

REALIDAD Y CONCIENCIA

El problema de «conciencia» y «Bewußtsein» en las filosofías de Zubiri y Reiniger

«Meine Ruhe ist hin
Meine Ruhe ist her,
Ich finde sie nimmer
Und nimmermehr»¹

1. INTRODUCCIÓN

1.1. «Lucha interior»

La declaración desesperada de Gretchen en el *Fausto* de Goethe se deriva de su «encuentro» fatal con Fausto. ¡Una relación de amor muy agónica y problemática! Pues bien, este lamento vale para mí desde mi primer «encuentro» con la filosofía de Xavier Zubiri. ¡Una relación verdaderamente agónica y problemática! También de amor en el sentido de una voluntad de verdad compartida, de la pacificación de mi «inquietud» (en el sentido de Zubiri) existencial, y del deseo de orientación en la realidad. Como he confesado hasta la saciedad, el realismo de Zubiri me despertó de mis sueños, tan tranquilos, de un «idealista» de índole royceana. Así se convirtió mi vida reflexiva en un *agón* filosófico de unos años que se concretó en un libro crítico y valorativo del «realismo radical» de Zubiri². Al nivel esotérico escenifiqué un enfrentamiento entre el realismo de Zubiri y el talante idealista de Royce. Pero, yendo a fondo, al nivel esotérico, el motivo era distinto. Como ha señalado correctamente Mariano Álvarez

1 Faust, Eine Tragödie, edición 1808, líneas 3.373-3.376.

2 Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1992 .

Gómez: «(...) porque las partes en liza no son sino dos formas como el autor se enfrenta consigo mismo y porque la cuestión de fondo (...) mana de su propia mente, el trabajo mantiene la tensión de principio a fin, constituye la expresión de *agón* o *lucha interior*»³.

He tenido (y aún tengo) la llamada «lucha interior» con toda su tensión porque acepto el descubrimiento magnífico de Zubiri, e. d., el «de suyo», pero sin poder abandonar la importancia central de «la» conciencia en el idealismo de Royce. Soy más o menos un zubiriano herético y, al mismo tiempo, un idealista herético. ¡Soy pura y simplemente un herético en busca de una nueva ortodoxia! Al fin y al cabo, no me importa el realismo de Zubiri ni el idealismo de Royce. Es otra cosa *el realismo* de Zubiri o *el idealismo* de Royce. Con otras palabras: La verdad o falsedad de las ideas de cada filósofo es de importancia fundamental porque aquí reside mi «lucha interior». En este ensayo enfrentaré a Zubiri con Reiniger tratando de llevar a efecto un tipo de síntesis entre mis tendencias realistas e idealistas para resolver, en parte, mi *agón* reanimado por críticas a mi interpretación de Zubiri y por unos estudios sobre aspectos del pensamiento zubiriano posteriores a mi libro. Para entender el intento y la configuración de mi estudio es preciso darse cuenta de que la «caza de la sabiduría», no una interpretación hermenéutica, constituye el impulso básico. Porque mi «lucha interior» desempeñará un papel central, se puede decir que este ensayo representa más directamente mis ideas, o mi respuesta al tema anunciado en título, que mis estudios previos. Por tanto, ambos, Zubiri y Reiniger, sufrirán desviaciones claras en el curso de la siguiente presentación. Aunque me intereso mucho por el momento hermenéutico, por la «verdadera» interpretación de Zubiri (y también de Reiniger), mi pasión teórica anhela una resolución liberadora de la tensión dura procedente de mi «lucha interior» (por servirme de la estrategia de Antonio Pintor-Ramos) mediante una prolongación del «pensamiento definitivo de Zubiri por senderos que él mismo no recorrió hasta el final y que veces no están más que insinuados de una manera vaga en sus escritos»⁴. Mi diferencia estratégica con Pintor-Ramos consiste en que nunca jamás recorrió el sendero que voy a obligar a Zubiri (o, mejor dicho, a su pensamiento) a transitar. A mi modo de ver, Zubiri se cerró el camino conceptuando inadecuadamente su descubrimiento fundamental, particularmente respecto del papel de la «conciencia» en la intelección primordial. También, la terminología usada por Zubiri obstaculizó una «descripción» teóricamente idónea. Esta tesis será desarrollada más adelante. Por el momento, quisiera explicar brevemente los principios interpretativos que, siendo o no justificables, por lo menos sí creo que hacen plausible mi método de exposición.

3 Álvarez Gómez, 'Presentación', en: Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri*, pp. 15-18. Cita de p. 15.

4 Pintor-Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 24.

1.2. El desafío a mi interpretación de Zubiri

En su recensión de mi libro laudatoria, pero no sin críticas, Raúl González Fabre lleva a cabo su exposición de las ideas en mi crítica a Zubiri, escribiendo: «Resta por hacer, a su vez, la valoración crítica de éstas [ideas mías] y la incorporación al debate de sus importantes aportes»⁵. En realidad, González Fabre ya había tocado, aunque sólo tímidamente, el momento más sensible para mí; e. d., si he comprendido o falseado a Zubiri mismo mediante mi interpretación. Refiriéndose a mi crítica a la pretensión zubiriana de haber captado algo *simpliciter*, González Fabre advierte: «El punto de la realidad como formalidad bajo la cual aprehendemos impresivamente, queda de nuevo *desenfocado*»⁶ (la cursiva es mía). ¿Mi análisis sobre un momento central en el pensamiento de Zubiri es un desenfoque? Un temblor hermenéutico comienza a apoderarse de mí. Lo que es un comentario sugestivo en González Fabre llega a ser una objeción principal en la crítica aniquiladora de Isabel Aísa. Aísa afirma contundentemente que me he «perdido en Zubiri o, mejor, a Zubiri»⁷. La desilusión me acecha. ¿Que haya «perdido» a Zubiri? ¡Vaya!, no se trata de un mero desenfoque. Aísa precisa aún más. A su parecer, Wessell «no sabe qué significa estrictamente “primordialidad” intelectual en Zubiri»⁸. Pues bien, una «lucha» épica contra un «Zubiri imaginario» (por usar mis propias palabras), y ¡nada más! ¿En qué consiste la esencia de primordialidad, según Aísa? Ésta es la cuestión a examinar.

Porque me serví del concepto de «vivacidad» de Hume (evidentemente implicando «existencia»), Aísa me recuerda: «[En] la aprehensión primordial (...) no procede aún distinguir lo imaginario de lo real. (...) Determinar si lo que está en la aprehensión como real es “en realidad” real o imaginario, es algo que no puede hacerse, inmediatamente, directa y unitariamente, sino mediata, indirecta y dinámicamente. (...) Lo imaginario, en contraposición a lo real, no es un nivel inmediato»⁹. En mi contrarréplica a Aísa me puse, en principio, de acuerdo con ella¹⁰. No obstante, al mismo tiempo, no expliqué en qué sentido tenía razón mi contrincante porque su formulación es desorientada si no falsa. Recorrí otro sendero en mi contrarréplica. (El lector puede leer directamente mis argumentos, si le interesa el debate.) Quiero ofrecer dos consideraciones sucintas respecto a la tesis de Aísa:

5 'Recensión' de mi libro, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, nn. 28-29 (1993) 223-229. Cita de p. 229.

6 *Ibid.*, p. 228.

7 Aísa, 'Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, jr.', en: *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 11 (1993) 257-276. Cita de p. 269.

8 *Ibid.*, p. 273.

9 *Ibid.*

10 Wessell, 'Contrarréplica a una valoración sobre mi crítica al realismo radical de Xavier Zubiri', en: *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 13 (1995) 249-274, en especial p. 250.

1.^a) Hay unas consecuencias desacertadas si se acepta sin reformar la advertencia de Aísa de que no hay ninguna diferenciación posible a nivel primordial entre lo imaginario y el «“en realidad” real» o sea existencia. Tomemos un enunciado fundador de Zubiri y examinémoslo conforme a la tesis de Aísa. En su «interpretación» del acto primordial, Zubiri ofrece pocas ejemplificaciones y ninguna que pueda funcionar como modelo adecuado. (La escasez de ejemplos en Zubiri es superada por Aísa, que no ofrece ninguna ejemplificación. Mejor para el desenfoco en su presentación.) El ejemplo mejor presentado por Zubiri para un acto primordial de intelección será, tal vez: «Al estar presente esta piedra, no sólo veo la piedra, sino que siento que estoy viendo la piedra. No solamente «está vista la piedra», sino que «estoy viendo» la piedra» (IS, 155). Si tenemos aquí una captación de un acto primordial, no importa si la descripción es adecuada o no —¡y no lo es!—; el «acto» mismo se presenta en primordialidad «anteriormente» a cualquier análisis. Entonces, no sabemos si, a nivel primordial, hemos captado una «intelección» y no una «emoción», un «estoy viendo» y no un «estoy oyendo», un «perro caliente» y no un «piedra», etc. Peor para el análisis es la problemática de la captación del propio «yo». Puede ser que mi «yo» se revele «mediata e indirectamente» como una «piedra» «en la “realidad” real» como el espejismo de agua se transforma *dinámicamente* en suelo seco. ¡Absurdo! Lo sé. Pero cosas absurdas que manan de la formulación propuesta por Aísa. (¿O me he equivocado?)

2.^a) Es cierto que no es posible distinguir «inmediata, directa y unitariamente» (e. d., primordialmente) entre existencia («Wirklichkeit», «Existenz» o «Dasein»). Sin ninguna «descripción» detallada de un «acto» primordial cualquier afirmación de la imposibilidad propuesta por Aísa carece «simple y puramente» de fundamento. «Es posible una captación de lo existente en lo que ocurre «inmediata, directa y unitariamente» en la intelección? Todo depende de la conceptualización de primordialidad. Tal descripción fenomenológica es posible (y ha sido realizada por Hermann Schmitz); e. d., si un filósofo no ha creado anteriormente a cualquier análisis descriptivo conceptos que nieguen la evidencia de lo que a uno le pasa inmediatamente. (De hecho, Zubiri es uno de estos filósofos. Este hecho no constituye una refutación de Zubiri porque su planteamiento en su «“realidad” real» (*sic*) no envuelve descriptividad alguna de ningún «acto» de intelección, como explicaré abajo.) ¿Qué puede ocurrir más «inmediatamente» a un animal de realidades que el «plötzlich», e. d., de lo que pasa súbita e imprevistamente «ahora mismo»? Mediante su descripción fenomenológica, Schmitz ha revelado que, de hecho, el aprehensor (no es su terminología) capta inmediatamente el «Dasein» o la «Existenz». También ha descrito la captación directa (= no mediata) de la distinción entre «Wirklichkeit» y un sueño (= una forma de lo imaginario)¹¹. Finalmente, Schmitz describe con muchos detalles

11 Schmitz, 'Leibliche Quellen der Zeiterfahrung und das augustinische Problem', en: *Subjektivität, Beiträge zur Phänomenologie und Logik*, Bonn, Bouvier, 1968, pp. 69-85, particu-

en 75 páginas de más de 60 ejemplos (= descripciones de experiencia inmediata) el dolor y el miedo para derivar sus categorías fundamentales que se manifiestan inmediatamente como allí en el presente primitivo (= «primitive Gegenwart», las cuales son «ich», «dieses», «hier», «jetzt» y «Dasein» (= «Wirklichkeit» o «Existenz») ¹². No voy a tratar, ni siquiera de forma resumida, de repetir las descripciones de Schmitz. El lector puede leerlas por sí mismo (véanse notas 11 y 12). No obstante, con lo dicho doy por refutado el acierto de Aísa de que lo que pasa inmediata y directamente no puede permitir una distinción entre lo imaginario y la «realidad» real».

¿Quiere significar esta «refutación» de Aísa un rechazo por completo de su tesis? ¡No! Estoy de acuerdo con la idea contenida, aunque la forma de ser enunciada no vale. La tesis de Aísa me provocó re-pensar a Zubiri y también a Reiniger. Ha sido la ocasión de modificar significativamente una parte importante de mi interpretación de Zubiri (y de Reiniger). No, Aísa ha advertido algo sustancial que no comprendí adecuadamente en mi libro crítico. Pero este algo no nos conducirá a un resucitar del realismo (o de la reidad) de Zubiri en contra de mi crítica. Al contrario, hará su realismo aún más dependiente de una fundación idealista si no ha de perder su semanticidad. Ése es el tema de este ensayo.

Pues bien, ¿cómo sería una formulación mejor? Pintor-Ramos, creo yo, ofrece una expresión bastante mejorada, avisando que el sentido de realidad como formalidad es «la forma en que queda todo contenido —sea existente, idea o fantástico— en su actualización» ¹³. Mi interpretación del enunciado de Pintor-Ramos, tal vez un poquito atrevida, es que es bien posible distinguir en el «acto» primordial entre lo existente, la idea o lo fantástico, a saber, lo imaginario. Pero tal distinción es pura y simplemente *irrelevante* para un análisis «correcto» de la llamada primordialidad. En esta *irrelevancia*, no en la indistinguibilidad, habita el dominio de la indiferencia primordial a ser existente, idea o algo fantástico. Por así decirlo, es un momento común a todas las distinciones y constituye lo primordial en ellas. De todos modos, fundaré mi interpretación del momento primordial conforme a mi exégesis de las palabras de Pintor-Ramos. Veremos que una comprensión mejor de primordialidad envuelve el problema de la función de «conciencia» (o «Bewußtsein») en el «acto» primordial. Pero, antes de comenzar con mi clara re-interpretación, sin duda idiosincrásica, prefiero primero entrar hermenéuticamente en el modelo fundamental de Zubiri, a saber, en el llamado «acto» de intelección, resumir mi crítica a ello, indicar

lamente pp. 72-75; y *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1990, pp. 48-53.

¹² Schmitz, *System der Philosophie. Bd. I, Die Gegenwart*, 2.^a ed., Bonn, Bouvier, 1981, pp. 169-239.

¹³ Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 100.

cómo Zubiri plantea engañosamente su modelo para primordialidad (sí para la realidad en sí) y sugeriré, basándome en unas ideas de Pintor-Ramos, un planteamiento mejor; i. e., un sendero metodológico que no recorrió explícitamente Zubiri, pero que se encuentra de hecho en la construcción de su presentación. Se trata de una aportación casi revolucionaria por parte de Pintor-Ramos a la interpretación de Zubiri, y tengo mis dudas de que él haya comprendido ampliamente el alcance de su tesis, lo que puede ocurrir fácilmente con un descubrimiento profundo.

1.3. *Resumen de mi crítica del «acto» de intelección*

Respecto del proceso de generar teorías filosóficas, Stephan Pepper, en una tesis bien conocida en el mundo anglosajón, ha escrito:

«En principio, el método parece ser el siguiente. La persona interesada en entender el mundo mira en torno suyo buscando algún indicio para su comprensión; se detiene en alguna zona de hechos de sentido común [= la vida cotidiana] y trata de ver si puede entender otras zonas a base de ésta, y la convierte así en su analogía básica o metáfora radical. Describe lo mejor que puede las características de esta zona, o, si se prefiere, discierne su estructura y convierte una lista de sus características estructurales en los conceptos básicos explicativos y descriptivos (...). Pasa a estudiar a base de estas categorías todas las demás, tomando como elementos de estas categorías (...)»¹⁴.

Por desgracia, Pepper no explicó formalmente los conceptos de «analogía básica» y «metáfora radical». Para evitar dificultades me serviré del término analogía básica, dejando al lado «metáfora radical».

A mi modo de ver, la tesis de Pepper se aplica directamente al método explícitamente elegido por Zubiri, al «hecho» en que quería detenerse para desarrollar las categorías de su noología y de su metafísica. En este contexto, examinemos las palabras mismas de Zubiri como punto de partida para mi crítica ya presentada a su filosofía.

