

DINAMISMO INTELECTIVO Y SUBJETIVIDAD

El presente ensayo pretende abordar el tema de la subjetividad y del dinamismo que la constituye desde una perspectiva fenomenológica. Mi intención es mostrar cómo este talante fenomenológico del pensar toma, empero, en Zubiri un camino muy diferente al del idealismo fenomenológico en relación al problema de la subjetividad y de su dinamismo, i.e., su despliegue vital¹. Las descripciones zubirianas permiten evitar el *supuesto* del yo en el inicio de la filosofía primera, sin caer, empero, en su disolución; posición esta última que ha calado fuertemente en el pensamiento postheideggeriano, contribuyendo de manera decisiva a una autoconcepción «débil» del estatuto ontológico de la persona².

I. LA NECESIDAD DEL COMIENZO 'ÍNTIMO' DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA. EL PARALELISMO METODOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA PRIMERA DE HUSSERL Y ZUBIRI

No puede decirse que Husserl se sintiera del todo comprendido ni siquiera por algunos de sus discípulos más allegados. Es conocido el caso más sangrante, el de su sucesor en la cátedra Martín Heidegger. A decir verdad, se sintió mal comprendido —o al menos, no lo suficientemente comprendido— por todo un grupo de discípulos que viró hacia posiciones metafísicas realistas y que nunca aceptó el 'supuesto' idealismo husserliano. Dentro de esta reacción anti-idealista, la línea más irreconciliable parece haber sido aquella que se aferró y se aferra con más fuerza a la facticidad y contingencia de la subjetividad, aquella que,

1 Este artículo fue una conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Valparaíso (Chile) en agosto de 1998, en el Congreso Internacional «Xavier Zubiri», patrocinado por la Universidad mencionada, así como por la Universidad de Valparaíso y la Universidad de Playa Ancha. Agradecemos a estas instituciones la posibilidad de publicarlo aquí.

2 Y es obvio que si no hay sujeto humano, no hay ciencias humanas.

justamente, nace con Heidegger y acaba vinculándose de una manera muy pronunciada a determinadas facetas del nihilismo nietzscheano. Pienso, por ejemplo en Sartre, y, a través de él, en toda una serie de pensadores que generarán una cierta línea de la postmodernidad (Derrida, Lyotard, Deleuze...).

Quizá Husserl tenía parte de razón en sus quejas. El problema es inmenso; y no lo es menos en el caso de Zubiri. Zubiri sitúa a Husserl en la cúspide de la modernidad, y particularmente, como un eslabón decisivo en ese degenerante proceso de desustanciación de la realidad que conducirá a Europa precisamente al nihilismo del que acabamos de hablar; y ello por haber sucumbido Husserl a los encantos del idealismo (*Sobre la Esencia*, p. 5). Esta catalogación y exégesis que Zubiri hace de Husserl, siendo correcta en el fondo, requiere, no obstante, de matizaciones³.

Estas matizaciones no son fáciles, porque, como también es sabido, Husserl vivió una tensión permanente por reestructurar su propia obra. En cualquier caso, esta tarea tendrá necesariamente repercusiones en la hermenéutica de la obra de Zubiri.

Hoy, en la postmodernidad —no se si en su madurez o en su crepúsculo—, esta tarea cobra una especial urgencia. Tengo para mí que la afinidad espiritual entre los dos pensadores va más lejos —sin obviar importantísimas divergencias— de lo que quizá el propio Zubiri sospechaba. A esta luz la inspiración fenomenológica de las postrimerías de su vida cobra nueva actualidad.

La enorme ambigüedad del *concepto de razón* es uno de los factores fundamentales que aquí juegan. Y, sin embargo, ambos pensadores son muy afines en su concepción de la misma. Tanto el uno como el otro se inscriben en la misma *gran tradición europea* que encuentra, quizá, su fuente más originaria y

3 Atendamos si no a las manifestaciones del propio Husserl, *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*; Hua. VI, p. 337 (pp. 159-160 de la traducción española de Ed. Nova, Buenos Aires, 4.ª ed., 1981):

«¿No será [nuestra doctrina] una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del *racionalismo*, de la rebuscada ilustración, del intelectualismo que se pierde [] en teorías divorciadas de la realidad con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del snobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? Esta objeción, está relativamente justificada para el estado de evolución europeo del siglo XVII hasta finales del XIX. Pero no alcanza al sentido propio de mi exposición [...] También yo estoy convencido de que la crisis radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna. La racionalidad ciertamente en aquel sentido elevado y auténtico (y sólo de éste hablamos), en el sentido originario que le dieron los griegos [...] es la llamada a dirigir la humanidad hacia la madurez».

relevante en Sócrates. Lo que Husserl hizo gran parte de su vida fue intentar aclarar el sentido de la razón como fundamento rector de la vida, tanto en su dimensión individual como intersubjetiva. Es, pues, el sentido medular de razón, y por ello el más lato. La razón tal y cómo Zubiri la describe en la Trilogía no es más que un momento de esta «Razón» con mayúsculas, que es guía fundamental de nuestra vida, i.e., *sabiduría*. Toda la teoría fenomenológica de las reducciones, de la *epojé* transcendental, no es más que el intento continuamente renovado de definir de la manera más adecuada este enraizamiento radical en la verdad sobre el que se debiera erigir toda vida humana.

La Trilogía representa dentro de la biografía intelectual de Zubiri el intento de llevar a cabo esta tarea de fundamentación última de la razón; constituye en el sentido más propio del término, la médula de la filosofía primera zubiriana. Aquí se trata de asentar las bases desde la evidencia más rigurosa de qué sea *verdad*, qué *realidad*, qué *inteligencia*, y qué, en definitiva, el hombre como esa peculiar realidad que vive en verdad y aspira a completarla; este es el objeto central de nuestra preocupación.

Mas si ambos pensadores coinciden en la idea primordial de lo que es filosofía, y, por consiguiente, en la finalidad a que debe aspirar el filósofo, cuando pasan a cumplimentar esta tarea, ciertas desavenencias de principio parecen aflorar; entonces los matices son imprescindibles.

La *fundamentación radical de la razón* es una tarea que se impone a todo aquel que escucha la llamada de la verdad. El punto de arranque es, pues, esta situación originaria en que se capta el sentido de la verdad, a la vez que se vive la certeza de que no estamos en posesión plena de ella, de que un halo de ignorancia envuelve nuestras vidas. Sentimos entonces la urgencia de paliar esta insuficiencia veritativa ciertamente aprehendida, de ampliar nuestro ámbito de verdad. Éste es el origen de toda vida filosófica: estoy originariamente en verdad, me doy cuenta de que hay algo y de que me doy cuenta, mas qué sea ese algo y yo mismo que me doy cuenta de ello es en principio *enigmático*, oscuro. Mi proyecto vital pende momentáneamente de que estas oscuridades se aclaren, y se hace, pues, proyecto filosófico.

Esta primera luz que tan brillante y apasionadamente viviera Sócrates hace veinticuatro siglos es el origen de una reconversión vital que acaba afectando a todos los rasgos de nuestro ser en el mundo. Tomar conciencia de la oscuridad que embarga nuestras vidas es el correlato necesario de la conciencia más profunda del sentido de la verdad y de nuestra precaria, aunque absoluta, radicación en ella.

No cabe duda de que esta conmoción espiritual, más o menos violentamente vivida, nace de nuestra *vida ordinaria*, de nuestro estar en el mundo ocupados con todo género de fines prácticos más o menos inmediatos en los que

queda absorbida nuestra subjetividad. Estar 'objetivísticamente' vaciados en el mundo, ingenuamente volcados en los intereses mundanos de la vida cotidiana, es la situación originaria del espíritu, su pecado original teórico, que tan magníficamente describiera Platón en el mito de la caverna.

