han fracasado todos los sentidos con que desde el logos o desde la razón ha sido dotada, es la actualización de la cosa-sentido-real en su primordialidad.

El *sentido primordial* tiene un carácter transcendental. No afecta sólo a los contenidos específicos de las talidades concretas de las cosas reales, sino también al momento de transcendentalidad de lo real. No es que haya una formalidad de realidad junto a otra formalidad de sentido, sino que el sentido es un momento no desgajable, aunque sí diferenciable, de esa formalidad de realidad. Por tener un carácter transcendental, el sentido tiene un momento de inespecificidad. Dicho de otro modo, ningún sentido primordial puede considerarse como «el» sentido, tampoco como un sentido allende las cosas dadas en nuestra aprehensión. La dificultad está en el hecho primordial de la cosa-sentido-real. No se trata en modo alguno del establecimiento de ningún sentido fuera de las cosas. No sólo no se trata de ningún sentido transcendente, sino que el sentido primordial, en cuanto transcendental, tampoco actualiza ninguna escala de valores, ni de deberes, ni de obligaciones. Sin embargo, es el momento desde el cual adquieren sentido todos los modos ulteriores en los que puede desplegarse. El sentido primordial hay que pensarlo en una línea anterior a todos los sentidos del logos, anterior a todas las construcciones lingüísticas, anterior a todos los sistemas de creencias. Anterior también a todos los sistemas de justificación racional, a todos los esbozos y a todos los proyectos.

3.2. LA FRUICIÓN PRIMORDIAL

Según hemos indicado ya, la realidad, el «de suyo», posee en Zubiri tres prioridades básicas y fundamentales que son las que, en última instancia, definen su realismo tal y como se configuró en torno a los años sesenta. Hemos tratado ya de la primera, la pura y simple prioridad del «de suyo» y de la segunda, esto es, la prioridad de la cosa-realidad frente a la cosa sentido. El resultado

obtenido ha sido el establecimiento de una doble congeneridad. La congeneridad entre la realidad y la inteligencia, en primer lugar, y la congeneridad entre el sentido y la realidad en segundo lugar. Tenemos que entrar ahora en la tercera de esas prioridades: la prioridad de la inteligencia frente a otras instancias como son el sentimiento y la voluntad. Nos centraremos en el tema de la voluntad y nos plantearemos tres cuestiones fundamentales que van intrínsecamente unidas. En primer lugar, habrá que ver cómo concebía Zubiri el acto de la volición por los años sesenta en los que se fraguó la distinción entre la cosa-real y la cosa-sentido. En segundo lugar, habrá que plantearse el problema del acto formal de la voluntad en su nivel de primordialidad. En tercer lugar, habrá que ver en qué consiste el objeto de esa volición primordial, es decir, la actualidad que adquiere la realidad en su respectividad a la volición.

3.2.1. *La voluntad tendente en Zubiri en torno a los años sesenta*

Tomaremos como punto de partida de nuestros análisis un texto de Zubiri que tiene el único inconveniente de ser un poco largo, pero las evidentes ventajas de que en él se describe de modo global no sólo el proceso de la volición tal y como Zubiri lo pensó en los años sesenta, sino también de modo paralelo el proceso intelectual.

«El hombre, como todo ser vivo, vive con unos estímulos y unas tendencias vitales. Por las razones que sean —no es cosa de entrar en ello una vez más— el hombre llega a un momento en que sus tendencias vitales no abocan a una respuesta adecuada en sus situaciones. El hombre entonces tiene que ejecutar una acción que es específicamente intelectual, que es el hacerse cargo de la situación, esto es, enfrentarse con las cosas en tanto que realidad, tomarlas como realidades; con las cosas, con las tendencias que le llevan a ellas, y consigo mismo, que es el que tiende.

Ahora bien, desde el momento en que yo tomo la tensión vital en tanto que suspendida y que no me ha llevado a un resultado, aquello que la tensión vital pone ante mis ojos me aparece no como algo sobre lo que inexorablemente voy a caer sino como algo sobre lo que voy a caer, pero en que estoy suspenso antes de la caída. Es justamente una pre-tensión: me aparece como algo que efectivamente va pre-tendido en mi tensión. Queda suspenso el carácter de arrastre que el estímulo como tal tendría, y en su carácter de realidad me queda la cosa mostrada, por la tendencia, en su carácter de mera pre-tensión.

No solamente eso, sino que el hombre, sujeto de esta vicisitud, no se encuentra únicamente en condición de mero sujeto que es llevado por las tendencias que tiene, sino que se encuentra en cierto modo volcado y antepuesto sobre sí mismo. Es el hombre quien tiene que resolver aquella situa-

ción haciéndose cargo de la realidad. En cierto modo el hombre, queda *ante-puesto y sobrepuesto a sí mismo*, queda por encima de sí mismo, en condición, como lo he dicho tantas veces, no de *upokeimenon*, *subjectum*, sino de *uperkeimenon*, *superjectum*, si se quiere de supra-stante. Y en esa su condición en la que el hombre va a dirigir sus actos, y no simplemente ser dirigido y llevado por las tendencias, el hombre ejecuta inexorablemente una segunda suspensión: no solamente ha suspendido el carácter del estímulo para hacerse cargo de él como realidad, sino que además ha suspendido la realidad misma en tanto que determinante de sus actos. El hombre, si acepta esa realidad, no será ya una realidad llevada por esas realidades —no será un *ferens*— sino que será precisamente un hombre que lleva a esa realidad: será un *prae-ferens*, un preferente en el sentido etimológico del vocablo, no en el sentido de dar mayor rango a una cosa que a otra, sino en el sentido de conducir él por delante su propio acto. Pues bien, este acto de pre-ferencia es justamente aquel acto en que está de una manera turbia y oscura —tendremos que esclarecerlo ahora— el acto de volición. Y en ese acto de volición, en ese acto de preferir está el orto de la temporalidad, la intervención del apetito y la determinación de la preferencia.

Por consiguiente, preguntarnos en qué consiste esencialmente el acto de volición como acto preferencial es enfrentarnos con un triple problema: en primer lugar, qué es lo que queremos cuando preferimos; en segundo lugar, en qué consiste el acto formal de preferir; y en tercero, en qué consiste su despliegue en actividad» (SSV 35-36).

En primer lugar, respecto del objeto formal de la volición Zubiri afirma lo que sigue: «Por razón de su *objeto*, la volición recae siempre y sólo sobre una realidad, pero no en su nuda realidad, sino en la condición que *hic et nunc* tiene esa realidad como principio de posibilidades: es decir, el objeto propio y formal de una volición es una posibilidad real. Nadie quiere salir por una puerta en el sentido de un fenómeno físico. Quiere o no quiere salir por una puerta en la medida en que esta puerta, que es una cosa-sentido, le ofrece unas posibilidades a diferencia de otras, salir o quedarse, etc. El término formal es la realidad, pero la realidad en tanto que condición fundante de posibilidades» (SSV 268). En consecuencia, el objeto formal de una volición es justo la cosa-sentido: «es lo real en tanto que posibilitante de mi realización» (SSV 51).

En segundo lugar, está el problema el acto formal de la volición en cuanto tal. Para Zubiri tal acto queda especificado como preferir: «es un acto de preferencia por el cual el hombre no solamente se deja llevar de unas tendencias, sino que prefiere realmente unas a otras, y prefiere el objeto de unas al objeto de otras» (SSV 51). Junto al término «preferir» Zubiri utiliza otros similares como «decisión»: «El acto de volición no es resultado de los motivos que tiene enfrente, sino justamente al revés, consiste en decidir» (SSV 41). También utiliza el término

«elección» o «determinación intencional»: «Y lo que el hombre formalmente elige son las posibilidades reales, las que la cosa realmente ofrece» (SSV 268). «Como acto la volición es, en primer lugar, una determinación intencional» (SSV 268). El acto de la volición consiste, en esquema zubiriano de la volición de los años sesenta, en un preferir, decidir, elegir o en una determinación intencional.