La zona de la experiencia humana en que Zubiri decide detenerse, el «hecho» decisivo y determinante de su análisis filosófico, es el «acto» mismo de intelección o, simplemente, la aprehensión. En otras palabras, Zubiri considera tales «actos» de intelección «como actos en y por sí mismos» (IS, 20); es decir, «el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente» (IS, 23). La filosofía de Zubiri, particularmente la versión que he criticado, es una fun-

14 Pepper, *World Hypotheses. A Study In Evidence*, Berkeley-London, Univ. of Calif. Press, 1970, p. 91.

ción estricta de su «analogía básica» y de su «interpretación» de tal «acto» como constituido, por lo menos *en parte*, por intencionalidad, e. d., el «darse cuenta» y el «de». Todas las características estructurales de su análisis de un «acto» de intelección manan del dudoso resto husserliano, particularmente la falsa atribución de «alteridad» al contenido de una intelección primordial como momento fundamental de la «relación» entre la intelección y su contenido inteligido. Me explicaré en parte, más adelante y detalladamente, en un ensayo futuro «deconstruyendo» y «reconstruyendo» la «verdad real» acorde con mi postura idealista. Lo importante ahora es que Zubiri utiliza el «acto» de intelección como la base generativa para derivar las categorías de su sistema. Mi crítica a Zubiri en mi libro y en artículos se funda en esta zona *explícitamente* propuesta por Zubiri. Le he tomado en serio y, verdaderamente, se trata de *«un»* Zubiri auténtico. Después de haber resumido mi crítica, procederé a un «segundo» Zubiri, en cuyo método, no más liado con ningún «acto», la indiferencia primordial a ser existente, idea, o fantástico encuentra su «lugar» teórico, su residencia idónea. Primero, quiero desarrollar unos momentos estructurales de un «acto» de intelección y presentar sumariamente mi crítica. Lo siguiente será un resumen breve y abreviado de mi contrarréplica a Aísa y un resumen brevísimo de los capítulos relevantes de mi libro.

Aísa ha sostenido: 1) «El mero “de suyo” es lo que meramente aprehende el acto primordial de intelección (...); y 2) «El “de suyo” (...) puede ser aprehendido (...) como “de suyo” sin más — “solamente” y esencialmente»¹⁵. Niego sin reservas esta tesis. Aísa ha transformado el «de suyo» como formalidad de una cosa en la cosa misma inteligida. Hay un «más» en cada «acto» de intelección, y este «más» es el «algo». No hay ningún acceso al «de suyo» salvo mediante la captación de «algo» que está de suyo presente en la intelección. Estructuralmente, antes de captar «algo “de suyo”» se capta «algo “de suyo”». Zubiri mismo ha mantenido que aprehendemos «algo en impresión», «algo como real», «algo propio» (IS, 76, 77 y 79), y, terminológicamente más propicio para mi análisis, «algo “de suyo”» (IS, 78, 82-83, 124 y 151). No hay *ninguna* aprehensión inmediata del «de suyo» a secas. Esto significa que cualquier «acto» de intelección necesita de un «algo» como un término de intelección. Toda la metafísica de Zubiri depende de su capacidad de explicar cómo se realiza la captación de «algo» en cuanto tal, en cuanto contenido, lo que no es una tarea fácil. No voy a proseguir el problema en todos sus enredos. Cabe centrarse en sólo un aspecto.

¿Es cierto que aprehendemos «algo» primordialmente? ¡No es cierto en absoluto! «Algo» es una abstracción, un abstracto (por utilizar un concepto zubiriano), un concepto, más o menos un conjunto de todas las cosas o de todos los contenidos y, por eso, efectivamente una variable universal. Sin alterar el concepto de primordialidad, el «acto» capta siempre algo «concreto». Pero «concreto» es también un concepto. No, aprehendo *esta* y ninguna otra mancha de

15 Aísa, 'Royce y otros', en: *Thémata*, pp. 169 y 273.

verde; e. d., una nota incommunicable y, por eso, allende la intelección concipiente. Este contenido no repetible es sentido intelectivamente como, digamos, esta mancha de verde, ninguna otra, como siendo de suyo. En el específico «acto» de intelección, también único y singular, se realiza, se actualiza la captación inmediata, directa y unitaria; e. d., primordial, de un algo «concreto».

Quiero llegar al momento crítico. Zubiri nunca negó la posibilidad, sino la actualidad de realidad o, mejor dicho, de cosas reales allende la intelección humana. Zubiri usa como ejemplo la intelección de una pared (olvidándose de que una «pared» es una cosa-sentido como cualquier «mesa»). Pero, no aprehendo *hic et nunc* más de un lado de la pared y, luego, de una perspectiva específica. Pero «creo» que hay verdaderamente una pared allí, no sólo una visión unilateral, la cual no sería una pared en absoluto. Pues bien, ¿cómo puedo representar *semánticamente* el lado posterior y, por eso, no presente primordialmente en mi intelección sentiente? Si advierto que hay «algo de suyo» que constituye el lado posterior en todas sus perspectivas, no he enunciado más que un concepto. Y un concepto está presente en una intelección concipiente. No he transcendido de ninguna manera a la «conciencia». Lo pensado es lo pensado, e. d., lo que es conceptualmente captado en la intelección concipiente. ¿Cómo puedo representar *semánticamente* el lado irrepetible, concreto, incommunicable y, de hecho o, tal vez, en principio, no inteligido (por mí)? Tengo que volver al «lugar» donde he captado cualquier cosa concreta; es decir, a la intelección sentiente, inmediata, directa y unitaria. Otro modo de formulación: sin representar la cosa únicamente concreta como el contenido de una intelección únicamente *concreta* que es *posible* o *actual*, no puedo decir nada, absolutamente nada significativo sobre realidad (como formalidad de un contenido específico). O vuelvo al reino de abstracciones, o supongo un «en sí» más allá (= trascendente) de toda intelección en cuanto tal. Resulta que me pierdo en el realismo del «en sí» de Hartmann. Pura y simplemente no puedo decir nada sobre lo que es en principio no intelectivamente representable —aunque sea seguro que es (*sic*). No represento nada concreto (inmediato, directo, unitario; e. d., primordial) como real, como en propio, como de suyo allende *la* intelección humana (o, más preciso, allende *mi* intelección concreta— y para mí no hay ninguna otra intelección que examinar salvo que sea la *mía*), si no lo represento como lo sentientemente inteligido de un «acto» de intelección plenamente concreto. Sin poder representar algo como irreductible e incommunicablemente *concreto*, he perdido toda semantividad; e. d., literalmente no me refiero a nada concreto (tal vez a un concepto, pero no a una «realidad» específica). Y no puedo representar nada concreto, a menos que este «algo» esté presente de suyo inmediata, directa y unitariamente en un «acto» de intelección concreto. Si un filósofo excluye la «conciencia» (= estar *presente* en la intelección), excluye necesariamente toda posibilidad de referencia semántica a «realidades» reales allende el alcance inmediato de su intelección directamente actual *hic et nunc*.

Ya he criticado la paleológica y el sin sentido del realismo de Hartmann. Pero mis argumentos valen también para el realismo de Zubiri exactamente

cuando procede «allende» una intelección vivida «ahora mismo». Concluyo mi crítica sumaria al «acto» de intelección como la «analogía básica» de la doctrina zubiriana, desafiando una vez más a cualquier filósofo (zubiriano o no) que me hable de algo concreto, naturalmente de suyo y en propio, allende la conciencia de este algo. Quisiera tener una descripción suficientemente detallada de las notas de ningún modo inteligidas. Tal filósofo solamente puede responder a mi desafío si se olvida de que está, de veras, hablando y, por eso, está representando su elegido «algo» como experiencia posible o actual. Doy por concluida mi crítica del «primer» Zubiri. No veo ninguna razón que me fuerce a revisar significativamente mi crítica ya publicada. Pero el «segundo» Zubiri, el Zubiri para quien ser existente, idea o algo fantástico es irrelevante a la primordialidad, ¿qué voy hacer con él?, ¿cuáles son las implicaciones del *aperçu* de Aísa? Para formular una respuesta adecuada a este problema tendré que servirme del descubrimiento metodológico de Pintor-Ramos.

2. APOLOGÍA PRO SUA VIA

2.1. El «segundo» Zubiri

Es casi doctrina superortodoxa entre los intérpretes que Zubiri no construyó ninguna «teoría», sino describió simplemente los hechos o, mejor dicho, el «hecho» fundamental del «acto» de intelección. Jesús Conill, a mi parecer, ha sostenido fuertemente esta tesis¹⁶. Zubiri mismo ha contribuido decididamente al sostenimiento de esta medio verdad, si se leen sus palabras mismas. Pero ¿ha realizado él *de hecho* una descripción verdaderamente descriptiva? A ver: En su primera consideración de la «estructura formal del sentir» (IS, 31-39), Zubiri explica brevemente los momentos básicos de la estructura (= afección, impresión, fuerza de imposición y, particularmente, alteridad) con casi ninguna ejemplificación. Un «veo tres puntos» aquí y un «veo un simple color» allí (IS, 33), y menciona «el color» y «el sonido» (IS, 35). Todo esto no vale, ciertamente, como plétora demasiado excesiva de descriptividad. A su «descripción» (*sic*) de la «impresión de realidad» (IS, 76-87) no le va mucho mejor. Si comparo la supuesta descriptividad de Zubiri respecto de sus categorías fundamentales con las 75 páginas con más de 60 ejemplos descriptivos de miedo y dolor que necesitaba Schmitz para derivar sus categorías básicas, Zubiri, a mi modo de ver, aparece como filósofo singularmente sin descriptividad.

Creo yo que la no-descriptividad de Zubiri se le ha revelado, por lo menos en parte, a Pintor-Ramos. Ahora bien, de una manera Pintor-Ramos ha radica-

16 Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988, pp. 230-232; y 'Fenomenología y metafísica (Husserl, Ortega, Zubiri)', en: *Estudios Filosóficos*, 38 (1989) 375-390, en especial pp. 385-389.

lizado la problemática. Éste advierte «que es probable —en mi opinión, al menos— que en el estado actual de la humanidad que nos rodea jamás llegaremos a tener una mera aprehensión primordial de realidad»¹⁷. (Un poco más adelante ofreceré razones, también procedentes de Pintor-Ramos, por creer que, constitutivamente, el animal de realidades nunca jamás puede captar descriptivamente tal meriedad, no importa lo que llegemos a tener.) La conclusión de Pintor-Ramos es «bien constatable»; e. d., citando a S. Rábade Romeo: «No sabemos nada de una visión en su absoluta originalidad, ni de un conocimiento totalmente primigenio. Es decir, aplicado a la experiencia, nada sabemos de hipotéticas *experiencias puras* como simple recepción de una dacticidad que se nos dé como una configuración y un sentido total que le sea inmanente»¹⁸. Por eso, con P. Ricoeur, Pintor-Ramos rechaza la tesis bergsoniana de los «datos inmediatos de la conciencia». Verdaderamente, «¡Meine Ruhe ist hin, meine Ruhe ist her!». No sé si a Pintor-Ramos le es claro que ha borrado por «siglos de siglos» el dogma de que Zubiri, metodológicamente, ha construido una noología, por no hablar de una metafísica, «meramente» descriptiva. Valoradas desde el punto de vista de la tesis de Pintor-Ramos, las pretensiones de Aisa de haber establecido la imposibilidad de distinguir entre lo existente, la idea o lo fantástico (e. d., lo imaginario) al nivel primordial son dogmáticas y, digo yo, «sin más». No comprendo cómo un filósofo puede *describir*, «meramente» o no, una aprehensión primordial, a saber la primordialidad de ella, si no puede tener en absoluto ninguna «mera» aprehensión (?). Pues bien, parece que el hecho «bien constatable» y fundador de la filosofía de Zubiri carece de «constatabilidad» descriptiva. El sendero generativo recorrido por Zubiri parece desembocar en un callejón sin salida, ¿no? ¡No! Pintor-Ramos, *velis nolis*, ha descubierto a un «segundo» Zubiri; e. d., un segundo método zubiriano para construir una noología y metafísica, por lo menos, como suplemento a la «analogía básica» ya examinada y criticada por mí.

Respecto del sendero metodológico de hecho adoptado por Zubiri ha sostenido Pintor-Ramos: «Se trata de un análisis estructural dentro del acto intelectual mismo, en el que se intenta diferenciar *analíticamente* sus momentos internos para buscar su fundamento y explicar, así, su configuración»¹⁹. (La cursiva es mía.) ¡Tenemos aquí otro juego teórico! «Diferenciar analíticamente» es muy distinto a «describir meramente». ¿En qué sentido? Pintor-Ramos se explica:

«El que posiblemente no se dé una aprehensión primordial no quiere decir que todo acto intelectual, sea producto del logos o de la razón, no contenga dentro de sí una aprehensión primordial; lo que sucede es que casi

17 Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, p. 100.

18 *Ibid.*, p. 97. Pintor-Ramos cita a Rábade Romeo, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, Madrid, CSIC, 1985, p. 62.

19 *Ibid.*, pp. 87-88.

siempre contiene también más que eso. El modo primordial queda conformado por todo aquello que, siendo necesario para la intelección en cuanto tal, no puede describirse como aportado por ninguno de sus modos ulteriores. El que Zubiri describa el hecho primordial *marginando* lo que puede considerarse añadido, el que lo describa *precisivamente* (IRE, 261) no se opone en absoluto a su carácter de hecho inconcluso»²⁰.

El método analítico propuesto por Pintor-Ramos no es nada único a Zubiri. El idealista F. H. Bradley desarrolló un método «analítico» parecido al de Zubiri respecto de una «basic experience», rechazando aún más llamativamente que Zubiri cualquier relación en la realidad primordial, a saber, sentiente²¹.

¿Hay una «zona» en la experiencia en que se detuvo Zubiri para derivar, «diferenciando analíticamente», las categorías fundamentales de su sistema? ¿Hay tal zona? Sí, la hay. Zubiri mismo en su discusión de alteridad —una categoría importantísima— recomienda el proceso «analítico» de: «Hay que atender tan sólo a ser meramente notó. (...) En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente notó; es pura y simplemente lo presente en mi impresión» (IS, 33). Notó, primero, que el «acto» de captar la realidad (en un momento fundamental) es un «acto» fuertemente intencional; e. d., el filósofo ha de «atender a», o centrarse precisamente en el «ser meramente notó», en lo «notó» en cuanto tal. He expresado mis dudas sobre el análisis zubiriano de un «acto» de intelección, aun dudando de su existencia. A mi modo de ver, Schmitz ha «deconstruido» radicalmente el «Willensakt» desde la base del acto intencional de Husserl²², reduciéndolo a un momento secundario y accesorio de cualquier «acto» caracterizado, sea sólo en parte, por un «darse cuenta de». Si hay «en realidad» «actos» de intelección (en contradicción a «meras» intelecciones) o no, es *irrelevante*. Si se puede «distinguir» o no en lo «inmediata, directa y unitariamente» inteligido entre lo existente y lo imaginario (tan importante para Aísa), es totalmente *irrelevante*. Lo *relevante* es que el filósofo *atiende a* «ser meramente notó», y nada más. Este momento no lo puse en mira adecuada en mi libro crítico sobre Zubiri. A Aísa le agradezco mucho su crítica a mi interpretación de Zubiri, provocando en mí una centración en este momento. Aunque me quede en desacuerdo con las tesis de Aísa, ha destacado ella una insuficiencia seria en mi crítica, la cual trataré de remediar en este ensayo. Sospecho que mi remedio será más desconsolador para Aísa (para los zubirianos en general) que mi «mera» insuficiencia. Pero ¿en qué sentido es importante la «analogía básica» del «segundo» Zubiri, particularmente respecto del problema de «conciencia» en la intelección? Ésta es la cuestión.

20 *Ibid.*, p. 100.

21 Bradley, 'Chapter VI: On the Knowledge of Experience' y 'Appendix: Consciousness and Experience', in: *Essays in Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914, pp. 159-198.

22 Schmitz, '«Bewußtsein von etwas» als leibliches Geschehen', en: *Subjektivität*, pp. 1-32.

En mi «comentario kafkiano» del libro *Realidad y Verdad* de Pintor-Ramos, creía captar más consciente y reflexivamente el nudo gordiano que ha hecho problemático el realismo zubiriano para mi alma de herético; es decir, la conexión o el nexo entre la conciencia y los actos de intelección²³. Puedo, creo yo, utilizar la analogía básica del segundo Zubiri —el «atender a ser meramente notó»— para resolver mi problema. (Anuncié mi intento de escribir este ensayo en la última página de mi comentario.) Pero no sin consecuencias enormes para la filosofía de Zubiri. La primera consecuencia podría constituir una falsificación de su filosofía, transformándola en la filosofía *mía*. Pintor-Ramos ha sostenido que «sería desvirtuar el pensamiento de Zubiri colocar en primer plan la presencia, (...) sería una desviación decisiva porque se retrotraería el problema al ámbito de la conciencia (...)»²⁴. Reconozco la validez de la dificultad de colocar el problema de la filosofía zubiriana «al ámbito de la conciencia». Voy a hacerlo, sin embargo, valiéndome de la analogía básica del *segundo* Zubiri y, más radicalmente, re-interpretándola mediante el concepto de «bewußt» de Reiniger. Antes de intentar tal tarea *herética*, quisiera explicar brevemente los principios semánticos de mi procedimiento re-interpretativo, ojalá, otorgándole un aspecto (casi) ortodoxo, o, por lo menos, plausible.