Pero por muy oscura que la caverna del mundo originario de la vida sea, no es una noche plena, no es una locura dionisiaca de trepidante baile de máscaras, donde ningún acceso al ser, a la verdad, sea posible. Muy al contrario, la verdad, la realidad, está ya originariamente accedida, insuficientemente, deficientemente, pero real e inexorablemente accedida. La vocación filosófica, ese magnífico intento del «alma» por esclarecer su ser y su verdadera situación, no podría nunca tener lugar si el ser mismo del «alma» no fuera ya *ab initio* y de manera insoslayable un ser en la verdad.

El análisis de la inteligencia es un movimiento que la propia inteligencia emprende desde su constitutivo ser en la realidad, desde su consistir en verdad o desde su propia realidad intelectual. Y este es el movimiento que la Trilogía emprende: la inteligencia Zubiri —o, yo ahora, la inteligencia Victor o la inteligencia del lector— emprende la tarea de describirse a sí misma y analizar así sus rincones más recónditos, sus partes más escondidas, los fundamentos de su devenir, etc. Es, sin duda, una tarea analítica, un *puro análisis de hechos*, de los hechos de la propia inteligencia; una *desconstrucción* de mi propia realidad —que es a través de la que accedo a toda otra realidad— hasta alcanzar los elementos más *árquicos* que puedan dar cuenta del movimiento de su génesis y de su realidad más íntima.

Esto es decisivo, y es, quizá, el factor que aglutina, que identifica a todos aquellos pensadores acogidos a la gran casa de la escuela fenomenológica. La filosofía entendida como movimiento del espíritu desde sí mismo y sobre sí mismo, o, si se quiere, como movimiento de la vida en busca de sus raíces.

Mas que la inteligencia parta de sí y se revuelva sobre sí, no quiere decir que parta de sí como un ser aislado, solitario; ni que, consiguientemente, pueda o vaya a quedarse en sí, que comience y termine por ser idealismo. No cabe, entonces, calificar este método —como lo han hecho algunos pensadores norteamericanos—⁴ de *solipsismo metodológico*; pues, que la inteligencia busque *en y desde* sí misma los arcanos de la realidad —y así, también, de su propia realidad— no quiere decir que busque en la *soledad*, porque quizá la inteligencia consiste, ya en su esencia, en la no-soledad, en apertura a lo otro y a los otros, quizá la inteligencia es primordialmente una realidad intro- y extra-vertida, a la par centrífuga y centrípeta.

4 Por ejemplo, Woodruff Smith & McIntyre, *Husserl and intentionality*; D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982.

Cuando una inteligencia, avocada a la filosofía, emprende esta gran aventura, es ya una sustantividad espiritual enormemente compleja, un yo que se ha movido ya largo tiempo en el mundo y que ha moldeado así su ser de manera muy profunda. La familia, las instituciones educativas, los grupos de pares, los medios de comunicación, las relaciones comunitarias, etc. En definitiva, el logos social, junto al ejercicio de su propia libertad, han ido dando espesura y configurando su ser. Cuando la inteligencia, pues, lleva a cabo este radical acto de libertad apropiándose la posibilidad de una vida filosófica, ella es la que es, parte de un determinado *suelo de creencias* y de hábitos sólidamente sedimentados, que ahora debe colocar bajo el índice de problemáticos, de criticables; para intentar así refundarlos radicalmente; su concepción del mundo queda toda ella *puesta entre paréntesis*.

¡Qué duda cabe que este suelo primigenio del que arranca la actitud filosófica es inmovible! Que inteliijo lo que inteliijo es un dato insoslayable. El acto intelectual no sólo es actualidad de la cosa, sino que es co-actualidad, sabiendo la cosa se sabe plenariamente a sí mismo. Esta luz primigenia, la luz de la aprehensión primordial de realidad, es la luz del sol que guiará nuestros pasos 'hacia' la salida de la caverna, 'hacia' la liberación espiritual.

La inspiración de esta actitud metodológica es común a Brentano, Husserl, Ortega, Zubiri... Desde mi vida radical, sin perder nunca esta radicalidad, podré escudriñar apodicticamente rincones más recónditos de la realidad.

Fiel a este «ideal», Husserl no cejó nunca en el empeño de desconstruir su vida consciente, y por ello su teoría fue sufriendo una evolución continua, si bien jalonada por una crisis fundamental que le permitió abandonar definitivamente la *actitud natural* ingenua, dando paso a la fenomenología trascendental.

Las *Investigaciones Lógicas*, a pesar del halo de realismo platónico que las envuelve por su crítica al nominalismo y su correlativa teoría de la idealidad, albergaba, sin embargo, en lo más íntimo de su entramado teórico un burdo empirismo. La actividad intencional de la conciencia que constituye los diversos sentidos, que luego se expresan en el logos —bien el científico o el de la vida ordinaria—, recae siempre sobre una realidad psíquica inconsciente (no-intencional), sobre la que se apoya y a la que *anima de sentido*. Esta pura *hyle* psíquica, este tejido sensorial que constituiría la argamasa y los ladrillos de los actos intelectivos y sobre los que el espíritu alzaría su actividad intencional constituyente de sentido, se le reveló después a Husserl un puro prejuicio naturalista más, que enredaba su filosofía de la lógica y, en general, toda su filosofía primera.

La fenomenología trascendental significa situarse definitivamente en la esfera de lo adecuadamente dado, sin postular nada que transgreda este ámbito de apodicticidad. Mi vida no es más que un continuo temporal de vivencias psíquicas hechas, a su vez, de puro tiempo e intencionalidad. Mi apodicticidad se redu-

ce a mi vida en esta doble vertiente suya: su *componente noético* y su correlativo *componente noemático*; el fenómeno y lo que se fenomenaliza en él.

Este es propiamente el sentido de la famosa frase de Husserl de que «la fenomenología trascendental es necesariamente idealismo». Idealismo porque la vocación filosófica a una vida en la apodicticidad sólo podría realizarse en la esfera de la conciencia, esto es, de las vivencias y sus respectivos objetos intencionales. Cualquiera otra postulación va más allá del ser-ahí-para-mí y no pertenece a la reflexión de primer nivel apodíctico. Idealismo, pues, significa, que toda realidad que puede ser apodícticamente afirmada es una realidad que aparece como tal en una vivencia mía, es decir, que *ser es siempre no-independiente de su aparecer como tal para un yo, para un sujeto*. Que desde esta óptica, entonces, el ser del mundo, o el ser de cualquier ente del mundo (individual, categorial, cultural, etc.), en definitiva, el de todo aquello que vale como ser sin ser yo, es siempre *relativo-a* mi ser yoico o subjetividad trascendental, que cobra así el valor de polo absoluto del ser, de único escenario donde todo ser puede hacerse valer como tal.

Sin duda es este un peculiar concepto de idealismo, pues no consiste tanto en negar que haya ser independientemente de la subjetividad, cuanto en sostener que sólo hay verdadera legitimidad para afirmar el ser desde su constitución apodíctica subjetiva. Y en esta línea la afinidad con Zubiri es también grande.

También el *puro análisis* de los actos de inteligencia muestra que cada acto es un 'todo' que envuelve diversos momentos o partes abstractas ('notas-de'), sólo separables en la mente, es decir, por una inteligencia que de algún modo se ve a sí misma. Al menos se constatan dos partes fundamentales: 1) un *contenido* que queda; y, 2) el *quedar* mismo de este contenido en la *formalidad* de realidad. En otros términos, una *realidad verdadera* y una *verdad real*.

