

EL VALOR POLIVALENTE DEL «HECHO» ZUBIRIANO A LA LUZ DEL «DE SUYO» DE GERHARD HUBER

PREFACIO

El descubrimiento (y no hay otra palabra para la hazaña) *par excellence* realizado por Zubiri en la filosofía es, sin duda, el «de suyo», aunque la inteligencia sentiente *per se* englobe más conceptualmente. Pero la historia está llena de ironías. Probablemente después de Zubiri, pero *totalmente* independiente de él, descubrió el filósofo suizo de habla alemana, Gerhard Huber, también el «de suyo» o «desde sí» («von sich her» o «aus sich her») y presentó su descubrimiento al fin de una carrera de treinta y cinco años en el año 1995 en *Eidos und Existenz* (véanse Siglas para bibliografía). El hallazgo de Zubiri le condujo a re-valorar lo que es realidad y reconcebirlo como formalidad del contenido. Huber, por su parte, desarrolló otra conceptualización, concluyendo que esta formalidad (= terminología de Huber) del contenido es «Gegenwärtigkeit» (un término que explicaré más adelante). Tenemos que ver con dos filosofías simplemente *diferentes*, pero derivadas del *mismo* y, pues bien, *idéntico* descubrimiento. Aunque Huber se halle muy al margen de filosofía actual en Alemania (el que suscribe este artículo es, probablemente, uno de los pocos que se han ocupado de Huber —y sólo por azar), vale mucho la pena examinar la lógica del pensamiento de Huber sobre el «de suyo» y comparar esta lógica con la de Zubiri. Se trata del *mismo* «hecho», pero también de «meras (*sic*) descripciones» *irreconciliables*. El tema de este estudio se ocupará del significado de dos filosofías del «de suyo», especialmente con referencia a la estructura dinámica del hecho (filosófico), su «mera» descripción y a la relación *problemática* entre los dos momentos; algo sumamente discutible, pero no discutido adecuadamente por zubirianos hasta este momento. Quisiera comenzar mi análisis con la problemática entre hechos y descripciones, usando la discusión como el fondo para valorar la importancia sorprendente de dos filosofías, un hecho y dos descripciones conflictivas.

I. EL PROBLEMA DE HECHOS EN LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI

A) EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA

En su explicación de la aprehensión de realidad en la filosofía de Zubiri como el punto de partida de esta filosofía, Jesús Sáez Cruz, escribiendo con (para mí) audacia ingenua, advierte:

«Todo esto no es ninguna elaboración conceptual o “teoría” filosófica, construida más o menos de acuerdo con la realidad, en pugna con otras teorías filosóficas o científicas. Es formalmente un análisis estructural del hecho de la intelección humana. El gran reto que lanza Zubiri ahora a la tarea de los filósofos es ser o estar de acuerdo con él o demostrar que estos análisis son otra “teoría”»¹.

En IS insiste Zubiri varias veces en la facticidad de su filosofía. Su intento filosófico, por ejemplo, se pone la tarea de examinar los actos de intelección. «Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere» (IS, 20). Me parece importante comprender la esencia de un «hecho» en cuanto tal, especialmente en virtud del «poder real» de lo factual de establecer la verdad (o no) de tesis cognitivas, incluso en la filosofía. Otto Friedrich Bullow nos informa del estatuto elevado de «hechos»:

«Hechos quieren ser reconocidos. Esto es más que el hecho de que sean meramente notados o conocidos. Además, es necesario un cambio de actitud, de la actitud entera, y no sólo de un cambio de opiniones y de un considerar-como-verdad (“Fur-wahr-halten”): El reconocimiento (“Anerkennung”) de los hechos llega a ser una exigencia moral que se dirige al ser humano»².

¡Los hechos deciden el debate! No hay nada que decir si lo dicho no está de acuerdo con «el» hecho. Aquí es la obligación que informa todo juicio razonable sobre «cosas reales» (por formularlo con un término zubiriano). Claramente sería prudente conceptuar con precisión lo que es un hecho *per se*, especialmente si queremos poder juzgar si la filosofía primaria de Zubiri está allende toda teoría o no. Ahora bien, ¿cómo conceptúa Zubiri un hecho? Tal vez tendremos la respuesta a la pregunta meramente siguiendo la misma conceptua-

1 Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca, 1995, 34.

2 Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, 2.ª ed., Stuttgart, Kohlhammer, 1981, 122.

ción de Zubiri. «No voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos en cuanto tales» (IS, 25). Ay de mí, el hecho «bien constatable» no es constatado en cuanto tal por Zubiri en IS, lo que incluiría el criterio, ojalá también «bien constatable», que ha de justificar el tipo de experiencia *de facto* escogido como el contenido material del llamado hecho.

En IR (p. 180) Zubiri ofrece dos «notas» evidentemente constitutivas de hechos, particularmente en contexto de una breve discusión de hechos científicos. Un hecho envuelve los momentos de ser *positum*, e.d., ser un simple observable para la intelección y de ser, por su propia índole, observable por (para) cualquiera. Por eso, el hecho en cuanto tal (o, por lo menos, de la filosofía) no debe poseer nada de interpretación, sino que ha de manifestar simplemente «lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse» (IR, 180-181). A mi modo de ver, las características anunciadas no son suficientes de ningún modo para una definición adecuada —un tema que discutir más adelante— y no protege en absoluto el hecho zubiriano de ser «teoría», lo que son tesis afirmadas por mí en otros estudios y que serán repetidas en breve en esta investigación. Además, me pregunto si el intérprete tiene el derecho heurístico de dar sustancia profundizadora a un concepto introducido sin elaboración al comienzo de IS y luego discutido otra vez unas 700 páginas después de su primer uso en la argumentación de la trilogía. Creo que se trata de un método bien cuestionable. De todos modos, Zubiri no desvela en IS la esencia constitutiva de lo que exuda formalmente tanta «exigencia moral» (Bullow) sobre los juicios filosóficos. El lector, comenzando con IS, se halla confrontado con un término fundamental, pero de ningún modo (y más tarde insuficientemente) definido, el cual él está constreñido «moralmente» a respetar como árbitro de sus reflexiones sobre todas las determinaciones de lo real. Una situación muy ambigua, sí precaria, me parece.

La dificultad en su plenitud todavía no ha sido elaborada con la amplitud apropiada. Un «hecho» (sea lo que sea) respecto a su contenido experimentado no posee ninguna importancia cognitiva si no es descrito, analizado y conceptualizado. ¿Capta el filósofo zubiriano primero el «hecho», tal vez, en una pureza prístina, y, entonces, deriva una descripción (por lo menos, estructuralmente)? Vamos a ver. Antonio Pintor-Ramos, en un lugar aparentemente de acuerdo con el método zubiriano evidenciado por Sáez, aconseja al lector: «Aplacemos las explicaciones teóricas y demorémonos por un momento en una descripción del acto mismo (...)»³. Por su parte, Diego Gracia comunica que «cuando Zubiri dice una y otra vez que quiere atenerse a los hechos, lo que está afirmando es que los conceptos que establece surgen del “mero análisis” desde el logos de lo

3 Pintor-Ramos, *Zubiri (1898-1983)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1996, 29.

dado (... y) que tales conceptos son “meramente descriptivos”⁴. Parece que el «hecho» puede desenredar sus secretos con facilidad si nos quedamos en el modo de observación propia a una «mera» descripción, algo que no es el caso con lo que concierne a la filosofía de Zubiri (como Pintor-Ramos y Gracia comprenden claramente a pesar de las palabras citadas). Si es fácil o no, la relación entre el hecho y su conceptualización «meramente descriptiva» tiene que ser aclarada, una hazaña que pudiera dilucidar el «hecho» en sus momentos puntualmente formales y materiales. Es precisamente la aclaración de esta relación que no permite una solución evidente. Precisamente aquí comienza la dificultad central. ¿Qué hacer? ¿Por qué hay tantos impedimentos?

B) LA AMBIGÜEDAD CENTRAL DEL PROBLEMA

El desafío dirigido por Saéz en nombre de Zubiri a todos filósofos no de acuerdo con el llamado método meramente descriptivo que muestren que los análisis de Zubiri constituyen «otra teoría» refleja, en mi opinión, una ingenuidad impresionante (de que los zubirianos en general aún no se han liberado según la letra, aunque ya según el espíritu). La problematización ya ha sido ejecutada efectivamente por algunos zubirianos, especialmente como es evidente en un despliegue crítico en la literatura sobre Zubiri por lo que concierne a la descripción conceptual del hecho radical; e.d., un «hecho» que debe encontrarse «al margen de toda duda» (Pintor-Ramos) en la filosofía de Zubiri. Este hecho es la intelección humana o el acto de inteligir o la aprehensión primordial, etc. (todas formulaciones siendo más o menos sinónimas). Atendámonos brevemente al desarrollo del problema. Por ejemplo, Juan Bañón nos informa:

«Juzgar (...) se monta sobre algo primario: la aprehensión primordial de realidad. Tal es el acto elemento de la inteligencia humana. Sin embargo, esta idea de inteligencia, que dicha así sin más resulta simplicísima, es, por el contrario, enormemente compleja de desarrollar y de recorrer en todas sus dimensiones. Prueba de ello es que el mismo Zubiri ha necesitado cerca de mil páginas para explicarla y, aún así, resulta extraordinariamente problemática»⁵.

A pesar de casi mil páginas, esta «idea de inteligencia», evidentemente «simplicísima» en forma lingüística, e.d., la «idea de aprehensión primordial de realidad», desemboca en una fruición extraordinariamente problemática. La mera

4 Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Editorial Labor, 1986, 205.

5 Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 20.

descripción de Bañón resulta en tinieblas de claridad. «Nada hay más trivial y sencillo en la obra de Zubiri que su descripción de la realidad dada en la aprehensión primordial. Nada hay más importante y difícil en su filosofía que esa descripción»⁶. Desesperación interpretativa nos acecha. ¿De dónde esta problemática? ¿Del lenguaje de Zubiri? ¿De un disparate estructural entre hechos y conceptos? ¿De la naturaleza (tal vez *impura* del «hecho puro» o «puro hecho»? (cf. Gracia). ¿Hay dificultad lingüística?

Parece que el lenguaje de Zubiri no es transparente, como señala Raúl González Fabre sucintamente:

«Escribió en castellano, y en un castellano de traducción ardua, muy dependiente de delicados matices lingüísticos. El *corpus* de sus escritos es desusadamente compacto, lo que provoca que quinientas páginas de lectura dejen todavía más preguntas que respuestas. Para entender cada capítulo de Zubiri es casi preciso tenerlo todo presente. Y, desde luego, su verbo no ofrece siempre transparencia ni facilidad de penetración, por más que es coherente como pocos filósofos en uso de términos»⁷.

Si es verdaderamente así, que quinientas páginas de lectura resultan en más preguntas que repuestas, no es claro cómo González Fabre pudiera determinar que el pensamiento de Zubiri es coherente. Parece que una lectura provoca más preguntas que repuestas sobre esta filosofía desusadamente compacta. Sea lo que fuere, «el análisis estructural del hecho de la intelección humana» (Sáez) no es ni «simple» ni «mero», por lo menos, respecto a su expresión lingüística.

La opacidad del hecho fundamental, su resistencia a una «mera descripción» o simplemente su falta de transparencia no se agota en su momento lingüístico. Los conceptos mismos con los que el hecho ha de ser articulado son construcciones del logos y no de la aprehensión en su inmediatez. «Por tanto —escribe Gracia—, entre el hecho aprehendido y la proposición del logos hay siempre una inadecuación, mayor o menor según los casos»⁸. Aunque el zubiriano reclama evidencia especial para lo actualizado directamente en la intelección primordial (y por eso debe tratarse de un análisis y no de teoría), cualquier conceptualización simplemente no puede pretender validez apodíctica, es bastante relativa, o como proclama Antonio González:

«Ahora bien, hay que insistir en que la evidencia del análisis *nunca* es una evidencia apodíctica. Se trata de una evidencia que puede ser *siempre*

6 *Ibid.*, 26-27.

7 Raúl González Fabre, «Recensión», en *Revista Venezolana de Filosofía*, nn. 28-29 (1993) 223.

8 Gracia, *Voluntad de verdad*, 207.

de otra manera (...). La evidencia del análisis es *siempre* un sistema conceptual determinado. *Ni siquiera* la afirmación sobre el carácter *siempre* relativo de nuestras evidencias posee un carácter apodictico (...). Por eso, *ninguna* evidencia concluye la investigación filosófica: *siempre* es posible mejorar nuestros sistemas conceptuales (...)» ⁹ (*la cursiva es mía*).