2.2. La dificultad semántica de la re-interpretación

Recuerdo a mi lector que indiqué en el primer apartado que la resolución de mi «lucha interior» o la verdad, no la interpretación «verdadera» de Zubiri, constituye el cometido principal de este ensayo. No obstante, no tengo ganas de falsear simplemente a Zubiri (y a Reiniger), «sin más», particularmente prosiguiendo mi método habitual de confrontar a Zubiri con las ideas de otros filósofos. González Fabre ha advertido que pago «claramente tributo al desenfoco que [he] llevado a cabo (...), forzando el sistema de Zubiri hacia [mis] propias preguntas y obligándolo a dialogar en un lenguaje que le es extraño. (...)». El agón del autor ha quedado resuelto a esta altura claramente como refutación de la propuesta zubiriana²⁵. También Pintor-Ramos ha advertido que mi análisis crítico de Zubiri «tiene que proponer revisiones a fondo que, sin embargo, terminan siendo incompatibles con el conjunto del pensamiento zubiriano»²⁶. Ambas objeciones las acepto como consecuencias de mi metodología interpretativa. Pero, al mismo tiempo, sostengo que, si la resolución de

23 Wessell, 'Comentario kafkiano en torno a la obra *Realidad y Verdad* de Antonio Pintor-Ramos', en: *Diálogo Filosófico*, n. 31 (1995) 61-72.

24 Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, pp. 78-79.

25 González Fabre, 'Recensión', en: *Revista Venezolana de Filosofía*, p. 228.

26 Pintor-Ramos, 'Carta abierta a Dr. Wessell', en: *Diálogo Filosófico*, n. 31 (1995) 73-74. Cita de pp. 75-76.

mi «lucha interior» no es realizada, el realismo de Zubiri no puede superar la crítica de Royce; e. d., que el realista no abre la boca sin anunciar una antinomia. De algún modo la siguiente interpretación tiene que ser simultáneamente extraña a la propia de la filosofía zubiriana, digamos de modo paradójico, y heréticamente ortodoxa. Quiero esbozar el ámbito semántico de tal hallazgo anhelado.

2.3. *La justificación semántica de mi re-interpretación transformadora*

Intentaré resolver el problema de la relación entre la «conciencia» y el acto de intelección primordial deteniéndome en la «analogía básica» del «segundo» Zubiri, pero describiéndola y discerniendo su estructura (cf. Pepper), en primer lugar, en términos de «bewußt» de Reiniger, lo que pudiera confirmar la tesis de Pintor-Ramos de que mis revisiones «terminan siendo incompatibles con el conjunto del pensamiento zubiriano». No puedo superar «sin más» esta posibilidad, si no fatalidad. No obstante, creo que a mi intento no le falta cierta justificación en términos del mismo Pintor-Ramos. Consideremos lo siguiente de la pluma de Pintor-Ramos:

«Pero difícilmente puede negarse que la base y el contexto semántico de todo lenguaje filosófico es el lenguaje ordinario con toda su irreductible polisemia. Desde ahí, cada filósofo selecciona algunos términos a los que pretende dar un sentido técnico más unívoco y frecuentemente “anormal”, construyendo así una especie de dialecto propio dentro del lenguaje general. Este dialecto recibe su contexto general semántico dentro del lenguaje ordinario y es allí donde resulta significativo (...)»²⁷.

Esta tesis corresponde a nivel terminológico en la tesis de Pepper al momento estrictamente conceptual. Pues bien, los dos niveles están íntimamente (¿dialécticamente?) unidos en el «cacto» de filosofar. «Notre idiome —écrit Yvon Belaval— peut nous gêner: un mot malencontreux peut embarrasser la recherche ou la compréhension, comme, en géométrie, une figure mal faite. (...) L'absence ou la présence d'un vocable suffirait à masquer ou à révéler un problème»²⁸. (Bajo «mot» comprendo libremente el lenguaje en su función de mediador semántico.) A mi modo de ver, las «mots» del lenguaje zubiriano, procedentes de lenguaje latino (por ejemplo, «res» y, de más importancia, «cum-scientia»), han sido términos no sólo revelantes del sentido del problema, sino también han ido enmascarando un planteamiento adecuado y,

²⁷ Pintor-Ramos, *Verdad y Realidad*, p. 58.

²⁸ Belaval, *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 86-87.

por eso, una resolución sin las dificultades que, repetidamente, me ha proporcionado el «reísmo» de Zubiri. Como ha señalado Henri Bergson: «Déjà en mathématiques, à plus forte raison en métaphysique, l'effort d'invention, consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera. Position et solution du problème sont près ici d'équivaloir: les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils son résolus»²⁹. Pero, «créer les termes en lesquels il se posera», no es solamente una tarea conceptual sino también terminológica, y la terminología «posée» por Zubiri con su concomitante dialecto semántico en el desarrollo de su filosofar ha hecho más difícil una solución «adecuada».

Refiriéndose al problema de «sentido» en el pensamiento de Zubiri, Pintor-Ramos ha advertido: «No se trata, pues, de resolver el problema mediante una fidelidad académica a los escritos de Zubiri, sino de elegir aquella opción que prolongue su pensamiento por la línea que resulte más fecunda para los problemas tratados»³⁰. En lo que sigue no trataré simplemente de prolongar el pensamiento, sino de re-pensarlo o, mejor dicho, re-pensar la «analogía básica» del «segundo» Zubiri, utilizando la terminología idealista de Reiniger, e. d., el término de «bewußt». Mi tesis es que «bewußt», mejor que «cumscientia» (y, por eso, la mera «fidelidad académica»), posibilita un planteamiento y una resolución de mi problema zubiriano, de mi herejía. El uso de «bewußt» en alemán (un hecho adventicio) posibilite unos «pensamientos» distintos a los derivados de «cumscientia». «Les formes grammaticales —advierte Belaval— dirigent le raisonnement, concourent à la création. Le verbe appelle son sujet, ou pousse au complément, l'adjectif veut son participe, le nom son génitif, bref, les implications grammaticales nous jettent d'idée en idée»³¹. Esta tesis vale de modo interesante para el momento semántico de «bewußt». Al fin y al cabo, no puedo hacer más que invitar a mi lector a que él haga un experimento teórico conmigo, interpretando y re-interpretando el análisis zubiriano de primordialidad con las «mots» descriptivas de un idealista alemán. ¡Que los resultados de mi análisis justifiquen la «ortodoxia» de «mi» Zubiri descubierto! Por otro lado, que no se olvide el lector de que es más importante para mí descubrir un trozo de verdad que realizar una interpretación «correcta». Si he terminado conceptualmente en un ámbito fuera del alcance del pensamiento de Zubiri, que sea así. Es el momento de pretender un cierto grado de transformación para mi interpretación.

29 Bergson, *La pensée et le mouvant*, 92 ed., París, PUF, 1985, pp. 51-52.

30 Pintor-Ramos, *Realidad y Sentido*, p. 47.

31 Belaval, *Les philosophes et leur langage*, p. 118.

3. LA «ANALOGÍA BÁSICA» COMPARTIDA POR ZUBIRI Y REINIGER

3.1. *La «conciencia» como dificultad fundamental*

El cometido del ensayo presente es resolver un problema central respecto de mi «crítica» al realismo de Zubiri. De haber leído *Verdad y Realidad* de Pintor-Ramos, lo obvio y, al mismo tiempo, lo olvidado (por mí), se me impuso impresivamente; es decir, la función de la «conciencia» en el acto intelectual, particularmente al nivel primordial, es el nudo gordiano de mis dificultades con el realismo de Zubiri. Pintor-Ramos ha escrito: «Es probable que la mayoría de los actos intelectivos sean también conscientes (...)»³². Esta tesis fue propuesta por Pintor-Ramos en el contexto de su discusión de la verdad real y, por eso, intelectivamente primordial. Al tiempo de leer esta tesis (y aún hoy) no podía comprender cómo es posible que un acto intelectual sea no-consciente o sea inconsciente. Zubiri mismo habla advertido que «la aprehensión es el acto presentante y consciente» (IS, 23). Respondí a la tesis de Pintor-Ramos con mi «comentario kafkiano». No voy a repetir mi comentario. (Si el lector quiere, puede leerlo directamente.) He mencionado la tesis de Pintor-Ramos porque ha inspirado mucho mi pretensión a la hora de resolver el nudo gordiano de mis sufrimientos teóricos.

Porque la «conciencia» desaparece terminológicamente casi por completo de los argumentos de Zubiri y porque la «mot» de «cum-scientia» limita, a mi modo de ver, la posibilidad de «diferenciar analíticamente» resultando en la generación de conceptos adecuados, intento valirme del uso de «bewußt» en Reiniger para re-interpretar la «analogía básica» del «segundo» Zubiri. Pero ¿es mi proceso de re-interpretación arbitrario? ¿Hubiera podido yo seleccionar a otro filósofo? No lo creo y quiero explicarme un poco.

3.2. *La naturaleza «teórica» de la descriptividad zubiriana*

La presentación inmediata puede ser vista como un suplemento al apartado 2.4 (arriba). De todos modos, rechacé en mi libro la tesis (de Zubiri mismo y de sus discípulos) de que Zubiri ha construido una filosofía meramente descriptiva. Más que esto, advertí (y aún ahora) que es imposible construir una filosofía descriptiva que no sea también teórica. (Esta tesis envuelve también la fenomenología de Schmitz, la cual es verdaderamente descriptiva.) No creo que mis críticos hayan comprendido exactamente lo que quería decir, particularmente porque mi inspiración se deriva de mi análisis de un «análisis» de hechos reali-

32 Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, p. 108.

zado por Pepper. Otra vez me dirijo a Pintor-Ramos, que ha sostenido (y, creo yo, con validez absoluta), en especial respecto de una «descripción» de lo primordial:

«En definitiva, siempre se tratara de descripciones aproximadas y oblicuas porque la descripción de la aprehensión primordial de realidad no es ella misma un acto de aprehensión primordial. De este modo, si la aprehensión primordial es un hecho y, en este sentido, no susceptible de error, su descripción nunca es un hecho del mismo orden y los errores y deficiencias propias de la descripción no pueden poner en entredicho tal hecho»³³.

Refiriéndose a la experiencia primordial (= «Urerlebnis») Reiniger mismo escribe:

«A causa de su irracionalidad no puede entrar la experiencia primordial [“Urerlebnis”] aun en el pensamiento. (...) Sólo el conocimiento sobre la experiencia primordial [“das Wissen um das Urerlebnis”] puede estar, por tanto, al comienzo de reflexiones filosóficas, no ello mismo en su inmediatez [“Unmittelbarkeit”]. (...) Cada enunciado contiene en sí mediante su estructura categórica una exégesis de lo enunciado y, por eso, también un tipo de concepción, interpretación y apropiación. El conocimiento sobre la realidad primordial [“das Wissen um die Urwirklichkeit”] ya es, sin duda, un conocimiento [“ein Wissen”], pero no lo conocido mismo [“das Gewußte selbst”]» (M, I, 9).

Las tesis de Pintor-Ramos y Reiniger se complementan. Ofrezco ambas como «pruebas» de mi advertencia de que no hay ninguna *mera* descripción de un hecho. Cada descripción ya es una interpretación, terminológica y conceptualmente, de lo inmediatamente dado. Más aún, cualquier descripción puede ser errónea, por lo menos, en parte, lo que quiere decir que puede ser mejorada. Es aún muy posible que el mismo «objeto» de descripción pueda ser diferenciado y descrito diferentemente por varios filósofos. En su libro, Pepper cita dos descripciones largas de un mero «tomate rojo» (y nada más), la una de Thomas Dewey y la otra de H. H. Price³⁴; según cual sea el contexto conceptual, los dos filósofos terminan en «meras» descripciones muy poco reconciliables. El modo variado de *ver descriptivamente* un «hecho», el cual permite interpretaciones diferentes, fue designado por Pepper como «teoría». En el sentido de Pepper, y basándome en los asertos de Pintor-Ramos y de Reiniger, repito mi tesis de que una filosofía *meramente* descriptiva no puede existir. Pero, como Pintor-Ramos ha sostenido (y, creo yo, Reiniger estaría de acuerdo, aunque

³³ *Ibid.*, p. 42.

³⁴ *World Hypotheses*, pp. 25-30. Pepper cita de Dewey, *Experience and Nature*, Chicago, Open Court, 1925, pp. 21-22, y de Price, *Perception*, London, Methuen, 1932, p. 3.

Pepper no) el «hecho» o lo dado en cuanto dado no constituye nada de que dudar. Pues bien, presumiendo la validez de mi análisis, ¿qué tiene ella que ver con una justificación de mi intento de re-interpretar y re-valorar a Zubiri según el análisis de Reiniger?

Pepper contrastó a Dewey con Price para ilustrar las diferencias posibles en una «mera» descripción como diferencias irreconciliables. No obstante, evidentemente ambos filósofos se dirigieron al *mismo* objeto, a saber, un tomate rojo. No veo ninguna razón que excluya en principio interpretaciones terminológicamente diferenciadas, pero conceptualmente suplementarias. Esto es precisamente lo que afirmo de los análisis de primordialidad de Zubiri y de Reiniger. Por razones que habría que aclarar, doy por más adecuada la «descripción» analítica de Reiniger en contraste con la de Zubiri. De ningún modo advierto que haya una coincidencia total entre los dos análisis. No es posible «traducir» la terminología (y su conceptualidad) del uno en la terminología (y su conceptualidad) del otro. Pero aspectos del uno pueden aclarar aspectos del otro. Soy absolutamente consciente del riesgo de proyectar una desviación en las filosofías de los dos filósofos. Pero no se trata aquí de una prolongación del análisis, particularmente, de Zubiri, sino de una re-interpretación. Creo que la diferenciación analítica de Zubiri puede superar con más facilidad los problemas, o antinomias, que creo haber descubierto en su filosofía, si se realiza una re-interpretación de índole idealista de Reiniger.

3.3. La «analogía básica» compartida

Antes de comenzar mi re-interpretación, quiero establecer con más fundamento la justificación para mi intento de interpretar a Zubiri en términos reinigerianos. En mi libro pretendí realizar una «coincidentia oppositorum» entre Reiniger y Zubiri. Al tiempo todavía no había destacado claramente la distinción entre el «primero» y el «segundo» Zubiri, aunque la distinción esté implícitamente configurada en mi presentación. Simplemente me atreví a hacer una comparación³⁵. Pero, con la «analogía básica» del «segundo» Zubiri, puedo apoyar de una manera más convincente mi tesis.

Según Zubiri: «Hay que atender a ser meramente notó». El «ser meramente notó» es la zona en que se detiene el «segundo» Zubiri para derivar descriptivo-analíticamente sus categorías. Primero: No olvidemos que el «ser meramente notó» es el momento de la experiencia donde ser existente, idea o lo imaginario es irrelevante. La razón es el que el acto fuerte de intencionalidad ha marginado cualquier consideración de tales distinciones como no pertinentes a «lo notó» en cuanto tal. Segundo: A mi modo de ver, el «ser meramente notó»

35 Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri*, pp. 234-237.

implica dos momentos, aspectos o términos. Dejaré de lado por el momento si los dos términos tienen un nexo de alteridad (y, por eso, de relaciones) o de «aliter» (y, por eso, de respectividad). Los dos momentos son: un «notar» y un «notado» o, mejor dicho, «lo notado» (o «algo notado»). Si tengo razón, hay un paralelismo acaso sorprendente entre Zubiri y Reiniger respecto de sus «analogías básicas». Se puede mantener, creo yo, que los dos filósofos compartían más o menos la misma «analogía básica». De todos modos, examinemos la postura de Reiniger.