El propio Heidegger, y con él, Sartre, Merleau-Ponty, etc. reconocen también este dato primario: el ser de los entes, y los entes que son son los que el *Dasein* desvela; o ser yo consiste en ser nada, i.e., en ser a cada instante lo otro que yo, o, en ser la pura apertura-encarnada al mundo. Se abre por aquí una vía de disolución de la subjetividad, o, en todo caso, de reducción de la persona a la más estricta contingencia fáctica. Esta vía sí que ha podido conducir, creo yo, a ciertos rasgos de la humanidad postmoderna que abandona la personabilidad a la facticidad histórica de las fuerzas apersonales del ser anónimo, que diluye su responsabilidad situándola más allá del bien y del mal, porque la persona ha quedado definitivamente desustanciada. Por ello es crucial para nosotros averiguar el verdadero estatuto ontológico de la persona, comprender el auténtico alcance de la crítica zubiriana a las llamadas *filosofías del sujeto*. Para ello es imprescindible hacer luz sobre los verdaderos fundamentos del dinamismo de cada inteligencia, que se despliega como un dar de sí en la forma de un dinamismo de la actualidad de una y la misma aprehensión primordial de reali-

dad que va modalizándose. Si hacemos esto, repito, es probable que encontremos más afinidades del pensamiento zubiriano con el de Husserl que con otros de la postmodernidad.

II. EXPERIENCIA ORIGINARIA: SUSTANTIVACIÓN DEL YO Y DISOLUCIÓN DEL YO

En realidad, el estatuto ontológico de la inteligencia y del yo — y, consiguientemente, de la realidad a la que se accede en ella—, es algo que sólo puede ser desvelado con garantías en los *estratos más originarios y fundamentales de la experiencia*, pues en los más derivados y complejos el ser se haya encubierto por múltiples adherencias de sentido que se han ido sedimentando en él con el despliegue de la inteligencia. ¿Qué hay, pues, aquí en las fuentes prístinas de la vida del «alma»? ¿Qué polaridades ontológicas vienen aquí a confluír, y cómo se entrelazan?

También en este punto los descubrimientos de la tradición fenomenológica —en un sentido amplio de ella, pero que emergen ya de manera muy clara de la propia obra de Husserl— son de extraordinaria importancia.

Uno de los descubrimientos fundamentales es, sin duda, el de la *estructura dinámica de la vida intencional* emergiendo de sustratos pre-lógicos originarios. Que, pues, toda la experiencia lógica —articulada en un logos esencialmente predicativo— del conjunto de las ciencias segundas, que operan de manera objetivista en la *actitud natural*, tiene lugar en estratos muy derivados de la experiencia, y que, consiguientemente, son el rendimiento de esta *actividad intencional constituyente* que opera desde las entrañas del espíritu. Que, pues, el esclarecimiento pleno del sentido de esta actividad y de sus rendimientos sólo puede realizarse remontándose al origen, desconstruyendo la historia del espíritu y del mundo correlativo que constituye. Entendida así tampoco la *reflexión* es desechable; no sólo no es desechable como método, sino que es un elemento imprescindible para la tarea filosófica. En definitiva, el descubrimiento de que el logos, y su forma más compleja: la *razón*, son modulaciones de un dinamismo más profundo del espíritu: la *aprehensión primordial de realidad*.

Para la conciencia ingenua prefilosófica la realidad se identifica con la realidad del logos; está hecha de objetos que son en sí al margen de toda actividad subjetiva donadora de sentido; porque es ciega, justamente, para lo que le es más próximo: su actividad constituyente intencional. Sin esta desconstrucción del mundo, privada y colectivamente constituido, es imposible saber cual es el verdadero estatuto ontológico del yo, y cuales los factores metafísicos que determinan el dinamismo del espíritu. Sólo esta desconstrucción puede permitirnos el acceso —reconsti-

tuyendo la génesis histórica de nuestro particular mundo cultural— a la esencia personal del hombre. Aceptar acríticamente el particular mundo en el que hemos sido socializados es renunciar a la voluntad de verdad real⁵ —que, como veremos, es o debe ser una de las características esenciales de la persona—, es refugiarse en un logos recibido que debiéramos someter a prueba, es quedarse en una mera *voluntad de ideas*. Una mera voluntad de ideas es una voluntad fallida, que no ha sabido o no ha querido responder al inquietante reto de la realidad verdadera que está latiendo en la médula de nuestro ser.

Aquí debemos inscribir el sentido peyorativo que el idealismo tiene para Zubiri. En la historia se da una dialéctica entre estas dos voluntades. La voluntad de ideas se fue imponiendo progresivamente al genio filosófico griego, primero con la *logificación de la inteligencia* en la escuela socrática (Platón y Aristóteles); después a través de la absoluta soberanía de la teología también racionalista en la era cristiana; y, finalmente, por el racionalismo moderno mismo, que acabó definitivamente desradicando a la inteligencia de la realidad y dejándola suspendida en su soledad. La pérdida final de su propia sustantividad acabó sumiéndola en el nihilismo: es la era del vacío⁶.

El idealismo sería, pues, el nefasto triunfo de la voluntad de ideas sobre la voluntad de verdad real, la hipóstasis de la subjetividad que se alzaría en rectora de la realidad y de su devenir por detentar en sí misma el *a priori* legal del cosmos. De alguna manera, la absolutización del yo.

Parece claro que esta descripción del idealismo se adecua bastante fidedignamente, por ejemplo, a la filosofía de Kant, para quien la *subjetividad transcendental* no es sólo la fuente de la libertad —ese manantial misterioso de auto-determinación y de exigencia del deber—, sino también esa realidad transcendental predeterminada *a priori* con formas de la sensibilidad, categorías y esquemas del entendimiento e ideas de la razón. La fuente de toda legislación y comprensibilidad. La nuda realidad, por el contrario, queda como definitivamente inaccesible.

Hoy juzgamos inaceptable este planteamiento; sobre todo esa pérdida tan lamentable de la realidad, en base a la absolutización de la subjetividad, o, quizá, ese conformismo inmanentista con el más acá subjetivo, probablemente consecuencia de una cierta soberbia del hombre ilustrado. Tampoco nos parece aceptable esa concepción estática y apriorística de la naturaleza del yo. Nuestro yo

5 Que como intento de esclarecimiento de mi propio ser personal (¿Qué va a ser de mí?; ¿Qué voy a hacer de mí?), me lanza 'hacia' aquello que me está fundamentando, 'hacia' lo más íntimo y a la vez lo más otro: 'hacia' la *realidad-fundamento*, hacia el infinito.

6 Por ejemplo, *Inteligencia y Razón*, I, pp. 35 o 93; o *El Hombre y Dios*, p. 248: «... reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad...», etc.

es algo, que tiene en gran medida una génesis biográfica. Pero, al margen de todos estos inconvenientes del idealismo trascendental kantiano, ¿cabe de veras disolver absolutamente todo núcleo yoico, toda esencia personal?, ¿podemos reducir a la persona a puro acontecer (aunque sea el acontecer de la verdad)? ¿Quién es el 'sujeto' de la libertad? ¿Quién detenta la responsabilidad? ¿Quién vive su vida?

Así, pues, nos hacemos dos preguntas: 1) ¿Cuál es el estatuto del yo en Zubiri y cuál el verdadero sentido de su rechazo de la subjetividad?; 2) ¿Hasta qué punto se pliega el pensamiento de Husserl a este idealismo que Zubiri describe en términos peyorativos?

Se hace aquí imprescindible, pues, reconstruir, aunque sea de la forma más breve posible, la *arqueología de la experiencia* que tanto uno como otro pensador llevaron a cabo.

III. FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA ORIGINARIA DEL YO.

¿HAY CONTENIDOS A *PRIORI*

O TODO TIENE UNA GÉNESIS HISTÓRICA?