«Nunca», «siempre», «ninguna» y «ni siquiera» me parecen proponer una verdad, supuestamente irrefutable, necesaria y universal o, en resumen, bastante apodíctica (siguiendo la definición de la palabra en cualquier diccionario popular). ¿De dónde la evidencia justificadora para la tesis de González? No lo sé (y dudo que él lo sepa). De todos modos, esta peculiaridad merece una reflexión crítica. Pero así no voy a hacerlo aquí ¹⁰. Basta constatar que un zubiriano rechaza la tesis de que hay una comprensión conclusa y plenamente cierta del «hecho primordial». ¿Implica todo esto que el «hecho puro» captado «impuramente» por el logos es también dudable (e.d., efectivamente también impuro)?

C) UNA VEZ MÁS, LA CENTRALIDAD PROBLEMÁTICA DEL PROBLEMA

Quiero que Pintor-Ramos resuma la problemática central que reside en cualquier interpretación del «hecho» fundador de la filosofía de Zubiri (o, creo yo, de cualquier filosofía). Pintor-Ramos concibe la situación así, es decir, que

«ninguna de las estructuras concretas del logos encarna de modo adecuado la realidad y nuestro acceso a ella es más originario y más rico que su actualización en el logos. Nombrar algo es un modo de delimitarlo, de dife-

9 González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid, Trotta, 1997, 78.

10 El lema que configuraría mi crítica a González y su rechazo «apodictico» de todos los enunciados apodicticos serían exclamaciones irónicas de C. D. Broad y Josiah Royce. Broad escribe: «I strongly suspect that some people accept the theory that there are no synthetic a priori propositions because the epistemological principle that *no synthetic proposition could possibly be self-evident* (which is certainly a synthetic proposition) *does in fact seem to them self-evident*», *Proc. of the Arist. Soc.*, vol. 15 (1936) 116. Royce mismo ha proclamado con un poco de humor: «I am very willing to hear people condemn the a priori; for I notice they do so on a priori grounds». Cita en Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, La Salle, Open Court, 1964, 296. (Por desgracia, Blanshard no indica la fuente de esta cita.) Vittorio Hösle ha desarrollado la autocontradicción envuelta en el *anti*-apodicticismo *apodíctico* del tipo gonzaleziano en una refutación masiva en el contexto de su idealismo objetivo. Véase Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpramatik, Letztbegründung, Ethik*, München, Beck, 1997, 142-180. Paradójicamente, en el mismo año que salió el libro de González, la efectiva refutación por Hösle fue también publicada.

renciarlo: como la realidad carece de toda discursividad en aprehensión primordial, Zubiri puede afirmar con claridad que “en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno» (IL, 154). Es decir, nuestra aprehensión originaria de realidad es literalmente *inefable*; se trata de un acto que no es de naturaleza lingüística, ni siquiera es “prelingüístico” si por tal se entiende que contenga una especie de lingüística virtual o encubierta llamada a actualizarse posteriormente, sino que a lo sumo cabría hablar de un acto “a-lingüístico”. De aquí deriva inevitablemente una consecuencia: el lenguaje no es originariamente una “realidad”, es decir, una nota que sea de suyo aquello que hace notar (...)» (RV, 191).

«En el logos (...) caben errores y es posible que la concreta descripción zubiriana de la aprehensión primordial sea en algunos puntos poco adecuada para la realidad que se describe, o incluso que sea errónea (...)» (RV, 233).

Todo lo que declara el logos es *ipso facto* efable porque es en tanto cual conceptual. Aún más: en toda descripción filosófico-conceptual caben en principio errores, resultando en que una descripción dada puede ser errónea. ¿En qué sentido puede el logos conceptual (= hacer efable) lo inefable? ¿Cómo sabe el logos, en primer lugar, que tiene captado un «hecho» en sí no conceptual y, por eso, inefable? A pesar de todas dudas posibles, Pintor-Ramos sostiene que «si la aprehensión primordial es un hecho y, en este sentido, no susceptible de descripción, nunca es un hecho, y los errores y deficiencias propias de la descripción no pueden poner en entredicho tal hecho» (RV, 87)¹¹. Un hecho «no susceptible de error», pero cuya descripción *siempre* es susceptible de error o, tal vez, errónea, es *sabido* (?) como un hecho que no puede ser puesto «en entredicho». Este conocimiento bien paradójico (y, creo yo, apodíctico) implica sin más que «la verdad del hecho mismo de la aprehensión primordial es distinta de la verdad de su descripción» (RV, 235). Concluyo que tal hecho es evidentemente aprehendido conceptualmente (= por el logos) como algo que existe (está ahí), siendo en sí «al margen de cualquier duda» (RV, 88), e.d., efectivamente indudable. Pero si la descripción del hecho puede ser errónea, ¿no puede ser también la constatación del hecho como hecho errónea? ¿Cómo sabe el instrumento de conceptos (= el logos) que el contenido inefable es, en primer lugar, un hecho? ¿O se anuncia directamente (= sin actividad del logos) un contenido (inefable o no) como hecho? ¡Preguntas sobre preguntas! Trataré algunas de ellas.

[Aparte: Antes de continuar mi discusión quisiera reposar en el «reto» zubiriano que Sáez ha lanzado a filósofos, si no están de acuerdo con Zubiri, a «demostrar» que

11 González, *Estructuras de la praxis*, 76-77; y Pintor-Ramos, RV, 74-75.

la filosofía zubiriana es «otra teoría». En parte, la respuesta es una función de definición. Si una teoría es *per se* un sistema conceptual que trasciende la zona elegida como el llamado «hecho» y que debe ser delimitado como supuesto (por ejemplo, el acto de inteligir como función de una teoría fisiológica), como piensan González y Pintor-Ramos, no tengo mucho que criticar. Pero me parece ser una definición demasiado estrecha. Por mi parte, sigo las ideas de Stephen Pepper (véanse siglas). Una teoría para Pepper es cualquier pretensión de delimitar «descriptivamente», e.d., averiguar, las características de la zona de experiencia elegida como indicio fáctico para comprender el uno o el otro aspecto de realidad, incluso de la «realidad» misma como objeto (en sentido lato de *world hypotheses*) de una indicación teórica.

A mi modo de ver, en los últimos años los zubirianos han problematizado enorme y correctamente la capacidad del logos de penetrar y conceptuar descriptivamente la no-discursividad de lo intelectivamente sentido. Y, en principio, cualquier descripción, incluso del hecho radical de la filosofía de Zubiri, puede ser errónea, ¡Sí, *errónea!* El pensamiento filosófico no parece funcionar como «mera descripción», sino como un tanteo interpretativo y lleno de errores posibles. Ahora bien, lo que los zubirianos han descubierto (tal vez, re-descubierto) corresponde al espíritu de la «teoría» de filosofar propuesta por Pepper hace décadas (1942, como libro). El filósofo, según Pepper, mira o ve intelectivamente una zona de su experiencia como fuente (fáctica) de su análisis y *trata de discriminar y de articular conceptualmente* la «notas» esenciales del hecho con *toda limitación analítica*, con toda fiabilidad, con toda vaguedad, etc.

Es exactamente *este tratar de discriminar y de articular conceptualmente*, junto al impedimento de «toda limitación analítica» que engendra y constituye la naturaleza «teórica» del ver filosóficamente en cuanto tal; es decir, hace que cada filosofía, aun la de Zubiri, sea «otra teoría» en pugna con «otras filosofías». (Una filosofía que no se halla en pugna con otras es, a mi modo de ver, un dogmatismo. Mi interés en la filosofía de Zubiri, como he notado muchas veces, es originalmente una función de una «pugna» entre un idealismo royceano y el realismo zubiriano.) Si la descripción por Zubiri de la aprehensión primordial puede ser inadecuada o errónea es, a mi entender, *teoría*. El estatuto de ser teoría no invalida ni relativiza de ningún modo la validez de una filosofía dada. (Todas las filosofías no son cognitivamente iguales simplemente por ser teoría.) No obstante, protege una filosofía de la tentación de presentarse como infalible, lo que es precisamente la impresión lamentable que el «reto» zubiriano de Sáez despierta en el intérprete no zubiriano. Si un zubiriano quiere retener el uso terminológico de «teoría», es cosa suya. Pero, entonces hace difíciles comunicación, comprensión y diálogo. Y si queda así la terminología, voy a insistir en que hay varios llamados hechos no-teóricos en las filosofías reales, incluso un «hecho» *presupuesto*, aunque no reconocido, en el «hecho radical» de Zubiri ¹²].

12 Ni un zubiriano ha captado el hecho de que la captación de, digamos, dos puntos de verde, implica un formismo, e.d., dos instancias evidencian el mismo universal, lo que permite una metafísica *a priori*. En términos generales, Stephen Pepper ha embozado tal metafísica for-

II. REFLEXIONES PROPIAS SOBRE LA ESTRUCTURA DE HECHOS

A) EL «HECHO» EN CUANTO TAL

Unas palabras: Miro por la noche en los cielos oscuros, y veo un hecho (1) que brilla; lanzo miradas por la ventana cerrada de mi cámara, y veo un hecho (2) que evidentemente sopla; miro (= me fijo en) mi «ver un color» (el verde, sin duda), y veo (= observo) un hecho (3) que me impresiona sentientemente. ¿En qué sentido puede un «hecho» *qua* siendo hecho brillar, soplar o impresionar sentientemente? No veo ningún sentido. ¿Por qué? Unas consideraciones:

He distinguido la llamada cosa mirada *materialmente* respecto al «brillar», al «soplar» y al «impresionar» sirviéndome de los subnúmeros (1), (2) y (3) para engendrar la pluralidad de hechos *cualitativamente* diferentes y distintas respecto a los contenidos. Sin las descripciones adjetivas en forma de frases subordinadas no hay posibilidad en absoluto de constatar una pluralidad más que numérica. *Formalmente*, un hecho es, bien, un hecho, y nada más. De un hecho en cuanto tal no tengo ninguna conciencia cualitativamente diferenciada. Por utilizar la terminología de Zubiri, no entiendo sentientemente un hecho *qua* hecho. François Robert ha escrito que un hecho es «dato bruto de la experiencia; no es igual que fenómeno, que requiere elaboración»¹³. No niego que hay contenidos experimentados que son «brutos» en y por sí mismos. No obstante, cualquier contenido bruto tiene que ser elaborado por el logos (Pintor-Ramos) de algún modo (que constatar) para ser clasificado como «hecho». Valorándome de una expresión de Zubiri (que zubirianos no usan), sin apropiarme sin más su uso argumentativo, sostengo que el «hecho» es (...) un modo de considerar la realidad (*modus rem considerandi*) (SE, 196). Cada *modus rem considerandi* necesita estructuralmente de algún tipo de elaboración. Elaborar y constatar factualidad son actos esencialmente emparentados. En lo inmediatamente siguiente quisiera elaborar como esbozo mi *modus factum considerandi*; es decir, como lo entiendo concientemente. De ningún modo considero que mi discusión sea probatoria. Pero las estructuras respectivas del hecho y de su descripción se han convertido en momentos problemáticos en las reflexiones de algunos zubirianos teóricamente inclinados a examinar los fundamentos de la filosofía de Zubiri. De todos modos,

mista, pero sirviéndose del color amarillo, no del verde (cf. Pepper, WH, 151-185.) La verdad primera de González no supera todos presupuestos, sino que incluye uno en la misma constatación del llamado hecho primordial. He discutido en detalle este «presupuesto» (mejor un mero *[sic]* análisis del llamado hecho dado) en mi artículo «O la inteligencia es proto/preconciencia o es ciega», que se va a publicar en *Revista Agustiniana* en el año 2001.

¹³ Robert, *Términos filosóficos*, Madrid, Acento, 1994, 41.

quisiera considerar la dialéctica entre el *status* factual y la descripción teórica de tal hecho, pero con un cambio de énfasis. Es decir, me interesan descripciones *muy plausibles*, pero irreconciliables, no descripciones *prima facie* erróneas. Es claro que sólo una descripción *teórica* puede afirmar verdad (o partes esenciales de verdad). Tal vez ni la una ni la otra. De más importancia son las implicaciones para el *status* del «hecho radical» si es de hecho describable de maneras diferentes.

B) HECHOS COMO FACTUALIZACIÓN

Para entrar rápidamente en el tema, cito a Bullnow respecto a la génesis de hechos:

«Hechos (...) son algo que inserta lo que nos inquieta en el mundo familiar y bien conocido —o mejor—: se abre con fuerza el paso. Pues hechos no están presentes del comienzo. Por eso no hay en el mundo familiar y bien conocido ningún hecho»¹⁴.

Alfred Schutz ilustra en efecto el sentido de la tesis de Bullnow. Por ejemplo, un hombre vuelve a su habitación después de pasar horas charlando con amigos en una fiesta. Entra en la habitación con poca luz y casi (pero no totalmente) al margen de su conciencia se da cuenta fugaz de algo largo, delgado y evidentemente arrollado, a modo de serpentín, en un rincón bastante oscuro. ¿Se trata de una serpiente o de una cuerda? El hombre busca por su mente por posibilidades de explicación. Una cuerda no entraña peligro y una serpiente puede indicar peligro. Respecto a una decisión entre estas dos posibilidades, se encuentra el *tema* que configura ahora sus reflexiones sobre lo que sea *de hecho* el caso. Schutz escribe:

«Aquí encontramos la primera forma de relevancia: es decir, algo es convertido en un problema dentro del campo no estructurado de una familiaridad no problemática, e inmediatamente se divide el campo en tema y horizonte. Vamos a nombrar esto la *relevancia temática*. (...) Transformar algo en un problema, en un tema o en una tarea de nuestro pensamiento no quiere decir nada más que comprenderlo como dudoso y problemático, soltarlo del fondo de una familiaridad sin duda y no cuestionada, el cual es simplemente aceptado»¹⁵.