Reiniger anuncia su doctrina así: «Indudable real [«wirklich»] es lo que me está presente ahora mismo en la forma del vivir [«Erleben»] (M, I, 7). A mi modo de ver, tenemos aquí una postura no muy diferente de la de Zubiri. Para facilitar la captación de la similitud entre Zubiri y Reiniger, tendré que *atender* brevemente *al* tema bien problemático de las equivalencias o *no* entre el lenguaje castellano de Zubiri y el lenguaje filosófico de Reiniger. Por el momento he traducido «erleben» según cualquier diccionario; e. d., como «vivir» o «experimentar». En este texto me serviré de «vivir» como la más adecuada. Según Reiniger mismo, el término tiene el mismo significado que «fühlen», el cual puede ser traducido como «sentir». No hay ninguna tesis positiva en Reiniger respecto de la «intelección primordial» como el «de suyo». Sin embargo, la cosa está presente, y tiene que ser así, si Zubiri ha analizado correctamente la «intelección» sentiente. Es lo obvio olvidado por filósofos. Creo que es permisible mantener que «erleben» funciona, por lo menos en parte, para Reiniger como el «entender sentientemente» para Zubiri. De todos modos, no me olvido de que la equivalencia no es explícita. La aplicación del análisis de Zubiri constituiría un enriquecimiento de la tesis de Reiniger. Sea lo que sea, usaré «Erlebnis» o «erleben» como equivalentes más o menos a «intelección» o «aprehensión» e «entender» en la filosofía de Zubiri. Es menester desarrollar un poco más el problema de traducciones terminológicas.

El alemán posee dos formas para «realidad» y «real»; e. d., «Wirklichkeit» y «wirklich» o «Realität» y «real». A mi parecer, Reiniger utiliza «Wirklichkeit» o «wirklich» de un modo equivalente a «realidad» (o «reidad») y «real» en Zubiri. Cuando Reiniger se sirve de «Realität» o «real», usa los términos en sentidos parecidos a los modos de formulación de «en realidad» o «en la realidad» en la filosofía de Zubiri. Dadas mi discusiones breves, podemos dirigirnos a unos enunciados de Reiniger.

«En el pensar habitual de muchos filósofos vale como lo “verdaderamente” real [= “das Wirkliche”] precisamente lo que es independiente del vivir, el ser en sí o lo real, y es contrastado con lo “meramente” subjetivo. (...) El concepto de la realidad de experiencia [“Erlebniswirklichkeit”] es más comprensivo: algo puede ser real [“wirklich”] sin que sea dado por real en realidad [= “für real”]. (...) Aquí cabe fijar terminológicamente que, bajo *realidad* [“Wirklichkeit”] pura y simple, se comprenderá en lo siguiente la realidad de experiencia [“Erlebniswirklichkeit”], bajo *en realidad* o *en la rea-*

lidad [*“Realitat”*] se comprenderá el mundo de cosas y sucesos objetivos (...)» (M, I, 8).

A mi modo de ver, es evidente una similitud entre Reiniger y Zubiri. Como veremos, lo que es «wirklich» para Reiniger es todo lo que se presenta o está presente (= «bewußt») a la intelección (= «Bewußtsein»). Con otras palabras, si algo es existente, idea o imaginario «en realidad» (= «Realität») es irrelevante para un análisis de la «Wirklichkeit». Consideremos otra vez el primer enunciado de Reiniger extendiéndolo un poco.

«Lo que es sin duda real [*“wirklich”*] es lo que es (o está) ahora mismo presente en la forma del vivir [*“Erleben”*]. Y no sólo el vivir [*“Erleben”*] es real [*“wirklich”*] sino también lo vivido en ello [*“das in ihm Erlebte”*]. (...) Vivir y lo vivido forman una unidad primordial, la cual sólo en el pensar abstracto puede ser diluida. Esta unidad se llamará en lo sucesivo experiencia primordial [*“Urerlebnis”*] (...)» (M, I, 7).

Me parece bastante obvio que los dos filósofos están hablando del mismo «objeto», sea un tomate rojo o no, y con conceptos parecidos, aunque terminológicamente diferentes. La «realidad primordial» o la «Urwirklichkeit» no es una función de lo que es existente o no, de lo que es independiente de la aprehensión o del «Erlebnis», de lo que no es subjetivo, sino objetivo, sino que se trata de lo que es (o está) inmediatamente presente en la intelección primordial o en el «Urerlebnis» (o «Erlebniswirklichkeit») en cuanto tal, de lo que manifiesta dos momentos; e. d., el «notar» y lo «notado» o «das Erleben» y «das Erlebte», de lo que constituye una unidad de los dos momentos.

Concluiré este apartado, ojalá, habiendo establecido *prima facie* la tesis de que el «segundo» Zubiri y Reiniger comparten suficientemente la misma «analogía básica» para justificar una comparación conceptual de los análisis de la misma zona en que se detienen ambos para realizar su descripción analítica respecto de la naturaleza de la realidad o de la «Wirklichkeit». Para mi propia «salud racional» es algo muy positivo el que filósofos de escuelas diferentes (incluso contradictorias), por lo menos terminológicamente, se enfrentan al mundo descubriendo un «objeto» común que analizar, aceptable para ambos. La idea de que hay en la filosofía varios puntos de partida, todos contradictorios, pero de valor teóricamente igual, produce en mi una «inquietud» enorme, como si fueran verdaderamente tipos diferentes de realidad. Se trata de un relativismo que no puedo aceptar sin un cierto sentimiento de vértigo y de inseguridad. (Sospecho que, según mis conocimientos limitados, esto es precisamente lo que Gilles Deleuze está predicando efectivamente en nombre de un nietzscheanismo manqué³⁶.) La similitud de puntos de partida entre el «segundo» Zubiri y Reiniger significará

36 Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Les Editions de Minuit, 1991. Antonio Bolívar Botia ha escrito, y creo yo correctamente, que en la filosofía

que, por el momento, mi enfrentamiento de Zubiri con Reiniger significará un *agón* menos agudo que en mi comparación agónica de Royce y Zubiri (e. d., el «primer» Zubiri) realizada en mi libro y en mis artículos previos. El *agón* re-aparecerá otra vez con todo su peso cuando una valoración de mi re-interpretación sea puesta en juego. Ahora es el momento de considerar el uso de «bewußt» en Reiniger y relacionar tal uso con el análisis zubiriano de primordialidad.

4. «BEWURST-SEIN» COMO EL ÁMBITO DE «WIRKLICHKEIT» EN LA FILOSOFÍA DE REINIGER

4.1. «*Bewußt-sein*» como problema de traducción

En el título de este apartado he utilizado «bewußt-sein». No puedo ofrecer ninguna definición inmediata del término porque el «guión» entre «bewußt» y «sein» abole cualquier sentido único o, mejor dicho, indica dos construcciones posibles que, en el caso de Reiniger, constituyen los dos momentos fundamentales del ámbito de la «Wirklichkeit». En el desarrollo de mi presentación explicaré la unidad y la diferenciación de las dos formulaciones. Por el momento, quiero conducir a mi lector, particularmente si no tiene familiaridad con el uso de «bewußt» en alemán, por un sendero más oblicuo. Comencemos con lo que puede significar «Bewußtsein» (sin guión) o, mejor, «conciencia» (como la traducción habitual en diccionarios).

4.2. *La imposibilidad de definir cualitativamente la «conciencia»*

Sostengo que no es posible definir «cualitativamente» la conciencia, al igual que no es posible definir el verde tan usado por Zubiri como ejemplo de una captación primordial. O se vive la cualidad o no se la tiene. Por ejemplo, miremos la llamada definición de Bernard Lonergan en un libro todavía fascinante:

«Por el acto consciente no se entiende un acto deliberado; somos conscientes de actos sin que discutamos si los ejecutaremos. Por acto consciente

de Deleuze «no hay principio último ni fundamento supremo o instancia central desde la que se distribuyan propiedades, atributos o juicios». (Véase *El estructuralismo; de Levi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1990, p. 161). Por hablar con Severino, este «principio último» es «locura», transformando la filosofía de un amor de sabiduría a una fascinación por la idiotez. Por eso atribuyo la calificación de «manqué» a la filosofía de Deleuze. De todos modos, la «locura» de esta filosofía explica en parte por qué el acuerdo aparente entre Zubiri y Reiniger respecto de una «analogía básica» tiene un efecto librador para mí.

no se entiende un acto al que se atiende: La conciencia puede ser alumbrada dirigiendo la atención del contenido al acto; pero la conciencia no está constituida por el desplazamiento de atención, pues es una *calidad inmanente en actos de cierto tipo*, y sin tenerla los actos serían tan inconscientes como el crecimiento de la barba propia³⁷. (La cursiva es mía.)

Formalmente, Lonergan *no* ha ofrecido ninguna «definición» de «consciousness», sino que ha opuesto un supuesto acto del crecimiento de su barba a un acto de captar algo *conscientemente*; por ejemplo, un «veo este verde». Si no puedo distinguir el «veo» del crecimiento de mi barba, no tengo ninguna conciencia o, presumiendo que *siento* tal crecimiento, tengo una conciencia más amplia que otros animales de realidades. Cualitativamente, o tengo conciencia como lo inmediatamente dado, o no. Punto. Este hecho es de importancia capital para mi análisis del «bewußt» de Reiniger y para mi preferencia por Reiniger en este punto respecto a Zubiri.

Pero, primero: ¿significa esto que no es posible describir en absoluto la conciencia? No, es posible destacar unos momentos estructurales de lo conscientemente captado como, por hablar con Zubiri, formalidades de los contenidos. Segundo, noto que Lonergan se quedó con la interpretación de la «conciencia» como una modificación de un acto, presumo, en el mismo sentido de Zubiri. Voy a sostener con Reiniger que «bewußt» no es una caracterización adjetiva de ningún acto porque el «bewußt-sein» (o, mejor, la «Bewußtheit») no pertenece, en el fondo, a ningún acto, sino que es equivalente a la «Wirklichkeit» misma como su «character indelibilis» (M, I, 24). Me explicaré más abajo.

Por el momento, cabe notar que, respecto de una «descripción» de la «conciencia», se separan aquí los análisis de los filósofos. Es bien conocido, por ejemplo, que Zubiri rechazó la interpretación de la «conciencia» propuesta por Husserl como una «sustantivación del “darse cuenta” mismo» (IS, 21). Podemos, creo yo, evitar el fallo de asociar el «Bewußtsein» de Reiniger con el de muchos idealismos examinando su reacción al concepto husserliano de la conciencia. —Quiero subrayarlo una vez más que aún *no* estoy distinguiendo entre «bewußt» y «consciente», lo que es necesario si un concepto alternativo de la «analogía básica» a lo de Zubiri ha de ser realizado. De momento, mi interés es negativo, es decir, aclarando lo que el «Bewußstein» no es en el pensamiento de Reiniger.

Como resumen del acto de conciencia de Husserl dejaré a su discípulo (crítico), Manfred Sommer, expresar la tesis husserliana de que la conciencia es un acto de *sintetizar*:

«La conciencia [«Bewußtsein»] es siempre conciencia-de-algo. La conciencia es conciencia de un objeto. Y la intencionalidad es el rendimiento

37 Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, New York-London, Harpers, 1958, p. 321.

[«Leistung»] de la conciencia, gracias al cual ella es referida a sus objetos. (...) [La intencionalidad] ata [sintetiza] sensaciones en un conjunto y lo objetiva de modo que percibamos el resultado como algo fijado y terminado, ya que no podemos darnos cuenta del rendimiento objetivador»³⁸.

Tal vez envuelva la conciencia un acto de síntesis (y tal vez no). De todos modos, no es el «character indelebilis» de la conciencia según Reiniger. Su crítica muestra un paralelo con la de Zubiri. Reiniger escribe:

«Todas las concepciones de la conciencia como una facultad, una función, una dirección visual [“Blickrichtung”] o (...) como facultad de pensar están vinculadas al concepto funcional de la conciencia. (...) La conciencia, considerada como centro de acción o de actividad [“Aktionszentrum”], no es en realidad nada más que una hipótesis del infinitivo, ser-conciente, ya sustantivado, mientras que ése se refiere, ya etimológicamente, al carácter pasivo de “bewußt” [y no de “consciente”] como propiedad [o característica] de lo que aparezca. (...) Efectivamente es la conciencia [“Bewußtsein”], entendida como centro de actividad, no más que un derivado débil del concepto de un alma sustancial (...)» (M, I, 23).

Sea la «conciencia» o el «Bewußtsein» una sustantivación o una hipótesis de un «centro de acción» o de un acto en sí, los dos filósofos, supuestos contrincantes, están de acuerdo en rechazar la «cosa» misma como *actividad* subsistente. Aún más, Reiniger denomina explícitamente el «bewußt» como «carácter pasivo» y, por eso, como propiedad de todo lo que aparezca. Aquí Reiniger se desvía del análisis de Zubiri, quien interpretó la «conciencia» como un adjetivo modificando un tipo de acto. Si podemos averiguar qué quería significar Reiniger con «pasivo», tendremos acceso a su análisis alternativo de la «conciencia» o, mejor dicho, del «Bewußtsein».

4.3. El problema de la traducción de «Sein»

Antes de comenzar con el término de «bewußt» quiero dilucidar de modo limitado la problemática de una traducción de «Sein» en castellano. Agustín Basave Fernández del Valle, un filósofo mexicano, ha declarado con orgullo: «Los franceses, los anglosajones y muchos otros extranjeros nos envidian el verbo estar, del cual carecen en sus respectivos lenguajes. La distinción entre ser y estar es una de las riquezas del idioma castellano que mayores posibilidades filosóficas ofrece»³⁹. La distinción es también uno de los momentos más tortuosos

38 Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1990, pp. 121-122.

39 Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, México, Editorial Limusa, 1982, p. 42.

para los extranjeros (como puede atestiguar ampliamente este «gringo» californiano). Esta distinción es crítica para la «terminología» filosófica de Zubiri, habiendo escrito, a mi parecer, la primera ontología del «Estar». La distinción es de suma importancia para mi re-interpretación de Zubiri. Pues bien, inmediatamente se impone la dificultad problemática de expresar en castellano el sentido (o, mejor dicho, los sentidos) de «Sein». La cosa se complica porque, en oposición al inglés o al francés, el alemán utiliza, en verdad de modo *muy* reducido e incipiente, el verbo «stehen» (etimológicamente parecido a «estar»), e. d., «estar de pie», como «estar» en algunos de sus usos en castellano. Si traduzco «Sein» principalmente como «estar» o «ser» estaré dirigiendo a mi lector en un cauce conceptual que perjudicará mi exégesis de Reiniger. Trataré de resolver mi entorpecimiento interpretativo simplemente presentando ambos verbos en aposición, por ejemplo: «(...) está (es) (...)», a excepción de los contextos en los que el castellano requiera el uno o el otro verbo. El contexto tendrá que decidir el sentido mejor.

4.4. *El sentido de «bewußt» derivado de su uso gramatical*

Antes de pretender una interpretación filosófica de Reiniger, me es preciso explicar el sentido de «bewußt». Hasta este punto he aceptado «consciente» como equivalente a «bewußt», lo que no es. En lo siguiente introduciré «bewußt» en mis traducciones de Reiniger en español o, mejor dicho, no traduciré el término alemán, una vez ha sido fijado el sentido semántico del término a base de su peculiaridades gramaticales, siguiendo la tesis de Belaval (citada anteriormente) de que «les implications grammaticales nous jettent d'idée en idée».

Aunque «bewußt» sea un adjetivo, tiene la apariencia de ser un participio de un verbo «bewissen» usado adjetivamente. Pero el verbo no existe en el alemán contemporáneo. No obstante, en el siglo XVI hubo de veras en «Frühneuhochdeutsch» el verbo «bewissen» con el sentido de «sich zurechtfinden» (= «orientarse») y el verbo «bewēten» en «Mittelniederdeutsch» con el sentido de «auf etwas sinnen, um etwas wissen» (= «pensar en» o «conocer sobre»). La forma de «bewußt», en oposición a la alternativa «bewist», fue establecida por Lutero en su traducción de la Biblia ⁴⁰.

Los verbos «bewissen» y «bewēten» han desaparecido del alemán. Pero, creando un neologismo en alemán, tendríamos posiblemente algo equivalente al neologismo «concienciar» en español. Luego, el participio «bewußt» significaría «concienciado». Desde este punto de vista, algo como «la realidad concienciada» sería un derivado plausible. Pero tal formulación es totalmente inadecuada porque implica la idea errónea de que la realidad es algo calificada por ser *concienciada*, al igual que Zubiri sostenía que «consciente» es la calificación adjetiva

40 Duden, *Das Herkunftswörterbuch*, Mannheim- Wien-Zürich, Dudenverlag, 1967, p. 64.

de un acto, sin ser el mismo acto. Aquí se pierde radicalmente el sentido que funda el análisis conceptual de Reiniger. Examinemos unas peculiaridades gramaticales de «bewußt».

