

FACTICIDAD, INTELECCIÓN, NOERGIA

Resumen. Este artículo intenta mostrar que Zubiri aporta una nueva analítica de la facticidad noérgica de la formalidad de realidad, como respuesta al idealismo y al positivismo, pero también para superar la analítica hermenéutica de la existencia y de la vida, mediante una transformación noológica y metafísica de la fenomenología.

Palabras clave: Zubiri, facticidad, intelección sentiente, noergia, realidad, experiencia, religación, hermenéutica, poder, noología.

FACTICITY, INTELLECTION, NOERGIA

Abstract- This article attempts to show that Zubiri contributes a new analytic of the noergic facticity of the formality of reality, as response to idealism and positivism, but also in order to overcome the hermeneutic analytics of existence and of life, through a noological and metaphysical transformation of the phenomenology.

Key words: Zubiri, facticity, sentient intellection, noergia, reality, experience, religation, hermeneutics, power, noology.

Se nos ha propuesto en esta convocatoria interpelar a Zubiri sobre temas filosóficos vivos, para ver si su producción intelectual sigue teniendo actualidad, si su pensamiento ha envejecido, si parece haberse equivocado o está superado, si cabe descubrir lagunas en su obra y si podrían llenarse a partir de sus propios enfoques. En definitiva, se nos ofrece la oportunidad de repensar el legado zubiriano a comienzos del siglo XXI, con el propósito de aprovechar su contextualización y actualización para seguir pensando filosóficamente en el futuro.

En este sentido me propongo situar el pensamiento de Zubiri en la línea de quienes han cultivado una filosofía de la facticidad frente al idealismo y al positivismo, que han sido las dos grandes líneas de fuerza del siglo XIX y están en el trasfondo del siglo XX a través de diversas manifestaciones. Zubiri ofrecería una peculiar analítica de la facticidad de carácter noológico y metafísico, más radical

que la analítica fenomenológica y que la analítica hermenéutica, o al menos complementaria de las hermenéuticas de la facticidad en sus diferentes versiones actuales, ya sean de carácter ontológico (Heidegger), ético (Gadamer), genealógico (Nietzsche) y hasta económico (Albert)¹.

1. FILOSOFÍAS DE LA FACTICIDAD

La filosofía de la facticidad constituye, a mi juicio, una alternativa a la filosofía transcendental de carácter idealista y al positivismo cientificista reinante a lo largo del siglo XIX, que persiste hasta la actualidad, ya sea en formas explícitas o camufladas.

El idealismo transcendental partía de un hecho, pero se trataba del “factum rationis”, de un presunto hecho de la razón pura, de carácter ideal, cuyo contenido era la conciencia de la ley moral, que aun no siendo ninguna visión (*Aussicht*) proporciona la “ratio cognoscendi” de la libertad transcendental, un hecho de naturaleza suprasensible y de carácter incondicionado y que constituye la “ratio essendi” de fondo².

La alternativa más potente al idealismo fue el positivismo cientificista, que defendió la atención primordial a los hechos empíricos y positivos –a la facticidad de los hechos (*Tatsächlichkeit*)– que ofrecían las ciencias de hechos o ciencias positivas cada más florecientes.

Entre esas dos opciones surgen algunos caminos nuevos para el pensamiento filosófico como el existencialismo de Kierkegaard, la fenomenología de Husserl, la genealogía de Nietzsche y la hermenéutica de Dilthey, incluso cabría añadir el materialismo histórico de Marx, que –cada cual a su modo– han contribuido a configurar lo que considero las nuevas filosofías de la facticidad, en definitiva, un nuevo horizonte para el pensamiento filosófico. Lo que ocurre es que, a mi juicio, el enfoque estrictamente fenomenológico ha podido quedarse en el nivel de las esencias, en las verdades esenciales y en las ciencias eidéticas, de ahí el necesario giro hacia los enfoques que presten atención más radicalmente a la facticidad. Precisamente cabrá situar a Zubiri en este proceso de transformación

1 Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, Madrid, 1997), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (Tecnos, Madrid, 2006).

2 Vid. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994; Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

de la fenomenología hacia (¡o desde!) la facticidad, en el que influyeron decisivamente Ortega y Gasset y Heidegger³.

La aportación zubiriana a esa transformación de la fenomenología (a diferencia de la genealogía nietzscheana, la hermenéutica diltheyana, la ontología heideggeriana y gadameriana y la antropología scheleriana) consiste en el intento de llevar a cabo un mejor análisis de la facticidad por vía noológica y metafísica, rebasando así la vía oficialmente hermenéutica (Dilthey, Heidegger, Gadamer, etc.), que ya había pretendido tener un carácter analítico y había versado sobre la facticidad a través de diversos nombres o manifestaciones (vida, historia, existencia, *Dasein*).

