

LA CRÍTICA ZUBIRIANA AL SENSUALISMO MODERNO

Resumen. Este ensayo intenta acercarse a la idea de Zubiri de una “inteligencia sentiente” desde la tradición sensualista. Prescindiendo por su carácter extremo de la postura de Hume, se propone como referencia más amplia el sensualismo de Hobbes. Para Zubiri, estos enfoques son deficientes en su análisis del sentir y acaban proponiendo una inteligencia “sensible” que, al igual que el intelectualismo, dejan fuera la formalidad de realidad. Es esta formalidad, dada en el sentir, la que hace de la ciencia un conocimiento probable, aunque no ajena a la verdad, por estar insertada y movida por esa formalidad de realidad.

Palabras-clave: Zubiri, Hobbes, sensualismo, sentir, realidad, ciencia, verdad

ZUBIRI: SENSUALISM, SENSISM AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Abstract: This paper aims at taking an approach to Zubiri’s idea of “sentient intelligence” from the sensualist tradition. Disregarding, for its extreme views, Hume’s position, we propose Hobbes’ sensualism as a wider framework. According to Zubiri, an analysis of sensing doomed to failure is carried out from these points of view, because these positions advocate for a “sensible” intelligence which, like intellectualism, rules out Reality’s formality. This very formality, given in sensing, makes science a probabilistic (but related to truth) knowledge, motivated by and contained in this formality of Reality.

Key words: Zubiri, Hobbes, sensualism, sensing, Reality, science, truth.

0. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo principal describir la crítica que Zubiri dirige al sensualismo. Esta crítica constituye un antecedente clave para la construcción de la categoría de inteligencia sentiente. Para Zubiri “«sensualismo» significa que los contenidos del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles. El problema de reducir la intelección al conocimiento y el conocimiento a la ciencia tiene lugar porque “la filosofía no ha visto en las impresiones sensibles más que su contenido, y ha resbalado sobre su formal momento sentido de realidad: no ha visto la impresión de realidad” (IRA 89).

José Antonio Martínez, en uno de los pocos estudios dedicados a analizar el diálogo de Zubiri con Hume respecto a la causalidad, explica que no puede decirse que David Hume sea uno de los interlocutores asiduos de Xavier Zubiri. Tampoco abundan en sus obras las referencias al empirismo, lo que no significa obviamente ni que los ignorara ni que desmereciese sus aportaciones a la historia de la filosofía. Buena prueba de lo contrario es que tanto en sus primeros trabajos como en las últimas páginas por él redactadas los trae a colación, bien para rastrear antecedentes o encuadrar su posición, bien para discrepar de una postura o fundamentar una crítica¹.

Esta polarización exclusiva en Hume –en realidad, en unos pocos temas del pensamiento de Hume– seguramente podrá explicarse desde la formación filosófica o desde la biografía intelectual de Zubiri. Pero la postura extremosa y los resultados “escépticos” que Hume ofrece parecen alejarlo mucho de una filosofía tan “metafísica” como la de Zubiri, por lo que quizá ese centrarse en Hume oculta otras posibles virtualidades de una tradición mucho más amplia y más rica. Esto puede ayudar a entender que, cuando Zubiri elige interlocutores para contrastar su propia filosofía, predominen de modo casi absoluto los filósofos que podrían encuadrarse en lo que genéricamente llamaríamos tradiciones “intelectualistas” o, quizá con terminología más próxima a Zubiri, partidarios de la *inteligencia concipiente*. Sin embargo, la crítica básica a esas concepciones comienza siempre con la necesidad de revisar la idea de sentir, para poderlo unir indisolublemente a la intelección en el tema central de la *inteligencia sentiente*. En este caso, parecería que en principio las tradiciones sensualistas podrían aportar alguna clarificación complementaria, pues ellas también aceptan el carácter primordial del sentir y es dentro de ese análisis del sentir donde Zubiri se separará del sensualismo al rechazar la reducción de ese sentir a la percepción de contenidos sensibles, por lo que, para que luego pueda darse “conocimiento”, será preciso otra actividad irreductible que conceptúe ese sentido; a esta manera de entender la intelección la llama Zubiri *inteligencia sensible*, algo tan alejado de la inteligencia “sentiente” que el autor no duda en considerarla una variante de la inteligencia “concipiente”.

Esto nos lleva hasta el notable resultado de que la crítica básica de Zubiri al sensualismo coincide exactamente con la crítica al intelectualismo: olvido injustificado en el análisis del acto de sentir de la fundamental formalidad de realidad; a partir de esa raíz común, lo que separa a intelectualistas y a sensualistas quizá sea un ideal distinto de conocimiento. Todavía así, podría valorarse cierto privilegio del sensualismo en un punto: la inserción insuperable de toda intelección en el

1 Cf. J. A. Martínez, “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (Ed), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*. Comares, Granada, 2004, pp. 353-362.

sentir, algo que servirá de apoyo a la idea de una limitación constitutiva del conocimiento humano, tesis mantenida con apreciables variantes en las tradiciones sensualistas, de donde quizá llega hasta Kant. Siendo éste mi primer enfrentamiento con la obra de Zubiri, me pareció que podría resultar de utilidad enfocarlo desde un modelo sensualista amplio, sin que tuviese importancia decisiva el que no aparezca de modo explícito en la obra de Zubiri; al tratarse de un primer enfrentamiento, parecerá más explicable que queden sólo insinuados y aplazados muchos problemas que merecerían consideración más detenida.

El asunto es que, aunque Zubiri poco cita a los empiristas, el sensualismo representa un marco de referencia a partir del cual debe señalarse el fracaso del pensamiento moderno como proyecto filosófico. En este trabajo no me dedicaré a exponer las tesis sensualistas desde la filosofía de Hume por las razones ya referidas, que es lo que de alguna manera se esperaría. Prefiero recorrer un trayecto que tal vez resulte menos ortodoxo: reconstruir el sensualismo desde una versión menos escéptica, como la hobbesiana. Esto puede sorprender. En lo personal no he encontrado ningún lugar en el que Zubiri se refiera a Hobbes². Cuando Zubiri habla del sensualismo lo hace a en diálogo con Hume. No obstante, prefiero presentar la orientación no escéptica del sensualismo moderno, porque esta línea desemboca en el pensamiento de Kant y en los planteamientos del empirismo lógico.

