

FENOMENOLOGÍA Y ANALÍTICA DE LA SENSIBILIDAD: LOS ARGUMENTOS DE ZUBIRI

ENZO SOLARI *

Universidad Católica del Norte, Chile

RESUMEN: En este artículo se trata de clarificar los fenómenos de sensación y percepción. Al respecto, se constatan las carencias de la neurociencia y se evalúan los efectivos aportes de la filosofía fenomenológica de Zubiri y otros, de la filosofía del *common sense* de Reid y de la filosofía analítica de Searle y otros. Al final, se sugiere que las distintas formas de sensibilidad remiten a otros tantos problemas, particularmente el de la intencionalidad y el de la consciencia.

PALABRAS CLAVE: sensación, percepción, neurociencia, Zubiri, Reid, Searle, intencionalidad, consciencia.

Phenomenology and analytic of sensitivity: Zubiri's arguments

ABSTRACT: This article seeks to clarify the phenomena of sensation and perception. In this regard, deficiencies are identified in neuroscience and are assessed the actual contribution of phenomenological philosophy of Zubiri and others, common sense philosophy of Reid, Searle's analytic philosophy and others. In the end, it is suggested that different forms of sensitivity refer to all problems, particularly that of intentionality and consciousness.

KEY WORDS: sensation, perception, neuroscience, Zubiri, Reid, Searle, intentionality, consciousness.

¿Qué pueden significar sensación y percepción? ¿Son utilizados ante todo como términos sinónimos, coextensivos? ¿O bien media en su empleo alguna diferencia? Aunque las respuestas a estas preguntas varíen tanto como varía el uso de los mismos términos, de todas formas interesan porque la argumentación que conduzca a la distinción o indistinción entre sensación y percepción puede ayudar a ceñir mejor el carácter de la actividad sensible del ser humano. Y no sólo esto, ya que la cuestión tiene consecuencias en cascada: la precisión de los significados de la sensibilidad humana también puede permitir una mejor comprensión de la mente del hombre, un entendimiento más preciso de la vinculación que guarda la mente con el cuerpo y, a fin de cuentas, una cierta idea acerca de la *conditio humana*.

* El autor agradece los agudos comentarios de Francisco Pereira y deja constancia de que este trabajo, que es parte de un proyecto de investigación apoyado por una beca C (2008-2009) de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, fue presentado —en una versión preliminar— en la Conferencia Metanexus de Madrid (*Subject, Self, and Soul: Transdisciplinary Approaches to Personhood*) el 14 de julio de 2008.

1. LA NEUROCIENCIA

Cabría pensar que la cuestión puede y tiene que ser respondida ante todo por las ciencias. Pero esto no es necesariamente así. Una mirada a la neurociencia muestra que el interés en los mecanismos explicativos puede ir de la mano con cierto desinterés en los fenómenos que se quieren explicar. En efecto, la precisión de las nociones de sensación y percepción no preocupa especialmente a la disciplina neurocientífica. Ésta afirma que la una y la otra tienen su comienzo cuando alguna energía física —mecánica, química, térmica o electromagnética— es captada por alguna de las cuatro clases de receptores —mecanorreceptores, quimiorreceptores, termorreceptores o fotorreceptores—. Y que ambas terminan conduciendo en el cerebro a una consciente integración sensible. Se dice, por ejemplo, que

«la sensibilidad implica la capacidad para transducir, codificar y percibir información sobre el mundo exterior y gran parte del encéfalo está dedicada a esta tarea. Si bien los sentidos básicos: la sensibilidad somática, la visión, la audición, la sensación vestibular y los sentidos químicos, son muy diferentes entre sí, algunas reglas fundamentales gobiernan el modo en que el encéfalo maneja a cada uno de ellos» (Purves, 2004: 160).

Un libro estándar como el Kandel tampoco distingue con claridad, tendiendo más bien a combinar indiscernidamente sensación y percepción mediante los mecanismos comunes que explican la entera actividad sensorial. Solamente a veces parece que este libro operara en el entendido de que la percepción es la sensación consciente, la sensación transformada en experiencia:

«si bien los sentidos difieren en cuanto a sus modos de recepción de los estímulos, todos ellos comparten tres elementos comunes: 1) un estímulo físico; 2) un conjunto de fenómenos que transforman el estímulo en impulsos nerviosos, y 3) una respuesta a esta señal en forma de una percepción o experiencia consciente de la sensación» (2000: 412)¹.

¹ Un texto más reciente explicita el mismo tipo de distinción entre las nociones de sensación y percepción: la sensación es la «experiencia simple que surge como resultado de (o bien corresponde a) la activación fisiológica de un sistema sensorial o “sentido”, iniciada por un estímulo, sea éste distante, superficial o interno al cuerpo del individuo», y la percepción «consiste en percatarse de (y dar significado a) lo que se presenta a los órganos sensoriales mediante un proceso de reconocimiento; es decir, que en la percepción están involucrados diversos procesos cognoscitivos como la memoria (que permite el reconocimiento), los conceptos (que permiten asignar categorías semánticas), las creencias (que permiten las actitudes) o los afectos (que permiten una calificación de valor)» (Díaz, 2007: 519-520). En todo caso, esta distinción no es reciente; véase, por ejemplo, lo que ya decía James en su *Psicología*. El conocimiento del mundo objetivo a partir de estímulos nerviosos da origen a la sensación y a la percepción. Mientras a la primera se llega cuando el objeto conocido es o tiende a ser una cualidad simple y aislada de sus relaciones con otras cosas (como caliente, frío, rojo, ruido o dolor, dice James), a la segunda la mente se aproxima a medida que el objeto se complica o, en palabras de James, en tanto que está «lleno de relación»: «cuanto más esté alguna cosa clasificada, situada, medida, comparada, asignada a una función, etc., más la llamaremos sin reserva el estado mental propio de una percepción» (James, 1989: 557). Y más ade-

Pero moviéndose más bien en la indistinción entre sensación y percepción, este texto constata algo que hoy por hoy es lugar común: localización, intensidad, modalidad y duración son los cuatro atributos elementales de los estímulos de los que se originan las sensaciones. En particular, añade, la modalidad

«define una clase general de estímulos, determinada por el tipo de energía transmitido por éste y por los receptores especializados para sentir esa energía. Los receptores, junto con sus vías centrales y sus áreas de destino en el cerebro, forman un sistema sensorial, y la actividad dentro de un sistema da origen a tipos específicos de sensaciones [...] Desde los tiempos antiguos se reconocen cinco modalidades sensoriales principales: la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato. Además de estos sentidos clásicos también tenemos en cuenta los sentidos somáticos del dolor, la temperatura, el picor y la propiocepción (la postura y el movimiento de las partes del cuerpo) y el sentido vestibular del equilibrio (la posición del cuerpo en el campo gravitatorio)» (2000: 413-414).

Este libro también dice que la sensibilidad es una actividad, no una facultad pasiva como la filosofía creyó tradicionalmente. Por esa estricta actividad sensible es por lo que debe considerarse siempre la diferencia que media entre las propiedades de los estímulos sentidos y los caracteres de las percepciones elaboradas por el sistema nervioso:

«nuestro mundo perceptivo [no] está formado simplemente por los encuentros pasivos con las propiedades físicas de los objetos y los estímulos. De hecho, nuestras percepciones difieren cualitativamente de las propiedades físicas de los estímulos, porque el sistema nervioso no extrae más que *algunos* elementos de información de cada estímulo, mientras que ignora otros, y después interpreta esta información en el contexto de la estructura intrínseca del cerebro y la experiencia previa. Así pues, nosotros recibimos ondas electromagnéticas de diferentes frecuencias, pero las percibimos como colores rojo, azul y verde [...] Los colores, los tonos, los olores y los sabores son creaciones mentales formadas por el cerebro a partir de la experiencia sensorial. No existen como tales fuera del cerebro [...] En pocas palabras, nuestras percepciones no son registros directos del mundo que nos rodea. Más bien, son estructuras creadas en nuestro interior según los límites impuestos por la estructura del sistema nervioso y su capacidad funcional» (Kandel, 2000: 412)².

lante: «hoy día se llama *percepción a la consciencia de cosas materiales particulares presentes en los sentidos* [...] Por consiguiente, los procesos cerebrales, sensoriales y reproductivos combinados son los que nos da el contenido de nuestras percepciones» (James, 1989: 618-619).