Ahora bien, la versión de la analítica de la facticidad que ha predominado ha sido la heideggeriana, que ha derivado hacia un peculiar sentido ontológico. No obstante, desde la perspectiva diltheyana, Bollnow ya se preguntaba si Heidegger no propició un estrechamiento ontológico del enfoque hermenéutico diltheyano de la experiencia vital. Por eso, a mi juicio, lo crucial de este debate consiste en saber si la dimensión trascendental sólo se puede mantener a través de la vía ontológica propiciada por Heidegger y si esta opción por la deriva ontológica no se ha tomado a costa de una reducción de la apertura experiencial. Pues cabría proponer una interpretación poética de la capacidad creadora de la vida, incluso a partir de una versión hermeneutizada de la filosofía trascendental de Kant.

2. LA CORRECCIÓN ZUBIRIANA DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE LA FACTICIDAD

Como es sabido, en su analítica del *Dasein* Heidegger precisa el significado del término "*Faktizität*": "El carácter fáctico⁴ del hecho del propio existir⁵ [*Dasein*] es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente⁶ fáctico de una especie mineral. El carácter fáctico⁷ del *factum Dasein*, que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*, es lo que llamamos *facticidad*

3 Vid. Jesús Conill, "Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá", en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 81-106.

4 [la efectividad]

5 [peculiar 'ser ahí']

6 [venir a estar delante]

7 [la efectividad]

del *Dasein*". "El concepto de facticidad encierra⁸ en sí el 'ser en el mundo' de un ente 'intramundano', de tal suerte que este ente puede comprenderse como siendo su 'destino' estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él"⁹.

Más tarde, en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, titulado "el ser ahí como 'encontrarse' [*Befindlichkeit*]", se completa la caracterización de la facticidad del *Dasein* como disposición afectiva: "lo que designamos ontológicamente con el término 'encontrarse', es ónticamente lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo".

El 'estado de yecto' (Gaos), la condición de arrojado (Rivera), el estar arrojado [*Geworfenheit*], sugiere [mienta] "la facticidad de la entrega a la responsabilidad [sí mismo]. "La 'facticidad' no es la "efectividad" del *factum brutum* de algo 'ante los ojos', sino un carácter del ser del 'ser ahí' acogido¹⁰ en la existencia, aunque inmediatamente repelido¹¹. Ante el 'que es' de la 'facticidad' no podemos encontrarnos nunca en una intuición"¹².

La facticidad –el *factum*– del *Dasein*, como constitución existencial del ahí (Rivera) o constitución existenciaría del ahí (Gaos), viene a ser "el hecho ontológico primario"¹³. La analítica del *Dasein* pone de manifiesto el arrojamiento (*Geworfenheit*), la "yección" (término preferido por Diego Gracia), el estado de yecto (Gaos), la condición de arrojado (Rivera), la base de todo "pro-yecto" y la condición de posibilidad de toda comprensión. Esta analítica existencial consiste en una descripción fenomenológica de la facticidad, un término fundamental para comprender la existencia humana. Pues la facticidad es el hecho dado del existir. La existencia humana es facticidad, un *factum* mundano (tempóreo e histórico). El problema de esta analítica existencial consiste en analizar y describir adecuadamente la estructura de la facticidad del *Dasein*. Heidegger optó por la comprensión ontológica de esta facticidad ofreciendo una ontología fundamental, en la que cabría encontrar las estructuras fundamentales del *Dasein*, ya que al parecer sólo así podría lograrse una vía hacia el orden trascendental, que se lograría a partir del análisis de la existencia humana.

En este contexto heideggeriano de un análisis de la facticidad del *Dasein*, al que habría que añadir también el orteguiano de la facticidad de la *vida*, es donde

8 [implica]

9 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, prgf. 12, p. 68 (Gaos), p. 82 (Rivera).

10 [asumido]

11 [reprimido]

12 [jamás puede ser hallado en una intuición]. Ibid. pargf 29, p. 151 (Gaos) y p. 158 (Rivera).

13 Vid. Diego Gracia, "Zubiri y la filosofía de la religión 1934-1944", *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8 (2006), pp. 59-92 (p. 81).

hay que situar también el análisis zubiriano de la existencia humana. Y, aparte de las sugerencias que podamos descubrir en los cursos de 1931-32¹⁴, la primera formulación zubiriana de una corrección (complementación, precisión) de la analítica existencial de Heidegger se encuentra en *Naturaleza, Historia, Dios*. Veamos en qué consisten sus principales trazos en relación con el asunto de la facticidad.

En su exposición del análisis de la existencia humana Zubiri parte de algunos fenómenos característicos del análisis heideggeriano de la existencia: “La existencia humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en encontrarse entre las cosas y hacerse a sí misma, cuidándose de ellas y arrastrada por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser (...). La existencia humana está arrojada entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el arrojamiento de existir. La constitutiva indigencia del hombre (...) es consecuencia de este estar arrojado, de esta su nihilidad ontológica radical” (NHD 423-424).

Pero, a continuación, intenta corregir (complementar o precisar) el análisis heideggeriano, porque a su juicio “no está descrita la existencia humana con suficiente precisión”. En primer lugar, prefiere decir que “el hombre se encuentra, en algún modo, implantado en la existencia” (NHD 424). Al parecer, se trata de una imagen biológica, con la que se alude a plantar, encajar, injertar, a una fijación o inserción de un tejido u órgano en otro. Evitando la equívocidad del término “existencia”, Zubiri prefiere asimismo resaltar que “el hombre está implantado en la existencia, en el ser”. ¡Como si éste término no fuera también problemático!

Por otra parte, Zubiri indica que tampoco se trata del vivir, sino del “ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo”, pues “el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está, en algún modo, allende su existencia en el sentido de ‘vida’” (NHD 425).

¿”Para ser” qué? hay que preguntar. Y la respuesta de Zubiri se logra, a mi juicio, atendiendo a lo que expone a continuación: para ser persona. Pues ese ser superior a su naturaleza, a su existencia y a su vida, es lo que se ha llamado “persona”. Así pues, para Zubiri, “la persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’. Esta unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir”(NHD 426), cuyo resultado es la vida personal de cada ser humano.

El análisis zubiriano de la existencia muestra la constitución ontológica del hombre como ser personal. Aquí se rebasa también la concepción de la vida, en favor de una concepción ontológica y personal de la existencia humana, porque de lo contrario parece que se perdería el carácter trascendental. Por eso, desde

14 Vid. Xavier Zubiri, *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianza/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2007 (al cuidado de Manuel Mazón).

la facticidad, en sentido zubiriano, se dice que el ser humano “*existe ya como persona*”¹⁵.

Tras estas precisiones al análisis de la existencia con claras resonancias heideggerianas, Zubiri recapitula los principales aspectos que quiere dejar registrados y entre ellos cabe destacar algunos que tienen especial relevancia para el asunto de la facticidad.

En primer lugar, “el hombre *existe ya como persona*, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse como persona*, tener que elaborar su personalidad en la vida”. Con este supuesto, en segundo lugar, ya puede afirmar que “la vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional (...). El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la existencia. Pero (...) atado a la vida no significa atado *por* la vida”. Y en nota manuscrita Zubiri añade: “sino por la realidad” (NHD 427).

Y a partir de este momento comienza una serie de consideraciones zubirianas, que cambian la orientación de la facticidad de la existencia y de la vida: 1) “Esto que le impone la existencia es lo que le *impulsa* a vivir”; 2) “esto que le impulsa a vivir (...) es algo en que el hombre se apoya para existir, para hacerse”; 3) “este apoyo (...) es lo que nos hace ser”, “la fuerza [que le hace] hacerse a sí mismo” (a pesar de su “nihilidad ontológica”); 4) “la vida (...) nos *hace ser*”, “es decir, el hombre, al existir (...) se encuentra con que ‘hay’ que hacerse y ‘ha’ de *estar* haciéndose. Además de cosas ‘hay’ también lo que hace que haya”; 5) “este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple *obligación* de ser. La presunta obligación es consecuencia de algo más radical: estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es ‘religación’(NHD 428).

Éste es el momento crucial en la enumeración de las consideraciones de Zubiri. “En la religación (...) nos hallamos vinculados a algo (...) que, “*previamente*, nos hace ser”. “Resumiendo todo lo anterior”, dice Zubiri que “la religación nos hace patente y actual (...) la *fundamentalidad* de la existencia humana” (NHD 429).

En consecuencia, desde la nueva perspectiva de la “fundamentalidad última”, a saber, a la luz de la “fundamentalidad religante”, “la *existencia* humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* (...) es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia” (NHD 429-430). “En la apertura que es la religación, el hombre está puesto en la existencia,

15 NHD, 427. [Pero cabría preguntarse si no se podría vivir para vivir, al estilo del acto energético aristotélico, o dicho de otro modo: para autorrealizarse. ¿No se está haciendo en la versión ontologizadora un uso falaz del ser?]

implantado en el ser” y abierto a la dimensión de la fundamentalidad: “El estar religado nos descubre que ‘hay’ lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia”. Por tanto, “nuestra existencia tiene fundamento” (NHD 432). A diferencia, pues, de la facticidad del *arrojamiento* en la analítica de Heidegger, Zubiri cree descubrir la facticidad de la *religación*.

Lo que ocurre es que Zubiri, en este contexto heideggeriano, aún considera todo este análisis de la “existencia religada” como un “análisis ontológico” de la existencia humana. Pero ya empieza a apuntar un sentido más radical del “fundamento”¹⁶, que va más allá del ser (“allende el ser”), mediante el reconocimiento de lo que “hace que haya”, “el haber”, “lo fundante”, “la deidad”.

No obstante, la perspectiva ontológica del fundamento (de orientación inicialmente heideggeriana)¹⁷ será superada por Zubiri, aunque salvando el orden trascendental, que ya no quedará garantizado por la manía ontologizadora, sino descubriéndolo mediante un más profundo análisis de la facticidad en otro nivel, que había quedado desatendido por Heidegger: el de la intelección sentiente y la realidad sentida. De hecho, tenemos constancia de esta superación de la versión ontológica heideggeriana por la vía del análisis de la intelección de la realidad y su “carácter *noérgico*”, a través de una alusión de José Luis Aranguren al curso de Zubiri sobre “Filosofía primera” de 1952-53¹⁸.

Según Aranguren, Zubiri se preguntaba entonces por una estructura más radical que la analizada por Heidegger, remitiendo a una “inteligencia”, con la que estamos primordialmente en la realidad. Según Zubiri en aquel curso, esta inteligencia constituye la fundamental “experiencia de la realidad”. Tal versión a la realidad consiste en un acto “ejecutivo”, en ser “*físicamente* (y no sólo intencionalmente) ejecutado”, de ahí su “carácter *noérgico*”; y el carácter fundante de la experiencia de la realidad proviene de lo sensible, pero no de su “contenido”, sino que estriba en su “impresión de realidad”, porque lo primordial consiste en “estar en la realidad”: se trata, según sus propios términos, de “un puro *estar estando* (reduplicativamente)”. No han de pasar desapercibidas aquí dos cuestiones, de las que no podemos ahora más que dejar constancia: 1) la conexión con la concepción orteguiana a través del término “ejecutivo” y 2) el carácter reduplicativo del “*estar estando*” de la “impresión de realidad” y su carencia de contenido, lo que sugiere su carácter transcendental.

16 Vid. Diego Gracia, “El problema del fundamento”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 33-79.

17 Vid. Diego Gracia, “Zubiri y la filosofía de la religión 1934-1944”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8 (2006), pp. 59-92.

18 Vid. José Luis Aranguren, “El protestantismo y la moral” (publicado en 1954, Sapientia, Madrid), *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994, vol. II, pp. 23-157.

Una vez más queda constancia de que la intelección sentiente y su carácter noérgico, así como la apertura transcendental a partir de esta nueva analítica de la facticidad, no es una cuestión de última hora en el pensamiento de Zubiri, sino que proviene de su revisión y superación temprana del análisis de la facticidad que habían ofrecido –entre otros– Ortega y Gasset y Heidegger mediante la *vida* y el *Dasein*. Y, por otra parte, queda cada vez más claro que la vía ontológica no era la única –ni la mejor– salida para comprender tales análisis de la vida y del *Dasein*, sino que éstos arrancan de una “pre-ontología”¹⁹, que, a mi juicio, consiste precisamente en las analíticas de la facticidad humana.

3. ANÁLISIS DE LA INTELECCIÓN SENTIENTE

Zubiri alude con el término “noología” a la investigación acerca de lo que estructural y formalmente es la inteligencia. Este estudio tiene tres partes, en las que se lleva a cabo un análisis de la estructura de la intelección y sus modos: la intelección sentiente, el logos sentiente y la razón sentiente.

La primera parte estudia la intelección, centrándose en los actos de sentir e inteligir como hechos; porque primero se trata de analizar la estructura interna del acto de sentir e inteligir. Y la intelección como acto es un “estar” físico, un acto de aprehensión: “el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente”.

Lo que busca este análisis de la intelección como acto de aprehensión no un mero concepto general por vía inductiva, sino la índole constitutiva, esencial y “física” de la intelección. Por eso el análisis ha de llevarnos hasta el modo primario de aprehensión intelectual, que es la “aprehensión impresiva”, para luego determinar los tipos de intelección como “modos” (modalizaciones) de la aprehensión primaria. Los modos ulteriores de la intelección serán el logos y la razón. Por eso, el análisis se centra en los tres momentos estructurales de la impresión: 1) la impresión es afección del sentiente por lo sentido (lo noético); 2) la impresión es la presentación de algo otro: es alteridad en afección (lo noemático) y 3) la fuerza de imposición con que lo presente en mi impresión se impone (lo noérgico). Y desde aquí Diego Gracia traza los tres capítulos de la noología como filosofía primera, bajo los rótulos: “intelección”, “realidad” y “religación”²⁰.

19 Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid, 1970 (2ª ed.), pp. 271 y ss.

20 Vid. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2007 (2ª ed.), segunda parte.

El análisis de la alteridad descubre que la afección nos hace presente algo otro “en tanto que otro”. Este otro tiene un contenido, pero tiene también un modo de “quedar” en la impresión. Este modo de quedar, de independencia, es la formalidad. La formalidad no es un concepto metafísico, sino “un momento sentiente de carácter descriptivo”.

Y precisamente el análisis de los modos de “formalidad” en impresión da como resultado la distinción entre la aprehensión sensible de estimulidad (sentir estimulidad) y la aprehensión sensible de realidad (sentir realidad). La aprehensión de realidad sigue siendo sensible (en impresión), pero la nota se aprehende como algo “otro” “en propio”, “de suyo”. Esta es la formalidad de realidad, descubierta mediante análisis. El sentir es intrínsecamente intelectual: impresión de realidad. Ésta es la impresión primordial de realidad, en la que aprehendemos la formalidad de realidad directa, inmediata y unitariamente, es decir, en y por sí misma. No es conciencia, ni juicio, ni representación, ni siquiera intuición sino acto de aprehensión, un ergon (noergia)²¹. Es éste un avance respecto a todo dualismo antiguo y moderno entre sentir e inteligir, al haber descubierto su unidad estructural, y una superación de la logificación de la inteligencia²².

Tras presentar la “estructura formal” de la aprehensión de realidad, Zubiri se pregunta por la “esencia formal” del acto de la intelección sentiente. ¿En qué consiste el “estar presente”? Es actualidad: “estar presente desde sí mismo por ser real” (no es lo mismo que actuidad, que sería un concepto metafísico). En este sentido, la intelección es “actualización impresiva de lo real”. Desde aquí se produce un cambio radical en la idea de sensibilidad e inteligencia, pero también en las ideas de realidad y verdad, así como en el modo de entender el despliegue de los ulteriores modos de intelección²³.

21 IS, 64, 67; IL, 70; IRA, 94; SH, 30, 282.

22 Sobre la Noología, además de los trabajos de Diego Gracia (*Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2007, 2ª ed.) y Antonio Pintor (“Zubiri y la fenomenología”, *Realitas*, III-IV, 1976-79, pp. 389-565), vid. Helio Carpintero, “Xavier Zubiri y la doctrina de la inteligencia sentiente”, en *Exilio*, Invierno-Primavera, 1972-73, pp. 61-78; Javier Monserrat, “Inteligencia sentiente: un nuevo libro de X. Zubiri”, *Pensamiento*, nº 146 (1981), pp. 191-195; Antonio Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid, Cincel, 1988; Juan Bañón, *Metafísica y Noología*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999; Manuel Mazón, *Enfrentamiento y Actualidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999; Juan Nicolás, “Noología y/o hermenéutica”, en María J. Frápolli-Juan A. Nicolás (eds.), *El valor de la verdad*, Comares, Granada, 2000, pp. 119-141; Fernando Danel, “El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 385-467.

23 Para una detallada exposición del desarrollo de la Noología de Zubiri, vid. Jesús Conill, “La noología de X. Zubiri”, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VIII (1985), julio-diciembre, pp. 345-369 y “La filosofía de la inteligencia de X. Zubiri”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 9/10 (1986), pp. 127-138;

A lo que debemos añadir en este momento que en la aprehensión no sólo hay actos “intelectivos”, sino también “sentimientos” y “voliciones”. Pues, aunque Zubiri no los ha analizado con la misma detención, son fundamentales para entender la superación zubiriana del intelectualismo²⁴.

4. EL PECULIAR CARÁCTER ANALÍTICO DE LA NOOLOGÍA

¿Cuál es el carácter de la noología zubiriana? ¿Es psicología, lógica, crítica del conocimiento o epistemología?²⁵ No se trata de nada de eso, sino de una alternativa superadora del criticismo moderno.

Zubiri deja bien claro en el Prólogo a *Inteligencia sentiente* su desacuerdo con el criticismo moderno y su “repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real”. Y, al contrario de lo que a primera vista pudiera parecer, su última obra no debe entenderse como el “fundamento” de su libro anterior *Sobre la esencia*. Porque, aunque “la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptualización de lo que sea saber”, Zubiri no cree que sea acertado identificar tal necesidad con la anterioridad de un estudio previo acerca de lo que es posible conocer, tal como exige el criticismo. Sencillamente porque la “investigación acerca de las posibilidades de saber” tampoco es posible sin apelar “a alguna conceptualización de la realidad”.

Por consiguiente, el estudio de la realidad contiene afirmaciones sobre la posibilidad del saber y el estudio acerca de las posibilidades del saber engloba conceptos acerca de la realidad. Ello se debe a que “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres”, y a que en el peculiar modo de relacionar saber y realidad por parte de Zubiri no hay prioridad de un lado sobre el otro. La publicación de este estudio noológico representa para Zubiri la demostración de que “el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad” y, por lo tanto, el fracaso de la pretensión criticista moderna.

Por otra parte, Zubiri matiza que el criticismo moderno no sólo yerra en el aspecto anteriormente contemplado, sino que además se equivoca al instaurarse

“El sentido de la Noología”, en J.A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 117-128.

²⁴ Vid. Antonio Pintor, *Realidad y sentido*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; *Realidad y verdad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. Para su aportación a la ética, vid. Jordi Corominas, *Ética primera*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

²⁵ Vid. Jesús Conill, “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, n° 206, mayo-agosto 1997, pp. 177-190.

como Crítica del conocimiento, a menudo denominada “epistemología”; porque considera el conocimiento como si fuera algo primario que reposa sobre sí mismo. Cuando “lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección”. Pero, entonces, la crítica del conocimiento y la epistemología presuponen una “noología”, que no debe confundirse –según Zubiri– con una psicología de la inteligencia, ni con una lógica, sino que trata “de la estructura formal del inteligir”.

Esta declaración explícita de anti-criticismo puede volver a decepcionar a aquellos que esperaban de Zubiri una filosofía que no cayera bajo la acusación de acrítica, ajena a la marcha de la filosofía actual. Pero ¿esta crítica zubiriana del criticismo moderno significa que su propuesta de una nueva Noología (y desde ahí su filosofía entera) está realmente al margen de los problemas de la filosofía contemporánea?

Sólo una contextualización que haya estudiado la trayectoria intelectual de Zubiri y analizado su obra puede servir para comprender la noología, su relación con *Sobre la esencia* y así superar algunas críticas de las que ha sido objeto. Por ejemplo, si se mantuvo al margen de la filosofía contemporánea, si está justificada la acusación de “acriticismo” o cuál es su verdadero significado, si las esporádicas alusiones al nivel lingüístico (como la significación, el nombre, la frase nominal, la expresión de la intelección racional)²⁶ permiten reconstruir una analítica del lenguaje dentro de la analítica estructural de la intelección o si esta falta de tratamiento sistemático del lenguaje tiene un cariz polémico frente al panlingüisticismo reinante; o si creía estar aportando el análisis de un nivel más fundamental que el lenguaje.

Esta actitud transcriticista o metacriticista, como respuesta al –tal vez– algo ingenuo criticismo moderno, tiene precedentes muy significativos, como el propio Hegel, aun cuando se trate de una versión y resolución diferentes. Pero también hay otras filosofías contemporáneas que han pretendido llevar adelante la filosofía en forma de “analítica”; alguna incluso ha querido detentar el monopolio de “la Analítica”, cuando en realidad han existido diversas formas de filosofía analítica. Ya desde antiguo, por ejemplo, desde Aristóteles, pasando por Descartes, Leibniz y Kant, hasta la filosofía contemporánea, donde cabe encontrar ciertamente varias analíticas lingüísticas, pero también analíticas fenomenológicas, existenciales o existenciales, ontológicas, hermenéuticas... Y, entonces, no hay más remedio que incorporar la analítica noológica al debate filosófico contemporáneo y plantear en todo caso una “pugna de analíticas”²⁷.

26 Vid., por ejemplo, Antonio Pintor, “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 14 (1987), pp. 93-133.

27 Vid. Jesús Conill, “Pragmática, Hermenéutica y Noología. Pugna de Analíticas más allá de la Criptometafísica”, en *Endoxa*, n° 12 (2000), pp. 713-731, especialmente pp. 725 y ss.; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

5. ANALÍTICA NOOLÓGICA DE LA FACTICIDAD NOÉRGICA DE LA REALIDAD

En principio, está clara la conexión de Zubiri con la Fenomenología desde sus primeros escritos académicos, hasta el punto de que la fenomenología puede considerarse como la plataforma desde la que Zubiri orientó su propio quehacer en filosofía, ya que ofrecía un ámbito descriptivo de fenómenos, al margen de cualquier mediación explicativa que distorsionara la manifestación originaria de los datos.

Zubiri repite incansablemente, desde el principio hasta el final de los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*, que su estudio es un mero análisis de hechos, que no debe confundirse con ninguna construcción teórica, científica o metafísica. En esta pretensión metódica de Zubiri puede descubrirse un enfoque fenomenológico (aunque haya sufrido una peculiar transformación), ya que empieza a filosofar no construyendo una teoría más, sino anteponiendo a toda posible construcción teórica una analítica, capaz de captar la índole formal, esencial y estructural, de los fenómenos y hechos, a través de un análisis descriptivo.

La fenomenología “coloca” el problema filosófico en la genuina raíz: “desde las cosas” (variando significativamente el lema fenomenológico: “a las cosas mismas”). “Coloca”, pero no resuelve ni llega, como es debido, a la metafísica. Recuérdense la anécdota que cuenta Xavier Zubiri: “Hace años, paseando por la carretera de Zumaya, me decía Ortega: ‘Lástima de Scheler; no es un metafísico; pasea filosóficamente, eso sí, su retina sobre las cosas; pero nada más’. Por parecida razón jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl”²⁸.

No obstante, Zubiri aprovechará este nuevo impulso para abrir un camino desde la fenomenología a la metafísica, en la medida en que esta reorientación recupera el horizonte de la realidad superando las mediaciones de la conciencia. Por consiguiente, el nuevo lema será: por la fenomenología (transformada noológicamente) a la metafísica. Ahora bien, ¿cómo acceder a la realidad desde el fenómeno, cómo pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad?²⁹

Para resolver este problema hay que situarse más allá de la objetividad y más allá del ser (más allá de la Fenomenología y más allá de la Ontología). A tal efecto, Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico hasta descubrir que la realidad está dada en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto–objeto, sin caer en

28 Xavier Zubiri, en *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

29 Vid. Antonio Pintor, “Zubiri y la Fenomenología”, en *Realitas* III-IV, pp. 389-565.

los típicos defectos precríticos. El siguiente texto puede iluminar –y acreditar– el tránsito desde la fenomenología a la nueva analítica de la facticidad zubiriana, y su consiguiente repercusión metafísica:

“en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo”³⁰.

La Noología será el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico, que más bien consiste en el momento de realidad dado en la sensibilidad humana. Precisamente contra ese presunto carácter residual se ha expresado de diversas maneras Zubiri, pues su análisis de la sensibilidad (de inspiración fenomenológica) no la considera algo residual: “la sensibilidad no [es] una especie de residuo ‘hylético’ de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma”³¹.

El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un “prolijo y complicado” análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad. La noología desborda el ámbito de la conciencia en el que se centraba la fenomenología husserliana, puesto que supera la dimensión noética de la conciencia, radicalizando el enfoque fenomenológico originario hasta la dimensión noérgica de la intelección como aprehensión impresiva de realidad.

Este nueva “insistencia analítica” exige una filosofía de la inteligencia (Noología) y una filosofía de la realidad (Metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y que la filosofía de la vida de Ortega, es decir, otras dos vías por las que se ha intentado superar también la fenomenología de Husserl. La insistencia analítica que ofrece Zubiri nos descubre la dimensión noérgica, rebasando la analítica fenomenológica (que llega a la esencia) y la analítica hermenéutica (que desvela la existencia), mediante una analítica de la facticidad noológica, de la actualidad de la realidad en la intelección, de la *noergia*.

Zubiri ha descubierto, a mi juicio, un camino que va desde la fenomenología transformada en forma de noología a una nueva metafísica postnietzscheana

30 X. Zubiri, “Notas sobre la inteligencia humana”, en *Asclepio*, n° 18/19 (1967-68), pp. 341-53; una presentación de los contenidos fundamentales concernientes a la inteligencia, asumidos en la última obra de Zubiri en que expone su noología, la encontramos ya en el iluminador artículo de Helio Carpintero, “Xavier Zubiri y la doctrina de la inteligencia sentiente”, en *Exilio*, Invierno-Primavera, 1972-73, pp. 61-78.

31 Vid. SSV, p. 230; IRE, p. 85; SR, 89; EM, 295-306.

en una época caracterizada como postmetafísica³². Como acertadamente indica Pedro Laín, la filosofía de Zubiri constituye un intento de “superación metafísica de la fenomenología de Husserl”, al pasar “de la intuición de esencias a la visión de realidades”. A diferencia de Heidegger que no rebasa el ámbito de una ontología fenomenológica, Ortega y Zubiri impulsan una nueva línea metafísica desde dos nociones diferentes de realidad, que “son perfectamente conciliables”³³, a partir de sus análisis de la facticidad.

También Diego Gracia considera que la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la “conciencia” (Husserl), la “vida” (Ortega) y la “comprensión” (Heidegger), a la “aprehensión”. Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la esencia y la de la existencia (la Analítica hermenéutica), para ofrecer una Analítica noológica del saber de realidad, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad. Es muy significativo al respecto el texto de *Sobre la esencia* acerca de la esencialidad y la facticidad como “tan sólo dos momentos de toda realidad” (y no dos regiones de entes o dos clases de cosas): “La esencialidad concierne al momento estructural de lo real, y no al sentido objetivo de mi saber absoluto. Al separar esos dos momentos –esencialidad y facticidad– y sustantivarlos a beneficio de dos tipos de saber –saber absoluto y saber empírico–, Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido para siempre de las manos”³⁴.

A mi juicio, el tránsito desde una fenomenología de la conciencia y desde la hermenéutica de la existencia a una Analítica de la facticidad (como Noología) incorpora el nivel de la facticidad (la formalidad de realidad en la aprehensión), pero sin claudicar ante el giro hermenéutico y su posible derivación desfundamentadora, por tanto, deja expedito el camino hacia la metafísica desde una instancia a la que he preferido denominar “razón experiencial”³⁵. A partir de ese análisis de la formalidad de realidad, dada –sentida– en impresión, Zubiri propone

32 Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988; *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

33 Vid. Pedro Laín, *Cuerpo, alma, persona*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 115-116 y 201-202.

34 SE, p. 32. Vid. también SR, p. 92: la realidad “como unidad coherencial primaria (...) es factual (...) es pura factualidad”; EM, pp. 187-190; 217-219; 367: “Toda fenomenología pone justamente entre paréntesis el momento de realidad, el ‘en propio’, a beneficio de un saber absoluto (...). La fenomenología mutila un hecho primario”.

35 Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991) y *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (Tecnos, Madrid, 2006).

una nueva metafísica, “una metafísica real, no meramente conceptual”, que tendría un carácter experiencial y el sesgo de un nuevo realismo noológico³⁶.

Por tanto, la nueva Analítica de la facticidad de Zubiri nos proporciona la *facticidad noológica* (la formalidad de realidad en la aprehensión) y la *facticidad metafísica* (la factualidad de la realidad, y no sólo la esencialidad ideal de la Fenomenología). Ahora bien, mediante esta nueva insistencia analítica de carácter noológico no se olvida ni se desatiende el orden transcendental. Pues el análisis noológico de la *noergia* describe el devenir noérgico en la aprehensión³⁷, que no es noético ni noemático, sino un devenir de “actualidad”, y presenta la estructura de la aprehensión de realidad, es decir, de la intelección sentiente, que consiste en la impresión de la formalidad de realidad y en la que cabe distinguir un modo de estar impresivamente que tiene carácter transcendental³⁸.

La impresión de realidad tiene una *estructura transcendental*, que consiste en la estructura del “de suyo”. Aquí “la transcendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico”³⁹, radica en la formalidad de realidad sentida: el sentir mismo es transcendental. Cuando se habla de la transcendentalidad de la formalidad de realidad se quiere decir que la realidad es formalidad abierta, pues transcendentalidad significa apertura de la formalidad de realidad⁴⁰. Y Zubiri muestra lo que significa esta estructura dinámica de la formalidad de realidad a través de varias líneas de apertura transcendental, como son la respectividad y la forzosidad, a las que añade otra línea de apertura transcendental, que cada vez ha ido destacando más: el poder. De tal manera que el poder se convierte en “un momento transcendental de lo real como real”(IRE 199).

Así pues, el análisis zubiriano de la aprehensión de realidad descubre un nivel transcendental, que no es el ontológico, sino una facticidad noológica –la formalidad de realidad–, en la que se encuentra inscrito el poder de lo real y que servirá de nueva base para reformular el “hecho” de la religación en las exposiciones posteriores a *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* y en especial en *El hombre y Dios*⁴¹,

36 EM, “Apéndice”, pp. 339 y ss. (345 y 360: “el realismo consiste en ir de la realidad aprehendida a lo que son las cosas allende la aprehensión”; 365: “tercer concepto de realidad [ni “fuera de mí”, ni “representación”]: realidad en presentación”).

37 IRE, pp. 64 y 67; IL, p. 70; IRA, p. 94; SH, 30.

38 IRE, pp. 99, 113 y ss.

39 IRE, p. 123. Vid. también SR, p. 93: “En la impresión de realidad el orden transcendental es sentido” y p. 94: “Sólo por ella [una inteligencia sentiente] tiene el hombre acceso al orden transcendental”.

40 IRE, pp. 195 ss.

41 HD, pp. 79 y ss., 92 y ss.

donde cada vez es más fundamental el nivel del poder de lo real para caracterizar la experiencia de la religación.

Como que “la religación es religación al poder de lo real”, “la fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real” y es en esta religación al poder de lo real donde “el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real, y por consiguiente una experiencia de lo que es la realidad misma como poder” (HD 94-95). Queda así bien claro el “carácter *experiencial*” de la religación.

Y “como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad”, pues “estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real” (HD 99). Esta experiencia de un poder enigmático nos sumerge en el problematismo de la búsqueda de una solución al enigma de la realidad y de mi realidad personal (HD 110), en el “problema del poder de lo real”, que no es un “problema teorético, sino personal” (HD 116).

Esta experiencia religante al poder de lo real nos lleva a un “tanteo vivo” de la *realidad-fundamento*. Pero, entonces, se puede optar por “suspender la fundamentalidad de la realidad-fundamento” y *reducir* la fundamentalidad a objetualidad, o bien por mantener la voluntad de fundamentalidad como actitud (HD 256,265). “Ahora bien, el hecho innegable es que muchísimos hombres se desentienden de toda opción”, se desentienden del problema del fundamento, llevan vidas “sin voluntad de fundamentalidad” (HD 275), pero cuya “actitud es una resuelta *voluntad de vivir*” (HD 280). Y para muchos esta voluntad de vivir “reposa sobre sí misma en cuanto voluntad de vida”: se trata de la vida vivida en y por sí misma “y nada más” (HD 281). No obstante, también aquí emerge el problema del poder de lo real, ante el que unos inteligen ese poder en el orden de la fundamentalidad de la vida y otros inteligen que el poder de lo real es “un hecho y nada más que un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es la *pura facticidad* del poder de lo real” (HD 283).

Resolver el problema de la fundamentalidad de la vida con la pura facticidad significa que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, es un modo de llevar a cabo el proceso intelectual respecto del problema del poder de lo real. “La facticidad del poder de lo real no es un puro *factum* sino una intelección” y “una posibilidad personal”; es “la opción por la facticidad del poder de lo real” (HD 283-284; PFHR 54). Precisamente a partir de este nivel en que sentimos la realidad como poder de lo real y, por tanto, desde la experiencia de la religación al poder de lo real y sus interpretaciones vitales (voluntad de fundamentalidad y/o de facticidad, cabría decir: experiencia de facticidad abierta y/o de facticidad cerrada), se puede comprender mejor la posición de Nietzsche y dialogar con él, puesto que constituye un referente ineludible en el pensamiento contemporáneo,

en especial, por su relevancia para las filosofías de la facticidad⁴². Y no creo que sea un inconveniente irresoluble contar con la noción de “experiencia”, ni haya que abandonar dicho término en este contexto zubiriano, como propone Diego Gracia⁴³, pues cabría distinguir en Zubiri entre “experiencia campal” y “experiencia mundanal”, como ya propuse tentativamente, a fin de armonizar la propia terminología de Zubiri en diversos momentos de su producción⁴⁴.

En definitiva, la facticidad noológica del sentir el poder de lo real constituye un nivel más profundo y radical que la facticidad hermenéutica y su ontologización heideggeriana, sin que por ello se pierda –se olvide– el nivel transcendental. Más allá de la facticidad hermenéutica y su versión ontológica, Zubiri descubre la facticidad noérgica del poder de lo real como facticidad transhermenéutica en la que se sitúa la facticidad fundamental de la religación, que ya no es de carácter ontológico, pero aun así contribuye a comprender el orden transcendental de la realidad, a partir del nivel noérgico del poder de lo real en la intelección sentiente.

JESÚS CONILL

42 Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 193-197; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

43 Vid. Diego Gracia, “El problema del fundamento”, en J. Nicolás y R. Espinoza, *Zubiri ante Heidegger*, Herder, 2008, pp. 33-79.

44 Vid. Jesús Conill, “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo Filosófico* 41 (1998), pp. 148-170.