El verbo «bewissen», históricamente o como neologismo, al igual que el neologismo castellano de «concienciar», es un verbo transitivo; e. d., implica estructuralmente un momento dinámico. Explicando el concepto del «de suyo» en Zubiri, Pintor-Ramos ha sostenido que «la cosa, por ser ella misma y, por así decirlo, de dentro a fuera queda como presente»⁴¹. En mi opinión, este «de dentro a fuera» manifiesta más o menos el sentido de «ex se» o «desde sí». Sostengo que hay un momento dinámico en el verbo transitivo que se puede formular, por lo menos terminológicamente, como un tipo de «de dentro a fuera», «ex se» o «desde sí». Hay un momento adicional; e. d., la transitividad de un verbo implica, normalmente, «alteridad» respecto a su «objeto» gramatical. «Concienciar» envuelve la remisión a «lo concienciado» como complemento. Utilizando la terminología zubiriana, el «ex se» del verbo precisa un «ad alium». El verbo transitivo parece manifestar una estructura de «ex se-ad alium» en su misma verbalidad. No obstante, calificaré (y aún rechazaré en el contexto de primordialidad) el nexo necesario entre «ex se» y «ad alium» respecto del momento verbal de «bewußt», reduciéndolo a un «ex se-ad "aliter"». Pero, por el momento, sólo quiero subrayar y destacar el carácter verbal de «bewußt», un carácter ajeno o extraño a «consciente» en español. Pero este carácter precisa un análisis más profundo.

Para problematizar directamente mi análisis, quiero notar que el alemán no puede decir literalmente «soy consciente de la cosa»; es decir, «ich bin bewußt (von) der Sache». ¡Una forma absolutamente imposible! El alemán puede decir: «Die Sache ist mir bewußt» o «es ist mir bewußt, daß (...)». Una traducción como: «El asunto me es consciente» me parece un uso falso del español, es decir, del adjetivo «consciente». De algún modo, la cosa «concienciada» es «bewußt» (por hablar con Zubiri) «en y por sí misma». ¡El verde de Zubiri es, en verdad, «bewußt», pero no «consciente»! El verde no es consciente, digamos, del aprehensor, en absoluto. Pero en alemán, el color es (está) «bewußt» al aprehensor. Una forma alternativa en alemán podría ser: «Ich bin mir der Farbe bewußt». Una traducción literal, pero atrevida, sería: «Me soy del color *bewußt*» o, más libremente y utilizando la terminología de Zubiri: «El calor me resulta *impresionante*», «El asunto tiene para mí un carácter impresivo», o «El asunto me *impresiona impresivamente* [= conscientemente]». En realidad, «bewußt» puede ser en alemán un adverbio, ya que no hay formas explícitas para transformar un adjetivo en un adverbio como en español.

Para representarnos mejor el momento transitivo de «bewußt» quiero ofrecer un ejemplo de «bewußt» dado por Rudolf Grossmann⁴². La oración «Ich bin

41 Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, p. 70.

42 Grossmann, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache, II, Deutsch-Spanisch*, Barcelona, Herder, p. 159.

mir keiner Schuld bewußt» es traducida como: «No me siento culpable» o «No tengo que arrepentirme». Una traducción más literal, aunque atrevida, pudiera ser: «No soy conscientemente impresionado de culpabilidad». De todos modos, lo transitivo implicado en «bewußt» se revela claramente en la re-formulación transitiva ofrecida por Grossmann. Ahora bien, puedo especificar con más precisión la estructura «transitiva» de «bewußt» y explicar cómo es posible que el verde de Zubiri puede ser «bewußt», pero no consciente.

4.5. Implicaciones filosóficas de «bewußt» y «bewußt-sein»

Procuraré desvelar las implicaciones filosóficas de «bewußt» examinando el llamado «Satz des Bewußtseins» (= el principio del «Bewußtsein»), conforme al cual Reiniger enuncia «que los conceptos de ser [*«Sein»*] y *Bewußtsein* coinciden, según su comprensión. Exactamente esto es lo que indica el «principio del *Bewußtsein*»: *No hay para nosotros ser [*«Sein»*] que no sea, al mismo tiempo, bewußtes Sein*» (M, I, 23-24). Como he anunciado arriba, no he traducido «bewußt» en el texto español, ni podría hacerlo porque la peculiaridad gramatical y conceptual no permite una traducción, particularmente como «consciente». «Bewußt» se refiere no sólo al «Erleben» (o «inteligir»), sino también a lo «Erlebte» (o «lo inteligido»). Lo que se presenta en la intelección (por usar la terminología zubiriana) o lo que se presenta al *Bewußtsein*, es algo «bewußt», es (un) «Bewußtes». (El «es» es un marco gramatical en alemán que transforma un adjetivo en un sustantivo.) Ahora podemos comprender por qué el verde de Zubiri es «bewußt», pero no consciente.

El verde de Zubiri (o cualquier contenido) es, siendo gramaticalmente el «objeto» o complemento directo del «Erleben» («inteligir»), un «Bewußtes» o «bewußtes Sein», pero no es consciente, no es simplemente «lo concienciado». El momento de «consciente» pertenece *constitutivamente* al verde. Pero esta manera de hablar *no* es posible en castellano, ya que «conciencia» se refiere principalmente al «sujeto» que tiene conciencia de algo. En alemán este «algo» es (está) también «bewußt» en cuanto siendo algo *per se*, siendo «wirklich» (= realidad o reidad). Ya he constatado que, estructuralmente, «bewußt» manifiesta la forma(lidad) de «*ex se-ad alium*» (o, como sostendré pronto, «*ex se-ad aliter*»); es decir, exhibe un carácter verbal de «irradiación», «efusión» o, por hablar con Pintor-Ramos, de un «de dentro a fuera». Esta estructura (¿puedo decir «formalidad»? pertenece *en propio* al «bewußt» o, tal vez mejor dicho, al «bewußt-sein», cuya unidad se diferencia en dos momentos complementarios; e. d., «Bewußtsein» y «bewußt sein» (sin guión). La ambigüedad de «bewußt-sein» (notado en 4.1) se resuelve concretándose, o como: 1) «Tengo *Bewußtsein* del color», o como 2) «El color me es (está) *bewußt*». Aquí tenemos el ámbito de la «Wirklichkeit» como una función del «bewußt». De todos modos, el color, metafóricamente expresado, se irradia o se difunde «desde sí», «*ex se*» o, por así decirlo, «*de suyo*». En el caso del «algo» concienciado (o inteligido), este «algo»

es también «*en propio o en y por sí*» «*bewußt*»; e. d., es algo «*bewußt*», es «*bewußtes Sein*» o, simplemente, es (un) «*Bewußtes*». Estructuralmente, un «*Bewußtes*» en cuanto «*bewußt*» se presenta (= se hace patente) *al Bewußtsein* (o en la intelección). Al mismo tiempo, el «*Bewußtsein*», también en y por sí mismo, de suyo o *ex se*, sólo por ser estructurado por el «*bewußt*», presencia (= hace «presente») el «*bewußtes Sein*». En efecto, resulta que el «*bewußt*» del «*Bewußtsein*» y del «*bewußtes Sein*» (o simplemente, de un «*Bewußtes*») son formalmente el mismo «character indelebilis» de la «*Wirklichkeit*» (= realidad). El «*bewußt*» manifiesta constitutiva y estructuralmente una *bi-direccionalidad* de «*ex se-ad alium*» o, como explicaré, de «*ex se-ad "aliter"*». Con otras palabras, el carácter de «*bewußt*» pertenece *en propio* a todo lo que es real (sea existente, ideal, fantástico o imaginario). Este carácter intrínseco fue denominado por Reiniger como «*Bewußt-heit*». (El sufijo «-heit» tiene la misma función gramatical en alemán que «-dad» en español). «*Bewußtheit*» no es ningún predicado que añada algo [predicativo] con lo cual tenemos algo que ver, sino que es, más bien, el carácter que no se puede omitir [“*das nicht wegzudenkende Merkmal*”]; el *character indelebilis* de todo lo que puede ser objeto de nuestras reflexiones (M, I, 24). Para Zubiri, el «de suyo» es la realidad (o la realidad). Para Reiniger, el «*bewußt*» o la «*Bewußtheit*» es «*Wirklichkeit*». «*Bewußt*» posee para Reiniger la misma función (y más) que el «de suyo» para Zubiri, englobando no sólo la cosa *real* sino también la intelección *real*. Esta «realidad» es la misma realidad del «*bewußt*» o de la «*Bewußtheit*» —una amplificación clara de la doctrina zubiriana. Pero una extensión que anula la problemática zubiriana (y de cualquier realista) respecto de lo que es allende la intelección (consciente). Simplemente, no hay tal «allende» en el ámbito del «*bewußt-sein*» o de la «*Bewußtheit*» porque se trata aquí del «character indelebilis» de todo lo que aparezca «realmente». ¿Por qué afirma Reiniger tal tesis? Veámoslo.

Siguiendo a Royce (pero vale también para Reiniger), he negado todo sentido a cualquier intento de representar semánticamente realidad allende lo «noto» o el «ser meramente noto». (Y este intento es exactamente lo que se sigue de la pretensión del «primer» Zubiri de conceptualizar su «analogía básica» como un «acto» de intelección, una pretensión ya criticada muchas veces por mí, incluso en este artículo arriba en la forma de un resumen.) ¡Lo «noto» en cuanto tal implica *necesariamente* que cada aprehensión de notar «es el acto presentante y consciente» (IS, 23)! He desafiado muchas veces (incluso en este artículo) a cualquier filósofo (zubiriano o no) a que me haga «*bewußt*» lo que es «en y por sí mismo» o «en propio» (ambas formulaciones son de Zubiri) allende el alcance de «*bewußt-sein*» o, por usar la terminología de Zubiri, del «ser meramente noto». Reiniger ha formulado mi tesis en su manera: «No sólo el pensar es *bewußt*, sino que también los objetos a los que se dirige tienen que serlo. Que se intente una vez dirigir el propio pensar a un *Nicht-Bewußtes* puro y simple [«*schlechthin*»]; De ningún modo *Bewußtes* yo no sólo no podría decir nada, sino que tampoco podría aun decir que no sé nada de ello» (M, I, 24). Si el realista quiere justificar realidad allende *la* «intelección», tiene que explicar cómo

es *semánticamente* representable esta llamada realidad. No puede hacerlo quedándose con el «ser meramente notó» como su «analogía básica», puesto que, por definición, lo notó es *notado*; e. d., es «concienciado». No importa si este «ser concienciado» es un «*cum-scientia*» o no. La conciencia es forzosamente constitutiva del sentido semántico de lo «notó». La segunda «analogía básica» no funciona en absoluto para establecer un realismo. Pintor-Ramos ha escrito:

«La aprehensión primordial en sí misma no dice aún nada a favor ni en contra del realismo gnoseológico»⁴³.

Respecto de la segunda «analogía básica», tiene razón Pintor-Ramos. La resolución del problema de un realismo gnoseológico o de un idealismo gnoseológico se encuentra en el análisis descriptivo-analítico. A mi modo de ver, Reiniger ha realizado un análisis a favor de una gnoseología idealista. No obstante, si un realista quiere establecer el contrario, tiene que servirse de la *primera* «analogía básica», e. d., del «acto» de intelección, para poder hablar del «allende» lo que «es meramente notó» y, por eso, necesariamente concienciado. ¡Un hallazgo imposible!

Pintor-Ramos nos ofrece un ejemplo de tal imposibilidad, advirtiendo «que no existe ninguna razón para suponer que todas las cosas reales son de hecho inteligidas»⁴⁴. Replico a Pintor-Ramos pidiéndole (o a cualquier filósofo) que me represente *semánticamente* sólo una cosa real (y no más), pero no inteligida. No estoy hablando de una conciencia finita, sino del «character indelebilis» de ser un «Bewußtes». Afirmar que hay una cosa real que puede ser allende el «bewußt-sein» (e. d., ser o estar «bewußt») quiere decir que el filósofo postula una «cosa real» como un «Nicht-Bewußtes schlechthin»; es decir, él aniquila *semánticamente* el «algo» sobre el que quiere hablar. Simplemente, no dice nada —el destino, creo yo, de todas las formas del realismo. Aquí tenemos, a mi entender, la superioridad del análisis reinigeriano de la segunda «analogía básica» compartida por él y Zubiri. En el momento de referirse a un «allende» lo notó, Zubiri cae necesariamente en un sinsentido, en la paleológica de representar algo (= «Bewußtes») como nada (= «Nicht-Bewußtes schlechthin») — una representación inevitable, aunque totalmente vacía de semanticidad, para poder hablar (*sic*) del «allende» de ningún modo inteligido. Reiniger puede hablar, sin contradecirse, sobre lo que pueda estar presente de suyo (= estar «bewußt») allende cualquier «Bewußtsein» finito, pero no allende el «Bewußtsein» transcendentalmente considerado en y por sí mismo. «*Bewußtheit* es la propiedad de todo lo que aparezca [o se presente]. Bewußtsein es la suma [«Inbegriff»] para el conjunto de todo lo de alguna manera Bewußtes» (M, I, 22). Tenemos aquí el origen de la doctrina de la transcendentalidad de Reiniger, la cual no puedo exponer en este artículo.

43 Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, p. 98.

44 *Ibid.*, p. 69.

4.6. La «definición» de la no-definibilidad de «bewußt»

En el apartado 4.2 avancé la tesis de que no es posible definir «conciencia» (o «Bewußtsein»), e. d., cualitativamente considerado. En unas pocas páginas bien conocidas Zubiri *define* la «conciencia» como «co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección» (IS, 161). Dilucidando esta definición (para mí) confusa, Zubiri, como es su procedimiento habitual, se vale de preposiciones, en este caso de «con», «de» y «en», para comunicar su entendimiento (IS, 162-163). No quiero entrar en este punto en una discusión crítica del análisis zubiriano, aunque esté bastante claro que no acepto, siguiendo a Reiniger, el papel accesorio (= co-actualización) del «Bewußtsein» en la intelección. Sin duda el análisis refleja y expresa conceptualmente el único sentido posible para la «mot» «*cum-scientia*», en términos zubirianos. Cabe anotar, para seguir reflexionando, que esta definición no define «conciencia» mejor que el crecimiento de la barba de Lonergan y apunta a ella con menos precisión. Lonergan usa el contraste entre un «veo el verde» y el «crecimiento» (inconsciente) de su barba para posibilitar una captación cualitativamente vivida de un «act of consciousness». O se vive directamente la conciencia (como cualquier otra cualidad), o no se la tiene en absoluto. El análisis de Zubiri no ha sido nada más que la pretensión de destacar unos momentos formales, una formalidad estructural de la «conciencia» y es, en cuanto tal, absolutamente válida, e. d., como proceso filosófico. Mi análisis reinigeriano de «bewußt» tiene la misma validez formal, aunque el resultado sea diferente. Me quedo con la tesis de la indefinibilidad de la «conciencia» o del «Bewußtsein». Pero creo que Reiniger ha logrado resaltar más adecuadamente el momento cualitativo sin poder ofrecer una definición que no sea dependiente de una intuición cualitativa. Lo que Reiniger ha realizado es mediar una captación mejor de lo cualitativo como materialmente *idéntico* con la estructura formal.