² Más detalladamente, «las percepciones comienzan en las células receptoras sensibles a una u otra clase de estímulo. La mayoría de las sensaciones se identifica con un tipo particular de estímulo. Así, la luz de onda corta que incide en el ojo es percibida como azul y el azúcar sabe dulce en la lengua. La correlación de los aspectos cuantitativos de los estímulos físicos con las sensaciones que provocan forman el objeto de la psicofísica. Es posible obtener importante información adicional sobre la percepción mediante el estudio de los diferentes receptores sensitivos y de los estímulos a los que responden, así como de las principales vías sensitivas que llevan la información desde esos receptores hasta la corteza cerebral. Neuronas específicas de los sistemas sensoriales, tanto receptores periféricos como células centrales, codifican algunos atributos críticos de las sensaciones, como la localización y la

Si libros como los de Purves y Kandel son representativos, no parece que la neurociencia permita distinguir nítidamente entre sensación y percepción. Y si el significado pende del uso, entonces no es el uso neurocientífico de sensación y percepción el que aquí interesa. La neurociencia es una de otras tantas disciplinas científicas que intentan aclarar los correlatos neurobiológicos de la actividad sensible, es decir, los mecanismos básicos que son necesarios y suficientes para la ocurrencia de ella. La actividad sensible misma, tal como es vivida por el sujeto que la experimenta, parece quedar fuera de su consideración. Y justamente esa actividad sensible es la que, puestos entre paréntesis los correlatos o mecanismos que la explican, permite establecer la distinción entre sensación y percepción, una distinción que luego —esto no se pone en cuestión— podrá ser explicada y fundada neurocientíficamente. Así, la explicación científica es algo que sigue a la descripción fenomenológica y lingüística, pudiendo suceder o no suceder que lo que se distingue en el análisis también se distinga en el orden posterior de la ciencia. Al menos, ésta es parte de la tesis que aquí defenderé. De ahí la necesidad de un análisis más detallado de la actividad del sentir, uno que no deseché, pero que sí aclare este terreno de la sensibilidad del cual las ciencias cognitivas toman su punto de partida y al cual tratan de conocer en profundidad. Con esto la pregunta por los significados de la sensación y la percepción deja de centrarse en la averiguación de sus dispositivos físicos, químicos y biológicos, pasando a ser una inquisición de sus rasgos fenoménicos e incluso subjetivos. El uso investigado de las dos palabras es entonces descriptivo y precientífico, claro que no de acuerdo al estilo tendencialmente vago y flojo de la psicología popular o de sentido común, sino conforme al procedimiento más estricto y riguroso que especifica a la filosofía. La neurociencia (como en general las ciencias cognitivas) supone y necesita esta descripción previa, incluso si

intensidad. Otros atributos de la sensación son codificados por el diseño de actividad en un tipo de neuronas sensitivas [...] Cada modalidad sensorial está mediada por un sistema nervioso diferente y es importante saber la contribución de cada componente de un sistema sensitivo a la percepción. Las vías sensitivas están formadas por neuronas que enlazan los receptores de la periferia con la médula espinal, el tronco encefálico, el tálamo y la corteza cerebral [...] En contraposición con nuestra comprensión intuitiva, basada en la experiencia personal, las percepciones no son copias directas del mundo que nos rodea. El cerebro no es una cámara que registra de forma pasiva el mundo externo, sino que crea representaciones de los fenómenos externos basándose en su anatomía funcional y en la dinámica molecular de grupos de células nerviosas. A través de cada sistema sensitivo, desde los receptores periféricos hasta la corteza cerebral, la información sobre los estímulos físicos es modificada en estadios, según las reglas informáticas que reflejan las propiedades funcionales de las neuronas y sus interconexiones con cada estadio [...] Como es evidente, una de las principales metas de la ciencia nerviosa cognitiva es determinar la forma en que la información que alcanza la corteza por medio de las vías aferentes paralelas se “enlaza” en un todo para formar una percepción consciente unificada. Ciertamente, una de las esperanzas que impulsan la ciencia nerviosa cognitiva es la de que el progreso en la comprensión de los problemas de enlace nos permitirán adentrarnos en el conocimiento de la base biológica de la atención y, en el fondo, de la consciencia» (Kandel, 2000: 407-408). A propósito de esto último, el problema científico de la consciencia y sus posibles bases o correlatos neurobiológicos, el Kandel arriesga algunas afirmaciones cuasifilosóficas (2000: 396-402 y 1317-1319).

algunas de sus explicaciones —como aquéllas en las que presenta casos de sensibilidad anormal o desviada— ayudaran al afinamiento descriptivo de los fenómenos cuya estructura esencial quiere investigar. Lo cual quiere decir que el análisis que está en juego no es empírico, sino de carácter conceptual y lingüístico. Es el análisis, la descripción filosófica de un fenómeno.

En general, son dos las filosofías que ofrecen esa detallada descripción de la sensibilidad: la fenomenología y la analítica. Cada una a su manera intenta estudiar ceñidamente la cualidad fenoménica de los actos sensibles y a la vez trata de aclararla lingüísticamente con la mayor precisión posible. Me propongo ahora, en particular, repasar centralmente las contribuciones fenomenológicas de Zubiri y periféricamente algunos aportes analíticos al estudio de la sensibilidad humana, buscando en ambos casos nociones más nítidas y distinguibles de sensación y percepción y, en general, de la actividad sensible de los seres humanos.

2. LA FENOMENOLOGÍA DE LA SENSIBILIDAD DE ZUBIRI

Los análisis de la sensibilidad que ofrece Zubiri en parte continúan y en parte se separan de la tradición fenomenológica. Esto es claro cuando se atiende a la primera fenomenología, la de Husserl, y a sus antecedentes en la psicología descriptiva de Brentano. En su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano ubicó la sensibilidad entre los fenómenos físicos y psíquicos, atendiendo a la presencia o ausencia en ella de intencionalidad. Como se sabe, este autor definió a los fenómenos psíquicos por su intencionalidad, o sea, por la direccionalidad (*Gerichtetheit*) hacia algún objeto que se manifestaría en todas y cada una de las distintas formas de la consciencia. Pensamientos, deseos, temores, etc., remiten a algo otro: el pensamiento es pensamiento de algo (*von etwas*), el deseo es deseo de algo (*nach etwas*), el temor es temor por algo (*vor etwas*), etc. Así, todos y solos los fenómenos psíquicos son intencionales, por referirse la actividad anímica a algo de alguna manera (*in irgendeiner Weise auf etwas*), exista o no exista ese objeto referido. Primariamente, la actividad psíquica mienta, tiende o se refiere a algo otro como objeto mentado, intendido o referido, e incluso secundariamente se refiere a sí misma como objeto. Este carácter común a toda actividad mental permite de todas formas distinguir tres tipos de fenómenos psíquicos: 1) representaciones (*Vorstellungen*); 2) juicios (*Urteile*), y 3) movimientos anímicos (*Gemütsbewegungen*) o fenómenos del amor y el odio (*Phänomene der Liebe und des Hasses*). Brentano enfatiza que aunque estos tres fenómenos sean intencionales, los dos últimos se basan en el primero. La representación, caracterizable como aquel acto mental en el que «siempre algo se nos aparece (*immer uns etwas erscheint*)», es el más simple, general, básico y autónomo de los tres fenómenos psíquicos. Los distintos tipos de juicios y movimientos del ánimo, en cambio, siempre incluyen representaciones, ya que nada puede ser juzgado, apetecido, esperado ni temido si no es previamente representado (Brentano, 1959: 28-36 y 125-130). Dicho lo cual, Brentano agrega que el frondoso

ámbito sensible puede ser tanto psíquico como físico, según haya o no haya en él intencionalidad³. Por eso dice, por ejemplo, que hay que distinguir entre las sensaciones (*Empfindungen*) de dolor y placer, que son fenómenos físicos (y por ello no intencionales), y el dolor y el placer como sentimientos (*Gefühle*), que ya son fenómenos psíquicos (y por ende intencionales).

La estrategia de Husserl es muy similar, como se desprende ya de sus *Logische Untersuchungen*. Husserl dice allí que los actos de la conciencia, por «apuntar hacia (*abzielen vor*)», mejor que fenómenos psíquicos, deben ser caracterizados como vivencias intencionales:

«las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse (*beziehen*) de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la intención. En ellas es “mentado (*gemeint*)” un objeto, se “tiende” a él, en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc.» (1997: 494-495).

Husserl reafirma que la inexistencia real del objeto mentado no anula la intencionalidad de la conciencia. El objeto intencional no necesariamente existe fuera de la mente:

«si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado (*das Gegebene*) es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido (*widersinnig*)» (Husserl, 1997: 495).

Husserl aclara que no siempre las vivencias son intencionales, puesto que no todas constan de algún objeto mentado. No intencionales son las sensaciones (*Empfindungen*), mientras que sí lo son las percepciones (*Wahrnehmungen*). Por esto termina plegándose a Brentano al creer que la sensibilidad es una compleja categoría que incluye tanto vivencias intencionales como no intencionales. Husserl dice, por ejemplo, que los *Gefühle* o sentimientos son o bien actos afectivos (*Gefühlsakte*), vivencias intencionales (por ejemplo, «la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable»: 1997: 507), o bien sensaciones afectivas (*Gefühlsempfindungen*), que ya no son actos sino vivencias no intencionales (1997: 508-511)⁴.

Dentro de las numerosas prolongaciones de la tradición que arranca de Brentano y Husserl, y que también se abocan a la dilucidación del estatuto fenoménico de la sensibilidad, la de Zubiri es una de las más destacables, justamente por haber sido elaborada al hilo de las bases sensibles de la intencionalidad. La suya es una suerte de radicalización de la intencionalidad, pues afirma que todo acto humano de intelección es sensible o, como Zubiri prefiere decir, sentiente, y a la vez, asegura que toda intelección sentiente es intencional porque, según

³ Sigo para esto la exposición que Husserl hace de Brentano (1997: 506-509).

⁴ No interesa entrar a detallar aquí el perfilamiento posterior de la tesis de la intencionalidad como correlación noético-noemática o a través de la fórmula *ego-cogito-cogitatum* (vid., por ejemplo, 1992a: 200-294; 2002: 22-23, 79 y 80-81; 1992b: 28-57). Sólo se trata de plantear el estatuto de la sensibilidad de cara a la intencionalidad.

el vocabulario de Zubiri, se basa en y deriva de una primaria presentación o actualización de la realidad. Por esto es por lo que Zubiri deja de considerar a la sensibilidad humana como un fenómeno a veces intencional y a veces no intencional: como en ella siempre se hace presente de alguna manera la realidad, estaría revestida en todo caso de intencionalidad. Expliquemos estas tesis.

El sentir, dice Zubiri, es un proceso suscitado. Hay en él un momento de suscitación. Lo suscitante de la suscitación puede ser endógeno o exógeno. Por esto la suscitación es algo *toto caelo* distinto de la excitación, que es en cambio una cuestión de psicofisiología animal:

«tiene por esto un carácter casi exclusivamente bioquímico. Dicho vagamente, consiste en lo que hace desencadenar un proceso fisiológico» (1980: 28).

La diferencia entre suscitación y excitación remite a la diferencia más amplia entre función y acción:

«es función, por ejemplo, la contracción muscular. El sujeto, digámoslo así, de la función es una estructura anatomofisiológica; por ejemplo, una fibra muscular estriada. Pero la acción es algo cuyo sujeto no es una estructura, sino el animal entero. Por ejemplo, huir, atacar, etc., son acciones. Con las mismas funciones el animal ejecuta las más diversas acciones de su vida. Pues bien, excitación es momento de una función; suscitación es momento de una acción» (1980: 28-29).

La suscitación modifica el tono vital. Así, el momento que sigue al de suscitación es el de modificación del tono vital. Mas, dice Zubiri, esto no es una secuencia cronológica:

«la suscitación puede depender de un factor endógeno que puede ser en cierto modo connatural al animal. En tal caso, es el estado tónico del animal el que, en una forma o en otra, ha precedido cronológicamente a la suscitación. Es lo que ocurre, por ejemplo, con algunos actos instintivos» (1980: 29).

Y la modificación tónica, por fin, lleva a una respuesta. Aquí no debe confundirse la respuesta con una reacción de los efectores, ya que si la respuesta es momento de la acción, la reacción es momento de una función (Zubiri, 1980: 29-30).

Zubiri, en todo caso, considera a la sensibilidad no solamente en su decurso procesual, sino también en su estructura formal. Trata, pues, de aclarar los rasgos característicos del sentir, de lo que también llama «aprehensión en impresión». Para ello recomienda concentrarse en el momento de la suscitación y sumergirse en su «estructura formal» (Zubiri, 1980: 31). La suscitación es un momento analizable en el que puede comprimirse todo el sentir. Dicho de otra forma: sentir las cosas es *primo et per se* ser suscitado por ellas. En la suscitación se lleva a cabo la intersección entre el hombre y el mundo. Si se ciñe el análisis a la suscitación, puede determinarse al máximo el estudio del sentir. Sentir no es ya un proceso, sino el punto infinitesimal de la impresión que desencadena ese proceso (Zubiri, 1980: 31). ¿Qué se descubre en él? Según Zubiri, en el acto de aprehensión sensible, tomado en su momento puramente suscitante,

puede vislumbrarse otra tríada. El sentir es una impresión en la que algo nos afecta y se nos impone con alteridad. Pueden aislarse aquí tres términos, que no son más que momentos de la estructura de la impresión. En primer término, en la impresión suscitante el hombre «padece» algo: es la «afección del sentiente por lo sentido» (Zubiri, 1980: 32). Segundo, lo afectante se presenta como algo distinto del afectado. Es el momento de alteridad: «impresión es la presentación de algo otro en afección» (Zubiri, 1980: 32). Lo otro que afecta es llamado por Zubiri «nota», en el sentido participial de

«lo que está “noto” (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como al saber (que dio origen a noción y noticia) [...] Ha de huirse de pensar que nota es necesariamente nota “de” algo, por ejemplo, que el color sea color de una cosa. Si veo un simple color, este color no es “de” una cosa sino que “es” en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo [...] Es pura y simplemente lo presente en mi impresión» (Zubiri, 1980: 33).

Este segundo momento de alteridad es a su vez complejo. Lo otro que afecta presenta contenidos, y los presenta de alguna manera. Por una parte, en la afección aparecen ciertos aspectos (quitando del vocablo toda connotación visual) o cualidades (claro que no en el sentido de una de las categorías). La afección incluye la aprehensión de ciertos contenidos afectantes. Aunque trivial, esto es muy importante. Y lo es porque dichos contenidos se hacen presentes en tanto que otros. La alteridad consiste en la presencia de contenidos que afectan al aprehensor en tanto que se distinguen de él. Es decir, la impresión suscitante es el acto por el cual las cosas quedan «ante el sentiente como algo otro» (Zubiri, 1980: 35). Así, en la alteridad se puede distinguir el contenido de la formalidad: lo otro que afecta con este o aquel contenido y que afecta justamente en tanto que otro. En la afección aparece un contenido que queda como otro respecto del afectado. La formalidad «es justo el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente» (Zubiri, 1980: 35). Esta formalidad de independencia o autonomía tiene una precisa modulación en el hombre, al parecer distinta de la que posee en los demás animales. Y es que la aprehensión del hombre, sin dejar de ser sentiente, incluye una enorme novedad que la hace inconfundible. A todo lo cual debe agregarse que la afección por parte de algo otro tiene una fuerza de imposición. Es el tercer término. Lo sentido se hace presente con una cierta fuerza, y gracias a ella desencadena todo el proceso sentiente. Esta fuerza varía, pudiendo ser más o menos intensa, pero siempre hace de lo afectante algo impuesto e imponente (Zubiri, 1980: 33-34).

Hasta aquí el análisis de la dimensión sentiente o sensible de la aprehensión humana. Esta dimensión acompaña a todos y a cada uno de los actos aprehensivos del hombre. La implicación del sentir admite ciertamente distintas modulaciones intelectivas, pero no desaparece ni siquiera en los actos inteligentes más abstractos y complicados. Por eso dirá Zubiri que incluso dichos actos —«logos» y «razón» los llama— son sentientes (1980: 275-279). Pero no hay que confun-

dirse. La dimensión sentiente es *una* dimensión de la aprehensión humana. Aunque el hombre es animal y como tal es sentiente, no capta las cosas únicamente como estímulos. La aprehensión humana es también inteligente. He aquí la enorme novedad que el parco análisis anterior podía dejar en la oscuridad. La novedad no consiste en una supresión de la dimensión sentiente del acto aprehensivo, sino en lo que podría llamarse su elevación o liberación. La dimensión intelectual conserva el sentir, pero elevándolo a un nuevo nivel. Esto quiere decir que las cosas sentidas ya no tienen en la aprehensión humana una alteridad meramente estímúlica. Son ciertamente otras, pero su modo de autonomía se independiza de toda función estimulante. Tan autónomas son las cosas sentidas, que el hombre queda prendido de su realidad: la nota sentida se siente así porque *es* así. Si el hombre siente calor, no siente sólo algo calentante, sino que siente algo realmente caliente. Ésta es la dimensión intelectual de la aprehensión humana. El contenido sentido tiene una formalidad peculiar: es «realidad». La realidad no es lo que existe con independencia de la aprehensión humana. Real no es una zona allende la aprehensión, sino la formalidad de lo que se hace presente en la aprehensión en tanto que presente en ella con absoluta autonomía. Real tampoco es el sentido que poseen las cosas aprehendidas por la función que pueden desempeñar en la vida humana. El sentido está estructuralmente fundado en la radical y absoluta autonomía de las cosas presentes en la aprehensión: porque las cosas se aprehenden como reales en la misma aprehensión, pueden tener y tienen algún sentido para la vida del hombre (Zubiri, 1980: 58-60). Por este motivo («para evitar confusiones») Zubiri llama también a la realidad «formalidad de reidad» (1980: 57-58)⁵. Las cosas quedan para el hombre de modo real. En la aprehensión, las cosas se pertenecen radicalmente a sí mismas y no son meros indicadores estímúlicos de una u otra respuesta vital (Zubiri, 1986: 458-460).

