

CONTRARRÉPLICA A UNA VALORACIÓN SOBRE MI CRÍTICA AL REALISMO RADICAL DE XAVIER ZUBIRI

Leonard P. Wessell, jr. University of Colorado

Resumen: Según Isabel Aísa la interpretación y evaluación del «realismo radical» de X. Zubiri por el autor acarrea un malentendimiento del «reísmo» de Zubiri. Este artículo acepta lo esencial de la crítica de Aísa, pero sostiene que la misma provoca antinomias y que, sin una fundamentación idealista, el «reísmo» de Zubiri colapsa por falta de semantividad.

Abstract: According to Isabel Aísa the interpretation and evaluation of the «radical realism» of X. Zubiri by this author entails a misunderstanding of Zubiri's «reism». This paper accepts the essence of Aísa's criticism, but contends that the same antinomies follow and that, without an idealistic foundation, Zubiri «reism» collapses from lack of semanticity.

Hace muchos años, el «realismo radical» de Xavier Zubiri me despertó de un letargo filosófico. Idealista de convicción y disposición, dormía yo el sueño del mundo. De pronto, Zubiri me enfrentó con «la cruda realidad ante mí» (IS, 107) como el *prius a mí* o al «de mí». Sufrí en mi *agón* entre mis inclinaciones idealistas y los argumentos agudos de Zubiri. Todo esto culminó en un libro crítico y valorador de Zubiri en el que, no rechazando el «de suyo», lo relacioné con mi idealismo de índole royceana, logrando la catarsis tan fervientemente anhelada¹. Por fin me fue posible cierta paz; pero los dioses no otorgan paz por mucho tiempo. Al hacerme el honor de tomar en serio mis razonamientos críticos, Isabel Aísa, mediante una contracrítica fina y aniquiladora, me ha puesto otra vez en marcha filosófica², con lo que parece que no la paz, sino la verdad tiene la última palabra, lo cual probablemente refleja mi destino en cuanto tal.

La crítica de Aísa es muy intrincada, pero se puede reducir a

una tesis simple: que yo no he comprendido correctamente la filosofía de Zubiri. Parece que, según Aísa, me he «perdido en Zubiri o, mejor, a Zubiri» (RcZ, 269). Por tanto, usando mis propias palabras, he escenificado un *agón* filosófico con un «Zubiri imaginario» y reducido, de este modo mi gran «agonía épica» a una «farsa burlesca». ¿«Mi» Zubiri como un molino quijotesco y nada más? No se puede ocultar que me invade cierta desilusión. Tendré que seguir reflexionando.

Sorprendentemente, me encuentro, en principio, de acuerdo con la interpretación del «de suyo» propuesta por Aísa. Pero Aísa también se ha perdido en Zubiri, sin poder tematizar adecuadamente los momentos problemáticos de este descubrimiento magnífico en el afán, si no obsesión, de separar el «de suyo transcendental» de Zubiri del «ser-en-sí transcendente» de Nicolai Hartmann. A pesar de la profundidad del artículo de Aísa, es estilísticamente como un tiro de escopeta; es decir, no permite una organización sistemática de mi réplica si sigo «punto por punto» sus planteamientos críticos. Por ello, *me limitaré* a replicar a un tema central: a la tesis de que no he comprendido adecuadamente el concepto de *primordialidad* en Zubiri. Dividiré mi réplica en tres partes. El primer apartado tematizará brevemente la *secundariedad* de mi «pérdida» exegética; por consiguiente, un malentendido posible por mi parte no modificaría en absoluto el grueso de mi crítica. El segundo apartado tratará la crítica *primaria* y mostraré que la crítica de Aísa desemboca en una tesis idealista, o ella no ha comunicado nada semánticamente inteligible. El tercer apartado profundizará en el idealismo implícito de Aísa y concluirá con la tesis de Royce: el realista «nunca abre la boca sin expresar una antinomia»³; es decir, enuncia algo sobre la realidad que su teoría niega como enunciable. Con otras palabras, llevaré a cabo mi defensa agonal extendiendo la antinomia de Royce a cualquier realista que no haga nada más que escribir un artículo (en este caso, contra mi idealismo).

I

Wessell, refiere Aísa (según parece, lamentándolo), «no sabe qué significa estrictamente “primordialidad” intelectual en Zubiri» (rcZ, 273). Aísa ha tocado un punto crítico y vale, por eso, el seguimiento del significado de «primordialidad». Zubiri refiere: «en la unidad de

[los] tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida en y por sí misma» (IS, 65). Con la habitual falta de descriptividad en la filosofía de Zubiri, no hay discusión del significado de inmediatez, etc., por no hablar de ejemplificaciones. No cabe otra posibilidad que la de conceptualizar intuitivamente inmediatez o unitariedad. No obstante, voy a insistir radicalmente en el que lo real esté presente inmediatamente en la intelección «primordial». No hay nada que esté presente primordialmente que no sea inmediato. Correlativamente, sin inmediatez no hay nada real.

¿Qué es lo que he sostenido que ha provocado a Aísa? En mi discusión de mis ideas sobre la realidad, introduje la idea de «viveza» (mejor, «vivacidad») de Hume distinguiendo, presuntamente, entre «mera» apariencia y realidad (= existencia). ¿Por qué la idea de «vivacidad» ha provocado tanto a Aísa? Según ella, lo que pertenece a la esencia de la primordialidad es que: «[En] la aprehensión primordial (...) no procede aún distinguir lo imaginario de lo real. (...) Determinar si lo que está en la aprehensión como real es “en realidad” real o imaginario, es algo que no puede hacerse, inmediatamente, directa y unitariamente, sino mediata, indirecta y dinámicamente. (...) Lo imaginario, en contraposición a lo real, no es un nivel inmediato» (RcZ, 273). A mi juicio hay aquí no sólo una equivocación descriptiva (como indicaré abajo), sino también consecuencias bastante desechables (que asimismo mencionaré luego). Pero, atendiendo a varias formulaciones ofertadas por Zubiri (y no a los pocos ejemplos aducidos por él), Aísa ha captado conceptualmente sin duda una tesis zubiriana, pero (...). (Siempre hay un «pero»).

Primer «pero»: Más consecuente todavía que Zubiri (que propone pocos ejemplos de intelecciones primordiales), Aísa no ofrece ninguno. A la tesis de que primordialidad o inmediatez excluye en principio cualquier distinción entre «“en realidad” real» y lo imaginario le falta una descripción realmente descriptiva. Pues bien, no la filosofía «descriptiva» de Zubiri de ser poco-descriptiva. Si compapo el sistema de Zubiri con el de Hermann Schmitz, de más de 5000 páginas⁴, tengo que concluir que Zubiri era, en efecto, un filósofo de enunciados abstractos. Schmitz describe, por ejemplo, detalladamente en 75 páginas con más de 60 ejemplos (= descripciones de experiencia) el dolor y el miedo para derivar sus «Explicata» que están inmediatamente allí en el presente primitivo («primitive

Gegenwart»), los cuales son «ich», «dieses», «hier», jetzt», y, especialmente, «Dasein» (= «Existenz» o «Wirklichkeit»)⁵. Descriptivamente, a mi modo de ver, Schmitz logra captar «inmediatamente» la distinción entre un sueño y lo real «"en realidad" real»⁶. De gran interés es su descripción de la experiencia súbita e imprevista (= «plötzlich») del miedo como lo que sucede «ahora» y constituye el «Dasein» como momento de lo sentientemente inteligido. (Si capto inmediatamente el «ahora» real, he captado el «Dasein»; es decir, lo que es ahora mismo). Temporalmente no hay aquí ninguna mediación posible; es decir, si es filósofo no ha creado anteriormente conceptos que nieguen la validez de lo que a uno le pasa inmediata, directa y unitariamente «en» la intelección sentiente. Los límites de este artículo no permiten que ofrezca, aun como resumen, las tesis descriptivas de Schmitz. Invito al lector a que las lea por sí mismo. Con lo dicho quedará refutado descriptivamente el acierto aparente de Aísa de que en principio ninguna distinción es posible en la aprehensión primordial.