Reiniger escribe: «Für mich da sein heißt *bewußt sein*» (M, I, 21). Consideremos inmediatamente una traducción. Primero, dejaré como no traducido el adjetivo-adverbio «bewußt». Se trata de determinar lo que puede significar el término. En el contexto de mi análisis de «bewußt-sein», el «Sein» se puede trasladar en castellano, o como «ser», o como «estar». Dentro de este contexto y mediante una sustitución lógica se puede realizar la traducción siguiente: «“Bewußt” = “für mich da sein”» o «“Bewußt” quiere decir [“heißt”] «ser (o estar) allí para mí»». Simplemente abreviado: «“Bewußt” = allí para mí». (Creo que «estar» vale como traducción de «Sein» dentro del esquema conceptual de Zubiri. Con otras palabras, «bewußt» posee la estructura del «de suyo», de *ex se*, o desde sí y, por eso, utilizando el modo de pensamiento zubiriano, implica mejor «estar» que «ser».) Los límites de este artículo no permiten que explique adecuadamente ni el «allí» ni el «para mí». (Será el tema de un artículo futuro.) No obstante, he realizado un acercamiento parcial al sentido mediante mi análisis de «bewußt-sein», o como «Bewußtsein», o como «bewußt sein» (sin guión). Pero un análisis adecuado demandaría una discusión de los términos «Erleben», «Erleb-

nis» y «das Erlebte», lo cual realizaré en una investigación futura de la «verdad real». Baste decir, para el propósito de este apartado, que Reiniger explícitamente apunta al «bewußt» como un «aparecer» de suyo directamente «a mí». No es algo concomitante a la intelección, sino el centro cualitativo que constituye una intelección como «presentante y consciente». El «diferenciar analíticamente» reinigeriano se refiere esencialmente a este momento fundamental de la «intelección» *per se*. («Intelección» como «mot» propicio comienza aquí a perder su expresividad semántica en una descripción analítica de la «segunda «analogía básica».) No es ningún derivado o producto de formalidades (expresadas mediante preposiciones), sino que el «character indelebilis» respecto al que las formalidades son momentos o aspectos. Lo formal (o estructural) y lo cualitativo se recubren o se constituyen para Reiniger, mientras que son separados en el análisis de Zubiri según el esquema del anterior y del ulterior. Con otras palabras, «bewußt» o «Bewußtheit» es la «Wirklichkeit» (= la realidad misma); es decir, es *lo mismo* en cuanto tal, solamente diferenciado material (= lo cualitativo) y formalmente, sin embargo, realmente «congéneres». Ni el uno, ni el otro momento manifiestan anterioridad o ulterioridad, el uno respecto del otro. La realidad es «bewußt» (o «Bewußtheit») y el «bewußt» es *en propio* «de suyo», desde sí, *ex se*. Lo que Zubiri ha separado, hecho «suelto», uno exterior al otro, Reiniger lo ha re-unificado. Y tal reunificación permite que Reiniger no caiga en la paleológica realista (incluso la de Zubiri) identificando «algo» (= «Bewußtes») con nada (= Nicht-Bewußtes schlechthin) y, al fin y al cabo, diciendo nada semántico en absoluto. Aquí se encuentra mi preferencia por la diferenciación analítica de Reiniger en vez de la de Zubiri.

4.7. El «carácter pasivo» del ámbito de «bewußt»

Arriba cité a Reiniger advirtiendo que el «Bewußtsein» no es nada que sea un acto, e. d., un «Aktionszentrum», sino que envuelve «el carácter pasivo de «bewußt» como propiedad de lo que aparezca» (M, I, 23). Quiero entrar en este punto en la problemática porque hay, creo yo, una coincidencia profunda en este momento entre Reiniger y Zubiri, aunque, como veremos, las consecuencias diferentes en el pensamiento de ambos pensadores son enormes y el viaje «común» se separará en una oposición difícilmente reconciliable. En mi opinión, la «analogía básica» del «primer» Zubiri, e. d., el «acto» de intelección, particularmente en su formulación terminológica, ha dificultado, tal vez ofuscado, su análisis de «diferenciar analíticamente» la *segunda* «analogía básica»; e. d., Zubiri ni captó ni expresó adecuadamente el momento «pasivo», a pesar de que este momento esté presente de un modo u otro en su presentación. Ha sido también, en parte, la fuente de la insuficiencia de mi interpretación sobre la primordialidad zubiriana y de mi crítica a su «realismo radical». Finalmente, las críticas a la insuficiencia de mi interpretación de Zubiri (particularmente sobre la primordialidad) realizadas en las valoraciones de «mi» Zubiri, están,

acaso, embotadas por la confusión conceptual y terminológica de las reflexiones de Zubiri mismo. El momento «pasivo» necesita, de todos modos, de una dilucidación y tal aclaración la comenzaré reflexionando sobre la primera y segunda analogía de Zubiri.

El modelo para la *segunda* «analogía básica» de Zubiri es una función del imperativo de «atender a ser meramente notó», no del llamado «acto» de intelección (= la *primera* «analogía básica»). Repito que no hay ninguna contradicción *per se* entre los dos modelos. No obstante, hay una *diferencia fuertemente distinta* que no debe ser olvidada, lo que ha sido, por desgracia, la mala fortuna de esta diferencia no captada explícitamente por los zubirianos y, tengo que admitirlo, tampoco por mí hasta mi reacción a la crítica tajante de Aísa. En mi libro crítico tenía como mi ostensible blanco crítico la *primera* analogía sin darme plenamente cuenta de la *segunda*, a pesar de que desempeñé un papel implícito en mi análisis.

Pues bien, ¿qué es un «acto» de intelección? ¿Qué notas constitutivas esencian este acto convirtiéndolo en una «tal realidad»? Por desgracia no hay ningún análisis *formal* ofrecido por Zubiri, solamente su «diferenciar analíticamente» *de facto* —un procedimiento muy lejos de ser una «mera» descripción de un hecho de intelección. Pretendí en mi libro problematizar la noción de un acto presentando un ejemplo hipotético de un hombre, sentado en su sofá con los ojos cerrados, el cual abre un ojo y da un vistazo a sus alrededores usando sus pies confortablemente extendidos como semi-enfoque de referencia. Lo que me interesó es lo que inteligió «visualmente» en el mismo «acto» de dar este vistazo. Mi conclusión era (y se mantiene) que no hay ninguna respuesta *simpliciter* obvia o no ambigua que pueda «definir» sin más un acto en cuanto tal⁴⁵. Lo que importa aquí es que el «acto» es, de veras, un *acto*; e. d., envuelve un plazo temporal para actualizarse, es, en otras palabras, «procesual». González Fabre ha objetado a mi tesis sobre la procesualidad del «acto» de intelección, afirmando que, en mi «prolija discusión» de la procesualidad, «el punto de la realidad como formalidad bajo la cual aprehendemos impresivamente, queda de nuevo desenfocado»⁴⁶. En un momento me detendré en la «formalidad» destacada por González Fabre. Pero, primero, tengo que poner el énfasis en lo que se le ha escapado al enfoque de mi crítico; e. d., el que se trate realmente de un «acto». Con otras palabras, González Fabre ha confundido o, correlativamente, no ha captado la «diferencia fuertemente distinta» entre un «acto», de intelección y un «ser meramente notó», el que no puede ser más que un momento del llamado acto. Examinemos la cosa más detalladamente.

Utilizando la *segunda* «analogía básica» como el principio de interpretación *primario*, pero no olvidándome de la *primera*, constato que lo «notó», en cuanto tal, *queda* notado (= está «meramente» presente en la intelección), por hablar

45 Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri*, pp. 121-124.

46 González Fabre, 'Recensión', en: *Revista Venolozana de Filosofía*, p. 228.

zubirianamente), paradójicamente, *durante* toda la procesualidad de un «acto» de inteligir algo, no importa si hay un cambio continuo o no respecto del «contenido» que forma el «algo» inteligido. Este «quedar-notado-durante» constituye un momento de primordialidad, si la esencia misma, visto desde la *segunda* analogía. Quiero reflexionar un poco sobre esta perogrullada, incluso tautología, dirigiéndome primero a la objeción de González Fabre mencionada antes, e. d., mi llamado desenfoque.

Repito la conclusión de mi crítica previa a la *primera* «analogía básica»; e. d., no hay ningún «acto» de intelección sin que sea «algo» que es *de facto* captado intelectivamente. La *primera* analogía requiere que la inteligencia sentiente aprehenda «ALGO». Zubiri expresa este «algo» en términos de «notas» (un «mot» no bien conceptuado, pues bien, en realidad casi sin conceptuación). González Fabre comenta: «A nuestro parecer, esta prolija discusión de Wessell [en el capítulo V de mi libro] se centra excesivamente en el esfuerzo por identificar un contenido sensorial separado (...)»⁴⁷. Si mi centración es «excesiva» o no, no importa. Yo *no* soy el responsable de la caza de una «nota» como un «contenido sensorial» *suelto* de las demás. He tomado muy en serio las mismas «mots» de Zubiri (en realidad del *primer* Zubiri) y he tratado de interpretarlos dentro del ámbito de la *primera* «analogía básica», e. d., como una función de un *acto*. El *primer* Zubiri nos informa:

«A la aprehensión de estas notas elementales es a lo que debe llamarse “sensación”. Pero las notas precisamente por ser autónomas, esto es, por estar formalizadas, son independientes. Y lo son no sólo respecto de otras notas. (...) Entonces, estas distintas notas pueden tener un perfil, una especie de línea de clausura. (...) Las notas elementales se sienten, las constelaciones de notas se perciben. (...)» (IS, 37).

Es Zubiri, *no* yo, quien «habla de «*un color, un sonido, un olor, un sabor, etc.*» (IS, 37, la cursiva es mía) y, particularmente, del «verde». Zubiri ha introducido notas elementales o constelaciones de ellas (en las cuales no creo yo, si no es como «producto» raro de un acto de intencionalidad) en el análisis de un «acto» de intelección. Tengo todo el derecho (y la obligación teórica) de averiguar cómo (o si) se capta tal «algo». Si mi caza es «excesiva» o no, es, creo yo, una cosa de gusto expositivo⁴⁸. De todos modos, es válida y no ha sido reali-

47 *Ibid.*

48 Respecto a lo aprehendido o sentido primordialmente, Antonio Ferraz revela que es «verbigracia, calor, frío, color y posibles constelaciones unificadas de notas, y no lo que suele entenderse como “objeto” —un clavo, un cubito de hielo, una amapola, el mar agitado—. (...) Zubiri llama aquí a lo que impresiona “nota” lo inmediatamente notado en la impresión (...); lo primario, en y por sí mismo, (...) no como “nota de”, no como nota o cualidad de alguna otra cosa» (véase Ferraz, ‘Realidad y ser según Zubiri’, en: *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Fundación Fernando Rielo, 1990, pp. 59-96, específicamente p. 69). Andrés

zada por los expositores de Zubiri (zubirianos o no). Es *el* «desenfoque» fatal proveniente de Zubiri mismo, el cual desfigura la interpretación previa de Zubiri. Pero se trata aquí del *primer* Zubiri, y mis críticos se han servido efectivamente del *segundo* Zubiri (de lo «meramente noto») para generar mi «desenfoque», si no «ceguera» hermenéutica (cf. Aísa). Ahora bien, examinemos el momento de «ser meramente noto» y destaquemos unas consecuencias que son, a mi parecer, mejor conceptuadas por Reiniger bajo el lema de «carácter pasivo de "bewußt"».

En mi libro pretendí problematizar el «acto» de captar algo (= una nota) escribiendo: «Digamos que estoy a cinco metros de [una] muralla (...). Quiero intencionadamente aprehender el verde de la muralla como un *datum* total, digamos, sólo de una distancia de cinco metros. Tengo que dar un paseo partiendo de un lugar específico y concluyendo en un lugar preciso. Este paseo requiere tiempo, digamos, diez minutos»⁴⁹. El «dar un paseo» de diez minutos forma, en parte, la procesualidad de este «acto» de intelección y, creo yo, relativiza cualquier captación *simpliciter* de la nota de «verde» anhelado. Complicquemos un poquito el paseo de diez minutos. Digamos que, respecto del estar presente en la intelección, el verde es inteligido sentientemente, mostrando cambios de matiz, de claridad, de intensidad, etc. No obstante, como un acto (y no como dos) el verde variable *queda* notado en cuanto tal, *queda* «formalmente» (por hablar con Zubiri) *lo mismo*, aunque materialmente diferenciado. (Presumo que he cumplido mi promesa de «enfocarme» en la «formalidad» de

Torres Queiruga me ha reprochado un endurecimiento de la postura zubiriana (véase Torres Queiruga, 'Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: El estatuto de la intelección primordialidad', en: *Revista Augustiniana*, 34, n. 103 (1993) 121-164, específicamente p. 139). No obstante, si Ferraz tiene razón con su interpretación de «primordialidad», me parece muy difícil endurecer la postura zubiriana, siendo el Zubiri de Ferraz un nominalista «radical». Mi llamada caza «excesiva» representa una pretensión de captar —por fin— una sola nota *suelta* de todo «de». Aunque no me olvidé de que Zubiri se refería a un «objeto» primordialmente captado como una «piedra», ya había aceptado, en efecto, la tesis de Ferraz al tiempo de escribir mi crítica. Me quedo con mi tesis de que no es posible captar *simpliciter* «una» nota. (Tampoco es posible definir tal entidad «metafísica».) Un análisis *fenomenológico* de «lo inmediatamente aprehendido» resulta en la conclusión de los teóricos de *gestalt*, como mantiene Maurice Merleau-Ponty. (Véase su artículo 'Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques' (1946), repudicado en: Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, pp. 39-104.) La descripción de «lo inmediatamente notado», realizado por Aron Gurwitsch, como *gestalt*, no como un nominalismo radical, me parece corresponder más a la inmediatez de hecho «dada» que el nominalismo radical de Ferraz, y también al «Veo tres puntos (...)» (IS, 35) de Zubiri. («Tres» puntos vistos pueden ser «inmediatamente» un mediador de un triángulo mucho «antes de» estar en la intelección tres «puntos» sueltos.) (Véase Gurwitsch, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 118-189.) La crítica sostenida por González Fabre queda ciega respecto del momento problemático de lo que «debe» ser captado *simpliciter* en la intelección primordial. Lo que no es captado, a mi modo de ver, es una «nota», sea lo que sea tal «realidad» eferente.

49 Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri*, p. 138.

que ha escrito González Fabre.) El «quedar» es el «mot» utilizado por Zubiri (e. d., el *segundo*) para captar y expresar terminológicamente este «momento» del acto de intelección. Pero, un «momento» no es un acto en absoluto y, como intento comunicar directamente, no necesita del llamado acto. Aquí tenemos la transición al «diferenciar analíticamente» de Reiniger.

Como Dewey y Price con su tomate rojo común, Reiniger y Zubiri, a mi parecer, comparten el mismo «ser meramente notó», a saber, «bewußt-sein». Conceptualmente hay una similitud profunda, como expondré más adelante. Pero también hay diferencias analíticas y, por tanto, conceptuales. Zubiri, basando su filosofía en «alteridad» (como discutiré en el apartado 4.9), distingue radicalmente (= la radicalidad de otredad) el «acto» de intelección de lo inteligido en la intelección. Esta radicalidad de distinción se manifiesta en la «división» de un «Bewußtes» desde el punto de vista reinigerano en el «contenido» contenido «en» la intelección y en la formalidad de realidad de estar de suyo contenido. (Reiniger rechazó tajantemente la idea de «contenidos» del «Bewußtsein» como pura y simplemente un disparate.) Zubiri radicaliza este «estar suelto de lo demás» hasta el punto que sostiene: «La misma formalidad de realidad en misma numérica “reifica” cuanto *adviene* a su contenido» (IS, 119). (La cursiva es mía.) Con toda la generosidad interpretativa y aun metafórica, no puedo comprender en absoluto el «advenimiento» de la realidad (¿de dónde?, ya que es una formalidad de la cosa real y no la cosa misma) a los contenidos como si fueran «algo» (*sic*) *antes de* (= minimalmente, independiente de) ser real, del «ad-». Sospecho que se trata aquí de un residuo del «*an sich*» del realismo tradicional; e. d., hay un algo «en sí» fuera de ser un modo de presentarse. No importa. La «separación» construida por Zubiri sólo puede ser superada si el contenido es captado por un «acto» de intelección. Y el «acto» de intelección es otro diferente del contenido inteligido porque un abismo de «alteridad» divide estructuralmente no sólo el «acto» de intelección de lo inteligido, sino también la formalidad del contenido de su materialidad (e. d., del contenido mismo). Este análisis no es posible para Reiniger, a pesar de una similitud que examinaré directamente.

Hemos visto que, para Reiniger, el «Bewußtsein» no es un «Aktionszentrum», no es un «acto» en absoluto. No se trata de ningún «acto» de captar algo suelto de la intelección, sino de un momento o carácter estructural de lo que aparezca. Esto no quiere decir que Reiniger excluya por completo «actividad» del «Bewußtsein». ¡Al contrario! Pero este carácter activo es una función de un «Akt der Intentionalität». Siguiendo el análisis de la cognición de Rábade Romeo, atribuí en mi libro espontaneidad a la conciencia⁵⁰. Pero mi libro se basa primariamente en un análisis del *primer* Zubiri, e. d., en el «acto» de intelección como «analogía básica». Me quedo con mi tesis respecto a la intelección concebida como «acto». Pero, extendiéndose estructuralmente por toda «actividad»

50 *Ibid.*, pp. 174-180.

espontánea o, igualmente, por todo lo que le aparezca a esta «actividad», a saber, al acto intelectual, es un hecho que lo que aparezca esté «bewußt», sea un «Bewußtes». El carácter de «bewußt» penetra y engloba como «momento» (utilizando un término zubiriano) toda la diferenciación y variedad de lo que aparezca. Si hay un acto (intencional), es «bewußt», es «Bewußtsein» que abarca o engloba el cambio total sin que sea él mismo el «sujeto» de cambiar o quedar en el tiempo, es «meramente» *en proprio*, y «nada más». (Una importante implicación será resaltada más adelante.) Creo ver aquí una similitud profunda entre Zubiri y Reiniger. El «ser meramente notó» o, simplemente, lo «notó» (= el «notar» y el «notado» de Zubiri al igual que el «bewußt» (= «bewußt sein» y «Bewußtsein») de Reiniger, ambos, excluyen «actividad», particularmente, un acto de sintetizar. Ambos manifiestan, por hablar con Reiniger, un «carácter pasivo» o, por hablar con Zubiri, un momento de mereidad. Aquí la similitud entre ambos pensadores. Es hora de destacar la diferencias, lo que haré examinando un poco más cuidadosamente el argumento de Reiniger y algunas implicaciones.

El «principio del “Bewußtsein”» establece que no hay nada que no esté (o sea) «bewußt» («bewußt sein» y «Bewußtsein»). «Bewußt» o, mejor, «Bewußtheit» es el «character indelebilis» de lo que aparezca, etc. «El carácter de “Bewußtheit” no cambia nada en cuanto a la constitución del contenido [“an der inhaltlichen Beschaffenheit”] de lo dado. No añade nada ni subtrae nada a ello (...)» (M, I, 27). Pero el llamado «contenido» también es (está) en cuanto tal «bewußt», un «Bewußtes». «Todo aquello con lo que tenemos que ver, tiene que ser (estar) “bewußt”» (M, I, 28). Si el «todo» (o cualquier «contenido») no es (está) «bewußt», no es, es nada. Sería un «Nicht-Bewußtes schlechthin» sobre lo que semánticamente no hay nada que decir o pensar. El llamado «contenido» no puede vivir un advenimiento de «Wirklichkeit», ya que esto implicaría un «allende» que podría advenir al contenido como el término del «ad-». «No hay ningún aquende ni allende del “Bewußtsein”, puesto que nada puede advenir [“vorkommen kann”], que ya no sea (esté) “bewußt”» (M, I, 27). «Bewußt» es simple y puramente un «character indelebilis» de todo que aparezca [«des Vorkommenden», «ya que nunca jamás tenemos que ver con nada sino que con “Bewußtes”»] (M, I, 27). No es función alguna de un «acto» de intelección (o de «Bewußtsein» como «darse-cuenta-de»). Este «hecho» envuelve unas implicaciones que distinguen el análisis reinigeriano de ello de Zubiri.

Porque Zubiri (principalmente de la primera «analogía básica») concibió, desde el punto de vista de un «acto», el «de suyo» como constituyente de «realidad», retenía aún un aspecto del análisis husserliano; e. d., seguramente como característica secundaria, el «darse-cuenta-de» y, en la forma más débil, la «atentividad» y sus modulaciones (cf. IS, 257-263). Reiniger, aún más radial que el Zubiri de la segunda «analogía básica» (= lo «meramente notó»), se «queda» analíticamente en lo «notó» en cuanto tal, concibiéndolo bajo el «mot» de «bewußt» o de «Bewußtheit». De ahí que Reiniger pueda sostener: «El “Bewußtsein”, entendido correctamente, no es ningún ojo percibiente [“kein sehendes Auge”]

que pueda ser dirigido a algo allende ello» (M, I, 26). Menos metafóricamente, este «ojo percipiente» es la intencionalidad expresada en español por «darse cuenta de» y, por lo menos implícitamente, por la atentividad de Zubiri. Con otras palabras: «[El “Bewußtsein”] no tiene necesidad de ningún “portador” [“Träger”]» (M, I, 27), sea este «portador» no más que un «acto» de intelección con su «darse-cuenta-de» o atentividad. Todos los contenidos y las formas de la atentividad están (son) igualmente «bewußt» (= *ex se*).

La exclusión total de «actividad», siendo ella nada más que un «acto» de intelección, de su «analogía básica — y esto constituye el «carácter pasivo» de «bewußt»— conducía a Reiniger a la tesis de que «el “Bewußtsein” como totalidad no se encuentra ni en el espacio ni en el tiempo, sino que engloba [“umfaßt”] todos los lugares y tiempos, ni tampoco en el yo, sino que el espacio, el tiempo y el yo se encuentran abrazados [“umschlossen”]; por ello, en cuanto que estén (sean) ellos mismos “bewußt”, aunque sea de modos diferentes» (M, I, 26). De ahí que Reiniger rechace la terminología de «contenidos del “Bewußtsein”» o, por hablar con Zubiri, contenidos en la intelección. Los contenidos no son menos «bewußt» que la intelección. Pero el momento de interés, la última implicación que quiero examinar, es la advertencia de que el «Bewußtsein» no está *en* el tiempo (dejando al lado una consideración del espacio y del yo), sino que el tiempo está *en* el «Bewußtsein», por así decirlo. Aquí Reiniger difiere terminológicamente (y conceptualmente) del uso de «quedar en la intelección» de Zubiri, puesto que, si no hay ningún tiempo *en* que el «Bewußtsein» es (está), el «quedar» pierde sentido por falta de oposición (= cambiar). Quiero dilucidar brevemente el momento «eterno» del «Bewußtsein», en parte para mostrar cómo el mismo punto de partida puede ser conceptualizado diferentemente según la terminología aplicada.

No voy a esbozar una teoría del tiempo. Como instrumento heurístico identificaré «tiempo» con el «Nacheinander» de Kant, con lo que implica y constituye «cambio», sucesión, movimiento, etc. En otras palabras, el tiempo en cuanto cambio (sucesivo) excluye el «quedar», constituye, conceptualmente, la oposición binaria a lo que queda. Zubiri, e. d., el *primer*, concibió la intelección como un acto que capta algo otro, algo en su alteridad. Como «acto», la intelección es una «cosa real» entre otras. El acto puede englobar notas, sea una nota *después* de la otra. Pero, en cuanto sean notadas estas notas, una después de la otra, el «ser meramente noto» no cambia, es lo que «queda» en el tiempo durando por todo el acto (o el concepto de «quedar» no posee sentido). Es obvio que Zubiri interpreta, dentro del ámbito de su terminología, lo «noto» en cuanto «ser meramente noto», en términos de un «acto», e. d., de lo que sucede como el lugar temporal de quedar.

Reiniger, interpretando terminológicamente lo «noto» como «Bewußtheit», otorga al «Bewußtsein» el «character indelebilis» «de ser (estar) “bewußt”» (= *ex se*, desde sí, aun de suyo). «Bewußtheit» no es propiedad alguna de un acto de cualquier tipo. Cualquier «acto» es un «Bewußtes» y, en cuanto tal, una función de la «Bewußtheit» del «ser (estar) “bewußt”» o del «Bewußtsein». El «Bewuß-

sein» no tiene necesidad de un portador, un ojo percipiente, un yo (concreto), o como un «acto» de intelección, o como un «yo-siento-algo-intelectivamente». Es simplemente el «para mí» (= polo subjetivo) de un «estar allí» (= polo objetivo). Es la condición necesaria del «estar “bewußt”» constitutivo de cualquier sucesión de notas. Es lo permanente que funda la posibilidad de lo cambiante, sin que haya una distinción de alteridad. No es lo que queda, sino que es lo que posibilita el «quedar» y el «cambiar» *en el tiempo*. Por eso, es «Zeitenthobenheit» (M, I, 118); es decir, está «relevado del tiempo», lo que Reiniger denominó como una negación del tiempo. No estando *en el tiempo*, «Bewußtsein» es «eterno». «La eternidad es la negación del tiempo» (M, I, 118). Reiniger no está hablando en este punto sobre un «Bewußtsein» absoluto, sino que se refiere a la no-temporalidad constitutiva del «Bewußtsein» que constituye cualquier «para mí». Lo «noto» no es un momento de un «yo» que entienda, sino que el «yo» (concreto) en «un momento (¿forma de la realidad? o una forma de «Wirklichkeit», e. d., «Bewußtheit») de lo «noto» (= el «bewußt») como el «character indelebilis» de lo que aparezca, etc.

4.8. *Addendum. La «coincidencia curiosa» entre el «bewußt» de Reiniger y el «notar» zubiriano de Pintor-Ramos*

He analizado (y, al fin y al cabo, he re-interpretado) el concepto de la primordialidad según la tesis de que Reiniger y Zubiri compartían, en efecto, la *misma* «analogía básica»; es decir, o denominada el «bewußt», o denominada lo «noto». En analogía con la «diferenciación analítica del «Ur-erlebnis» reinigeriano en un «Ereleben» (= vivir) y «das Erlebte» (= lo vivido), he detectado dos momentos similares en «lo meramente noto» de Zubiri; es decir, lo «noto» se diferencia en un «notar» y en un «ser notado» (o, tal vez, simplemente el «notado»). Por desgracia, *mi* diferenciación analítica puede generar una cierta confusión terminológica y, por ende, conceptual. Quiero explicarme.

He rechazado como deformación semántica cualquier intento de equiparar «Bewußtsein» y «bewußt sein» (= estar o ser «bewußt») con «concienciado» y lo «concienciado». Es cierto que una cosa actual (presente en la intelección sentiente, por hablar con Zubiri), es de hecho «concienciada». No obstante, el «ser concienciada» de la cosa no abroga la propia realidad *suya*. El «bewußt» de Reiniger encierra *dentro de sí* el momento constitutivo de un verbo transitivo; e. d., el «dentro a fuera», el «desde sí» y aun el «de suyo». El «bewußt» de Reiniger, o como sujeto «Bewußtsein» o como predicado «estar (ser) bewußt», posee una estructura transitiva. Por eso, el «bewußt» gramaticalmente (no lógicamente) se constituye dinámico-estructuralmente como irradiación, difusión o dación *de sí*. (Tenemos aquí, creo yo, un modo no-zubiriano de hablar de la «respectividad» de la realidad.) Lo «concienciado» (o lo «inteligido») por ser «bewußt» en y por sí es más que el «objeto directo» captado por el verbo transitivo. Con otras

palabras: Lo inteligido, como (un) «Bewußtes», incluye más que «ser notado». Es un «suyo», un «en propio». Toda mi discusión anterior ha tenido el propósito principal de poner de relieve la *bi-direccionalidad* dinámica del «bewußt» de Reiniger, por la cual he pretendido re-interpretar lo «noto» de Zubiri. Pero «das Erlebete» de Reiniger me ha proporcionado unos problemas terminológicos de equivalencia. «Das Erlebete», como «lo vivido», ofusca demasiado el ALGO (vivido), relegando al olvido el «en y por sí» del ALGO mismo. Pintor-Ramos, en su aclaración de unos conceptos básicos de Zubiri, me ha solucionado la dificultad terminológica con su uso de «notar». En este momento no quiero apropiarme sin más su formulación como un «nuevo» vocabulario técnico. Todavía me hace falta una reflexión más adecuada y crítica. Sin embargo, me atrevo a sugerir una «coincidencia curiosa», la que podría, acaso, establecer una correspondencia más estrecha entre Zubiri y Reiniger. Realizaré mi presentación en dos pasos cortos y con conclusión.

Primer paso.—Lo «noto» en cuanto tal implica necesariamente un «notar». Por ejemplo: Noto el verde (ante mí). A mi modo de ver, «notar» envuelve la *conciencia* de un modo u otro. Según los diccionarios consultados, «notar» significa: «darse cuenta de algo». Acepto la definición léxica, pero rechazando cualquier implicación husserliana de intencionalidad. «Notar», aun meramente, implica un momento de «conciencia». Si no es así, lo notado en cuanto algo *no* es notado. Con otras palabras: «notar» (particularmente como una aprehensión «presentante y consciente» (IS, 23), por hablar con Zubiri) contiene estructuralmente la *qualidad* (no definible) de conciencia, o no es nada. No puedo «comprobar» esta tesis. O el lector, notando algo (digamos, mis palabras escritas), vive o experimenta cualitativamente su «conciencia», su «concienciar» o su «ser consciente», o su llamado «notar» es como el crecimiento de la barba de Loneragan, es decir, es inconsciente. En tal caso se acaba el diálogo, desde mi punto de vista, por falta de un lector consciente, a quien puedo dirigir mis ideas. Yo atiendo a lo «noto», y noto «Bewußtsein». El verbo «notar» implica en castellano a un sujeto que nota algo.

Segundo paso.—Pero, ¿qué he de hacer con el «algo notado» en cuanto siendo ALGO? Sin una acrobacia terminológica (la cual he pretendido realizar en mi discusión previa), es muy fácil tropezar con, o deslizarse en, una trampa idealista (de corte rechazado por Reiniger), tratando el «notado» como determinante de la realidad del ALGO notado. Dicho de otro modo, el «algo» recibiría su realidad (o «Wirklichkeit») como función (sintetizadora) del «concienciar» —una tesis negada por Reiniger. Pintor-Ramos ha desarrollado justamente el concepto necesario para esquivar la trampa terminológica, el cual examinaré directamente.

Pintor-Ramos utiliza el verbo «notar» con dos matices. Claramente usa el «notar» como verbo transitivo con un significado transitivo. Pero parece usar el verbo, por lo menos gramaticalmente, de modo intransitivo, aunque reteniendo la transitividad conceptual. Consideremos dos ejemplos de su libro *Realidad y Verdad*:

«Las cosas son actuales en sus notas, en las características que *las hacen notar* (...).»

«(...) la cosa es justamente la unidad de las notas que la tornan actual y las notas lo son en tanto que "notas-de" *la cosa que notan* ⁵¹» (la cursiva es mía).

Pues bien, las cosas actuales (por ejemplo, el verde favorito de Zubiri) *notan* (!?). El verbo «notar» parece ser intransitivo, por lo menos gramaticalmente. Las cosas reales no son solamente *notadas* por mi «notar», sino que, interpretando libremente a Pintor-Ramos, ellas *notan* (¿se dan de sí?). Un conflicto semántico con el uso habitual del léxico parece evidente. ¿Cómo puede notar el «objeto» de un «notar» por un sujeto? ¿Puedo extender dudosamente la transitividad gramatical diciendo que la cosa *me* nota a mí? ¿Quería sostener Pintor-Ramos que el verde «se da cuenta de mí», a saber, es consciente de mí (o del sujeto)? Sin duda alguna, Pintor-Ramos no intenta en absoluto mantener tal tesis, lo cual implicaría que el verde es consciente notándose. ¿Cómo puede notar una nota (inanimada)? Aquí es la cuestión clave.

La resolución se deriva de la bi-direccionalidad transitivo-semántica en el uso de *notar*. El «notar» de Pintor-Ramos, como el «bewußt» de Reiniger, es bi-direccional. Por tanto, permite (como el «bewußt») que el verde nota sin ser consciente; es decir, es notando el «notar» del llamado sujeto consciente (o, simplemente, el «para mí»). La nota que nota es el «ahí para mí», es (está) «bewußt», es (un) «Bewußtes». Pero, no es consciente.

En el caso de alemán, el verbo «bewissen» (equivalente en parte a «notar») ha desaparecido dejando en uso solamente el participio-adjetivo «bewußt», con su estructura dinámicamente bi-direccional y transitiva. Asimismo, el «notar» zubiriano de Pintor-Ramos manifiesta la misma bi-direccionalidad, fundando de este modo una equivalencia o, mejor dicho, una «coincidencia curiosa» entre lo «noto» de Zubiri y el «bewußt» de Reiniger.

Conclusión.—Paradójicamente, el «carácter pasivo» manifiesta en su primordialidad una estructura *activo-transitiva* sin que haya de hecho ninguna actividad de «concienciar», de «darse cuenta de», o de intencionalidad husserliana. No se trata de ningún «acto» de intelección, sino de un «character indelebilis» de todo lo que aparezca, de la «Wirklichkeit».

De todos modos, al nivel primordial indicado, el realismo de Zubiri se convierte en un idealismo reinigeriano. De todos modos, el «idealismo de Reiniger se convierte, asimismo, en un realismo zubiriano. Dicho de otra manera, el realismo bien entendido y el idealismo bien entendido no se diferencian en la primordialidad en cuanto analizada hasta este punto. La diferenciación contradictoria comienza en gran parte con el problema de la «alteridad» en la primordialidad. ¡Pues bien, addendum concluido!

51 Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*, pp. 66 y 78.