14 Otto Friedrich Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Erster Teil: Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, 2.ª ed., Stuttgart, Berlin, Kohlhammer, 1981, 121.

15 Alfred Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Stuttgart, Suhrkamp, 1982, p. 56.

Ahora bien, demorémonos por un momento en una consideración de algunas verdades informativas: *a)* la peseta ha perdido valor; *b)* la habitación no está situada muy lejos de una selva; *c)* Barcelona ganó el juego contra Madrid; *d)* la cosa se mueve un poquito; *e)* hoy hace excepcionalmente frío; y *f)* el teléfono no suena en este momento: todas estas verdades (descripciones correctas) y muchas otras son situaciones contemporáneas con el problema. Pero sólo las posibilidades *b)*, *d)* y *e)* pueden ser *relevantes* respecto al tema problemático. Con otras palabras: la verdad de estas proposiciones puede ofrecer información *relevante* para una resolución del caso en cuestión. El conjunto de tales verdades engendra los «hechos», que pueden dar veracidad o falsear el *status* «factual» del problema de si se trata de un serpiente y *obligan* al interrogante a decidir *teóricamente* así o asá. El conjunto de *todas* las verdades (informaciones) a disposición del hombre confundido constituyen la *res del modus rem considerandi*, que puede convertirse en hecho, e.d., la constatación de la relevancia de tal *res* para una resolución del tema problemático convierte la *res* en un hecho. De todas las informaciones, el (teórico) interesado selecciona sólo las que son *relevantes* (positiva o negativamente) respecto al problema en cuestión. Tales afirmaciones son los árbitros de los juicios culminativos que conducen a un juicio (relativamente final) sobre lo que es en realidad la cosa problematizada; e.d., son, como las verdades *relevantes*, simplemente «hechos». Cualquier verdad se convierte en un hecho *sólo* si el logos la considera conscientemente como *factum*. El *acto de considerar* la *res* (e.d., una verdad) como *relevante* a una determinación cognitiva es lo que quisiera yo designar como «factualización». Si un pensador factualiza una zona de su experiencia, engendra la *factualidad* (o *facticidad*) del contenido de la zona ahora formulado proposicionalmente, pero no crea en absoluto el contenido de la formulación misma. No obstante, una vez factualizado el contenido, se convierte en un «hecho» que obliga, aun moralmente, los juicios del logos con respecto al *status* de *ser* (o no) en realidad del problema solucionado. *Factualización* es precisamente la realización del *modus rem considerandi* estructuralmente constitutivo de hechos. Con otras palabras: si la *res* en cuanto hecho no está presente en la intelección concipiente, simplemente no es *factual*. La conciencia logificante manifestada por el logos es una condición necesaria y momento constitutivo del «*ser*» del hecho. Es otra cosa la *res* considerada sólo en sí. (Y más, la tesis que acabo de anunciar es un hecho en cuanto que está presente concipientemente a mi acto de logos factualizador.) A la luz de mi interpretación del «*ser*» de un hecho, quisiera examinar brevemente las tesis presentadas al comienzo del apartado II.

Mirando en los cielos no veo (literalmente) ningún hecho que brille. Veo la luna que brilla. Si me interesa una teoría de astrofísica, lo visto ofrece información *relevante* a la construcción de tal tipo de teoría. Por eso, la luna que veo, *considerada* de modo factualizador, se convierte en un hecho (para mí y ojalá

que para otros). Mirando por la ventana cerrada de mi habitación no veo (literalmente) ningún hecho que sopla. Veo un árbol con hojas que sopla. Si me interesa una teoría respecto a lo que causa tal movimiento (tal vez, viento), lo visto ofrece información *relevante* a la construcción de tal tipo de teoría. Por eso, el árbol que veo, *considerado* de modo factualizador, se convierte en un hecho (para mí y ojalá que para otros). Mirando (reflectivamente) a mi «ver un color», no veo (reflectivamente) ningún hecho que impresione sentientemente. Veo (reflectivamente) una aprehensión primordial que me impresiona sentientemente. Si me interesa una teoría de realidad, lo (reflectivamente) visto ofrece información *relevante* a la construcción de tal tipo de teoría. Por eso, la aprehensión primordial que «veo», considerada de modo factualizador, se convierte en un hecho (para mí y ojalá que para otros). El punto de partida de una filosofía no es de ningún modo un hecho, si no es considerado en primer lugar como factualmente relevante para una solución del problema filosófico.

La concepción de un «hecho» como una *res* considerada factualmente (o simplemente factualizada) no permite que el hecho sea constatado arbitrariamente. Hilary Putnam nos informa que necesitamos «normas que nos dicen cuándo debiéramos o cuándo no debiéramos aceptar declaraciones [sobre hechos]» y que el teórico debe tener «disponible cierto conjunto de *conceptos* (...) respecto a ciertos tipos de *descripta* (...); (y si) no se sirvió de cierto concepto puede ser la razón por criticar tanto al que describe como su descripción». Si no podemos justificar racionalmente los conceptos usados en nuestra descripción del llamado hecho, hemos teorizado ciegamente. «Si no hay ninguna concepción de racionalidad que se debe tener, entonces el concepto de un «hecho» es vacío»¹⁶. (Por desgracia, es cosa rara que un pensador, por no hablar de sus discípulos, se ocupe detalladamente de tal justificación, dejando verdaderamente cierto momento «vacío» en su filosofía.) En este estudio lo que me interesa es la ambigüedad procedente de descripciones alternativas. Examinaremos pronto el «hecho» de dos descripciones plausibles del mismo «indubitable fact» (Pepper, abajo). Pero, primero, quisiera concluir este apartado con una crítica compacta a la concepción de un hecho zubiriano propuesta por Diego Gracia.

Lo que me importa aquí es la valoración de Gracia del «hecho puro» o «puro hecho» (Gracia usa ambas formulaciones sin atenerse a una diferencia posible en el sentido). Gracia sostiene: «Yo puedo decir que las cosas son «de suyo» o «sustantivas» en la aprehensión sin construir ningún tipo de esbozos, sin salirme de la aprehensión en busca de lo que las cosas son en la realidad del mundo». Si «embozo» debe referirse a «lo que las cosas son en la realidad del mundo», Gra-

¹⁶ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, London, New York, Cambridge Univ. Press, 1985, 137, 138 y 136.

cia ya ha aplicado al uso de embozo un conjunto de conceptos ya formulados y, ojalá, coherentes. Es decir, su uso de «embozo» ya incluye toda la metafísica de Zubiri (como evidente en SE), no es un término neutral para referirse a concepciones cualquiera derivadas de otro universo de discurso racional. Decir que se puede teorizar (= término de Gracia, al contrario) sobre la aprehensión (primordial) sin remitirse a lo que las cosas son en la realidad del mundo, es meter de contrabando toda la doctrina filosófica (= *Lehrgebäude*) con toda su complejidad conceptual. Gracia ha prejuzgado su análisis sin saberlo. He escrito «de contrabando» puesto que Gracia parece no tener ninguna conciencia de que ha conceptualizado el problema de antemano en términos zubirianos y no ha construido ninguna «mera descripción» de la situación teórica. No obstante, hay una razón fundamental para la automistificación teórica de Gracia (y dudo que pudiera aceptar mi uso de «teórica» aquí), y esta razón depende de su concepción zubiriana de un «hecho puro».

¿Qué es un hecho puro? «Ya sabemos también lo que significa «puro hecho», *la cosa en tanto que actualizaba en la aprehensión*; y sabemos también lo que significa «descripción», la reconstrucción de ese hecho [= lo dado «en» la aprehensión] desde ese hecho, a diferencia de las reconstrucciones que se efectúan desde la razón. Nada más»¹⁷. Al contrario, hay algo más, e.d., que Gracia no ha ofrecido ni un ejemplo de un hecho puro. Si comienzo con «la cosa en tanto que actualizaba en la aprehensión» o con «lo dado «en» la aprehensión», no comienzo con ningún hecho *puro* o *puro* hecho. Tengo una *conceptuación teórica* que ha determinado *a priori* cómo «ahora» estoy considerando y conceptualizando la *res* teóricamente seleccionada como hecho, e.d., factualizada. En secciones previas en este apartado he «demostrado» que la mera situación que veo la luna que brilla en los cielos no es un hecho en absoluto, e.d., no justifica la formulación: «Veo un hecho en los cielos». Si veo el verde (mejor, una mancha específica y irreplicable de verde) no tengo ningún hecho *hasta que* factualice la experiencia de uno u otro modo; e.d., *hasta que mi modus rem considerandi* haya sido realizado por el logos transformando verde específico) en un *factum*. Antes de esta transformación, no se trata de hechos, sino de experiencia cotidiana, nada más. Decir que el verde experimentado es lo dado «en» la aprehensión o actualizado en ella y, por eso, es un hecho, es confundir un acto de logos en cuanto factualizador con la experiencia concretamente cualitativa. No hay ninguna descripción de hechos posible de ninguna manera sin el uso *previo* (por lo menos, estructuralmente) del logos como la forma universal del *modus (...) considerandi* factual. Si la llamada «puridad» de un hecho zubiriano quiere decir que este hecho no es el producto (o fruición) de una conceptualización previa (tal vez

17 Gracia, *Voluntad de verdad*, 209 y 208.

solamente estructuralmente), este hecho filosófico simplemente no es «puro» de ningún modo. Es constitucionalmente imposible, nada más. La tendencia de zubirianos de confundir la experiencia directa con la factualización de ella hace difícil todo diálogo. Zubiri escribe: «La impresión de realidad en su realidad estructural es un hecho» (IS, 82). Tal vez, pero no es puro hecho, sino una interpretación abierta a toda debilidad falible del logos humano. Designando su interpretación como «hecho», Zubiri obliga a su lector a aceptar su tanteo teórico si el lector no quiere ofender contra la *moralidad* de hechos (Bullow). Este modo de aplicar el término «hecho» no contribuye a una valoración libremente crítica y contradice la actitud momentánea de zubirianos respecto a descripciones, etc.

III. UN «INDUBITABLE FACT» CON DOS DESCRIPCIONES CONTRADICTORIAS

A) TRASFONDO Y EXPLICACIÓN DE LAS DESCRIPCIONES

Antes de exponer la «teoría» del «de suyo» ofrecida por Huber, quisiera ilustrar el problema de «indubitables facts» *per se* (o hechos al margen de cualquier duda) en el contexto del estudio sobre evidencia realizada por Stephen Pepper en WH. Pepper no era sólo profesor de filosofía sino también de arte. De todos modos, tenía un sentido intuitivo excelente por formas y sus estructuras tanto en obras de filosofía como en obras de arte. Tal vez de más importancia, alteraba más de una vez el punto de partida filosófico de su *world hypothesis* (= más o menos metafísica en Zubiri). Con otras palabras: Pepper sustituyó un punto de partida por el otro. 1) La función de un punto de partida en la construcción de una *world hypothesis*; y 2) su justificación (por ejemplo, como «induitable fact», verdad transcendental o lo que sea) constituye el foco problematizado de su estudio.

Primero quisiera enfocarme en la función creadora de un punto de partida.

El método en general de obtener un instrumentario interpretativo para un *world* o una parte de él consiste en lo siguiente:

«Un hombre que desea entender el mundo mira alrededor buscando un indicio para su comprensión. Escoge una zona [*pitches upon some area*] de sentido común [= la experiencia cotidiana] e intenta entender otras zonas a partir de aquélla. La zona original deviene analogía básica, metáfora radical. Describe lo mejor que puede las características de esta zona o, si se quiere, discrimina su estructura. Una lista de las características estructurales de éstas se convierte en los conceptos básicos de explicación y de descripción. Las nombramos un conjunto de categorías. Utilizando estas categorías comienza a

estudiar otras zonas de hecho, o no criticado o ya criticado. Tal hombre trata de interpretar todos los hechos mediante estas categorías» (WH, 92).