Conviene que nos detengamos un poco en este preferir tanto en sí mismo como en su conexión con la inteligencia sentiente. Que la voluntad sea tendente significa que tiene dos momentos: el momento de la tendencia y el momento de la volición. ¿Cómo se articulan ambos momentos en la concepción zubiriana del acto de la volición en los años sesenta? En el texto que hemos citado al principio de este apartado (SSV 35-36), Zubiri nos dice que cuando las tendencias son incapaces de abocar a una respuesta adecuada entonces el hombre ejerce una operación intelectual que consiste en hacerse cargo de la realidad. Para ello la inteligencia debe suspender el carácter estimulante del estímulo, es decir, su formalidad signitiva o estímúlica en virtud de la cual se determina una respuesta. Gracias a esta suspensión el estímulo pierde su carácter de arrastre.

Después de esta suspensión del estímulo se produce una segunda suspensión. Si la primera era una suspensión de la inteligencia gracias a la cual ésta se hacía cargo de la realidad, la segunda es una suspensión de la voluntad y consiste justamente en el acto de la preferencia que es el acto específicamente volitivo. Ahora bien, ¿qué es lo que tiene que ser suspendido por la preferencia? Si la inteligencia suspendía el estímulo, que es el carácter formal que por los años sesenta tenía para Zubiri el sentir, la voluntad suspenderá la tendencia estímúlica que es también un momento del sentir: «En todo caso, el problema de la raíz de la libertad queda pendiente, en última instancia, de ese juego inconcluso de las tendencias, cuya razón formal de ser inconclusas es lo que hace que pueda y que tenga que entrar en juego la volición en forma de libertad. Ahora bien, esto es lo primero que encontramos en el acto de libertad. Libres de nuestras tendencias, en el sentido de determinantes de un acto, nos vemos instalados en una situación de libertad» (SSV 101). La formalidad de estimulidad, en cuanto formalidad del sentir en los años sesenta, afecta no sólo al momento de suscitación sino también a las tendencias y a las respuestas que le siguen.

Si la inteligencia nos libera del estímulo, la voluntad nos libera de las tendencias estímúlicas. Dicho de otro modo, la voluntad tendente se concebía en los años sesenta justamente como una liberación de su carácter sentiente, es decir, tendente y estimulante. Las tendencias no eran pues formalmente libres, sino que la libertad la ponía ulteriormente la voluntad justo en el acto de preferir unas tendencias a otras, unos objetos a otros. Luego el acto de la volición comenzaba por unas tendencias no libres que, por su inconclusión, es decir, por

su inadecuación con la realidad, tenían que ser ulteriormente concluidas por una intervención de la voluntad: «Las tendencias exigen una intervención, en el sentido de ver en la realidad los momentos o los puntos de possibilitación de mi propia realidad» (SSV 98).

De ahí que, en su carácter de tendencias estímúlicas no libres y por eso llamadas a una superación o suspensión como condición de la entrada en escena de la voluntad, las tendencias humanas eran concebidas como algo inferior: «El hombre es llevado a la situación de libertad por las propias tendencias inferiores» (SSV 98). De ahí que el hombre fuera concebido por Zubiri como una realidad disyunta: «Y la salida de sí —el salir de sí— consiste en que el hombre es una realidad tal que en aquello que efectivamente es, no puede menos de salir de su 'mero' estar, para colocarse o estar justamente 'sobre sí'. El hombre es —física y metafísicamente— una realidad '*disyunta*'. Una disyunción que le aboca necesariamente a una superación» (SSV 74). Esa superación es la doble suspensión de la que hemos hablado: primero se suspende el estímulo y después la tendencia estímúlica. Aunque podríamos considerar ambas suspensiones como dos momentos —el intelectivo y el volitivo— de una única suspensión, ello no impide que la dualidad esté formalmente presente tanto en la idea de la inteligencia sentiente, como en la de la voluntad tendente. Lo sentiente de ambas facultades era lo que tenía que ser liberado y era superado gracias a la autonomía funcional de la inteligencia y de la voluntad. Gracias a esa superación, el hombre es concebido como un *superjectum*, es decir, como una realidad *suprastante*, que consiste formalmente en estar *sobre-sí*.

Hemos visto, en primer lugar, que —en los años sesenta— el objeto de la volición es la cosa-sentido. En segundo lugar, que el acto de la volición consiste formalmente en una conclusión libre de unas tendencias no libres, es decir, en una decisión o preferencia. Tenemos que ver ahora en qué consiste el despliegue de la actividad de la voluntad. Zubiri apenas desarrolla este punto y se limita simplemente a afirmar que: «La actividad voluntaria es pura y simplemente la expansión dinámica y temporal del acto activo en que consiste la fruición» (SSV 48).

Las estructuras de la inteligencia sentiente y de la voluntad tendente, a la altura de los años sesenta, presentan así un isomorfismo estructural. Ambas son concebidas como momentos por los que el hombre se supera a sí mismo desde un sentir puramente animal. Esta situación, como ya hemos indicado con anterioridad, fue radicalmente modificada por Zubiri en lo que respecta a la inteligencia sentiente en su trilogía de los años ochenta. Allí se acaba con la dualidad de formalidades —formalidad signitiva y formalidad de realidad— presentes en la aprehensión humana y se queda con una única formalidad de realidad. Gracias a ello, el sentir no tiene que ser ya superado por no estar presente su carácter estímúlico lo que hace posible que la inteligencia pierda radicalmente

su autonomía funcional y, por primera vez, alcance su auténtico estatuto de inteligencia sentiente. Vimos que todo eso era posible por una resituación del sentir que daba lugar a un proceso de sentientificación que afectaba a todas las estructuras aprehensivas desde su misma raíz.

La pregunta es: ¿en qué medida la voluntad tendente se ve afectada por el proceso de sentientificación de la inteligencia? El problema está en que Zubiri no actualizó su idea de voluntad tendente a la altura de lo ya ganado en la trilogía. Eso plantea también, en el tema que nos ocupa —la prioridad de la inteligencia respecto de la voluntad— el problema de si ese proceso de sentientificación modificará la posición secundaria de la voluntad respecto de la inteligencia en la idea que Zubiri tenía de ambas en los años sesenta. Ambos problemas han sido minuciosamente analizados por Pintor-Ramos.

3.2.2. *Inteleccionismo y volición en Pintor-Ramos*

En el capítulo I, «Inteleccionismo y volición», de su obra *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, analiza Pintor-Ramos el problema de la inteligencia en Zubiri en su conexión con la volición. Se trata de ver, entre otras cosas, en qué medida y hasta qué punto el sistema zubiriano puede ser caracterizado bajo el rótulo de intelectualismo o si, por el contrario, la idea de inteligencia en él integrada presenta alguna novedad radical frente al intelectualismo clásico. El problema afecta esencialmente a la determinación de las conexiones entre voluntad y inteligencia. Además se trata de una línea filosófica, que como las demás, ha sufrido una importante evolución dentro de la obra zubiriana. En sus inéditos Zubiri jugó con varios esquemas sobre el tema que no son plenamente coincidentes. Todo ello unido a que la trilogía sobre la inteligencia supone no sólo la madurez del sistema, sino también el análisis definitivo de Zubiri sobre este tema, no podemos decir lo mismo con la voluntad. Los tratamientos zubirianos de la voluntad presentes básicamente en las obras *Acerca de la voluntad* del curso de 1961 y *El problema del mal* del curso de 1964, ambos publicados dentro del volumen *Sobre el sentimiento y la volición*, y en *Sobre el hombre*, que recoge escritos procedentes de diversas épocas zubirianas, nos presentan la idea que tenía Zubiri sobre la voluntad en torno a los años sesenta, esto es, antes del giro que se produjo en torno al año 1974 y que Diego Gracia ha definido como un giro hacia la actualidad. En suma, que carecemos de lo que sería el esquema maduro de la voluntad en Zubiri, esquema que hubiera podido elaborar a raíz de la publicación de la trilogía. En vez de ello sólo disponemos en la trilogía de un esquema global, aunque esencial, que si bien delimita con todo rigor el campo en el que la voluntad puede moverse así como su conexión esencial con la inteligencia, no es suficiente para definir ni en qué consiste formalmente el acto de la voluntad tendente en cuanto tal, ni

tampoco su objeto formal propio. La cuestión se ve afectada también por el problema del sentido ya que, como el sentido tiene razón formal de bien, y el bien es el objeto de la voluntad, ¿significa eso que hay una conexión esencial entre la voluntad y el sentido? Y si esto fuese así, ¿a qué nivel hay que pensar esa conexión? En definitiva, lo que está en juego aquí es el problema crucial de cómo deba entenderse no sólo ya la conexión entre la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante, sino también, y principalmente, el acto primordial considerado en la compacta unidad originaria de sus momentos esenciales de los que Zubiri sólo describió con rigor el primero. En sus análisis Pintor-Ramos intenta continuar esa tarea que Zubiri dejó planteada pero inacabada. Dado el rigor de los mismos tenemos la impresión de que cualquier planteamiento de solución sobre el tema pasa necesariamente por considerar muy de cerca sus aportaciones.