La descripción destructiva puede partir de cualquier vivencia de nuestra vida ordinaria expresada lingüísticamente. Por ejemplo: «Mi escritorio es una antigua mesa de madera sobre la que ahora hay dos libros de física». Se trata de una vivencia perceptiva expresada mediante una oración compleja, que consta de una serie de nombres —que se refieren a 'objetos'— y de otros elementos morfológicos y sintácticos que, en su unidad, se refieren a una determinada 'situación objetiva', esto es, a una serie de predicados y propiedades de los objetos referidos por los nombres. La conciencia ingenua piensa que el mundo en sí está hecho de tales objetos y de tales situaciones objetivas que van variando dinámicamente; la inteligencia lo único que haría sería constatar y expresar lingüísticamente estos hechos mundanos. Es lo que se expresa, por ejemplo de manera preclara en la correlación aristotélica entre las categorías lógicas de la inteligencia y las maneras analógicas del ser, y en la teoría de la verdad como adecuación entre lo que el logos expresa y lo que en sí acaece: es la *soberanía de la lógica formal o logificación de la inteligencia*.

No obstante, si vamos a la vivencia misma, enseguida nos apercebimos de que, así expresada, es el resultado de una inmensa actividad subjetiva. Es fácil darse cuenta, porque sobre la base de la misma vivencia 'perceptiva' yo puedo mentar o aprehender múltiples situaciones objetivas completamente diferentes, y, consiguientemente, decir cosas manifiestamente distintas. Por ejemplo: «la ventana de detrás de mi escritorio es rectangular», o «se me está durmiendo el

pie derecho», etc. Todas estas aprehensiones pueden realizarse sobre el mismo trozo de vida psíquica, al igual que otras muchas que podría mentar y expresar. Esto es, la vivencia base sobre la que se fundan o pueden fundarse actos aprehensivos múltiples es de una inmensa riqueza de datos, que sólo el decurso pasivo y espontáneo ulterior de la inteligencia podrá ir actualizando.

El yo, según sus intereses, va destacando de este 'halo de intuiciones de fondo' (*'Ein Hof von Hintergrundanschauungen'*) o 'conciencia meramente potencial' determinados objetos intencionales (noemas de noesis unirradiales) y situaciones objetivas (noemas de noesis plurirradiales). Éstos son ya rendimientos (*'Leistungen'*) de la vida intencional espontánea del sujeto, *sentidos* constituidos sobre estratos más originarios de la experiencia, sobre apariencias de la vida receptiva del yo o *pre-objetos* (*'Vor-objekte'*). Por consiguiente, hay una evidencia más fundamental que la predicativa: la *'vor-predikative Evidenz'*.

Los objetos del mundo de la vida son constructos de sentido (cosas-sentido, que diría Zubiri) y el mundo de la vida un mundo plenamente humanizado, que reposa, empero, sobre un *mundo predado* más originario (el mundo de las cosas-reales, que diría Zubiri).

Mas para aclarar plenamente esta génesis intencional conviene también recorrer el camino inverso, esto es, no ya hacer la des-construcción sino más bien la *re-construcción* de nuestro *mundo de la vida*.

El aflorar de la conciencia tiene lugar como una *impresión primordial* (*'Urimpression'* o *Protodoxa*), muy oscura al comienzo, una especie de *fiat* intencional que nos asalta como un núcleo arcóntico de ser que anuncia futuras determinaciones; una especie de acto ponente originario del yo, un «he ahí algo que se me impone y me afecta». Esta impresión originaria o simple certeza (*'schlichtes Gewissheit'*) es una especie de protoapertura del *horizonte* del ser. Un horizonte cuasi-indeterminado al comienzo, pero que no cesa de determinarse y enriquecerse con el flujo constante de la inteligencia. Este germen ontológico que surge con el arranque de la vida intencional, en la medida en que se impone al yo, despierta inexorablemente en él un *interés primigenio* porque el horizonte de determinación de eso que aparece se amplíe, por que ese objeto arqui-cuasi-indeterminado muestre más caras, se explicita más. No se trata aquí —dice Husserl— de un interés voluntario, sino de un interés plenamente pasivo que se enciende involuntariamente en mí.

Este horizonte de determinabilidad que despierta este interés primitivo del yo por ampliarlo, es, como decimos, muy oscuro al comienzo, se trata de difusas *discontinuidades talitativas* que por su heterogeneidad contrastan entre sí iniciando el proceso perceptivo de la inteligencia. Son los protosentidos, los basamentos de los sentidos que después el yo irá constituyendo en el curso activo de su vida. Y todo ello tiene lugar en un ámbito, no ya sólo pre-lógico, sino

pre-voluntario y hasta en cierta medida pre-temporal en sus estadios iniciales, si es que hablamos del tiempo interno o fenomenológico —tiempo vivido—.

Es con el durar de este éxtasis originario o presente vivo germinal que las puras *síntesis pasivas*, en que consiste la vida subjetiva en este estadio inicial, irán desplegándose en y fundiéndose con la actividad espontánea posterior del yo. Pero, previamente hay aun todo un complejísimo proceso de vida intencional puramente pasiva de extraordinaria importancia.

Las oscuras discontinuidades cualitativas que nos asaltan duran, permanecen ahí presentes, están siendo. Desde este ahora de presencia el yo *retiene* su hundirse en el pasado, pasa a ser un antes, y de nuevo lo mismo con este ahora y así sucesivamente. Es decir, constituye el yo la protoforma *tiempo* como médula de su único decurso vital que se irá desplegando en un inexorable e inalterable orden de sucesión. En esta temporalidad interna y gracias al recuerdo próximo comienzan a producirse, también de manera pasiva, las *asociaciones primigenias* por las que el yo va constituyendo ámbitos de similitudes talitativas —*cualidades sensibles o esencias vagas*, que después constituirán el pilar para posteriores actos espontáneos de *ideación* por los que la inteligencia construye *esencias exactas o idealidades* ⁷. Estas homogeneidades talitativas inician el

7 Aquí se ve con toda claridad el carácter derivado de las construcciones científicas. El conjunto de las ciencias particulares, y en especial de las empírico-matemáticas, son momentos específicos de la vida intersubjetiva que construyen ámbitos particulares de sentido dentro del mundo de la vida. Por ello, para Husserl las particulares *actitudes* que están a la base de estas actividades profesionales son siempre segundas y, por esencia, no son parangonables a la primordialidad de la actitud filosófica, única que trata de remontarse a los estratos primigenios de la *doxa*, respecto de los cuales cualquier *construcción epistémica* es ulterior y derivada, como magníficamente ha puesto Zubiri de relieve en el tercer volumen de la Trilogía. Se invierte, pues, aquí la jerarquía platónica de la experiencia: la *doxa* es más primordial que la *episteme*. Leamos si no el siguiente texto de Husserl:

[*Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, § 10, pp. 41, 42 (la traducción es mía)].

«Así el mundo de nuestra experiencia está afectado desde el comienzo por el influjo de una “idealización”, lo que quiere decir que esta idealización conduce al espacio exacto de la geometría, al tiempo exacto de la física, a la ley causal exacta, y a través de ello nos lleva a ver el mundo de nuestra experiencia como determinado en sí, mientras que no es sino un rendimiento de métodos de conocimiento que se erige sobre las predonaciones de nuestra experiencia inmediata. Y esta experiencia en su inmediatez no conoce ningún espacio exacto ni ningún tiempo y causalidad objetivas [.../...] La matematización de la naturaleza, preparada por la creación de la geometría euclidiana con sus configuraciones ideales, y convertida desde tiempos de Galileo en modelo para la investigación de la naturaleza en general, se ha hecho algo tan evidente que ya desde su creación por parte de Galileo el mundo exacto vino a sustituir al mundo de nuestra experiencia y se negligió completamente el preguntarse retroactivamente por los rendi-

proceso pasivo de «conocimiento», nacido de ese interés prevoluntario y congénito del yo por explorar más de ese campo perceptivo que *se le impone*.

Es muy importante prestar atención a este momento del interés pasivo del yo por abrir nuevos horizontes de la cosa, pues, aun plenamente receptivo, encendido por la afección, pone de manifiesto una tensión subjetiva hacia el enriquecimiento de la verdad, una especie de curiosidad cuasi-instintiva de la que, parece, va a brotar la auténtica voluntad de verdad; pone de manifiesto el aspecto 'tendente' de la sustantividad humana donde parece gestarse el afán humano por el saber.