4.9. *La «oposición» fundamental entre Zubiri y Reiniger o entre un «realismo gnoseológico» y un «idealismo gnoseológico»*

Aísa me ha reprochado una interpretación *relacional* de la primordialidad. Esto no es verdad. La verdad es que Zubiri mismo constituyó un concepto de primordialidad relacional. Sin duda, la actualidad numéricamente idéntica que pertenece a la intelección y a la cosa (o nota) inteligida se concibe como respectividad. Pero la respectividad no vale ni para la intelección en y por sí misma ni para la cosa (inteligida) en y por sí misma. Se trata aquí de dos cosas *distintas*. Por ejemplo, Zubiri informa:

«La actualidad de lo inteligido y de la intelección es numéricamente la misma, es idénticamente la misma. (...) Si se quiere, hay dos cosas actuales *distintas* en una sola actualidad. (...)».

«Pues bien, (...) en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como *dos realidades distintas*» (IS, 156) (la cursiva es mía).

Dos realidades «distintas», una presuposición necesaria, si la tesis zubiriana de Pintor-Ramos ha de ser cierta; e. d., que las cosas reales no tienen que ser inteligidas. Zubiri mismo escribe: «Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en las intelecciones» (IS, 147). A mi entender, el «de» de «la intelección de algo» y el «en» del «estar presente en la intelección» constituyen exactamente la «relación» entre las dos cosas distintas, pero desde dos puntos de vista. El «de» expresa la relación intelectual de la intelección con lo inteligido. Y el «en» expresa exactamente la relación intelectual de lo inteligido con la intelección. (Y con las tres preposiciones de «con», «de» y «en», tenemos el concepto *relacional* de la conciencia o de la «*cum-scientia*» en el pensamiento de Zubiri.) Que la llamada actualidad numéricamente idéntica sea respectiva, no cancela en absoluto la *relación*, que es «entre» las dos cosas *distintas*, a saber, la intelección y lo inteligido. ¿Por qué advierto yo una tesis tanto en contra la interpretación corriente, si no no dominante, que la intelección primordial es respectiva? Pues bien, preguntémosnos por qué las realidades en la actualidad numéricamente idéntica son *distintas*. ¿Qué funda o hace posible una «distinción» en la actualidad idéntica? La respuesta es la «alteridad». Examinemos esta tesis.

En el mismo apartado en que Zubiri establece su *segunda* «analogía básica» (cf. IS, 32-33); e. d., la atención al «ser meramente notó», Zubiri anuncia el segundo momento de cualquier impresión: «Es el momento de alteridad. Impresión es la presentación de algo otro en afección» (IS, 32). Tenemos aquí el más dudoso concepto en el análisis diferencial-analítico de la zona de realidad usada para derivar sus categorías. La falta de descripción habitual en la filosofía de Zubiri ha producido aquí un aserto muy infeliz y fatal (también

poco substanciado, como indicaré más abajo y mostraré ampliamente en un artículo futuro sobre la verdad real) y, al mismo tiempo, determinante de la totalidad de su noología y, finalmente, de su metafísica. ¿Qué implica el concepto de «alteridad»?

En su importantísimo artículo sobre la respectividad, Zubiri resume la doctrina tradicional sobre relaciones: «La filosofía clásica entiende por relación *ordo unius rei ad aliam rem*. Es la ordenación de una cosa real a otra cosa real» (RR, 15). Refiriéndose a la relación constitutiva en otro lugar, Zubiri sostiene: «Es innegablemente una relación, pues consiste en la alteridad de una cosa y otra (...)» (RR, 17). Finalmente, contrastando la respectividad con una relación se explica Zubiri sucintamente: «No se trata de un *ad aliam rem*, no se trata de alteridad. Y esta alteridad es esencial a la relación» (RR, 29). Pues bien, las cosas en la actualidad son distintas, y son distintas porque pertenece a ellas el momento de «alteridad». Lógicamente, lo que es «entre» las cosas distintas es una «relación». En el mismo momento (temporal y estructural) en que el segundo Zubiri inicia la derivación de sus categorías fundamentales, él «postula» (con justificación o no) una separación relacional procedente del momento de alteridad. El desarrollo del momento común entre Zubiri y Reiniger tiene que concebirse antitéticamente como realismo e idealismo gnoseológicos, ya que, limitándome al caso de Zubiri, la conceptualización de la segunda «analogía básica», fijada terminológicamente en «mots» realistas, supone lo que debe mostrar; e. d., la validez de «alteridad». ¿Hay una razón que explique la metodología fáctica de Zubiri?

Como advertencia más o menos hipotética, creo que la conclusión de que lo «meramente noto» envuelve la «alteridad» es un derivado lógico de la primera «analogía básica»; e. d., un acto de intelección (cf. IS, 19-30) como «el hecho de que *me estoy dando cuenta de algo que me está presente*» (IS, 22) (la cursiva es mía). El «darse-cuenta-de» (= la «conciencia-de» husserliana) ya supone una «distinción», «separación», un «estar suelto de lo demás»; e. d., la «conciencia-de», como ha mostrado Jean-Toussaint Desanti en su análisis de intencionalidad, supone «quelque chose de radicalement autre qu'elle»⁵². El aspecto de «radicalement autre» se manifiesta en la tesis de Zubiri de que el «darse cuenta» implica el «estar ya presente» de la cosa (cf. IS, 21-22). Es justamente este residuo husserliano, el que debe ser problematizado y, críticamente, verificado o falsado. Reiniger nos ofrece un ejemplo de un análisis diferente de lo «meramente noto» en cuanto primordialidad.

Como hemos visto, Reiniger no concibe el «bewußt» como acto (de intelección), lo cual quiere decir que, a la experiencia primordial, «le falta cada tipo de intencionalidad» (M, I, 30). Es la intencionalidad que objetiva lo inmediatamente experienciado, introduciendo de este modo «alteridad» en la experiencia primordial; e. d., una división o separación totalmente *disyuntiva* entre «sujeto y

52 Desanti, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques*, 1, Paris, Grasset, 1992, pp. 119-123. Cita de p. 120.

objeto», «yo y no-yo» o, por hablar con Zubiri, «la intelección y lo inteligido» como realidades distintas. «No hay ningún contrario polar [= alteridad] para el «bewußt»» (M, I, 28). Lo que es meramente «bewußt» es inmediato, es la experiencia inmediata y, en cuanto tal, no muestra ninguna alteridad. No voy a desarrollar más el pensamiento reinigeriano sobre la «totalidad todavía no articulada [“noch ungegliederte Ganzheit”]» (M, I, 37). En vez de proseguir con Reiniger, intentaré hacer resaltar su principio implícito (a mi modo de ver), pero explícitamente formulado por Hermann Schmitz; e. d., la «relación de la multiplicidad caótica». En la presentación sumaria de este principio podré indicar por qué quiero reemplazar el «*ex se-ad alium*» por un «*ex se-ad “aliter”*» respecto de la «Bewußtheit» transcendental defendida en mi libro crítico.

El gran descubrimiento filosófico de Zubiri es la inteligencia sentiente y su correlativo, el «de suyo». Un descubrimiento filosófico casi tan importante es «die chaotische Mannigfaltigkeit» como «relación», un hallazgo magnífico de Hermann Schmitz. La «multiplicidad caótica» configura enormemente la fenomenología de Schmitz, al igual que la inteligencia sentiente determina la filosofía de Zubiri. No voy a hacer más que «proclamar» este descubrimiento como principio, comunicando su definición general. A mi entender, el principio de Schmitz se puede considerar como una mejor captación descriptivo-analítica de la «totalidad todavía no articulada» de Reiniger —siendo mucho mejor que el rendimiento realizado por Reiniger, quien, como Zubiri, no presenta descripciones de significación. Lo esencial es que Schmitz, como siempre, ofrece docenas de descripciones fenomenológicas para fundar su tesis⁵³.

Schmitz repite, en efecto, el análisis zubiriano de relaciones; e. d., donde hay multiplicidad (= «Mannigfaltigkeit») o diferencias (= «Verschiedenheit»), hay distinción, separación o división. Lógicamente, división, etc., implican que cada elemento de la multiplicidad es *otro a* los demás. Con otras palabras, la «alteridad» domina y configura la conjuntividad de la multiplicidad. Y el principio de conjunción de la multiplicidad es la «relación». Zubiri trató de superar los límites de la «relación» mediante su doctrina de «respectividad». Schmitz, por su parte, rechaza la tesis de que todo tipo de «diferencias» (de «Verschiedenheit») implica «alteridad» o «división». «¿Quién puede sostener que la multiplicidad aparece sólo como diferencia [“verschieden”] (...)?»⁵⁴. Schmitz advierte que es posible (y *de facto* es así) una multiplicidad cuyos llamados elementos son diferenciados sin que constituyan «divisiones» disyuntivas, e. d., alteridad. Este estado es explícitamente dominado por lo «caótico» y el nexo entre los elementos de una «relación caótica».

«Caótico se domina lo múltiple, que es en sí indeciso [= «unentschieden»] respecto de la identidad o la diferencia [“Verschiedenheit”] de sus ele-

53 Schmitz, *System der Philosophie, Bd. I, Die Gegenwart*, pp. 264-304 y 311-338.

54 *Ibid.*, p. 312.

mentos, uno con o de los otros. Denomino la indecisión [«Unentschiedenheit»] respecto de identidad y diferencias [«Verschiedenheit»] como la *relación caótica* de los miembros o elementos de la multiplicidad caótica⁵⁵.

Si la tesis de Schmitz es sostenible, él ha descubierto un tipo de «relación» no captado por Zubiri. No obstante, la doctrina zubiriana de «respectividad» parece indicar la misma situación examinada por Schmitz. Por lo menos, un aspecto de «respectividad» puede añadir más profundidad a la «relación de la multiplicidad caótica» de Schmitz. Zubiri exclama:

La respectividad se da (...) solamente en la línea de las formas y modos de realidad. No se trata, pues, de una alteridad, no se trata de ser *ad aliud*, sino de ser *aliter*, «aliamente» (RR, 29).

Desde este punto de vista, la «relación de la multiplicidad caótica» remite a una conjuntividad de «ser *aliter*», no de «ser *ad aliud*» (= alteridad). Correlativamente, la respectividad de Zubiri en cuanto siendo «*aliter*» constituye un tipo de relación en términos de Schmitz.

De mucha importancia es que Schmitz interpreta cada tipo de *continuum* como, en efecto, una forma o modo de la multiplicidad caótica. La «relación» primordial entre la intelección y lo inteligido (por hablar con Zubiri) o la «*schlichte Wahrnehmung*»⁵⁶ (por hablar con Schmitz), la cual es un *continuum*, es «caótica» y, por eso, excluye toda alteridad. Porque sigo aquí a Schmitz (e implícitamente a Reiniger) he advertido que el «*bewußt*», en primordialidad, está constituido por un «*ex se-ad "aliter"*», y no por un «*ex se-ad alium*» que es preciso para la dualidad de alteridad introducida por intencionalidad. El «*bewußt*» en la *inmediatez* engloba un «*ex se-ad "aliter"*» bi-direccional sin alteridad alguna. Con otras palabras, la bi-direccionalidad envuelve interna y constituyentemente una «relación caótica». Hay diferenciación sin separación, sin otreidad.

Mi análisis se acabará aquí. No ha sido mi intento fundar el principio de Schmitz. Lo que he querido realizar es destacarlo, sirviéndome de los supuestos de Zubiri y de Reiniger. La «alteridad» fundante del análisis de lo «meramente notó» no es, a mi modo de ver, algo obvio y le hace falta una fundación descriptivo-analítica. La situación no es mucho mejor en el caso de Reiniger. Creo que el momento puramente analítico (= el análisis de «*bewußt*») de Reiniger es bastante más convincente que el de Zubiri. De todos modos, el supuesto (yo quiero decir el contrabando teórico) de Zubiri es «alteridad». Si no se puede sostener «alteridad» como «momento» necesario de primordialidad, la filosofía de Zubiri colapsará o necesitará radicalmente de un re-pensamiento. La situación

55 *Ibid.*, pp. 339-359.

56 Schmitz, 'Die Grundformen schlichter Wahrnehmung', en *Subjektivität*, Bonn, Bouvier, 1968, pp. 33-50.

vale también para Reiniger. Creo yo que el principio de «la relación de la multiplicidad caótica» de Schmitz ofrece una posibilidad para examinar las doctrinas contradictorias a fin de poder averiguar la validez o la falsedad de las «teorías» de los dos contrincantes. Justamente tal tarea será el cometido de mi artículo futuro sobre la «verdad real».

5. COMENTARIO CONCLUYENTE

5.1. ¿Hay «realmente» un primer y un segundo Zubiri?

Tal vez el principio interpretativo configurador de mi «diálogo» escenificado entre Zubiri y Reiniger ha sido la tesis de que hay dos puntos de partida en la filosofía de Zubiri, e. d., la *primera* y la *segunda* «analogía básica». ¿Es cierto? Formalmente no hay ninguna contradicción entre el «acto» de intelección y el «ser meramente notó» (o, simplemente, lo «notó»). Repito, hay una diferencia especialmente significativa. El problema en el pensamiento generativo de Zubiri, naturalmente a mi parecer, es la relación conceptual entre los dos modelos. Consideremos esta relación.

Zubirianos, particularmente en sus respuestas a mi crítica, se precipitan sobre lo «notó» para «refutar» o, por lo menos, poner en duda una crítica principalmente dirigida a (contra) la primera «analogía básica». Igualmente, no he tenido bastante en cuenta (hasta ahora) el modelo fundamental de lo «notó». Pero no encuentro yo, ni por parte de los zubirianos ni de Zubiri mismo, ningún análisis de lo «notó» *en cuanto tal*. Al contrario, lo «notó» es interpretado dentro del marco conceptual del llamado «acto» de intelección (la cual queda «prisionera» de un residuo husserliano, e. d., el «darse cuenta de»). Efectivamente no hay ninguna consideración de lo «notó» *allende* siendo un «momento» de un «acto» de intelección. En el sentido del refrán inglés, los zubirianos «want to have their cake and eat it too». ¿Por qué? Cualquier «acto» de intelección antes de ser descrito tiene que ser anteriormente captado, lo que quiere decir que la fase primaria se actualiza en la primordialidad. Aquí nos encontramos en el ámbito de lo «meramente notó» como supuesto estructural de cualquier análisis de un acto. *Me parece* (y no más) que lo «notó» es más fundamental que un «acto» y que engloba o envuelve el «acto» de intelección (como en el análisis de Reiniger). Lo «notó» implica, a mi modo de ver «teóricamente», dos elementos diferenciables, pero no separables; e. d., son sin alteridad. Los elementos constituyen, por así decirlo, un «notar» y un «ser o estar notó». Desde este punto de vista, el desarrollo conceptual realizado por Reiniger en términos de «bewußt» me parece «captar» más adecuadamente lo «notó» que la interpretación efectivamente reduccionista (al «acto») de Zubiri. De todos modos, hay una diferencia fuertemente distinta entre los dos modelos en el pensamiento de Zubiri que no ha sido captada por los intérpretes. En el caso de Reiniger, lo «notó» como el «bewußt» hace papel del principio último.

5.2. ¿Cree el autor «realmente» en el «bewußt» de Reiniger?

Por desgracia, no puedo responder «sin más» a la pregunta. No puedo, por lo menos en este momento, reconciliar el análisis de Reiniger desarrollado y preferido en este artículo con algunas de mis reflexiones sobre la «conciencia» presentes en mi libro. No obstante, el pensamiento de Reiniger respecto del «Bewußt-sein» me ha impresionado mucho. Hay implicaciones monistas en partes ulteriores de la filosofía de Reiniger, las cuales me proporcionan problemas teóricos. Creo que Reiniger tiene razón (en general), pero todavía no he podido valorar suficientemente su argumento para declararme definitivamente en favor o en contra. Este artículo es, en parte, una pretensión de conseguir un poco de claridad. En mi estudio de la verdad real espero poder valorar y controlar teóricamente mejor las tesis de Reiniger. Este artículo es, al fin y al cabo, un intento de obtener comentarios críticos por parte de los zubirianos (o de otros filósofos). Creo que el desafío reinigeriano justifica, tal vez demanda, una consideración profunda. A mi modo de ver, Reiniger ha construido un análisis rival de la doctrina zubiriana respecto de primordialidad. Un diálogo que se debe realizar.

LEONARD P. WESSELL, JR.

SIGLAS

- M Reiniger, Robert, *Metaphysik der Wirklichkeit*, München-Basel, Reinhardt Verlag, 1932-1947, I y II.
- IS Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- RR Zubiri, Xavier, 'Respectividad de lo real', *Realitas*, III-IV (1976-1979), Madrid, Editorial Labor, 1979, pp. 13-44.