Una zona de la experiencia cotidiana se convierte, según Pepper, en el punto de partida *como hecho* una vez que la zona ha sido escogida y considerada así por un investigador metafísico. (Veremos que ambos, Huber y Zubiri, comparten la misma zona como punto de partida.) Por desgracia, Pepper no presenta ningún análisis de la justificación en general para una selección de una zona específica. (Zubiri justifica su acercamiento al problema metafísicamente problematizado para él mediante sus críticas a Husserl, Heidegger y otros.) No obstante, Pepper se interesa por razones prestadas por otros pensadores en la forma, digamos, de «indubitable facts» (WH, 24-38). Aunque el escepticismo de Pepper sea evidente aquí, su análisis constituye, no obstante, un desafío a todos los creyentes en este tipo de hecho (y los zubirianos creen aquí): «[S]i el criterio de indubitabilidad [*indubitability*] fracasa en una instancia justa, ¿cómo puede inspirar confianza otra vez? Seguramente hay hechos puros, ¿no? Pero cuando nos ocupamos de cualquier hecho para examinarlo, ¿cuán puro es el hecho? Éste es el problema. (...) Tal vez no haya hechos puros a nuestro alcance, y si los hay, dudo que puedan ser distinguidos a la vista de hechos impuros» (WH, 26, 31-32). Dejaré al lado la cuestión respecto de las implicaciones de un ejemplo de un hecho indubitable que ha fracasado como la zona escogida para una *world hypothesis*; es decir, si se puede justificar una segunda pretensión o no. (Noto que no importa nada. No hay duda que filósofos lo harán, *c'est tout*. El deseo por hechos indubitables, sean puros o impuros, sea posiblemente el pecado original de la filosofía —¡Mea culpa!—.) En el contexto de su crítica al «indubitable fact» Pepper ofrece dos citas largas y conflictivas de dos filósofos sin duda prominentes al tiempo en EE.UU., a saber, H. H. Price y John Dewey. Parece que ambos han descubierto un «tomate rojo» como el contenido de un «indubitable fact». Los dos se interesan más por el mundo de percepción (Price) o de experiencia (Dewey) que por el mundo en cuanto tal, a saber, metafísicamente. Se trata, digamos, de una ontología regional, no de una *world hypothesis*. Además, espero que una «mera descripción» de un «tomate rojo» sea más fácil a realizar y pueda producir más fácilmente acuerdo descriptivo que un «mero análisis» de «la inteligencia humana» (Sáez), no por hablar del significado del «de suyo» en una filosofía.

De todos modos, examinemos primero la descripción de H. H. Price ¹⁸:

«When I see a tomato there is much that I can doubt. I can doubt whether it is a tomato that I am seeing, and not a cleverly painted piece of wax.

18 Price, *Perception*, London, Methuen, 1932. Páginas indicadas en el texto.

I can doubt whether there is any material thing there at all. Perhaps what I took for a tomato was really a reflection; perhaps I am even the victim of some hallucination. One thing however I cannot doubt: that there exists a red patch of a round and somewhat bulgy shape, standing out from a background of other colour-patches, and having a certain visual depth, and that this whole field of colour is directly present to my consciousness. What the red patch is, whether a substance, or a state of a substance, or an event, whether it is physical or psychical or neither, are questions that we may doubt about. But that something is red and round then and there I cannot doubt. Whether the something persists even for a moment before and after it is present to my consciousness, whether other minds can be conscious of it as well as I, may be doubted. But that it now exists, and that I am conscious of it —by me at least who am conscious of it this cannot possibly be doubted. And when I say that it is “directly” present to my consciousness, I mean that my consciousness of it is not reached by inference, nor by any other intellectual process (such as abstraction or intuitive induction) nor by any passage from sign to significate. There obviously must be some sort or sorts of presence to consciousness which can be called «direct» in this sense, else we should have an infinite regress. Analogously, when I am in the situations called “touching something”, “hearing it”, “smelling it”, etc., in each case there is something which at that moment indubitably exists —a pressure (or prement patch), a noise, a smell; and that something is directly present to my consciousness.

This peculiar and ultimate manner of being present to consciousness is called *being given*, and that which is thus present is called a *datum*. The corresponding mental attitude is called *acquaintance*, *intuitive apprehension*, or sometimes *having*. Data of this special sort are called *sense-data*.

Demostrando dudas fuertes respecto de la modestia epistemológica de Price, Pepper hace un comentario sobre «lo poco» (?) que pueda revelar un solo tomate rojo como «indubitable fact»:

«Parece que sabemos indubitablemente: 1) una entidad que se puede nombrar «algo»; 2) existencia; 3) cualidades como «rojo» y «rotundo»; 4) localización temporal como «entonces»; 5) localización espacial como «allí» (...); 6) «yo»; 7) conciencia. De otro modo es posible que la «peculiar and ultimate manner of being present to consciousness called *being given*» sea también indubitable. Pero estamos seguros que «we may doubt about», la cuestión de si la mancha roja que vemos, es «an event» (WH, 27-28).

El procedimiento de Price consiste en un cierto distanciamiento a o reflexión sobre lo que es ingenuamente experimentado para marginar, distinguir, identificar y extraer lo indubitable en la experiencia de lo que sea dubitable. De y

contra la experiencia ingenua surgen, se destacan y se configuran manchas de rojo, un *hic et nunc*, varias cualidades sentidas, también actos de sentir (= tocar algo, oírlo, etc.) o, simplemente, *sense-data* que no pueden ser dudados en cuanto siendo dados efectivamente en la experiencia originaria. Quisiera resaltar el que los indubitables (en cuanto son *sense-data*) son captados en el *being given* a la aprehensión intuitiva (¿sentiente?). Así es posible «describir» todas las características categoriales del mundo de Price. El «indubitable fact» es un humilde tomate rojo (no importa si de Andalucía o de California) como una fuente poderosamente generativa. No hay duda alguna respecto a tal hecho y, evidentemente, también a sus características listadas. Desgraciadamente estos idilios no duran por mucho tiempo. Posteriormente a Price, llega a la escena el «mefisto» (Goethe) de la filosofía norteamericana, John Dewey.

Examinemos unas ideas descriptivas de este tomate rojo captadas por las manos teóricas de Dewey¹⁹. Dewey opone su método denotativo al procedimiento reflectivo de Price. Las palabras de Dewey son:

«The experiential or denotative method tells us that we must go behind the refinements and elaborations of reflective experience to the gross and compulsory things of our doings, enjoyments and sufferings [p. 16]... *Being* angry, stupid, wise, inquiring; *having* sugar, the light of day, money, houses and lands, friends, laws, masters, subjects, pain and joy, occur in dimensions incommensurable to knowing these things which we are and have and use, and which have and use us. Their existence is unique, and, strictly speaking, indescribable; they can *only* be and be *had*, and then pointed to in reflection. In the proper sense of the word, their existence is absolute, being qualitative. All cognitive experience must start from and must terminate in being and having things in just such unique, irreparable and compelling ways [p. 19]... A man may doubt whether he has the measles, because measles is an intellectual term, a classification, but he cannot doubt what he empirically has —not as has so often been asserted because he has an immediately certain knowledge of it, but because it is not a matter of knowledge, an intellectual affair, at all, not an affair of truth or falsity, certitude, or doubt, but one of existence. He may not know that he is ailing, much less what his ailment is, but unless there is something immediately and noncognitively present in experience so that it is capable of being pointed to in subsequent reflection and in action which embodies the fruits of reflection, knowledge has neither subject-matter nor objective. In traditional epistemologies, this fact has been both recognized and perverted; it is said that while we can doubt whether a particular thing is red or sweet, we have an immediate or intuitive cognitive

19 Dewey, *Experience and Nature*, Chicago, Open Court, 1925. Páginas indicadas en el texto.

certitude that we are affected by redness or sweetness or have a sensation of sweet and red. But as cognized, red and sweet are data only because they are *taken* in thought. Their givenness is something imputed; they are primary and immediate relatively to more complex processes of inquiry. It required a high degree of intellectual specialization, backed by technical knowledge of the nervous system, before even the concept of sensory data could emerge. It still taxes the resources of investigation to determine just what are immediate data in a particular problem. To know a quality as sensation is to have performed an act of complicated objective reference; it is not to register an inherently given property. The epistemological sensationalist and the epistemological rationalist share the same error; belief that cognitive property is intrinsic, borne on the face [pp. 21-22].»

Según Dewey, así es que «we must go behind the refinements and elaborations of reflective experience», exactamente como Price se ha comportado «teóricamente». Es «the gross and compulsory things of our doing», es decir, eventos (simplemente los eventos de la vida cotidiana, a saber pre-reflexiva), que constituyen la zona de indubitabilidad, del «no podemos dudar». En comparación con tal fuente, todos los «sense-data», etc. (que un priceiano no pudiera reconocer como construcciones sino prefería considerarlos como lo *inmediatamente* dado) no evidencian sino un «givenness [as] something imputed». Lo que el investigador no puede dudar es que se trata de un evento *denotado*, una existencia estrictamente indescriptible (sin falsear el «being and having things» en experiencia cotidiana). El pensador puede «point to» lo indubitable. Cualquier pretensión de determinar «just what are “immediate data”» se resuelve en «an act of objective reference». (En mi opinión, Dewey hubiera rechazado el método oblicuo de Pintor-Ramos [RV, 100]; e.d., marginar lo que puede ser considerado como añadido a la simplicidad de una experiencia y precisar descriptivamente lo que queda, considerándolo como una deformación de lo originario en la experiencia.) De todos modos, Pepper mismo ofrece el comentario:

«Ahora bien, es bastante claro que *en algún sentido* Price y Dewey están mirando el *mismo* tomate. No obstante, lo que el uno considera como cierto e indubitable en la situación, el otro lo considera como dudoso y simplemente falso. La característica de evento en la situación es indubitable para Dewey; es confusa, incierta y dubitable para Price. Con lo que respecto a la indubitabilidad y dubilidad de todo en la situación hay *desacuerdo total* (...) Todo lo que quiero demostrar ahora es que el criterio de indubitabilidad no es digno de confianza. Aquí tenemos pretensiones de indubitabilidad *conflictivas* de dos de los mejor reconocidos pensadores del presente. Si *el uno o el otro o ambos* están equivocados respecto de lo que es indubitable, ¿cómo podemos estar seguros que otras acepciones de indubitabilidad no sean erróneas?» (WH, 30).

¡Buena pregunta! ¿Qué debo preguntarme si dos pensadores de cualidad ven evidentemente el mismo hecho, pero se contradicen respecto de la descripción? ¿Se trata verdaderamente del mismo hecho? ¿Cómo puedo identificar el hecho indubitable, pero efectivamente no descriptible o, por lo menos, no descriptible unívocamente? Si este hecho es primordial y, por eso, la fuente por la construcción de la filosofía de Zubiri, ¿cómo es posible captar el contenido intelectivamente sentido como hecho «al margen de cualquier duda», a saber, como indubitable, si no es elaborado conceptualmente por el logos? ¿Se trata verdaderamente de un hecho puro?

B) RESUMEN DEL PROBLEMA

Siguiendo a Pepper acabo de presentar descripciones conflictivas de un tomate rojo como un «hecho» para categorías de una teoría de percepción. Zubirianos ya han reconocido y sostenido que hay posibilidades de cambios en cada descripción de un hecho fundante. Sí, una descripción dada puede ser simplemente errónea (Pintor-Ramos). Concesiones asombrosas en el contexto de la mera descripción afirmada por Saéz (o aun por Zubiri, por lo menos, según su modo de expresión). No obstante, considero el conflicto descriptivo entre Price y Dewey por aún más radical y pasmoso. ¿Qué implican las dos descripciones respecto a su «hecho» común?

Dewey y Price comienzan la construcción de sus doctrinas de percepción con el mismo hecho, ¿no? ¡No! ¿Cómo? Un tomate rojo funciona como el hecho fundante en ambos filósofos, ¿no? Una vez más, ¡no! Los dos tratan de iniciar (en parte) su análisis descriptivo remitiéndose al mismo tomate. Este tomate viene de la vida cotidiana y creo que los dos filósofos sabían que hacer con este vegetal en el contexto de la vida pre-teórica. En cuanto siendo una cosa cotidiana entre otras el tomate no es ningún hecho filosófico, sino el contenido, la *res*, que cada pensador va a factualizar. Sólo como factualizado tendrá el tomate rojo ese *status* de un hecho. Pero los filósofos disponían de dos esquemas conceptualmente diferentes, que resultaban en dos hechos fundamentalmente contradictorios. Lo que es común es la «zona de la vida cotidiana» usada para derivar, constatar y describir un hecho; es decir, lo común es la *res* seleccionada (dentro de un contexto previo de conceptualización) para el uno u otro *modus rem considerandi*, sin que no haya hecho. Y cada *modus rem considerandi* es un acto del logos, a saber, de interpretación conceptual. Dirijo una solicitud de Pepper a los zubirianos: «Muéstreme de cualquier modo cómo presentar evidencia que no posee la posibilidad de algún grado de interpretación» (WH, 33). Si no hay repuesta a este desafío, la implicación de dos filosofías del «de suyo» debe relativizar la facticidad del punto de partida de Zubiri. Es el momento de examinar la filosofía de Huber.