Intentemos hacer un bosquejo sobre cómo podría ser el dinamismo intelectual de un animal, esto es, de un puro sentir. Aquí la sucesión de contenidos que se imponen variarán en función de las condiciones físicas del entorno del animal, y también en función de las tendencias instintivas de éste, mas todo en la oscuridad del puro automatismo estímulo. El olor a león producirá un movimiento cinestésico involuntario y estrictamente automático de la cebra buscando huir. Su campo perceptivo se dilatará. Pero aquí no hay un 'hacerse cargo de' la situación. La cebra se autoposee en escasisima medida, no se percata de la «realidad» de los contenidos y menos parece albergar un interés teórico por explicitar 'nuevas caras' de la realidad león, porque el león no es para ella realidad y no parece interesarse por 'saber' más del león. Esto quiere decir, a mi juicio, que la separación genética que Husserl hace entre experiencia pasiva y su correspondiente interés pasivo y experiencia espontanea voluntaria, es excesivamente tajante. La experiencia humana es desde el comienzo intelectual, esto

mientos originarios donadores de sentido, por los que a partir del espacio de la intuición con sus tipicidades vagas y fluyentes se constituye el espacio exacto de la geometría. Una tal reflexión hubiera mostrado que ninguna ficción propia de la fantasía lleva de las formas del espacio intuitivo a las formas exactas de la geometría, sino sólo un método de idealización de lo intuitivamente dado, y así para todas las determinaciones de la ciencia natural, que son supuestas al ente como sus determinaciones en sí. Con ello se pasó por alto el que, a fin de cuentas, este método de la idealización no rinde otra cosa que una presunción ampliada al infinito de lo que cabe esperar en la experiencia. Y se pasa siempre por alto que este universo de determinabilidad en sí en el que la ciencia exacta capta el universo del ser no es más que un vestido de ideas arrojado sobre el mundo de la experiencia y de la intuición inmediata, sobre el mundo de la vida, de manera que [A] cada uno de los resultados de la ciencia tiene su fundamento de sentido en esta experiencia inmediata y mundo de la experiencia y está referido a él. "Este vestido de ideas hace que tomemos por el auténtico ser lo que es un método".

Sin embargo, la valoración que hacen uno y otro filósofo de las ciencias empírico-matemáticas es muy diferente. Mientras que para Husserl las construcciones científicas están fundamentalmente al servicio de los intereses prácticos de la técnica; para Zubiri la ciencia conserva un valor teórico en sí, como movimiento de la razón en busca de la 'dimensión mundanal' de las cosas.

es, mienta desde el comienzo realidad, aprehende realidad, y, por consiguiente, aunque tiene un momento intrínseco tendencial, esta tendencialidad es ya sapiencial en el origen. Esto es decisivo para nuestro problema, pues en cierto modo implica que debemos decir con Aristóteles, que el hombre tiende por naturaleza al saber, que desde su génesis el yo humano ha accedido en cierto modo a la 'idea' de la verdad, y está, pues, originariamente situado ante el problema filosófico. Que *ab initio* el hombre —el bebé— tiene una borrosa aprehensión de la *insuficiencia* de su aprehensión, que ha sentido realidad y, por consiguiente, ha sentido su apertura y su *enigma*. Por eso el bebé es curioso desde muy temprano. Lo que ocurre es que el mundo le fascina y se vuelca en él. La reflexión vendrá después. Ningún animal es en sentido estricto curioso (aunque sí cabe hablar de una cierta curiosidad estímúlica, puramente talitativa). No se trata, naturalmente de que el bebé opte ya desde el origen por la filosofía, es decir, que haga del interés teórico el interés primordial, esto, obviamente, supone una cierta madurez personal y acontece cuando tiene que acontecer en la vida; pero sí que la actitud filosófica está en cierto modo accedida desde el brotar de la inteligencia, algo así como pro-puesta.

Muy originariamente la inteligencia se percata de la apertura del contenido. Lo dado abre tanto un *horizonte externo* como interno, un ámbito de contenido inexplicito o simplemente velado que puede y debe pasar a conciencia actual, a pura presencia. De hecho, podemos decir que el noema «horizonte», que delimita el ámbito de lo dado del de lo meramente pre-dado o, simplemente, no dado, es el correlato de un peculiar tipo de vivencias: las anticipaciones (*Erwartungen*) perceptivas, que, vacías de contenido intuitivo tensionan o *pro-yectan* a la subjetividad 'hacia' el futuro. Constituyen de hecho, pues, el tercer momento de la temporalidad fenomenológica: son las *protenciones*.

Estas expectativas que sobre la base de lo dado alza el yo sobre el curso de apariencias futuras, vienen a ser las proto-hipótesis del dinamismo de la inteligencia, que, después, o bien alcanzarán cumplimiento viéndose corroboradas y dando lugar al desarrollo no-obstruido o confirmatorio de la experiencia, o bien, defraudadas como curso obstruido de la experiencia; de aquí surge la categoría negación y otras modificaciones o modulaciones de la afirmación.

Con la pre-tensión a presenciar nuevas 'caras' de la cosa, el yo comienza a ejercer una cuasi-instintiva *imperancia sobre su cuerpo* para producir variaciones en el campo perceptivo y abrir así nuevos horizontes de la cosa. Percibo un cosquilleo en la pierna y muevo mi cuerpo de la manera precisa para ver qué ocurre ahí. Son las cinestésias de Husserl, a través de las cuales, a la vez que voy conociendo mi cuerpo, voy estructurando el espacio mundano en torno mío. Abajo, arriba, atrás, delante, etc., son expresiones que sólo tienen sentido en relación al punto cero de mi cuerpo.

En definitiva, la reconstrucción husserliana propone al menos cinco ámbitos de estructuras intencionales que constituyen los estratos básicos de la vida psíquica:

- 1) Las multiplicidades de contenidos sensibles, que dan lugar a campos de homogeneidad y heterogeneidad cualitativas (la esfera de las esencias vagas o de la *doxa*).
- 2) La tensionalidad cuasi-instintiva hacia la presentificación de más contenido.
- 3) Las cinestесias, como instrumento del yo para dar cumplimiento a la anterior tensionalidad.
- 4) La protoforma 'tiempo vivido o fenomenológico'.
- 5) El primordio de yo transcendental.

Este todo germinal de vida intencional receptiva va desplegándose hacia formas plenamente voluntarias de actividad intencional: ya sea teórica, axiológica o práctica. Lo interesante es ver, aquí en el origen, si cabe hablar de un *a priori* subjetivo en algún sentido, y en cuál precisamente. No parece, como ya he dicho, que podamos atribuir a Husserl un apriorismo transcendental al modo kantiano. Es cierto que las descripciones del dinamismo perceptivo toman una forma kantiana. Muchas veces niega Husserl que haya legitimidad para hablar de la cosa-en-sí como una realidad en acto. Es decir, en su opinión no hay fundamento para defender la *dimensión mundanal* de las cosas reales. Esta dimensión no sería más que el rendimiento de un acto subjetivo, en concreto de una idealización o *idea en sentido kantiano*. Que mi escritorio es una cosa real transcendente no querría decir sino que es la idea que regula —que sintetiza— un proceso *infinito* de apariencias diversas, que, justamente en función de tal idea reguladora, lo serían de una y la misma cosa. Esta idealización o actividad subjetiva que eleva algo al infinito, se funda en la coherencia del nexo de apariencias; es decir, una apariencia de mi lámpara no podría sintetizarse con el curso de apariencias de mi escritorio. ¡Qué duda cabe, que esto situó a Husserl en muchos momentos de su vida en el idealismo o en los lindes del idealismo!⁸