Segundo «pero»: Si se acepta en serio la tesis de Aísa de que no hay ninguna distinción posible a nivel primordial entre lo imaginario y el «"en realidad" real», se ponen de manifiesto unas conclusiones desacertadas (por lo menos, para mí) que articularé brevemente. Me veo forzado a añadir a la lista de «no-distinguir en la aprehensión primordial» el recurso (visión de la «piedra» que tenía ayer), la anticipación (visión de la «piedra» que tengo ahora mismo). Si no puedo captar el «Dasein» a nivel primordial, no puedo captar lo que es ahora mismo. (En el presente primitivo no hay una separación de «Dasein» y de «jetzt»). Con otras palabras, no puedo distinguir a nivel inmediato, si lo inteligido sucedía, está sucediendo, o sucederá. Peor es que comience mi descripción de la intelección sentiente como «hecho» sintiendo primordialmente esta intelección misma. Tengo que concluir que no puedo determinar en primordialidad si he captado una intelección o, digamos, una emoción. Simplemente, la facticidad de «hechos de intelección» (= una intelección que realmente existe) no es primordialmente captable. ¡Un fundamento inseguro para una filosofía que vuela hacia la altura de la trascendentalidad! «Al sentir lo real es como estoy realmente sintiendo» (IS, 157). ¡No en la primordialidad (según la interpretación de Aísa)! Si siento (intelectivamente) que estoy sintiendo algo, el primer nivel de captación es la primordialidad. Entonces, no puedo distinguir si

estoy actualmente viendo (y no oyendo) o actualmente sintiendo (y no pensando). Sólo mediata y dinámicamente puedo determinar esto. Más misterioso es el que yo no pueda distinguir mi «yo» sentido primordialmente de, digamos, una «piedra». Tal vez sea mi «yo» «en realidad real» (= el llamado nivel mediato) una piedra en analogía con el espejismo del agua que se convierte dinámicamente en suelo seco. Admito que acabo de construir un ad absurdum. Pero es una absurdidad (¿o me equivoco aquí?) que se sigue lógicamente de la doctrina de la primordialidad propuesta por Aísa. Zubiri escribe: «Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad» (IS, 157). Si este enunciado expresa lo que es «“en realidad” real», es decir, si capta el «Da-sein» (distinto en primordialidad de elusión o de lo imaginario), en tal caso es posible y actual que lo primordial no excluya en sí la distinción negada por Aísa.

Tercer «pero»: En este párrafo revelaré por qué me he «perdido en Zubiri». ¡Es muy sencillo! Casi todo el mundo lo hace, incluso, creo yo, Zubiri mismo. Si un turista, en verano, regresa de España a su país, puede sostener que los cielos de España son «negros». Cada uno tiene el derecho de usar el vocabulario de su lenguaje como quiera. Pero, no tiene el derecho de esperar que sea entendido por personas que utilizan la misma palabra en el sentido habitual del léxico. Lo mismo ocurre con el empleo de «realidad», o «real», en el vocabulario filosófico de Zubiri. Para ilustrar mi tesis respecto del significado histórico de «realidad» en el lenguaje filosófico, extraigamos un ejemplo representativo del diccionario de filosofía de José Ferrater Mora: «Decir de x que es real es decir que no es meramente aparente, o ilusorio, o que no es “sólo posible”. (...) Decir de x que es real o decir que es una realidad equivalente equivale a decir que existe, o es “actual”»⁷. Lo problemático, en la terminología de Zubiri, no consiste en que su intérprete (zubiriano o no) no pueda comprender que «real» o «realidad» (a secas) envuelve el nuevo significado del «de suyo», sino en que el intérprete sigue entendiendo «realidad» en el sentido históricamente habitual. Según Antonio Millán-Puelles, la caracterización de «realidad» como el «de suyo» no es in genere la realidad. Las estimaciones sensoriales pueden ser erróneas. Las sensaciones, en cuanto «de suyo» en la intelección, son, por tanto, una formulación inadecuada. «Y no se pone remedio a esa defectuosa descripción diciendo (para afirmar la “realidad” de las cualidades sensibles): “Son reales. Esto es, son “de

suyo" real y efectivamente lo que son" (IS, 175). Sostener que algo es real porque real y efectivamente es de suyo lo que es no proporciona ningún esclarecimiento, sino simplemente una reiteración o una inmediata *petitio principii*⁸. Millán-Puelles tiene absoluta razón si considera «realidad» como algo, en oposición a lo que efectivamente no es. Si Millán-Puelles puede interpretar «falsamente» a Zubiri, ¿qué va a pasar con nosotros los meramente mortales? Sin embargo, pregunto: ¿Es la interpretación de Millán-Puelles falsa, y sin justificación alguna? Veremos que no.

Cuarto «pero»: La interpretación teórica de primordialidad ofrecida por Aísa es plausible respecto a determinados enunciados interpretativos de Zubiri. Pero si investigamos los muy pocos ejemplos de primordialidad ofrecidos por Zubiri, es otra cosa. O, mejor dicho, hay, por lo menos, en ellos ambigüedad. Zubiri nunca ofrece un ejemplo similar a éste: «Me acuerdo de que ayer imaginé, por un segundo (y no más), una mancha verde. Esta mancha, ahora disminuida y nebulosa, es precisamente lo que estoy sintiendo primordialmente». ¡Una ejemplificación de esta índole exigiría descripción! No, Zubiri ofrece ejemplos de otra índole. Un caso llamativo es: «Al estar presente esta piedra, no sólo veo la piedra sino que siento que estoy viendo la piedra. No solamente "está vista la piedra, sino que "estoy viendo" la piedra» (IS, 155). ¿Cómo puede saber el intérprete que se trata «en realidad» de una piedra recordada como real o como algo imaginario? Zubiri utiliza el presente de indicativo («veo») que expresa una acción que tiene lugar «en el eje» del presente, dejando abierta la referencia al pasado y/o al futuro. También Zubiri usa el gerundio simple (en presente): «estoy viendo», que resalta que algo está sucediendo AHORA MISMO. No puedo estar viendo algo si este algo no está allí, es decir, si no manifiesta «Dasein». La interpretación más inmediata y natural es que Zubiri se refiere de hecho a una piedra que es (realmente) una piedra «allí», no a una cosa que flote en el reino rarificado de no ser inmediatamente ni existente, ni imaginario, ni ilusorio, ni recordado, ni anticipado, ni actual y, digo yo, ni nada noérgicamente. Mi «pérdida de Zubiri» comienza en un Zubiri ya terminológica y conceptualmente perdido. No voy a detenerme más en esta problemática. He querido solamente indicar que hay ambigüedades en Zubiri, y que, por eso, ni mi interpretación ni la de Millán-Puelles carecen de plausibilidad. (También, de aceptar la interpretación de Aísa sin calificación algu-

na, me vería forzado a aceptar las conclusiones absurdas que indiqué anteriormente).

Quinto «pero»: ¿Qué hacer? A mi modo de ver, el análisis del pensamiento de Zubiri se presta a una confusión conceptual, en parte por su terminología. A pesar de los neologismos, Zubiri vacilaba, en la denominación de su filosofía, entre «realidad» y «reidad». Al final se decidió por el primer término y sus derivados. Sugiero lo siguiente: 1. Los zubirianos debieran renunciar, consecuentemente, al uso de «realismo», «realidad», etc. a favor de lo que es el empleo habitual, pues, «realidad» tiene algo que ver con existencia, aunque naturalmente, el concepto de existencia deberá también ser matizado. De este modo, la confusión inevitable quedaría reducida al mínimo. 2. Para poder destacar y precisar la primordialidad, que Aísa cree que no he comprendido, sería prudente adoptar el uso de la terminología de «reidad»; es decir, «reismo», «reidad», «reial» y «reialmente». (¡Lo siento, pero un neologismo más es necesario y no comprometería nada!) Aísa misma ha mostrado esta tendencia y usa «reidad» en su crítica, posiblemente más veces que lo que hace Zubiri mismo en sus textos. Sobre todo, se debe re-pensar la primordialidad, terminológicamente purificada y, ¡ojalá!, con descripción. 3. En el replanteamiento del «reismo» de Zubiri, habría que determinar el «nexo» preciso entre «reidad» y «realidad». A mi modo de ver, la diferencia es modal y no formal. Con otras palabras, según Zubiri, un momento de la aprehensión es la «fuerza de imposición». Creo que el «de suyo» no envuelve más que el momento de «imposición», mientras que la «fuerza», o lo noérgico, implica un grado de «vivacidad» o de «existencia». Incluso la primordialidad (de Aísa) trae consigo un «grado» (cualitativo) de existencia. No entro más en la problemática⁹, ya que serían necesarias muchas páginas para su explicación. Si me he ocupado del tema, es sólo porque Aísa lo ha valorado tanto.