IV. EL «DE SUYO» DE HUBER COMO DESCRIPCIÓN ALTERNATIVA AL «DE SUYO» DE ZUBIRI

A) INTRODUCCIÓN

Es una cosa constatar (o, mejor, admitir) que cualquier descripción del «hecho» fundador del sistema de Zubiri puede ser en principio dudoso o, simplemente, erróneo. Es otra cosa insistir que, a pesar de la dubitabilidad de cualquier descripción, el llamado «hecho» en cuanto tal queda cierto; es decir «indelectible», «ineludible», «primordial», si aún «absoluto» (González), «al margen de cualquier duda» (Pintor-Ramos). ¿Es esta tesis verdaderamente tan evidente? Una consideración: Si la descripción del hecho puede ser errónea o, por lo menos, seriamente falsa en su totalidad, ¿esto debe presentar inmediatamente al pensador un problema, a saber, el que posiblemente no se haya captado en primer lugar nada fáctico? Si tengo razón con mi tesis de que un *factum* consiste en información *en cuanto* considerada como *relevante* para la solución de un problema (en este caso el análisis del nivel primordial de realidad, naturalmente en términos zubirianos), es decir, como *factualizada*, luego me parece que tengo correlativamente el derecho, sino el deber, de valorar críticamente el *status* fáctico de la llamada información y su relación con la factualización practicada.

En este estudio quiero resaltar críticamente la problemática del llamado *factum* del «de suyo». Me he valido de las descripciones contradictorias de Price y Dewey del «mismo» tomate rojo como hecho para construir una teoría de percepción. Las descripciones tan adversarias de Price y Dewey dan que pensar sobre el *status* de un hecho como fuente de conceptualizaciones diferentes. Un análisis inadecuado, por no hablar como totalidad errónea, es bastante chocante para la valoración del método de descripción analítica propagada por Zubiri y sus discípulos. A mi modo de ver, dos filosofías del «de suyo» conflictivas, sí contradictorias en unos aspectos fundamentales (análogicamente a Price y a Dewey), efectivamente derivadas de la misma zona de detección factualizada como hecho primario, son aún más vertiginosas que una mera descripción «siempre relativa» (González), especialmente si ambas teorías son conceptualmente muy plausibles. Ése es el caso con las filosofías del «de suyo», respectivamente, de Zubiri y de Huber. Por ejemplo, mientras Zubiri concibe el «de suyo» como formalidad de realidad, Huber lo concibe como factor estructural de la «Gegenwärtigkeit von (...) für (...)» (un concepto que explicaré más adelante). Donde Zubiri rechaza el «para» evidente en cualquier intelección como constitutivo de lo que está presente a cada intelección sentiente, Huber lo retiene como constitutivo en lo que «sich zeigt» en su alteridad sin caer en o (desde mi punto de vista) ascender a ningún idealismo. Zubiri, por su parte, ve en Platón y en su influencia histórica un momento fundamental en el desarrollo errante de la filosofía de occidente. Huber, por otra parte,

dedica su libro a su *magis amicus Plato* y arguye en favor de un reino eidético (obviamente, de suyo). Es verdaderamente una exigencia teórica el repensamiento del *status* y de la constitución del hecho zubiriano. Respecto a esta exigencia, vale mucho, según mi opinión, examinar la lógica del análisis de Huber comparándola con puntos claves en la lógica analítica de Zubiri.

B) EL «PUNTO DE PARTIDA» COMPARTIDA POR ZUBIRI Y HUBER

1. *El punto de partida en cuanto tal*

El texto de Huber representa una etapa no terminada de un concebido plan de desarrollo de ideas, pero precipitadamente publicado a causa de una enfermedad casi fatal y sus efectos debilitantes sobre la salud. Por eso, el texto es mucho más compacto y simultáneamente menos desplegado que la trilogía de Zubiri. No obstante, manifiesta claramente una lógica analítica que recompensamente una comparación con la de Zubiri, no solamente como contraste, sino también como medio para promover la aclaración de la misma lógica zubiriana, digamos, de dentro a fuera. El primer paso en la confrontación va a centrarse en el punto de partida de los dos filósofos.

La averiguación del punto de partida en las reflexiones de Zubiri no es cosa inmediatamente evidente. Muchos intérpretes (por ejemplo, Pintor-Ramos) ven este punto en la aprehensión primordial o tal vez en el acto de intelección sentiente al nivel primordial. No importa, porque en realidad no se trata aquí de una *res* simplemente observada como *puro* hecho. La llamada aprehensión primordial ya es el producto de una conceptualización extensivamente desarrollada. Si se acepta la aprehensión primordial sin más como un hecho igual al verde visto (uno de los pocos ejemplos de una *res* ofrecidos por Zubiri), se ha aceptado efectivamente *a priori* la filosofía de Zubiri en la supuesta «mera descripción» misma, puesto que los principios de conceptualizar zubirianamente son configuradores de la valoración del *factum* mismo como aprehensión primordial. Tal hecho no permite ninguna pugna filosófica, especialmente si la otra filosofía comprende la *res* diferentemente como hecho. La aprehensión primordial no es de captación inmediata, no criticada, e.d., no elaborada conceptualmente, no es la zona del sentido común (= lo cotidiano) de Pepper antes de ser teorizado. Filósofos de todos tipos y de todos tiempos han podido «experimentar» el calor verde (si usan el calor como hecho para un análisis filosófico es otra cosa), pero nadie antes de Zubiri ha captado «sentiente-intelectivamente» (ya una formulación zubiriana y, por eso, no es neutral) una aprehensión primordial, e.d., *explícita e inmediatamente*. El verde, sí. La aprehensión primordial, no. Si tengo razón, es mi obligación interpretativa de desenredar la *res* en la zona de expe-

riencia cotidiana, la cual es considerada conceptualmente como el hecho comprendido como aprehensión primordial. Quisiera examinar la *res* para el punto de partida a un nivel más descriptivo, menos interpretado y aun ingenuo, más o menos correspondiente a la experiencia cotidiana.

2. El punto de partida de Zubiri

Examinemos unos enunciados de Zubiri:

«No hay la menor duda de que en última instancia *las cosas me son presentes* por los sentidos. (...) *Las cosas, pues, nos están presentes* primariamente por los sentidos» (NSIA, 102) (*la cursiva es mía*).

«En la intelección *me “está” presente algo* (...). La aprehensión (...) es (...) el hecho de que me estoy dando cuenta de *algo que me está presente*» (IS 22-23) (*la cursiva es mía*).

«Los virus (...) son *algo que está hoy muy presente a todos*» (IS 138) (*la cursiva es mía*).

En varios y variados contextos Zubiri forma su análisis en torno a la estructura *estar-presente-de-a*. Por ejemplo: «Es el “de suyo” que está presente en la aprehensión» (IS, 58). El «de suyo» o el «en la aprehensión» representa un desarrollo conceptual y, por eso, una interpretación teórica de la zona del «algo» que está presente a (o para o en) alguien. El «*estar-presente-de-a*» remite, sin duda, temporalmente al «ahora» de mi experiencia dada, e.d., al presente. Pero de más importancia es el sentido de «lo presente»; es decir, se refiere a lo que *está ante* alguien que se dé cuenta de «lo que». Con otras palabras: El sentido etimológico de *prae-esse* imparte al concepto primario su referencia fundamental sin que esta *res* considerada sea más elaborada que en su uso cotidiano. Se trata de la «presencia» (tal vez, «presentatividad») como característica formal de lo que está presente, no olvidándome de que hay cierto riesgo si utilizo el término «presencia». Por eso, prefiero sostener sólo que la zona de detección encontrada en lo cotidiano manifiesta precisamente el rasgo de «*estar presente de (algo) a (mí)*». En este contexto no doy prioridad ni al «estar» ni al «presente». El contexto es el uso normal, pre-teórico, aun pre-lingüístico en su origen con respecto a la experiencia misma. «Veo un color» u «oigo un sonido» es equivalente a: «un color *me está presente* (visiblemente)», o «un sonido *me está presente* (audiblemente)». El *punto de partida* del análisis filosófico rebasa simplemente en lo que se presenta, se manifiesta, aparece (cf. Pintor-Ramos) en cuanto que *algo está presente a mí*.

La consideración de esta zona como *información relevante*, a saber, como *hecho*, para solucionar el problema de realidad (un tema problemático derivado

de la crítica a Husserl, etc.) posibilita la conceptualización zubiriana de la zona misma como aprehensión primordial y engendra otros conceptos teóricos que incluyen términos como «actualidad», «formalidad», «inteligir», «en», «sentiente», «concipiente», etc. Zubiri mismo no considera el «*estar-presente-de-a*» materialmente como el campo de la *res* en que hay que considerar la característica fundamental como punto de partida. Formalmente trata Zubiri del «*estar-presente*» dentro del contexto de su análisis de actualidad. Es mi tesis de que, de hecho, el «*estar-presente*» ha sido *conceptualmente* articulado por Zubiri como aprehensión primordial. Sin embargo, la aprehensión primordial no es un hecho puro, sino la interpretación conceptualizada de una zona de experiencia cotidiana *considerada como revelante* para una *solución* del enigma de realidad. En este sentido, la aprehensión es un hecho importante y fundamental, pero zubiriano; es decir, es algo que discutir. Veremos inmediatamente que el *estar-presente* como la fuente cotidiana de la filosofía de Huber es considerada conceptualmente como «*Gegenwärtigkeit*».

[Aparte: Unas palabras sobre la traducción de «*sein*» en español. En alemán no posee el contraste fascinante entre «*ser*» y «*estar*». Muchos usos de «*estar*» reciben una circunlocución en alemán. No obstante, habrá algunas formulaciones en este estudio donde los sentidos en los dos verbos en español no son nítidamente separables en el verbo «*sein*». «*Mir ist etwas gegenwärtig*» permite estar o ser (o, tal vez, ambas posibilidades a la vez), siempre dependiente del contexto. Más arriba Zubiri fue citado, escribiendo: «(...) las cosas me son presentes» y después: «Las cosas, pues, nos *están* presentes (...)». En SE, Zubiri informa a su lector que: «(...) la misma cosa (...) me está presente (...)», y unas líneas después: «(...) la cosa me es presente (...)» (SE, 394). En IS se sirve Zubiri plenamente de «*estar-presente-a*». No obstante, «*ser presente a*» ocurre: «(...) al hombre le es presente la nota como real» (SI, 62). Sospecho que la oscilación entre *estar* y *ser* represente una transición incompleta (y muy dudosa, según mi modo de ver) de una ontología del Ser a una del Estar. Sin esta transición Zubiri no hubiera podido atribuir la función dominante al Estar y reducir el Ser a un lugar secundario en su filosofía. Sea lo que sea, voy a seguir a Zubiri y traducir el verbo «*sein*», especialmente en el contexto de «*presente*» (o del equivalente alemán), como «*estar/ser*», permitiendo así a mi lector revolver él mismo la dificultad o, tal vez, captar una ambigüedad sistémica en el pensamiento de Zubiri].

3. *El punto de partida de Huber*

Huber se pregunta de dónde debe comenzar su análisis del «*Welt*». (Para evitar cualquier posibilidad de confundir «*Welt*» con el uso de «*mundo*» por Zubiri, no voy a traducir la palabra en alemán. El sentido de «*Welt*» para Huber se revelará en el texto.) Mejor que comencemos con lo que «*se manifiesta*» («*sich zeigen*») en inmediatez. Está muy claro para Huber que la inmediatez de la experiencia coti-

diana es siempre una «inmediatez mediada». Huber mira por su ventana viendo árboles, techos, montañas, etc. «Eso es “Welt” en su estado inmediatamente dado. “Cosas” [«Dinge»] (como las nombramos) están/son *gegenwärtig* en un contexto [*Zusammenhang*] ricamente articulado» (EE, 17). «*Gegenwärtig*» es el adjetivo alemán para «presente». Puesto que este adjetivo posee otra metáfora etimológica y puesto que Huber se sirve de esta peculiaridad, no voy a traducir «*gegenwärtig*» como «presente»; simplemente usaré la palabra alemana en las citas traducidas en castellano. Más adelante examinaré el término en su sentido etimológico y en su uso gramático indicando la importancia para el análisis huberiano. Quisiera destacar aquí superficialmente algunos rasgos de lo que significa descriptivamente «estar/ser *gegenwärtig*» en su contexto articulado según Huber (cf. EE, 18-20). Tendremos, luego, la «estructura del Welt» como lo que nos está/es *gegenwärtig*.

