
Capítulo séptimo

Aóraton

La crítica de Michel Henry a la concepción de Husserl sobre el tiempo se mueve en un plano crucial, ya que Henry considera cuestionable la misma idea de que la intencionalidad es lo que da origen a la temporalidad. Como Zubiri, también Henry apela a las impresiones, considerándolas como actos sin intencionalidad. Ahora bien, Michel Henry no piensa que la crítica de la intencionalidad sea un cuestionamiento del proyecto fenomenológico. Al contrario: Henry piensa más bien en recuperar el proyecto originario de la fenomenología. Y es que el proyecto originario de Husserl no era otro que el análisis de las *cogitaciones*, es decir, el análisis de los actos.

L'invisible

Ciertamente, el término "fenomenología" parece indicar un análisis de los fenómenos y no un análisis de los actos. El *φαινόμενον* significa ante todo lo que aparece y no el aparecer mismo, que sería el *φαίνεσθαι*. Sin embargo, el uso de las expresiones no siempre es coherente con la etimología. Cuando Brentano hablaba de "fenómenos psíquicos" se refería primeramente a los actos. El mismo Husserl señala que en la psicología de su tiempo era usual utilizar el término "fenómeno" para referirse a los actos y no solamente a sus contenidos, y él mismo reconoce haber utilizado la expresión en este sentido¹. Desde el punto de vista de Henry, el proyecto originario de la fenomenología no sería el análisis de lo que aparece, sino el análisis del aparecer mismo. Es algo que ya señalaba el filósofo checo Jan Patočka². Para Henry, el problema está en el desarrollo concreto que este análisis experimenta en la obra de Husserl. Pues Husserl piensa que el análisis de las *cogitaciones* exige tomarlas como donaciones absolutas para una conciencia

1 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, pp. 336-337.

2 Cf. J. Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, p. 109.

pura, trascendentalmente reducida. Y esto entraña, entonces, la pretensión de convertir las *cogitaciones* o actos en términos de una intencionalidad que, a la postre, las acaba disolviendo³.

La disolución tiene lugar de la siguiente manera: la intencionalidad es aquello que constituye los fenómenos, oponiéndolos ante la conciencia, fuera de sí. La intencionalidad, como vimos, es constitutiva de una alteridad, pues las cosas adquieren el sentido de ser algo distinto de la conciencia. Esta alteridad es lo que Henry suele denominar "éxtasis". Las cosas son puestas como distintas de mí. Incluso después de la reducción, las cosas no son parte de la subjetividad, sino parte del mundo de la vida. Y esto implica, según Henry, que en la fenomenología de Husserl todo aparecer es aparecer en un mundo. La intencionalidad presenta las cosas en la exterioridad del mundo, como un polo noemático al que nos referimos conscientemente. Sin embargo, Henry, al igual que Zubiri, quiere destacar la importancia de las impresiones. Desde el punto de vista de Henry, cualquier referencia al mundo requiere los datos originarios de las impresiones. De hecho, los contenidos intencionales del mundo no surgen de la intencionalidad, sino de la impresión. Si volvemos al ejemplo husserliano de la bola de billar, habría que decir que los colores vivos y originarios son los que están en nuestras impresiones variadas y múltiples (*Empfindungsfarben*), y no en el color uniforme constituido intencionalmente (*noematische Farbe*). Solamente desde esa realidad originaria de los colores de la impresión es posible la constitución intencional del mundo. Ciertamente, Henry admite que Husserl fue consciente de que hay un abrirse originario de la conciencia que consiste en impresión. Sin embargo, según Henry, Husserl pronto habría abandonado el nivel de las impresiones en favor de la intencionalidad⁴. Y de ahí surgirían precisamente las dificultades del análisis husserliano del tiempo.

En su análisis del tiempo, Husserl trataba de captar el "ahora" de la cogitación (del acto) intencionalmente. Ahora bien, cuando aplicamos la intencionalidad a ese "ahora", lo que hacemos es poner el "ahora" de la cogitación fuera de esa misma cogitación. El resultado es, inevitablemente, que ese "ahora" siempre se nos escapa. El error, desde el punto de vista de Henry, consiste en pedir a la intencionalidad que nos dé la impresión originaria, pues la intencionalidad es incapaz de darla. La intencionalidad más bien divide la impresión, introduciendo en ella una diferencia entre el referir (el acto o cogitación) y lo referido (de nuevo la misma cogitación que queremos captar). Esto da lugar, según Henry, a un proceso alucinante en el que la intencionalidad va destruyendo continuamente las impresiones al ponerlas siempre, inevitablemente, como algo pasado. Al mismo tiempo, sin embargo, esas impresiones se niegan a desaparecer. De hecho, las impresiones originarias van reapareciendo continuamente como nuevos "ahoras". Pero cuando tratamos de captar esos "ahoras" mediante la intencionalidad, inevitablemente se hunden en el pasado. Y es que en definitiva la impresión originaria escapa a toda conciencia intencional, sea conciencia del "ahora", sea retención o sea "protensión". En el flujo de la conciencia intencional no hay, según Henry, ningún "ahora" propiamente dicho, sino que el "ahora" no es más que un límite ideal, el cual nunca puede ser alcanzado por la intencionalidad. Dicho en otros términos: la visión intencional no puede verse a sí

3 Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, pp. 64-65, 123.

4 Cf. M. Henry, *Encarnación*, pp. 45-49; 65-69.

misma. Sin embargo, todo el análisis del tiempo en Husserl presupone precisamente que la intencionalidad puede verse a sí misma⁵. Y esto es justamente lo que Henry considera el error principal de Husserl: cuando la intencionalidad trata de verse a sí misma, lo único que puede hacer es proyectarse a sí misma fuera de sí, en una exterioridad mundanal. De ahí la incapacidad de Husserl para encontrar una terminología adecuada y su reconocimiento de la insuficiencia de las imágenes empleadas. La intencionalidad que se quiere captar a sí misma solamente puede hacerlo convirtiéndose en un objeto del mundo, y de este modo, disolviendo lo más característico de la cogitación⁶.

Michel Henry piensa que esto no invalida el proyecto fenomenológico. Lo que propone es más bien una fenomenología sin intencionalidad. La fenomenología, en su sentido más propio, pretende estudiar la esencia del aparecer. Y esto supone volverse de los fenómenos que aparecen hacia el aparecer mismo. Este aparecer, liberado de la referencia al mundo, consistiría según Henry en un auto-aparecer, en una auto-afección. Esta auto-afección está ya presente en el nivel más elemental de las impresiones, en el que no hay intencionalidad. Y, sin embargo, la impresión está dada a sí misma no de una manera intencional, sino precisamente como auto-afección. La impresión se toca a sí misma en todos sus puntos. Es una auto-donación absolutamente inmanente en la que no hay intencionalidad, y por lo tanto, no hay ninguna referencia al mundo. Son los actos puros, las cogitaciones puras tocándose a sí mismas con independencia de cualquier referencia intencional a las cosas. De hecho, ninguna impresión sería posible como impresión sin esta donación a sí misma. Este ámbito originario, radicalmente distinto del mundo, es a lo que Michel Henry llama "vida" y "carne". Frente a la fenomenología intencional, Henry propone una "fenomenología material", no en el sentido de la materia cósmica, sino en el sentido de lo que Husserl llamaba "datos hyléticos": la materia no intencional que encontramos en el nivel de las impresiones. Este es el nivel de la auto-afección, y por tanto, el nivel de la vida. Es un nivel que no es accesible para la mirada intencional de la fenomenología clásica. Todo intento de acceder a la vida mediante la intencionalidad no hace otra cosa que desvirtuarla, poniéndola en la exterioridad del mundo. La vida solamente nos sería accesible mediante la auto-afección⁷.

A partir de estas originales observaciones, Henry puede llevar a cabo una interpretación de Descartes muy distinta de la hecha por Husserl. Porque, según Henry, Descartes habría reconocido en ocasiones, como vimos, que la esencia de toda cogitación es la auto-revelación. En cambio, Husserl habría tendido a fundamentar esta auto-afección en una percepción clara y distinta, invirtiendo los papeles. Ya no sería el *cogito* el que nos proporcionaría la evidencia primera de la auto-afección de la vida, sino que serían más bien las evidencias (es decir, la intencionalidad) las encargadas de proporcionarnos el *cogito*. Del mismo modo, Michel Henry ha podido acercarse desde sus propias categorías a los escritos filosóficos y económicos de Karl Marx. En el fondo, Marx estaría denunciando la alienación de la economía respecto a la vida y remitiendo toda construcción ideológica a ese ámbito originario que suele llamar "praxis". Igualmente, Henry ha podido interpretar la obra pictórica de Kandinsky (y la

5 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, pp. 378-380.

6 Cf. M. Henry, *Encarnación*, pp. 72-76.

7 Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, pp. 289-307; *Encarnación*, pp. 35-81.

propia estética de este último), desde el punto de vista de su propia filosofía, como un intento de hacer visible lo que de suyo es invisible: la vida en su auto-afección originaria. Desde un punto de vista semejante, Henry lleva a cabo su interpretación del cristianismo como revelación de la Vida. Recurriendo preferentemente a los escritos joánicos del Nuevo Testamento, Henry ve en el cristianismo una revelación de la carne, y en la carne una revelación de la Vida originaria que se nos rescataría de nuestra tendencia a extraviarnos en la exterioridad de las cosas. La Vida absoluta de Dios se haría presente en la auto-afección de toda vida humana, al margen de todos los poderes de este mundo⁸.

El dolor

El planteamiento de Henry deja, sin embargo, algunos interrogantes. A pesar de lo sugerentes que puedan resultar sus interpretaciones del marxismo o del cristianismo, muchos marxistas y muchos cristianos no dejarán de rechazar el profundo dualismo entre mundo exterior y vida que recorre toda la obra de Henry. En cierto modo, su lectura del cristianismo es típicamente gnóstica, convirtiendo la salvación en la revelación de algo que en el fondo llevamos dentro, sin que la "carne" sea algo verdaderamente mundano y sin que los acontecimientos en el mundo exterior (incluyendo el acontecimiento de la cruz) jueguen papel alguno en esa salvación. No nos interesa en este momento, sin embargo, discutir sobre la verdadera interpretación del cristianismo. Lo que tenemos que preguntarnos es más bien si el profundo dualismo entre vida y mundo se sostiene fenomenológicamente. Y para hacer esto tendremos que volver de nuevo sobre la "impresión originaria". En el ámbito de las impresiones es justamente donde tanto Henry como Zubiri han situado sus intentos de ir más allá de la fenomenología de Husserl. Y ahora nos pueden ser de mucha utilidad los descubrimientos realizados por Zubiri en la impresión. Allí comprobábamos que las impresiones, lejos de ser puros contenidos, tienen también una "formalidad". La formalidad designa el modo en que quedan los contenidos en las impresiones. Y los contenidos, en la impresión, quedan como "reales" no en el sentido tradicional (escolástico y moderno) de la expresión, sino como un "de suyo", tan otros respecto a la impresión que ni siquiera remiten a ella. Es la alteridad radical que encontramos ya en el nivel de los "datos hyléticos".

Esto significa una novedad radical respecto al análisis de las impresiones realizado por Michel Henry. En Henry, como en Husserl, las impresiones carecen de cualquier alteridad. Para él, la alteridad que nos remite a la exterioridad del mundo se da solamente en la intencionalidad. Pero sin intencionalidad, para la fenomenología clásica, no hay ninguna alteridad. Escuchemos al mismo Henry:

Dado que en la aprehensión ordinaria un dolor es considerado, en primera instancia, como un dolor "físico" asociado al cuerpo, practiquemos sobre él la reducción que no retiene del mismo más que su carácter doloroso, lo "doloroso en cuanto tal", el dolor puro sin referencia a alguna otra cosa. Precisamente el dolor puro no se refiere a ninguna otra cosa que a sí mismo, se confía a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido por sí mismo,

⁸ Cf. M. Henry, *Encarnación*, pp. 91-97; 221-254; *Marx*, vol. 1, pp. 324-326; vol. 2, pp. 70-137; *Voir l'invisible*, pp. 228-244.

aplastado por su propio peso. El dolor puro es un sufrimiento puro, es la inmanencia en sí de este sufrimiento — un sufrimiento sin horizonte, sin esperanza, totalmente ocupado de sí porque ocupa todo lugar, de tal modo que para él no existe otro lugar más que el que ocupa. Resulta para él imposible salir de sí, escapar de sí mismo⁹.

Desde el punto de vista de lo que hemos descubierto en el análisis zubiriano de la impresión, estas consideraciones de Henry son incompletas. Henry, siguiendo a Husserl, ha pensado que la alteridad se sitúa únicamente en el plano de la intencionalidad. Por eso, cuando Henry prescinde de la intencionalidad, se queda con unas impresiones sin ninguna alteridad. Y esto no es fenomenológicamente correcto. En las impresiones hay alteridad. Un solo contenido elemental, un solo color, un solo tono se actualiza en nuestra impresión visual o auditiva como radicalmente otro respecto a tal audición. Y esto con independencia de toda intencionalidad constituyente y dadora de sentido. Ya mucho antes, en el puro nivel elemental de los contenidos primarios, hay alteridad. Es la alteridad radical que nos ha mostrado Zubiri. Ninguna reducción puede eliminar esta alteridad porque ella es un dato básico presente en nuestras impresiones. De hecho, como vimos, la realidad como mera formalidad, como alteridad radical en nuestras impresiones, representa ya la más radical de las reducciones. Por mucho que prescindamos de la intencionalidad, no podemos prescindir de la alteridad.

Esto es justamente lo que falla fenomenológicamente en los análisis de Henry. No hay nunca un dolor puro como impresión pura carente de todo contenido. El dolor como impresión tiene siempre un contenido. Puede ser el contenido de alguna cosa que causa el dolor. No es necesario que consideremos esta cosa desde el punto de vista intencional, como una unidad de sentido. Atendiendo solamente a las impresiones, y por lo tanto solamente a los contenidos primarios, a los "datos hyléticos", tenemos que decir que no hay impresión dolorosa sin contenidos dolorosos. Y la alteridad radical, presente ya en las impresiones, me permite distinguir entre los contenidos y el dolor mismo. Poco importa aquí que apelemos al dolor que me pueda producir un órgano interno, con independencia de las cosas "reales". También en este caso tenemos alteridad radical. De pronto me duele un órgano que hasta entonces no me había molestado. Supongamos que me duele el bazo. Tal vez conocía teóricamente su existencia, pero nunca había sentido ese órgano. Y ahora me duele. Al dolerme, no tengo una impresión pura, carente de toda alteridad. Todo lo contrario: tengo el dolor como impresión, pero tengo también ahora la "realidad" de ese órgano, actualizado en mis sensaciones internas como algo "de suyo". Recordemos que no estamos decidiendo nada sobre la realidad del órgano con independencia de mi aprehensión. Estamos solamente hablando de que en la pura impresión dolorosa se está actualizando algo distinto de la aprehensión. Y esto es válido incluso si analíticamente prescindimos de la intencionalidad que da sentido a esos contenidos diciendo, por ejemplo, "bazo". En el puro dolor hay una realidad que duele, a la que sin duda damos también sentido. Pero, incluso prescindiendo del sentido, no es lo mismo la impresión (el dolor) que los contenidos dolorosos. En el dolor está presente como real, aquello que me duele.

9 M. Henry, *Encarnación*, p. 78.

Henry menciona otros casos. Así, por ejemplo, en un sueño vemos un muro amarillo que en realidad no existe¹⁰. O una persona a la que se le ha amputado la pierna siente su pie. Pero ni el muro ni el pie existen, nos dice Henry, sino solamente el puro ser impresivo, la pura auto-impresión de uno mismo. Sin embargo, en este caso nos encontramos con la misma situación. Aunque no exista el muro amarillo, lo sentimos como algo "de suyo". Aunque no exista el pie, en nuestras impresiones lo sentimos como algo "de suyo". Las ilusiones y los sueños muestran precisamente que en toda impresión hay un momento de alteridad radical, al que Zubiri llama realidad. Y fenomenológicamente no importa que aquello que soñamos o que sentimos no exista: en la experiencia está, sin embargo, su alteridad radical. Las ilusiones son ilusiones justamente porque en ellas se nos presenta algo radicalmente otro, algo "de suyo". Lo mismo sucede con los sentimientos de tristeza o de alegría a los que se refiere Henry. Por más que un sentimiento no sea lo mismo que una impresión sensible, también en los sentimientos hay alteridad. Por una parte, los sentimientos están referidos a cosas "alegres" o "tristes" no solo en el sentido de que ciertas cosas (existentes, pensadas o soñadas) puedan producir ciertos sentimientos, sino también en el sentido de que los sentimientos tienen todas nuestras impresiones. Justamente por eso la tristeza no es algo puramente interno, sino que nuestros días se hacen alegres o tristes. Por eso hablamos de un cielo alegre, de un día feliz o de una lluvia triste. La tristeza o la alegría acontecen siempre en la alteridad de cosas que forman parte de esa tristeza o de esa alegría.

El problema, en el caso de Henry, consiste en que, al negar la intencionalidad, se ha quedado sin alteridad, precisamente porque siguió pensando, como Husserl, que la única alteridad es la que se da en el nivel intencional. Por eso, para Husserl, no era posible distinguir entre la impresión originaria y el "tono-ahora"¹¹. Cuando Henry prescindiera de la intencionalidad se queda, inevitablemente, con unas impresiones absolutamente aisladas del mundo. De ahí el dualismo que pesa sobre toda su filosofía. En cambio, la alteridad radical presente en las impresiones implica la imposibilidad de cualquier dualismo entre las impresiones y las cosas que se presentan en ellas. Si Levinas valoraba en los análisis de Husserl sobre el tiempo la aparición de una alteridad insuperable, es obvio que el enriquecimiento del análisis de las impresiones efectuado por Zubiri nos proporciona, como dijimos, una alteridad aún más radical que todas las que se dan en el plano intencional. No es todavía la referencia intencional a un tú, sino la modesta pero radical alteridad propia de las impresiones. Aquí ya hay alteridad insuperable, incapaz de ser reducida, porque ella es resultado de la más radical de las reducciones: la realidad no como un sentido que otorgamos a ciertos contenidos, sino como la formalidad de lo sentido en la aprehensión. Hay, ya en las impresiones, una alteridad primigenia que impide toda deriva dualista de la fenomenología.

Actualidad común

Si hay una alteridad radical entre el acto impresivo y los contenidos presentes en el mismo, la pregunta inevitable se refiere a la vinculación entre ambos. Zubiri

10 Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 95.

11 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 372.

entiende que esta vinculación consiste en una actualidad común, en una co-actualidad. Su planteamiento se remite originariamente, de manera explícita, a la idea aristotélica de un acto común entre la cosa y la inteligencia¹². Sin embargo, en su obra madura, Zubiri abandona la referencia a Aristóteles y ya no habla de un acto común, sino más precisamente de "actualidad común". Como hemos visto, la actualidad designa para Zubiri el "estar presente de la cosa desde sí misma como real". La cosa no solo está presente, sino que está presente "desde sí misma", en la formalidad de realidad¹³. Pues bien, en el caso de los actos intelectivos, la actualidad es común al acto intelectivo y a la cosa inteligida. No estamos hablando, por tanto, de un acto común entre la cosa y la inteligencia, al estilo de las teorías escolásticas del conocimiento. De lo que se trata es de una actualidad común entre el acto intelectivo y la cosa inteligida. El "estar presente", la actualidad, es común tanto a la cosa como al acto intelectivo. Recordemos que, para Zubiri, hay intelección allí donde hay formalidad de realidad, de tal manera que esta actualidad común se da ya en el nivel mismo de las impresiones. En ese nivel ya hay una misma actualidad del acto de sentir y de la cosa sentida. Es, si se quiere decir en la terminología tradicional de la fenomenología, una actualidad común entre la "impresión" y los "contenidos primarios". Por supuesto, esta actualidad común se da también en todos los demás niveles de la intelección. En todos ellos, el "estar presente de la cosa como real" es común a la cosa inteligida y al acto intelectivo. Así, por ejemplo, al ver una piedra, la actualidad de la piedra vista es la misma que la actualidad del ver la piedra. Es una actualidad común a la piedra y al acto visual.

Por supuesto, esta actualidad común no niega en modo alguno la alteridad radical, propia de la realidad. Según Zubiri, tanto la piedra como el acto serían reales y habría una distinción radical entre ambos. Pero es una distinción que se da en una actualidad común. El estar presente de la cosa es el mismo estar presente del acto intelectivo. Es importante darse cuenta de que no estamos hablando de un volverse sobre uno mismo, en el sentido de una reflexión o una introspección. Primero veríamos la cosa y después nos volveríamos sobre el acto visual para analizarlo. No. Estamos en un nivel más elemental. Se trata simplemente de que al sentir algo real no solo está actualizada la cosa real, sino que también, al mismo tiempo, está actualizado el propio acto de sentir. Como dice Zubiri: "al sentir lo real, es como estoy realmente sintiendo. Si así no fuera, lo que tendríamos es algo así como una idea de mi acto intelectivo, pero no un 'estar realmente' inteliéndome en mi realidad"¹⁴. Esto es muy importante, porque entonces lo que estamos describiendo no es una conciencia intencional tratando de volver sobre sí misma y dando lugar a ese proceso que Michel Henry calificaba como "alucinante": el acto puesto como algo pasado, al mismo tiempo que nuevas impresiones van apareciendo continuamente como nuevos "ahoras". Es el drama de una conciencia intencional tratando de captarse a sí misma. En lugar de esta vuelta intencional sobre las vivencias, lo que tenemos, según Zubiri, es el hecho de que, ya en el nivel de las impresiones, hay un "estar" común a la cosa sentida y al acto de sentir, al mismo tiempo que una alteridad radical entre esa cosa y el acto. La doble intencionalidad de Husserl ha sido sustituida por una actualidad común al acto y a la cosa. En el "ahora" mismo de la

12 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 443-445.

13 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 137-141.

14 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 157.

impresión originaria asistimos al despliegue de la alteridad entre el acto y la cosa, dentro de una actualidad común a ambos. Esta actualidad común sería, según Zubiri, la esencia de la intelección en el sentido más amplio de la expresión¹⁵.

Esta actualidad común serviría para entender de modo nuevo la conciencia. La conciencia no se definiría por la intencionalidad ni por la subjetividad, sino que cualquier momento intencional sería ulterior a la actualidad común que encontramos incluso en las simples impresiones. La actualidad común, en cuanto actualidad de la cosa y del acto de intelección, implica ya que en la intelección de cualquier cosa está co-inteligida la propia intelección. Y esto significa que, incluso en el caso de una impresión, el acto impreso como acto está presente en la misma actualidad que los contenidos sentidos. La "conciencia-de" en un sentido intencional sería algo derivado de la más básica comunidad de actualidad entre la intelección y la cosa, según la cual hay una actualidad de la cosa en la intelección, y de la intelección en la cosa¹⁶. Del mismo modo, la perspectiva de Zubiri serviría para enfocar de un modo nuevo la idea misma de un flujo de la conciencia. El flujo no sería una simple sucesión de estados en la corriente de la conciencia. Tampoco se trata de una prolongación de cada estado en el siguiente, al estilo de la duración de Bergson. Ni bastaría con constatar, al estilo de William James, que la conciencia va saltando de un estado a otro. Para Zubiri, la verdadera continuidad del flujo no es una sucesión, ni una duración, ni un salto, sino algo más radical que no tiene que ser buscado en los estados mismos, sino en la formalidad de realidad. Percibimos una cosa; después percibimos otra, pero la percepción de la segunda viene a alojarse en la misma formalidad de realidad que la primera. Han cambiado los contenidos, pero no la formalidad. Cualquier sucesión, o duración, o salto en la conciencia siempre tendría lugar dentro de la misma formalidad de realidad, que es justamente la que posibilitaría el fluir de unos estados a otros. Como dice Zubiri, "se está en la realidad en forma de corriente, en forma de distensión y en forma de salto, pero se está justamente con todo ello *en realidad*. Solo por eso son fluencia; porque es justamente lo fluente *qua* realidad"¹⁷.

Todo esto, a su vez, está cargado de consecuencias. Porque, de ser las cosas así, la experiencia básica de la temporeidad ya no tendría que plantearse en términos de sucesión de vivencias, sino en una articulación interna de esa realidad en virtud de la cual hay un flujo. En concreto, Zubiri ha pensado la temporeidad básica en términos decididamente metafísicos: la unidad de las cosas reales por razón de su realidad sería el mundo; la actualidad de una realidad en el mundo sería el ser; y la "ulterioridad" del ser respecto a la realidad sería la temporeidad. La actualidad del propio acto y la temporeidad se situarían en un nivel más profundo y radical que la intencionalidad. Con esto Zubiri puede evitar algunos de los problemas que plantea la obra de Husserl, recuperando la idea aristotélica de una unidad primigenia entre la cosa y la inteligencia. Al hacerlo, Zubiri no se ve abocado a elaboraciones como la de Brentano. Y es que Brentano piensa, como Husserl, en términos de intencionalidad. Y esto significa que ya para Brentano la idea de un objeto secundario al que accedemos en modo oblicuo implicaba la necesidad

15 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 156.

16 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 161.

17 X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 98.

de hablar de dos objetos intencionales para un mismo acto. En Zubiri, el acto no tiene por qué ser nunca objeto de una mirada intencional, ni en el sentido de Brentano ni en el sentido de Husserl. Su presencia es más elemental. Se trata de la pura actualidad que el acto mismo tiene en común con la cosa inteligida. Siendo dos realidades, ambas están presentes en una misma actualidad. Esa actualidad común sería el momento más radical de intersección entre la inteligencia humana y las cosas.

Aparentemente, de la mano de Zubiri, habríamos llegado al punto final de nuestro preguntar. Comenzábamos estas páginas interrogándonos por la co-pertenencia entre la inteligencia y la realidad. Habíamos encontrado que esa co-pertenencia tiene lugar en el ámbito de los actos. Y, al estudiar los actos, nos encontrábamos finalmente con la actualidad común entre el acto y la cosa actualizada. En cuanto actualidad común, se trata de una co-pertenencia. Hay una identidad de actualidad entre la cosa y el acto intelectual. Esta actualidad común estaría presente no solo en el caso de los actos de impresión sensible, sino también en formas más elaboradas de lo que Zubiri llama "logos" y razón. Cuando inteligimos un problema matemático o pensamos en personaje de ficción, nuestros actos de pensamiento están co-actualizados con las cosas inteligidas. En una misma actualidad tendríamos el pensar y las cosas en su primigenia co-pertenencia. Pero, en cuanto actualidad de realidad, estamos ante el surgir mismo de la alteridad entre la intelección en las cosas. Porque, según Zubiri, en la actualidad común habría inevitablemente una sola actualidad, pero dos realidades: la de la cosa y la del acto inteligido. La actualidad común, como esencia de los actos intelectivos, sería el ámbito mismo de co-pertenencia y de bifurcación entre la inteligencia y las cosas. Es justamente lo que buscábamos desde las primeras páginas. Habríamos tocado fondo; habríamos llegado al término de nuestro preguntar. Y, sin embargo...

Actualización

Hay algunas dificultades en el planteamiento de Zubiri que debemos considerar en este momento. Comencemos por lo más externo. Hemos visto que Zubiri sustituye el acto común de Aristóteles por una actualidad común. ¿A qué se debe este cambio? En las primeras páginas de la obra cumbre de Zubiri sobre la *Inteligencia sentiente* se nos anuncia programáticamente el análisis de los actos intelectivos. Es más: Zubiri acusa a la historia de la filosofía de haber resbalado sobre los actos. La filosofía antigua y medieval habría sustituido los actos por las facultades de las que proceden, de modo que, en lugar de estudiar los actos de sentir y de inteligir, habría estudiado las facultades que presuntamente los realizan. Algo parecido habría sucedido en la filosofía moderna, aunque Zubiri matiza que el deslizamiento se habría producido en los actos mismos: en lugar de estudiar los actos como tales, la filosofía moderna habría estudiado los actos como actos de conciencia. El resultado habría sido la sustantivación de la conciencia. Frente a esta sustantivación, Zubiri insiste en que no existe "la" conciencia, sino solamente actos conscientes. Y por eso, insiste Zubiri, el objeto de su estudio no será la inteligencia como facultad ni la conciencia, sino simplemente los actos intelectivos¹⁸.

18 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 19-23.

Entonces sería decisivo preguntarle a Zubiri qué entiende por acto. Esto no nos lo dice en ese primer capítulo programático. Hay que esperar a un momento decisivo de su obra, algunas páginas más adelante, cuando Zubiri trata de decirnos en cuál es "la índole esencial de la intelección sentiente". Allí Zubiri rechaza la idea clásica de la inteligencia como un acto que las cosas producen sobre la inteligencia. Todo eso será una interesante teoría sobre el mecanismo de la intelección, pero no un análisis de la intelección misma. A diferencia de la filosofía clásica, admite Zubiri, la filosofía moderna se ha fijado en el acto mismo de intelección. Pero lo ha entendido como posición (Kant), presencia intencional (Husserl) o como desvelamiento (Heidegger). Ahora bien, la tesis de Zubiri es que para que algo esté puesto, "intendido" o desvelado, primero tiene que "estar". De modo que la esencia de la intelección no consistiría en posición, intención o desvelamiento, sino primeramente en un "estar", en una actualidad. La intelección sería mera actualidad¹⁹.

Y entonces Zubiri pasa a decirnos en qué consiste la actualidad. Y, para hacerlo, introduce por vez primera en el libro una noción de acto. Pero curiosamente la introduce de forma negativa, para decirnos precisamente que la actualidad como índole esencial de la intelección *¡no es acto!* Para Zubiri, la actualidad no es el carácter de acto, sino el carácter de actual. Y para decirnos en qué consiste el acto, a diferencia de la actualidad, Zubiri simplemente recurre a la idea tradicional del mismo, que se remontaría a la ἐνέργεια aristotélica. El acto, según esta concepción, sería "la plenitud de la realidad de algo", dice Zubiri. Un perro en acto sería un perro que realiza la plenitud de aquello en que consiste ser perro. De este significado entitativo del acto se podría pasar, según Zubiri, a su significado "accional". Se trataría de un tránsito que sucede para Zubiri en la "misma línea de conceptualización". El acto puede significar acción porque deriva de lo que algo es en acto. Es decir, cuando algo tiene la plenitud de su realidad, puede actuar plenamente como lo que es. El carácter de acto, tanto en sentido entitativo como en sentido accional, es algo que, según Zubiri, debería llamarse "actuidad" más que actualidad. La actualidad sería el carácter de lo actual, mientras que la actuidad sería el carácter de acto. Y la intelección sentiente consistiría, según Zubiri, en actualidad, es decir, en el estar presente de algo como real. La filosofía clásica no habría distinguido entre actuidad y actualidad. Sin embargo, esta distinción sería esencial para conceptualizar en qué consiste la intelección. La intelección consistiría en mera actualidad. Frente al acto en el sentido de Aristóteles, Zubiri pretende hablar de la intelección en términos de actualidad, es decir, como una presencia física de lo real²⁰.

Aquí habría que plantear algunas objeciones de carácter histórico. En primer lugar, es cuestionable que para Aristóteles el acto consista primeramente en "la plenitud de la realidad de algo". Por supuesto, el problema poco cambia si decimos "la plenitud del ser de algo". Porque el problema está, como vimos, en que el sentido entitativo del acto no parece ser el primario en Aristóteles. Desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento, resulta bastante claro que el primer sentido del acto en Aristóteles es el operativo. Lo hemos visto más arriba. Pero tampoco desde un punto de vista sistemático se puede decir que, en Aristóteles, el sentido operativo se derive

19 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 133-136.

20 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 137.

del entitativo. Cuando Aristóteles, en la *Metafísica*, nos proporciona su noción de ἐνέργεια, nos dice simplemente que esta consiste en τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, que hemos traducido como "el darse" o "el surgir" de la cosa²¹. La ventaja de esta noción, como vimos, es que no se reduce al ámbito operativo ni al entitativo, sino que abarca los diversos sentidos del acto, tanto el operativo como el sensitivo, el intelectivo, el dinámico (o físico) y el mismo sentido entitativo. No parece correcto, por tanto, atribuir a Aristóteles una comprensión entitativa del acto de la que se derivarían todas las demás.

Si nos preguntamos de dónde viene la prioridad del sentido entitativo del acto, más bien tendríamos que acudir a la escolástica medieval. En Tomás aparece con toda claridad la idea del ser como el acto primero de las cosas. Y, por tanto, lo decisivo en el acto ya no es el "darse" o el "surgir" de las cosas, sino aquello que se ha dado, aquello que ha surgido. Desde este punto de vista, es obvio que todos los sentidos del ser (operativo, intelectivo, sensitivo, dinámico, etc.) derivan del primero de todos ellos: que las cosas sean. Cuando Zubiri critica la noción aristotélica de acto, en realidad está criticando más bien la idea tomista del mismo. De hecho, el mismo término de "actualidad" proviene obviamente de la escolástica medieval. Cuando Zubiri distingue entre "actuidad" como la plenitud de la realidad de algo y la "actualidad" como el "estar presente" de una realidad, se está moviendo en una dirección que parte de la prioridad de lo entitativo. Porque, de hecho, toda actualidad se basa en la actuidad en el sentido zubiriano. Es decir, toda actualidad como "estar presente" es siempre el estar presente de una realidad, y por tanto, de una actuidad²². Todo esto puede ser todo lo cierto que se quiera, pero cabría preguntarse si con ello no se pasa por alto el momento esencial del "darse", del "aparecer", del "surgir" (ὑπάρχειν). Zubiri habla frecuentemente de "actualización", que podría ser una buena traducción del ὑπάρχειν. Pero entonces habría que preguntarse si la actualización es lo mismo que la actualidad. Dicho en otros términos: si el hacerse presente es lo mismo que el estar presente. Zubiri no se ha hecho esta pregunta, y normalmente utiliza ambos términos (actualización y actualidad) como intercambiables.

Esta pregunta no planteada es crucial porque el "acto" podría haberse entendido no en el sentido escolástico (como la plenitud de la realidad de algo), sino como actualización. Y entonces bien podría haberse distinguido entre el acto y la actualidad, entre el "hacerse presente" y el "estar presente". La actualización es el hacerse presente. La actualidad es el estar presente. Pero entonces la prioridad le correspondería a la actualización. Zubiri tiene razón cuando dice que todo estar puesto, intencional o desvelado se basa en un previo estar. En este sentido, la actualidad es anterior a la posición, a la intención o al desvelamiento. Sin embargo, habría que decir también que todo estar presente (actualidad) se funda en un hacerse presente (actualización). En realidad, Zubiri no hace justicia a Heidegger: el desvelamiento, en el sentido de su última filosofía, no es un estar desvelado, sino un hacerse presente, un darse anterior a la presencia que es justamente lo que suele llamar *Ereignis*. Para Heidegger, el "estar desvelado" sería algo muy ulterior al llegar a estar, al llegar a la presencia, que es propiamente en lo que consiste el desvelamiento en su sentido más radical. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, no era necesario plantear la cuestión del *Ereignis* fuera del rigor fenomenológico de un análisis

21 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1048 a 31.

22 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 140.

de los actos. Porque el *Ereignis*, entendido como un llegar a la presencia, acontece justamente como acto. Es la actualización a diferencia de la actualidad. Zubiri tiene razón cuando, a diferencia de Henry, entiende que no hay actos sin realidad. Pero Henry podría perfectamente decir frente a Zubiri que una cosa es el estar presente de las cosas reales, y otra el acto mismo de llegar a la presencia. Que el llegar a la presencia sea un llegar a la presencia de lo real no obsta para que el acto de llegar a la presencia sea algo distinto de la presencia de lo real. La esencia de todo acto consiste en un llegar a la presencia de las cosas y no en su "estar presentes". No era necesario pasar de los actos a la actualidad. Lo necesario era analizar los actos no en el sentido escolástico de la plenitud de la realidad de algo, sino como actualizaciones.

Es posible que en este tránsito del acto a la actualidad estén presentes motivos no solo escolásticos, sino también husserlianos. Como vimos, Husserl, a partir de *Ideen*, no define los actos solamente por la intencionalidad, sino también por la presencia ejecutante del yo. Cuando consideramos un objeto respecto a un fondo en el que hay otros objetos, también se puede decir que respecto a los objetos del fondo hay intencionalidad. Sin embargo, no estoy tratando *actualmente* con ellos. En este contexto, Husserl distingue claramente entre actualidad (*Aktualität*) e inactualidad (*Inaktualität*), que sería simplemente el modo muerto de tener algo en la conciencia. Claro está que esta actualidad se refiere a la presencia del yo que "vive" en tales actos y no a la presencia de las cosas²³. Pero podríamos decir que tanto Husserl como Zubiri entienden los actos primariamente en términos de actualidad. Y no cabe duda de que la actualidad es un momento esencial de los actos. Pero los actos no son solo actualidad. La actualidad es más bien el resultado de la actualización. El estar presente es el resultado de un "hacerse presente". Lo que sucede, sin embargo, es que lo que está presente es accesible en un modo en que no es accesible el hacerse presente. Las cosas presentes son visibles, audibles, palpables, etc. En cambio, el ver, el oír, el palpar no es visible, audible o palpable. Al menos no lo es en el mismo sentido en que lo son las cosas. Por eso es perfectamente comprensible que, en el planteamiento de Zubiri, solamente la actualidad haya sido conceptuada sistemáticamente, quedando oculta la actualización. Si entendemos los actos como actualizaciones (y no como la plenitud de la realidad de algo), entonces podemos hablar sobre un olvido de los actos. Zubiri, junto con gran parte de la filosofía occidental, se ha deslizado desde los actos hacia lo actual, ya sea esto actual un ente, un yo o una realidad.

Tras la realidad

La crítica histórica y terminológica no es más que un momento preliminar en nuestras consideraciones. Si queremos permanecer fieles al método fenomenológico, tenemos que llevar la revisión del planteamiento de Zubiri a un análisis de lo inmediatamente dado para averiguar allí si se puede distinguir entre actualización y actualidad, y si se puede hablar de una prioridad de la primera sobre la segunda. Para hacer esto podemos tratar de repetir en nosotros mismos el análisis que Zubiri hace del *cogito* cartesiano. Zubiri parte, al igual que Heidegger, del *cogito me cogitare*, el

"pienso que yo pienso"²⁴. Y entonces toma los dos términos, el "pensamiento pensante" y el "pensamiento pensado". Es decir, el "yo pienso" y el "que yo pienso". Respecto al segundo término, Zubiri señala que el "que yo pienso" equivale al español "estoy pensando". Podríamos entonces traducir el *cogito me cogitare* por un "pienso que estoy pensando". Y esto mostraría que la fuerza del *cogito* no está en el pensamiento, sino justamente en el "estoy", en la actualidad de ese pensamiento. Respecto al primer término, sucedería lo mismo: la fuerza del *cogito* no estaría en el *intuitus*, es decir, en el "ver" que estoy pensando, sino en que *estoy* pensando. En las palabras de Zubiri:

Para abreviar diré lo mismo: es que estoy viendo que estoy pensando. Es en el *estoy*, a saber, en el carácter en cierto modo atingente que tiene esta intención respecto de su objeto, donde estriba la fuerza del *cogito*; no precisamente en su presunto carácter de certeza. Al revés: su presunto carácter de certeza no queda fundado más que en ese carácter radical de realidad que tiene el acto intuitivo, no en lo que tiene de intuitivo, sino en lo que tiene de *real*. El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, "yo pienso que yo pienso", sino yo estoy viendo que estoy pensando²⁵.

Llama la atención en este texto de Zubiri el hecho de que, para él, la alternativa en cuanto a la fuerza del *cogito* se dé solamente entre dos términos: entre lo que el acto del *cogito* tiene de intuitivo (de visión) y lo que el acto del *cogito* tiene de real. Lo mismo sucede respecto al segundo término del *cogito me cogitare*: la alternativa, para Zubiri, está entre el *cogitare* como pensamiento y el *cogitare* como algo actual. Y, por supuesto, la prioridad para él está en la actualidad del pensamiento y no en el pensamiento mismo. Lo decisivo no es que sea pensamiento, sino que ese pensamiento sea algo actual. Pero en ninguno de los dos casos cruza por su mente que la fuerza del *cogito* pueda estar no en su carácter de realidad ni en su carácter intuitivo o pensante, sino en su carácter de acto. Esta tercera posibilidad está completamente olvidada en el planteamiento de Zubiri.

Se trata de una posibilidad decisiva. Volvamos de nuevo al *cogito* cartesiano. Descartes realiza el ejercicio de la duda universal, incluyendo la hipótesis extrema del genio maligno que pone en entredicho incluso las verdades de la lógica y de las matemáticas. Me puedo estar equivocando respecto a todo, excepto... al hecho mismo de equivocarme. No me puedo equivocar respecto al acto mismo de cogitar. Sabemos que el *cogito*, en Descartes, no se refiere solamente al pensar en el sentido más estricto de la expresión, sino que incluye una multitud de actos distintos como el sentir, el querer, el imaginar, etc. Lo decisivo, evidentemente, no es que se trate de un acto de pensamiento. La fuerza del *cogito* consiste precisamente en que se trata de un acto. Puedo dudar de todo aquello que siento, imagino, pienso, pero no puedo dudar del acto mismo de sentir, de imaginar o de pensar. Ahora bien, Zubiri no piensa que la fuerza del *cogito* esté en su carácter de acto, sino en su actualidad. No es que niegue que la fuerza pueda estar en el acto, sino que ni se lo plantea. La única alternativa, para él, está entre la cualidad específica de cada acto (un acto de pensar, de ver, etc.) y el acto como realidad. El acto, cree Zubiri, es una realidad. Y esta realidad es actual. Es decir, está presente desde sí misma como real. No es simplemente que piense, sino que "estoy pensando". Y esto es justamente lo que

24 Una expresión que, como dijimos, no parece estar literalmente en Descartes.

25 X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 134, cf. pp. 132-134.

tenemos que analizar fenomenológicamente. ¿Dónde reside la fuerza del *cogito*, en el acto de pensar o en la actualidad de ese acto? Esta es la cuestión crucial.

Para Zubiri, como sabemos, se trata de una actualidad común de la cosa real y del acto real. Los actos, afirma Zubiri repetidamente, son reales: "mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que esta"²⁶. Una tesis semejante podemos encontrar también en Husserl, quien en sus escritos sobre la conciencia interna del tiempo nos decía que "la percepción de algo real es ella misma algo real, y sus tiempos coinciden" (*die Wahrnehmung eines Realen ist selbst ein Reales, und ihre Zeiten decken sich*)²⁷. Lo real en Husserl podría entenderse dentro de una alusión general a la actitud natural, anterior a la reducción. Pero la realidad de Zubiri se refiere claramente a la formalidad de realidad. Ya no estamos hablando de lo que hay en el mundo, sino claramente de lo que hay en la intelección. Zubiri nos está diciendo que, más allá de lo que sean las cosas con independencia de su intelección, en la intelección misma el acto intelectual está actualizado como una realidad. En cualquier acto intelectual no solo tendríamos la realidad de las cosas, sino la realidad misma de los actos. Ambas realidades, la de las cosas y la de los actos, estarían presentes en una misma actualidad. Y esto significa que, para Zubiri, los actos serían inteligidos como un "de suyo", como realidades. Y aquí es inevitable preguntarse si esto es verdaderamente así.

No deja de ser interesante observar, sin embargo, que el mismo Zubiri se da cuenta de que los actos representan un caso especial respecto a otras realidades. Cuando Zubiri constata que el acto intelectual mismo es actual, enseguida señala que "no como una cosa más, sino en esa forma que expresa el gerundio español 'estoy sintiendo' "²⁸. La negación de que se trate de "una cosa más" tiene, sin duda, cierta ambigüedad. Literalmente se nos estaría diciendo que los actos son cosas, pero no una cosa más. Aunque la expresión también puede entenderse en el sentido de que, propiamente, los actos no son cosas. Y aquí conviene recordar que Zubiri, cuando introduce el término "cosa" en sus análisis, lo hace en un sentido enormemente amplio. La cosa designaría simplemente lo que es inteligido, y por ello podría abarcar también a las personas. No sería la cosa en el sentido del "cosismo", sino la cosa simplemente como equivalente de "algo"²⁹. Desde este punto de vista, es difícil negar que los actos sean "algo". En otros textos, Zubiri parece limitar el uso de la expresión "cosa" a las sustantividades que tienen más de una nota y que requieren un proceso de formalización para ser distinguidas entre sí³⁰. En cualquier caso, Zubiri nunca se detiene a conceptualizar de modo estricto qué es lo que debe entenderse por "cosa". Y llama la atención que Zubiri entienda que los actos están en una situación distinta de las demás cosas. Nos dice que ellos son captados no como cosas, sino en esa forma que expresa el gerundio español "estoy sintiendo". Es algo que también nos apareció en la interpretación que Zubiri hacía del *cogito* cartesiano como un "estoy pensando".

26 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 157; cf. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 134.

27 E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 274.

28 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 161.

29 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 19.

30 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 177, 207, 209.

Cuando decimos "estoy pensando" o "estoy sintiendo", ¿estamos captando la realidad de un acto? Porque la expresión castellana, en toda su generalidad, podría entenderse de otra manera. Cuando decimos "estoy sintiendo el ruido de la calle", ciertamente lo que sentimos primeramente es el ruido. Si se quiere hablar de una "actualidad común" que se expresaría en el "estoy sintiendo", más bien parece que aquello que puede estar actualizado junto con el ruido de la calle es mi propia realidad. No solo estoy sintiendo el ruido que hay en la calle, sino que en la misma actualidad del ruido está también mi propia realidad. O, al menos, ciertos aspectos de la propia realidad. No solo se trata de que, por ejemplo, yo pueda estar viendo algunas partes de mi cuerpo. Hay algunos sentidos, como la cenestesia o sensibilidad visceral, que nos proporcionan un acceso a la propia realidad interna. Además, Zubiri ha hablado de un "recubrimiento" de los diversos sentidos, lo que posibilitaría, por ejemplo, una intelección fruenta (modo de presentación del sentido del gusto) de la estrella polar. No se trata, claro está, de que uno pueda saborear la estrella polar, sino que el modo de presentación del gusto se puede recubrir con el modo de presentación de la visión. En cualquier caso, los diversos sentires (unos once) nos pueden proporcionar, cada uno con su modo de presentación propia y en formas diversas de recubrimiento, distintos accesos a la propia realidad³¹. El "estoy sintiendo" o el "estoy pensando" se podría interpretar como una co-intelección de la propia realidad junto con la realidad directamente apprehendida. Al menos, algunas expresiones de Zubiri cuando describe la co-actualidad como un "estar en mí"³² podrían interpretarse de esta manera. La co-actualidad sería actualidad de la cosa y de mi propia realidad, en los distintos aspectos de la misma que nos puedan proporcionar los distintos sentires en sus diversos recubrimientos.

Sin embargo, Zubiri no se refiere solamente a esta co-actualidad de la propia realidad. Como hemos visto, Zubiri afirma mucho más explícitamente que lo que se co-actualiza como real son *los actos mismos*. Y son los actos los que queremos conceptuar en cuanto que en ellos tiene lugar la intersección entre la intelección y las cosas. Pero ¿pueden sentirse los actos como realidades? ¿Está el acto "presente desde sí mismo como real"? Tratemos de analizar qué elementos de un acto son sentidos. Sin duda hay que excluir los contenidos de la cosa sentida porque lo que Zubiri está haciendo es, justamente, distinguir entre la cosa sentida y el acto, y diciendo que ambos son reales y que tienen una actualidad común. Y esto significa entonces que la realidad del acto ha de ser considerada aparte de la realidad de las notas o contenidos reales de la cosa. ¿Aprehendemos de algún modo la percepción misma como algo real? Ciertamente la percepción no es una nota más de la cosa. ¿Hay entonces, aparte de la cosa percibida, una nota llamada "percepción"? Si en un acto cualquiera de percepción vamos quitando todas las notas que pertenecen a la cosa (su color en el caso de la visión, los sonidos en el caso del oído, etc.), ¿nos quedamos al final con una nota sobrante a la que podemos llamar percepción? No lo parece. De entre todas las notas de la cosa, no hay una nota más llamada "percepción". Tiene mucha razón Zubiri cuando dice que el acto no es actual como una cosa *más*. Pero es que ni siquiera parece que sea actual *como una cosa*. Ni siquiera parece que podamos encontrar una nota de contenido real a la que podamos llamar "acto".

31 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 99-113.

32 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, p. 157.

Ciertamente podemos distinguir entre oír una locomotora, ver una locomotora, recordar una locomotora, añorar una locomotora o imaginar una locomotora. En todos los casos podríamos asumir que se trata de la misma locomotora. Y, sin embargo, distinguimos unos actos de otros. Esto podría interpretarse como un indicio de que, además de las notas propias de la cosa, habría otras notas propias de cada tipo de acto que nos permitirían distinguir unos actos de otros. Pero el asunto no es tan simple. De hecho, la distinción entre la visión y la audición de una locomotora viene dada por los contenidos mismos que sentimos en cada caso: en una audición hay sonidos y en una visión hay figuras y colores. Los contenidos sentidos ya nos indican en cada caso de qué tipo de acto se trata. Ahora bien, cuando recordamos la audición de una locomotora podríamos pensar que los contenidos oídos y los contenidos recordados son los mismos. Y, sin embargo, distinguimos entre los dos tipos de actos. No es lo mismo oír una locomotora que recordar haberla oído. Pero esto no quiere decir que la audición o la rememoración sean notas reales, en el mismo nivel que las demás notas sentidas. En primer lugar, los contenidos primarios pueden ser de muy distintos en la audición y en su rememoración. Solamente una intelección más elaborada (una intención, diría Husserl) puede identificarlos como contenidos de una misma cosa, es decir, como los mismos pitidos de la misma locomotora. En segundo lugar, aunque no hubiera ninguna distinción entre los contenidos sentidos, lo que nos permite distinguir entre una audición y un recuerdo de lo oído son los distintos modos de actualización de ciertas notas. En un caso, el sonido de la locomotora se actualiza como ocurriendo vivamente en el presente, mientras que en el otro caso, aunque tuviéramos el mismo sonido, este se estaría actualizando como un sonido ya pasado.

La diferencia en los contenidos y la diferencia en los modos de actualización, junto con sus tonalidades afectivas, es lo que nos permite distinguir unos actos de otros. Es algo que podemos decir también en el caso de los actos de sentimiento, de pensamiento, etc. No es lo mismo oír la locomotora que extrañarla o pensar sobre ella. Pero de nuevo en estos casos lo que distingue unos actos de otros es el tipo de contenidos que se presentan y el modo en que estos contenidos se presentan. Algo se puede presentar como "molesto" o como "añorado". Pero, en todos estos casos, no tenemos nunca una nota llamada "acto". La razón es muy sencilla. *Los actos no se actualizan porque ellos son la actualización misma.* Si se quiere otra terminología: los actos no se presentan porque ellos son la presentación misma; *los actos no aparecen porque ellos son el aparecer mismo.* No se puede reclamar de ellos que sean una nota sensible como son las notas de la cosa. "Bien", se nos dirá, "pero los actos son reales: hay actos". No cabe duda de que esto es así. La percepción se da. El sentimiento acontece. La ensoñación acaece. Admitamos provisionalmente la utilización de la palabra "realidad" para este acontecer. Pero démonos cuenta de que su realidad, en estos casos, no puede ser descrita en términos de la actualización de unas notas como algo "de suyo" respecto a su misma actualización. Porque de lo que hablamos es de la actualización misma. Y esta actualización *no se actualiza* ante otra actualización como un "de suyo". Los actos, sin duda, acontecen, se dan, suceden. Y, sin embargo, no se actualizan como un "de suyo" por la sencilla razón de que ellos son el actualizarse de las cosas. Si queremos hablar de los actos como reales, tendremos que revisar nuestra idea de lo que sea la realidad. Porque los actos nunca se presentan como un "de suyo". Ellos son la presentación misma. Pero, precisamente porque son la presentación misma, nunca se presentan. Los actos son lo diáfano por excelencia, aquello en lo que siempre estamos, sin

lo cual nada se nos haría presente. Y, sin embargo, ellos no se presentan. No se actualizan. Son la actualización misma. Y justamente por ello nunca los podemos sentir como un "de suyo". Son un acontecer que está más acá de la realidad.

Hasta Zubiri, la alteridad radical, ya presente en nuestras impresiones, había sido perfectamente diáfana para la historia del pensamiento. Los análisis de Zubiri nos han ayudado a captarla. Respecto a esa alteridad radical podemos decir lo que Platón decía de lo divino: los ojos del alma de la mayoría no son capaces de verla³³. Pero, respecto a los actos mismos, la dificultad parece ser mayor. No se trata de que la mayoría se haya deslizado en el análisis de los actos. El problema es más grave: es que los actos son invisibles, pues nunca se actualizan porque consisten precisamente en la misma actualización. Aquí parece ser más apropiada la metáfora de Aristóteles, ya mencionada: nuestros ojos no son capaces de ver lo que sin embargo es lo más patente de todo (*φανερώτατα πάντων*). Pues los actos siguen siendo aquello de cuyo acontecer no podemos dudar. Puedo dudar de todas las cosas, pero no de que acontezca este acto de dudar. Puedo dudar de la realidad de lo que veo, pero no de que tiene lugar este acto visual. No hablamos aquí de los procesos fisiológicos que posibilitan el acto, sino del acto mismo como un aparecer de realidades vistas. Los actos, siendo lo más patente de todo, sin embargo no son algo que aparezca como aparecen las cosas reales. Es algo sobre lo que tendremos que volver.

Regressus

Hemos afirmado con Zubiri, y contra Henry, que los actos están intrínsecamente vinculados a las cosas, de tal manera que no tiene sentido introducir abismos entre la vida y el mundo. Los actos son actualizaciones de cosas. Pero esto también nos conduce a afirmar, con Henry y contra Zubiri, que los actos son invisibles. Ellos no se actualizan como un "de suyo". Por supuesto, la razón de estas afirmaciones no está en la autoridad de ninguno de estos pensadores. Tampoco es una cuestión doctrinal o de moda filosófica. Se trata simplemente de que fenomenológicamente no podemos encontrar actos sin cosas reales, pero sin embargo no podemos tratar los actos como si fueran cosas reales. Los actos son simplemente actualizaciones de cosas. Entender así los actos nos libera de algunos problemas que nos han aparecido al tratar de conceptuarlos. Me refiero al problema del regreso al infinito. Si sostenemos que los actos son reales en el mismo sentido que las cosas, es decir, si sostenemos que los actos se actualizan como un "de suyo", de alguna manera estamos necesitando un nuevo acto en el que estos actos se hagan presentes como un "de suyo". De lo contrario, no se ve cómo un acto puede tener actualidad. La co-actualidad de un acto con la cosa requeriría de un nuevo acto en el que el acto primero pudiera ser real. El "estoy sintiendo" de Zubiri, si se interpreta como co-actualidad de la realidad de la cosa y de la realidad del acto y si se entiende esta realidad como un "de suyo", necesitaría un nuevo acto en el que el primer acto estuviera actualizado como una realidad.

Se podría decir que, en el caso de la co-actualidad de los actos, su actualidad no tiene lugar ante otro acto, sino simplemente ante sí mismo. Pero es difícil encontrar algún

33 Cf. Platón, *Sofista* 254 a-b.

caso en el que un acto se presente como un "de suyo" ante sí mismo. El "de suyo" designa una alteridad muy especial en la que aquello que aprehendemos se presenta como radicalmente otro de su propia aprehensión. El ruido que oigo se presenta como un "de suyo", es decir, como algo que no remite a mi acto de audición. Pero la audición misma no se presenta como algo independiente... de la audición. La visión no se presenta como algo radicalmente otro de la visión misma. La autonomización radical que designa la "realidad" en la terminología de Zubiri no se puede aplicar a un acto respecto de sí mismo. El acto no es aprehendido en el propio acto como un "de suyo" respecto a la aprehensión. Ciertamente, al aprehender la cosa como radicalmente otra respecto a su aprehensión introduzco una distinción radical entre el aprehender y la cosa. Pero esta distinción radical no convierte al aprehender en algo actualizado ante el aprehender. El aprehender no se actualiza en la aprehensión, sino que es la misma aprehensión, la misma actualización. La superación de la aporía aristotélica no solo requiere evitar el recurso a un segundo acto que dispara un regreso infinito. Es también necesario dejar de entender los actos como cosas. El ser de la sensación no es equiparable al ser de lo sentido. Los actos no son cosas, sino algo radicalmente distinto de las cosas. Precisamente cuando afirmamos esto es cuando podemos sostener que la cosa se actualiza como algo radicalmente distinto de su actualización. El acto como actualización nunca es una cosa. La alteridad entre la cosa y el acto no es la alteridad entre dos cosas reales, sino una alteridad entre lo que es cosa y aquello que nunca lo es: la actualización misma. Y, sin embargo, esta alteridad no rompe nunca la unidad indisoluble entre los actos y las cosas: las actualizaciones son siempre actualizaciones de cosas.

El problema no acaba aquí, sino que es más profundo, porque Zubiri nos ha dicho que la actualidad común es nada menos que la índole esencial del acto intelectual. Ahora bien, al parecer esta actualidad común incluye no solo la realidad de la cosa actualizada, sino también la realidad del mismo acto. Precisamente por ello es actualidad común. Y esto significa que en la esencia del acto intelectual está el mismo acto intelectual, co-actual con la cosa. El problema no es simplemente que aquí podríamos estar tratando de definir los actos recurriendo precisamente a aquello que queremos definir. Este sería solamente el aspecto lógico del problema. El aspecto "físico" y fáctico de la cuestión estaría en que todo acto intelectual, precisamente por consistir en actualidad común, incluiría dentro de sí el propio acto, el cual consistiría a su vez en co-actualidad intelectual entre la cosa (¿en este caso la cosa sería el acto mismo?) y el propio acto. Al actualizarse el acto, se actualizaría también la cosa que está presente en ese acto. De nuevo nos encontraríamos, como en el caso de Husserl, con un proceso alucinante de inflación fenomenológica. Si en el caso de Husserl el proceso consistía en una intencionalidad que siempre daba un paso atrás tratando de captarse a sí misma, en el caso de Zubiri nos encontraríamos más bien con una actualidad común que crece indefinidamente, como un bucle errado de programación, llenándose hasta el infinito de actos reales que se contienen a sí mismos.

Los problemas se solucionan si nos mantenemos fieles a lo fenomenológicamente actualizado. En este caso, tenemos que decir que los actos, entendidos como actualizaciones de cosas, no son cosas que se actualicen. La actualización no se actualiza. Esto, inevitablemente, nos conduce hacia terrenos nuevos. Empieza a asomar ante nosotros una idea nueva de lo que sean los actos, de lo que sea la intelección, de lo que sea la realidad. Hasta aquí hemos procedido mayormente en diálogo con la tradición filosófica, si bien tratando siempre de confrontar esta tradición con lo que se nos presenta de forma inmediata como objeto posible

de nuestro análisis. Ahora, sin embargo, tenemos que comenzar a soltarnos de las andaderas. Hay cuestiones que tenemos que examinar directa y sistemáticamente. Los apoyos históricos se hacen más endebles. Y, sin embargo, lo que asoma es algo fascinante porque de hecho nos vemos confrontados no con lo que asoma, sino con el asomar mismo. Estamos, por decirlo con las palabras del gran maestro moravo, ante la tierra prometida que nos abre siempre de nuevo la meditación sobre nuestros actos. Merece la pena tratar de avanzar en esa intrigante dirección, por más que no podamos hacerlo más que como principiantes, como absolutos principiantes.