II

He confesado y explicado «mi pérdida» del Zubiri «real». Ahora es el tiempo de discutir la pérdida sufrida por Aísa para poder conducir mi contrarréplica a su meta apuntada, es decir, a la antinomia de Royce como el dilema fundamental del realismo en y por sí mismo. De este modo podré rectificar en parte la concepción inad-

cuada que, de mi análisis de Zubiri tiene Aísa. Sobre todo, lo que quiero sacar a la luz es dónde Aísa (y creo yo, los zubirianos ortodoxos en general) no ha entendido suficientemente ni la estructura dinámica de su propio filosofar ni la problemática de esta estructura. (Pero esto vale también para Zubiri mismo).

Sobre el «término directo» (hablando lógicamente) captado primordialmente en la intelección, refiere Aísa: 1. «El mero “de suyo” es lo que meramente aprehende el acto primordial de intelección (...)» y 2. «El “de suyo” (...) puede ser aprehendido (...) como “de suyo” sin más —“solamente” y esencialmente» (RcZ, 269 y 272). Estas tesis de Aísa merecen una reflexión crítica. En efecto, no estoy de acuerdo con Aísa y explicaré inmediatamente mis razones.

1) Aísa ha confundido lo metafísico (= estructura esencial del «de suyo» en propio) con lo noológico (= el orden estructural de captar intelectual-sentientemente «algo “de suyo” en la intelección», es decir, el «de suyo» captado como el modo de presentarse algo). El dinamismo noológico es anterior a la determinación metafísica de (la) realidad en cuanto tal y no tiene por qué mostrar la misma estructura. Lo cierto es que, lógica y metodológicamente, es falso aplicar las categorías metafísicas al análisis noológico, es decir, sin incidir en una petitió principii manifiesta.

2) ¿Qué entendemos primordialmente, según las palabras mismas de Zubiri? Aprehendemos «algo en impresión», «algo como real», «algo impreviamente», «algo propio» (IS, 76, 77 y 79), y terminológicamente más conveniente para mi discusión, «algo “de suyo”» (IS, 78, 82-83, 124 y 151. La letra cursiva es mía). Zubiri no ofrece ningún ejemplo que muestre que «aprehendemos» inmediatamente el «de suyo» a secas; es decir, «solamente» y «sin más». Me gustaría que cualquier zubiriano me ofreciera un solo ejemplo (y ¡no más!) de una intelección primordial del (tal vez, de «un») «de suyo» como mera y solamente presente sin más. La advertencia de que el «término directo» de una intelección sentiente en primorialidad es el «de suyo», implicaría una transformación del «de suyo», como formalidad, en el «algo» directamente sentido, lo cual es una sustantivación del «de suyo». No sería más un modo de presentarse algo, sino la «cosa» misma presentada. Primordialmente, «aprehendemos» el «de suyo» oblicua o adjetivamente, como una función (en este caso, como formalidad) de algo distinto, pero no separado del «de suyo», considerado en propio, o en y por sí mismo. Todas las consi-

deraciones de este tipo son ulteriores al algo como lo noto, es decir, como el «término directo» de la intelección, y notado como nota; a saber, siendo «de suyo». Con otras palabras: captamos noológicamente un «algo "de suyo"» antes de un «algo "de suyo"» el cual «algo» en cuanto notado es la base para reflexiones metafísicas sobre el «de suyo», en propio e independiente del «algo» (si esto es posible, y no lo creo sin más).

La tesis de Aísa de que el «de suyo» puede ser aprehendido (...) sin más (RcZ, 272) es, simple y puramente, falsa. El «más» necesario, al nivel primordial, es el «algo» que es «de suyo» (y no como estímulo) «en» la intelección. Aquí tenemos la raíz real de la pérdida de Zubiri sostenida por Aísa. Ella (como muchos zubirianos y, posiblemente, el mismo Zubiri) ha sustantivado el «de suyo» convirtiéndolo en una «cosa». Es la «cosificación» de la filosofía de Zubiri.

3) El fallo de Aísa respecto de «mi Zubiri» y de la lógica de la argumentación (descriptiva o no) de Zubiri, reside en no reconocer la distinción entre lo noológico y lo metafísico. He discutido el «de suyo» como transcendentalidad en solamente 4 páginas (RRZ, 103-106) y, entonces, sólo como addendum suplementario. Zubiri mismo no considera en absoluto la transcendentalidad (y, por eso, la estructura metafísica del «de suyo» en propio) hasta la página 114 de IS. Hasta esa página Zubiri trata sólo el momento noológico del «de suyo». Es decir, él responde efectivamente a la pregunta: ¿En qué consiste el acto de inteligir sentientemente «algo»? La razón es muy simple: Antes de constatar las propiedades o los momentos en propio del «de suyo» en cuanto tal, hay que captarlo noológicamente. Mi interpretación de Zubiri, y mi crítica a él se limitan a la consideración directa de la captación (noológica) del «de suyo», no a su estructura transcendental, aunque toque este aspecto en mi discusión de la realidad como formalidad de la «Bewusstheit». Es totalmente carente de valor y relevancia una aplicación de propiedades transcendentales (por ejemplo: la apertura, la mismidad numéricamente idéntica, o la respectividad) a la captación noológica, porque tales propiedades presuponen anteriormente la captación misma. Incluso la respectividad, en oposición a la relacionalidad, no es aplicable sin entrar en un círculo vicioso. Aísa me reprocha una interpretación relacional y no respectiva de Zubiri. No es cierto. Tal crítica carece de valor en relación con mi análisis, pues Aísa lo que debe procurar es evitar el incidir en una *petitio principii*. De hecho,

(y ella no es el único intérprete que lo hace), mi contrincante confunde innecesariamente lo noológico y lo metafísico en su filosofía zubiriana.

Si tengo razón con mi tesis de que aprehendemos el «de suyo», funcionalmente, como formalidad de «algo», y no como un «sin más», es imperativo que digamos algo de «algo». De lo contrario, caeremos en una semanticidad vaga o, tal vez, vacua. Todo el dinamismo filosófico de Zubiri depende de su capacidad para mostrar cómo podemos captar sentientemente «algo» como «de suyo». Más, si tenemos problemas con la captación de este «algo», no podremos captar el «de suyo» en propio. Por tanto, ¿qué es algo según Zubiri? ¿Qué definición ofrece Zubiri al «algo» que ha de ser captado como «de suyo»? Mi respuesta es absolutamente simple. No lo sé. Sin preocuparme mucho, he contado más de 1500 veces en los tomos de Zubiri en que aparece «algo», muchas veces en un sentido muy trivial, y otras veces como elemento definidor de un concepto fundamental (así: «la realidad es algo (...)»). Pero, Zubiri no define en ningún lugar el concepto de «algo». Nos deja con nuestra intuición teórica¹⁰. No obstante, vamos a considerar el problema más detalladamente.

¿Es verdad que captamos sentientemente algo «de suyo»? Lo niego categóricamente. Intelijo sentientemente (y, por eso, concretamente) este verde, ese calor, aquel sonido, etc., etc., ad infinitum. No capto un «algo» concreto y sensible, porque «algo» en cuanto tal no es concretum. ¿Qué relación hay entre «algo» y este o aquel verde? O, simplemente, ¿qué nexos tiene «algo» (como «quelque chose», «aliquid», «etwas» o «something») con «l'objet en général» de una metafísica? Si no podemos averiguar una respuesta, me veré forzado (con resignación) a aceptar con Vincent Descombes que la reducción de la multiplicidad concreta a un «objet en général» naufraga¹¹. Puesto que Zubiri no ayuda aquí, trataré de dar significado al «ALGO» valiéndome de su uso léxico, según lo que refleja cualquier diccionario.