8 Sobre todo, en su segunda etapa, entendiéndolo por tal la que va desde 1905 —en que se abandonan definitivamente los prejuicios naturalistas que contaminaron las *Investigaciones Lógicas*— hasta la publicación de *Lógica formal y transcendental* en 1929 —el lector puede consultar a este respecto el Register de Elisabeth Ströker a la edición de *Husserls Werk* de Felix Meiner Verlag, 1992 (una impresión fotomecánica de los textos principales de *Husserliana*), vol IX, cap. V: *Zu den Spätsschriften Husserls*, p. 90 y ss. Durante este período, el de cariz más idealista, se decanta todo el peso ontológico sobre la subjetividad. Los 'modos del ser' son siempre correlativos a 'modos del aparecer'. En este contexto es en el que Husserl reputa absurda la idea de una *cosa material en sí* como aglutinando en cada ahora una actualidad de propiedades, de manera que la insuficiencia del esorcizo podría achacarse desde esta perspectiva a la finitud

Sin embargo, la cuestión relevante aquí es la del estatuto ontológico y la del origen de esta 'idea'. Y esto es lo que conviene contrastar con la posición de Zubiri. Hemos visto que ya en los estratos originarios de la experiencia surge el horizonte de apertura de lo que se da en el ahora. La cuestión es determinar el origen de este horizonte, es decir, el origen de la idea de que lo dado tiene *más* caras, está *abierto a* más contenido; en definitiva, que es tan solo un aspecto mínimo de la cosa y del mundo. La posición de Kant es muy clara al respecto: la idea de mundo, como la de Dios y el alma, es *a priori*, es algo que el yo impone a la multiplicidad de los fenómenos para unificarlos, y así razonarlos y comprenderlos, no puede en ningún caso ser un contenido empírico, algo *a posteriori*⁹. ¿Pero es realmente así?

Ya hemos visto también que el concepto husserliano de *Erwartung*, que sería la noesis que rinde el noema 'horizonte', parece tener un origen empírico; al menos no es *a priori*. Si el yo se llena de expectativas sobre el curso que irán tomando las nuevas apariencias de la cosa, es debido al recuerdo de experiencias pasadas. Si 'espero' o anticipo que tras el rostro de esta persona que está sentada enfrente mío hay una nuca, es porque hasta ahora todo rostro ha ocultado para mí una nuca. Si sé que el espacio, que la cosa espacial tiene tres dimensiones, es porque me he movido cinestésicamente con mi cuerpo y he rodeado la cosa, y la he visto por delante, por detrás, porque la he palpado con mis manos, etc. Naturalmente hay otras expectativas —puramente campañas, que diría Zubiri— que se fundan en el puro contenido dado en el ahora. Son 'tipicidades' que se captan en el contenido dado, como por ejemplo, el que no pueda aparecer ningún color inextenso. Estas leyes de esencia que constituyen el entramado de la ontología material, sí están dadas con el contenido indi-

del perceptor, habiendo entonces lugar para un perceptor perfecto: Dios, quien sería capaz de aprehender en acto en la puntualidad de un ahora la totalidad de las propiedades de la cosa. Esto, que, como decimos, Husserl reputa un absurdo —porque pertenece a la esencia cosa material, justamente, el darse en escorzos— no nos parece a nosotros tal. Puede, y hasta es seguro, que para Dios las cosas materiales son algo muy diferente de lo que son para nosotros: no han de presentar para Él opacidad ninguna. Pero que para Dios la cosa material no sea nada parecido a lo que es para nosotros no quiere decir que la cosa material en sí, como acto de múltiples notas, sea un imposible.

9 Así, por ejemplo, *Kritik der reinen Vernunft*, B 383-384: «Entiendo por idea un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente [...] las ideas vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón [...] son, pues, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia [...] Así, podríamos afirmar que el todo absoluto de todos los fenómenos es una *simple idea* [la de mundo]».

La idea de mundo, pues, es un concepto propio de la razón que *regula* a través de los conceptos del entendimiento el curso de la experiencia como un *regressus in indefinitum*, KrV, B 546-548.

vidual que se hace presente en el ahora ¹⁰. Mas el problema, entonces, estará en la primera vivencia. ¿Hay en la primera vivencia ya conciencia de la apertura? O, lo que es correlativamente lo mismo ¿se capta en la primera vivencia su insuficiencia? ¿Son las ideas de 'cosa' y de 'mundo' originarias, en el sentido de estar ya en el primer brotar de la inteligencia? Y si lo son, ¿de dónde surgen? ¿Del lado subjetivo del acto intelectual o del contenido real que en él se actualiza? Éstas son las preguntas que haremos a Zubiri.

Por otra parte, en lo que respecta a la inspiración kantiana de la teoría husserliana de la percepción, no debemos olvidar, que toda *idealización* es para Husserl el rendimiento de una actividad subjetiva que consiste en elevar algún determinado contenido al infinito. No se trata, pues, de una idea *a priori*, ni menos aún de una idea platónica, sino de un rendimiento de la actividad constituyente del yo. Tiene, pues, mucho más que ver, con el movimiento zubiriano del logos hacia el *sería*, es decir, con la *irrealización* zubiriana que, justamente, abre el ámbito del sentido como un rendimiento de la libertad intelectual. Veremos que este aspecto no es nada accidental para la cuestión de fondo que nos ocupa.

IV. LA ESTRUCTURA DEL YO Y SU DIMENSIÓN TRANSCENDENTAL

La crítica zubiriana a lo que de idealismo pueda haber en Husserl, pende de la agudeza y radicalidad con que Zubiri describe los datos de la receptividad; sobre esa piedra se edifica su *realismo transcendental*.

Aunque la realidad que se constata apodícticamente en la aprehensión primordial de realidad no es realidad allende sino aquende el acto mismo de intelección, y aunque estemos, pues, en principio, ante la misma posición de Husserl —una transcendencia en la inmanencia, gustaba decir el pensador alemán—; la interpretación de este hecho es, empero, muy distinta. Zubiri pone de manifiesto que el debate idealismo-realismo ha estado mal planteado, en el sentido de que se ha centrado fundamentalmente en torno a la existencia o inexistencia de determinadas zonas de realidad: la zona subjetiva y la trans-subjetiva del mundo material en sí. No es que esto no sea un problema —que también lo es,

¹⁰ Por cierto que ya el primer Husserl lo plantea magníficamente en su *Filosofía de la aritmética* al distinguir entre 'relaciones primarias y secundarias'. Mientras que las secundarias, como la relación coligativa que agrupa a los elementos de un conjunto, no se fundan en absoluto en las propiedades de los contenidos dados, sino que son un puro rendimiento de la actividad subjetiva (en este caso, sumar, conjuntar), las relaciones primarias están ellas mismas dadas con los contenidos. De nuevo es una prefiguración de la diferencia entre cosa-real y cosa-sentido.

como acabamos de ver—, sino que lo decisivo es que en los actos primordiales de la inteligencia se muestra que el acto mismo no es una *ejecución* de un sujeto, quien, desde sí mismo, desde su realidad pre-existente y ab-suelta, se manifestaría en dichos actos sin identificarse con ninguno en particular ni con la totalidad de ellos. Este yo o *sub-yectum* subyacería a todos sus actos. Me atrevería a decir que esta concepción fue la que Husserl mantuvo ¡ésta sí! durante toda su vida madura. El propio término «intencionalidad» prefigura esta metafísica de cariz subjetivista e idealista: el yo entiende en sus actos, pasiva o activamente, determinados contenidos noemáticos.

Y, sin embargo, lo verdaderamente dado es que el acto primordial de inteligencia brota desde algo ajeno, y con él brotó yo; es, pues, en sí mismo manifestación de una radical alteridad. Yo no le pre-existo; es, en sentido estricto, una *creación*. Pretenderlo pre-existente sería el error de las «filosofías del sujeto».