Si bien es verdad que la inteligencia sentiente mantiene una prioridad respecto del sentimiento y la voluntad, también lo es que la conexión entre la inteligencia sentiente y la voluntad tendente en Zubiri no puede ser caracterizada, según Pintor-Ramos, ni como un intelectualismo clásico, ni tampoco como un sensualismo clásico. El hecho de que Zubiri mismo hable de un intelccionismo sensista tampoco resuelve mucho las cosas ya que la prioridad de este intelccionismo frente a la voluntad habría que pensarla como intelectualista y, sin embargo, eso es imposible dada la revolución radical que introduce la inteligencia sentiente. ¿Cómo hay que pensar entonces la conexión entre la voluntad y la inteligencia?

En primer lugar, hay que tener muy en cuenta que inteligencia sentiente y voluntad tendente no son dos actos cada uno de ellos completo en su orden de actos que pudieran concurrir en una acción común a modo de síntesis. Hay que evitar cualquier tipo de solución que plantee su conexión a partir de un pensar que los conciba previamente como autónomos. Esto es, hay que evitar por encima de todo la autonomización tanto de la inteligencia respecto de la voluntad, como de esta respecto de aquella, autonomización que ha dado lugar históricamente a la clásica y estéril disyunción entre teoría y praxis que está a la base de la oposición entre el intelectualismo y el voluntarismo bajo todas sus posibles modalidades concretas.

La solución que propone Pintor-Ramos consiste en la exploración de la dimensión sensista de la inteligencia. La trilogía comienza con una caracterización del sentir como proceso que está dotado de tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica y respuesta. El sentir es «a una» esos tres momentos que no se pueden desgajar dado que forman una unidad originaria. Sólo dentro de esa unidad originaria será posible diferenciar los momentos básicos que la constituyen. Dentro de los tres momentos señalados para el sentir, la inteligencia sentiente pertenece al momento de suscitación, el sentimiento afectante

tante al de modificación tónica y la voluntad tendente al de respuesta. La voluntad tendente es así, al igual que la inteligencia sentiente, un momento del sentir. De ahí se deriva que entre ambas se dé el estrecho parentesco que les viene de ser momentos de un único sentir, como su esencial irreductibilidad al ser momentos diferentes de ese sentir único. En este sentido se cambian las clásicas posiciones de la inteligencia respecto de la voluntad y hay que pensar en la esencial pertenencia entre ambas. De ahí que Pintor-Ramos afirme: «un ser dotado de inteligencia *sentiente*, por ello mismo debe estar dotado de voluntad tendente y de sentimiento afectante; en caso contrario no sería posible realizar las funciones que exige el acto de aprehensión primordial de realidad en inteligencia sentiente»⁴². Dicho de otro modo, la inteligencia sentiente, para poder ser inteligencia sentiente, exige desde sí misma una voluntad tendente. No son dos actos, sino dos momentos de un único acto que se exigen mutuamente.

Uno de los problemas que plantea la descripción de este acto único consiste en que «en todos los escritos de Zubiri ‘voluntad tendente’ y ‘sentimiento afectante’ son entendidos como *unificación* funcional de momentos —en sí mismos autónomos— que significan, por una parte, la volición y el sentimiento y, por otra parte, la tendencia y la afección. Es imprescindible rectificar con cuidado este punto para ponerlo a la altura que exige la nueva conceptualización de la inteligencia sentiente como una radical unidad primaria, con dos momentos ulteriormente analizables»⁴³. La dualidad de formalidades presente en la caracterización de la inteligencia sentiente antes de la trilogía, esto es, la formalidad estímulo como propia del sentir animal y la formalidad de realidad del inteligir, provocaba lo que antes hemos denominado como autonomía funcional que tenía la inteligencia tal y como fue pensada por Zubiri con anterioridad al giro que abrirá el ámbito en el que se moverá el despliegue de la trilogía. La autonomía funcional de la inteligencia anterior a la trilogía tenía su continuación natural en la autonomía funcional del sentimiento respecto de las modificaciones tónicas presentes en los afectos humanos, así como también la autonomía de las respuestas volitivas humanas respecto de las tendencias. Es decir, que no sólo la inteligencia tenía una autonomía funcional sino también el sentimiento y la voluntad. De ahí que las caracterizaciones tanto del sentimiento como de la voluntad previas a las de la inteligencia sentiente realizadas en la trilogía no nos sirvan para definir cuál es la conexión entre la inteligencia y la voluntad tal y cómo esta conexión tiene que ser pensada desde la madurez de Zubiri.

Pintor-Ramos se propone situar el análisis de la voluntad y del sentimiento en el mismo nivel en el que fue situado el análisis de la inteligencia sentiente

42 O. c., p. 52.

43 O. c., p. 52.

por Zubiri. Habría que llegar, según él, a una descripción de la voluntad y del sentimiento primordiales como momentos diferenciados de una única aprehensión primordial de realidad, es decir, dentro del acto primordial considerado en la totalidad de sus momentos originarios: «Voy a intentar mostrar que el momento sentiente (intelección), el momento tendente (volición) y el momento afectante (sentimiento) se engarzan de manera compacta en un acto primordial único de naturaleza común»⁴⁴. Concebida de ese modo, es decir, como una unidad originaria, la aprehensión primordial de realidad no puede ser considerada como un acto teorético con lo que la prioridad de la inteligencia, incluso en la versión estrictamente inteleccionista del pensamiento de Zubiri, se reduciría simplemente a ser el momento que pone en marcha un proceso respecto del cual no goza ya de ninguna prioridad específicamente concreta: «la aprehensión primordial de realidad no es un acto formalmente 'teorético', sino que encubre una riqueza incomparablemente mayor, que es la que se actualiza en la respectividad constituyente que configuran inteligencia, volición y sentimiento. Si Zubiri se ha centrado en su análisis en la dimensión intelectual es porque se trata de la dimensión estructuralmente primaria, pero ahora sabemos que eso no significa que sea la única ni que las demás sean desdeñables. La aprehensión primordial de realidad es, a una, el acto de una inteligencia sentiente, una volición tendente y un sentimiento afectante. Es claro que sin inteligencia serían estructuralmente imposibles la volición o el sentimiento; pero ahora también es clara la imposibilidad de una inteligencia *sentiente* que no esté estructuralmente vertida a una volición tendente y un sentimiento afectante. Por tanto, en la filosofía de Zubiri no existe una 'filosofía de la volición' al lado de —o en paralelo con— la 'filosofía de la realidad', sino que la filosofía de la realidad incluye dentro de sí como dimensión imprescindible la volición (también, por supuesto, el sentimiento)»⁴⁵.

Pintor-Ramos muestra con toda claridad que, si llevamos los análisis de Zubiri hasta sus últimas consecuencias, no se puede sostener ya formalmente una prioridad de la inteligencia respecto de la voluntad y el sentimiento. Sin embargo, a pesar del impecable razonamiento realizado no obtiene, a nuestro modo de ver, todas las consecuencias que se derivan de su excelente planteamiento. Porque, si es verdad que la inteligencia no goza ya de un estatuto prioritario en la trilogía, a no ser el que le viene de ser un mero momento inicial del despliegue de un proceso, ¿no se sigue de ello que tampoco se puede mantener ya una prioridad de la realidad frente a las determinaciones que ésta pueda tener respecto de la voluntad y del sentimiento? A mi modo de ver, no sólo hay que

44 O. c., p. 52.

45 O. c., p. 140.

seguir pensando en la línea trazada por Pintor-Ramos, sino también llevar sus planteamientos hasta las últimas consecuencias.

