

Annuario di storia della metafisica
Annuaire d'histoire de la métaphysique
Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik
Yearbook of the History of Metaphysics

Quaestio

Intentionality
and Reality

Intenzionalità
e realtà

a cura di
Costantino Esposito e Pasquale Porro

2012

12

BREPOLS

pagina

Quaestio 12/2012

Annuario di storia della metafisica
Annuaire d'histoire de la métaphysique
Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik
Yearbook of the History of Metaphysics

© 2013, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

© 2013, Pagina soc. coop., Bari, Italy

Questo numero di *Quaestio* è stato realizzato anche grazie a un contributo del Consiglio di Amministrazione dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without prior permission of the publisher.

ISBN 978-2-503-54355-0

ISSN 1379-2547

D/2013/0095/238

Quaestio 12/2012

Intentionality and Reality

Intenzionalità e realtà

a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro



Direzione

Costantino Esposito e Pasquale Porro
Università degli Studi di Bari «Aldo Moro»

*Comitato Scientifico / Comité Scientifique /
Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études - Paris) • Werner Beierwaltes (München) • Giulia Belgioioso (Università del Salento - Lecce) • Enrico Berti (Padova) • Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études - Paris) • Mario Caimi (Buenos Aires) • Vincent Carraud (Paris-Sorbonne) • Mário Santiago de Carvalho (Coimbra) • Jean-François Courtine (Paris-Sorbonne) • Alain de Libera (Genève / Collège de France, Paris) • Giulio d'Onofrio (Salerno) • Kent Emery, Jr. (Notre Dame) • Jorge Gracia (State University of New York - Buffalo) • Miguel Angel Granada (Barcelona) • Dimitri Gutas (Yale) • Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.) • Norbert Hinske (Trier) • Maarten J.F.M. Hoenen (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.) • Ruedi Imbach (Paris-Sorbonne / Fribourg) • Alexei N. Krouglov (Russian State University for the Humanities - Moscow) • Jean-Luc Marion (Divinity School, University of Chicago) • Jean-Marc Narbonne (Laval) • Dominik Perler (Humboldt-Universität - Berlin / Princeton) • Gregorio Piaia (Padova) • Stefano Poggi (Firenze) • Paolo Ponzio (Bari «Aldo Moro») • Riccardo Pozzo (CNR Roma) • Jacob Schmutz (Université Paris-Sorbonne Abu Dhabi) • William Shea (Padova) • Andreas Speer (Köln) • Carlos Steel (Leuven) • Giusi Strummiello (Bari «Aldo Moro») • Loris Sturlese (Università del Salento - Lecce)

Redazione

Anna Arezzo • Marienza Benedetto • Annalisa Cappiello • Davide Cellamare • Donatella Colantuono • Giovanna D'Aniello • Giambattista Formica • Marialucrezia Leone • Marco Lamanna • Vincenzo Lomuscio • Francesco Marrone • Stefania Scardicchio • Michele Trizio

Quaestio is a peer-reviewed journal, open to unsolicited contributions.

The articles sent to the Editors are normally assessed by a member of the Advisory Board and another specialist chosen by the Board, or by two external specialists. The Editors will maintain records of the reviewers, though their identity will not be made public.

Contributi e volumi per recensione vanno inviati alla Direzione di «Quaestio» (Please send contributions and review-copies to):

Costantino Esposito • Pasquale Porro
Dipartimento di Filosofia, Letteratura, Storia e Scienze Sociali (FLESS) -
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Palazzo Ateneo - Piazza Umberto I, I-70121 - Bari (Italia)
e-mail: costantino.esposito@uniba.it • pasquale.porro@uniba.it

Abbonamenti / Abonnements / Subscriptions

Brepols Publishers, Begijnhof 67 - B-2300 Turnhout (Belgium),
tel. +32 14 44 80 20 - fax +32 14 42 89 19
e-mail: info.publishers@brepols.com

Indice/Contents

COSTANTINO ESPOSITO / PASQUALE PORRO Premessa	IX
--	----

Intentionality and Reality

JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP Francisco Suárez on the Intentional Species	3
FRANCESCO MARRONE Ontologia dei contenuti ideali. Essere oggettivo e realtà nel dibattito Descartes-Caterus	25
GIOVANNA D'ANIELLO <i>L'intentio animi</i> nella sintesi agostiniana di Cornelis Jansen	79
MARTIN LENZ Locke's Theory of Ideas and the Myth of the Given	101
ALAIN DE LIBERA L'Ouverture écossaise : Brentano critique de Bain	123
DONATELLA COLANTUONO Conoscenza della realtà e realtà come conoscenza. Il punto di vista di Bernard Bolzano	153
LAURENT CESALLI / HAMID TAIEB The Road to <i>ideelle Verähnlichung</i> . Anton Marty's Conception of Intentionality in the Light of its Brentanian Background	171
MAURO ANTONELLI Thoughts Concerning Anton Marty's Early Conception of Intentionality. Was He Thinking what Brentano Was Thinking?	233

PIERRE-JEAN RENAUDIE Le réel et ses signes : Brentano et Husserl sur l'engagement ontologique de l'intentionnalité	243
CARMINE DI MARTINO Husserl: intenzionalità <i>versus</i> realismo?	263
WOUTER GORIS Das historische Apriori bei Husserl und Foucault – Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie	291
MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS Wittgenstein on Intentionality and Representation	343
OSCAR BARROSO FERNÁNDEZ Actualidad e intencionalidad en Zubiri	369
ELISABETTA SACCHI / ALBERTO VOLTOLINI To Think Is to Literally Have Something in One's Thought	395
STEFANIA SCARDICCHIO Idealism, New-Realism and Pragmatism: The American Debate on Reality from Royce to Lewis	423
PAOLO PECERE Naturalizing Intentionality between Philosophy and Brain Science. A Survey of Methodological and Metaphysical Issues (1969-2011)	449

New Realism: A Debate

PASQUALE PORRO A Few Questions about the New Realism	484
MAURIZIO FERRARIS Responses to <i>Quaestio</i>	485
MARIO DE CARO The Two Faces of Realism	503
COSTANTINO ESPOSITO Truth without Certainty? An Open Question into New Realism	515
MATTEO MORGANTI New Realism and Scientific Realism	535
ANDREA SERENI Mathematical Realism: What's New?	551

Varia

MARIENZA BENEDETTO Da Atene a Baghdad (e oltre). Ancora sul rapporto tra filosofia araba ed eredità greca	569
BERND GOEHRING Henry of Ghent on Human Knowledge and Its Limits	589

Note Cronache Recensioni

ROBERT THEIS Transzendentalphilosophie zwischen Scholastik und Kritik	617
SABINO PAPARELLA Gli “altri” Levinas: ontologia, tempo e politica a colloquio con la <i>pensée nouvelle</i>	620
Indice dei nomi	629

Oscar Barroso Fernández

Actualidad e intencionalidad en Zubiri

Introducción

En mirada retrospectiva al final de su vida, Zubiri no dudó en entender su obra como un camino que se construye bajo la influencia sucesiva de Husserl y Heidegger, es decir, bajo el horizonte de la fenomenología. Pero esta sucesión no implica el abandono del diálogo con el primero, que, de hecho, adquiere fuerza en la última y más importante obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*¹.

En el presente trabajo quiero mostrar cómo el análisis de la “inteligencia sentiente” en términos de *actualidad*, se produce en confrontación con la descripción de la *intencionalidad* por parte de Husserl². Procederé intentando responder de forma sucesiva a las siguientes cuestiones: 1. ¿cuál es la razón de la aproximación del joven Zubiri a la fenomenología de Husserl?; 2. ¿por qué, finalmente, se distancia de él?; 3. ¿en qué sentido se puede afirmar que la filosofía madura de Zubiri rompe con la radicalidad de la intencionalidad?; 4. ¿qué papel desempeña entonces en ella?

Desde un punto de vista metodológico, señalar que me atengo a la recepción y crítica de la filosofía de Husserl por parte de Zubiri. Éste nunca buscó, incluida su propia Tesis Doctoral, dedicada al problema fenomenológico del juicio, la fidelidad a la letra husserliana, sino sólo a su propia idea de filosofía. Ello implica ciertas distorsiones interpretativas respecto al filósofo alemán, que afectarán a mi investigación en tanto que se atiene fundamentalmente a la obra de Zubiri. Afortunadamente contamos con investigaciones muy rigurosas al respecto³.

¹ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1980-1983. En su edición original, esta obra fue publicada en tres volúmenes: *Inteligencia y realidad*, IRE (1980); *Inteligencia y logos*, IL (1982); e *Inteligencia y razón*, IRA (1983). La obra ha sido publicada en un solo volumen en edición bilingüe (italiano-española): X. ZUBIRI, *Intelligenza senziante*, a cura di P. Ponzio / O. Barroso, Bompiani, Milano 2008.