Zubiri intenta describir este momento de realidad o reidad de múltiples maneras. Dice que la realidad es *ex se* (1962: 460 y 463) o «de suyo»: «el calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente “de suyo”» (Zubiri, 1980: 57). Dice que es «en propio»: «en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen “en propio”» (1980: 55). Dice que es un *prius*:

«el calor calienta porque es “ya” caliente [...] Es un *prius* no en el orden del proceso, sino en el orden de la aprehensión misma: calienta “siendo” caliente. “Ser caliente” no es lo mismo que “calentar”. El “es” es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su “calentar”: es “su” calor, el calor es “suyo”» [...] por esto] «la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión» (Zubiri, 1980: 62 y 58; vid. 1962: 116).

⁵ No obstante este neologismo, Zubiri sigue utilizando de preferencia ‘realidad’ con la peculiar significación de lo que está presente en la aprehensión humana de manera formalmente otra. Sobre este término, uno de los más importantes de toda su obra, los orígenes del mismo a partir de *res*, *realis*, *realiter* y *realitas*, y su decurso en el idioma castellano, vid. la exposición de Marquínez Argote (2006).

En todos los casos, lo que se destaca es esa alteridad básica y sutil que independiza a lo aprehendido de la aprehensión *en* la misma aprehensión: «aquí “realidad” no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que [...] significa tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante» (Zubiri, 1962: 114). La realidad no es aquello que excede la aprehensión, aunque no por eso se restrinja a una zona exclusivamente intraaprehensiva. Lo real está dado primordialmente en la aprehensión humana, con independencia de lo que pueda ser allende esa aprehensión. El problema de lo que sean las cosas allende la aprehensión es un problema que la propia aprehensión no puede prejuzgar. Éste es un asunto posterior, pero que está planteado por la propia realidad dada en la aprehensión. Por esto es por lo que Zubiri también sustenta una tesis que aparece en el Kandel:

«las ondas electromagnéticas o sus fotones, por ejemplo, son necesarios para el color percibido. Pero son necesarios no sólo como causas productoras de la cualidad percibida, sino que, a mi modo de ver, son necesarios en un sentido más radical y hondo. Es que aquellas ondas y sus fotones no quedan “fuera” de la cualidad percibida, sino que son la realidad de esta cualidad “dentro” de ella: son un *momento formal* de su realidad en profundidad. El color no está producido por la onda [...], sino que, pienso, el color “es” la onda percibida, “es” la realidad perceptiva visual “de” la onda misma. Por tanto, la percepción visual del color “es” la onda electromagnética “en” la percepción [...] Las cualidades sensibles son realidad en la percepción, son la realidad perceptiva de lo que cósmicamente excede de ellas. Se preguntará entonces cómo las ondas, por ejemplo, es decir, cómo la realidad allende la percepción hace surgir en la percepción la cualidad real inmediatamente percibida. A lo cual respondo que esto es un problema de ciencia, y que la ciencia [...] lo ha soslayado. Es el escándalo de nuestro saber» (1980: 186-187).

Tanto enfatiza Zubiri la alteridad real dada en la aprehensión humana, que no puede admitir que las cualidades sensibles (en cuanto distintas de sus causas físicas, químicas y fisiológicas) sean simplemente subjetivas: «si es un realismo ingenuo —y lo es— hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas» (1980: 178). Y junto con ello, ha de agregarse que ya en la aprehensión la realidad no es estática. Lo real es constitutivamente dinámico. Es el tema que atraviesa todo el curso sobre la *Estructura dinámica de la realidad* que dio Zubiri en 1968. La realidad se presenta en la aprehensión como una alteridad constitutivamente activa y dinámica. Por eso, de suyo y en propio «da de sí», independientemente de las explicaciones que puedan darse de esa dinamicidad allende la aprehensión.

Este análisis de la aprehensión humana muestra que el sentir del hombre es intelectual, que su inteligencia es sentiente⁶. Es una de las tesis centrales de toda

⁶ La expresión «inteligencia sentiente» remonta a los años 40; hay varias alusiones a ella, por ejemplo, en las lecciones del curso oral que dictó Zubiri en 1948-1949 sobre «El problema de Dios».

la filosofía de Zubiri. Por eso se puede decir que «la inteligencia humana siente la realidad» (Zubiri, 1983: 351; vid. 1962: 391-392 y 451-452). La aprehensión de realidad es el acto exclusivo, elemental y radical de la inteligencia (Zubiri, 1980: 77-78). Zubiri habla del inteligir como acto, no como facultad; por eso precisa que el suyo es un análisis de la aprehensión *kath' enérgeian* y no *katà dýnamin* (1980: 20). El acto aprehensivo del hombre es una aprehensión unitariamente sentiente e intelectual. Claro que puede distinguirse en la aprehensión el momento sentiente del momento intelectual. Aunque ambos son inseparables y constituyen una actividad unitaria, el momento intelectual de la aprehensión es formalmente irreductible al momento sentiente (Zubiri, 1983: 351). Mas aunque estos dos momentos sean analíticamente irreductibles, constituyen una aprehensión estructuralmente única y unitaria. Pues bien: dentro de este detallado análisis de la intelección sentiente, y solamente gracias a él, pueden determinarse las nociones de sensación y percepción. Para Zubiri, la aprehensión de notas elementales (un color, por ejemplo) es una «sensación». Pero la aprehensión de constelaciones de notas (por ejemplo, una cosa coloreada, rugosa, amarga, etc.) es ya una «percepción». Y es que la formalidad modula el contenido, según Zubiri:

«el animal no sólo aprehende sonidos, olores, etc., sino que aprehende, por ejemplo, una “presa”. Las mismas notas elementales pueden constituir distintas constelaciones perceptivas, es decir, diversos tipos de contenido unitario, según sea la índole del animal. Así, por ejemplo, el cangrejo en general percibe la constelación “roca-presa”. Pero muchas veces no percibe la presa por sí misma (experiencia de Katz), puesto que si la presa está colgada de un hilo, el cangrejo no la percibe hasta habituarse a la nueva constelación “hilo-presa”. La presa, la roca y el hilo no tienen en el cangrejo independencia formal por sí mismos. Para el perro, en cambio, hay siempre tres constelaciones independientes: presa, roca, hilo. Es que perro y cangrejo tienen distinto modo de formalización. La formalización, la autonomización del contenido, consiste ahora en que la unidad de independencia concierne a la constelación misma, no sólo a una o varias notas arbitrariamente elegidas. La formalización ha modulado, pues, el contenido: de elemental pasa a ser totalidad diversamente clausurada» (1980: 37-38).

A la vez, cabe decir que el contenido en cierta manera modula a la formalidad: «no es lo mismo el despegamiento del color que el del calor» (1980: 38). Mas Zubiri insiste sobre todo en lo primero, que «a mayor formalización, mayor independencia de contenido» (1980: 39). Por eso agrega:

«no es lo mismo el modo de estar “despegada” una luminosidad en un insecto y en un metazoo superior. Y no es lo mismo el modo de estar “despegada” una constelación de notas que el modo de estar despegada una nota elemental. Dicho algo toscamente, son mucho más ricos en independencia un árbol o un cajón para un chimpancé que para un perro» (1980: 38).

Como se ve, Zubiri atribuye alteridad real tanto a las sensaciones como a las percepciones. Y esto con independencia de lo que suceda allende la aprehensión humana. Aquí radica la novedad que introduce en la fenomenología de la sensibilidad humana: dejando fuera excitaciones puramente estímúlicas y fun-

ciones cuyo sujeto no es el animal entero, sino solamente una estructura anatómofisiológica, Zubiri proclama que en todo acto sensible se hace presente lo otro en tanto que otro, vale decir, la realidad. La intencionalidad, que Zubiri radicaliza al fundarla en un elemental estar presente, en una inamisible actualidad de la realidad, no es característica de algunos (o incluso de muchos) fenómenos sensibles, como creen Brentano y Husserl, sino de todos ellos. La concentración de Zubiri en el sentir como acto impresivo y suscitante le permite distinguir analíticamente en la aprehensión humana una afección, una alteridad (con su contenido y su formalidad) y una fuerza de imposición. El proceso y la estructura del sentir muestren esos rasgos unitarios. Sin embargo, hay distintos modos de sentir las cosas. Admitiendo que la enumeración y el estudio preciso de esos diversos modos es un problema psicofisiológico, Zubiri insinúa que en la dimensión sentiente de la aprehensión humana pueden analizarse cuando menos unos diez modos de sentir: vista, oído, olfato, gusto, contacto-presión, calor-frío, dolor-placer, sensibilidad laberíntica y vestibular, kinestesia y cenestesia. Los sentires pueden distinguirse analíticamente por la diversidad de las cualidades sentidas y de los órganos receptores. Esto da origen a una investigación científica que desborda aquello que está presente en la aprehensión (Zubiri, 1980: 99-100). En todo caso, esa diversidad no es una mera yuxtaposición de sentidos. Zubiri dice que los sentires se «recubren total o parcialmente» (1980: 106) y que cada uno de ellos es una suerte de analizador en el que se descompone la primaria unidad de la aprehensión sentiente (1980: 110-111). Sea de ello lo que fuere, si en la dimensión sentiente de la aprehensión humana pueden analizarse unos diez modos de sentir, la realidad tendrá que estar modulada por estos diversos sentires. Los contenidos sentidos se hacen presentes de manera diversa. Zubiri lo decía en los años setenta: la percepción no se restringe a un estar presente delante, sino que admite otras modalidades (1996: 192). Zubiri sistematiza los distintos modos de presentación de lo real en su trilogía sobre la inteligencia (1980: 101-106). *Eidos*, dice allí, es el modo en el que se ha fijado mayormente la tradición. Es el modo visual de presentación de la realidad como algo que está delante del aprehensor de acuerdo a su configuración propia. Por la visión la intelección es una videncia eidética (1980: 105). Hay también un modo auditivo de presentación de lo real como algo que remite a una cosa sonora. Esta presentación de la realidad es por esto notificante. El sonido es noticia de algo que suena, pero con entera independencia de la realidad extraaprehensiva de la cosa sonora: bien pudiera suceder que la remisión cayera «en el vacío» (1980: 102). Por el oído la intelección es (de acuerdo con su sentido etimológico) una auscultación. Tercero, hay un modo olfativo de presentación de lo real que es el rastro y la huella. Rastro y huella son la realidad en tanto que olfativamente sentida. Gracias al olfato, la intelección es un rastro. Cuarto, existe un modo gustativo de presentación de la realidad: la fruición. En el gusto «la cosa está presente pero como realidad poseída, “de-gustada”» (1980: 101). La fruición es entonces «la realidad misma presente como fruable» (1980: 101). Por el gusto la intelección es una aprehensión intrínsecamente frutiva, sea que la realidad de que se trate guste o disguste:

«no es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de la realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*» (1980: 105).

Quinto, hay un modo táctil en cuya virtud lo real se presenta al desnudo (1980: 101). En el contacto y la presión hay una nuda presentación de la realidad. La intelección táctilmente modulada es «el palpar o lo que llamaremos quizá mejor el *tanteo*, yendo a tientas» (1980: 105). El sexto modo de hacerse presente la realidad es atemperante. Por el calor y el frío la realidad es inteligida como un atemperamiento (1980: 102 y 106). El séptimo modo es la presentación de la realidad como afectante. En el dolor y el placer la intelección es un afectonamiento: el hombre está afectado por la realidad (1980: 102 y 106). El octavo modo presenta la realidad como posición. La sensibilidad laberíntica y vestibular aprehende «la realidad como algo *centrado*» (1980: 103). La intelección es una orientación en la realidad (1980: 106). Noveno modo: la presentación kinestésica de lo real como «movimiento hacia». Zubiri insiste en que la realidad no es el término de la kinestesia, sino en que es ella misma la que es aprehendida direccionalmente: «sólo tengo la realidad como algo en “hacia”» (1980: 101). En la kinestesia la intelección es una tensión dinámica: «no es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un “hacia” que nos tiene tensos» (1980: 105). Finalmente, hay un modo cenestésico de presentarse lo real como intimidad. Por este sentir el hombre está en sí mismo y posee intimidad. Por el coeficiente de espacialidad incurso en esta forma de sentir, el hombre no sólo posee un espacio interno e interioridad, sino que es una intimidad, lo que equivale a afirmar su personalidad. La intimidad es la «realidad mía»:

«es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del “mí” en cuanto tal» (1980: 103).

Gracias a ella, la intelección es «una penetración íntima en lo real [...], una intimación con lo real» (1980: 106).

Y aún algo más: la intelección, para Zubiri, presenta o actualiza la realidad (a través de los diversos modos sentientes y en su expansiva estructura transcendental) como una formalidad aprehendida. Un contenido específico queda con total autonomía en la aprehensión: ésta y no otra es la acepción primordial —el analogado principal— de la realidad. En la aprehensión humana está presente lo otro en tanto que otro: «tener ante nuestra mente lo real es aquello en que consiste el inteligir» (1980: 249). Tener consciencia o darse cuenta de eso que está presente es, según Zubiri, un momento ulterior. Sólo porque algo está presente en su aprehensión, el hombre puede reparar (todo lo básicamente que se quiera) en ello. La consciencia está fundada en el estar presente de algo, aunque en el transcurso del acto suela ser simultánea a ese estar presente:

«porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la consciencia [...] La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente» (Zubiri, 1980: 21-22).

Si la intelección, como aprehensión de realidad que es, incluye los momentos de estar presente y darse cuenta, los incluye de un modo precisamente articulado. De ello resulta para Zubiri que el primero de esos momentos, el de actualidad o estar presente, funda al segundo, el de consciencia o darse cuenta (1980: 22 y 1962: 112-114).

Zubiri ha hecho escuela con este tipo de fenomenología de la sensibilidad. Para un continuador de su filosofía, Antonio González, la mayor contribución de Zubiri a la historia del pensamiento radicaría justamente en este análisis de la alteridad dada en nuestros actos (1997: 38). Según González, Zubiri intenta radicalizar la fenomenología, indicando que ya en las sensaciones (despreciadas por Husserl como residuos que nunca constituyen actos) la realidad está presente. Es la diferencia entre contenido y formalidad: unas mismas notas sensibles «quedan» en nuestros actos como otras. La realidad es la alteridad según la cual se actualizan los contenidos sensibles en los actos de aprehensión humana (González 2001: 667-670). Frente a Husserl, Zubiri puede exhibir no una mera objetividad, sino la alteridad que está dada ya en actos elementales de sensación; la cosa sentida está presente en el acto de sentirla, pero no como objeto que remita a una subjetividad constituyente, sino como algo radicalmente otro que solamente remite a sí misma. Claro que González ensaya algunas novedades con respecto a Zubiri. Su punto de partida son los actos, a los que define como actualizaciones de cosas en alteridad no real, sino radical. Una primera configuración de los actos es la acción. La acción es para González un sistema de actos de sensación, afección y volición caracterizables por la actualización de cosas en alteridad radical. Y es que la sensación es la actualización de un sistema de propiedades sensibles en alteridad radical. El sentido no aparece primariamente en los actos integrantes de la acción. Para la filosofía primera que pretende González, la sensación es «la simple actualización de una unidad de propiedades sensibles, con independencia de cuál sea el origen de las mismas» (1997: 83). De ahí que la cosa sentida sea un sistema sensible, por cuanto cada propiedad depende funcionalmente de todas las demás. Es el momento del «de» señalado por Zubiri (González, 1997: 83-84). Las sensaciones presentan a las cosas como sistemas de propiedades sensibles radicalmente otras; estando presentes en las sensaciones, sin embargo las cosas sentidas no remiten a los actos, sino solamente a sí mismas (González, 1997: 86). Pero además de sensaciones, la acción consta de afecciones y voliciones. Las afecciones son los actos de modificación del tono vital. La sensación está funcionalmente vinculada con una afección, pues el acto de sentir altera el tono vital. Las voliciones, a su vez, son los actos tendentes o aversivos respecto de las cosas sentidas y afectantes (González, 1997: 86-87). Entre estos tres tipos de actos hay interdependencia funcional y, por tanto, unidad de sistema. La acción es el sistema de sensaciones, afecciones y voliciones en que se actualizan las cosas en alteridad radical como sistemas de propiedades sensibles (González, 1997: 87). La segunda configuración de los actos es la actuación. Es ella una acción intencionalmente orientada. Esta nueva configuración funcional

de actos consiste en «un sistema de actos sensitivos, afectivos, volitivos e intencionales» (González, 1997: 112). Las acciones incluyen, por ende, un acto de entendimiento de su sentido:

«ellas no son puros sistemas de actos, sino que además tienen un sentido: “comer”, “sentarse”, “tomar café”, etc. A diferencia de las simples acciones, nos encontramos ahora con actuaciones orientadas. Las actuaciones son, por así decirlo, acciones con sentido» (González, 1997: 110).

La configuración orientadora de las acciones pende, pues, de los actos de entendimiento que especifican intencionalmente a las actuaciones como acciones estructuradas con sentido, fijadas y orientadas por esquemas intencionales (González, 1997: 113). Estos esquemas intencionales corresponden al logos del que habla Zubiri, más específicamente a las simples aprehensiones: perceptos, fictos y conceptos (González, 1999: 92 n. 54). González hace del logos el momento de sentido, orientador y esquemático, de la praxis humana. Hay muchas formas de actos intencionales, pero si se distingue entre los tres actos constitutivos de la acción, puede decirse que los esquemas intencionales hacen que las sensaciones sean percepciones, las afecciones sean emociones, y las voliciones, deseos. La percepción es la sensación con sentido: «no se trata de una sucesión cronológica entre el sistema de propiedades y su sentido, sino de una unidad estructural entre sensación e intención de sentido» (González, 1997: 114). El sentido es el esquema intencional, resultante de acciones pasadas, que orienta la sensación de un sistema de propiedades sensibles como la percepción de una «taza de café», por ejemplo. Es claro que el entendimiento del sentido depende del pasado, del entorno social y del lenguaje en los cuales transcurre la acción (González, 1997: 114-115). Lo mismo vale para las emociones y los deseos. La emoción es la afección intencionalmente orientada, y el deseo es la volición estructurada por el entendimiento de su sentido. Una y otra penden de los esquemas fijados por las acciones pasadas, y ambas tienen una enorme variabilidad de acuerdo con las dimensiones lingüísticas y sociales de la actuación.

Como se ve, González no adopta exactamente los conceptos de sensación y percepción que ofrece Zubiri. Pero de todos modos, sí prosigue la ruta abierta por Zubiri diciendo que todo acto de sensación y percepción envuelve una alteridad, aunque para aquél la alteridad sentida y percibida no sea ya realidad —palabra que le parece esencialmente equívoca—, sino solamente el carácter según el cual lo que se hace presente en los actos de la acción y la actuación es formal y completamente otro, pues remite radicalmente a sí mismo y no al acto en el que aparece. La propuesta de González confirma en este punto la sugerencia de Zubiri: sensaciones y percepciones tienen siempre una estructura intencional, pues en ellas hay una fundamental presentación de algo otro. En ellas algo otro está dado, presente o actualizado en tanto que otro. Según esta versión de la fenomenología, por tanto, una constante alteridad se hace presente sensiblemente en la aprehensión, en los actos humanos.

3. ALGUNAS OBSERVACIONES DE LA TRADICIÓN ANALÍTICA

A mi modo de ver, esta fenomenología de la sensibilidad (la de Zubiri y la de González) ofrece unas descripciones penetrantes, rigurosas y, en la mayoría de los casos, constatables y contrastables. Sin embargo, cabe oponer reparos a este análisis y a sus nociones de sensación y percepción, sobre todo cuando se atiende a cierta filosofía analítica.

Conviene decir, de antemano, que la fenomenología ha dejado huella en los ambientes analíticos. Y que el estudio analítico de la fenomenología frecuentemente ha adoptado, como era de esperar, una perspectiva lingüística. Chisholm, por ejemplo, destaca dos niveles entreverados en la tesis de la intencionalidad de Brentano. La intencionalidad, dice, juega en éste dos papeles: por una parte se aplica para especificar la direccionalidad (*aboutness*) de los actos psíquicos y (contra el fisicalismo) su diferencia respecto de los procesos naturales, y por otra parte sirve para indicar el peculiar modo de existencia de determinados estados de cosas (la «inexistencia intencional» de que habla Brentano)⁷ a los cuales nos referimos mediante determinados actos o enunciaciones. Lo primero constituye una tesis psicológica, mientras que lo segundo es ya una tesis ontológica. A Chisholm le parece en todo caso que el análisis del lenguaje es la vía más apropiada para estudiar la intencionalidad: las acciones o posturas intencionales, a diferencia de las que no lo son, tienen que ser total o parcialmente descriptibles mediante oraciones intencionales (Gethmann, 1984: 260-262).

Searle también es un autor que ha investigado la intencionalidad apoyándose en su homogeneidad con los actos de habla (2006: 205-241, esp. 212-221). Procediendo así, él define la intencionalidad a la manera usual como el intrínseco carácter direccional de los estados y eventos mentales por el que éstos se dirigen a, o son sobre o de, algo. Desde igual perspectiva, y retomando el hilo de la discusión, Searle se separa de una tesis como la de Zubiri cuando añade que no todos los estados y eventos mentales son intencionales (2007: 12). Hay, dice, creencias, temores, esperanzas y deseos intencionales, así como hay formas de nerviosismo, dicha y ansiedad que al carecer de direccionalidad no son intencionales. A Searle le parece posible, por seguir con los ejemplos, que en la felicidad, la depresión y la ansiedad se esté feliz, deprimido o ansioso sin dirigirse o referirse a nada, del mismo modo que es posible en otras ocasiones estar feliz por la ocurrencia de algo, o deprimido y ansioso ante la perspectiva de que ocurra algo. Esta constatación se ha vuelto frecuente en la tradición analítica, la cual ha tendido a definir a las sensaciones (a diferencia de las percepciones) como impresiones corporales desprovistas de intencionalidad. Por ello se ha dicho que

«hay ciertos géneros de fenómenos mentales, como las sensaciones corporales, que tienen rasgos cualitativos pero carecen de contenido representacional. Así la experiencia de un dolor comporta la percepción de ciertas cualidades

⁷ Al respecto, vid. Brentano (1955: 124-125 y 136-137).

intrínsecas, pero, a diferencia de una experiencia perceptiva, no representa el mundo externo. No es que los dolores carezcan de causas externas, es que la sensación dolorosa no representa semánticamente esas causas» (García Suárez, 1995: 355).

Más en general, tal sería el caso de las sensaciones localizadas en el cuerpo, como cosquilleos, ardores, comezones, hormigueos y dolores, y también de algunos sentimientos y estados de carácter corporal o psicológico: adormilamiento, mareo, náuseas, tranquilidad, contento, insatisfacción, aburrimiento, interés y otros por el estilo. La sensación, así, se diferenciaría de la percepción, que es en cambio un poder cognitivo vinculado a los cinco sentidos clásicos, los cuales son, por ende, auténticas facultades para adquirir conocimiento de objetos y de cualidades objetivas, aunque sin ser por ello infalibles (Bennett, 2003: 121-147). Si se buscan las fuentes de esta posición en la filosofía anglosajona, cabe remontarse cuando menos a Thomas Reid, quien decía que

«la sensación y la percepción de objetos externos mediante los sentidos, aunque muy diferentes en naturaleza, se han considerado comúnmente como una misma cosa [...] Se emplea el mismo modo de expresión para denotar sensación y percepción; y, por tanto, tendemos a considerarlas como cosas de la misma naturaleza. Así, “siento un dolor”, “veo un árbol”: lo primero denota una sensación, lo último una percepción. El análisis gramatical de ambas expresiones es igual; porque ambas consisten en un verbo activo y un objeto. Pero, si atendemos a los significados de estas expresiones, veremos que en la primera, la distinción entre el acto y el objeto no es real, sino gramatical; en la segunda, la distinción no es sólo gramatical, sino real. La expresión “siento dolor” puede parecer implicar que la sensación es algo distinto al dolor sentido; sin embargo, en realidad, no hay distinción. Así como “pensar un pensamiento” es una expresión que no puede significar más que “pensar”, “sentir un dolor” no significa más que “estar dolido”. Lo que hemos dicho acerca del dolor es aplicable a todas las demás sensaciones propiamente dichas [...] Cuando atendemos a la sensación en sí, y la separamos de otras cosas que se unen a ella en la imaginación, parece ser algo que no puede tener existencia excepto en una mente sensible, algo que no puede distinguirse del acto mental por el que se siente. La percepción, tal y como la entendemos aquí, siempre tiene un objeto distinto del acto por el que se percibe; un objeto que puede existir, se perciba o no. Yo percibo un árbol que crece delante de mi ventana; hay un objeto que es percibido, y un acto mental por el que se percibe; y estas dos cosas no sólo son distinguibles, sino muy diferentes en naturaleza» (2004: 240-241).

Según el finísimo análisis de Reid, la intencionalidad está envuelta en las percepciones y ausente de las sensaciones. No cabe duda de que semejante distinción entre sensación y percepción no coincide con la que hace Zubiri. Lo cual carecería de importancia si no fuera más que un asunto puramente terminológico. Empero, Zubiri incluye expresamente entre los sentires a lo que Reid llama sensaciones y percepciones, y lo hace atribuyendo intencionalidad o alteridad tanto a las unas como a las otras. Zubiri, en efecto, atribuye intencionalidad a sensaciones como el experimentar un dolor y a percepciones como la visión de un color. Esto es algo altamente problemático, al menos si se acepta que resul-

ta aclarador y productivo distinguir sensaciones y percepciones tomando pie en la distinción entre una sensibilidad no intencional y otra sensibilidad intencional. Reid parece acertar cuando afirma que el sentir un dolor es un estado no intencional, así como Brentano y Husserl pueden apuntar en la dirección correcta cuando reconocen ciertas sensaciones no intencionales, a las que por ello sitúan dentro de la clase de los fenómenos físicos. En la misma línea argumentativa, alguna filosofía analítica pretende señalar que dentro de los fenómenos mentales —e independientemente de la postura que se sostenga en el problema mente-cuerpo— hay una sensibilidad no intencional. Si ello es así (si la actividad sensible no es intencional en todas y cada una de sus manifestaciones), la filosofía de la alteridad de Zubiri podría ser acusada de exageración. La inevitable consecuencia de ello es que la radicalización sensible de la intencionalidad que propone Zubiri tendría que ser morigerada. Y es que si no siempre se hace presente una alteridad en los actos sensibles, la sensibilidad no es ni puede ser en todo caso intencional. Ahora bien, si la sensibilidad del ser humano no fuera siempre intencional, ¿en qué sentido puede seguir siendo calificada legítimamente como una sensibilidad humana? La única respuesta analítica y fenomenológica, creo, consistiría en apelar a la consciencia. Es ella —ese darse cuenta intelectual que distingue al hombre del resto de los animales, que acompaña a cada uno de sus actos y en el que se funda su propia subjetividad abierta al pasado y al futuro— la raíz de donde brota la peculiar actividad sensible que es calificable como humana. Independientemente de las explicaciones neurocientíficas que se ofrezcan acerca de las condiciones necesarias y suficientes de los actos de sentir, éstos sólo se «humanizarían» gracias al foco de intelección consciente que los ilumina y distiende. Las sensaciones y percepciones serían haces conscientes y, en cuanto tales, actos propiamente humanos. Y esto es algo que puede ser descrito y analizado como fenómeno con anterioridad al estudio de los mecanismos fisicoquímicos y neurobiológicos que lo hacen posible.

Desde esta perspectiva, en suma, se concede a Zubiri que el sentir humano es intencional en muchos casos, incluso en su mayor parte, pero además se agrega que tal intencionalidad admite excepciones. No obstante lo cual, aún cabe responder a este reproche intentando salvar la tesis de Zubiri. Es insostenible, por ejemplo, que el dolor miente intencionalmente una injuria corporal (Díaz 2007: 237), pues en tal afirmación se confunde la causa de un dolor con su pretendido término intencional. Sí puede sostenerse, en cambio, una argumentación cuádruple. Ésta dice, primero, que algunas sensaciones corporales localizadas podrían ser concebidas por Zubiri (y por quienes lo siguen) como simples excitaciones. Dichas sensaciones, entonces, no serían actos de sentir dotados de alteridad, sino meras funciones anatomofisiológicas. Zubiri, aquí, se plegaría a Brentano y Husserl: hay una porción de la sensibilidad que no es intencional, dado que en ella no hay alteridad. Enseguida, el argumento agrega que algunos estados y sentimientos corporales y psicológicos constituirían para Zubiri ejemplares de modificación tónica. Y que ésta, en cuanto momento distinguible dentro del proceso de sentir, no poseería ese ingrediente de alteridad que está for-

malmente dado en el momento de la suscitación. Nuevamente, aunque por otra vía, Zubiri terminaría concordando con aquella tesis de Brentano y Husserl. Tercero, Zubiri podría argumentar diciendo que los dolores son intencionales en cuanto hacen presente la realidad, la alteridad del que sufre. Así, en los dolores (como, *mutatis mutandis*, en las náuseas, estados de satisfacción, etc.) cabría distinguir de una manera sutil pero efectiva, refleja mas no teórica, una actualización y algo actualizado en ella y, por ende, una *intentio* y un *intentum*: el dolor como acto sensible y el dolor como algo sentido, como presentación de sí mismo en tanto que otro. Lo cual implica —dicho unitariamente— que el dolor será la mención o actualización de la alteridad con la que se presenta el propio sufriente ante sí mismo en el acto mismo de dolerse⁸. Y con respecto a la consciencia, en cuarto término, debe recordarse que Zubiri siempre defiende la prioridad del momento intencional y, ante todo, de su raíz presentacional o actualizadora por sobre el momento de darse cuenta de eso que está actual e intencionalmente presente. Ya lo vimos: si en la aprehensión el ser humano es consciente y se da cuenta de algo, es justamente porque algo otro en cuanto tal le está presente. El estar presente es el fundamento de la consciencia, en la medida en que ésta recae sobre algo que le está ofrecido y de lo cual puede darse cuenta. Zubiri ahonda en la intencionalidad de la consciencia diciendo que ella no se agota en una pura correlación entre la intención y lo intentado, como destacaba Husserl, pues esta misma correlación reposa en que algo otro está presente en la consciencia intencional: la intencionalidad se deriva de, y descansa en, un estar presente que es estructuralmente anterior. Y solamente porque hay tal alteridad «en» la consciencia, puede y tiene que ser ésta intencionalmente «de» algo.

Esta última parte del argumento, en fin, podría enriquecerse con unos sucesos profusamente estudiados: los de la percepción subliminal o inconsciente, que permitirían no sólo decir fenomenológicamente que hay una prioridad estructural del estar presente sobre la consciencia (pues el estar algo perceptivamente presente no se identifica *formaliter* con que el sujeto perceptor se dé cuenta de ello), sino además afirmar científicamente que dicha prioridad es también cronológica (ya que para que algo perceptualmente presente sea además consciente se requiere que el estímulo y la respuesta neuronal que él causa persistan durante cierto tiempo mínimo). Uno de tales acontecimientos de percepción inconsciente es la visión ciega (*blindsight*), asunto de muy discutida interpretación neurocientífica y filosófica⁹. Se trata de una percepción visual implícita o inconsciente en la que, habiendo ceguera cortical (debida a daños reversibles o irreversibles

⁸ Este argumento, claro, recuerda la distinción que hace Brentano: los actos mentales tienen tanto un objeto primario, que es físico, como uno secundario, que es el propio acto psíquico (vid. 1955: 179-183). Y, a la vez, recuerda la afirmación de Husserl: quizá haya una clase de actos o vivencias verdaderamente intencionales cuya dirección, sin embargo, es indeterminada (*unbestimmt*), justamente por representar (*vorstellen*) su intención «un “algo” indeterminado (*ein unbestimmtes “Etwas”*)» (vid. 1997: 510-511).

⁹ Al respecto, vid. entre otros Dennett (1995: 334-344), Crick (1994: 211-213), Damasio (2000: 294), Boyer (2005), Searle (2007: 21-24) y, sobre todo, Weiskrantz (2007).

en V1 o BA17, la corteza visual primaria) y, por ende, escotoma, pérdida total de la visión, sin embargo, los pacientes siguen siendo capaces de reportar (con altísimos porcentajes de acierto) algunos estímulos visuales, como luces y figuras. Justamente, esta visión ciega constituiría una eficaz verificación del análisis de Zubiri, según el cual la consciencia está esencialmente basada en la presentación de algo otro. Si normalmente la consciencia perceptiva es coetánea al estar presente en la percepción, como puede indicarse fenomenológicamente, sería no sólo concebible sino también científicamente experimentable la presencia de cierta alteridad sin ninguna consciencia concomitante. En efecto, si algunos seres humanos declaran (sinceramente y sin mediar histerismo) no ser conscientes de estar viendo nada, sin embargo de lo cual continúan siendo capaces de reportar algunas cosas en su campo visual, es que hay una visión no consciente. La intencionalidad, entendida en sentido amplio como el carácter genitivo de los fenómenos mentales que supone una cierta actualización o presentación de algo otro, no estaría entonces ineludiblemente acompañada de la consciencia. Esta forma de sentir actualizador e intencional, pero sin embargo inconsciente, sería una *mostración in actu exercito* de la prioridad que Zubiri le reconoce a la alteridad que se presenta respecto de la consciencia sensible en la que se hace presente. Y todo esto con entera independencia de las explicaciones que la neurociencia pueda brindar del fenómeno de la visión ciega. Así se reafirma algo ya dicho: que en ocasiones la investigación neurocientífica, al explicar los mecanismos desencadenantes de la sensibilidad anormal o desviada, permite una mejor caracterización fenomenológica de esa sensibilidad explicada. Pues lo que aquí interesa es el fenómeno descriptible, sean cuales sean las causas o condiciones que lo explican (como, por ejemplo, que haya otras regiones del córtex involucradas en la visión). Lo primero es asunto de un análisis conceptual, mientras que lo segundo es materia de una investigación científica empírica. En la fenomenología de Zubiri, tal sería un ejemplo excepcional de intencionalidad sin consciencia o, mejor, de un peculiarísimo estar actualmente presente en la sensibilidad del cual el ser humano no se da cuenta. Sea de ello lo que fuere, es de rigor agregar que la noción de visión ciega, además de ser discutida por parte de la comunidad neurocientífica, podría ser interpretada de otra manera. Searle, por ejemplo, aduce que este fenómeno sólo es estudiable en pacientes que ya están conscientes: «sólo en el caso de pacientes completamente conscientes podemos obtener la evidencia de procesamiento de información que encontramos en los ejemplos de visión ciega» (2007: 23). Si así fuese, no cabe duda de que la visión ciega no acreditaría en modo alguno la prioridad del estar presente sobre la consciencia, porque incluso allí habría una consciencia general precedente. En todo caso, los casos de percepción inconsciente son numerosos y no se restringen a la visión ciega, y ellos sí que permiten acreditar la prioridad del estar sensiblemente presente sobre la consciencia sentiente, prioridad estructural de acuerdo al análisis fenomenológico, e incluso cronológica según la investigación neurocientífica¹⁰.