La congeneridad radical del acto sentiente en sus tres momentos básicos de suscitación, modificación tónica y respuesta, expuesta por Pintor-Ramos, ¿no nos lleva también a una congeneridad entre los modos que adquiere la realidad no sólo respecto de la inteligencia sino también del sentimiento y la voluntad? Más aún, ¿cuál es el carácter formal de la volición en cuanto tal dentro del esquema de la congeneridad? Porque si es verdad que la voluntad tendente es un momento esencial de la inteligencia sentiente, también lo es que ese momento posee su especificidad propia e irreductible. Si la especificidad del momento intelectual y sentiente fue caracterizada por Zubiri como la mera actualidad de la realidad dada en impresión, ¿en qué consiste tanto la especificidad de la volición primordial como de su objeto formal propio? Pintor-Ramos analiza el problema desde todos sus ángulos y perspectivas posibles. Sin embargo, no llega a darnos la solución final que buscamos al problema y que podríamos plantear así: si es cierto que la inteligencia y la voluntad tienen una conexión esencial y constitutiva, ¿donde está el eslabón que las conecta no ya en cuanto momentos originarios de una estructura común sentiente sino en cuanto momentos de actualidad presentes en el hecho primordial que se actualiza en ese acto común? Más aún, ¿es la volición primordial un acto libre? ¿Cuál es la conexión entre el sentido y la voluntad? Y si hablamos, como hemos hecho, de un sentido primordial, ¿qué relación guardaría con la voluntad tendente? Sin la solución a estos fundamentales problemas no se puede avanzar en orden a la comprensión de la conexión entre la inteligencia y la voluntad. Los análisis de Pintor-Ramos prolongan magistralmente los de Zubiri e intentan situar su pensamiento al nivel de su madurez última, delimitan con sorprendente rigor el perfil en el que necesariamente han de moverse las soluciones a los problemas aludidos, pero se mueven dentro de los esquemas del pensamiento zubiriano. Sin embargo, en esos análisis están presentes todos los instrumentos necesarios para establecer nuevas conexiones que no estaban presentes en la obra de Zubiri.

3.2.3. *Sentir y libertad*

Uno de los problemas esenciales que afecta al tema que nos ocupa es el de la relación entre el sentir y la libertad. ¿Los actos sentientes pueden ser formalmente libres? La respuesta que Zubiri daba a este interrogante en los años sesenta era negativa: «No se puede, a mi modo de ver, admitir que la estructura puramente sentiente sea formalmente libre. Entre otras cosas, por una bien radical, porque la estructura sentiente es pura y simplemente una estructura estimulante... Es fácil hablar de la realidad sensitiva como si fuera igualmente presente para un perro y para mí ante los ojos, lo cual no es ver-

dad. Porque en su pura índole sensitiva, para el perro y para mí, en el primer momento, por lo menos cuando abrí los ojos por primera vez en la tierra, la realidad de mi visión era pura y simplemente una realidad estimulante y estímúlica; formalmente no era un acto de versión a la realidad» (SSV 145-146). La oposición entre las tendencias, como momentos del sentir, y la libertad es patente. En esta oposición se mueve la autonomía funcional de la voluntad respecto de las tendencias. Las estructuras sentientes no son libres porque son formalmente estímúlicas, es decir, porque suscitan respuestas predeterminadas a partir de los signos. Pero entonces, ¿cómo es posible que la libertad se haga presente en unas estructuras no libres? Es decir, ¿cómo es posible una voluntad tendente que, en cuanto voluntad, es libre?

«La función primaria de las tendencias es hacer posible por su inconclusión la emergencia de la libertad» (SSV 146). La inconclusión de las tendencias significa que las tendencias, al no tener un objeto formal propio, necesitan un acto de decisión o de preferencia para su conclusión. Es decir, que las tendencias no son libres ya que están afectadas por la formalidad estímúlica, pero exigen la intervención de la libertad y, con ella, la intervención de la voluntad. Ésta es, en el fondo, la versión de la autonomía funcional de la voluntad respecto de las tendencias en el acto de la voluntad tendente, versión que implica una profunda dualidad entre tendencias no libres dotadas de una formalidad estímúlica y un acto de volición intrínsecamente libre por su capacidad de opción o decisión. Veamos este punto un poco más detenidamente.

a) La cosa-signo y las respuestas animales

El sentir tiene tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Tenemos que centrarnos ahora en la conexión entre el momento de suscitación y el de respuesta. En el animal dicha conexión está establecida gracias al modo de quedar las cosas en el sentir como formalidad de estimulidad o signitividad. Lo propio del signo para Zubiri no es ni señalar ni significar, sino signar: «¿Qué es signo y qué es signar? Para responder a esta pregunta es menester mantener muy enérgicamente, en primer lugar, la distinción entre signo y señal. Algo es formalmente signo y no simple señal cuando aquello a lo que el signo lleva es una respuesta animal» (IRE 51).

La conexión entre el momento de suscitación y el de respuesta se establece en el sentir animal en virtud de la formalidad de signitividad o de estimulidad. Es la misma formalidad signitiva la que está presente tanto en el momento de suscitación como en el momento de respuesta. Gracias a ello el animal no sólo no se queda nunca sin respuestas, sino que además no tiene que pensar ninguna respuesta al estar estas aseguradas ya desde el momento de suscitación. Las respuestas animales no son sino una prolongación de ese momento

suscitador afectado ya formalmente por la formalidad de signitividad. Al estar dotado el sentir animal de la formalidad signitiva su sentir carece no sólo de realidad, sino también de sentido: «El animal carece de cosas-sentido, no hay *sentido* para él. Para el animal, lo que hay es cosas que tienen carácter de signo, es decir, cosas-signitivas, pero no cosas-sentido. Un gato se refugia ciertamente en una gatera; esto es claro. Pero la gatera es sólo signo de reacción, por ejemplo, defensiva, es un estímulo signo, cosa completamente diferente de lo que es un sentido. El sentido afecta a la realidad, y el animal no aprehende más que estímulos, unos directos (inmediatos o mediatos), otros signitivos. No aprehende jamás sentidos, porque carece constitutivamente de la capacidad de enfrentarse con las cosas y consigo mismo como realidades» (SSV 233).

La cosa-signo juega respecto de la determinación de las respuestas animales el mismo papel que la cosa-sentido respecto de las respuestas humanas: «Para el animal hay estímulos signitivos, pero no hay en el rigor formal de los términos cosa-sentido. Son dos dimensiones completamente diferentes del problema, el que algo sea signo y el que algo sea sentido. Repito: el animal tiene no solamente unos estímulos inmediatos y directos, tiene también estímulos signitivos. Pero un estímulo signitivo no es un sentido, porque no afecta a la realidad como realidad, ni el gato tiene posibilidad ninguna de enfrentarse con las cosas ni consigo mismo en tanto que realidad. Para que haya condición y para que haya cosa-sentido hace falta que se trate de una entidad caracterizada como sustantividad, una entidad sustantiva que actúe para la sustantividad y que, además, actúe formal y reduplicativamente para la sustantividad misma; es decir, en definitiva, el hombre» (SSV 251).

En los años sesenta esta era la concepción zubiriana del sentir que afectaba tanto al animal como al hombre. Los animales no podían tener voluntad, pero en el caso del hombre, sobre unas tendencias no libres, aparecía una voluntad que cerraba su inconclusión en virtud de un acto de opción. Se repetía aquí, en el caso de la voluntad, el mismo esquema dualista que respecto de la inteligencia. El hombre inteligía estímulos, pero llegado el momento preciso aparecía la inteligencia para hacerse cargo de la realidad. Ahora resulta que con la voluntad pasaba lo mismo. Primero estaban las tendencias no libres que, por su inconclusión, obligaban a la voluntad a una opción. La dualidad entre el sentir y el inteligir, que se prolongaba en la dualidad entre las tendencias y la voluntad, partía de una concepción del sentir como idéntico al puro sentir animal, es decir, como esencialmente caracterizado por la formalidad de estimulidad o signitividad.