Este estudio se desarrollará en tres momentos. En primer lugar, ofrece un recorrido básico por la tesis y compromisos epistemológicos más importantes del sensualismo moderno. En segunda instancia, presenta la crítica de Zubiri al sensualismo desde la categoría de inteligencia sentiente. Finalmente, teniendo como sustrato la crítica al sensualismo y al positivismo, intenta acercarse a una visión probabilista del conocimiento científico desde el pensamiento zubiriano.

1. EL SENSUALISMO MODERNO

En la edad moderna, el ideal de renovación del saber tomó como punto de partida una reflexión gnoseológica orientada a analizar las facultades cognitivas, para identificar en ellas tanto su estructura operativa como sus límites. Resulta importante comprender cómo conoce el hombre, porque esto a su vez permite

2 Las pocas citas identificables son tópicos referidos a su pensamiento político (por ejemplo SH 248, 250; TDSH 49). A pesar de que en la biblioteca privada de Zubiri se encuentra una edición de las *English Works* en la compilación de G. Molesworth –todavía la edición de referencia para la producción del filósofo inglés–, todo parece indicar que Zubiri no sintió especial interés por él.

entender cómo es posible la ciencia. Por esta razón, los empiristas se dedican a la caracterización de las facultades cognitivas, con la finalidad de identificar sus funciones y establecer las relaciones existentes entre ellas. Así, comprender la producción de pensamiento científico implica una exploración psicologista que considera actividades como la percepción, la imaginación, la memoria, entre otras.

El sensualismo describe las facultades cognitivas a partir de una explicación mecánica, porque todos los estados mentales y eventos son reductibles a los movimientos de los objetos. De esta manera, las sensaciones originadas por las cosas individuales configuran los átomos del pensar y cuando se reúnen dan como resultado el razonamiento.

Las impresiones o percepciones, que corresponden a los fenómenos de naturaleza, dependen del movimiento como causa eficiente universal. La multiplicidad de las impresiones tiene su origen en la diversidad de cuerpos en movimiento. Estas impresiones no son más que las huellas internas que se conservan de los cuerpos, porque su movimiento produce la sensación y ésta a su vez genera los movimientos en la imaginación. La ciencia tiene como punto de partida las percepciones que las cosas dejan en la subjetividad, porque “no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos”³.

Las percepciones constituyen el contenido del cálculo racional, pues la razón computa estas representaciones luego de haberlas rotulado con las marcas y nombres del lenguaje. El movimiento de los objetos es la condición que les permite actuar sobre nuestra sensibilidad y afectarla. A su vez, la sensación es un tipo de movimiento que se sucede en el sujeto como respuesta o reacción a los movimientos externos a la mente. Dado que los cuerpos son las causas de las sensaciones, el sensualismo procede a una descripción mecanicista para explicar cuál es el proceso fisiológico que un sujeto desarrolla desde la captación de los datos sensoriales hasta su elaboración mental.

Teniendo en cuenta que la sensación es una apariencia o fantasía de los objetos, el proceso del conocimiento no gravita tanto en la elaboración de representaciones exactas sobre estos objetos como en la identificación del origen de las sensaciones. La apariencia de los objetos en la sensación es lo que constituye la fantasía, porque “la cosa vista se encuentra en una parte, y la apariencia en otra”⁴. El conocimiento nunca es réplica o copia, porque el sujeto no puede

3 T. Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Tr. y pref. M. Sánchez Sarto. F. C. E., México, 1951, I, p. 6

4 T. Hobbes, op. cit., I, p. 7

elaborar representaciones fieles de los objetos que se presentan ante su sensibilidad. Después de todo, no conoce más que sus percepciones, sin que sepamos si éstas se correspondan exactamente con ellos. Lo que llamamos conocimiento no es un espejo o reproducción de la constitución externa de la realidad. Como es evidente, la crisis del ideal representacionista denunciada por Rorty⁵, hizo que el sensualismo se refugiara en un subjetivismo a ultranza.

Uno de los principales compromisos epistemológicos del sensualismo es la profesión de fenomenalismo. En este punto es preciso distinguir entre las cosas del mundo externo y las sensaciones que esas cosas dejan en la subjetividad, para concluir que el conocimiento no se enfoca tanto en las cosas como en las sensaciones, porque “una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía”⁶. El asunto es que no se conocen *esencias*, sino *accidentes*. El sujeto no captura la sustancia de las cosas a través de sus proposiciones, porque lo único que resulta cognoscible son apariencias o fenómenos, es decir, los efectos de aquellas supuestas sustancias.

La ciencia no tiene manera posible de describir la *naturaleza* propia de los objetos externos. Nunca sabremos exactamente cómo son los cuerpos, porque lo único que podemos conocer son las impresiones que nos causan; lo que llamamos conocimiento científico es el conjunto de las deducciones elaboradas por la mente a partir de los accidentes percibidos. Estas propiedades que atribuimos a las cosas, en realidad no pertenecen a ellas, sino que representan algo elaborado e impuesto por la subjetividad:

“Lo mismo que el color no es inherente al objeto, sino sólo un efecto que actúa sobre nosotros, causado por tal movimiento en el objeto, según hemos señalado, asimismo tampoco está el sonido en la cosa que escuchamos, sino en nosotros mismos”⁷.

Los accidentes no son elementos *a priori* de la vida mental, ni tampoco residen objetivamente en los cuerpos. Son simplemente el resultado de la interacción entre un sujeto y un objeto. De este modo, son tan sólo una construcción interior a partir de las cosas existentes en el mundo externo. El conocimiento de los accidentes se desarrolla desde un fundamento fenomenalista porque:

5 Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Tr. J. Fernández Zulaica. Cátedra, Madrid, 1983

6 T. Hobbes, *Op. cit.*, I, p. 7.

7 T. Hobbes, *Elementos de Derecho natural y político*. Tr. D. Negro Pavón. Alianza Editorial, Madrid 1994, I, II, 9, p. 98

“Cualesquiera que sean los accidentes o cualidades que nuestros sentidos nos hagan creer que existen en el mundo, no están ahí, sino que se trata solamente de apariencias y sensaciones. Las cosas que, aparte de nosotros, existen realmente en el mundo exterior son esos movimientos, gracias a los cuales se producen tales apariencias”⁸

Las impresiones sensibles son elaboraciones internas y no propiedades objetivas. Más aún, las cualidades que los hombres habitualmente asignan a los objetos no se dan en el mundo, sino que constituyen tan sólo apariencias. Esto explica el hecho de que las imágenes no tengan una relación directa con las cosas sino con los sujetos, dado que no conocemos más que los fenómenos. De hecho, las cosas exteriores parecen tener un *ser en nosotros* y este ser o representación interna se convierte en el objeto de la ciencia física.