² Es imposible aquí una exposición completa de la *inteligencia sentiente* de Zubiri, aunque he tratado la cuestión con detenimiento en O. BARROSO, *Verdad y acción*, Comares, Granada 2002. En italiano contamos con una magnífica introducción: P. PONZIO, *Verità e attualità. La filosofia dell'intelligenza in Xavier Zubiri*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.

³ Cf. V. TIRADO, *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Uni-

Tampoco voy a entrar en el que para Zubiri constituye el lugar originario de la intencionalidad: a nivel descriptivo, el logos estimativo⁴; y a nivel explicativo, las estructuras antropológico-morales⁵. La intencionalidad aparece como el ámbito de la libertad y la apropiación de posibilidades, tanto en sentido biográfico como histórico.

1. El objetivismo y su superación

Como apuntaba más arriba, contamos con un texto privilegiado a la hora de conocer la evolución del pensamiento de Zubiri: un escrito autobiográfico compuesto en 1980 como prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza. Historia. Dios*. En él podemos leer lo siguiente:

«La filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha [1932] por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*, ‘a las cosas mismas’. [...] Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva. [...] Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la

versidad Complutense de Madrid, Madrid 1994; TIRADO, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002; TIRADO, *Husserl et Zubiri. Six études pour une controverse*, L'Harmattan, Paris 2005. A. PINTOR-RAMOS, *Zubiri y la fenomenología*, en *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid 1979, pp. 389-566. En los últimos años, distintos especialistas han mostrado, además, que la caracterización que el zubirismo ha hecho de la fenomenología, no ha sido capaz, salvo contadas excepciones, de ir más allá de la interpretación que el propio Zubiri hizo la filosofía de Husserl. Algo que, por lo demás, no afecta sólo al zubirismo, sino, en general, a su recepción en España. Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Sentir y pensar la vida*, Trotta, Madrid 2012; R. RODRÍGUEZ, *Impresión de realidad y comprensión de sentido*, in A. PINTOR-RAMOS (eds), *Zubiri desde el siglo XXI*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009, pp. 261-280; A. SERRANO, *Zubiri ante la idea de fenómeno*, in I. GARCÍA (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje al Profesor Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid 2010, pp. 481-499.

⁴ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1992, pp. 140-141, 262-277: «la intencionalidad de los actos intelectivos, de la que estamos hartos de hablar, ha sido una transposición al orden de la inteligencia de la intencionalidad de la voluntad».

⁵ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, pp. 223-440.

conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*»⁶.

Acertadamente ha considerado Antonio Pintor-Ramos que el mejor calificativo para caracterizar la filosofía de Zubiri hasta 1932 es el de «objetivismo»⁷. En él, Zubiri vio una tabla de salvación para la bancarrota de la cultura occidental, sumida en una profunda crisis nihilista. Su filosofía, aún su profunda rai-gambre metafísica, puede ser pensada en clave existencial: como el intento de devolver a la persona sus poderes vitales de realización⁸.

A juicio de Zubiri, el origen de esta crisis hay que buscarlo en el idealismo moderno y su tendencia a entender los problemas filosóficos como problemas antropológicos; dinámica que encuentra su culminación más dramática en una triple desviación de la esfera intelectual:

«Positivismo, pragmatismo e historicismo son las tres grandes desviaciones a que en una u otra forma se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual»⁹.

Estas dan lugar a la entrada de la razón en una profunda crisis de fundamentos, que conlleva el riesgo de que deje de existir la vida misma en la verdad. Es así, en clave orteguiana, como para Zubiri la falta de un verdadero pensamiento metafísico, es decir, un pensar sobre el fundamento de la existencia, es vivido como una gran penuria.

Ante esta pérdida de radicalidad ontológica de la existencia humana, la tarea filosófica que Zubiri se impone consistirá en el intento infatigable de volver a radicar la razón, la vida, en la realidad. El hombre de la cultura nihilista siente su existencia desarraigada, desfundada, coartada en sus poderes de realización, es decir, desmoralizada¹⁰.

⁶ X. ZUBIRI, *Naturaleza. Historia. Dios* (1ª ed. 1944), Alianza, Madrid 1994, pp. 13-14.

⁷ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (1ª ed. 1980), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996, p. 20.

⁸ Cf. O. BARROSO, *Zubiri, ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía?*, in P. PENALVER / J. L. VILLACAÑAS (eds), *Razón de Occidente*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010, pp. 387-414. Hay cierta tendencia a depurar la filosofía de Zubiri de sus componentes existenciales y pragmáticos. Así, por ejemplo, Tirado entiende que Zubiri está mucho más cerca del teoreticismo de Husserl que del «vitalismo pragmático» de Heidegger. Cf. TIRADO, *Intencionalidad* cit., pp. 245-246. A mi juicio, el autodenominado «intelectuccionismo» de Zubiri, no puede ser mantenido más que a fuerza del «disimulo» del torrente existencia, vital y pragmático que le subyace. Pintor-Ramos ha analizado las distintas interpretaciones pragmáticas de Zubiri. Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 81-128.

⁹ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 44.

¹⁰ Se trata, por lo demás, de una penuria por la que pasó el propio Zubiri. Cf. J. COROMINAS / J.A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, 1ª parte.

Junto a esta crisis existencial, otro elemento fundamental para entender el aterrizaje de Zubiri en la fenomenología procede de su formación escolástica. De hecho, no duda en entender los aires de renovación de la filosofía alemana en los términos de una renovación escolástica:

«la idea de depuración renovadora, una vez lanzada al mundo se abrió camino, fecundando inteligencias de primer orden que unían a sus arraigadas convicciones escolásticas, su prestigio universal de hombres de ciencia. Independientemente de Lovaina, y esta independencia es tal vez el mejor indicio de la honda raigambre que el neoescolasticismo va echando, en Austria y Alemania con *Brentano, Meinong y Husserl*, la renovación filosófica comienza a sentirse, y el objetivismo da la batalla al neokantismo»¹¹.

Y, podemos añadir, al subjetivismo psicologista. Efectivamente, Zubiri ve en él la consumación del idealismo moderno:

«Contenido subjetivo de conciencia, ¿cómo iba a sufrir el conocimiento un *control* trascendente? Entre un fenómeno irremediabilmente encerrado en los límites de la conciencia, y una cosa en sí, trascendente por hipótesis, no hay comunicación posible»¹².

En esta imposibilidad había caído un movimiento de raigambre escolástica, el realismo crítico, que Zubiri, a partir de la revelación fenomenológica, despidió, en su Tesis Doctoral, como un «insigne difunto»¹³. Y es que frente al problema irresoluble del puente entre sujeto y objeto, a través de la nueva psicología de Brentano y la fenomenología de Husserl, partimos del «hecho indiscutible de que estamos en relación con algo que no es parte de la misma conciencia»¹⁴.

El objetivismo sirve a Zubiri como plataforma para intentar superar las aporías a las que conducían tanto el realismo como el idealismo¹⁵, ya que los obje-

¹¹ X. ZUBIRI, *La crisis de la conciencia moderna* (1925), in X. ZUBIRI, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid 1999, p. 340. Precisamente esta conexión entre filosofía escolástica y fenomenología, encuentra su raíz en la idea de intencionalidad: «renacen con vida nueva y desde nuevos puestos de vista teorías clásicas en la psicología tradicional: los objetos en la conciencia, sólo tienen un ser intencional» (ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 347).

¹² ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 348.

¹³ X. ZUBIRI, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923), in ZUBIRI, *Primeros cit.*, pp. 68-334, 221.

¹⁴ ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 349. Cf. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona 1986, pp. 35 sqq.

¹⁵ Esto es algo ya claro en su Tesis de Licenciatura, como demuestra el hecho de que se centre en *Logische Untersuchungen*, dejando de lado *Ideen*. Respecto a esta última obra, escribe Zubiri: «va a llevar demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto conducirá la fenomenología hacia un cierto idealismo». X. ZUBIRI, *El problema de la objetividad según Husserl. I. La lógica pura* (1921), in ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 27.

tos ideales no pueden ser entendidos ni como contenidos de conciencia ni como realidades existentes en el mundo externo.

La objetividad viene asegurada por la intencionalidad tal como es formulada por Brentano, en tanto que implica la «separación formal entre el objeto mentado y el contenido de conciencia»¹⁶. Ello permite pensar la relación entre noesis y noema dejando de lado el problema de las causas:

«El mundo antiguo creía que el noema era causa de la noesis; es decir, que la conciencia es una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno cree que un noema es un contenido de una noesis, es decir, el objeto es una expresión actual del sujeto causalmente producida por éste»¹⁷.