Ya hemos visto que Zubiri modificó esencialmente la caracterización del sentir como idéntico al puro sentir animal. El sentir fue liberado de la formalidad estímúlica para ser caracterizado como impresión. La impresión puede ser impresión de estimulidad o impresión de realidad. Sólo desde esta perspectiva

se hacía posible el acto unitario de la intelección sentiente. Sin embargo, la tarea de prolongar la nueva caracterización del sentir en sus consecuencias para el acto de la volición tendente fue una tarea que quedó inacabada dentro de la obra zubiriana. El sentir, concebido como estimulación, no puede ser libre. Pero ¿puede ser libre un sentir caracterizado como impresión de realidad? ¿Es la impresión de realidad una impresión de libertad? ¿Qué repercusiones tiene esto para el acto de la voluntad tendente o, si se quiere, para el momento específicamente volitivo de la aprehensión primordial de realidad? Es lo que tenemos que ver a continuación.

b) La cosa-realidad-sentido y las tendencias humanas

Si la cosa-signo juega respecto de las respuestas animales el mismo papel que la cosa-sentido respecto de las respuestas humanas, esto es, respecto de la volición, parece evidente que se vuelve a confirmar algo que ya hemos visto pero que ahora, poco a poco, comienza a cobrar un perfil cada vez más definido. A la altura de los años sesenta el objeto formal de la volición era para Zubiri la cosa-sentido. Sin embargo, se trataba de una cuestión que para Zubiri no estaba aún del todo clara como se pone de manifiesto en una nota a pié de página: «*Objeto de la volición. Formal: lo querido es un modo de ser (¿sentido?) que consiste en ser posibilitante. La razón formal de Bonum es 'posibilidad'. Material: mi bien plenario*» (SSV 37). Esta duda que aparece en el curso de 1961 parece que se aclara, aunque no del todo, en el curso de 1964. Desde esta perspectiva, la prioridad de la cosa-real frente a la cosa-sentido toma el cariz de la simple prioridad de la inteligencia frente a la voluntad.

Pero si el objeto formal de la voluntad consiste en la cosa-sentido, al radicalizar el sentido hacia una modalidad primordial, nos encontramos con lo que hemos denominado sentido primordial que se nos presenta ahora como el objeto formal de la volición primordial. Como este sentido primordial es congénere con la realidad, por eso hemos hablado de la cosa-sentido-real o de la cosa-real-sentido. Ambas expresiones las utilizaremos como equivalentes y consisten en situar ambos momentos, el de sentido y el de realidad, en su congeneridad primordial. El objeto de la volición en su actualidad primera sería el sentido primordial que, en cuanto congénere con la realidad, es justo lo que denominamos cosa-sentido-real. Desde esta estructura la prioridad de la inteligencia frente a la voluntad ha desaparecido por completo. La congeneridad entre la realidad y el sentido es la congeneridad entre la inteligencia y la voluntad.

En el apartado anterior hemos visto que el sentir animal no es libre y que por ello carece tanto de momento estrictamente volitivo como del momento de sentido. ¿Cómo concibe Zubiri el sentir humano desde la trilogía? ¿Puede ser libre el sentir del que se habla en la trilogía? La conexión entre la cosa-signo y

las respuestas animales hace imposible que en el animal haya voluntad. Si la conexión entre la suscitación y las respuestas en el sentir animal viene dada en virtud de la formalidad de signitividad, habrá que pensar que en el caso del hombre la conexión hay que inscribirla dentro de la formalidad de realidad. La formalidad de realidad es una formalidad del sentir humano. Pero dicha formalidad, a diferencia de la formalidad signitiva, no determina respuesta alguna. Es lo que Zubiri denomina ruptura de la signitividad. Entre el momento de suscitación del sentir humano y el momento de respuesta hay algo así como un hiato que proviene de la ausencia de respuestas signitivas predeterminadas.

¿Hay un momento de libertad en la aprehensión primordial, en la impresión de realidad? Si la voluntad tiene la nota esencial de la libertad entonces no podría hablarse de volición primordial si esta no estuviese presente ya, de algún modo, en la misma aprehensión primordial de realidad.

Para verlo hay que partir de la mera actualización de la realidad en la inteligencia. Frente a la formalidad de estimulidad que nos actualiza lo sentido como signo de respuestas animales, la formalidad de realidad no actualiza respuesta predeterminada alguna. En esta ausencia de respuestas signitivas predeterminadas nos encontramos ya con un primario ámbito de libertad en la misma impresión de realidad. Gracias a ello podríamos decir que la impresión de realidad es también una impresión de libertad y que, por tanto, el momento de libertad está presente en la aprehensión primordial de realidad incluso en su momento intelectual. Se trata de la libertad entendida como «libertad de», es decir, que desde el más elemental momento intelectual del acto primordial somos ya libres de toda respuesta animal, de toda respuesta predeterminada, aunque habrá que entender dicha libertad fuera de los modos ulteriores en los que se despliega su actividad. En cualquier caso, en la trilogía la libertad está formalmente presente en el primario acto de sentir y, por ello, la inteligencia no tiene ni que suspender el momento signitivo del estímulo, ni tampoco superar dicho momento.

Sin embargo, para que haya volición no es suficiente esta «libertad de» sino que es preciso que además se dé el momento de «libertad para». La ausencia de respuestas hace de la impresión de realidad impresión de «libertad de» que, en tanto que actualiza el poder de lo real a disposición de la volición, pasa a ser, como inconclusión de las tendencias, una «libertad para». Diríamos que en el sentir humano tiene lugar un devenir de actualización desde el momento de «libertad de» hasta el momento de «libertad para». El momento de «libertad de» hace referencia a la alteridad. El momento de «libertad para» hace referencia al momento de la fuerza de imposición del poder de lo real. No son dos momentos dissociables, puesto que están intrínsecamente unidos, pero sí diferenciables analíticamente.

Por el momento de «libertad de» la cosa es una *cosa-realidad*. Por el momento de «libertad para», la cosa es una *cosa-sentido primordial*. Por

el momento de «libertad de» estamos sin respuestas. Por el momento de «libertad para» tenemos una realidad ofrecida y en cierto modo ya poseída, al alcance de nuestras respuestas que podrán apropiársela. La actualidad de las cosas respecto de nuestra volición primordial parece ser la actualidad de una cosa-sentido primordial que, en cuanto sentido, está ofrecida «para» satisfacer las tendencias de la volición tendente que hacen de ella una realidad no indiferente y, por consiguiente, apropiable. No sólo como apropiable en un acto ulterior, sino ya primordialmente apropiada en cuanto que está al alcance, a disposición, esto es, en cuanto que en ese sentido disponemos ya de ella y de la que tenemos una cierta posesión. Más adelante especificaremos cuál es el carácter de la volición primordial respecto de la cual las cosas se presentan como cosas-sentido primordiales o, si se quiere, como cosas-realidad-sentido.

Esta unidad intrínseca entre la inteligencia y la volición es la que ha puesto de manifiesto Pintor-Ramos en su obra: «La tesis que voy a defender afirma que un ser dotado de inteligencia sentiente bien entendida —ello quiere decir: conforme al segundo de estos esquemas— exige necesariamente y no sólo como contingencia fáctica que esté dotado en ese mismo orden de una voluntad tendente y un sentimiento afectante»⁴⁶. Lo único que estamos haciendo es llevar esta argumentación hasta el final. Es decir, que si es verdad que la inteligencia sentiente exige la voluntad tendente, entonces la actualización de la realidad primordialmente presente en la inteligencia sentiente exige también la actualización de esa misma realidad respecto de la voluntad tendente. Dicho en otras palabras, la actualización primordial de la cosa-realidad exige la actualización de la cosa-sentido y que, por consiguiente, no hay prioridad de la una sobre la otra sino que ambos momentos forman el hecho primordial intelectual y volitivo a la vez en que consiste la cosa-realidad-sentido en cuanto tal.