La ciencia moderna sustituyó la explicación cualitativa de la naturaleza por una descripción empírico-analítica, orientada a la aprehensión de sus rasgos generales. Esta tarea exigió dejar de lado el marco de referencia proporcionado por la metafísica aristotélica. La concepción cuantitativa de la naturaleza, desarrollada por Galileo, Hobbes y Gassendi, entre otros, consideró la materia como desprovista de cualidades o dotada de propiedades puramente mecánicas. Esta orientación supuso la incorporación de tesis fenomenalistas que se comprometen con el estudio de las apariencias, al rechazar la cualidad como una diferencia esencial entre los entes, o, en el caso límite, reducir la llamada “cualidad” (recuérdese todo el debate moderno en torno a la realidad de los colores) a propiedades meramente cuantitativas susceptibles de tratamiento mecanicista.

El papel de la subjetividad planteado por el sensualismo aparece ya en Galileo, cuando afirma que “los sabores, los olores, los colores no son más que nombres únicamente existentes en el cuerpo que los siente”⁹. Frente a esto, Hobbes declara que “en la concepción de la visión, así también en las concepciones producidas por otros sentidos, el sujeto de su inherencia no es el objeto, sino quien la siente”¹⁰. Esta posición prepara la distinción desarrollada por Locke entre cualidades primarias y secundarias.

Pero este enfoque ya supone distinguir entre cualidades primarias y secundarias; las primeras, como la cantidad, la densidad, el volumen, etc., se refieren a los rasgos generales la naturaleza, mientras que las segundas, como el color, el olor y el sabor, se producen por la actividad particular de cada sujeto. Las cualidades

8 T. Hobbes, *Elementos*, cit., II, 10, p. 99.

9 C. Mínguez Pérez, *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*. Cincel, Madrid, 1990, p. 153.

10 T. Hobbes, *Elementos*, cit., II, 9, p. 99.

secundarias son particulares y han de ser eliminadas porque impiden la objetividad científica. El sensualismo considera que el estudio de las cosas extensas debe reducirse a sus propiedades fundamentales, en términos de extensión, figura y movimiento. Aunque el ser humano nunca llegue a conocer las cosas tal como son y les imponga una serie de cualidades que en sentido estricto no les pertenecen, debe aspirar a un conocimiento universal obtenido a partir del examen de las cualidades primarias comunes a todos los cuerpos. Con lo anterior se justifica la incorporación del razonamiento matemático a las explicaciones científicas, porque permite avanzar desde la sensación hacia una descripción objetiva y cuantitativa de la realidad.

Toda ciencia natural es descripción de fenómenos, es decir, de los cuerpos como aparecen ante los seres humanos y no de su constitución real. Los fenómenos son los efectos de las cosas y ésta es la materia de la investigación física: parte de los efectos individuales y supone las proposiciones que podrían explicarlos.

Como criterios de la epistemología sensualista se destacan los siguientes:

1. No podemos conocer más que cuerpos, de manera que el campo de lo real se circunscribe a la materia, en términos de causa, efecto, movimiento, extensión y figura.
2. El lenguaje es una estrategia epistemológica que fija los límites del conocimiento, porque ayuda a discernir lo que puede ser nombrado de lo que no, separando los enunciados que tienen sentido de los absurdos. No todo es cognoscible y la concepción materialista del lenguaje constituye el criterio que determina qué nombres se refieren adecuadamente a los cuerpos y cuáles no.
3. En el pensamiento sensualista el calificativo de “verdadero” no expresa una identidad entre nuestros pensamientos y las cosas externas, sino la equivalencia que se da entre las impresiones sensibles y las categorías del lenguaje. La verdad no es adecuación, sino “la concordancia de la concepción de un hombre con las palabras que significan tal percepción en el acto del raciocinio”¹¹.

A partir de los tres puntos enunciados, el sensualismo asumió una actividad de demarcación, con el fin de separar lo que es realmente pertinente para el estudio filosófico, de lo que no lo es. La demarcación como criterio epistémico cumple con una función lingüística en el análisis de las proposiciones, para separar las significativas de las vacías y absurdas

11 T. Hobbes, *Elementos*, cit., I, VI, 3, p. 120.

En virtud de lo anterior, el sensualismo realiza una declaración ontológica explicando qué considera como existente, para luego indicar las partes que componen la realidad y cómo deben ser estudiadas. En el mundo no existen más que cuerpos, de modo que no es válido emprender investigaciones en torno a esencias o a entidades incorpóreas. El objeto de la ciencia son los cuerpos materiales que hacen parte de la realidad natural, cuya aparente complejidad puede ser reducida a magnitudes y propiedades relativamente más simples, como la extensión, la figura, el movimiento, la fuerza, la aceleración, la velocidad, el impulso, la fricción, etc.

Los elementos anteriormente descritos permiten avanzar hacia una caracterización de la ciencia en términos eminentemente pragmáticos. Esta idea de filosofía rompe con la concepción aristotélica de una actividad teórica y especulativa, orientada a la contemplación. Por el contrario, la ciencia es un discurso útil y práctico que sirve para satisfacer las necesidades humanas, generando desarrollo y bienestar. En el marco de la ciencia natural, este objetivo se cumple al realizar intervenciones en realidad circundante, que permiten comprenderla para aprovecharla y dominarla. Como declara Hobbes en *Los Elementos de la Ley*:

“El fin u objetivo de la filosofía es que podamos hacer uso de los efectos previstos para colmar nuestras necesidades, o que, merced a los efectos concebidos por la mente, mediante la aplicación de los cuerpos a los cuerpos, se produzcan efectos similares, hasta donde la fuerza humana y la materia de las cosas lo permitan, para los usos de la vida humana y gracias a la industria de los hombres”¹².