Es la intencionalidad precisamente lo que permite superar la concepción causal de la relación entre sujeto y objeto. Ello no significa que en esta época Zubiri esté interesado sólo por la relación intencional, aunque sí que acepta que es lo único a lo que tenemos acceso desde un punto de vista puramente descriptivo. Cualquier referencia a la “cosa”¹⁸, más allá del objeto, y al “Yo”, más allá del sujeto, implica abandonar el análisis descriptivo para ingresar en el terreno de las explicaciones. Pero aunque entiende que una buena descripción ha de resultar fundamental para lograr buenas explicaciones, no va a aceptar la reducción de la filosofía a su tarea descriptiva. Por ello, aunque la postura que Zubiri mantiene en esta época puede ser calificada como “objetivista”, en ningún caso el *objeto* es incompatible con la *realidad* autónoma. Aunque, y esto es lo que cambiará en la filosofía madura de Zubiri, el ir del objeto a la realidad se entiende como un problema explicativo que, por tanto, escapa al método fenomenológico.

Lo que debemos preguntarnos es si desde las premisas del objetivismo es posible llegar a la realidad o si más bien la realidad no debe entenderse como un punto de partida¹⁹. El paso de una posición objetivista a otra realista, está marcado en Zubiri por una inclinación hacia esta segunda opción. Y si tenemos en cuenta la confianza que, frente a Husserl, mostró ya desde su Tesis Doctoral hacia la sensibilidad, podemos imaginar en qué términos será replanteada la cuestión: un tránsito desde una inteligencia pura hacia otra sentiente. Las diferencias entre Husserl y Zubiri eran desde el principio demasiado profundas como

¹⁶ ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 24.

¹⁷ ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 171.

¹⁸ «La cosa es el objeto en tanto que no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia» (ZUBIRI, *Primeros cit.*, p. 123). Por su parte, el “fenómeno” viene definido como el aspecto del objeto inmediata y actualmente patente a la conciencia y en cuanto patente a ella; es decir, prescindiendo de la realidad.

¹⁹ Cf. PINTOR-RAMOS, *Zubiri cit.*, p. 559.

para que pudieran ser salvadas desde una fidelidad estricta al esquema conceptual del primero. Al respecto es fundamental insistir en que Zubiri llega a la fenomenología desde la escolástica. En su armazón conceptual encuentra el apoyo para la defensa de la sensibilidad como lugar de arraigo a la realidad y para intentar ir más allá del subjetivismo aún presente en Husserl.

Se entiende perfectamente la marginación que Zubiri hace, en estos trabajos de juventud, de algunos temas de Husserl, entre ellos el “idealismo trascendental” desarrollado en *Ideen* y así denominado por su autor²⁰. Pero aún este corrafuegos, lo cierto es que el objetivismo sólo sirvió a Zubiri como primera etapa, permitiéndole descubrir importantes aporías a la hora de conectar el objeto con la realidad; y, tras su contacto con Ortega y Husserl, para recuperar una nueva noción de realismo, distinta de la clásica; un realismo fenomenológico, aún cuando la expresión suene harto paradójica.

Tenemos así explicado el texto con que abríamos este apartado. En primer lugar, lo que a Zubiri le interesaba de la fenomenología era su constitución como una filosofía de la cosas; pero las aporías que subyacen a la relación entre objeto y cosa le conducirán a considerar que el objetivismo no aprehenderá nunca la realidad si no la presupone. Por ello, la derivación de la fenomenología hacia el idealismo parece ser una consecuencia inscrita en los mismos orígenes del movimiento husserliano. Este es el sentido en que la fenomenología, en tanto que forma concreta de aprehender el contenido de las cosas-reales, fracasa. Pero pervive como “idea”, en tanto que filosofía capaz de «abrir el espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica».

Zubiri, tras abandonar los supuestos del objetivismo husserliano, sigue sintiéndose inmerso en la corriente fenomenológica, dentro de la cual incluye a sus siguientes compañeros de viaje: Ortega y Heidegger. Es a través de ellos cómo cree poder ingresar en una investigación sobre las cosas y no meramente sobre las objetividades de la conciencia. Gracias a la conciencia ejecutiva de Ortega, logra situarse más allá de la reducción eidética y gracias a Heidegger, más allá de la trascendental. No se trata de una filosofía que «va a las cosas mismas», sino *hecha* «desde las cosas»²¹. Aunque en estos años ya es posible encontrar incoactivamente lo que será su filosofía de madurez: un pensar la realidad y no el ser; un paso de la ontología a la metafísica.

²⁰ Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Bd. III/1, Martinus Nijhoff, den Haag 1976, pr. 50. Cf. V. TIRADO, *Zubiri y Husserl*, in J. A. NICOLÁS / O. BARROSO (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada 2004, pp. 401-418.

²¹ X. ZUBIRI, *Filosofía y metafísica* (1932), in ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid 2002, p. 214

Ortega y Heidegger han superado las limitaciones de la filosofía de la conciencia al transitar del “darse cuenta” a la apertura de la existencia. Pero justo a continuación, piensa Zubiri, han procedido a ontologizar esa apertura; definiéndola como el modo de ser de un ente característico: el *Dasein* o la vida radical.

Por ejemplo, si partimos de Ortega, es claro que el abandono de la conciencia reflexiva a favor de la ejecutiva implica la sustitución del objetivismo por un vitalismo en el que el hombre aparece como un ser en el mundo teniéndose las que haber con las cosas. Ahora bien, ¿significa esto una superación del trascendentalismo o sólo del trascendentalismo objetivista? Ortega esquivo el objetivismo, pero no el ontologismo. Con ello su filosofía no puede ir más allá de los márgenes impuestos por el sentido: el mundo no es dado de forma originaria como “cosas de suyo”, sino como “cosas-asunto” de la vida, de lo que a esta conciencia. La realidad de las cosas resulta ser, de esta forma, una realidad funcional. Si el mundo es para Heidegger un plexo de sentido, para Ortega, en la misma línea, será una inmensa cosa pragmática: «el mundo es siempre una circunstancia interpretada, vitalmente significativa y constituida»²². Para Zubiri, en tanto que Ortega y Heidegger se mantienen en la esfera del sentido, no han superado el horizonte de la fenomenología husserliana²³ y, con ello, siguen adormecidos por la aptitud idealista que ha llevado al desarraigo de la existencia. Es cierto que en el Heidegger de *Ser y tiempo*, el ser no equivale al sentido, pero también es cierto que no deja de ser donación de él.

Zubiri radicaliza su problema filosófico, ya no se trata de la conexión entre objeto y cosa, sino de la distinción y orden de fundamentación entre «cosa-sentido» y «cosa-real». Su pretensión consistirá precisamente en buscar la realidad tras el sentido. Una realidad que es inteligida sentientemente como «de suyo»²⁴, poder y fuerza. Al superar la filosofía del sentido, asistimos al movimiento a tra-

²² P. CEREZO, *Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri*, en J.J.E. Gracia (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Concepciones de la metafísica*, vol. XVII, Trotta / CSIC, Madrid 1998, p. 283.

²³ Cf. A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, p. 173: «El sentido pertenece al ámbito de la afirmación; por ello, no resulta tan extraño que Husserl llegase a ver la intencionalidad consciente como una donación de sentido porque, en efecto, sólo existe sentido dentro de la intención afirmativa que define el juicio. Para Zubiri el error residiría en identificar la verdad con el sentido, en tanto que plenificación (*Erfüllung*) de la intencionalidad por la presencia del objeto; por el contrario la presencia en el parecer del ‘en realidad’ buscado sólo tiene cabida en un dinamismo intelectual ulterior, que se asienta en el modo en que la realidad ‘está’ en aprehensión primordial. El ámbito del sentido en Zubiri es, pues, el distanciamiento dual operado en el campo de realidad; el sentido es un componente de todo juicio, pero ni todos los juicios lo son de sentido ni la problemática del sentido agota la del juicio».

²⁴ Cf. R. ESPINOZA, *Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico a la intencionalidad*, in *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 23 (2006), pp. 341-367. Con la expresión «de suyo», Zubiri apunta a algo que es “de sí mismo” y no de la aprehensión; pero, al mismo tiempo, tampoco podemos decir que es “de” la cosa. La realidad es lo más “propio” de sí.

vés del cual la apertura existencial se trasciende a sí misma *en y hacia* la realidad. Y es a tal efecto que Zubiri se sumerge en las estructuras intelectivas, por debajo de la esfera de la comprensión, la razón e incluso la capacidad misma de lenguaje, a la búsqueda del momento de apertura humana a la realidad: la *impresión de realidad*.

Como decía antes, esta apertura ya estaba apuntada en los años de influencia de Heidegger. En una conferencia de 1931²⁵, Zubiri considera que la historia de la filosofía puede ser entendida como el desarrollo de dos metáforas sucesivas: el hombre como «trozo del universo» (antigüedad) y como «algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es» (modernidad). La fenomenología debería tener como función superar el idealismo moderno a través de la conciencia intencional, pero Zubiri ya ha renunciado a tal posibilidad, al considerarla no una solución del problema, sino su “desplazamiento”. No es suficiente con afirmar que el pensamiento piensa algo *de*, porque quizás el “de” no sea primariamente del pensamiento, sino algo que «caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre», en cuanto ser constitutivamente excéntrico. Acudiendo al sentido etimológico del existir (*Ex-sistere*: existir fuera de las causas), Zubiri escribe: «no son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento el que existiría fuera de las cosas (Heidegger)»²⁶. A estas alturas, es tal la importancia que Zubiri le concede al planteamiento de Heidegger, que afirma que con él se consuma una tercera metáfora:

«la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente el ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. [...] Lo que (según esta tercera metáfora) se ‘constituye’ en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente es luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos»²⁷.

Pero aún este reconocimiento a Heidegger, Zubiri ya tiene serias dudas acerca de la radicalidad de su planteamiento²⁸:

«toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa ilumina. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?»²⁹.

²⁵ X. ZUBIRI, *Hegel y el problema metafísico*, in ZUBIRI, *Naturaleza* cit., pp. 267-268.

²⁶ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 286.

²⁷ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 286.

²⁸ PINTOR-RAMOS, *Realidad* cit., pp. 38-41, 71.

²⁹ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 286.

Zubiri no está aún preparado para responder a esta pregunta en los términos con que lo hace en su madurez, pero tiene el recurso de su fuente más prístina: Aristóteles.

En un artículo de 1935³⁰, Zubiri afirma que «el sentir, como realidad, es la patencia ‘real’ de algo»³¹. Evidentemente, esto no significa que todo lo que sentimos sea independiente de nuestro sentir, pero la irrealidad o la ilusión sólo pueden darse porque el sentir, de alguna forma, «nos hace patente *la realidad*». Saber poseer la realidad, «realidad de la verdad»; no sólo entenderla desde principios, «verdad de la realidad». Anticipando algunas ideas de su concepción madura del logos, escribe Zubiri: «hará falta no sólo una *lógica de los principios*, sino, en cierto modo, una *lógica de la realidad*». Sentimos a través de impresiones y aunque esto implica una diversificación en los modos de sentir, este es primariamente, unitario. Más tarde entenderá esta unidad como *formalidad, aprehensión primordial de realidad*, pero a falta de este desarrollo conceptual, por ahora Zubiri atribuye tal unidad al «*sentido íntimo o común*» aristotélico³². Todavía no se trata del concepto de realidad como formalidad, sino de la realidad en su sentido allende:

«la impresión, en cuanto tal, no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales: sin impresión no habría ni cosas ni fantasmas; sólo con ella no sabemos si lo que hay es cosa o fantasma»³³.

Aunque no hay duda de que el sentir nos instalada en la realidad: «en la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera». Y la aprehensión de realidad ya es atisbada: «de entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más ciertamente nos da la realidad de algo»³⁴. El *noûs* aprehende la realidad al modo del *tacto*. Por ahora se trata sólo de una metáfora de origen aristotélico. Zubiri no ha llegado aún a la afirmación de que tal aprehensión es sólo posible por la unidad radical de sentir e inteligir. Pero, gracias a Aristóteles, medita sobre la importancia de la sensibilidad en tanto que lugar de patencia de lo real. Por la sensibilidad se rompió el inicial objetivismo para acceder a la realidad. Toda la filosofía de Zubiri es el intento tenaz de hacerse cargo de aquel importante momento, la sensibilidad, en el que se juega el problema de la realidad.

³⁰ X. ZUBIRI, *¿Qué es saber?*, in ZUBIRI, *Naturaleza* cit., pp. 59-87.

³¹ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 75.

³² ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 76.

³³ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 78.

³⁴ ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 80.

2. Actualidad versus intencionalidad

Zubiri era consciente de que el análisis intencional de Husserl no excluye la aprehensión del mundo sensible; en la intuición sensible el objeto está presente corporalmente (*Leibhaftig*)³⁵: «si vamos quitando las intenciones, nos quedamos en la percepción con algo que no es intención y que él llama *materia*, ὕλη, el elemento hilético de la percepción»³⁶. Pero también es cierto que Husserl, tras denominar a la sensibilidad «residuo fenomenológico»³⁷, la deja de lado en su análisis. La materia no desempeña ninguna función en su fenomenología. Heidegger permanece en la misma onda al distinguir entre la *Faktizität* y el *factum brutum* de la sensibilidad³⁸. Zubiri se pregunta:

«¿Está justificada esta ausencia radical de la sensibilidad en el problema de la filosofía? ¿Es posible eliminarla so pretexto de que es un residuo, un punto de apoyo, algo bruto que, como quien dice, no entra en cuenta, y que el verdadero problema comienza con lo que el hombre hace sobre eso que se llama *brutalidad*? Porque no vaya a resultar que la partida se ha jugado ya en esa brutalidad»³⁹.

En el análisis del sentir humano, entendido como impresión y no como intuición⁴⁰, Zubiri va a encontrar la impresión de realidad, que, a una, constituirá el rasgo más radical de la inteligencia: «aprehensión primordial de realidad»⁴¹; algo *físico* y no meramente intencional.

Empieza su primera obra de madurez, *Sobre la esencia*, precisamente con una nota donde aclara qué entiende por “físico”. No se refiere con este término a lo que la ciencia y la filosofía modernas entienden por tal, sino a su sentido etimológico y al concepto filosófico que Grecia crea a partir de él:

«‘Físico’ hace referencia al principio intrínseco mismo del que [...] ‘naturalmente’, procede una cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas»⁴².

También es físico todo lo que pertenece a la cosa así entendida. En este senti-

³⁵ HUSSERL, *Ideen* cit., pr. 43, p. 79.

³⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad* (1966), Alianza, Madrid 2001, p. 13.

³⁷ HUSSERL, *Ideen* cit., pr. 85, p. 173. Cf. TIRADO, *Intencionalidad* cit., pp. 166-170; pp. 181-182.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, pr. 39, p. 135.

³⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia* (1ª ed. 1962), Alianza, Madrid 1985, p. 15.

⁴⁰ «...si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*» (ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 67).

⁴¹ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., pp. 64-65.

⁴² ZUBIRI, *Sobre* cit., p. 11.

do, lo físico no se opone a lo biológico o lo psíquico, sino que incluye todas estas notas; físico es, por ejemplo, un acto de volición o un hábito. El concepto se opone, en cambio, a intencional; a aquello que sólo tiene existencia intencional; existencia para un acto de conciencia. Zubiri pone un ejemplo: mientras que el peso y color de un manzano son físicamente distintos, la vida y la vegetación sólo se distinguen intencionalmente (se trata de notas que el manzano ofrece sólo respecto de nuestra manera de considerarlo). Desde este punto de vista, “físico” y “real” son términos sinónimos. Zubiri remarca que no entiende lo intencional en ningún sentido como realidad, aunque a veces, como ocurre por ejemplo con los objetos matemáticos, se hayan confundido los términos.

Desde esta perspectiva, encontramos ya completamente elaborada la respuesta a la presunta radicalidad de la conciencia intencional. Esta idea es el resultado de la sustantivación de algo que en realidad sólo constituye un determinado tipo de actos ejecutados por el hombre y que, por lo tanto, no puede apuntar al carácter más radical de la conciencia:

«La conciencia no consiste formalmente en ‘ser-intención-de’, sino en ser ‘actualización’ de su objeto; la intención misma es un modo de actualizar, nada más. Recíprocamente, el ser del objeto no consiste en ‘ser-correlativo-a’. Ciertamente el objeto es correlativo al acto, pero como este es un acto de actualización, resulta que la índole formal del objeto en cuanto término del acto es estar meramente actualizado»⁴³.

Habría que ver en qué consiste la intencionalidad como modo de actualizar lo real, es el problema del *logos*. Por ahora Zubiri quiere subrayar que si de conciencia queremos hablar, lo cual resulta bastante impropio, su acto radical no es intencionalidad, sino “actualidad” de lo real en tanto que real. Ello significa que el objeto intencional, la cosa-sentido, no se opone a la cosa-real, sino que descansa sobre ella. La actualización, en tanto que algo físico, no consiste en una remisión de sentido, sino de realidad.

Aunque el concepto de “actualidad” tiene mucha más relevancia en *Inteligencia sentiente*, aparece ya con toda su fuerza en *Sobre la esencia*⁴⁴. Si queremos hablar de ideación o correlación intencional, hay que indicar que se trata

⁴³ ZUBIRI, *Sobre cit.*, p. 29.

⁴⁴ En *Sobre la esencia*, al pensar lo real desde su carácter constitucional o esencial, la noción de actualidad, más próxima a lo real en sentido descriptivo, queda en un segundo plano. El propio Zubiri, al analizar la actualidad, dice que no va a profundizar en el tema por tratarse de un asunto para una teoría de la inteligencia (ZUBIRI, *Sobre cit.*, p. 113). He intentado mostrar la continuidad de Zubiri entre *Sobre la esencia* e *Inteligencia sentiente*. Cf. O. BARROSO, *I fatti e la loro descrizione. A proposito del metodo fenomenologico in Zubiri*, in *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 5 (2010), pp. 79-100. Por el contrario, D. Gracia ha insistido en la profunda transformación de la filosofía de Zubiri entre ambas obras. Cf. GRACIA, *Voluntad cit.*, p. 107.

sólo de modalizaciones de la previa actualidad de la realidad. En *Inteligencia sentiente* entenderá que logos y razón constituyen precisamente modos de la *Inteligencia sentiente*⁴⁵, que descansan sobre la mera actualización de la cosa en la inteligencia.

Por lo demás, frente a lo que ocurría en los años treinta, bajo la influencia de Heidegger, la actualidad, la presencia de la cosa, no puede ser confundida con lo que este entendió por “desvelación”, que, como la intencionalidad, sólo es el fruto de una modalización posterior, en un sentido fundamental y no temporal, de la actualidad. Ideación, intencionalidad y desvelación descansan en una actualidad común al acto intelectual y la realidad; una actualidad que «envuelve lo actualizado como cosa que ‘ya’ era en sí misma algo propio»⁴⁶.

Zubiri no insistió en *Sobre la esencia* en el aspecto noético de esta actualidad, sino en el noemático, y ello le costó la acusación de regresión hacia un realismo ingenuo. ¿Qué significa que la actualidad envuelve la cosa como algo que es “en sí misma”? Habrá que esperar a *Inteligencia sentiente* para que aclare esta idea.

Zubiri quiere dejar claro desde el inicio de su trilogía que la noción de “realidad” que maneja no apunta a lo allende la aprehensión sin más, sino que se trata de una noción *fenomenológica*. Esto por dos razones. En primer lugar, en tanto que aparece definida de forma “correlativa” a la inteligencia:

«Realidad es el carácter formal – la formalidad – según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’. Y saber es aprehender algo según esta formalidad»⁴⁷.

La «formalidad de realidad» es algo inespecífico; una «estructura trascendental» que «concieme a la realidad en cuanto tal impresivamente aprehendida»⁴⁸. Obviamente, trascendental no equivale a trascendente; no se trata, como decimos, de lo real allende la aprehensión. El “trans” indica un «estar en la ‘aprehensión’ pero ‘rebasando’ su determinado contenido»⁴⁹.

Pero si de correlación queremos hablar, hay que subrayar que se trata de una correlación montada sobre la actualidad. El acto radical de la inteligencia sentiente es un acto de actualidad en el que lo real se presenta por sí mismo:

⁴⁵ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 14.

⁴⁶ ZUBIRI, *Sobre* cit., p. 114.

⁴⁷ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 10.

⁴⁸ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 114.

⁴⁹ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 115. Si de trascendentalidad fenomenológica quisiéramos hablar, hay que tener en cuenta que está en las antípodas del planteamiento husserliano. En este, la estructura de los objetos tiene su fundamento en la oculta estructura de la conciencia: la lógica formal se funda en la lógica trascendental. En cambio, para Zubiri lo fundamental será la estructura de la realidad. Cf. TIRADO, *Intencionalidad* cit., p. 203.

«la actualidad no es relación ni correlación. La intelección no es una relación del inteligente con las cosas inteligidas. Si yo ‘veo esta pared’, esta visión no es una relación mía con la pared. Todo lo contrario: la relación es algo que se establece entre yo mismo y la pared ya vista. Pero la visión misma de la pared no es relación, sino algo anterior a toda relación. [...] Actualidad es más que relación: es el establecimiento mismo de los relatos. Actualización, en efecto, es un tipo de *respectividad*. Nada es intelectivamente actual, sino respectivamente a una intelección. Y esta actualidad es respectividad, porque la formalidad es de realidad y [...] esta formalidad es constitutivamente abierta en cuanto formalidad. La actualidad intelectual, pues, se funda en primera línea en la apertura no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad»⁵⁰.

En segundo lugar, podemos decir que se trata de una noción fenomenológica de realidad porque está montada sobre una tajante distinción entre actualidad y “actuidad”. La actualidad, como la intencionalidad que Zubiri había abrazado en la época objetivista, permite superar la concepción causal de la relación entre sujeto y objeto. En sus primeros escritos, a causa de la dependencia que el planteamiento aristotélico tenía de una conexión causal entre noema y noesis, Zubiri tenía problemas para unir sus tendencias aristotélico-escolásticas con su espíritu fenomenológico. La solución fue el abandono de la tradición en este punto:

«Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actuidad a este carácter. Actualidad en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual»⁵¹.

Aristóteles piensa la relación entre noema y noesis en términos de actuidad: las cosas *actúan* sobre las capacidades sensitivas humanas. Aquí tanto el sentir como el inteligir se hallan determinados por la acción que sobre ellos ejercen las cosas. Pero esto, que puede ser objeto de estudio de una teoría explicativa, no sirve, a juicio de Zubiri, para un análisis meramente fenomenológico del hecho. La actualidad refiere inmediatamente una *presencia* y no el *hypokeimenon*. El análisis de la actualidad se atiene a lo manifiesto.

La actualidad consiste en el carácter de ser actual, no en actuar; si bien, obviamente, todo lo actual descansa en algo que actúa. Además, la actualidad a la que Zubiri se refiere, la actualidad común a la inteligencia y la cosa (la actualización de la inteligencia en que lo real queda actualizado), no es extrínseca a la realidad. Es decir, no se trata de que las cosas estén ahí, esperando a que la in-

⁵⁰ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., pp. 143-144. Tirado, en un intento excesivo de acercamiento de Zubiri a Husserl, ha pensado la conexión de inteligencia sentiente y realidad en términos correlativos. Cf. TIRADO, *Intencionalidad* cit., p. 164.

⁵¹ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 13.

teligencia las haga actuales, como decimos, por ejemplo, que la economía es un tema, desgraciadamente, de mucha actualidad, sino que se trata de una actualidad intrínseca a la misma realidad:

«Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales»⁵².

En este “estar presente”, lo fundamental es el “estar”, no la “presentidad”⁵³. Presentidad se funda en actualidad. De lo contrario podría pensarse que lo percibido *se presenta* como si fuera real y nada más; con lo que Zubiri caería en un idealismo a lo Berkeley. Nada más alejado de su intención: «Lo percibido no ‘se presenta como si fuera real’, sino como ‘estando presente’»⁵⁴.

Por ello afirma también Zubiri que la aprehensión es un «*ergon* al que tal vez pienso que podría llamar *noergia*»⁵⁵. Es un *ergon* de actualidad, no de actividad o actividad; no se trata de que la aprehensión sea activa. Es un *ergon* de la realidad, pero en tanto que actualizada en la inteligencia; en el *noûs*. En la aprehensión, como actualidad, convergen *noûs* y *ergon*. Por eso Zubiri utiliza el neologismo “noergia”.

El carácter de *ergon* del *noûs*, el hecho radical de la noergia respecto de la noesis y el noema, se debe, a su vez, al carácter sentiente de la inteligencia. La siguiente cita es larga, pero creo que es el lugar en que Zubiri ha expresado de forma más sintética y clara la forma en que la inteligencia sentiente funda el supuesto *a priori* de correlación:

«Si al acto de inteligir llamamos, como viene llamándose desde los griegos, *noein*, habrá que decir que ya desde entonces este *noein* no ha sido suficientemente conceptualizado. Se ha distinguido ciertamente el acto, la *noesis* de aquello que en él nos es presente, el *noema*. Pero nada más; se ha resbalado sobre el carácter impresivo del *noein*, esto es, sobre su unidad formal con la *átthesis*, con el sentir. Los griegos, pues, y con ellos la filosofía europea, no ha conceptualizado que la inteligencia sea sentiente. Y esto repercute sobre el concepto mismo de *noesis* y *noema*. La *noesis* no es sólo como se ha dicho un acto cuyo término fuera meramente intencional, sino que es en sí mis-

⁵² ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 13. Salvando las distancias que implica la diferencia entre actualidad y actividad, esta distinción entre actualidad intrínseca y extrínseca está inspirada en el propio Aristóteles, como muestra el siguiente texto: «Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitable actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no *son* su actualidad ante la mente. Precisamente las cosas actuales *tienen* actualidad porque previamente *son* actuales. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente. Aristóteles lo llamó *enérgeia*» (ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 81).

⁵³ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., pp. 144-145.

⁵⁴ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 145.

⁵⁵ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 64.

ma una acto físico de aprehensión, es decir, un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencial o aprehensor de lo inteligido en impresión. Por otro lado, el *noema* no es tan sólo algo que *está presente* a la intencionalidad de la *noesis*, sino que es algo que *se impone* con una fuerza propia, la fuerza de realidad, al aprehensor mismo. En su virtud, el *noein* es un *ergon* y por esto su estructura formal es *Noergia*. Noergia significa a una que la *noesis* es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad»⁵⁶.

La aprehensión, en tanto que impresiva, consiste en noergia, y la noergia es actualidad. La noción de “conciencia” es insuficiente para expresar esta idea: la conciencia siempre apunta al “ser ahí”, mientras que la actualidad se refiere al “estar”. Esta es la razón por la que Zubiri tiene que superar la ontología desde la metafísica, entendida como una instalación «en la dimensión física del estar»⁵⁷.

El carácter intrínseco de la actualidad propio de la presencia de lo real en la inteligencia sentiente, echa por tierra, obviamente, la caracterización de la conciencia como un “darse-cuenta-de”. Inteligir es “estar-en” la cosa y “estar-con” la cosa⁵⁸; no es acto de conciencia-de, sino acto de aprehensión⁵⁹:

«La aprehensión es, por lo que hace al momento del ‘estar presente’, un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y for-

⁵⁶ ZUBIRI, *Inteligencia y razón* cit., p. 94.

⁵⁷ Cf. GRACIA, *Voluntad* cit., p. 108.

⁵⁸ No solamente la realidad es actual, sino también la inteligencia. Se trata de una y la misma actualidad: la realidad de mi propio acto sentiente está actualizada junto con la realidad aprehendida. Es la forma radical en que estoy en mí. Como en el caso de la realidad aprehendida, se trata de un “estar”. Este es el sentido radical de “con-ciencia” en Zubiri: «la intelección queda ‘co-actualizada’ en la misma actualidad que la cosa. [...] La actualidad común de lo inteligido y de la intelección tiene ante todo este carácter de ‘con’» (ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 159). Así que, cuando se refiere a la conciencia, tenemos que evitar el equívoco de entenderla en términos husserlianos: «Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente precisa y formalmente porque la intelección es ‘co-actualidad’; intelectiva pero co-actual. Y como la intelección es sentiente, es decir, como la realidad está inteligida en impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente» (ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 161). Por lo demás, esta conciencia no es aún introspección: «el acto de entrar en sí mismo se funda en el acto de estar en sí mismo» (ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 161).

⁵⁹ Aquí encontramos una nueva influencia de Aristóteles. Refiriéndose a él, escribe Zubiri: «El *noús*, dice, es un ‘palpar’. De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo» (ZUBIRI, *Naturaleza* cit., p. 80). En realidad esta idea se hallaba ya en su Tesis Doctoral. «El primero y más elemental de los actos cognoscitivos es, ciertamente, el acto de aprehensión» (ZUBIRI, *Primeros* cit., p. 115). El término, de procedencia escolástica, es, para Zubiri, muy afortunado, ya que expresa la «toma de posición de un elemento que integra el medio vital» (ZUBIRI, *Primeros* cit., p. 116).

malmente porque me está presente. La aprehensión es el acto presentante y consciente. Esta ‘y’ es justo la esencia misma unitaria y física de la aprehensión»⁶⁰.

El “estar” no se define como término de un acto intelectual, sino como un momento propio de la cosa⁶¹. Un estar que consiste en mera actualidad. Si queremos hablar de un “de”, no se trata de “conciencia-de”, sino que es un “de” de la misma realidad: la actualidad está fundada en la realidad aprehendida. Si bien es cierto que en tanto que se trata de una misma actualidad de la cosa y de la inteligencia, también tiene que haber un “de” de la conciencia, aunque siempre fundado en la actualidad:

«La ‘conciencia-de’ es un carácter fundado en la actualidad común intelectual. Y, además, la ‘conciencia-de’ está fundada en la ‘conciencia-en’. Sólo estando ‘en’ la cosa me doy cuenta ‘de’ ella»⁶².

El error no está en hacer referencia a una “conciencia-de”, sino en convertirla en algo radical. Porque, en primer lugar, la conciencia se funda en la actualidad común de realidad e inteligencia; en segundo lugar, dada esta co-actualidad, “la conciencia-de” se funda en la “conciencia-en”.

Desde aquí, Zubiri logra fundar en la actualidad la supuesta relación intencional de sujeto y objeto:

«por ser actualidad común, es por lo que la intelección sentiente es actualidad de lo inteligido en la intelección, y de la intelección en lo inteligido. En cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una conceptualización y a un descubrimiento más pleno de lo que tan impropriamente suele llamarse ‘objeto’. En cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad lo que conducirá después a descubrir y conceptualizar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse ‘sujeto’. La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad»⁶³.

Todo acto de intelección es una aprehensión de lo real, pero en su carácter más radical y elemental, en tanto que acto de una inteligencia *sentiente*, consiste en *impresión* de realidad. Es a esto a lo que Zubiri denomina «aprehensión primordial de realidad». Lo aprehendido por una inteligencia sentiente, tiene «formalidad de realidad», esencialmente distinta a la «formalidad de estimulabilidad» propia de la impresión animal. Zubiri lo explica a través de un ejemplo; la

⁶⁰ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 23.

⁶¹ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 136.

⁶² ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 163.

⁶³ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 165.

diferencia en la impresión del calor por parte del animal y el hombre. Para el animal:

«El calor ‘queda’ entonces como momento ‘otro’, pero con una alteridad que pertenece formalmente al proceso sentiente mismo. En cambio, en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen ‘en propio’»⁶⁴.

En ambos casos se aprehende algo “objetivo” y no meramente “subjetivo”, pero mientras que en el primer caso la objetividad consiste en determinar la vivencia del animal (en algo que impresionando al animal, modifica su equilibrio vital obligando a una respuesta), en el caso humano la objetividad consiste en realidad: lo aprehendido queda como algo “en propio”, “de suyo”, con un *prius* y un *plus* a su presentación. No queda sólo como algo que pertenece al proceso sentiente, como activador de una respuesta, sino como una alteridad que pertenece a la cosa misma. En esto consiste la formalidad de realidad y, en cuanto formalidad, la realidad no es algo inferido, sino un modo de *quedar* en la aprehensión: realidad no es una inferencia allende la aprehensión, sino «el modo de presentarse la cosa misma en una presentación real y física»⁶⁵.

Tampoco significa esto que realidad consista en inmanencia: es un modo de quedar, pero un modo de quedar “de suyo”. Como la formalidad de realidad no es primordialmente ni inmanencia ni trascendencia, la aprehensión primordial de realidad no consiste en un «salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma»⁶⁶. Sólo porque hay formalidad de realidad, se puede ir de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión.

La impresión de realidad, en tanto que forma de un sentir intelectual, consiste en una afección real de algo que, por lo tanto, queda como “en propio”; como algo que no se agota en su presentarse. En tanto que impresión, incluye una «fuerza de imposición», que, obviamente, consiste en fuerza de realidad y no meramente de estimulidad⁶⁷.

Este último momento es fundamental, porque es el que imprime en la inteligencia sentiente, el carácter *noérgico* de la realidad. Aquí la noergia no aparece como un complemento de la correlación intencional husserliana, no es algo que se sume a noesis y noema, sino que estos momentos aparecen como propios

⁶⁴ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 55.

⁶⁵ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 58.

⁶⁶ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 59.

⁶⁷ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 63.

de la actualización unitaria: «El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de ‘actualidad’, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico»⁶⁸.

3. La intencionalidad como momento del logos

Zubiri considera que la impresión primordial de realidad es sólo el primer momento de la inteligencia sentiente. Esta tiene dos modalizaciones más: *logos* y *razón*. El logos es el lugar del juicio. En él afirmamos qué es aquello que habíamos aprehendido primordialmente, respecto del resto de cosas previamente aprehendidas y que constituyen el *campo* de realidad. Por su parte, la razón consiste en la *marcha* intelectual desde lo que las cosas son en la aprehensión, *allende* ella. El objeto del logos es el campo de realidad: realidad en respectividad aprehendida. El objeto de la razón es el *mundo*: la realidad sin más, que incluye todo lo real, esté o no aprehendido por la inteligencia sentiente. Obviamente, el lugar de la intencionalidad es el logos.

El logos no construye el campo, sino que está dado en aprehensión primordial de realidad, aunque de forma compacta. Cuando aprehendo una nota real, lo hago en su apertura trascendental y respectividad al resto de cosas aprehendidas: aprehendo la «comunidad física de realidad»⁶⁹; esto es precisamente el campo de realidad. Logos no es por tanto aprehensión de lo real en respectividad, sino aprehensión de una cosa desde otras con las que se halla en respectividad. Si en aprehensión primordial sentíamos que las notas compactamente aprehendidas son reales, en el logos aprehendemos lo que es *en realidad* lo ya real.

Como el logos es el lugar del juicio, es en su análisis donde Zubiri va a tener que medirse con la fenomenología de Husserl. Efectivamente, en su Tesis Doctoral, Zubiri entendía que la fenomenología encuentra su terreno de análisis en el acto judicativo. Obviamente, por lo que implica la fundamentación del logos en todo un ámbito inexplorado por la fenomenología, los cambios respecto a lo allí escrito son muy profundos. Zubiri toma nota de lo que significa esta fundamentación:

«Si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un *juicio*, todo lo elemental que fuere, pero un juicio. Ahora bien, esto

⁶⁸ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 64.

⁶⁹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 14.

no es así. El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primera fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir un juicio. Es menester restituir a la impresión de realidad su momento impresivo de fuerza de imposición»⁷⁰.

No se trata sólo de anteponer, aditivamente, al juicio el análisis de la aprehensión primordial, porque lo cierto es que con ello el análisis de aquél queda profundamente modificado. La aprehensión primordial no es sólo un momento analíticamente anterior a las modalizaciones posteriores de la inteligencia sentiente, sino que constituye su «acto elemental»⁷¹, y ello significa que en dichas modalizaciones aparece la radical versión a la realidad.

Aún así, Zubiri retoma elementos fundamentales de los que expuso en su Tesis. Por ejemplo, se desmarca, como ya hacía allí, de la concepción moderna del juicio en términos de adhesión; principal razón por la que lo afirmado en él quedaba reducido a contenido de conciencia y una de las razones fundamentales de la euforia con la que Zubiri entró en la fenomenología de Husserl. Obviamente, el rechazo de la adhesión no va a tener su principal argumento en términos de intencionalidad, sino de realidad. En la Tesis, la razón fundamental para rechazarla como elemento más radical del juicio residía en la idea de que el fundamento de la pretensión de verdad judicativa respecto de su objeto descansa en la presencia inmediata de este. Toda adhesión se funda en una aprehensión⁷². Claro que entre la presunta inmediatez de la intuición, en tanto que aprehensión en que se funda el juicio, y la aprehensión primordial ahora analizada, hay, como hemos visto, una gran distancia. Esta idea asegura también la superación de la concepción logicista del juicio: aquélla en la que se entiende como una mera relación entre representaciones⁷³.

Logos es intelección en movimiento; pero se trata de un movimiento en que nunca salimos de lo real físicamente aprehendido: no se trata de un movimiento de una intelección a otra. Zubiri quiere dejar desde el principio claro que el movimiento en que el logos consiste no es de carácter intencional:

«No es una simple intencionalidad, no es dirigirse a un término desde otro. Por bajo de la *intención* hay algo más radical: la *atención*. La atención no es un mero fenómeno psíquico sino que es un momento propiamente intelectual. Sin embargo no es lo más radical. La atención es efecto, *es llevada* de un término a otro. Y lo que intencionalmente nos lleva, es por tanto anterior a la atención misma»⁷⁴.

⁷⁰ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 66.

⁷¹ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 77.

⁷² ZUBIRI, *Primeros* cit., p. 228.

⁷³ PINTOR-RAMOS, *Zubiri* cit., p. 529.

⁷⁴ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 53.

Lo que *nos lleva* es la necesidad de aprehender lo real, ya aprehendido en su apertura en respectividad campal, desde esta misma respectividad. Por ello el logos es esencialmente sentiente:

«lo real por ser campal nos retiene en una forma muy concreta: empujándonos al campo de realidad. Es el momento impelente de la retentividad de lo real, la *impelencia* de lo real. Lo real de la cosa es algo que nos impele a ese ‘más’ propio de la realidad»⁷⁵.

Obviamente, aunque en el logos no salimos del campo de realidad, implica una toma de distancia de la cosa aprehendida para inteligirla desde las otras. A tal movimiento Zubiri lo llama «retracción»⁷⁶: un movimiento dentro de la cosa misma, en el que son desdoblados sus momentos individual y campal. La retracción es un movimiento de “suspensión”: se deja en suspenso, se libera, lo que la cosa sea en realidad.

El producto de la retracción es la “simple aprehensión”: una proposición de lo que la cosa dada en aprehensión de realidad, *sería* “en realidad”; mero término de intelección.

No debemos confundir la simple aprehensión con la aprehensión primordial. La primera siempre se funda en la segunda. Su confusión es el resultado de no haber contado con el carácter noérgico de la inteligencia sentiente; con la fuerza de la realidad:

«Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple aprehensión*. Porque en la simple aprehensión, ‘simple’ significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad. En la simple aprehensión tendríamos la alteridad como algo que reposa sobre sí mismo sin inscribirlo dentro de la afección y de la fuerza de imposición de la realidad»⁷⁷.

Precisamente, el carácter radical que Husserl atribuye al juicio, tiene su raíz en la comprensión de la simple aprehensión como la forma más radical de aprehensión; como la forma más radical de toma de contacto con el objeto⁷⁸.

De alguna forma, la simple aprehensión consiste en un movimiento en libertad. No libertad de la realidad, de la que nunca salimos, sino libertad del *en*

⁷⁵ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 67.

⁷⁶ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 84.

⁷⁷ ZUBIRI, *Inteligencia y realidad* cit., p. 66.

⁷⁸ TIRADO, *Intencionalidad* cit., p. 256 e sqq.

realidad, del contenido, que ahora es mero «principio de inteligibilidad»⁷⁹. En tanto que tal, el contenido es ahora “irreal”. Seguimos estando en la realidad como ámbito, pero sin una realidad individual propia. Se trata de una irrealidad por “desrealización”. Lo irreal es cosa libre y creada. Entiéndase bien: creación del contenido de lo real, no de la realidad misma: «crear no es dar realidad a mis ideas, sino que es justamente lo contrario: es dar mis ideas a la realidad»⁸⁰.

Pero no pensemos que el logos es puro acto de libre creación, porque tras este movimiento ha de volver con sus simples aprehensiones a la cosa real previamente aprehendida; del “sería” al “es” en realidad. No se trata de volver a la realidad, porque como formalidad nunca fue abandonada: se trata sólo de volver, dentro de la realidad, del momento campal de la cosa aprehendida, al momento individual. Es lo que Zubiri denomina «reversión»⁸¹. Se trata por tanto de «un discernimiento, un *krínein*, un juzgar»⁸².

Zubiri considera que el juicio es una «afirmación»: «Afirmación significa aquí una intelección ‘firme’ a diferencia de la intelección ‘retraída’ que constituye la simple aprehensión»⁸³. Afirmar es juzgar. Ahora es cuando efectivamente estamos inteligiendo una cosa desde otras. Es un estar ya firmes en la realidad e inteligir si ésta es “así” en realidad. La simple aprehensión se realiza en la cosa real. La “certeza” es la firmeza por excelencia⁸⁴, y la “evidencia” es la exigencia que determina cual de las simples aprehensiones se realizan en la cosa⁸⁵. La evidencia no es, por ello, de índole noética, sino noérgica. Es una exigencia que procede de la actualidad de la realidad. Aunque la evidencia no tiene la fuerza de la aprehensión primordial de realidad, porque entre una y otra ha mediado el movimiento libre y creador del logos: «la evidencia se traza esencialmente en un ámbito de libertad intelectual»⁸⁶. Dicho de otra forma, la evidencia no es nunca algo inmediatamente dado; no es, por lo tanto, un hecho. Además, la evidencia nunca será total, ya que la aprehensión primordial de realidad nunca se vaciará exhaustivamente en ella; su riqueza jamás será totalmente abarcable por ella.

Respecto al movimiento de retracción, lo que a nosotros nos interesa es saber qué papel desempeña en él la intencionalidad.

⁷⁹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 90.

⁸⁰ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 95.

⁸¹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 68.

⁸² ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 109.

⁸³ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 111.

⁸⁴ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 205.

⁸⁵ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 219.

⁸⁶ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 224.

El movimiento reversivo es «*intentum*»⁸⁷, en el sentido puramente etimológico; es decir, en tanto que “tender-a”. Como raíz del *intentum* encontramos una tensión estructural: «la tensión por la que la realidad nos retiene en la cosa de la que nos habíamos ido distanciando»⁸⁸; «la cosa real que nos ha impelido desde sí misma a ‘la’ realidad campal, nos retiene tensos en ella»⁸⁹. Zubiri podría haber utilizado el término “intento” en español, pero no lo hace para evitar que se conciba como una especie de ensayo para aprehender la cosa.

Intentum tampoco es intencionalidad. La intencionalidad implica sólo correlación entre noesis y noema, un ir de la primera al segundo, pero «el *intentum* no es un ‘ir’ sino un ‘estar’ tensivamente en la cosa real, retenidos por ella»⁹⁰.

El *intentum* tiene carácter físico, no intencional: “estar-tenso-en”. Como veíamos antes, el *noûs* es para Zubiri un *ergon*. Pues bien, este *ergon* tiene en el logos la forma del *intentum*. Sobre él se montan tanto la *noesis* como el *noema*. Ahora sí que los términos están usados, frente lo que ocurría a nivel de la aprehensión primordial, con toda propiedad. El logos es el lugar de la *noesis* y del *noema*, pero incluso aquí tampoco son momentos radicales. De nuevo, el momento radical es el noérgico.

No se trata de una negación de la intencionalidad, sino de su fundamentación en el *intentum*. En este, inteligimos desde el campo lo que la cosa es en realidad. En tanto que *referencia* desde el campo hacia la cosa, el *intentum* se torna «intención intelectual»⁹¹. En este momento el *intentum* ya no consiste meramente en estar tensos, sino en «movimiento hacia»⁹² lo que la cosa real es en realidad. He aquí la correcta caracterización de la intencionalidad para Zubiri:

«La intención pues no es algo puramente noético porque es un momento del *intentum*, el cual es noérgico. La intencionalidad es entonces el *érgon* físico de la intelección en distancia»⁹³.

La intencionalidad es, entonces, el movimiento a través del cual recorreremos la distancia del “sería” *hacia* al “es” de la cosa:

⁸⁷ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 68. Tirado ha estudiado la similitud que hay con Husserl en este punto. Ambos entienden la afirmación como un movimiento de reversión y por lo tanto como algo posterior a la donación originaria de la cosa. TIRADO, *Intencionalidad* cit., p. 264 e sqq.

⁸⁸ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 68.

⁸⁹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 109.

⁹⁰ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 70.

⁹¹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 80.

⁹² ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 114.

⁹³ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 115.

«El *intentum* es un ‘ir hacia’, y su intelecgr es intencionalidad. Sólo esta conceptualización de la intencionalidad afirmativa como momento de un *intentum* noérgico es la que [...] constituye el concepto adecuado de la esencia del movimiento afirmativo en cuanto afirmativo: es la modalización de la aprehensión primordial en intelección afirmativa»⁹⁴.

La intencionalidad, frente a la consideración que Husserl tiene de ella en tanto que relación fundamental y originaria que brota del yo y constituye el objeto, es sólo un momento del *intentum*; momento noético, en tanto que ir intelectual desde la simple aprehensión a la cosa; pero siempre apoyado en un momento noérgico más radical, en tanto que envuelve algo físico en tanto que tensión dinámica hacia la cosa.

El *intentum* es un movimiento impuesto a la inteligencia para salvar la distancia que previamente se ha producido. La intención no es, por ello, una actividad espontánea, aunque esta sea una dimensión suya: en tanto que al afirmar tenemos que cubrir una distancia y una distensión u holgura, hay un momento de espontaneidad y *tanteo* en ella.

Este análisis del juicio debería ser completado con el estudio de las formas de la afirmación (juicio posicional, proposicional y predicativo)⁹⁵ y de los modos de la afirmación. En cada una de las formas y modos, el *intentum*, y con ello la intencionalidad, adquiere matices especiales. Tratar todas estas cuestiones demoraría en exceso el presente trabajo. Aunque no podemos pasar por alto, para una correcta formulación de la noción de intencionalidad en Zubiri, algunas ideas fundamentales a propósito de los modos de la afirmación.

El movimiento de reversión parte de un estado de privación: hay una carencia de intelección de aquello que la cosa es en realidad, carencia que el *intentum* pretende colmar. Zubiri afirma que esta privación constituye una «expectación»⁹⁶ en el sentido etimológico del término: “mirar desde lejos”. No se trata de un estado psicológico, ni de un preguntar, sino de un carácter intrínseco del movimiento intelectual propio del logos: una expectación de aquello que lo real es en realidad.

Pues bien, la expectación es un carácter intrínseco de la intención. Zubiri pone un ejemplo bastante clarificador:

«Si hay que intelecgr que A es B, no sólo tengo la intencionalidad de B en A, sino que precisamente porque parto de A, este punto de partida constituye una expectación de lo que va a ser intencionalmente A»⁹⁷.

⁹⁴ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 124.

⁹⁵ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., pp. 151-171.

⁹⁶ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 173.

⁹⁷ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 174.

Desde A y hacia A. El movimiento intelectual del logos es un “desde-hacia”. En el concepto de intencionalidad que maneja Husserl, sólo se tiene en cuenta el “hacia”. Se trata de la reducción del *intentum* a intencionalidad:

«se considera tan sólo el que la intención ‘intiende’ su término, un término que por eso suele llamarse intencional. Pero pienso que esto no es suficiente. Es que se puede y debe considerar la intención misma no sólo como ‘yendo hacia’ sino también como ‘partiendo desde’. Y entonces la intención es expectación. Expectación e intencionalidad, pues, son tan sólo dos aspectos intrínsecamente ‘unos’ de un solo movimiento intelectual, el cual es por tanto ‘intención expectante’ o expectación intencional’»⁹⁸.

Los modos de afirmación apuntan a las distintas formas en que puede ser resuelta esta expectación. La resolución depende de la fuerza con que la simple aprehensión queda realizada en la realidad. Es una reactualización de lo real: la actualización propia del logos. Así, por ejemplo, una actualización ambigua de lo real determinará una afirmación dubitativa. La duda no es aquí un estado psicológico, sino un modo de afirmación, de resolución de la expectación intencional, determinado por la actualización de los rasgos de lo real. No se trata de un estado psicológico porque estamos ante un logos sentiente, de carácter noérgico, que dota al movimiento de reversión de una «fuerza de realización»⁹⁹ determinada; de distintos grados de firmeza.

Obviamente, el grado de firmeza no depende sólo de la realidad, sino también del aporte que hacemos con nuestras ideas o simples aprehensiones, que contribuyen esencialmente al modo en que quedará reactualizada la cosa. No todas mis ideas reactualizan de la misma forma la cosa. Por ello, es verdad que una parte del modo de la afirmación estará determinado por mi libertad y creatividad. Junto a la afirmación dubitativa, propia de una actualización ambigua, encontramos la afirmación ignorante, producto de una actualización indeterminada (donde la privación inicial no ha sido resuelta); la actualización en indicio, decantada por la afirmación en barrunto; la actualización preponderante, que produce afirmación en opinión; la actualización en aspecto, propia de la afirmación plausible; y, por fin, la actualización efectiva, que dota a la intención afirmativa de certeza. Zubiri trata con detenimiento todos estos modos¹⁰⁰ y con ello surgen nuevos matices de la intención en cuanto a su firmeza.

Todo esto modifica enormemente la noción de evidencia que manejaba Husserl. Él sólo se refiere a la evidencia ya constituida, no al momento de constitu-

⁹⁸ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 174.

⁹⁹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 178.

¹⁰⁰ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., pp. 179-207.

ción, y con ello se le escapan elementos fundamentales. Como algo ya constituido, la evidencia aparece como «plenitud»¹⁰¹. Para Husserl, «impleción» (*Erfüllung*) de una intención vacía en una visión plenaria.

Al pasar por alto el momento constituyente de la evidencia, Husserl ha desatendido su carácter exigencial:

«No se trata de cómo una simple aprehensión vacía se haga evidente por impleción, sino de cómo una intelección de lo real se hace evidente por exigencia, esto es, de cómo la cosa real exige la realización de la simple aprehensión; no se trata de una visión meramente noética»¹⁰².

En esto sigue siendo tremendamente moderno. Como Descartes, ha ido de la claridad a la cosa y no, como hace Zubiri, de la cosa a la claridad. Por ello, «el principio de todos los principios no es la impleción intuitiva, sino algo más radical: la exigencia real de impleción»¹⁰³. Conciencia y ser no son lo más radical, sino respectivamente, intelección y realidad.

Abstract: The present paper inquires into the dialogue between Zubiri and phenomenology through the analysis of the particular problem of intentionality. The early writings of the Spanish philosopher show that Zubiri believes that the overcoming of idealism is possible if Husserlian phenomenology is understood as objectivistic. However, in the mature writings, due to the influence of philosophy of Ortega and Heidegger, he undertakes the analysis of a great field unexplored by his masters, that is, of the reality understood as the actuality. It's not a flight to a shelter of classical realism, but rather an attempt to radicalize the phenomenological analysis, so that the intentionality could be ultimately founded on the basis of actuality. In this way, although the intentionality plays no role in the most radical field of the sentient intelligence, it is nevertheless required to act in the sphere of logos.

Key words: Phenomenology; Intentionality; Actuality; Reality; Zubiri; Husserl.

Mailing address:
Universidad de Granada
obarroso@ugr.es

¹⁰¹ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 236.

¹⁰² ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 237.

¹⁰³ ZUBIRI, *Inteligencia y logos* cit., p. 238.