3.2.4. *El hecho de la volición primordial*

La revolución filosófica que introduce la noción de inteligencia sentiente en la trilogía se hace a partir de una nueva idea de inteligencia dotada de un acto primario como es la aprehensión primordial de realidad. Zubiri consiguió pensar ese acto a partir de una radical deslogificación de la inteligencia. Para la filosofía clásica entender es juzgar. Zubiri echa por tierra esa tesis con la afirmación de que el acto formal de la inteligencia no consisten en juzgar, ni en razonar, sino en aprehender impresivamente la realidad. Entender consiste en sentir la realidad. La deslogificación de la inteligencia culminó con una sentientificación radical del acto aprehensivo de la realidad. Ahora bien, no hay que pasar por alto la extra-

46 O. c., p. 95.

ñeza que produce esta nueva idea de inteligencia habituados como estamos a pensar en la identidad entre el logos y la inteligencia. Se trata de una idea tan nueva que cuando nos la presentan por primera vez tendemos a creer que eso es justamente lo que no es la inteligencia. ¿Cómo pensar una inteligencia sin logos, es decir, como dejar de pensar tal y como durante más de dos mil quinientos años se ha estado pensando en la historia de la filosofía? ¿Cómo pensar una inteligencia que, primordialmente, no juzga nada sino que se limita a aprehender lo que está presente? ¿Dónde está ahí el acto de inteligencia? ¿No es acaso el inteligir algo más complejo, más complicado, más difícil e inaccesible? ¿Cómo es posible que baste con sentir para estar ya formalmente inteligiendo? Nos parece imposible que inteligir sea algo tan sencillo y elemental, al menos en cuanto puro acto primordial. Ciertamente no nos encontraremos posiblemente nunca con un puro acto primordial sin modalización ulterior, pero eso no quita que en toda modalización ulterior esté ya presente esa aprehensión primordial que es justo el factor primario de todo el proceso.

La *volición primordial* quedó sin ser pensada dentro de la obra zubiriana, lo que plantea un problema porque las obras en las que Zubiri habla de la volición pertenecen a los años sesenta. Eso tiene dos inconvenientes como mínimo. Primero, que Zubiri no había alcanzado aún el terreno de la actualidad primordial de la inteligencia. Segundo, que Zubiri no había caracterizado el sentir como impresión. Como consecuencia de estos dos inconvenientes todo lo que Zubiri afirma sobre el acto de la volición en los años sesenta debe ser llevado al terreno de la primordialidad. ¿Dónde está la mayor dificultad? A mi modo de ver la dificultad se encuentra en la misma línea que el obstáculo con el que se tropezó Zubiri antes de llegar a la aprehensión primordial: el logos. Si Zubiri ganó la aprehensión primordial a partir de una deslogificación de la inteligencia, ¿no habría que intentar ganar la volición primordial a partir de una deslogificación de la voluntad? Pero ¿qué significa exactamente deslogificación de la voluntad? Si deslogificamos la voluntad, ¿no podría ocurrirnos lo mismo que con la inteligencia, es decir, vernos abocados a una idea de voluntad que pueda parecer que, en principio, tiene poco que ver con lo que clásicamente se ha entendido por voluntad?

Comencemos por el problema de la *deslogificación de la voluntad*. El logos es una intelección afirmativa que, como tal, sólo es posible en un campo de realidad en el que se ha abierto el proceso de diferenciación entre cosas a partir de las simples aprehensiones. La reactualización de una cosa real campal en función de una simple aprehensión es justamente el carácter formal de la afirmación como acto esencial del logos. ¿Cuál es la correspondencia de la afirmación en el terreno volitivo? Sin duda ninguna, se trata de la decisión o, si se quiere, de la opción. Toda decisión y toda opción sólo son posibles bajo la actualización diferencial de las cosas en un campo de realidad, es decir, toda

decisión y toda opción suponen necesaria y constitutivamente una intelección afirmativa. De ahí que pensar una volición deslogificada es tanto como pensar una volición des-opcionada o des-desicionada. Pero ¿cómo es posible esto? ¿No es acaso la decisión el carácter formal de la voluntad en cuanto tal? ¿Es que se puede hablar de una voluntad sin decisión, más aún, no sólo de una voluntad sin decisión sino de una voluntad primordial sin decisión? Y si es así, ¿qué sería entonces la voluntad? ¿Sería libre? ¿Puede hablarse de una libertad sin decisión?

a) Las tendencias libres

El problema que plantea la caracterización del momento de la volición tendente en las estructuras sentientes humanas es complejo. Antes de la trilogía Zubiri no consideraba que pudiera haber actos sentientes libres. Después de la trilogía, sí. Prueba de ello es la aprehensión primordial de realidad que en cuanto dotada de una formalidad de realidad que no determina respuestas es ya una aprehensión formalmente libre. Pero esto nos lleva a plantearnos ahora el problema de la conexión entre la voluntad y la libertad. ¿Cuál es la relación entre ambas? La contestación de este interrogante afecta esencialmente al problema de cómo deba ser pensado el acto o, si se quiere, el momento de la volición primordial.

Hay que incardinar la libertad primordial en el sentir. Pero el momento sentiente de la volición es la tendencia: «la tendencia de una volición es como el sentir de una intelección» (SH 573). Hemos visto que el esquema de la volición en Zubiri en torno a los años sesenta no posibilitaba la unidad del acto de la volición. Las tendencias son pensadas como inconclusas, lo que fuerza la entrada en escena de la volición como preferencia, decisión, opción o elección. Cualquiera que sea la modalidad como se conciba la entrada en escena de una voluntad que cierra las tendencias tendremos una disyunción insalvable entre el momento tendencial y el momento volitivo. No es posible una unidad originaria entre ambos. Esa falta de unidad procedente de un dualismo fundamentado en la autonomía funcional de la voluntad respecto de las tendencias es el que posibilita el hecho de que para Zubiri por aquella época existieran tendencias superiores e inferiores, esto es, tendencias buenas y malas: «La tendencia, buena o mala, tiene ella su propio peso» (SSV 147). Las tendencias, pues, en tanto que momentos sentientes de un acto no son formalmente libres. ¿Cómo tienen que ser pensadas las tendencias desde el esquema del sentir de la trilogía?

El momento sentiente de la volición, la tendencia, y el momento volitivo, la libertad —luego veremos qué significa aquí esta libertad— si es que van a constituir no sólo una adición de momentos, ni una unificación posterior a los mismos, sino que originariamente conforman la unidad intrínseca de una voluntad

tendente, deben ser pensados en su intrínseca unidad y mutua pertenencia. Esto es, la volición es un momento intrínseco y formal de las tendencias humanas y no algo que sobrevenga a estas por su inconclusión. Esto conlleva que no hay ni puede haber ese tipo de inconclusión de las tendencias de la que hablaba Zubiri por los años sesenta, por lo mismo que no puede haber tendencias sin volición. Toda tendencia, en cuanto perteneciente a la voluntad tendente, es ya en sí misma volitiva desde su mismo principio. Dicho de otro modo, toda tendencia, en cuanto que forma parte de una voluntad tendente, es en sí misma formal e intrínsecamente libre desde su comienzo. No hay ese tipo de inconclusión de las tendencias, lo que hay es tendencias radicalmente libres y que, por ser libres, son inconclusas que es asunto completamente diferente a como Zubiri lo piensa en los años sesenta. Tan distinto es que el acto de volición no concluye en modo alguno las tendencias, sino que es justamente lo que constituye a las tendencias humanas en su carácter de intrínsecamente libres *ab initio*. Más aún, la conclusión de unas tendencias radicalmente libres tampoco constituye el acto primordial de la volición. Dicha conclusión es un acto ulterior de la volición primordial, justo el momento de opción o decisión. Pero hay que pensar la volición primordial no desde su actualidad segunda o derivada, como hemos dicho que es la decisión o elección, sino desde su intrínseca actualidad primordial. Eso nos lleva a preguntarnos ¿qué significa primordialmente el momento de volición? Hemos apuntado arriba que se trata de la libertad. Ahora bien, ¿de qué libertad estamos hablando aquí?