4. *La estructura del Welt según Huber*

a) *Espacio*. La estructura del Welt como experiencia manifiesta un orden de «cosas» en las expansiones espaciales: junto a, detrás de, delante de, sobre, bajo de, a la izquierda, a la derecha, etc. No se trata aquí del espacio abstracto de la geometría, sino del «vivir», resaltando mucho el contraste entre aquí y allí. De importancia particular es la perspectividad de las cosas expresada como proximidad y lejanía, una perspectividad que engendra dirección. En el espacio vivido se mueve el hombre.

b) *Estructuras cualitativas*. El espacio es populado y, por eso, animado humanamente por cosas cualitativas. No solamente calor, color, sonido, etc. (las notas elementales de cuño zubiriano), sino también casas, coches, calles, selvas, el cielo azul, etc., constituyen el Welt presentado en o a la experiencia viviente. Hay más: lo particular (por ejemplo, esta casa mía, este árbol, etc.) asume presencia mediante lo cualitativo. Dentro de este contexto entra el *telos* en el Welt de experiencia; es decir, de lo que se manifiesta inmediatamente.

c) *Horizonte*. El horizonte limita y delimita lo que está/es *gegenwärtig* en el Welt, encerrándolo en una expansión clausurada de puntos de vista. Veo en la lejanía colinas detrás de colinas hasta que el encuentro entre el paisaje y el cielo constituya un límite de horizonte. El horizonte sugiere a otro Welt más allende de lo actualmente experimentado, pero englobándolo. Este Welt, no obstante, es solamente sabido («*gewusst*»), no vivido directamente. El horizonte es cambiante; es decir, si cambio mi situación temporal y espacial respectiva, aunque sólo sea un poquito, cambia correlativamente la multiplicidad de lo experimentado, formando un nuevo horizonte. El Welt, como lo que se manifiesta en cada perspectiva en su unicidad, se convierte en una totalidad de perspectivas, en un Welt total, a causa de ser deslizante en principio; e.d., porque tiene siempre nuevos

puntos de vista. Esta totalidad no es el «objeto» de ninguna experiencia englobante y queda, por eso, «sabida» en cuanto tal.

En la estructura del Welt que acabo de esbozar *Gegenwärtigkeit* obtiene significado como lo que se manifiesta, lo que está/es presente en cuanto tal. «Que quiere decir esto? «El manifestarse del Welt es su *Gegenwärtigkeit*. *Gegenwärtigkeit* constituye el fenómeno fundamental [«Kernphänomen»] del Welt. ¿Qué significa todo esto más precisamente?» (EE, 20).

Antes de considerar la repuesta de Huber, quisiera señalar que «*Gegenwärtigkeit*» no se traduce adecuadamente como «presencia». La palabra no se encuentra en diccionarios de uso normal, donde «presencia» recibe la traducción de «*Gegenwart*» (primariamente el presente, pero posiblemente lo presente). «*Gegenwärtig*» es, sin duda, la forma adjetiva de «*Gegenwart*» y, combinado con «*sein*», puede significar «estar/ser presente». El sufijo «-keit» (como «-dad» en español) transforma el adjetivo en una abstracción nominal. Preliminarmente se puede decir que «*Gegenwärtigkeit*» se refiere semánticamente a la característica que pertenece formalmente al «estar/ser presente» en cuanto tal, pero de modo no equivalente al uso de «presencia» en castellano. (Tal vez, fuera «presentatividad» posible como traducción. Tal vez, nada más.) En mis traducciones usaré la palabra alemana. Un análisis del Welt como *Gegenwärtigkeit* nos «develará» el descubrimiento y el uso conceptual del «de suyo» en la filosofía de Huber. Resumiendo: lo que se manifiesta o está/es presente, especialmente en la estructura triple del Welt, constituye la zona de detección para Huber, la *res* que considerar. *Gegenwärtigkeit* se remite primero a la *res* informativa relativamente no criticada, aunque considerada como relevante para la comprensión de «la totalidad de la realidad [e.d., “*Wirklichkeit*”]» (EE, 16). Por eso, *Gegenwärtigkeit*, una vez seleccionada para factualización, funciona como el hecho incoado que ofrece el punto de partida. Mientras Zubiri articula conceptualmente lo que está/es presente en cuanto tal como la aprehensión primordial, Huber pretende profundizar *Gegenwärtigkeit* analizándola a fin de penetrar a un nivel teóricamente más fundamental. Al fondo de este nivel encontramos el «de suyo» de Huber.

C) LA ESTRUCTURA DE GEGENWÄRTIGKEIT

Paso n. 1. Gegenwärtigkeit como unidad de dualidad

«*Gegenwärtigkeit* es la manera como cosas [“*Dinge*”] en su inmediatez están/son ahí [“*sind da*”]. Cosas, cualquier algo está/es ahí [“*se da*”] en conexión con el Welt; y, por tanto, está/es ahí el Welt mismo. Tal estar/ser-ahí [“*Da-sein*”] posee el sentido de *Gegenwärtigkeit*» (EE, 20).

«Sein» envuelve por lo menos tres matices semánticos, a saber: a) lo que no es nada o, a la inversa, lo que está/es simplemente presente (lo imaginario, lo ideal o lo real, etc.); b) existencia (o no); y c) estructura, forma, esencia (= es así). Todos los matices confluyen creando una ontología. Lo que nos es «resent», está ahí como *Gegenwärtigseiendes*; e.d., como lo que simplemente es presentándose. En el hecho fundamental de *Gegenwärtigkeit* no es/está ahí nada, si no es/está «*Erkanntes*» (= lo captado conscientemente, lo conocido, lo experimentado o simplemente «algo»). El momento de «presentársenos»; a saber, de estarnos (o sernos) presente, constituye el «ahí» [«Da-»] del «Da-sein». (El «Da-sein» de Huber, especialmente escrito con guión, no tiene en sí nada que ver con el *Dasein* de Heidegger.) El «ahí» («Da-») no es *Sein* en cuanto tal, sino el *Sein* (ser) como captado conscientemente en cuanto *gegenwärtig* y, por eso, constituye la confluencia de *Sein* y *Erkennen*, a saber, es *Gegenwärtigkeit*. Con otras palabras: la unidad de *Sein* (ser/estar) y *Erkennen* (entender) estructura precisamente *Gegenwärtigkeit*. Si hay algo allende el *Da-sein* (= *Sein* por y en sí como alteridad independiente de todo experimentar o *Erkennen*), es sólo «objeto» de discusión en cuanto tiene conexión con *Gegenwärtigkeit*.

«Como *Da-sein*, el mentado fenómeno fundamental tiene el significado de “*Sein*” [“ser/estar”] [un] sentido ontológico [e.d.] (...) *gegenwärtiges Sein* [ser presente] (...)».

«Algo está/es ahí: la casa allí que veo por la ventana. Está/es ahí como *Gegenwärtigseiendes* [= lo que está/es *gegenwärtig*], como lo que es/está en *Gegenwärtigkeit*. Y está/es ahí como *Gegenwärtiges* a mí, como lo que es presentándose en su *Da-sein* (en su ser/estar-ahí), manifestándose y experimentado (*erkannt*) en su manifestarse inmediato. *Gegenwärtigkeit* es *Da-sein* como lo experimentado (*erkanntes*)» (EE, 20).

Creo que Huber ha formulado *efectivamente* la doctrina zubiriana con respecto a la congeneridad de realidad y saber, especialmente de acuerdo con la profundización que Juan Bañón ha dado a esta tesis» «[L]a trilogía sostiene que es imposible una prioridad intrínseca de la intelección sobre la realidad o de la realidad sobre la intelección (...). En el fondo esta tesis de la congeneridad entre la inteligencia y la realidad que hace imposible una prioridad intrínseca de cualquiera de los dos momentos sobre el otro, se desplegará en la trilogía bajo la expresión «actualidad común»²⁰. Y *Gegenwärtigkeit* es estructuralmente la «con-

20 A mi modo de ver, la tesis efectiva de la con-generidad de «lo experimentado» y el «yo» (de Huber) en la mismidad genérica de *Gegenwärtigkeit* supera momentos problemáticos evidentes en las reflexiones de zubirianos como González (también Corominas), que distingue radicalmente entre actos (de percepción) y la subjetividad. Si ha de ser discusión de subjetividad (según González), enton-

generidad» entre lo que está/es *gegenwärtig* y el «a nosotros» (= Erkennen o experimentar) y se puede designar efectivamente como equivalente a «actualidad común». Un poco de lo que Zubiri sostiene sobre actualidad se conforma a la *Gegenwärtigkeit* de Huber. Pero, por el momento, quisiera determinar que constituye, digamos, la fuente entre lo que es *gegenwärtig* y el *experimentar*. Veremos que es, en parte, el «de suyo».

Paso n. 2, el «de suyo» como *Gegenwärtigkeit* von (...)

Gegenwärtig es, por supuesto, lo que es «ahora» en el presente («Gegenwart»). Pero este sentido temporal-presentativo no representa el significado

ces sólo como momento de los «actos», evidentemente no observados por ningún sujeto. (La crítica realizada por Giorgio Colli a la captación de inmediatez debe dar que pensar a los «actos» como primera verdad para González. Cf. Colli, *Filosofía de la expresión*, trad. de M. Morey, Madrid, Ediciones Siruela, 1996, 31-46.) Tal *separación* de subjetividad de lo experimentado (sentido) en contexto de una explicación confusa de subjetividad constituye una dificultad zubiriana, pero no para muchos filósofos de diferentes tendencias, los cuales no separan lo experimentado y el yo-experimentar en contra de la opinión de varios zubirianos. El idealista Robert Reininger ha escrito que «sentir» [«Erleben»] es siempre simultáneamente también yo-sentir [«Icherleben»] (...). Nos sentimos también, pero todavía no como algo que *tiene* experiencias, sino como algo que es la experiencia misma» (*Metaphysik der Wirklichkeit*, München, Reinhardt, 1970, I, 43). En un análisis agudo del lenguaje alemán Hermann Schmitz ha «mostrado» que este yo-primordial o primitivo funciona como un adverbio (como aquí, ahora) sin separación de un sujeto del llamado acto (que es el verdadero constructo teórico de valor dudoso) y revela una estructura compleja (cf. *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, 38f. —El libro entero es una pretensión de reconstruir una teoría de Subjektivität muy poco de acuerdo con la dudas de González, etc.—). Es de interés considerar las palabras de Hegel: «[E] in Mensch, der ganz in die Anschauung der Sonne, versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als Wesen» (*Die theologischen Jugendschriften*, Tübingen, 1907, 316). En las palabras de Hegel tenemos una diferenciación entre lo percibido («Licht») y subjetividad («Gefühl»), pero ninguna separación (y ningún acto). Schmitz ha designado este tipo como «schichte Wahrnehmung» (cf. «Bewusstsein von etwas» als leibliches Geschehen», en Schmitz, *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik*, Bonn, Bower, 1968, 1-32. Por ejemplo, respecto a un sonido, Schmitz escribe: «Ein Schall findet statt, der zu meinem eigentleiblich Gespürten im chaotischen Verhältnis steht» [p. 11]). El concepto de la multiplicidad caótica es una tesis central en la filosofía de Schmitz que he discutido y usado en otros lugares. Este concepto, que ofrece posibilidades para una doctrina de subjetividad mucho más allá de Husserl y del Zubiri de González, abroga toda dualidad. Tal concepto falta por completo en las reflexiones de zubirianos. Las ideas de Huber —las que he tocado— ofrecen otras posibilidades para subjetividad en el llamado «acto de percepción», cambiándolo en un «percibo». Para análisis de teorías de «Subjektivität» recomiendo los centenares y centenares de páginas de Manfred Wetzel en *Prinzip Subjektivität: Spezielle Theorie*, Freiburg, Alber, 1997. En el nivel de consideraciones ahora prominentes en el pensamiento de zubirianos, no hallo teorías de subjetividad aún incipientemente adecuadas y, tal vez por eso, la congeneridad tan brillantemente destacada por Bañón me parece ser, al fin y al cabo, sin sustancia argumentativa, aunque correcta en intento.

profundo de *Gegenwärtigkeit* como es manifiesto en la etimología de «*gegenwärtig*».

«El Etymon en “-warts” significa ein “sich wenden” [dirigirse a, verterse a] (en latín “vertere”) relacionado con “werden” [devenir]. “Gegenwärtig” es, por tanto, lo que *se dirige* (o *se vierte*) a uno [einem *sich zuwendet*] en el *Gegen* [contra] y *Gegenüber* [enfrente]. *Gegenwärtigkeit* es *Da-sein* [ser ahí] como *estar-vertido-a* o (*estar-dirigido-a*) (*Zugewendtesein*). *Welt* y las cosas en ello están/son *gegenwärtig* como lo vertido a mí (o lo dirigido a mí)» (EE, 21).

Mientras Huber considera lo *gegenwärtig* como algo *vertido a* la captación consciente, Zubiri lo conceptúa como propiedad de la sensibilidad humana «vertida a la realidad» (NSIH, 111). A primera vista, no parece ser ninguna contradicción entre las dos formulaciones, sino una complementariedad. Sin embargo, con una examinación más profunda veríamos que aquí tenemos una oposición fundamental. A este punto Huber introduce el «de suyo».