Es por ello indudable que la noción de actualidad es uno de los grandes aciertos y logros del pensamiento de Zubiri, y, particularmente, en su aplicación a la fundamentación de la razón: *el acto primordial de inteligencia no es intencionalidad sino actualidad*, mera actualidad de la cosa real en la inteligencia, en el acto de inteligencia, i.e., co-actualidad. Lo que justamente indica la pasividad de la experiencia es que yo no hago el acto; ni siquiera cabe decir que el acto se hace en mí, porque el acto me hace a mí y algo hace al acto: algo me hace. Lo único verdaderamente *prius* es eso que hace que el acto brote: la *realidad fontanal*, 'la' realidad que late en la 'cosa' actualizada y en el actualizarse la cosa, la realidad-fundamento ¹¹. Realismo es, pues, el reconocimiento de este carácter esencialmente consecutivo del acto y del yo frente a algo que lo desborda y que es primero: 'la' realidad. Es, pues, en última instancia, una cuestión de *poder*, de *dominio*: lo que domina es la realidad y no el yo, por ello, lo que ha de dominar en la vida es una voluntad de verdad real, y, si me apuran, de realidad, y no una mera voluntad de ideas. Una radical fundamentación de la razón exige más que la 'autotransparencia', exige un volcarse en lo que hace que haya; por esta razón la religión no es un estorbo al proyecto filosófico.

Este hecho permite entender que el aflorar de la inteligencia esté presidido por el sentimiento del asombro, de la captación del misterio, de la intriga e *inquietud* con que ese éxtasis luminoso que es una inteligencia se descubre a sí mismo ex-sistiendo. Este descubrirnos siendo en el mundo, que tan abrupta-

11 Decimos 'cosa', pero no es más que un cajón de sastre para referirnos a la multiplicidad de contenidos reales que en cada acto se actualizan, y que al menos se estructuran en dos esferas fundamentales: mi propia realidad sustantiva y la de lo otro que no soy yo: la realidad del mundo. Y aunque mi cuerpo es esa intimísima parte de mi realidad a través de la que el mundo se me actualiza, no agota toda mi realidad.

mente califica Heidegger como 'estado de arrojado', nosotros lo interpretamos como el *carácter de creado o cobrado* de nuestra realidad humana *finita*, el carácter relativo de nuestra realidad absoluta. Porque, ciertamente, este es el dato, el dato de los datos, diríamos. Ni siquiera la *muerte* es un dato al mismo nivel. Estamos ciertos de que no nos hemos puesto a nosotros mismos en la realidad, de que no nos pre-existimos, y por ello estamos ciertos de que algo nos supera: algo nos pone, se nos impone y nos propone posibilidades de vida, y algo, pues, puede también quitarnos. La muerte se nos brinda entonces como una posibilidad, pero una posibilidad que no puede significar más —con arreglo a los datos— que la *inquietud* y la inseguridad de sentir que nuestro origen no ha estado en nuestras manos y que nuestro final tampoco lo está. No sabemos qué es el final; lo único que sabemos es que nuestra maravillosa existencia ha sido un regalo que nos excede. Esto es lo que nos inquieta, y, cuando no hay confianza religiosa, puede incluso angustiarnos. Por eso no somos primordialmente seres-para-la-muerte, ni el temple de ánimo radical tiene por qué ser la angustia, aunque quizá la pregunta de por qué hay algo en vez de nada sí sea una de las preguntas radicales¹².

Así, pues, el yo no pre-existe a sus actos, sino que surge y brota con ellos. Pero, entonces, *brota con ellos*, es decir, el acto primero y primigenio contiene ya un proto-yo o proto-sujeto. Si seguimos hablando de «sujeto» es por engarzar el problema con la tradición. Zubiri piensa que es un término inadecuado, pues lo que define a la persona no es *sub-yacer* a sus actos, sino, al contrario, un *estar por encima de ellos*. Esto es cierto, pero hechas estas precisiones, también es cierto que uno y otro término tienen en común el poner de manifiesto que *el yo no se identifica con sus actos* por mucho que brote con ellos. El caso es que podemos hablar del yo en varios sentidos diferentes. A la suma de los actos del yo llama Husserl el *yo concreto* o *mónada*, pues constituyen la manifestación *tempórea* del *yo transcendental*. Estos actos revierten sin duda alguna sobre el ser del yo por sedimentación en forma de hábitos (naturalización de lo apropiado o in-corporación —dice magníficamente Zubiri)¹³. Es que el yo a través de sus actos va configurando su manera de ser en el mundo, va construyéndose, i.e., concretando su 'figura'. Pero, a parte de este yo concreto, que es *mi ser* —en el sentido zubiriano de «ser»—, parece haber un yo que es más que la suma de sus actos, aunque esté en sus actos. Dicho de otro modo; ya en el primer acto intelectual, sin que haya más que el acto, hay un desbordamiento del acto, un plus: ese es el yo nuclear. A él apunta esa manera de ser

12 *El Hombre y Dios*, 100-101; «Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza», en *Sobre el sentimiento y la volición*, 395 y ss.

13 *Sobre el hombre*, 185 y ss.

real que consiste en «estar por-encima-de sí mismo». Es el momento absoluto de la persona, el yo *libre*, el que se determina, el que *quiere* en las cosas, el que se hace cargo de la realidad poniendo su ser en esta o aquella cosa, el que disfruta o sufre la realidad y se propone en virtud de ello esta o aquella finalidad, el que irrealiza o idealiza. Paradójicamente es el yo creado-creador, el yo que en la estructura deiforme de la persona imita de algún modo la persona del Padre en la realidad Trinitaria ¹⁴.

Además de este yo absoluto y de su correspondiente yo concreto, podemos también hablar de un yo *natural* previo al surgimiento de la «psique», que, de algún modo, está presente en la forma de una *actividad receptiva* en las estructuras materiales de la célula germinal, en tanto en cuanto éstas están teleológicamente ordenadas a producir el yo absoluto que emerge con la inteligencia ¹⁵.

Pero reconstruyamos el análisis que Zubiri hace de la experiencia. Como sabemos, este análisis toma dos direcciones. Una se centra en el momento unitario del acto. La otra en la multiplicidad de sentires que lo analizan. Desde la perspectiva primera el acto queda descrito como un todo estructurado en tres momentos: 1) *alteridad*; 2) *fuerza de imposición*; y 3) *afección*.

En mi opinión, el orto de la inteligencia es el momento de alteridad. Sin duda, los otros momentos, junto a la *voluntad tendente*, discurren esencialmente entrelazados, de manera que son estrictamente inseparables. Pero ello en nada exceptúa a lo que digo. De hecho, esta fusión absolutamente inseparable entre las facultades no es sino otro elemento descriptivo más que denuncia la existencia del yo —como también ocurre con la esencial interpenetración o mutuo recubrimiento entre los sentires ¹⁶: la voluntad no discurre ‘paralela a’, ni ‘incomunicada de’ la inteligencia, ni a la inversa; ambas confluyen en una

14 *El problema teologal del hombre. Cristianismo*, 204 y ss. También, *Sobre el sentimiento y la volición*, 38 y ss.

15 Como es sabido, Zubiri distingue entre: 1. *actividad accional*; 2. *actividad no-accional*, y 3. *actividad receptiva*; por ejemplo, en *Sobre el Hombre*, pp. 82-84. El yo absoluto o la suidada humana —desde luego también la Divina, aunque en ella no se da ni actividad no-accional ni receptiva (*El problema teologal del Hombre. Cristianismo*, p. 188)— despliega una actividad accional. Es muy interesante percatarse de que también Husserl califica la experiencia originaria de «actividad receptiva» (*Erfahrung und Urteil*, p. 82).