La dificultad consiste en el hecho de la *libertad primordial*. Casi siempre que pensamos en la libertad nos vienen a la mente momentos secundarios: elección, decisión, opción ó preferencia. Pero toda opción, así como toda decisión, al igual que toda preferencia sólo es posible sobre la base de que ya previamente poseemos la volición. Ponerse a elegir sólo es posible si ya previamente poseemos la libertad. Dicho con otras palabras, la volición primordial es una actualidad primera de la volición, mientras que la decisión es una actualidad segunda. Esto nos lleva a pensar en una idea de libertad previa a toda opción y a toda decisión que, además, sea la condición necesaria para el despliegue de toda opción o decisión. La rareza de esta idea, que sería la idea de la volición primordial, no es menor que la rareza de la aprehensión primordial de realidad. Si en el caso de la volición, que es en el que ahora estamos, nos preguntamos por esa libertad eso nos lleva a plantearla desde las tendencias. No podemos plantearnos la libertad primordial en abstracto, esto es, fuera del sentir, sino dentro del mismo sentir, dentro de las tendencias.

Si, como hemos visto, no hay ni puede haber una inconclusión de las tendencias que exijan la entrada en escena de la voluntad como si de una facultad autónoma se tratara, sino que lo que hay son tendencias ya primordialmente libres que, por ser libres son inconclusas y exigen ulteriormente el acto segun-

do de la decisión para su conclusión, entonces el hecho de la libertad primordial hay que caracterizarlo como mera tendencia primordial libre. El momento de libertad de esta tendencia primordial no puede consistir ni en decisión, ni en elección. ¿En qué consistirá entonces? A mi modo de ver tiene que consistir en libre posesión previa a toda decisión. Y de ser esto así el momento de la libertad primordial consistiría en la mera posesión libre de una tendencia o, dicho de otro modo, en la libertad que se actualiza en una tendencia simplemente poseída por nosotros.

Anteriormente tuvimos ocasión de ver que la inteligencia sentiente no sólo era sentiente sino también posidente. Ahora tenemos que completar aquello añadiendo que el momento posidente de la inteligencia es un momento volitivo y que se especifica en su nivel primordial como posesión de una tendencia. Es el simple hecho de que nuestras tendencias están a nuestra disposición no como objetos de nuestra contemplación, sino como instancias en las que nos actualizamos como poseyendo nuestra propia libertad antes de toda decisión. En las tendencias, y sólo en las tendencias, es donde se actualiza nuestra libertad primordial.

Se nos dirá que este tipo de libertad es irreal, que siempre de un modo u otro me encuentro ya dentro de una trama de decisiones enormemente compleja, que la posesión de una mera tendencia anterior a toda ejecución no es nada que afecte a la voluntad sino algo previo a ella. A estas posibles objeciones habría que responder diciendo que aunque sea verdad que siempre nos encontramos con decisiones ya tomadas, ello no implica que las decisiones sean momentos segundos de la voluntad tendente primordial. Al igual que siempre nos encontramos con afirmaciones y no con una mera aprehensión primordial de realidad, del mismo modo siempre nos encontramos con decisiones y no con una mera posesión de nuestras tendencias en su actualidad primordial.

Pero, según vimos, la intelección sentiente, en cuanto posidente, es decir, en cuanto volitiva, no consistía sólo en una posesión vidente de la realidad, sino también en una fruición de la realidad, que radicalizada a un nivel primordial habría que entenderla como una fruición del sentido primordial de la realidad. Las cosas, en cuanto «de suyo», no atraen nuestras tendencias, pero en cuanto que tienen un sentido, es decir, en cuanto que sirven «para» satisfacer una tendencia entonces se convierten en términos de la fruición. La realidad deja de ser un mero ámbito de cosas que están ahí para convertirse en un ámbito que satisface nuestras tendencias.

b) La fruición primordial

«La unidad intrínseca de estos tres momentos (estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir» (HD 45). Si el momento de

suscitación se caracteriza por ser impresión, ¿en qué consiste formalmente la tendencia? Ya hemos visto que «la tendencia de una volición es como el sentir de una intelección» (SH 573). Pero el sentir, la impresión, se define por la alteridad de lo dado en la aprehensión que, en el caso del hombre, es una alteridad de realidad, una impresión de realidad. Las cosas, respecto de la impresión humana, están presentes como otras que la impresión, como realidad primordial. ¿Cómo se actualizan las cosas respecto de las tendencias? «La volición incluye como ingrediente esencial lo deseable. Nada sería para el hombre posible como bueno, si, efectivamene, en una o en otra forma no tuviera alguna dimensión de deseable» (SSV 38). Las cosas, respecto de las tendencias, se nos actualizan como deseables, como apetecibles.

En ése su carácter de deseables o apetecibles reside lo irreductible de la presentación de las cosas respecto de nuestras tendencias. Para la actualización intelectual, todo está presente idénticamente como realidad, como «de suyo». Pero la actualización de las cosas como deseables o apetecibles «rompe el estado de indiferencia propio de una realidad intelectivamente inespecífica y, en este sentido, el hecho de alcanzar la realidad debe en ese mismo acto conformar un estado de la realidad volente. Esto sería lo que Zubiri quiere destacar con la *fruición*, pero este punto no deja de crear dificultades»⁴⁷. Zubiri nos dice que «La esencia formal de la volición es fruición» (SSV 43). ¿Qué significa esto?

Por un lado, nos encontramos con que el término fruición fue utilizado también por Zubiri para calificar el carácter propio del sentimiento⁴⁸. Sin embargo, Pintor-Ramos piensa que no podemos prescindir de dicho término para describir la volición: «el concepto de fruición no tiene alternativa dentro del pensamiento de Zubiri; pero sería preciso radicalizarlo hasta una eventual modalidad primordial»⁴⁹. En efecto «separar la fruición de la volición terminaría por romper la unidad que quiere ser la «voluntad tendente», la cual de ninguna manera puede definirse por la opción, pues toda opción supone un campo diferenciado dentro del cual pueda moverse»⁵⁰.

Admitiendo los argumentos de Pintor-Ramos para no prescindir del término «fruición» para calificar el acto volitivo y aceptando la necesidad de radicalizarlo hasta una eventual modalidad primordial, queda sin embargo un gran problema sin cerrar en sus análisis. ¿Sería libre una fruición primordial? Pintor-Ramos afirma que: «si usamos los términos con su máxima precisión, ni siquiera hay 'actos libres', sino que sólo pueden existir acciones libres, pues

47 O. c., p. 134.

48 Cf. SSV, 340 ss.

49 O. c., p. 67.

50 O. c., p. 131.

la libertad no es nunca una actualización irreductible de lo real, sino una modalización ulterior del acto volitivo»⁵¹. Si es verdad que sostiene que «lo que se explayará como libertad aparece primordialmente como inconclusión de las tendencias»⁵², también lo es que esta inconclusión de las tendencias era entendida por Zubiri en los años sesenta como un momento sentiente y, por consiguiente, no libre. Aunque ulteriormente forzara la aparición y la intervención de la libertad, las tendencias en sí mismas no eran concebidas por aquella época como libres: «Grandes metafísicos y teólogos pensaron que las tendencias son formalmente libres, incoativamente libres; que incluso el animal, y el niño antes de nacer, tienen una restringida, minúscula pero auténtica y formal libertad. No es cuestión de entrar a discutir este problema. Pero esta tesis me parece sobradamente excesiva. No se puede, a mi modo de ver, admitir que la estructura puramente sentiente sea formalmente libre» (SSV 145). La fruición primordial es libre a condición de que pensemos la primordial inconclusión de las tendencias al modo como hemos indicado, es decir, como tendencias originaria y formalmente libres en todos sus momentos y dimensiones. Si, en este sentido, radicalizamos la fruición hasta una eventual modalidad primordial, entonces, tal y como hemos visto, no hay otra alternativa que pensar que la fruición primordial no sólo es formalmente libre, sino que incluso es la libertad primordialmente considerada, es decir, la libertad en su actualidad primera. Frente a ella, toda otra libertad no es sino una actualidad derivada y secundaria, como es el caso de la opción o decisión.

De todo ello resulta que la volición primordial quedaría caracterizada por sus dos momentos compactamente originarios. Primero, el momento volitivo que sería el momento posidente, es decir, la libertad originaria entendida como libre posesión del acto primordial. Segundo, el momento tendente que sería propiamente hablando la fruición. La unidad de ambos momentos caracterizaría a la volición primordial como libre fruición, o fruición posidente en actualidad primera. Como quiera que el término fruición puede hacer referencia no sólo al momento tendente, sino también al posidente en cuanto que la fruición implica ya posesión, podemos servirnos del término fruición así entendido siempre y cuando lo entendamos en la línea de la libertad posidente primordial.

Zubiri nos dice que la fruición recae sobre la realidad en cuanto realidad. Sin embargo, esto nos parece insuficiente. La fruición recae no sólo sobre la realidad en cuanto realidad, sino también en cuanto que la realidad satisface nuestras tendencias y tiene así un sentido para nosotros. Si esto es así, entonces el objeto de la fruición primordial resultaría ser, formalmente, el sentido pri-

51 O. c., p. 140.

52 O. c., p. 141.

mordial de lo real. Como se trata de un sentido congénere con la realidad, la fruición del sentido primordial de lo real es «a una» la fruición de lo real en cuanto real. En esta línea el objeto propio de la fruición primordial sería la cosa-real-sentido.

c) La unidad de la volición

En los años sesenta Zubiri establece el carácter unitario del acto voluntario a partir de sus tres componentes o dimensiones fundamentales: «La voluntad es el acto de querer. Y un acto de querer que tiene tres dimensiones o tres componentes. Una tendencia en virtud de la cual apetece, en una o en otra forma, aquello que se quiere; en segundo lugar, un acto determinante de aquello que se quiere, en forma de preferencia; en tercer lugar, un acto activo. Y la unidad intrínseca de esas tres dimensiones constituye la estructura formal de la fruición humana. Es imposible disociar esas tres dimensiones por completo. Eso no obsta, sin embargo, para que sean tres dimensiones perfectamente distintas» (SSV 53).

Este texto puede considerarse perfectamente como el núcleo del que podría derivarse una trilogía de la volición a partir de su isomorfismo estructural con la trilogía de la inteligencia si se realizan dos operaciones básicas.

La primera consiste en sustituir la formalidad estímúlica por la formalidad de realidad, sustitución que posibilita la libertad originaria de las tendencias. Si realizamos esta primera sustitución nos encontramos con que el primer momento que se señala en el texto se transforma en la fruición primordial como acto primero de la volición. En efecto, la volición primordial no es sino la mera fruición de una tendencia libre en actualidad primera y, por tanto, libre de la formalidad estímúlica y afectada por los momentos de «libertad de» (alteridad) y «libertad para» (fuerza de imposición). La *fruición primordial* es a la voluntad lo que la aprehensión primordial de realidad es a la inteligencia.

La segunda operación, que nos saca de los esquemas de la filosofía de Zubiri, consiste en la determinación del objeto formal propio de la fruición primordial. Dicho objeto formal es el *sentido primordial*. De ahí que propiamente hablando habría que calificar la actualidad primera de la volición como fruición primordial del sentido.

Hechas estas dos operaciones que conciernen tanto a la determinación del acto volitivo primordial, como a su objeto formal propio, el resto del esquema de la trilogía se impone por sí mismo. El momento volitivo de preferencia se corresponde con el logos y el momento de acto activo con la razón.

A partir del desarrollo de las correspondencias señaladas, una vez determinado el acto primordial y su objeto, podríamos desarrollar lo que sería el análi-

sis pormenorizado de todo el despliegue de la volición primordial en sus modos ulteriores. Sin embargo, el despliegue de esa trilogía de la volición nos lleva más allá de los planteamientos zubirianos, es decir, nos saca de sus esquemas básicos y de sus prioridades fundamentales. No se puede desarrollar, desde los supuestos internos del sistema zubiriano, una trilogía de la volición, es decir, un análisis de la modalización de la voluntad. Dicho con otras palabras, si realizamos una trilogía de la volición tomando como punto de partida la trilogía de la inteligencia, no se completa simplemente su filosofía, sino que más bien se transforma.

Al igual que hay una congeneridad entre la inteligencia y la realidad, se da también una *congeneridad entre la volición y el sentido*. Si Zubiri estableció en la trilogía un nuevo acto de entender, la aprehensión primordial de realidad, y un nuevo objeto para ese acto dado en actualidad común con él, la realidad primordial, del mismo modo puede establecerse el momento volitivo de ese acto como una nueva fruición primordial del sentido y su objeto como un nuevo sentido primordial. Ambas congeneridades, la de la inteligencia con la realidad y la de la volición con el sentido, ponen de manifiesto una tercera: la *congeneridad entre la inteligencia y la voluntad*, congeneridad que tiene su correlato en su objeto propio: *la cosa-real-sentido*. En cuanto real, es objeto de la inteligencia sentiente. En cuanto sentido, es objeto de la volición tendente. No hay pues una actualización intelectual y otra volitiva, sino que lo que verdaderamente hay es una única actualización intelectual-volitiva, por lo mismo que no hay dos actos, uno de entender sentientemente y otro de querer tendencialmente, sino que lo que hay es un único acto intelectual-volitivo.

Las tres prioridades fundamentales del sistema zubiriano —como momentos del sistema de la prioridad de la realidad—, la prioridad de la realidad frente a la inteligencia, la prioridad de la realidad frente al sentido, y la prioridad de la inteligencia frente a la voluntad se resuelven, en última instancia, en un sistema de la congeneridad. Zubiri estableció la congeneridad entre la inteligencia y la realidad. Basándonos en ella hemos establecido la congeneridad entre la realidad y el sentido que se ha puesto de manifiesto como una congeneridad entre la inteligencia y la voluntad.

El sistema de la congeneridad afecta esencialmente a los trascendentales. No podemos entrar aquí en un desarrollo pormenorizado del tema. Baste con señalar muy brevemente lo esencial para el tema que nos ocupa respecto de los tres trascendentales sobre los que ha tratado nuestra exposición. La *res*, como simple realidad, el *verum*, como actualización de la realidad en la inteligencia sentiente, y el *bonum* como actualización del sentido en la voluntad tendente.

Dentro del sistema zubiriano de los trascendentales en los años sesenta la posición principal viene ocupada por la *res* como transcendental simple. Des-

pués, sin entrar ahora en el tema de la disyunción trascendental, vendrían el *verum* y el *bonum* como transcendentales complejos. La posición de los transcendentales en el sistema zubiriano expresa la posición de la realidad, la inteligencia y la volición en su sistema.

No poseemos ningún esquema maduro de cómo hubiera quedado el esquema de los transcendentales una vez actualizado en la línea de la trilogía de la inteligencia. Sabemos que Zubiri estaba insatisfecho con su sistema de los transcendentales tal y como fue concebido por él mismo en los años sesenta. Prueba de ello son las notas a pié de página que aparecen en *Sobre la realidad* cuando trata de ellos. Así, cuando afirma que lo que funda los transcendentales es el ser, esa afirmación ha sido posteriormente rectificadas con una nota que dice «Ojo. Esto no es verdad sin más» (SR 144). No sólo hay una rectificación, sino varias. No es momento aquí de entrar en ellas, sino simplemente de constatar que Zubiri mismo no estaba conforme con su sistema de los transcendentales tal y como lo concibió por aquellos años, y que no se encuentra, entre sus obras publicadas hasta la fecha, ningún esquema maduro sobre este punto.

Desde los análisis que hemos presentado en este trabajo, la congeneridad entre la inteligencia y la realidad significa la congeneridad entre la *res* y el *verum*. Por otra parte, la congeneridad entre la inteligencia y la voluntad nos lleva a la congeneridad entre el *verum* y el *bonum*. Finalmente, la congeneridad entre la realidad y el sentido nos llevaría a establecer el trascendental *sentido*. El sistema de la prioridad trascendental de la realidad debería dar paso, a nuestro modo de ver, al sistema de la *congeneridad trascendental*.

JUAN BAÑÓN