Según el Diccionario Corona, «algo» significa: El «pron. indef. con que se designa una cosa que no se quiere o no se puede nombrar», y «cosas» significa: «todo lo que tiene entidad, ya sea (...) real o abstracta»¹². Sin querer imponer la definición oferta a la filosofía de Zubiri, presumiré, sin embargo, que «algo» se refiere a cualquier «constitución suficiente» de una nota (= substantividad elemental),

o de notas organizadas sistemáticamente (= sustantividad compleja); es decir, se refiere a lo que posee, o manifiesta, inteligibilidad específica sin que esta especificidad inteligible (por ejemplo, de esta «piedra») sea «nombrada» (esta «piedra» o este «paisaje», etc., ad infinitum; se convierte bien en el «objeto en general» o bien en «algo»). En efecto, «algo» constituye la inespecificidad de una variable —la variable del conjunto de entidades notificadas— y es, en este sentido, designable como una «entidad» cualquiera, real o abstracta. Para captar «algo “de suyo”» es preciso captar precisamente una nota (o un sistema de notas) que constituye el «qué» de lo que es algo. «Algoidad» remite a las notas constitutivas que hace que algo sea así o así. Para poder atender a lo meramente notado, como acceso al «de suyo» en propio, es menester anteriormente sentir intelectivamente una sustantividad; es decir, notas como totalidad. «Al aprehender este algo, el algo mismo queda en la aprehensión en primer lugar como un todo, un totum (IS, 206). (Entiendo «en primer lugar» como referencia a primordialidad). Ahora bien, ¿cuándo contiene la intelección un algo-totum? En la noología de Zubiri no hay ninguna cuestión más enigmática que ésta. He aquí la razón que aclarará la pérdida de Zubiri experimentada por Aísa. Tratemos este momento enigmático.

Zubiri escribe: «Un color verde real aprehendido en y por sí, es algo “de suyo”. Cada nota aprehendida, aunque sea provisionalmente, es y por sí como realidad, tiene, pues, suficiencia constitucional. (...) Cada nota aprehendida provisionalmente en y por sí misma (...) es lo que nos da la impresión de realidad (...)» (IS, 202). (La letra cursiva es mía). ¿A qué se refiere esta «provisionalidad»? No al «de suyo», ya que es, en y por sí, o no es en absoluto. La «provisionalidad» mienta la nota misma. ¿Cuál es la condición de provisionalidad? o ¿cómo se origina y se disuelve ella? En otras palabras: ¿en qué contexto se convierte «algo» como entidad inespecífica y variable en una nota precisa (o sistema de notas) como totum? Parece que notas no son en y por sí, por lo menos, para la inteligencia humana, cosas fijas que descubrir sin más, sino cosas fijables, aunque sea sólo provisionalmente. Simplemente: ¿dónde tiene la provisionalidad su residencia real?. Veamos.

Lo siguiente, resume brevemente las páginas de lo que es el capítulo V de mi libro (cfr. RRZ, 151-200), tratando de destacar sólo la lógica estratégica de mi análisis. En dicho lugar he presentado

muchos ejemplos concretos, ilustrando la imposibilidad de captar el «de suyo», simple y puramente, y nada más. Mi contrincante me sorprende rechazando mis argumentaciones e ilustraciones como irrelevantes a la aprehensión primordial del «de suyo» captado «sin más». Lo hace porque no comprende que el «ALGO» es precisamente este «más». Por tanto, nunca aprehendemos un (no por hablar del) «algo» (= entidad abstracta, pero concretizable), sino «este», y no «aquel», totum (= sustantividad elemental o compleja), aunque sea provisionalmente. Aquí comienza el problema noológico. ¿Cuándo tenemos un totum preciso? ¡Un enigma grande! ¿La solución?

Así, lo presente al aprehensor es un babel confuso hasta el punto de que Zubiri puede decir: «Nunca estamos seguros de haber encontrado todas las notas constitutivas de algo. Nadie ha abrigado semejante quimera» (SE, 352). (No olvidemos que el «algo» puede ser una nota elemental). Entonces, nadie ha encontrado con seguridad «algo», sino sólo una «quimera» de «algo». O «algo» entra en la intelección como una nota específica, sustantivamente elemental (o como notas específicas sustantivamente coherentes) o no hay ninguna captación de «algo». Lo digo resignadamente, nada más. De algún modo tenemos que «fijar» la llamada quimera convirtiéndola en un totum preciso y, por eso, intelectual-sentientemente captable. En el apartado «La aprehensión primordial de realidad» (IS, 257-263), nos ofrece Zubiri este «algún modo»; a saber, «el acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad» (IS, 260). Examinemos este «acto de intelección» (IS, 260) para describir su momento «actualizante».

Brevemente resumido, este acto envuelve «fijación», «atención», «intelección atenta», «centración», «precisión» y «marginación». Todos los modos son una función del «acto de intelección», y no del «algo "DE SUYO"» y sin más. De este modo podemos captar algo preciso, aunque sea sólo provisionalmente. Lo preciso es «algo a lo que precisamente [yo] estoy apuntando sin apuntar a los demás» (IS, 261). Mediante mi apuntar selectivamente se convierte cualquier quimera en lo precisamente centrado. (Quiero resaltar que yo no convierto la «quimera» en «algo», aunque la conversión ocurre sólo en el contexto de la actividad, sino que la «quimera» misma se convierte. Mi apuntar es sólo la condición actualizante, no productiva y nada más). Y, a mi modo de ver, tal «apuntar» es la fundación y la consistencia de la «provisionalidad». Si no apunto más,

desaparece lo precisamente centrado y, correlativamente, desaparece el «algo». De todos modos, describe Zubiri la aprehensión primordial así:

«Entonces es cuando lo centrado está aprehendido en y por sí mismo, y solamente en y por sí mismo, es decir, está precisamente o precisivamente aprehendido [como ALGO de suyo]».

«La intelección de algo [nótese de algo] en este modo [nótese en este modo] es lo que llamo la prehensión primordial de realidad. (...) Esta modalidad [nótese modalidad] consiste en que lo aprehendido es precisivamente en intelección atenta [nótese atenta]» (IS, 261. La letra cursiva es mía).

Cada «acto de intelección» es modalmente (pero necesariamente) «atentivo». Sin «atentividad» no tendremos nada preciso y, por ende, ningún «algo» captado «de suyo» en primordialidad. Esta «atentividad» es precisamente lo que llamé «la actitud aprehensora» y el momento «actualizante» de intelección en el capítulo tan equivocado teóricamente, según Aísa. No captamos nada (= el «de suyo») «solamente en y por sí» sin el «más» anterior (estructuralmente) de atender a «algo» precisándolo en cuanto tal como «algo» específico y, por tanto, aprehensible como «de suyo». *Quod erat demonstrandum*. Pero, ¿cómo puedo reconciliar el «solamente en y por sí» con la necesaria atentividad? ¿No hay una contradicción aquí? ¡No! La razón nos conducirá a mi perspectiva idealista (aunque no ampliamente).

Hay un problema únicamente por el que Aísa (y los zubirianos en general) no ha comprendido la «respectividad» o, para tener una expresión neutra, el nexo entre la intelección y la concreta realidad inteligida. Aísa proclama contra mi idealismo: «Primordialmente aprehendemos lo que aprehendemos como algo que está en nuestra aprehensión no siendo por ella, sino “de suyo”» (RcZ, 274). Mi comentario a este respecto: Aquí, el «de suyo» no es lo aprehendido sin más, sino como «algo que está en nuestra aprehensión». Resalto el hecho de que el «de suyo» está en «nuestra [sic] aprehensión», como formalidad de este «algo» que ya está estructuralmente allí. No se trata de una tesis teórica. Es un hecho «bien constatable». Sin embargo, lo importante (y el fallo principal) del acierto es el «por», el cual investigo inmediatamente.