16 Brentano (*Deskriptive Psychologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, pp. 30-33, 101, 158), y anteriormente Aristóteles (*Acerca del Alma*, Gredos, Madrid 1978, Libro III, cap. 2.º, 220-221) han señalado este hecho. Los diversos sentires —sensibles propios— no son ámbitos estancos y aislados de conciencia, sino que confluyen en un único haz luminoso. El yo sabe de todos a la vez. Por eso hay ‘sensibles’ comunes. La precariedad ontológica del acto intelectual —Zubiri señala que es la precariedad de lo ‘subjetivo’ (fugacidad, variabilidad y relatividad; *Inteligencia sentiente*, 180)— apunta hacia la solidez de una unidad ontológica que es el yo.

misma noergia, en un mismo haz luminoso. Por lo que al *sentimiento afectante* respecta; una de dos, o bien dejamos de concebir el momento de afección como elemento formal del acto intelectual —igual que hacemos con el momento tendente; o bien, si lo dejamos como elemento formal del acto intelectual, no podemos seguir hablando del sentimiento afectante como una facultad propia, sino, más bien, como una modulación de la formalidad de realidad, y, consiguientemente, como una dimensión más de la inteligencia, que sería afectiva en su propia esencia.

Aquí se plantean enormes e interesantísimos problemas, que no podemos explorar ahora con detenimiento. No obstante, intentemos hacer un rápido esbozo, que nos permita al menos sacar algunas conclusiones en relación a la naturaleza y origen de la *idea de mundo* y *horizonte*, como colofón a nuestro trabajo.

Como decíamos, la segunda dirección que emprende la desconstrucción zubiriana es la de la multiplicidad de los sentires. Es decisivo que esta multiplicidad no es más que el crisol en que la única formalidad de realidad queda diversificada; por consiguiente, los múltiples sentires no sólo presentan esferas diversas de contenidos materiales (color, figura, suavidad, rudeza, calor, frío, etc.), sino que modulan la formalidad en modos diversos de presentación del contenido. Esto es muy importante porque les confiere a los sentires un carácter cuasi-transcendental. Sin duda, la presencia *eidética* de realidad *ahí-delante* a la vista, la temperante, la noticiosa, como rastro, como realidad fruibler, íntima, o como *realidad en 'hacia'*, están fácticamente condicionadas por las peculiaridades ópticas de la sustantividad humana, que son peculiaridades esencialmente tocadas de finitud. Es 'lo natural' del hombre, su realidad 'sida'. Su cuerpo. Estos modos de presentación son, desde este punto de vista, nuestro peculiar y específico acceso humano a 'la' realidad, el peculiar «ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto» —en metáfora preciosa de Zubiri—¹⁷, la peculiar manera que el hombre tiene de acceder a lo transcendental. Pero, no lo olvidemos, acceso a la realidad, al fin y al cabo, acceso a lo absoluto, a lo transcendental. Esto separa radicalmente a Zubiri de determinadas corrientes del pensamiento postmoderno (al menos de su 'espíritu'), a las que ya nos hemos referido; mientras que, por el contrario, le sitúa de manera muchísimo más clara en lo que hemos llamado la gran tradición del pensamiento occidental —a la que también pertenece Husserl—, siempre empeñada en esa dialéctica entre el ser eterno y el ser finito, del que nosotros humanos, como finitud deiforme, seríamos la entidad privilegiada.

17 *Sobre el Hombre*, 177-178.

Naturalmente que para Zubiri la apertura de la realidad, de lo real aprehendido, no es un rendimiento subjetivo, en el sentido de una idea *a priori* de la razón que fuera regulando desde sí el curso progresivo de la experiencia. La apertura de la realidad, y con ella la idea de 'mundo', es algo sentido. Zubiri es en esto absolutamente claro¹⁸. Pero sentido *intelectivamente*. Esta dualidad de la inteligencia humana —a la vez sentiente e intelectual—, implica que el acceso a la apertura tiene como una doble condición.

Por un lado, hay un peculiar órgano sensorial que nos hace sentir la apertura misma de los contenidos reales: la kinestesia¹⁹. La kinestesia —nos dice Zubiri— nos da la *realidad en 'hacia'*, y al recubrirse con los demás sentires, hace que estos nos den su peculiar contenido real también en 'hacia'. Cuanto nos es dado remite 'hacia' más realidad, ya sea intracampal (hablando del campo perceptivo) o extracampal —por 'desplazamiento del horizonte'. En este segundo caso, hay ya un transcurrir tempóreo de la aprehensión, y, por consiguiente, una constatación del mismo advenimiento a presencia de más realidad —ya sea por la impositividad de la realidad o por libres movimientos nuestros—.

Mas, por otro lado, lo que nos brinda fundamentalmente el acceso a la apertura es que sentimos la formalidad misma. La propia e inespecífica —transcendental— formalidad de realidad que me está constituyendo es ella misma sentida. Este hecho es crucial. Con la formalidad de realidad no sólo 'estoy accedido' a lo real y a mi propia realidad, sino que 'quedo accedido' a 'la' realidad misma, a la radical apertura. No sólo, pues, siento la apertura intracampal del campo perceptivo o la apertura extracampal 'hacia' el campo de realidad; ni siquiera siento sólo la apertura multidireccional hacia el mundo; sino que siento la apertura misma en toda su radicalidad, la apertura hacia la realidad-fundamento, hacia lo radicalmente otro, hacia lo *an-árquico* —lo que está más allá del origen, que diría Lévinas—. Y así, siento a la vez mi propio carácter abierto, me siento sustantividad abierta, proyectada al futuro, siento mi capacidad ontológica de proponerme tareas infinitas y así imitar a Dios. En esta línea se

18 *Inteligencia sentiente*, p. 272. O en la misma obra, pp. 123:

«No es esto una concepción conceptiva. Es un análisis de la impresión misma de realidad. Sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la sudad, sentimos la mundanidad».

Inteligencia y Razón, 20:

«... en rigor debe decirse que de una manera *impresiva* el mundo es también sentido en cuanto mundo».

19 Sobre el 'hacia' kinestésico: *El Hombre y Dios*, 146, 224; *Inteligencia y Logos*, 26-34; *Inteligencia sentiente*, 108, 184; *Inteligencia y Razón*, 13, 18, 22-23, 31.

En cuanto al 'hacia' como órgano sensorial, hay que decir que abarca el sentido muscular, tendinoso y articular.

produce la confluencia con Husserl, quien también instala a la postre al hombre en lo absoluto: lo absoluto de la vida transcendental.

Zubiri es en cierto sentido —como otros pensadores contemporáneos— un postmoderno muy premoderno. No hay en él *ab initio* un yo o una subjetividad preñada de concretos contenidos *a priori*; pero tampoco se da en él una disolución de la persona ni el correspondiente vaciamiento historicista y relativista de la vida humana en una existencia impersonal, desdibujada en la indiferencia de un eterno retorno de lo mismo. Por ello, tampoco se disuelve la responsabilidad en el 'todo vale' o 'vale lo que yo —o nosotros— queremos que valga', o lo que una comunidad en 'condiciones ideales de diálogo' quiere que valga; ni siquiera vale como referente último la 'fidelidad al camino elegido'. Todo ello podría valer en función de su supeditación a algo más original: los dictados universales de la voz de la conciencia, que como el *daimon* socrático, nos dice el camino a seguir en las circunstancias concretas de la vida. La fidelidad a esta voz nace del compromiso más originario de los compromisos: el compromiso con lo absoluto, que en las relaciones interpersonales se traduce por el compromiso con el bien del otro.

Este compromiso original nos hace responsables del curso de la creación. Dios no ha querido hacer un universo cerrado. Lo que vaya a acaecer en el futuro está abierto. Ahora mismo está abierto. Nosotros, a imagen de Dios, podemos crear el mundo del futuro y tenemos la responsabilidad de hacerlo en la dirección de lo más bueno. Esto, si no como imperativo, sí al menos como exigencia estructural, está inscrito en nuestra *forma personal de realidad*.

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN