

ROYCE Y OTROS CONTRA XAVIER ZUBIRI, DE LA MANO DE LEONARD P. WESSELL, JR. Seguimiento crítico de este combate filosófico¹

Isabel Aísa. Universidad de Sevilla

Resumen: Este artículo sostiene una discusión crítica sobre el libro de L. P. Wessel Jr., y pone en cuestión puntos importantes de la interpretación que hace Wessel de la filosofía de Zubiri, en particular la identificación de su «reísmo» con otras formas de realismo ontológico. Finalmente, pone en duda la superioridad atribuida por el autor a las soluciones de Royce y otros frente a Zubiri.

Summary: This paper keeps a critical discussion about L. P. Wessel Jr.'s book. It puts in question some important points of Wessel's interpretation of Zubiri's philosophy, namely the identification of his «reism» with some other forms of ontological realism. Finally, it calls in question the superiority attached by the author to the solutions of Royce and others in front of Zubiri.

El móvil del libro de Wessell es la lucha interior del autor, «agón», a consecuencia de adhesiones filosóficas contradictorias: al realismo de Zubiri y al idealismo de Royce. La marcha que sigue la obra es el afronte protagonista de la filosofía de Zubiri; más concretamente, de su solución del problema de la realidad. Es preciso advertir que dicho afronte es también crítico, ya que en ello sitúa Wessell su aportación principal. Para llevarlo a cabo, se toma a Royce como «antagonista» por excelencia. El autor advierte que, así como la fidelidad a Zubiri es esencial para los fines que se persiguen, no importa en el caso de Royce, cuya interpretación debe producir sobre todo «la idea de que éste desafia a Zubiri» (p. 24). La meta del trabajo es la resolución de la «lucha interior» del autor,

¹ LEONARD P. WESSELL, JR. *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1992. 245 págs.

a una con la proclamación de un único «vencedor», que resultará ser el idealismo de Royce.

A tono con este planteamiento, hay un especial «vitalismo» en el modo de hacer; el autor vive su contradicción filosófica como una enfermedad de la que puede sanar, si dirige acertadamente el combate de las filosofías de Zubiri y Royce.

Lo importante para nuestro cometido es poder llegar a mostrar si Wessell acierta; es decir, si es Zubiri mismo el que está en el «cuadrilátero y si los ataques de Royce -y de otros-se dirigen verdaderamente contra él. Tal y como el mismo autor tiene presente, a pesar de su interés en la interpretación fiel de Zubiri, podría haber errado, en cuyo caso habría llevado a cabo «un diálogo con un Zubiri imaginario», algo que «puede no tener nada que ver con Zubiri mismo» (p. 111). El realismo de Zubiri es lo suficientemente peculiar y novedoso -de ahí el neologismo «reísmo»- como para alertarnos desde el principio respecto de los argumentos de Royce contra un realismo sin más; es obligado detectar si tiene algo que ver con el de Zubiri.

Seguiremos el orden de los distintos capítulos del libro, con el fin de hacer notable el desarrollo y la naturaleza de este peculiar combate filosófico. Nuestra atención se detendrá sólo en lo más sobresaliente de cada capítulo y, en especial, en lo referente a temas-clave del pensamiento filosófico de Zubiri, tales como el de la realidad-reidad, la modalidad primordial de intelección sentiente, la actualidad y la verdad real.

* * *

Capítulo I. En este primer capítulo, que se enuncia: «Realismo y realidad: una relación problemática», Wessell se sorprende de que Zubiri ponga escasos ejemplos de realidad, a pesar de la sobresaliente relevancia que aquella tiene en su filosofía. A una, se muestra decepcionado del tipo de ejemplos que utiliza Zubiri: «cosas» tan poco importantes como el color, el calor o un paisaje.

Una vez que Zubiri describe la realidad como «formalidad», los ejemplos de «cosas» resultan, como mínimo, secundarios, ya que realidad no es zona de cosas, sino modo de quedar lo aprehendido en la aprehensión intelectual. Para hacerse cargo de la «reidad», la atención no puede quedar atrapada en el calor ni en el color, sino en la *forma* de estar presente, tanto el uno como el otro, en la aprehensión. Ciertamente, la realidad está en cada caso unida a un especial contenido, que la determina

como realidad-verde, realidad-bondad, etc. Sin embargo, ningún tal ni cual, ninguna talidad, es la realidad de Zubiri. Realidad es un *trascendental*; los tales y cuales que el ser humano aprehende, los aprehende «primordialmente» como reales, en una única formalidad de realidad -de ahí la trascendentalidad. Esto es lo fundamental, y en ello debe fijarse ante todo la atención; los contenidos pertenecen a la «ulterioridad» del logos y de la razón. «Cosas» consideradas -ulteriormente- de la mayor o menor importancia quedan aprehendidas primordialmente «solamente» como reales sin más.

En el mismo capítulo, Wessell se refiere a la realidad como «definición». Si Wessell estuviera en lo cierto, Zubiri no habría cumplido su propósito de «mera descripción». Precisamente en la árida terminología que utiliza para referirse a la realidad, transparece, en nuestra opinión, su titánico esfuerzo pre-teórico o pre-definitorio: «de suyo», «en propio», «prius», «modo de quedar», etc. La definición, el «qué» de la realidad, es algo derivado, un segundo momento fundado en el descriptivo, posibilitado e impelido por él. El ser humano teoriza sobre la realidad estando *ya* en ella; teoriza, porque el mero «estar» no es un saberla, ni siquiera es tener aprehendido su concepto, sino sólo «un físico estar» primario y decisivo para investigar la realidad enigmática que nos tiene inquietos. En ese «estar ya en la realidad», previo a cualesquiera definiciones, es en lo que urge fijarse en el tratamiento de la realidad; es un nivel radical -o al menos pretende serlo-, que no puede dialogar fructíferamente con el nivel de las distintas definiciones, sin tener presente el desnivel entre aquél y éstas. Ni «exterior», ni «fuera», ni «en sí», ni «externa» convienen a una realidad trascendental (no trascendente).

Tampoco la realidad en contraste con la «mera apariencia» es algo primordial en Zubiri. La apariencia pertenece a la ulterioridad; primordialmente no hay error, según Zubiri, sino «verdad real» sin contrapartida. Esto, naturalmente, tiene que ver con la descripción de la aprehensión primordial; ésta no consiste en un juicio, por ejemplo, sino que aquello en lo que consiste funda el juicio. Luego en Zubiri, el lugar de la verdad es anterior al juicio. El error sólo es posible en la ulterioridad. Los ejemplos de Wessell -el bebé estrangulado que («en realidad») no es más que una muñeca, el enigma del hermafrodita de hombre y maniquí, las aprehensiones esquizofrénicas- omiten la primordialidad; se emiten en onda ulterior, por lo que llegan demasiado tarde a captar la primordialidad.

Entre Nicolai Hartmann y Zubiri hay más apariencia de parecido que parecido real. Ambos muestran una acusadísima sensibilidad hacia la independencia de la realidad -si bien «prius» es mucho más que mera independencia. Sin embargo, el tratamiento y las soluciones son tan diferentes entre sí, que sus filosofías y realismos divergen más y más desde aquella común sensibilidad apuntada, a modo de posible punto de unión. La realidad de Hartmann es todavía la «cosa en sí» kantiana, con la cual *nada* tiene que ver la realidad, como el propio Zubiri declara explícitamente (1). Nada tiene que ver ni la realidad «aquende» ni tampoco la «allende», la cual interpretamos como realidad «allende la aprehensión primordial», *nunca* como realidad-cosa (exterior, en sí, trascendente). Por ejemplo, el fotón es el allende de la primordial realidad «ante mí» que el logos conceptualiza y juzga como color tal o cual. No es un allende-cosa en sí, sino que esa realidad *en* mi aprehensión al modo de «realidad ante mí» -aprehensión primordial-, *sin dejar de estar «en» mi aprehensión* -primordial y logos-, ha sido investigada -razón- como realidad-fotón. «Realidad», porque el fotón está *en* la aprehensión como «de suyo»; «fotón», porque la investigación científica ha dado como resultado que ese formal «de suyo» en la aprehensión consiste en fotón -contenido real. Para Zubiri carecería de sentido el tener que «salir» a la realidad de Hartmann cuando describe el fenómeno fundamental del aprehender; estamos ya en la realidad, que está, a una, en nuestra intelección. Cuando se la investiga ulteriormente, no hay salida ni saltos, sino que siempre ya *en* ella, se toma una especie de distancia. Sólo entonces empieza el problema del objeto, de la relación, de la apariencia y del error. En Zubiri, los planteamientos de «cosas en sí» -seres en sí, si se prefiere- no son pertinentes. Nunca se insistirá lo suficiente en el «en la aprehensión», si bien es preciso que esta insistencia se comparta con la del «de suyo»; sólo así se evitará inclinar falsamente la filosofía de Zubiri hacia el idealismo o hacia el realismo de corte trascendente. El *reísmo* es un difícil equilibrio; puede llegar un día en el que se reconozca que el *reísmo* merece un lugar propio junto a los idealismos y realismos, como postura inconfundible con ninguna de estas dos.

A partir de lo expuesto, no vemos cómo la problemática que conlleva el realismo de Hartmann «reaparecerá, implícita y/o explícitamente, en el realismo de Zubiri», tal y como Wessell espera. Tampoco vemos, si mediante Hartmann se puede «profundizar en la definición de Royce», cómo las críticas de éste al realismo puedan afectar al *reísmo*. Estamos en total desacuerdo con la idea recogida por Wessell en Baciero de que el realismo de Zubiri sea la culminación del de Hartmann; no puede culmi-

narse algo que ni siquiera se ha empezado. El ser en sí, que protagoniza la filosofía de Nicolai Hartmann, no juega *ningún* papel en la de Zubiri. El realismo de aquél es cosista (realidad-cosa), el de éste es formal (realidad-formalidad). Los neologismos de Zubiri son como semáforos en rojo; advierten que ahí justamente debe detenerse el trillado pasar. «De suyo» no es «lo que», sino el modo de quedar «lo que» en la aprehensión intelectual; es decir, la formalidad del contenido «lo que»- que se aprehende. Zubiri no es un Hartmann mejorado.

El Capítulo II lleva por título: «La averiguación de la realidad, según Zubiri: el «hecho» fundamental y el 'de suyo'». Es obvio que no podemos estar de acuerdo con la afirmación de Wessell de que el «en sí» sea un momento importante, si bien derivado de la realidad. Si lo fuera, Zubiri no hubiera podido evitar la deriva final hacia los realismos trascendentes y sus aporías. No se trata sólo de que el realismo de Zubiri sea un realismo del «de suyo»; así dicha, la frase está incompleta y, en este caso, es esencial que se la complete: es un realismo del «de suyo» «en» la intelección. El «en sí» de Hartmann tiene la pretensión de estar desvinculado *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». Por algo se nos dice que realidad es formalidad... en la aprehensión. El «en»-actualidad real- nos sumerge en el «de suyo»-actualidad real-; así se estructura el realismo de Zubiri, el cual, ni es un idealismo, ni tampoco un realismo propiamente. Entiéndase que ésta es la estructura, tanto de la aprehensión primordial, como de las ulteriores; éstas no son «otras» a las que hubiera que «saltar» para captar un supuesto «en sí», sino que son la misma aprehensión primordial desplegada, profundizada, ahondada, expandida... «como una gota de aceite» dice Zubiri (2). En la ulterioridad, el momento del «en» sigue vigente; la profundización consiste en conseguir arrancar al mero y formal «de suyo» primordial, en el que ya estamos, estando también él en nuestra intelección (co-actualidad intelectual), su contenido -conceptual, esencial, etc. Su contenido *en* la aprehensión, que no es, sin embargo, por la aprehensión, sino «de suyo» - en la aprehensión. Todo esto quizás pueda mostrarse con más claridad desde el modo de sentir que es la «kinestesia»: no hacia la realidad, sino «realidad en hacia». Ya en la realidad -primordial- somos llevados a más realidad -contenidos reales ulteriores- por la fuerza de la realidad misma en la que ya estamos -insuficiencia, en términos de contenido, de la aprehensión primordial. Insistimos todavía: no sólo nos referimos a la estructura de la realidad desde la perspectiva intelectual -«noológica»-; la

realidad que investiga Zubiri en su metafísica no es más que la realidad aprehendida en ulterioridad de razón. Metafísica y noología son congéneres en Zubiri.

En el apartado cuarto del segundo capítulo, junto a párrafos muy aclaratorios (p. 70), advertimos cierta confusión en la exposición que hace Wessell del sentir en Zubiri. Según puede leerse, Zubiri «parece creer» que el sentir tiene una estructura formal común al llamado «puro sentir» y al «sentir intelectual»; Zubiri considera al puro sentir como despliegue de aquel sentir en cuanto tal, y al sentir intelectual como un desarrollo en el que, sin embargo, «faltan unas notas esenciales». A continuación, Wessell opina que el sentir intelectual «debe contener *todos* los momentos del «sentir en cuanto tal», pero integrados en el factor intelectual mismo». Lo que no entendemos es que Wessell no haya comprobado que esto último *sí* lo hace Zubiri. Una posible explicación de la perplejidad de Wessell que, a su vez, nos deja perplejos, podría encontrarse en las confusas frases anteriores al último párrafo, y en el posterior desarrollo del apartado cuarto. Zubiri no puede sólo «parecer creer», si se tiene en cuenta que «estructura formal» quiere decir aquello en lo que algo consiste; si el sentir mismo consiste en impresión -estructura formal-, todo lo que se llame «sentir» -puro o intelectual- tiene que consistir en impresión -se module como se module, en cada caso. No sabemos muy bien qué se quiere decir con que el puro sentir sea un «mero despliegue» del sentir en cuanto tal; el puro sentir es el mismo sentir en cuanto tal, es decir, es impresión con sus momentos inseparables entre sí de afección, alteridad y fuerza de imposición. Lo mismo ocurre con el sentir intelectual. Cuando se analiza la estructura formal básica del sentir animal y del sentir humano -la impresión en sus momentos-, se aprecian diferencias -especialmente en la alteridad- en uno y otro caso, que muestran, según Zubiri, que el animal meramente siente -puro sentir-, en tanto que el humano siente intelectivamente -sentir intelectual-. La estructura formal es la radicalidad del sentir. Sin embargo, Zubiri analiza *otra estructura*, que *se deriva* de la primera: la estructura dinámica o procesual, la cual consiste en los momentos de suscitación -momento propiamente aprehensivo; de puro sentir o intelectual-, modificación tónica -momento emotivo; de mero afecto o sentimiento- y respuesta -momento de mera tendencia o volición. En tanto que estructura derivada de la formal, no tiene en la noología el protagonismo de la primera. Zubiri advierte que cuando diga «sentir» sin más, se estará «refiriendo al sentir como estructura formal» (3). En definitiva, el tema de la obra no son las tonicidades -afectos animales o sentimientos humanos- ni las res-

puestas -tendencias animales o voliciones humanas-, sino la estructura formal del sentir intelectual, y la suscitación, que además de ser el momento aprehensivo de la estructura procesual del sentir, es el momento determinante de los otros dos: tono y respuesta. En consecuencia, no nos parece muy riguroso que el despliegue de la suscitación, modificación tónica y respuesta se encabece como momento del «sentir en cuanto tal»; son momentos de una estructura del sentir, que no es primaria, sino derivada, según Zubiri. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que en la afección Zubiri no se refiera a la tonicidad; aquélla y ésta son momentos de distintas estructuras del sentir, las cuales están, desde sí y en el tratamiento que de ellas se hace, a distintos niveles de importancia e interés.

El «animal de realidades» que es el ser humano necesita lo real, pero lo real no necesita al hombre. Otra manera de expresar lo mismo es advertir que las realidades son esenciales a la intelección, en tanto que ellas no son por la intelección sino «de suyo». No es una teorización; es sólo la descripción del acto de intelección sentiente, en el que lo real queda como «de suyo», «prius» a la intelección. Inteligiendo -«en»-, aprehendo con el «de suyo» que, aunque esté dormido, y aunque desaparecieran los humanos del mundo, la realidad está en el mundo.

Ya hemos expuesto lo que entendemos por «allende». Una cita de Zubiri que está en Wessell nos da la oportunidad de complementar aquella exposición. El párrafo de Zubiri que se recoge es el siguiente: «En la aprehensión tenemos algo real «en propio». Pero que «en propio» signifique real allende la aprehensión es, en primer lugar, algo que necesita ser justificado». Antes de nada, la cita se clarifica si se continúa: «Y en segundo lugar, esta justificación tendrá que apoyarse justamente en la trascendentalidad. La posible trascendencia se apoya, pues, en la trascendentalidad y no al revés» (4). Zubiri habla de «justificar», ya no sólo de describir; nombra también explícitamente a la «trascendencia» -«posible trascendencia», exactamente-. Esto patentiza que en Zubiri hay una referencia a un allende trascendente, pero no que el allende que es parte de su sistema de pensamiento sea ése, necesitado de justificación. Interpretamos que la tríloga intelectual no está interesada en lo trascendente y su justificación, sino en lo trascendental -realidad «en hacia»-; el reísmo es, en realidad, un realismo trascendental, no trascendente, en el que sólo tiene cabida un allende también trascendental, susceptibles, aquél y éste, de mera descripción de «hechos bien constatables». En el apéndice quinto, que se refiere a las cualidades sensibles, pueden encontrarse apoyos para esta tesis: «Hay realidad «en» la percepción, y realidad «allende» la percepción.

Notemos de paso que la cosa allende lo inmediatamente percibido nada tiene que ver con la cosa en sí kantiana. Lo real allende la percepción es una realidad que, desde el punto de vista kantiano, pertenecería al fenómeno» (5). Poco después escribe: «Estas dos zonas tienen, pues, una intrínseca articulación en la realidad misma, en la realidad aprehendida en intelección sentiente» (6). Finalmente, repárese en el ejemplo: «(...) aquellas ondas y sus 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 (...). Porque si bien en lo que excede del ámbito de esta percepción las ondas son otra cosa, sin embargo, dentro del ámbito de la percepción (y sólo dentro de él) las cualidades y las ondas son numéricamente una misma cosa y no dos, como lo serían si las ondas fuesen causa de las cualidades» (7).

Al final del primer apartado del Capítulo III -titulado: «'Modos y formas' del 'de suyo'»- escribe su autor: «(...) la realidad en cuanto tal *no* forma *intrínsecamente* parte alguna de la vida humana». Es una frase que, según se la interprete, resulta falsa o verdadera. La realidad es tan íntima al viviente humano, que en lugar de llamarle «animal racional», Zubiri le llama «animal de realidades»; si se suprime el «de realidades», queda un mero animal, el estímulo, lo arreal, es decir, lo no-humano. Es menos equívoco afirmar que la realidad no consiste en formar parte intrínseca de la vida humana; precisamente porque así se muestra en la aprehensión intelectual. Pensamos que Wessell se refiere en su frase a que la realidad no necesita del hombre en Zubiri, a diferencia de lo que ocurre con las cosas-sentido, por ejemplo. Si es así, estamos de acuerdo; realidad no es un relato, algo que se constituya en relación a otro. Realidad no es objeto. En cambio, la intelección no es sin la realidad, ni el hombre sin intelección -nota esencial. Luego hombre y realidad, intelección y realidad, verdad y realidad, no funcionan en pie de igualdad; el «de suyo» se impone.

Nos parece excesivo el acento que pone Wessell en lo que denomina: «aislamiento de la realidad»; sobre todo, porque no acentúa de igual manera algo que pertenece constitutivamente a ella: su apertura. Precisamente una de las frases de Zubiri que aquél cita, transparenta el momento de «clausura» y también el de «apertura» de lo real: «No se trata de una clausura en el orden de la conexión de las notas de las realidades entre sí, sino en el orden de la conexión de las notas de una realidad entre sí, a saber, que estas notas formen algo completo o concluso en el orden de los caracteres formales». Las realidades son respectivas entre sí. El logos y la razón actualizan justamente lo real en su apertura respectiva; son aprehen-

siones mediatas y dinámicas, en las cuales se aprehende «en realidad», desde otras cosas reales, «mundanalmente», y ya no meramente «en y por sí mismo», como en la aprehensión primordial. Que algo sea clausurado sólo significa que es «algo» y no una nada, que es «un» algo y no pura confusión; en definitiva, que es «real». Además, esta misma clausura permite ser enfocada como la apertura de la realidad a su propio contenido o talidad. Lo real «en y por sí mismo» es *a una* real «en respectividad»; así lo muestra la *unidad* de los «modos» -que no meros «tipos»- intelectivos, como unidad de despliegue del acto de intelección sentiente. Notemos, finalmente, cómo Zubiri se refiere a la esencia humana -clausurada, cíclica...- en términos de «esencia abierta» (8). Clausura y apertura no son incompatibles; la realidad de la cosa real clausurada -tal o cual- hace de ella algo inexorablemente abierto: a su contenido, a otras cosas reales, al mundo, a la intelección, etc.

En el Capítulo IV, cuyo enunciado es: «Valoración crítica: Parte 1. Lo problemático del realismo radical de Zubiri», se inicia propiamente la crítica a Zubiri. Dicha crítica empieza en la noción zubiriana de «hecho». Wessell observa que puede encontrarse una contradicción al respecto en Zubiri; en concreto, entre la afirmación perteneciente a *Sobre la esencia*, de que todas las realidades del universo pueden considerarse como mero hecho, y la perteneciente a *Inteligencia y razón* de que sólo es hecho lo observable por cualquiera. No hay ninguna contradicción; en *Sobre la esencia*, Zubiri se refiere a «hecho» en un sentido bien diferente del sentido que caracteriza al «hecho» de la trilogía; en lugar de afrontarlo desde la perspectiva de su aprehensión -un «observable»...-, es «tan sólo un modo de considerar la realidad», consistente en que «se toma algo en y por sí mismo, prescindiendo de si tiene o no fundamento». Más aún, el párrafo que cita Wessell ni siquiera pretende traducir el propio pensar de Zubiri al respecto, sino lo que «suele llamarse vulgarmente 'hecho'» (9).

No entendemos qué sentido puedan tener las palabras: «Zubiri no ofrece criterios para distinguir entre las aprehensiones primordiales universalmente observables y las que no lo son»; sobre todo en atención al término «aprehensiones primordiales». La aprehensión primordial es *sólo* aprehensión de lo real -Cristo, mi tristeza, un color, un teorema...- *como real*; «solamente como real», es decir, no como tal o cual -Cristo, tristeza, color, teorema...- sino, trascendiendo cualquier talidad, como meramente real. En consecuencia, no procede que *a nivel primordial* Zubiri establezca si Cristo, por ejemplo, es un hecho; simplemente porque tal aprehensión no es primordial. Lo que Zubiri sí sostiene es que cual-

quiera puede observar que primordialmente aprehende -le queda- lo que aprehende -tal o cual- como realidad; es decir, que la aprehensión primordial como aprehensión de lo real *solamente* como real -como «de suyo»- es un hecho. Así como cualquier humano puede, pudo y podrá observar que las cosas en su aprehensión le quedan como reales, cualquiera no puede observar al emperador Adriano, por ejemplo. Ahora bien, para los que, en su lugar y tiempo, conocieron a dicho emperador, éste «reflejaría la cualidad absoluta propia de cualquier realidad en sí». No nos gusta el término «realidad en sí», pero citamos textualmente la frase de Wessell para mostrar nuestro desacuerdo con su interpretación de que lo no observable por cualquiera no sería plenamente real. En todo caso, esto ocurriría con las llamadas «cosas-sentido», cuya referencia al aprehensor es esencial. Pero ni Adriano ni Cristo, por ejemplo, son cosas-sentido; ni para sus contemporáneos ni para nosotros. Realidad no es hecho; es la formalidad del «de suyo» en la aprehensión humana, es decir, la «formalidad» del «de suyo» sin más. La independencia realista en la interpretación de Royce -«están fuera de toda mente»- no es el «de suyo». Cada vez nos persuadimos más de la conveniencia de distinguir y separar el *reísmo* de los realismos.

El enunciado de Zubiri, que Wessell cita: «Como hecho sólo tenemos la impresión de realidad» no se refuta, de ninguna manera, con los argumentos de éste: «(...) ¿tiene Zubiri -por no hablar de todos «nosotros»- una aprehensión de «mi» acto específico de aprehender este verde *hic et nunc?*», «(...) mi aprehensión particular no es observable para cualquiera, y por *naturaleza*», «Este acto *concreto* de intelección de este verde *hic et nunc* no puede ser «por su propia índole» un «hecho» que «tenemos *nosotros*, es decir, sin que implique una *petitio principii*». Decimos que así no se refuta a Zubiri porque lo que éste afirma en la frase citada implica, *precisamente*, que no es la intelección de algo «concreto» ni «específico» -«este verde», «este acto»- lo que es un hecho, sino «sólo» la impresión de realidad, la cual, como trascendental -inespecíficas única -el «de suyo» formal- y hace irrelevante, en consecuencia, cualquier «mi» en el que quede. No es cuestión de que se pueda «suponer un observador totalmente universal». Se trata de algo mucho más sencillo; basta con considerar que el que observa -aprehende- es humano -animal de realidades-. Un salvaje no aprehende letras de cambio, por ejemplo, pero si un día se encontrara una en su choza la aprehendería como «de suyo» -ante él, nuda realidad, afectante, etc., según los distintos órganos sensoriales. Ulteriormente -porque el sentido requiere realidad- esa letra

podría tener un sentido en su vida; por ejemplo, religioso. Al salvaje y a nosotros nos separan los sentidos, los conceptos, pero no la reidad.

Importa caer en la cuenta de que el «estar» -en la aprehensión, en lo aprehendido- indica un momento pre-relacional; momento que funda la relación entre aprehensor y aprehendido. Si recordamos el ejemplo de Zubiri de la aprehensión de una pared, y su advertencia de que tal aprehensión no es una relación más con la pared, sino que la relación se establece una vez que la pared ya ha sido vista, el «estar» señalaría el momento del «ya» vista. Por esto nos parece «peligroso» que al «estar presente» se le añada sin más, como hace Wessell, un «a más». En Zubiri, la presencia -«a»- se funda en el estar -«con», «en», «de»-; sólo porque hay co-actualidad -«estar»: con, en, de- hay conciencia -actos conscientes-, hay lo que suele llamarse «objeto» y lo que suele llamarse «sujeto». Por esto también, cuando Zubiri se refiere *estrictamente* a la «actualización», como en el texto de *Sobre la esencia* que cita Wessell, no puede de ninguna manera utilizar la preposición «a», sino «en» -«con» o «de». Observamos en Wessell un reiterado «resbalar» sobre lo pre-relacional, lo pre-objetivo y primordial, que son justamente el basamento o firme de la noología de Zubiri, y una de sus aportaciones más interesantes a la filosofía de la inteligencia. Parece como si Wessell criticara a Zubiri situado exclusivamente en plantemientos gnoseológicos relacionistas. En éstos dominan estructuras tales como: sujeto-objeto, Yo pienso, conciencia-de, etc. En el planteamiento de Zubiri, tales estructuras se entienden fundadas y, por consiguiente, nada radicales. La radicalidad es lo que Zubiri pretende tematizar mediante una terminología que, necesariamente, tiene que resultar novedosa -capaz de cambiar esquemas «grabados a fuego»-, extraña -no tónica- y descarnada -preteórica; lo más parecido a un dedo índice que señala, por así decir. Por otra parte, Zubiri deja muy claro que, aunque todos los actos intelectivos son conscientes, no consisten en conciencia, sino en «mera actualidad»; son conscientes porque son intelectivos, en lugar de ser intelectivos por ser conscientes. Es sintomático que Wessell interprete la frase de Zubiri: «Así, al decir que los virus son algo que tiene mucha actualidad, decimos que son algo que está hoy muy presente a todos» de la siguiente manera: «Los virus están presentes hoy a todos en contraste con, digamos, hace 200 años, porque somos *conscientes* de su realidad». El subrayado es del autor; por esta insistencia en la presencia a una conciencia -que no es propia de Zubiri- decimos que Wessell resbala sobre lo pre-relacional, etc. Es sintomático igualmente que el «estar presente» se haga equivaler a «ser el objeto de conciencia»; algo que la filosofía de Zubiri

no permite. Tampoco ha reparado Wessell en el «Podría pensarse» -y luego «pueda ser»- con el que Zubiri encabeza la actualidad como «mera relación extrínseca»; tal encabezamiento está indicando que la descripción de la actualidad que viene a continuación no es la de Zubiri, en sentido estricto. La actualidad, como éste nos dice poco después, «nos lleva más allá de la pura presencialidad» (10); no sólo las personas se hacen presentes -entre otras o en la luna-, ya que «cualquier cosa real tiene (...) el carácter de estar presente desde sí misma», por lo que es notable que «la actualidad nos lleva más allá de la pura presentidad» (11). De ahí el *especial* ejemplo, que Zubiri pone a continuación, de la cera en el recipiente de agua fría, el cual, como Wessell advierte, tiene como protagonistas a «cosas sin conciencia». Está *perfectamente* elegido para describir un «físico estar», previo formalmente al «darse cuenta», a la relación y a la presencia; no ilustra, como afirma Wessell, la «presencia», sino el «estar» o actualidad. Lo real está o queda en la aprehensión como «*prius*» a ella; como «de suyo», en lugar de «por la aprehensión». En contraste, la intelección no se constituye sin la aprehensión de lo real como real. Esto significa que lo real domina, en términos de fundamento, sobre el acto de aprehensión intelectual. Así se explica que el *físico* «estar» presente de lo real en la aprehensión predomine sobre el *intelectivo* «darse cuenta»; me doy cuenta de algo porque ese algo ya «está». No es fiel a Zubiri la afirmación inversa, que no cabe en el reísmo. Si lo que «está» fuera un mero objeto, entonces sí que requeriría el otro relato -darse cuenta, sujeto- pero como lo que «está» es lo real como «de suyo», sería contradictorio que requiriese constitutiva o formalmente el «darse cuenta»; el «de suyo» está indicando un *prius* formal al «darse cuenta». Cuando Zubiri utiliza el ejemplo del hombre que se hace presente en la luna, su intención es inequívocamente describir la «actualidad», no la relación entre un acto consciente y un objeto. Para este fin, «estar presente» *en* la luna quiere decir algo, evidentemente, y no nada, como entiende Wessell. Claro que la luna no se da cuenta de mi «estar presente»; tampoco el paisaje ni el teorema de Pitágoras en los que «estoy». Con el «estar haciéndose presente», Zubiri no pretende indicar lo que Wessell describiría como «hacerse presente a (una conciencia)», sino algo más hondo: el físico «estar» desde sí mismo; es decir, no desde un sujeto o conciencia que objetiva o da sentido, por ejemplo. En nuestra opinión, los problemas de Wessell al respecto radican en que no termina de desembarazarse de los planteamientos que interpretan la naturaleza del aprehender en términos de relación entre un sujeto-conciencia y un objeto. El reísmo es otra cosa, y Wessell parece no ha-

berlo sintonizado. De ahí que afirme, por ejemplo, que la conclusión de Zubiri: «Sólo es actualidad la presencia en este «estar». Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que está» sólo puede aceptarla si se le añade: «En cuanto está «presente» «a alguien», «a una conciencia» o 'a mf' ». La necesidad del añadido que propone muestra, en nuestra opinión, que Wessell se ha perdido en Zubiri o, mejor, a Zubiri.

Según Wessell, Zubiri ha excluido lo «actualizante» del acto primordial de intelección, con lo cual evita la contaminación del independiente «de suyo» por parte de la inteligencia. A continuación, cita una tesis de C. I. Lewis, que niega el carácter «padeciente» del acto de intelección. Hay aquí tres elementos que reclaman atención: qué entiende Wessell por lo «actualizante», la «primordialidad» del acto de intelección en Zubiri, y la terminología «relatividad», «objeto»- de C. I. Lewis. En cuanto a lo actualizante; si *sólo* el acto intelectual -no el de puro sentir- aprehende las cosas como «de suyos», algo tendrá que ver, inevitablemente, la inteligencia con el «de suyo». Podría decirse que ella «contamina»- empleando el término de Wessell- al puro estímulo arreal, patentizándolo como estímulo real. En este sentido, no se la aprecia «padeciente». En cuanto a la primordialidad; no consiste más que en aprehender lo real *solamente como real*. En consecuencia, lo actualizante no podría tener que ver primordialmente con contenidos, sino sólo con el mero «como real». En cuanto a la tesis de C. I. Lewis, se mueve en una esfera que no es la de Zubiri; habla otro lenguaje. El «acto primordial de intelección» no aprehende, de ninguna manera, «la naturaleza del objeto». La reidad, que es única, difícilmente puede admitir cambios, a una con los cambios de «mentes». El mero «de suyo» es lo que meramente aprehende el acto primordial de intelección; la «actuación» de dicho acto sería, en todo caso, la actuación que tendría un término único: la reidad. Si nos referimos a objetos, la cosa cambia; pero un objeto no es un «de suyo». C. I. Lewis no le dice aquí nada a Zubiri; no dialoga con él. Para llegar, en este último, al «objeto» y a la «relación», hay que llegar a la ulterioridad del logos y de la razón. Con todo, dicha ulterioridad está «empapada» de primordialidad; ésta es decisiva en la comprensión del pensamiento filosófico de Zubiri.

Capítulo V. En este capítulo crítico de Wessell «Valoración crítica: Parte 2. La complejidad de la realidad *simpliciter*»- nos vuelven a asaltar serias dudas sobre la correcta comprensión de Zubiri por parte de aquél. Leemos: «Advertiré que la percepción de cualquier contenido «de suyo» en la forma de una aprehensión primordial es por completo imposible». Wessell no parece haber reparado en el «solamente» que caracteriza

a la primordialidad; constantemente se empeña en contenidos y relaciones, que no son pertinentes aquí. Podría alegarse que primordialmente aprehendemos también contenidos, pero no que tal sea lo que Zubiri dice, o proceder en la crítica como si así hubiera quedado dicho por él. Podría ponerse en duda que exista una aprehensión de lo real *solamente* como real; es decir, una aprehensión pre-conceptual. Bollnow, por ejemplo, sostiene en su *Introducción a la filosofía del conocimiento* que estamos instalados desde siempre en una determinada pre-comprensión del mundo y de la vida, la cual lastra y posibilita nuestro conocer, a modo de a priori relativo (12). Pues bien, tal pre-comprensión tendría en Zubiri un lugar ulterior, no primordial. Además, la aprehensión primordial no aprehende propiamente sustantividades. Una cosa es que sólo las sustantividades tengan suficiencia constitucional, y otra que no haya más aprehensión que la de sustantividades. Ni la aprehensión es exclusivamente de sustantividades, ni realidad es formalmente sustantividad.

En la primordialidad no hay dinamismo; las «distancias» y «acercamientos» son propias del logos y de la razón. Los tanteos, búsquedas y secuencias temporales no son primordiales. Por algo dice Zubiri que la aprehensión primordial es directa, inmediata y unitaria. Ahora bien, la inmediatez y demás *no* es lo propio de la aprehensión de «tres colores diferentes», «una habitación», «figuras», «círculos» ni «tablillas babilónicas». *Estamos ya en lo real como real*; en la realidad «de suyo», *vamos a más* realidad. Aquel «estar» es decisivo pero insuficiente; las aprehensiones mediatas colman la insuficiencia, pero siempre *en* aquella realidad, sin la cual no serían ni aprehensiones ni aprehensiones de realidades. No son los conceptos, por ejemplo, los que conceptúan por sí mismos la realidad; por sí, sólo son «objetivos». Los conceptos son de realidad *en* -apoyados formalmente en- lo real ya dado como «de suyo»; es decir, en aprehensión primordial.

Wessell muestra una figura en la que no está muy claro, en principio, si se trata de un espiral o de círculos concéntricos. Escribe al respecto: «Me hallo ante una figura «de suyo», pero no manifiesta la condición *simpliciter* de separación y clausura. Es de suyo, pero ¿qué? El lector puede determinar por sí mismo, pero no sin *alterar* su actividad aprehensora. Sin esta alteración, no va a aprehender «primordialmente» lo que está presente *siendo* ¿qué?».

Aquí se hace patente y resume la incomprensión de Wessell, que apuntábamos al principio del capítulo. En primer lugar, lo «de suyo» que manifiesta la aprehensión primordial no es la condición de separación y

clausura, que corresponde a la ulterioridad, con toda la problemática que conlleva. En segundo lugar, alguna clausura tendrá la figura si, para empezar, se distingue perfectamente de una persona, una virtud o una piedra, por ejemplo, y, todavía más, se «enmarca» en el -si «sería»- círculo o espiral. En tercer lugar, la «alteración» a la que Wessell se refiere es el acto *dinámico* del logos, al cual corresponde *propriamente*, y de manera *mediata*, determinar el «qué» -con posibilidades de errar. En cuarto lugar, el «qué» no es, en absoluto, una consecución primordial. Luego que la figura en cuestión no me manifieste su sustantividad propia de manera inmediata, a una con la inmediatez del «de suyo» formal de la misma en mi aprehensión, no contradice el pensamiento de Zubiri al respecto, sino que lo ratifica. Wessell ha entendido en Zubiri posturas difícilmente sostenibles, que de hecho no son de él; a través de esa insostenibilidad, el propio Wessell se acerca, en ocasiones, por desgracia, sin sospecharlo, al pensamiento auténtico del autor que cree criticar. A estas alturas, es patente que Wessell no sintoniza «el problema de la aprehensión primordial». Para dicho problema, son irrelevantes todas y cada una de las gráficas del capítulo.

La verdad real no puede ser término de un «deseo puro» intelectual, así como tampoco lo puede ser la mera formalidad de realidad. Si estamos ya instalados -como Zubiri advierte- en la realidad, no procede deseársela a ese nivel, el cual es también el de la verdad real. En todo caso, podemos desear «más» realidad -contenidos reales- y más verdad -verdades ulteriores-; es decir, «sumergirnos» en el «de suyo» y su verdad en los que ya estamos, «para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad» (13). Ciertamente, Zubiri se refiere en *El hombre y Dios* a la «voluntad de verdad real»; ahora bien, tal voluntad puede interpretarse como fidelidad a la inmediata verdad real en la ex-pansión aprehensiva, de manera que aquel sumergirse en la realidad no descansa en meras ideas objetivas, sino sólo en realidades. Tal interpretación la hace posible la unidad «modal» de las aprehensiones: primordial, logos y razón. Así como el logos y la razón se mueven en el «de suyo» primordial, del cual arrancan, dependen, y al cual vuelven para comprenderlo, las verdades ulteriores -«autenticación», «veridictancia» y «verificación»- se mueven en la inmediata verdad real, de la que también arrancan y dependen. En definitiva, la volición no es primaria. Tampoco lo es el error, al que está expuesta la ulterioridad aprehensiva. Nos encontramos deseando realidad y verdad porque estamos ya en la realidad y en la verdad; no en la realidad y verdad plenas, lo cual sería contradictorio, sino sólo, pero nada menos que, en las primordiales,

debidamente suficientes para hacer posible el deseo y, a la vez, debidamente insuficientes para alimentarlo.

El «de suyo» no sólo puede ser aprehendido sustantivamente, como afirma Wessell, sino también como «de suyo» sin más -«solamente»- y esencialmente. A este respecto, la frase de Zubiri que reproduce Wessell, referida a la inseguridad permanente de haber encontrado «todas las notas constitutivas», no tiene que ver con la sustantividad, sino con el núcleo último de ésta, que es la esencia. La esencia es la radicalidad de algo, metafísica y noológicamente hablando, en orden a su realidad y a su talidad; de ahí la justificación del «escepticismo» zubiriano. La razón, que «bucea» en las esencias, se caracteriza por su problematicidad, apertura y provisio-nalidad; el término «marcha», con el que Zubiri describe el dinamismo de la razón, es todo un síntoma al respecto. En consecuencia, en lugar de concluir: «(...) nunca estamos seguros de haber captado algo sustantivo», procede: «(...) nunca estamos seguros de haber captado efectivamente la radicalidad esencial -notas estrictamente constitutivas-». Si el «de suyo» fuera una «zona de cosas», podría identificarse «de suyo» y sustantividad, realidad y allende trascendente. «De suyo», sin embargo, es una formalidad, o modo de quedar lo aprehendido en la aprehensión; tan como «de suyo» queda el color, como un árbol, como una onda electromagnética, independientemente de que sean o no sustantividades. Lo sustantivo es el término de la modalidad de intelección que es el logos; sólo a ella le corresponde investigarlo.

El Capítulo VI -«Reflexiones royceanas sobre el idealismo»- resuelve el conflicto teórico que dio origen a este libro. En él, Wessell escribe: «(...) un filósofo no puede, en principio, hablar de la «realidad» allende *su* experiencia, *su* conciencia, o *su* aprehensión, ya sea ésta primordial, simple o teórica (o de cualquier conciencia *finita*), sin construir su dilucidación de la llamada realidad «allende» en términos de una 'experiencia posible o actual'. Ya tuvimos ocasión de señalar que el allende de Zubiri es un allende «en» la aprehensión. El allende es realidad que queda en la aprehensión como «*de suyo*» *allende*; no siendo realidad por ser «allende», sino por ser «de suyo» allende. Luego la afirmación de Wessell no puede constituir una crítica a Zubiri; el «en» es inseparable del «de suyo». Por otra parte, «de suyo» y «en propio» son sinónimos; Wessell interpreta el «en propio» como si fuera más allende que el «de suyo». En cualquier caso, no hay allende en Zubiri que no sea «allende en la aprehensión»; lo mismo da que se trate de «de suyo» allende que de «en propio» allende. Zubiri y Hartmann son tan distintos entre sí como un realismo trascenden-

tal o reísmo lo es de otro trascendente. El «objeto trascendente» del realista en absoluto incluye al «de suyo» zubiriano; Zubiri afirma tajante: «Realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad» (14). El «de suyo» ni es objeto, ni tampoco trascendente. En conclusión, Zubiri sí supera la antinomia de Royce: 1º) aprehendemos inmediatamente lo que está presente *en* nuestra aprehensión primordial; 2º) lo que está presente lo está *como «de suyo»*, como *prius*; 3º) «de suyo» no es objeto ni cosa, ni un contenido, sino *mera formalidad de realidad* -reidad-, una única formalidad de realidad para los más variados contenidos -reidad abierta- que se aprehenden en ulterioridad aprehensiva; 4º) la realidad -allende o aquende- no es trascendente en Zubiri, sino *trascendental*. La formulación de la antinomia royceana «no va con Zubiri»; no habla al reísmo.

Toda intelección sentiente es, en tanto que sentiente, intelección impresiva. Como impresiva, conlleva los momentos constitutivos de toda impresión: afección, alteridad y fuerza de imposición. La intelección sentiente aprehende realidad en impresión y, por consiguiente, la realidad que nos afecta como «otra» y se nos impone. La fuerza impresiva puede ser mayor o menor, pero en ningún caso puede faltar, como constitutivo esencial de toda impresión. Tampoco la alteridad ni la afección. Consiguientemente, no vemos la necesidad del «cuarto momento» que Wessell propone añadir: la «viveza»; en especial, por lo que respecta a la aprehensión primordial, en la cual, dada la peculiaridad de su acto, no procede aún distinguir lo imaginario de lo real. El ser afectados por algo otro al modo del «de suyo» -no al modo del otro objetivo- que se nos impone, hasta el punto de modificar nuestro tono vital -sentimiento- y exigirnos respuestas -voluciones- puede estimarse, primordialmente, suficiente «viveza», independientemente de los posibles grados de afección, alteridad y fuerza de imposición de cada aprehensión intelectual. Determinar si lo que está en la aprehensión como real es «en realidad» real o imaginario, es algo que no puede hacerse inmediata, directa y unitariamente, sino mediata, indirecta y dinámicamente. Wessell mezcla diferentes modos de intelección, lo cual está indicando que no sabe qué significa estrictamente «primordialidad» intelectual en Zubiri; de saberlo, considerarla del todo improcedente añadir a lo inmediata, directa y unitariamente aprehendido la «viveza», para lograr una «experiencia *actual*, y no imaginaria, de algo real, de la realidad». Lo imaginario, en contraposición a lo real, no es un nivel inmediato.

No estamos de acuerdo con la interpretación de Wessell: «Zubiri distingue *un* «de suyo» concreto, específico y único de cada «cosa real» y afirma este momento, captado como concepto (o variable) de la realidad como lo «en propio», independiente de, y anterior a, lo que se nos presenta inmediata, directa, unitaria y vívidamente 'de suyo'». En primer lugar, el «de suyo» es inespecífico y abierto; en segundo lugar, si se conceptualiza no puede ser anterior a lo inmediata, directa y unitariamente aprehendido. Hay muchas ideas sobre la realidad, pero la formalidad del «de suyo» no es ninguna idea, sino el fundamento y posibilidad de todas las ideas de la realidad. Si todo no es relatividad u objetividad en la aprehensión, no es porque se postule o conceptúe un en-sí trascendente, al margen totalmente de la experiencia, sino porque *primordialmente* aprehendemos lo que aprehendemos como algo que está en nuestra aprehensión no siendo por ella, sino «de suyo». «De suyo» -*en* la aprehensión- no se deja traducir por objeto ni relatividad; frente al Bradley de Wessell, la realidad se distingue de la aprehensión *en* la aprehensión misma. A partir de ahí, se elaboran los conceptos, los juicios, todo lo objetivo y relacional, cuyo destino es, sin embargo, «comprender» el básico «de suyo», no suplantarlo. De ahí toda la problematicidad, provisionalidad, etc., del dinamismo aprehensivo, el cual tanto puede ser un éxito -verdad- como un fracaso -error, o tal vez sólo un interrogante en espera de posibilidades de solución. La realidad es una actualidad actual: actualidad como «de suyo», actual como «verdad real». De ninguna manera realidad es sólo actualidad en Zubiri; ahora frente al Taylor de Wessell.

Wessell se acerca, en ocasiones, a Zubiri sin sospecharlo, como ya lo advertíamos. Considérense estas palabras suyas: «Que la realidad implica un «de suyo» (modificado, según mi sentido) no lo dudo, no lo niego. Pero encuentro este «de suyo» *sólo* en la experiencia inmediata, directa, unitaria...». Repárese en el «en»; justamente el que acostumbra a separar del «de suyo», con toda la confusión que tal separación acarrea. A pesar de todo, Wessell no termina de entender el pensamiento de Zubiri; la frase sigue así: «(...) y vívida, de algo que se me presenta única e impresivamente; es decir, es un modo (o formalidad) *de* presentarse *a* mí». El «a», que el propio Wessell subraya, está indicando una relación, un objeto; nada que ver con el «de suyo» pre-objetivo y pre-relacional de Zubiri. Wessell argumenta «siguiendo el principio de la relatividad del conocimiento de Lewis», lo cual implica y explica que se mueva en posturas de relación entre sujetos y objetos. Difícilmente, desde tales bases,

puede accederse a un pensamiento que rompa con el tópico del conocimiento como relación, o como conocimiento objetivo.

Finalmente, respecto al Epslogo, no es posible meter en un mismo saco, por así decir, la relación, la relatividad y la respectividad. La realidad es respectiva a la intelección y ésta a aquélla, pero esto no significa, en Zubiri, que la realidad sea relativa o esté en relación con el acto aprehensor. Respectiva es la apertura: la realidad se abre a sus contenidos, al mundo, a la actualidad intelectual. La realidad respectiva a la intelección es la realidad que está presente *en* la misma, en virtud de su apertura, no un objeto que se refiere y es relativo a un sujeto o conciencia. El objeto no es sin el sujeto, la realidad sí es sin la intelección, ya que está en ella no siendo por ella, sino como «*de suyo*». Realidad es actuidad que puede, en virtud de su apertura, actualizarse en intelección sentiente, sin consistir por ello en dicha actualización. El objeto se constituye como tal en la actualización, la cual le resulta esencial; la realidad no. Considérese la distinción: actuidad/actualidad. De ahí que, en Zubiri, no sean equiparables, a diferencia de lo que ocurre en Tomás de Aquino, por ejemplo, realidad y verdad. Desde estas consideraciones, nos preguntamos si puede haber similitud entre Zubiri y Reiniger, tal y como Wessell pretende; esto sin considerar la epojé del allende trascendente, del todo innecesaria en Zubiri.

De nuevo, en este Epslogo, se comprueba cómo Wessell se acerca y se aleja del pensamiento de Zubiri. Con acierto, interpreta que realidad no es el aquende ni el allende. Poco después, sin embargo, se refiere a la «independencia absoluta» del «de suyo», en un reiterado olvido del «en» esencial. Si Wessell hubiera reparado suficientemente en la relevancia del «en», no habría interpretado el allende como trascendente; habría reparado más en aquel allende «la aprehensión primordial», que apunta a la ulterioridad trascendental, nunca trascendente. También, quizás, habría encontrado la respuesta a por qué sin el sentido visual animal desaparecerían los colores; lo sensible es real *en* la percepción y *sólo* en ella. 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. Esto no impediría que siguiera siendo real el fundamento del color, si su realidad *en* la aprehensión lo fuera al modo de lo *no sólo real en* ella. Tal conclusión la hace posible la aprehensión de lo real como «de suyo».

Como en Wessell, también en nuestra crítica -a su crítica- hay el entusiasmo del que ha sido «tocado» por la fuerza de una filosofía poderosa; de ahí que, en ocasiones, algunas afirmaciones o réplicas puedan parecer excesivamente terminantes. Sin embargo, nuestra interpretación de Zubiri no quiere ser ninguna última palabra, sino sólo una ocasión más de diálogo esclarecedor. También nosotros podríamos haber errado. En cualquier caso, el trabajo de repensar a Zubiri nunca habrá sido inútil; por ello quedamos agradecidos a Wessell y a su libro.

NOTAS

- (1) Cfr. *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981, p. 182.
- (2) *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 118.
- (3) *Ibd.*, p. 31.
- (4) *Ibd.*, p. 115.
- (5) *Ibd.*, p. 182.
- (6) *Ibd.*, p. 183.
- (7) *Ibd.*, pp. 186 y 187.
- (8) Cfr. *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, pp. 500 y ss.
- (9) *Ibd.*, p. 196.
- (10) *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 138.
- (11) *Ibd.*, p. 139.
- (12) B. Aires, Amorrortu, 1976.
- (13) *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 15.
- (14) *Ibd.*, p. 178.