Mi interpretación del significado de «por» es: «producido», tal vez «causado», aunque esta última formulación me parezca demasia-

do fuerte. El «por» implica que el «en propio» del «de suyo» pierde su autonomía reduciéndose a una mera función (o proyección) de la intelección o, más técnicamente formulado, a un mero «haber sido puesto por» la intelección. Pues bien, rechazo este tipo de idealismo, como ya lo hice en mi libro (RRZ, 131). Zubiri denomina el «acto» de la aprehensión primordial como «constitutivo». Acepto la terminología y la entiendo así: El acto es constitutivo como la modalización de la atentividad es necesaria para tener lo precisamente centrado, lo que posibilita (pero no produce) la especificación concreta de «algo» en uno u otro totum (provisionalmente) concreto y preciso. Que la nota no sea captable o que no sea de hecho captada sin que sea «constitutivamente» centrada, no significa que ella tenga sólo una realidad producida o, digamos, prestada mediante un «por»; es decir, que no sea lo que es «en y por sí» como una nota (real) en el contexto necesario del acto constitutivo de la aprehensión primordial. Sin la nota notada, el acto constitutivo no es constitutivo de nada o, positivamente formulado, es constitutivo de un no-algo, lo que es una paleológica. En este sentido, la nota (= el «ya estar siendo presente así o así en») es, complementariamente, constitutiva de la intelección primordial (= el «ya estar atento a»). Son los dos priora de la intelección en cuanto tal.

Lo que todo esto significa es que no tiene ningún sentido semántico hablar de una nota como siendo «en y por sí», o «de suyo», «fuera de», o «transcendente a» la intelección que es «en y por sí», constitutivamente, atentiva. Cualquier expresión de esta índole introduce lógicamente el «en sí» trascendente de Hartmann. Es posible distinguir entre la intelección y lo inteligido. No es posible separarlos o hace que el uno sea absuelto del otro. «Fuera de» la intelección no hay nada que decir. En un enunciado, que evidentemente Aísa ve como una contradicción a mi idealismo y a mi interpretación de Zubiri, leemos: «El “en sí” de Hartmann tiene la pretensión de estar desvinculado [= absuelto] absolutamente de la aprehensión humana, en tanto que el “de suyo” zubiriano siempre es sólo una de las dos caras inseparables de la “moneda-realidad”; la otra es el “en”» (RcZ, 261). Convengo sin reservas y agradezco a Aísa la formulación sumamente idealista. Que el nexa «en» sea un «mero» «en» (Zubiri), o una necesidad (Reiniger, Royce, Wessell, etc.), no importa a este punto de la discusión. Lo que importa es que el nexa —«en la intelección»— es eterno (= «siempre»). Tal tesis

respecto del «en» es históricamente el patrimonio del idealismo en general, especialmente de la índole royceano-wesselliana. Por ello, la reivindicó para el idealismo.

Soy perfectamente consciente de que el zubiriano ortodoxo que lea mis palabras va a rechazar mi subordinación del realismo de Zubiri al idealismo que propugno. Pero, si lo hace, se encontrará, no sumergido en la realidad, sino en la paleológica de Hartmann, o en una nada semántica. Con otras palabras, será él víctima de la antinomia de Royce, que voy a examinar en el próximo apartado.

III

A mi modo de ver, los zubirianos, y también Aísa, no han comprendido la verdadera problemática de la noología de Zubiri respecto de sus implicaciones metafísicas. El origen de la ceguera reside en la mera formulación que Zubiri dio al cometido de sus análisis; a saber, examinar «la intelección» o su variante: «la aprehensión». Impugno la realidad misma de tal cosa y sostengo que, si la formulación ha de poseer un sentido aceptable, será preciso modificarla y calificarla enormemente suprimiendo su sustantivación implícita. «La intelección» debería ser una abreviatura (y nada más) para el intento de analizar «actos (kath' enérgeian)» o «actos en y por sí» (IS, 20), de inteligir. En el texto de Zubiri falta el artículo. He aquí el origen de la ilusión que hay meramente «LA» intelección. Lo importante es que, si Zubiri va a describir «la intelección», tendrá que examinar unos «actos en y por sí» concretos que constituyen la llamada intelección (a secas). Ahora bien, ¿qué actos?; ¿los actos de quién?; ¿dónde se encuentran?

Para responder a estas preguntas, yo, Leonard Wessell, tengo que encontrar en primer lugar dónde me son realmente presentes los actos de intelección. Inmediata, directa y unitariamente (es decir, primordialmente), yo no aprehendo ningún acto de intelección que no sea el mío. Puedo examinar y derivar una estructura común a mis actos de intelección y abreviar esta estructura como «mi intelección en cuanto tal», o «la intelección mía». También puedo presuponer que esta estructura vale para las intelecciones de otros, si los hay, y mucho más importante, si es posible dar un sentido semántico a la realidad de otros y de sus intelecciones primordiales allende (= más allá de, fuera de, transcendente a, o, simplemente, «no en»)

mis intelecciones primordiales. Sólo en este contexto presupuesto y nada más; es decir, en un contexto no asequible primordialmente para mí, puedo usar «la intelección» (humana) como término. Si el filósofo zubiriano no hace calificaciones similares, va a ofuscar completamente la problemática de la transcendencia y evitará un idealismo subjetivo y solipsístico o, peor, una paleología, simplemente por haber relegado el problema al olvido mediante su terminología. Quiero profundizar un poco más sobre si este asunto es así.

Zubiri nos informa que va a restringir su análisis de intelección «a los hechos mismos en cuanto tales» (IS, 25) tratando cada intelección examinada como un «hecho» sobre el cual puede erigir legítimamente su noología y metafísica. Pero, no define en absoluto, lo que es un hecho, lo cual es necesario si no quiere comenzar su noología con meras quimeras. Un «hecho» posibilita la verdad, una quimera no. En *Inteligencia y Razón*, Zubiri define un «hecho» como lo que es en principio observable por y para todos. Esta clase de hecho es lo que Hermann Schmitz ha denominado como «hecho objetivo». Tal hecho es en y por sí asequible por y para todos. Mi crítica a Zubiri fue dirigida a una interpretación de «hechos» de intelección como algo objetivo. Quería conducir a mi lector a otro tipo de hechos (terminológicamente implícito en mi discusión), a saber, a un «hecho subjetivo»; o dicho de otro modo, a un hecho que es «observable» en principio por y para sólo una persona, por hacer uso de lo que dice Hermann Schmitz¹³. (Aísa no comprendió mi meta aquí y, tampoco, por desgracia, la problemática noológica).

Según Schmitz, cada uno puede, incluso el mismo Schmitz, advertir: «Hermann Schmitz está triste». Tal referencia, incluida la del mismo Schmitz, se refiere a lo que es de uno u otro modo observable por y para todos y, por eso, a un hecho objetivo. Pero, sólo Hermann Schmitz puede decir: «Yo, Hermann Schmitz, estoy triste». La razón es que sólo Hermann Schmitz se siente, como el «yo» no-repetible «inmediata, directa y unitariamente» así aprehendido. Aquí tenemos un hecho subjetivo. Zubiri escribe: «Al estar presente esta piedra, no sólo veo la piedra sino que siento que estoy viendo la piedra» (IS, 155) El «[Yo, Leonard P. Wessell] siento que [yo, Leonard P. Wessell] estoy viendo (...)» es el único «acto» con el que puedo yo iniciar mi descripción de «la» intelección misma como realidad, y éste es un «hecho» que vale en principio sólo para mí, es un hecho subjetivo. En la captación inmediata, directa y unitaria del

«[yo, Leonard P. Wessell] estoy viendo», tengo mi único acceso a cualquier intelección real en cuanto primordialidad. «Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real» (IS, 157) porque se me da en principio primordialmente y no a ningún otro «yo siento». Respecto de la captación fenomenológica del «autrui», según Sartre, Renaud Barbaras ha escrito: «Autrui no me sera donné tel qu'il est présent à lui-même (...). La séparation entre moi et autrui reste insurmontable»¹⁴. Si un zubiriano puede sentir primordialmente mi «yo, Leonard P. Wessell, estoy sintiendo (...)», él dispone de poderes maravillosos de los que yo carezco por completo. El resultado es que, como afirmó Robert Reiniger, el comienzo de la filosofía estriba en un «solipsismo metodológico que no tiene nada que ver con la tesis metafísica que sólo yo, el pensador, existo»¹⁵.

Tiene unas consecuencias enormes la tesis «idealista» de Aísa de que no hay ningún «allende» fuera de la intelección, especialmente en el sentido de Hartmann. El «siempre “en” la intelección» no puede remitir en primordialidad a ninguna otra intelección que la suya, es decir, sin una *petitio principii*. ¿Cómo es posible evitar la transformación del «solipsismo metodológico» en un «solipsismo ontológico»? El verdadero problema aquí no es sólo si hay cosas reales fuera del alcance de (= «no en») mis intelecciones primordiales sino: ¿cómo es posible hablar semánticamente de «algo» no primordialmente presente «en» mi intelección y, por eso, no inmediata, directa y unitariamente real. Si no puedo realizar tal hallazgo semántico, me encontraré perdido en un solipsismo subjetivo. Adentrémonos un poco en esta problemática.

Zubiri nunca negó que se dé «lo real allende lo percibido», aunque «no tiene más justificación que lo real percibido» (IS, 187), una tesis, por lo demás, muy poco original, aunque cierta¹⁶. Y, ¿de qué modo está o es lo real (= lo que está presente «de suyo» y es concreto) «allende lo percibido», puesto que el llamado «allende» está siempre «en» (según Aísa) mi intelección (y yo no tengo primordialmente más que mis intelecciones)? Pues bien, parecería que este «lo real» no está presente a mi conciencia intelectual. Aísa nos asegura que «no hay allende en Zubiri que no sea “allende en la aprehensión” (...)» (RcR, 272). ¿Cómo puede estar (= físicamente/realmente) siempre presente algo (en cuanto su realidad en propio) «en» mi intelección si no me estoy dando intelectual-sentientemente cuenta de ello? El misterio se agranda si no olvidamos que Aísa permite

que «el calor», «un árbol» y «una onda electromagnética» se queden de suyo en la aprehensión, olvidando que Zubiri advierte explícitamente que «las partículas elementales, los átomos, las ondas, etc. (...) no son percibidas por sí mismas», y que «por sí mismas son de índole no aprehensible sentientemente, no visualizables (...)» (IS, 188). Aísa no nota esta peculiaridad, como si la diferencia entre ser percibido y no ser percibido no fuera de importancia respecto de estar presente en la intelección. Confunde otra vez lo noológico con lo metafísico. Por tanto, ¿cómo ha tratado Zubiri el problema del estar en la intelección lo que ni es percibido ni es siquiera sentientemente visualizable?

«Es que aquellas ondas y fotones no quedan “fuera” de la cualidad percibida, sino que son la realidad de esta cualidad “dentro” de ella: son un momento formal de su realidad en profundidad. El color no está producido por la onda (...) sino que, pienso, el color “es” la onda electromagnética “en” la percepción» (IS, 186).

A mi modo de ver, la advertencia de Zubiri consiste meramente en especulaciones «metafísicas» (en el sentido peyorativo de Popper). Cabe citar el comentario de Antonio Millán-Puelles:

«¿Cómo podría consistir en una onda el color y serla precisamente en tanto que percibida, cuando en verdad no vemos onda alguna? Si lo que se quiere decir es que en la onda consiste la realidad del color, entonces queda el color pensado como mera apariencia (...); y si el color no es la mera apariencia de la onda, sino la propia “onda percibida”, “la realidad perceptiva visual de la onda misma”, ¿cómo se explica que percibamos el color, mientras que solamente concebimos la onda o nos la imaginamos?»¹⁷.

La respuesta es que Zubiri ha pensado paleológicamente, es decir, ha identificado nada con algo. Hartmann piensa su «ser-en-sí» como no-experimentable (= nada), aunque pueda entrar como algo, por lo menos en parte, en la conciencia, mientras que Zubiri ha importado para la intelección misma, en una especie de operación de contrabando teórico, el «en y por sí» de lo aprehendido como «algo “de suyo”», aunque no sea «conscienciado». Con otras palabras: nada de este «algo “de suyo”» concreto está primordialmente presente en la intelección (mía) en cuanto consciente. Una idea, tal vez. Una «realidad en sí», no. He introducido «consciente», etc., por utilizar términos no mistificados por las vaguedades de la terminología de Zubiri. «La» intelección, implica «conciencia», o yo no com-

prendo de qué está hablando Zubiri. Una intelección sin el momento de conciencia no es nada. Una idea de una onda electromagnética es algo que, como concepto, está presente conceptualmente a la conciencia conceptualizante. Pero, la llamada onda en su inmediatez de ser este «algo “de suyo”» no está presente a la conciencia intelectual-sentiente y, por eso, no es nada real; quiero decir, dentro del marco teórico de Zubiri. Zubiri identifica *velis nolis* «nada» y «algo», y tal identificación es paleológica. Pero lo peor todavía no ha llegado.

El problema del «allende lo percibido» en la intelección deriva, según Zubiri, «de nuestra ciencia» que sostiene que, «si desaparecieran del cosmos los animales dotados de sentido visual desaparecerían del cosmos los colores; la realidad del cosmos no es coloreada» (IS, 174). Aísa repite a Zubiri: «Sin los órganos, que hacen posible la actualización de lo sensible, no hay “en” y, en consecuencia, no hay lo que es real en la aprehensión al modo de serlo sólo en ella» (RcZ, 275). El «cómo» de este salto físico no está conocido y, por eso, «es el escándalo de nuestro saber» (IS, 187). Lo verdaderamente escandaloso es que Zubiri (y con él Aísa) ha tomado en serio esta «hipótesis especulativa que no está en lo más mínimo científicamente mejor justificada que la [hipótesis] teológico-ocasionalista de [Arnold] Geulincx»¹⁸. Al nivel de una mera descripción del hecho de intelección, tal especulación no pertenece en absoluto a una determinación de la apariencia o no-apariencia de las «sensaciones», incluso aunque los animales dotados de sentido visual desaparecieran o, mejor dicho, y siguiendo el solipsismo metodológico, si yo, Leonard P. Wessell, desaparezco. Para determinar esto, Zubiri debe ofrecer un criterio inmanente a las cualidades sentidas. No lo hace porque, a mi modo de ver, no lo hay. Pero, para sumergirnos en la realidad de la antinomia de Royce, hagamos, al menos, unas consideraciones sobre las implicaciones contenidas en la tesis de Zubiri. He aquí, pues, la cuestión que ahora se examina.

La primera tesis (no importa si viene de «nuestra ciencia» o del «Mago de Oz»): Que algo específico (aquí el color) no está de suyo en «la» intelección y, por eso, que ha desaparecido de la realidad o, equivalentemente, que no aparece de suyo en la realidad, presupone precisamente lo que Aísa quisiera rechazar, a saber, el «en sí» fuera de «la» intelección. (Y no olvidemos que se trata sólo de «la intelección mía» y de la no-apariencia fuera de mí). No tiene sentido

semántico mantener que algo no está en A, si no tenemos ninguna idea de lo que limita A posibilitando el «no estar en» A. Y límites en cuanto tal no tienen significado si no hay lo que es más allá del límite (= B) engendrando el contraste disyuntivo entre «dentro de» (= «en») y «fuera de» (= «no en») y, por ende, la «frontera» que separa la totalidad en dos zonas. Si resulta que A es infinito, el problema de la frontera desaparece como un sin sentido. Una intelección infinitamente englobante disolvería la necesidad de el «fuera de» la intelección (mía) como presupuesto del «no aparecer en» la realidad a secas. Entonces, tendríamos el idealismo que propugno. Pero, puedo asegurar a mis lectores que soy intelectivamente bastante finito y, por eso, me hace falta una intelección absolutamente englobante, la que necesito si no quiero deslizarme semánticamente en un sin sentido. De algún modo tengo que asegurarme que la no-apariencia del color es realmente; lo cual quiere decir que la no-apariencia está de suyo presente. ¿Una tesis paradójica? ¡No! Examinemos la cuestión con la ayuda de Jean Paul Sartre.

Segunda tesis: En un análisis fenomenológicamente brillantísimo, nos ofrece Sartre una descripción de la presencia de la ausencia que justifica el juicio negativo de que «Pierre no está en este restaurante»¹⁹. Me encuentro en un restaurante y busco la intelección de Pierre que debe estar de suyo aquí. Mi atentividad margina a la mayoría de las cosas, constituyendo de este modo, el fondo sobre el que una u otra cosa centrada «aparece» de suyo y primordialmente en las intelecciones mías. Lo secuencialmente centrado en el contexto del fondo constituye la realidad total del restaurante en que Pierre ha de aparecer realmente. No me quedo más de un instante en cada cosa centrada que debe presentarme Pierre de suyo, y no lo hace. ¿Qué siento yo intelectivamente en cada intelección separada en el contexto del fondo? «C'est un papillotement de néant (...) qui glisse comme un rien à la surface du fond. (...) Je m'attendais à voir Pierre et mon attente a fait arriver l'absence de Pierre comme un événement réel concernant ce café, c'est un fait objectif (...)»²⁰. El contraste inmediato, directo y unitario entre la expectativa de mi intelección sentiente de Pierre junto con su ausencia llamativa, es decir, su no-apariencia inmediata, hacen patente su «no estar en» los límites de cada una de mis intelecciones. Si no puedo englobar la serie de cosas centradas en una intelección global, no puedo trascender a los límites de cada intelección separada y captar la

ausencia inmediata de Pierre en la realidad «total» constitutiva del restaurante. La intelección englobante que abarca la ausencia inmediata de lo centrado, posibilita la emisión de un juicio negativo —una negatividad «real» fundada directamente en la ausencia «percibida» de un específico «algo “de suyo”» en la realidad total. Si no hay ninguna intelección global, no hay ninguna presencia de la ausencia de «algo “de suyo”» como totum.

Análogamente no hay ningún sentido semántico en la tesis de la no-apariencia de los colores en la realidad allende las intelecciones de animales dotados de sentido visual, si no hay una intelección englobante de mis intelecciones en las que han desaparecido los colores y de la «realidad del cosmos no (...) coloreada». Si no postulo esta intelección más englobante que la mía, o he asumido una realidad «en sí» per se allende la intelección mía (= el realismo de la transcendencia de Hartmann), o no he dicho semánticamente nada con la tesis de que la desaparición de los colores en mis intelecciones (no por hablar de los animales) significa su no-aparencia en la realidad no percibida por la intelección mía²¹. No hay ninguna realidad absolutamente no percibida; e.d., desvinculada de la intelección, sin envolver implícitamente el «no en la intelección» trascendente de Hartmann. De este modo retengo el «siempre “en” la intelección» de Aísa sin aceptar el «en sí» de Hartmann, y sin caer en una nada semántica; es decir, supero la antinomia de Royce.

Nos encontramos en el momento crucial; es decir, el momento de considerar la llamada antinomia royceana. Lo que funda mi advertencia es la siguiente reflexión: ¿Dónde está el lugar preciso en que yo intelijo la realidad en su inmediatez y unitariedad? La respuesta es la intelección primordial mía. Todo lo que digo del «de suyo» es noológicamente ulterior a mi experiencia preteórica de «algo “de suyo”» en primordialidad. ¿Qué descubro en el nexo entre la intelección mía y lo inteligido en cuanto realidad? Lo que descubro es que el nexo constituye una identidad con dos momentos distinguibles, pero no separables.

Los momentos de distinción: 1) Algo se presenta a mi intelección modalmente como «de suyo»; es decir, el «de suyo» es un modo del estar presente, a mí, de algo; es decir, a mi intelección sentiente. 2) El «de suyo» puede ser considerado en propio como una formalidad que posee momentos estructurales propios; es decir, una estructura pertinente al «de suyo» «en y por sí», no por ser inteligido. Con

otras palabras, en la experiencia preteórica capta la inteligencia sentiente «ALGO "de suyo"». Puedo seguir el consejo teórico de Zubiri, es decir: «Hay que atender tan sólo a ser meramente noto» (IS, 33). Este «atender» es de segundo grado. La «atentividad» del «acto constitutivo» es de primer grado y, por eso, constitutivo de la aprehensión primordial. Si atiendo (= intencionalidad) a lo meramente noto (= el «ALGO "de suyo"»), puedo fijar y centrar intelectivamente el «de suyo» como el «algo "DE SUYO"» o, incluso, como el «"de suyo" sin más — "solamente" y esencialmente» (RcZ, 272). No creo que sea posible separar el «de suyo» totalmente de la remisión a «algo». Pero no voy a polemizar en este punto. En el «atender» de segundo grado es el «de suyo» un «en propio» y es, en cuanto tal, no reducible a ser modo. Aquí tenemos el «meramente en la intelección». ¿Hay una disyuntividad contradictoria aquí?

Formalmente no hay ningún conflicto disyuntivo entre ser «siempre» modo y ser «siempre» en propio «en» la aprehensión primordial. Simplemente no puedo representarme nada, como inmediatamente en propio, que no sea primordialmente modal para mi intelección sentiente. Si suprimo el en propio, desaparece el modo. Si suprimo el modo (por ejemplo, eliminando la conciencia), pierde el en propio su presencia. En la intelección primordial, por ende, hay un nexo necesario entre el modo y el en propio como momentos distinguibles, pero no separables de la realidad captada. Esto no lo han comprendido Zubiri ni Aísa. Si trato de hablar (semánticamente) de la realidad en propio no percibida y, por eso, sin el modo de presentarse inmediatamente a (un) «mí», o no digo semánticamente nada, o postulo subrepticamente el «en sí» de Hartmann. De todos modos, pierdo el «siempre "en"» que Aísa ha destacado correctamente. Necesito primordialidad para poder atribuir un sentido semántico al «siempre en», más allá de «la» intelección mía (y no tengo otro tipo), sin convertirme en un realista de la transcendencia. Mediante «la intelección englobante» alcanzo la posibilidad de representarme semánticamente el «allende no percibido» como primordialidad (= el modo de estar presente del en propio). Sin este postulado no puedo hablar de «lo no-percibido» como realidad²². Como idea o concepto, tal vez; como realidad concreta e inmediata, no. Este dilema es, precisamente, la antinomia de Royce. Ofrezco como ejemplo de mi tesis el artículo de la mano de Aísa que trataré de inteligir sentientemente.

«Enteligir algo consiste en tener su realidad ante nuestra [sic] inteligencia» (IS, 249). Por tanto, tengo ante mi inteligencia un ejemplar del artículo de Aísa, más concretamente el primer folio (pág. 257). (Trataré el artículo sólo como cosa física). ¿Tengo realmente ante mí el ejemplar total? No, sola, y unilateralmente, la primera cara en una perspectiva específica. No estoy viendo inmediatamente la cara de atrás, sino que tengo aquí una «imagen» muy vaga, confusa y esquemática. Después de unos minutos no tengo más que la idea abstracta de la otra cara. «La otra cara» pertenece ahora al «allende no-percibido». ¿Cómo puedo representarme semánticamente la realidad de «la otra cara» no-percibida, por no hablar del artículo total. Puedo seguir el consejo teórico de Manfred Sommer: «¿Cómo vería yo la cosa, si no estuviera aquí, sino allí? Un "yo", no en el indicativo aquí, sino en el subjuntivo allí: éste es otro "yo". La cara de atrás es la cara de delante dada a un sujeto posible»²³. (Digamos «intelección» en lugar de «sujeto»). Represento «lo no-percibido», tal vez lo sólo conceptualizado, de la otra cara mediante una «experiencia posible», ya sea tal experiencia la de «mi» yo subjuntivo o la de otro «yo» posible. La conclusión de Sommer vale universalmente: «En tanto que sea así que cada cosa tiene dos lados, no sólo es un enunciado sobre la cosa y la insuficiencia del observador, sino también un enunciado sobre la relación entre varios observadores posibles con sus propias insuficiencias»²⁴. (Comprendemos «respectividad» en vez de «relación»). Si no represento el lado no-percibido por una experiencia posible de varias y variadas intelecciones posibles, no puedo decir nada semántico del «allende no-percibido», puesto que no puedo atribuir semánticidad a la inmediatez y concreción de la cosa real. Pero esto no es todo.

Mientras estoy viendo la cara de delante (pág. 257), estoy convencido de que ahora mismo la otra cara existe de suyo y en propio. Puedo pasar a esta otra cara de atrás. Pero, entonces, la cara de atrás se convierte en la cara de delante de nuevo «ahora», y la cara de delante del «ahora» previo se transforma como recuerdo en una nueva cara de atrás. ¿Cómo puedo representarme semánticamente la realidad simultáneamente existente de ambas caras, aunque sólo tengo una cara inmediatamente ante mi intelección sentiente? Otra vez Sommer puede ofrecernos ayuda. Hablando de la cosa como esfera, Sommer señala: «Así me hace falta en ella lo que se da desde dentro: otro yo. Pero un yo realmente experimentable. El otro

[yo] que pienso, imagino o pongo hipotéticamente no me conduce del significado de la expresión "cosa" a la existencia [de suyo] de la cosa misma. Debe de haber otro yo real»²⁵. Y, respecto a mi «yo» con su insuficiencia, este «otro yo real» es englobante porque posibilita, semántica y primordialmente, todo lo real (no-percibido por mi intelección unilateral) de suyo, concreto, inmediato, etc., como el modo del en propio «en» una intelección global de la cosa como totalidad. Si no postulo este «otro yo real y englobante», o no he dicho nada sobre el «algo "de suyo"» primordial, pero no-percibido, o he aceptado velis nolis el «en sí» de Hartmann. Y este «o (...) o», es precisamente la antinomia de Royce. Por tanto, para evitar la antinomia de Royce es menester que el realismo radical de Zubiri sea fundado en un idealismo de índole royceana. Meditando sobre todo lo dicho concluyo que no sólo está implicada la antinomia de Royce en la captación del artículo de la mano de Aísa, sino también en la captación semántica de la misma mano de mi contrincante.

Agradezco a Aísa su crítica. Me ha dado mucho que pensar y re-pensar, lo cual no es poco.

SIGLAS

RcR — Aísa, Isabel, «Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico» en: *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 11, 1993, Págs. 257-276.

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

IS Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

SE — Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, 1985.

NOTAS

(1) Véanse las «Siglas».

(2) Véanse las «Siglas».

(3) Véase Royce, *The World and the Individual. First Series: The Four Historical Conceptions of Being*, Gloucester, Dover, 1976, p. 76.

(4) Schmitz, *System der Philosophie*, 10 cols., Bonn, Bouvier, 1964-1980.

(5) *Ibid.*, *System der Philosophie*, Bd. I, die Gegenwart, 2ª ed., Bonn, Bouvier, 1981, pp. 169-239 y 440-450.

(6) Véase Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand der Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1990, pp. 51-53.

(7) Véase José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Vol. IV, Q-Z, 6ª ed., Madrid,

Alianza Editorial, 1986, II, p. 2790. Para definiciones similares veáanse Walter Brügger, S.I., «Realidad» en *Diccionario de Filosofía*, trad. José María Velez Cantarel, Barcelona, Editorial Herder, 1962, p. 399 y Paul Foulquié, «Real» en: *Diccionario del Lenguaje Filosófico*, trad. César Armando Gómez, Barcelona/Madrid/Buenos Aires, Labor, 1967, pp. 866-867. Sólo por motivos de sentimentalidad, Véase el artículo confuso de Juan Zaragüeta, es decir, «Real y Realidad» en: Zaragüeta, *Vocabulario Filosófico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955, pp. 442-443.

(8) Véase Millán-Puelles, Antonio, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Editorial Rialp, S.A., 1990, pp. 390-391.

(9) La idea de grados de «existencia» (o de «realidad») no es nueva. Para un estudio interesante que tematiza la idea Véase Lorenzo Peña, *Fundamentos de ontología dialéctica*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1987, pp. 41-148.

(10) Que un filósofo use «algo» sin definición no es hábito sólo de Zubiri, sino más o menos universal. Una excepción llamativa es Hermann Glockner, quien ha desarrollado una filosofía «von allen und Jedem, das überhaupt in unserer Welt als "etwas" hervorgebracht werden kann». Véase Glockner, *Gegenständlichkeit und Freiheit. I Metaphysische Meditationen zur Fundamental-philosophie*, Bonn, Bouvier, 1963, pp. 29-150. No estoy totalmente de acuerdo con Glockner. Pero, por lo menos, sé «algo» de lo que está hablando sin tener que construir una interpretación intuitiva.

(11) Véase Descombres, *Grammaire d'objets en tous genres*, París, Les Editions de Minuit, 1983, pp. 143-151. Descombres advierte: «Il n'y a pas un concept de l'objet en général [= quelque chose]. Chaque fois (...) qu'on a fait un emploi intelligible de la locution, un objet que qu'il soit, on aura substitué au terme transcendantal un terme prédicamental» (pág. 149) Si no hay ninguna justificación del uso de «algo» en la filosofía de Zubiri, su filosofía desaparecerá, paradójicamente, por falta de realidad conceptual.

(12) Según el *Diccionario Práctico Larousse*, «algo» «designa una cosa que no se quiere o no se puede nombrar», y «cosa» es «una palabra indeterminada cuyo significado (material, objetos, bienes, palabras, acontecimientos, asuntos) se precisa por lo que la precede o la sigue»; *The Collins Paperback English Dictionary* define «something» como «an unspecified or unknown thing, some thing», y «thing» como «an object, fact, circumstance, or concept considered as being a separate entity»; y el *dtv — Wörterbuch der deutschen Sprache* designa «etwas» como «eine nicht näher bestimmbare Sache», y «Sache» como «Gegenstand nicht näher bestimmter Art». Creo que mi utilización de «algo» en el contexto se conformará al uso léxico.

(13) Para una discusión de hechos subjetivos en la filosofía Véase Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, p. 9-16.

(14) Véase Barabaras, *Autrui*, París, Quintette, 1989, p. 21.

(15) Véase Reiniger, *Die Metaphysik der Wirklichkeit*, München/Basel, Reinhardt Verlag, 1932/1947, I, 11.

(16) Alfred North Whitehead ha escrito: «No statement, except one, can be made respecting any remote occasion which enters into no relationship with an immediate occasion so as to form a constitutive element of that immediate occasion. (...) The one excepted statement is — If anything out of relationship, then complete ignorance as to it. Here by ignorance, I mean ignorance (...)». Véase *Science and the Modern World*, 10ª ed., New York, Mentor, 1960, p. 30.

(17) Véase Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, p. 392.

- (18) Véase Schmitz, Hermann, «Die Grundform schlichter Wahrnehmung» en: *Subjektivität*, Bonn, Bouvier, 1968, p. 34.
- (19) Véase Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943, pp. 40-46.
- (20) *Ibid.*, p. 45.
- (21) La tesis de Zubiri que las sensaciones son en efecto aniquiladas (= no aparecen más en la realidad) con su desaparencia es uno de los momentos metafísicos furtivamente introducidos en su filosofía. Para una crítica de esta tesis en general Véase Emanuele Severino, *El parricidio fallido*, trad. Francesca Bassots, Barcelona, Ediciones Destino, 1991, pp. 207-222. Para Severino, la índole de acierto de Zubiri constituye una «locura»; e.d., lo que he denominado como «paleológica».
- (22) Hay similitudes entre mi tesis respecto de una intelección englobante y la doctrina de «aparición transcendental» de Emanuele Severino en: *Esencia del nihilismo*, trad. Enrique Álvarez Tólcheff, Madrid, Taurus, 1991, 123-131. Severino mismo escribe: «Para que el surgir aparezca [= estar "en" la intelección] como tal, tiene que aparecer el "antes", respecto del cual se constituye el surgir; y para que el diluirse aparezca como tal, tiene que aparecer del "después" como ya no incluyente de lo que se ha diluido; de manera que el horizonte [intelección englobante] es precisamente el aparecer como acontecimiento transcendental [= intelección absolutamente global] —, tal horizonte no puede aparecer como lo que surge y como lo que se diluye (...)» (págs. 129-130). El «desaparecer de realidades» de Zubiri ocupa una posicionalidad en el «aparecer transcendental», el que «es entero [= "siempre"] (...) y no aparece como deviniente» (pág. 130), y sin esta transcendentalidad la desaparencia no tiene lugar [= modo de presentarse], es decir, no sucede y, por eso, es nada [= no-algo].
- (23) Véase Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Frankfurt a. M., 1990, p. 135.
- (24) *Ibid.*, p. 135-136.
- (25) *Ibid.*, p. 136.