«La *Gegenwärtigkeit* primaria del *Welt* es su *estar-vertido-a* (*Zugewändtheit*). En el *Gegenüber* (enfrente) y *Entgegen* (hacia) el *Welt* está vertido (dirigido) a (uno) *de suyo* (*von sich her*). (...) El *Welt* (es el) *estar-vertido-a* del enfrente (*Zugewändtheit des Gegenüber*). *Welt* se vierte (se dirige) mismo a (uno), ya se ha siempre vertido (dirigido) a (uno). *Welt* es/está ahí como *gegenwärtig desde sí* (*von sich aus*). (...) Donde *Gegenwärtigkeit* del *Welt* es experimentado (*erfahren*), el *Welt* se ha vertido (dirigido) en su *Gegenwärtigkeit*. Desde (aus) su *estar-vertido-a* (*Zugewändtheit*) *propio* está/es *gegenwärtig* el *Welt*. (...) No vale comprender el *Welt* desde el sujeto, sino del *estar-vertido-a de un otro* (*Zugewändtheit eines Anderen*). *Welt* es el *estar-vertido-a* primario de lo otro en la *Gegenwärtigkeit*» (EE, 21).

Ambos, Huber y Zubiri, parten de la misma *res* (aunque cada *modus rem considerandi* respectivo produce hechos diferentes y conflictivos), una vez factualizada como el hecho de que «algo me está/es presente». (En realidad, esto no es cierto, ya que «algo» es una abstracción y se refiere a una serie ilimitada de «contenidos» concretos; a saber, los sonidos, calores, colores, etc., de Zubiri o las cosas del *Welt* de Huber.) Ambos concluyen que lo que es/está presente, simplemente se manifiesta, se presenta como algo *otro* siendo *de suyo* o *desde sí*. Lo presente en cuanto que es/está *ahí* no es «puesto» («gesetzt») por el sujeto, no procede *desde* el sujeto, sino (por usar la expresión de Zubiri) se comunica desde sí mismo, de suyo (*von sich aus*, *von sich her*) y (por usar la expresión de Huber) vertiéndose a uno. El «algo» presentado encierra en sí mismo su «en propio» («Zubiri) o su propio «estar-vertido-a» (Huber). A mi modo de ver, la similitud entre Zubiri y Huber es sorprendente, inesperada y bastante provocan-

te; es decir, da que pensar, exactamente como las descripciones de un tomate rojo proyectadas por Price y Dewey provocan reflexión), ya que resultan dos descripciones plausibles, sistemáticas y conflictivas, aun contradictorias en puntos fundamentales. Examinemos, sea de modo compacto, el origen de las diferencias en el contexto de una exposición continuada de la concepción huberiana de *Gegenwärtigkeit*.

La fuerza muchas veces configuradora, pero no determinante, del lenguaje o, en este caso, de una lengua dada en la concepción de un hecho («puro» o no), se hace patente. Rebasándose en el sentido de *res* contenido en «realidad» o «reidad», Zubiri separa el «de suyo» de su *presencia* o, tal vez, *presentidad*, en la aprehensión la que es un «acto pensante y consciente» (IS, 23), concibiéndolo como la formalidad de realidad que puede quedar así allende la aprehensión (= acto consciente). Huber, por su parte, relega el «de suyo» a la *Gegenwärtigkeit* (la que implica formalmente conciencia) misma como un momento estructural de ella, es decir, como su «*Zugewändtheit*». Por eso, Huber se queda con el *Sein* (= Ser) tradicional en distinción a Zubiri que adopta el Estar como la primaria categoría ontológica. En otras palabras: Zubiri resuelve su oscilación entre «ser presente» y «estar presente» a favor de «“estar” presente». Entonces resalta la prioridad del «estar» sobre el «presente». Lo que está presente es así primariamente mediante el «estar» que no es unida estructuralmente con el acto consciente, a saber, con la intelección. La metáfora etimológica de «presente» es «*prae-esse*», e.d., «estar ante». Lo que está ante algo puede ser alejado de esta posición sin perder nada esencial. Y la alteridad radical impartida por el «de suyo» posibilita la «mera» pre-sencia en la intelección de lo que está/es. Esta separación da a Zubiri la capacidad teórica de concebir (una) realidad allende el acto pensante y consciente.

En contraste, la *Gegenwärtigkeit* de Huber simplemente no permite tal separación. Siendo de suyo, desde sí, lo que significa «vertido-a» (o «dirigido-a»), la *Gegenwärtigkeit* de lo que es *gegenwärtig* pierde para Hube su «siendo» si pierde el momento de *presentidad* (= terminología de Huber). *Gegenwärtigkeit* envuelve intrínsecamente conciencia como es evidente en *Da-sein*. Si conciencia o *Bewußtsein* (y Huber usa muy raramente tal terminología sospechosa de idealismo) es alejada, desaparece *Gegenwärtigkeit* o el «Da», pero no el *Sein*. Algo puede ser (*sein*) allende (= término de Huber) todo «*Gegenwärtighaben*» (es decir, tener [algo] *gegenwärtig*). *Gegenwärtigkeit* equivale (creo yo) a la actualidad de Zubiri entre lo inteligido y el inteligir, realidad y saber. No hay *Gegenwärtigkeit* que no sea consciente. Conceptuar el «de suyo» como formalidad de realidad, e.d., formalidad del contenido *presente-gegenwärtig* allende la intelección (si tal es de hecho el caso), no es posible para Huber porque tal concepción trasciende el hecho fundamental del *mero* «estarme presente de algo a mí». En términos de Zubiri, el «de suyo» huberiano es un nota *constitutiva* de la actualidad

de algo dado *a* (o *en*) el acto consciente de este algo. Esto quiere decir que *Gegenwärtigkeit* muestra con necesidad esencial la estructura de «*Gegenwärtigkeit von (...) für (...)*»; e.d., es estructuralmente un «estar presente de algo *de* (suyo) *a* (*para*) uno». De momento quisiera resaltar primariamente el momento «*Gegenwärtigkeit von (...)*». (El segundo momento sera discutido pronto.) No hay el estar presente (e.d., *gegenwärtig*) si no es *de* algo siendo *de* suyo; a saber, *vertiéndose a* (uno, alguien, inteligencia, consciencia o lo que sea). No se debe olvidar que el *sein* puro no es dado en *Gegenwärtigkeit*, sino el *Da-sein*. Si se quiere discutir el «*Sein*» en sí (*sic*) independiente de la *Gegenwärtigkeit*, es posible (según Huber), pero una cosa es cierto; es decir, todas las categorías que pertenecen al «*Da-*» desaparecen del análisis, incluso el «de suyo».

Paso n. 3. *Gegenwärtigkeit es estructuralmente Gegenwärtigkeit für (...)*

Acabamos de ver que *Gegenwärtigkeit* es estructurada por un «*von*» (*de*), a saber, manifiesta la forma *Gegenwärtigkeit von (...)*. «*Gegenwärtigkeit* en su estructuración es *Gegenwärtigkeit von (...)*, es decir, *Gegenwärtigkeit von Welt* y cosas en ello: *Gegenwärtigkeit* de lo que *está/es ahí*» (EE, 26). Pero, centrándonos en el punto de partida (= estar presente de algo a [para] mí) y acordándonos de la discusión en el párrafo anterior, es menester constatar que:

«*Gegenwärtigkeit* no es sólo *Gegenwärtigkeit von (...)*, sino también y sobre todo *Gegenwärtigkeit für* (= para o a) (...). *Welt* es siempre *gegenwärtig für einen* (para uno). Mediante lo que quiere decir este “para”, se comprende el sentido del yo, el sentido legítimo de “*subjetividad*”» (EE, 26).

Quisiera resaltar el hecho de que la tesis de Huber no es sino una articulación del hecho fundamental que «algo me está presente». A este lugar quiero que Huber se explique más:

«*Gegenwärtigkeit* es la manera como algo *está/es ahí* para uno. (...) Veo el árbol; me *está/es gegenwärtig* en cuanto yo soy el para quien (lo que) [el árbol] *está/es gegenwärtig*. El yo es primero simplemente determinado por lo que es aquello para lo que un otro *está/es-ahí* o *está/es gegenwärtig*. Yo es el *para-quien* (o para lo que) de la *Gegenwärtigkeit*» (EE, 26-27).

Para entender a Huber aquí es preciso comprender que no se trata de un sujeto-objeto-división. La *Gegenwärtigkeit* no es «producida» por un sujeto y un objeto. El yo aquí no implica ninguna teoría de *subjetividad* más allá del mero «hecho» de que el «algo-está-presente-a-(o para)-mí» implica un, digamos, foco de conciencia para el «a» del «*está vertido a*», para el «de» del «de suyo»,

que estructura el manifestarse, el presentarse de lo que es *gegenwärtig* en *Gegenwärtigkeit*. Este foco de conciencia («terminología de Huber) es justamente el «yo para el que (quien) el «estar presente» está/es. Huber explica:

«*Gegenwärtigkeit* se manifiesta, por tanto, desde el fenómeno de una relación en que un otro (*ein Anderes*) se presenta a un yo: como la relación en que un otro está vertido a (*zugewendet*) un yo. Además la relación es de tipo en que no hay, en primer lugar, un yo que entre en relación con un otro. Al contrario, el «hay un yo» posee sentido exactamente porque un otro, algo del *Welt*, le está/es *gegenwärtig*. El yo es aquello para lo que un otro está/es ahí en la manera de *Gegenwärtigkeit*. *Gegenwärtigkeit* es *Gegenwärtigkeit de un otro para un yo* el que tiene su *Sein* (ser) en el ser *gegenwärtig* del otro» (EE, 27).

Huber desarrolla aquí una concepción de la relación entre lo dado y el yo, la cual iguala, a mi modo de ver, a la congeneridad de realidad y saber en Zubiri. Pero esta congeneridad origina en la estructura de *Gegenwärtigkeit* en cuanto tal. Para comprender mi tesis, sea mi explicación demasiado breve, examinemos unas ideas de Huber sobre «*Mitgegenwärtigkeit*» (= co-presentatividad).

Paso n. 4. La congeneridad como «*Gegenwärtigkeit*» von (...) für (...)

Huber introduce el concepto de *Mitgegenwärtigkeit* así:

«Veo por la ventana la casa enfrente que se destaca (*sich abhebt*) del fondo del paisaje limitado por el horizonte. En tal ver es la casa aquello que deviene inmediatamente *gegenwärtig* (en el lenguaje de Husserl: lo temático de la intensión). Además, la manera como el fondo del paisaje se manifiesta posee el carácter de *Mitgegenwärtigkeit* (copresentatividad). (...) Todo lo (no tematizado) *Mitgegenwärtige* constituye (...) el “fondo”. Pertenecer a la esencia de la estructura del *Welt* que (...) lo (ante todo) *Gegenwärtige* [= lo que está/es *gegenwärtig*] puede devenir un mero *Mitgegenwärtige* (= lo que está/es meramente *mitgegenwärtig*)» (EE, 22).

Todo lo que (me) está/es *gegenwärtig* manifiesta aspectos temáticos y, a sus márgenes, no temáticos (= *mitgegenwärtig*). Con otras palabras: lo temático se encuentra en un ámbito englobante de lo no-temático. No hay ningún límite fijo aquí. Hay un cambio continuo entre las dos formas de *Gegenwärtigkeit*, respecto de lo contenido dado. De ningún modo no hay dos *Gegenwärtigkeiten*, sino efectivamente dos modos de estar/ser *gegenwärtig*. El término *Gegenwärtigkeit* se remite genéricamente a la *Gegenwärtigkeit* temática y la *Gegenwärtigkeit* no temática (= *Mitgegenwärtigkeit*). En este sentido *Gegenwärtigkeit* es

genéricamente «das übergreifende Ganze» (EE, 28). Sea lo que sea (y Huber muestra aquí ambigüedad terminológica), muchas veces el cambio es una función de intencionalidad, pero no necesariamente. Pero, de mucho más importancia, hay un tipo de *Mitgegenwärtigkeit* que pertenece al ámbito del yo. «Esta (...) *Mitgegenwärtigkeit* de lo que es *gegenwärtig* (*des Gegenwärtigseins*) mismo constituye el yo, el que es aquello *para lo que* (*Wofür*) de la *Gegenwärtigkeit*» (EE, 28). En la estructura interna de *Gegenwärtigkeit* y *Mitgegenwärtigkeit* (como *Wofür*) tenemos la fundación huberiana de la congeneridad. Huber comenta:

«*Gegenwärtigkeit* no puede acaecer a menos que ella esté/sea *gegenwärtig* a sí misma. Y exactamente esto constituye la estructura constitutiva de la *Gegenwärtigkeit von* (...) como *Gegenwärtigkeit für* (...). Y este devenir-*gegenwärtig* a sí mismo en la *Gegenwärtigkeit* del otro pertenece a la constitución de aquello para lo que *Welt* deviene *gegenwärtig*. Como *Gegenwärtigkeit von* (...) es la *Gegenwärtigkeit* necesariamente *Gegenwärtigkeit für* (...).

«El sujeto-objeto-esquema será además solamente superado, cuando el “von” y el “für” sean entendidos como momentos primordiales de estructura de la *Gegenwärtigkeit* originaria y, no al revés [e.d.] la totalidad (o lo total) de la *Gegenwärtigkeit* [generada] de ellos. *Gegenwärtigkeit* como lo *total expansionador* (*das übergreifende Ganze*) del fenómeno originario se separa asimismo en los momentos “Welt” y “yo” y, por cierto, de modo que éstos sean tenidos como “von” y “für” de la *Gegenwärtigkeit* en su unidad originaria» (EE, 28).

La con-generidad de lo inteligido y del inteligir (Zubiri) o, mejor, de «lo que es *gegenwärtig*» y de «aquello para lo que algo es *gegenwärtig*» (Huber) reside en y origina de un nivel plenamente profundo de la mismidad genérica de *Gegenwärtigkeit* en cuanto tal. Hay congeneridad porque el momento del «con» tiene su origen en la misma e idéntica generidad de *Gegenwärtigkeit*. Lo inteligido y el inteligir, el «algo» y el «yo» no evidencian ninguna separación, sino diferenciación en la unidad englobante de *Gegenwärtigkeit* en «von» y «für»²⁰. En su esencia *Gegenwärtigkeit* evidencia la estructura triple de *Gegenwärtigkeit von* (...) *für* (...). La tesis de Huber produce una consecuencia diametralmente opuesta a una tesis importante de Zubiri (ya tocada más arriba); es decir, que algo de suyo es en propio independiente de su estar *presente* en la intelección y, por eso, el «de suyo» es nota fundamental de todos contenidos, a saber, es la formalidad de realidad *per se*. Para Huber el «de suyo» es la estructura de *Gegenwärtigkeit* como el «vertido-a» de algo *gegenwärtig*.

Huber desorrolla el significado de *Gegenwärtigkeit*:

«El árbol está ahí para mí, yo que puedo verlo afuera. Junto al árbol está la casa; para ésta el árbol no está/es ahí, sino ambos están presentes

(vorhanden) sin estar/ser gegenwärtig, el uno para el otro. Es cierto que una cosa puede experimentar los efectos de otra (...) [Por ejemplo], el Vorhandensein del árbol afecta la condición de una casa [la asombra causando un enfriamiento de la casa]. Pero totalmente diferente es la relación de Gegenwärtigkeit en la cual [relación] se relatan Welt y cosas en (Gegenwärtigkeit) a aquello para (a) lo que ellos están/son gegenwärtig» (EE, 26).

El alemán posee dos palabras para «presente», según el diccionario, e.d., «gegenwärtig» y «vorhanden (sein)». Pero hay una diferencia en significado. «Vorhanden» puede implicar provisiones disponibles, lo disponible o, simplemente, lo que está a mano sólo en cuanto estar. Gegenwärtig significa lo que está/es para uno, e. d., implica un momento de recepción consciente. Gegenwärtig y vorhanden, de etimologías diferentes, proporcionan dos modos de conceptuar una relación, considerada como situación genérica o como situaciones específicas, e.d., similares y a la vez divergentes. El español (o, por lo menos, de Zubiri) posee la palabra «actualidad» que engloba las diferencias. Zubiri define explícitamente actualidad de manera siguiente: «el estar presente de algo en algo» (IS, 138). Se pudiera traducir «presente» aquí por «vorhanden», pero de ningún modo por «gegenwärtig». La etimología de gegenwärtig, explícitamente constatada y usada por Huber, no permite un «en» entre dos cosas inanimadas. Zubiri argumenta que hay un sinfín de cosas actuales, la una en la otra. Desde este punto de vista, el estar presente de lo inteligido en el inteligir es fundamentalmente un subtipo de la relación genérica de actualidad. Esto quiere decir que la conceptualización zubiriana de actualidad, una conceptualización metafísica y no derivada sólo del hecho de partida (sino, creo yo, en SE), reduce lo consciente en toda intelección a un momento secundario (= no constitutivo) en la actualidad entre lo inteligido y el inteligir. Por tanto, esta actualidad intelectual no es más que un ejemplo de estar de algo en algo. A mi modo de ver, y en un sentido peyorativo de «teoría» (cf. González), se trata de la aplicación de un esquema conceptual al hecho de «algo nos está presente», no de una descripción del hecho de adentro. (Creo que la congeneridad zubiriana destacada por Bañón se revela ser bastante dudosa, ya que «algo de suyo» puede continuar siendo de suyo en el «allende», aunque el «de suyo» sea estrictamente un concepto derivado de un análisis de intelección (= acto pensante y consciente). La tesis de Zubiri quiere decir que «una piedra está de suyo en un desierto», un enunciado que no comprendo bien. La frase reclama más inteligibilidad sin el «de suyo», o, correlativamente, la agregación del «de suyo» a la frase no añade nada semántico. Una piedra está «vorhanden» en el desierto es semánticamente clara. Si percibo esta piedra y el desierto, puedo decir que las cosas me están/son gegenwärtig. Con otras palabras, Huber, por su parte, explica el «Da-» del Dasein como Gegenwärtigkeit sin trascender el punto de partida fáctico. Que algo pueda ser allende Gegenwärtigkeit, e.d., posee simplemente Sein sin el Da- es otro problema (y constituye para el idealista que

escribe este estudio el mismo disparate o semantividad evidente en el «allende la intelección» de Zubiri). Lo que me interesa aquí es el hecho de que Huber queda con el hecho empírico y Zubiri no. La congeneridad huberiana reside en la *Gegenwärtigkeit* con dos momentos estructurales del mismo «estarme presente de algo a mí». Resumiendo, *Gegenwärtigkeit* en su estructura plena es *Gegenwärtigkeit von (...) für (...)*. Además, el «de suyo» constituye la nota fundamental del «vertido-a» de *Gegenwärtigkeit*.

D) CONCLUSIONES TENTATIVAS

¡Y los hechos hechos son!, ¿o? Esta parodia de Calderón tipifica la problemática (o, mejor, los dos temas ojalá integrados) de este estudio. Mi repuesta al «o» sería fuertemente: ¡No! ¿Por qué? Zubiri (y muchos de sus discípulos) ejerce la categoría de hecho para avanzar su tanteo filosófico con toda la «exigencia moral» que pertenece a hechos como si fuera la facticidad una certeza allende toda teoría y, por tanto, incuestionablemente exigente. ¿Quién pudiera atreverse a rechazar la validez de un hecho *puro* derivado de una *mera* descripción? En mi opinión, esta táctica me parece constituir un empuje demasiado asertivo y no digno del pensamiento zubiriano.

Desacuerdo con «hechos» no es fácil. Afortunadamente, muchos zubirianos de hoy se han dado cuenta de la falibilidad de todas las descripciones, puesto que cualquier descripción se sirve de un esquema de conceptualización «siempre relativo». Sin embargo, estos zubirianos se adhieren a la tesis de que, sea lo que sea el *status* de la descripción, aun posiblemente errónea, el hecho radical, primordial, originario (o lo que sea el adjetivo) queda «al margen de cualquier duda» o, a mi modo de ver, un «indubitable fact». He querido poner en duda esta tesis «evidentemente» incuestionable. Jordi Corominas, un discípulo del zubiriano idiosincrático (pero fascinante) de Antonio González, ha progresado las cosas y, por desgracia, relativiza inmediatamente tal progreso, escribiendo:

«Ninguna observación, *ninguna verdad de hecho*, y mucho menos un hecho científico, puede ser nunca un punto de partida indiscutible. La fuerza y la relevancia de la verdad real, por más insignificante que ésta pueda parecernos, radica en ser algo aprehendido que se opone a toda interpretación o explicación»²¹ (*la cursiva es mía*).

21 Corominas, *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 247.

Si ninguna verdad de hecho es indiscutible, entonces la tesis vale también para el hecho radical. No hay ningún hecho que no sea problemático. El hecho intocable se derrumba como ilusión; e.d., es *discutible* y no al margen de cualquier duda. Además, no hay discusión sin el uso del logos y sus conceptos; e.d., sin interpretación. Pero, evidentemente (y aquí la segunda tesis de Corominas es una recaída en dogmatismo) hay, a pesar de todo, «algo aprehendido que se opone a toda interpretación». Si este «algo» es opuesto a toda interpretación, no veo cómo Corominas pueda constatar (interpretar) que este contenido(?) ha sido aprehendido (ya una interpretación). Este «algo» parece estar fuera de toda discusión; e.d., no es discutible, siendo opuesto a toda interpretación. (No hay discusión si no hay interpretación.) ¿Cómo puede funcionar este «algo», ciertamente inefable, como punto de partida de una metafísica «descriptiva»? (No describo nada si no interpreto nada conceptualmente.) ¿Tiene este «algo» sentido semántico? ¿Qué pudiera significar «algo», un término nunca definido por Zubiri ni por sus discípulos?²² Pero si el término posee semanticidad (también una conceptualización), ¿cómo se opone *per se* a toda interpretación? Este «algo aprehendido» no parece ser idóneo para la derivación de una metafísica de tipo zubiriano. Toda interpretación conceptual, algo necesario para la construcción de una filosofía, parece ser ajena al «algo» radical. Tal vez la cosa no sea discutible. Un hecho incuestionable, ¿o?

Una comparación de las filosofías del «de suyo» de Zubiri y Huber es en sí de mucho valor y es el intento de este autor realizar tal tarea más plenamente en un estudio futuro. Lo que me interesa para mis reflexiones aquí es el «hecho» de que los dos filósofos comparten la misma *res* para comenzar sus interpretaciones factualizadoras. El primer «hecho» del *modus rem considerandi* es, en el caso de Zubiri, la aprehensión primordial, y, en el caso de Huber, *Gegenwärtigkeit*. Ambos hechos, primordiales o no, no son «experimentados, sentidos, vividos, etc.» inmediatamente y directamente. Ambos representan una factualización de la «misma» *res*, «no? ¿No tenemos aquí el mismo punto de partida prefactualizada? «Algo nos está presente» parece ser este, digamos, proto-hecho. Pero, en el alemán de Huber, la frase reza: «Etwas ist uns *gegenwärtig*». Hemos visto arriba que *Gegenwärtigkeit* no es totalmente equivalente al *prae-esse* de «presente».

22 No es cosa insignificante el uso no-definido de «algo» por Zubiri y sus discípulos (o por filósofos en general). Aunque usaba «algo» más de mil veces, Zubiri nunca define el término central. He examinado este problema en mi artículo «El “de suyo” mismo es también “algo”. Algo sobre la fundación idealista de realismo zubiriano», en *Estudios Filosóficos*, n. 137 (1999) 25-47. Tal vez haya «algo» aprehendido que no pueda ser interpretado (= discutible), pero no comprendo cómo se pueda discutir este «hecho» sin dar una interpretación al «algo» en cuestión. Aquí tengo la verdadera polivalencia del hecho zubiriano. Aguado pacientemente y espero una explicación con anticipación.

Huber no es, en absoluto, una víctima de la peculiaridad gramática de alemán. Al contrario, él usa esta peculiaridad para limitar su «descripción» del proto-hecho «a lo que está/es» («es» es ya una interpretación), a lo que queda estrechamente dentro de la índole de «lo que nos está presente ahora mismo», mientras que Zubiri se aprovecha de una concepción de actualidad que trasciende el «ahora mismo» y, a mi modo de entender, tiene su origen en la metafísica de SE. ¿Cuál de los dos tiene razón? Es otro problema. Lo que me parece bastante «factual» es que cualquier pretensión de captar (¿aprehender?) la *res del modo rem considerandi* realiza estructuralmente siempre una interpretación. Tal vez hay contenidos puros, pero el filósofo no tiene acceso a tal puridad tan discutible.

Ahora bien, llevo a cabo mis ideas poniendo otra vez el desafío de Pepper que dirijo al zubiriano: «Muéstrame de cualquier modo cómo presentar evidencia que no posee la posibilidad de algún grado de interpretación» (WH, 33). Si hay tal evidencia, es inefable. De tal evidencia quisiera aprender algo bastante efable. ¿O sea tal vez el silencio, absolutamente absoluto, el hecho radical? De todos modos, que me describa un zubiriano tal *res* fundamental, ¿cómo sabe que tal *res* es y la factualiza como *el* hecho de hechos al margen de cualquier duda sin que comience a considerar (= interpretar) la situación, aboliendo de este modo su oposición a toda interpretación? Aquí tenemos la verdadera polivalencia del hecho zubiriano.

LEONARD P. WESSELL

SIGLAS

- SE = Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 (originalmente 1962).
- IS = —, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (originalmente 1980).
- IR = —, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- NSIA = —, «Notas sobre la inteligencia humana», en Xavier Zubiri, *Siete ensayos de antropología*; redactor, Germán Martínez Argota, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1982, 101-116.
- EE = Gerhard Huber, *Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Basel, Schwabe & Co., 1995.
- WH = Stephen Pepper, *World Hypotheses. A Study in Evidence*, Berkeley, Los Ángeles, Univ. of Calif. Press, 1970 (originalmente 1942).
- RV = Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca, 1994.