2. EL SENSISMO ZUBIRIANO

Frente a las tesis sensualistas son abundantes las críticas y objeciones que se suscitan en el pensamiento de Zubiri. En primer lugar, el autor establece que la intelección no se dirige a las apariencias sino a la realidad, en sus notas constitucionales. La intelección no recae en la subjetividad sino en las cosas reales. Esto ocurre porque la realidad es algo a lo que no hay que llegar ni de lo que hay que salir, pues estamos siempre en ella, en tanto ámbito radical, trascendental y primordial.

12 T. Hobbes, *Elementos*, cit., I, VI, 3, p. 120. Para un análisis más amplio de la epistemología hobbesiana, véase mi libro *Epistemología y lenguaje en Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica*. Ediciones Unisalle, Bogotá, 2008, especialmente pp. 31-124.

Por supuesto, en este contexto es necesario ampliar significativamente el concepto que tenemos de cosa, porque la cosa real no puede reducirse en ningún caso a los cuerpos materiales. Como explica Pintor Ramos, “las cosas no son originariamente ni objetividades ni entidades; son algo mucho más modesto y también más rico: son *realidad*”¹³. El “reísmo” zubiriano admite que existen muchos tipos de realidad: cosas, personas, sociedades, otras personas, ficciones literarias, etc. Creer que la realidad es un conjunto de cosas físicas existentes en el cosmos es una expresión típica de realismo ingenuo y este es uno de los grandes errores del sensualismo.

Además, es necesario investigar la intelección como un *acto* en sí mismo y no desde el análisis de una facultad supuestamente dada de modo previo. Una estrategia de este tipo evita el riesgo de psicologismo, por lo cual en este contexto la clásica distinción entre sujeto y objeto resulta impertinente. Por supuesto, el tono antipsicologista asumido por la filosofía zubiriana niega el carácter fundante que el sensualismo le otorgó a la percepción y a las cualidades sentidas. Frente a esto es necesario encontrar una alternativa, porque lo sentido en la experiencia no es sólo su contenido sentido, sino su formalidad de realidad: Las propiedades y las cualidades son “reales”, aunque están en relación con la sensación.

El principal reto que Zubiri encuentra en su discusión con el sensualismo radica en esquivar los diferentes modos de realismo que se presentan como una falsa alternativa frente al subjetivismo. Como a muchos filósofos continentales del siglo XX, al autor le resulta imperativo abandonar el camino de la prioridad de la epistemología porque asevera erróneamente la prevalencia del conocimiento sobre la realidad. El estudio del saber no es anterior ni fundante frente al estudio de la realidad, porque saber y realidad son radicalmente congéneres y la intelección constituye la actualización de la realidad.

La tarea de Zubiri consiste en postular, en una era postmetafísica, la unidad entre la metafísica como filosofía de la realidad y la noología como filosofía de la inteligencia. La noología es un análisis descriptivo de la inteligencia y no una psicología. Constituye, en cuanto examen de la intelección, una forma de filosofía primera. Por lo anterior, la noología no es una forma de epistemología y no se reduce a ser crítica del conocimiento; en todo caso, sería esa noología el fundamento de una posible epistemología o crítica del conocimiento, las cuales nunca podrían reclamar primacía, como tópicamente se dice que sucedió a lo largo de la filosofía moderna, al menos desde Descartes hasta Kant.

13 A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1994, p. 52.

La noología tiene como punto de partida el reconocimiento del fracaso del proyecto moderno, en sus variantes de sensualismo, intelectualismo e ideísmo ¿idealismo? En la edad moderna surge la prevalencia de la teoría del conocimiento respecto a la metafísica, pues el objeto primero de estudio no lo constituye la realidad, sino la percepción que de ella llega a elaborar el sujeto. Para el sensualismo, las impresiones lo son del sentiente y su contenido no tiene una referencia a una realidad extramental. Esto tiene como implicación la reducción de la verdad de la realidad a la verdad de las ideas del sujeto. Dado que el conocimiento no es de las cosas sino de nuestras impresiones frente a ella, el sensualismo pierde el orden de la objetividad.

La objeción al sensualismo –lo mismo que al intelectualismo– parte de la dicotomía que plantea entre sentir e inteligir. Tradicionalmente se entendió el sentir como acto previo del inteligir, “una especie de intelección minúscula” (SR 246). Se ha creído falsamente que inteligir es posterior al sentir y esta posterioridad indica una oposición que erige una barrera insalvable entre los sentidos y la inteligencia. Para superar el dualismo de sentidos e inteligencia es necesario rechazar la propensión sensualista a separar el sentir y la intelección.

El problema, según Zubiri, radica en que:

“El llamado sensualismo entiende por experiencia la percepción, la *aísthesis*, esto es, el sentir, y por tanto las cualidades sentidas... El llamado sensualismo entiende así filosóficamente que experiencia es percepción, (externa o interna, poco importa). Hacer la experiencia de algo sería percibirlo. Pero esto es absolutamente inadmisibile. Si se me permite el vocablo, diré que «experimentar» no es sentir. Y esto de un modo radical” (IRA 223)

A lo anterior Zubiri añade que el sentir no sólo siente las propiedades de las cualidades, sino que, además, siente que esas son reales. No sólo tenemos impresiones, por ejemplo, de los colores; además tenemos la impresión de la contundente realidad de estas cualidades que nos impresionan.

Además, la impresión no se reduce al puro sentir. Zubiri considera falsa la crítica de las cualidades secundarias (Cf. IRE 171-188). Para el sensualismo las cualidades son afecciones del sentiente, de manera que son producto de la percepción y no de la realidad de las cosas, por lo cual el contenido de las cualidades no tiene realidad alguna. Sin embargo,

“Ser sentido no consiste sino en estar presente en la visión. Y esto es realidad en la acepción más estricta del vocablo. No es que el verde sentido está presente con pretensión de realidad, esto es, como si fuese real, sino que estás presente como lo que es en propio, según lo que es de suyo” (IRE 151)

El verde lo es de suyo y no depende de la estructura de los receptores de un sujeto. Las cualidades de las cosas son reales y no se reducen a ser el producto de una actividad de percepción. Las cualidades son reales, no subjetivas: su realidad está impresivamente presente. Por su propia *reidad* estas cualidades están presentes en la percepción y lo aprehendido no deja de ser real sólo porque esté en la percepción.

El asunto es que la realidad no se constituye por la percepción, porque ella es el fundamento originario de que las cosas puedan llegar a ser percibidas. Debido a su carácter radical, no depende de ningún supuesto. De hecho, la intelección no constituye los objetos ni le añade nada a la realidad: una cosa ya real en sus notas queda actualizada en la intelección.

Para superar el dualismo, es necesario rechazar la propensión sensualista de separar el sentir de la intelección. Como alternativa al sensualismo, la filosofía zubiriana se hace cargo de la investigación de la intelección desde el carácter sentiente de la inteligencia, lo cual según algún especialista puede denominarse *sensismo inteleccionista*. La clave de esta nueva posición, con la que Zubiri espera corregir los errores de la tradición, consiste en asumir la inteligencia sentiente como una radical unidad:

“Sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre el ‘de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectual” (HD 35-36; cf. IRA 89).

Con esta sorprendente distinción entre “sensualismo” y “sensismo”, que sólo aparece en el último momento de la obra de Zubiri y parece carecer de antecedentes, el filósofo pretende recuperar dentro de su filosofía lo que considera verdad indiscutible de las corrientes sensualistas. Esto le permite distanciarse más de cualquier tentación de rehacer bajos nuevos ropajes los viejos postulados intelectualistas. De modo indirecto, aquella distinción tardía también sirve para precisar el “inteleccionismo” (IRE 284), neologismo con el que Zubiri pretendía escapar de cualquier sombra de intelectualismo, pero que ha provocado muchas discusiones entre sus intérpretes, tanto respecto a la exactitud del término como a su verdadero alcance. Sin entrar en ello, parece que ese reclamado “inteleccionismo” se aclara mejor cuando se cae en la cuenta de que es sinónimo de “sensismo”, término que, a su vez, permite matizar mucho las críticas al sensualismo que, como es habitual en la obra de Zubiri, están llenas de frases rotundas y expresan rechazos nada matizados.

El autor se opone al sensualismo porque este enfoque no distingue entre la *impresión sensible* y la *impresión de realidad*. Mientras la primera se agota

como una simple afección del sujeto, la segunda expresa alteridad y se refiere a otra cosa distinta al sujeto afectado. La impresión no sólo es afección, sino la presentación de algo *otro* en la impresión.

Mediante la aprehensión, la realidad deviene actualidad, por lo cual lo importante para la noología es entender la actualidad de la realidad en la intelección. La actualidad no es relación ni correlación de una conciencia con las cosas. Según Zubiri, todo lo aprehendido tiene tres momentos. 1. Momento de afección sentiente, 2. Momento de alteridad de lo sentido y 3. Momento de fuerza de imposición de lo real aprehendido. Sin embargo, el sensualismo pretender reducir la intelección a la afección y a su vez recorta el concepto de afección al limitarlo a la percepción de contenidos concretos y a la pura estimulidad, que sería común en el hombre y en los animales.

Para responder al sensualismo y al intelectualismo, Zubiri replica que no es posible dislocar intelección y alteridad, pues toda intelección lo es de *algo* y la realidad de ese algo no puede quedar absorbida o asimilada por la subjetividad. El acto intelectual no es pura afección. Gracias al momento de alteridad, las notas quedan actualizadas como “siendo otras”, distintas a la inteligencia. En la aprehensión sentiente la realidad se presenta como algo en propio, algo de suyo, como alteridad de lo sentido. De este modo, los diferentes caminos que Zubiri emprende en su crítica a la filosofía moderna confluyen en un mismo punto: la necesidad de restarle primacía al sujeto, para restituirle su lugar a la realidad, en tanto formalidad con la cual las cosas quedan aprehendidas; el “sujeto” como tal no aparece originariamente y sólo se irá diferenciando en algún paso ulterior del dinamismo intelectual que pone en marcha la fuerza de imposición de lo real. A esto hay que añadir que asumir el carácter sentiente de la inteligencia cambia la noción que nos podemos formar sobre la realidad.

En consonancia con lo anterior, la concepción zubiriana de realidad parte del reconocimiento del carácter sentiente de la intelección. Para ello, introduce la noción de *aprehensión primordial*, que explica la articulación entre la cosa real y el acto sentiente. El problema de la actitud cientista derivada del sensualismo consiste en que no realiza un análisis completo y adecuado de la inteligencia humana. Además, confunde la inteligencia *sensible* con la inteligencia *sentiente*.

El autor aclara que lo sensible reduce el ser de la realidad a ser percibido, y en esa línea sería Berkeley quien tuviese razón, mientras que el plano sentiente parte de la formalidad de la realidad, que no depende de una impresión del sujeto ni se constituye en el resultado ulterior de sus procesos de razonamiento. La realidad dentro del acto de aprehensión es independiente y no es una proyección del sujeto; por el contrario, las posibles construcciones de éste operarán siempre a partir de lo dado originariamente y sobre eso dado.

Zubiri muestra que a partir de la edad moderna la filosofía primera ya no es la ciencia de la realidad sino la ciencia del conocimiento. De ello se deducen dos problemas. 1. La filosofía primera se desplaza desde la metafísica hasta la teoría del conocimiento y 2. Esta teoría del conocimiento no tiene en cuenta la realidad, porque en su interior se da un nuevo desplazamiento: del objeto al sujeto. El predominio exagerado de la subjetividad hace que la realidad deje de ser un referente para el conocimiento y que la postura fenomenalista se convierta en un puro conocimiento de impresiones.

Por ello, el sensualismo constituye una posición falsa en sí misma. Además, implica una paradoja de la cual no estoy segura si Zubiri es plenamente consciente. El sensualismo representa el antecedente inmediato del intelectualismo kantiano. Además, culmina, a través de la influencia de Hobbes en Leibniz, en la logificación de la inteligencia, en la exaltación de la inteligencia concipiente y en el sesgo unilateral de la verdad como afirmación.

Frente a la inevitable trasmutación del sensualismo en apriorismo, Zubiri responde que no es posible decir que la sensibilidad es receptiva mientras que el entendimiento siempre es espontáneo. Frente a esta tesis Zubiri interpone por lo menos dos objeciones: 1. La sensibilidad no tiene por qué ser caracterizada como una facultad pasiva. y 2. Los actos de la sensibilidad no preceden temporalmente a los actos del entendimiento, porque esto implicaría la separación entre sentir e inteligir, lo cual es imposible, porque la inteligencia es sentiente y el sentir es inteligente: sentir e inteligir son dimensiones de un único acto. Además, es necesario añadir que los datos de la sensación no son un insumo pasivo e informe para que el entendimiento activo los categorice y les dé forma. Las notas esenciales y constitutivas de la realidad tienen un de suyo que no está sometido a la síntesis introducida por un marco restringido de categorías. Por esta razón, ni el sensualismo ni el intelectualismo llegan a tener presente la realidad.

3. EL PROBABILISMO CIENTÍFICO

A causa de la bifurcación entre inteligir y sentir, el intelectualismo degeneró en un modo de dogmatismo, mientras que el empirismo se convirtió en un modo de escepticismo. La filosofía moderna se equivocó al considerar que la inteligencia se reduce a una razón conceptual y concipiente y en que el sentir es pura percepción, porque la realidad es más de lo que podemos inteligir. Como lo explica Pintor-Ramos,

“La realidad en cuanto tal desborda los contenidos concretos en que se presenta y, por la misma razón, los actos intelectivos concretos que se actualiza.

El hecho de este desbordamiento, de esta excedencia, resulta definitivo para el pensamiento zubiriano; en este contexto define a la realidad como “inespecífica”, siendo su cara positiva la trascendentalidad, la cual significa una constitutiva apertura de la realidad misma”¹⁴.

A mi juicio, Zubiri encuentra una tercera vía entre dos trayectos filosóficos extremos: el dogmatismo y el escepticismo o quizá Zubiri pone en cuestión la raíz común de dogmatismo y de escepticismo, cuyo estrecho parentesco, a pesar de su apariencia antitética ya había notado Kant. El autor tiene la sorprendente capacidad de no hacer apología ni de la razón a ultranza ni de la sinrazón. Simplemente, entiende que la razón es un modo de intelección de la realidad. Como es evidente, el cuestionamiento de la modernidad no lleva a desesperar frente a las posibilidades de la razón, incurriendo en las arenas movedizas del pensamiento débil.

Además, el pensamiento zubiriano parece resolver otra de las grandes dicotomías de la modernidad: la disyunción entre subjetivismo y objetivismo. No es necesario insistir que los términos de esta dualidad son falsos en sí mismos. Zubiri no cree en la existencia de verdades absolutas e incluso afirmó de manera tajante que “no hay en filosofía verdades eternas” (CU I 7), pero tampoco da su asentimiento a una noción de verdad que pase por el mero acuerdo y el convencionalismo. No se trata de enunciar verdades como hechos inherentes al lenguaje, ni de inteligirlas como un hallazgo deductivo de la razón concipiente. Por el contrario, es necesario afirmar que la ciencia es uno de los trayectos que se pueden recorrer desde la inteligencia sentiente para acercarse a la verdad como actualización de la realidad en la inteligencia.

La verdad reviste la forma de las cosas y para ello deja de lado tanto el subjetivismo como la necesidad de un criterio de adecuación o correspondencia. Así, el problema de la ciencia consiste en llegar a algún tipo de coincidencia con la mayor cantidad de cosas. La inteligencia necesita aprender a acercarse a las cosas, para que éstas queden actualizadas y un problema urgente de nuestro tiempo es que “necesitamos saber si la filosofía y el ser del hombre van a nutrirse, en última instancia, de lo que *pasa en el mundo* o de lo que las cosas y el hombre *son en realidad*” (NHD 126). Hay que encontrar la verdad de la realidad, la realidad de la verdad y la realidad verdadera.

Zubiri tiene conciencia muy temprana de la magnitud de un problema que no ha hecho más que agrandarse y al que quizá sólo pudo enfrentarse con decisión en su última obra:

14 A. Pintor-Ramos, Op. cit., p. 87

“Saber una cosa es saberla por sus principios. Si se quiere seguir hablando de lógica, habrá de ser una *lógica de los principios*, infinitamente más difícil que la *lógica de los razonamientos*... La realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esa verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Juntos plantean el problema citado, para el cual hará falta no sólo una *lógica de los principios*, sino, en cierto modo, una *lógica de la realidad*” (NHD 69, 75).

Por lo anterior, el mecanicismo no es un modelo válido para entender los fenómenos de la realidad. La crisis del sensualismo, la necesidad de pensar en la causalidad como funcionalidad y no como determinismo, el agotamiento del paradigma positivista y la emergencia de una nueva física, son hechos que plantean la urgente necesidad de revisar el modo como estamos pensando la ciencia.

Algo que nos pone en la ruta del probabilismo es la revisión de la noción de causalidad. Existe para la tradición moderna una identificación entre determinismo y causalidad. De hecho, el principio de indeterminación ofrece nuevos retos a la ciencia, porque pone en cuestión estos conceptos tan importantes para la física clásica. En la nueva física el concepto de causa no se abandona, pero adquiere nuevos contenidos, lo que le permite entender a Zubiri la causalidad no como *determinación* sino como *funcionalidad*.

Zubiri explica que la nueva física, “a diferencia del determinismo de la física anterior, ha tenido la virtud de aceptar con audacia la probabilidad y moverse dentro de ella... aunque es más difícil de aceptar que la segura vía de la necesidad” (NHD 333).

No obstante, es necesario aclarar que la indeterminación lo es de las ciencias y no de las cosas. La realidad en sí misma no es parcial. Lo que puede calificarse como parcial y limitado es nuestra intelección de ella. Si la realidad va más allá de lo dado, la ciencia no alcanza a aprehender la realidad como totalidad, por lo cual sólo nos da una aproximación, un fragmento de la misma. De este modo, la realidad tiene algo que desborda y que se torna inespecífico, sin agotarse en los contenidos inteligentes.

Existen muchos caminos para acceder a la realidad y el científico no es necesariamente el único o el mejor. Además, cualquiera de las rutas emprendidas, como el arte, la filosofía o la religión, sólo pueden ofrecer un acercamiento parcial y aproximativo a la realidad. Nuestro saber no agota la realidad y los trayectos para tratar de entenderla son múltiples. Esta limitación, insuperable por el carácter *sentiente* de toda inteligencia, no impide que nuestros conocimientos deban

calificarse en sentido estricto como “verdaderos” (o “falsos”), pues el que no podamos agotar el conocimiento de la realidad no significa que lo que conocemos se reduzca a una mera convención o un juego simbólico provisionalmente útil; es decir, la aceptación del conocimiento científico como conocimiento probable y falible no justifica un falibilismo o un relativismo epistemológico.

Si decidimos recorrer el camino científico, es necesario refundar la relación entre ciencia y realidad, algo que Zubiri tiene muy claro desde el comienzo de la década de 1940, esto es, unos veinte años antes de la eclosión de su filosofía madura; es cierto, sin embargo, que algunos de los problemas planteados sólo alcanzarán su desarrollo pleno en su última obra, pero quizá valga la pena reparar en aquellos viejos planteamientos. La vida intelectual es un constante esfuerzo por mantenerse en unidad con las cosas, por lo cual es necesario recuperar el sentido del objeto como constitutivo del pensar. No todo es “demostrable” en el mismo sentido, no todo nos está dado de la misma manera ni podemos acceder a todo; incluso el lector queda con la impresión de que en Zubiri no se dan “demostraciones” estrictas ni siquiera en la ciencia, con la posible excepción de las ciencias formales y, como expondrá detalladamente en su última obra, “prueba” tiene un sentido mucho más amplio, pero en el fondo incluso más exigente. La ciencia es un conocimiento verdadero pero falible y sometido a revisiones, es un punto de vista más para la observación de la realidad.

Teniendo en cuenta que la ciencia es sólo un modo de acceso, la filosofía no tiene por qué reproducir o emular los esfuerzos de la ciencia. El proyecto de una filosofía científica representa un ideal inconcebible. Precisamente, éste constituye otro de los aspectos en que Zubiri decide separarse de gran parte de la filosofía moderna, porque el fundamento de la filosofía no puede venir de un saber externo a ella misma. No es necesario pretender imitar los métodos de la matemática, la geometría o la física¹⁵. La filosofía es un saber de otro orden y no se confunde con la ciencia. En particular, tanto la ciencia y como la metafísica proceden de la razón y constituyen una expresión del tercer modo de intelección. Ciencia y metafísica son vías legítimas para la actualización de la realidad.

15 El tema de los asombrosos conocimientos que Zubiri llegó a atesorar en las ciencias de la naturaleza ha sido objeto de múltiples consideraciones, aunque, hasta donde a mí se me alcanza, nunca de modo sistemático. El tema aparece frecuentemente en la biografía de Zubiri: J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Taurus, Madrid 2006. Por su parte, la revista *The Xavier Zubiri Review* dedicó todo un número (nº 7, Washington 2005) al tema “Zubiri y las ciencias”, con colaboraciones de D. Gracia, V. Arribas Montes, T. B. Fowler, J. Monserrat, J. Conill, A. Ferraz, A. González y P. Laín Entralgo. Véase también en otro orden de cosas A. Ferraz, “La filosofía de la Naturaleza de Zubiri”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (Ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, cit., pp. 165-196.

El hombre se acerca a las cosas interrogándolas. La manera de preguntarse por las cosas es una búsqueda. La forma de direccionar el interrogatorio al que se somete la realidad es el método, que no implica una estructura única, porque se define en función de la relación del hombre con las cosas. Así, el “sistema de preguntas con que el hombre afronta la realidad nace de la estructura total de la inteligencia humana” (NHD 141).

El hombre no responde a estímulos sino a realidades, porque el animal resuelve su vida, mientras que el hombre la proyecta. La ciencia es uno de los modos en que el hombre puede proyectar su vida y darle sentido a su mundo. La cosa es de suyo lo que la realidad da de sí. El de suyo está constituido por las notas reales que configuran una cosa. Esta cosa permanece en el fondo previo a sus sentidos ulteriores, porque el sentido es una posibilidad que excede de las cosas reales. Por ello, la cosa sentido son las posibilidades para la vida y en este ámbito es posible ubicar a la ciencia en tanto que actividad humana. Ante la primacía de la cosa como real, el sentido es expansión de la realidad originaria porque añade rasgos nuevos.

El hombre no tiene ante sí todas las cosas ni el todo de ninguna. Sólo tiene fragmentos de fragmentos. Pero este carácter fragmentario queda oculto y por eso se lanza a *constituir* su mundo. Para Zubiri, ninguna cosa, por precisa y detalladamente constituida que esté, jamás será *la* realidad. Buscamos el conocimiento, pero éste nunca es exhaustivo. La intelección inquiriente está proyectada a buscar más, porque el conocimiento no es conquista sino búsqueda. Es apertura al mundo y por ello la realidad no es totalmente captable. Aunque el conocimiento nunca es completo, tampoco es susceptible de ser relativizado a un sujeto, a una época histórica, a unos intereses ideológicos, etc. porque la realidad está constituida respectivamente.

El positivismo se acerca a lo campal, pero no a lo mundanal. En virtud de la direccionalidad, el conocimiento es una intelección dirigida al mundo desde un sistema de referencia. El positivismo es ciego frente a la búsqueda de nuevas posibilidades de marcha y se limita a ser una constatación unívoca. El positivismo ignora que la intelección puede cobrar nuevas formas, porque las mismas intelecciones dan lugar a la intelección de nuevos fundamentos de la cosa real. Para Zubiri los fundamentos sólo pueden ser alumbrados mediante nuevas formas de intelección.

De nuevo resuena aquí la importancia del sentir. Es la realidad sentida la que lanza la marcha de la razón más allá de lo dado, hacia lo ignoto para que aparezca algún fundamento capaz de dar soporte al modo en que la realidad aparece en sus notas. Zubiri defiende un fuerte *constructivismo* de la razón, la cual, tomando distancia respecto a lo dado, tiene que elaborar un esbozo de lo que esa

realidad de lo dado podría ser más allá de todo sentir posible. Pero el hecho de que sea la fuerza de imposición de la realidad sentida la que pone en marcha la razón hacia los esbozos racionales obliga, al mismo tiempo, a que esos esbozos sean probados como realidad fundante de lo sentido; de esta exigencia de prueba no se escapa ningún conocimiento racional y en la repetida expresión zubiriana “probación física de realidad” resuenan ecos que remiten al sentido del gusto, a una degustación de la realidad, exactamente igual que la “sabiduría” recupera su viejo parentesco con “sabor”. Por eso, “la verdad de la razón es verificación” (IRA 262); se trata aquí de un proceso siempre abierto –“ir verificando” (IRA 269)– en el que van aflorando los “encuentros” que consiga sacar a la luz la búsqueda de la razón, algo que, dejando ahora de lado matices distintos en la significación del vocablo, no puede servir como criterio de significación, al modo en que lo utilizó el neopositivismo.

El saber es sistema y la ciencia como tipo de saber intenta reconstituir un sistema. Para lograrlo, debe indicar el modo de comunidad de cada cosa con el todo. La intelección está en función del objeto, no en sí mismo, sino en relación con otras cosas reales. El inteligir va desde la cosa hacia otras cosas. El campo mismo es el sistema de referencia para la realidad mundanal. De este modo, el sistema, a diferencia de lo que el positivismo cree, no está lógicamente determinado, porque el sistema de referencia es el trazado concreto de la marcha inquiriente.

La ciencia es un sistema de preguntas y desde él, el hombre esboza un proyecto para interrogar las cosas. Se trata más de un método de interrogación que de resolución, más del rastreo de la perplejidad que del hallazgo de una solución contundente. El conocimiento es búsqueda, es un tipo de intelección como modo inquiriente. En el mundo se busca lo que queremos inquirir y el conocimiento es una intelección buscándose a sí misma.

En este contexto el método de búsqueda no es como tal el método científico. La idea que Zubiri tiene de método hace referencia a un abrirse paso en el mundo hacia el fundamento, es la vía que indica de qué manera buscar lo buscado. Es un modo de intelección racional, en donde el método científico es sólo una posibilidad. Dado que el método no está universalmente determinado, ofrece una vía posible entre las formas de realidad. Como el método es una vía para abrirse paso en la realidad, no puede decirse que sea una vía de la verdad, porque lo es de la realidad.

Finalmente, el esbozo se fundamenta en una sugerencia: sólo la inteligencia sentiente conoce en esbozo. De hecho, el fundamento sólo es cognoscible esbozando y el esbozo como tal es una forma de inteligir. El contenido de la intelección como posibilidad es construcción. Ninguna posibilidad está simplemente dada, porque la construcción lo es de un sistema de posibilidades. De este modo,

la crisis de una posibilidad tiene la capacidad de conmover el sistema como totalidad, lo cual hace que su amplitud y validez sea limitada. Más aún, como el sistema es elegido entre otros, ello evidencia que las explicaciones que de las cosas reales se pueden hacer desde él son tan sólo probables, nunca definitivas.

4. CONCLUSIÓN

A Zubiri le imponen rótulos estereotipados que no le hacen justicia, entre los cuales se destacan el de neoaristotélico, neoescolástico, intelectualista e idealista. Estos apelativos tienen su origen en la falta de comprensión frente al verdadero sentido de su crítica al pensamiento moderno, que luego termina extendiéndose a todo el conjunto del pensamiento occidental. Según mi criterio, la declaración del fracaso de la modernidad no ubica a Zubiri como un autor premoderno. Por el contrario, le sitúa en una posición de vanguardia que interpreta filosóficamente parte de los avances más importantes de la ciencia en el siglo XX.

Como señalan los profesores Conill y Pintor-Ramos¹⁶, la obra de Zubiri resulta extemporánea, por lo cual es urgente conectarla con nuestro tiempo y explorar sus posibilidades. Aparentemente esta obra está al margen de la filosofía actual. Sin embargo, me parece que en relación con aspectos como la crítica al cientismo y a los fundamentos de la modernidad, entre otros, se trata de una obra visionaria y avanzada. Los denominados paradigmas emergentes están buscando alternativas que permitan hacerle frente al positivismo y al fisicalismo, sin incurrir en sus opuestos, tales como el relativismo y o el contextualismo. Pues bien, Zubiri ofrece una alternativa para pensar que el conocimiento científico es posible, pero al mismo tiempo limitado. Este hecho lo sitúa en los debates actuales en torno a la ciencia desde la perspectiva del probabilismo.

El presente trabajo podría ser continuado en la línea de un examen minucioso de la teoría zubiriana del conocimiento científico, a la que aquí sólo se ha aludido. En una primera aproximación, parecen existir semejanzas sorprendentes (incluso de terminología) con las epistemologías que, teniendo como centro de referencia la obra de Popper, han dominado gran parte de la segunda mitad del siglo pasado. Aunque sus respectivos fundamentos son distintos e incluso en puntos claves opuestos; aunque quizá no se pueda probar una influencia directa de estos epistemólogos sobre Zubiri, ni viceversa, esto no sería especialmente extraño; es muy posible que en uno y otro caso estemos ante respuestas al desafío que

16 Véase J. Conill, "El sentido de la Noología", en J. A. Nicolás y O. Barroso (Ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, cit., pp. 117-128. A. Pintor-Ramos, Op. cit., pp. 17-18.

significaron las magnas revoluciones científicas de comienzos del siglo XX y, por tanto, sería explicable que veces parezcan líneas que se entrecruzan en muchos puntos importantes. Tampoco se debe descartar que de esos enfoques distintos surjan interpretaciones diferentes de hechos científicos relevantes; el análisis peculiar que Zubiri hace del teorema de Gödel y mucho antes de los principios de la física cuántica podrían servir como ejemplos. Todo ello podría ser objeto de un estudio posterior.

CAROLINA RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