¹⁰ Vid., por ejemplo, Edelman (2002: 88-93).

4. PERSPECTIVAS

Algunos cultores de la neurociencia, según vimos, no parecen manejar una clara y consistente distinción entre sensaciones y percepciones. Zubiri, en cambio, sí que entrega un criterio distintivo. Para él, la sensación no consiste más que en sentir una nota elemental, mientras que la percepción es un sentir constelaciones de notas. En ambos casos, se trata de ejemplares de una actividad sensible en la que siempre se hace presente algo otro. Los distintos sentires son diversas actualizaciones o formas de presentación de la realidad. En cuanto tales, son todos ellos actos de intelección sentiente, diversificaciones de ese sentir intelectual que caracteriza al ser humano. Esta alteridad o realidad que se actualiza en la intelección sentiente es una radicalización de la tesis de la intencionalidad de Brentano y Husserl, pero de todas formas se mueve dentro de una misma órbita fenomenológica, pues Zubiri no prejuzga en absoluto lo que dicha alteridad podría ser con independencia de su presentación o actualización. Por otra parte, esta distinción entre sensación y percepción no coincide con la que proponen filósofos como Reid y algunos filósofos analíticos contemporáneos, quienes creen que no siempre los actos mentales en general, y los sensibles en particular, son intencionales. De hecho, piensan, allí se hallaría justamente la divisoria entre sensaciones (como sentir un dolor) y percepciones (como ver un árbol). Lo interesante es que la divergencia no es puramente terminológica. Zubiri incluye expresamente a las sensaciones y percepciones entre los sentires, y lo hace (contra Reid y los demás) atribuyendo alteridad real tanto a las unas como a las otras. El problema, entonces, es si todo sentir apunta intencionalmente a alguna alteridad real, o si hay que admitir algunos sentires no intencionales. Y es que tras esta disputa cabe preguntarse si en la sensibilidad humana siempre se presenta una alteridad (así como, más en general, si la alteridad real es el fundamento de todo eventual sentido para la vida humana, o si más bien es éste el fundamento para toda posible alteridad real). Una alternativa lleva a decir que sí, a la zaga de Zubiri, interpretando los aparentes casos de sensibilidad no intencional como meras funciones anatomofisiológicas (excitaciones) o momentos del proceso sentiente (modificaciones tónicas) en los que no se actualizaría alteridad alguna, o como malas interpretaciones (del dolor y de otros estados corporales y psicológicos) que ocultarían esa alteridad fundamentadora de todo acto consciente. Otra posibilidad consiste en decir que no: habría efectivamente actos de sentir en los que no se presenta alteridad alguna, sino solamente una consciencia sensible no referida a nada distinto del propio acto sentiente.

Como se ve, aquí hemos abordado ante todo ciertas fenomenologías y analíticas de la sensibilidad, porque no parece posible dedicarse a las cuestiones científicas y metafísicas que se relacionan con el sentir sin disponer de una noción esclarecida de su carácter fenoménico. Más aún: ni siquiera este asunto fenomenológico y analítico ha sido plenamente respondido. Lo único pacífico es que la mayor parte de la actividad humana sensible, como dice Zubiri, es una actividad intrínsecamente intencional en tanto que en ella se actualiza o presenta —de muy diversas maneras— cierta alteridad. González, conviene recor-

dar, introduce un matiz con respecto a Zubiri: la percepción ya es *primo et per se* consciente, pues en ella se entiende un sentido. Todo este trabajo analítico y fenomenológico, además, hace necesario profundizar epistemológicamente en las sensaciones y percepciones: sean ellas intencionales siempre o solamente en la mayoría de los casos, debe averiguarse cuál es su poder informacional o virtud cognitiva para con el mundo y sus cosas. A este respecto, nada se ha decidido aún acerca de teorías como el fenomenismo, el realismo doxástico, el representacionismo y el informacionalismo¹¹.

Y eso no es todo. El problema que se ha vislumbrado plantea una cuestión muy espinosa, que es la de la consciencia. La consciencia es uno de los temas más importantes de la historia de la filosofía, como se ve ya en algún medieval, en prácticamente toda la modernidad y en la masiva atención que le dedican la fenomenología y la actual filosofía analítica de la mente. Y es un problema con un estatuto tanto fenomenológico y analítico como científico y metafísico. Por lo primero: si hay algunos casos de sensibilidad no intencional en los cuales no se actualiza algo otro, entonces el vínculo fenomenológico de la intencionalidad actualizadora de la realidad con la consciencia requerirá un examen más atento y detallado¹². También, se advierte que el estudio de las sensaciones y percepciones ha sido asociado, a través de la noción (fenomenológica) de *qualia*, con la investigación de la consciencia, sugiriéndose, de hecho, que los *qualia* serían coextensivos con el campo de la consciencia (Searle, 2007: 5-7). Y por lo segundo: la consciencia fuerza la investigación de esenciales cuestiones científicas y metafísicas, como la de su lugar o función en el problema mente-cuerpo, la de su calce dentro de la actual visión física del universo y la de sus correlatos neurobiológicos. Son legión, pues, las preguntas fenomenológicas, científicas y metafísicas que aquí empiezan a abrirse.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNETT, M. - HACKER, P. (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford, Blackwell).
- BOYER, J. - HARRISON, S. - RO, T. (2005): «Unconscious processing of orientation and color without primary visual cortex», en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102/46, pp. 16875-16879.
- BRENTANO, F. (1955): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. 1 (Hamburg, Meiner). — (1959): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. 2 (Hamburg, Meiner).
- CRICK, F. (1994): *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI* (trad. F. Páez, Madrid, Debate).
- DAMASIO, A. (2000): *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia* (trad. P. Jacomet, Santiago de Chile, Andrés Bello).
- DENNETT, D. (1995): *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria* (trad. S. Balari, Barcelona et alii, Paidós).

¹¹ Vid. una síntesis de las mismas en Sanfélix (1995).

¹² Brentano, por ejemplo, creía que no hay actividad psíquica inconsciente (vid. 1955: 192ss.).

- DÍAZ, J. L. (2007): *La conciencia viviente* (México, FCE).
- EDELMAN, G. - TONONI, G. (2002): *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación* (trad. J. Riera, Barcelona, Crítica).
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1995): «Qualia: propiedades fenomenológicas», en F. BRONCANO (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 8: *La mente humana* (Madrid, Trotta), pp. 353-383.
- GETHMANN, C. (1984): «Intentionalität», en J. MITTELSTRASS (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 2 (Mannheim et alii, Bibliographisches Institut), pp. 259-264.
- GONZÁLEZ, A. (1997): *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid, Trotta).
- (1999): *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander, Sal Terrae).
- (2001): «El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri», en *Miscelánea Comillas* 59, pp. 639-684.
- HUSSERL, E. (1992a): «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch. Nachwort)», en E. STRÖCKER (ed.), *Edmund Husserl. Gesammelte Schriften*, vol. 5 (Hamburg, Meiner).
- (1992b): «Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie», en E. STRÖCKER (ed.), *Edmund Husserl. Gesammelte Schriften*, vol. 8 (Hamburg, Meiner).
- (1997): *Investigaciones lógicas*, vol. 2 (trad. M. García Morente y J. Gaos, Barcelona, Altaza).
- (2002): «Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923», en B. GOOSSENS (ed.), *Husserliana*, vol. 35 (Dordrecht, Kluwer).
- JAMES, W. (1989): *Principios de psicología* (trad. A. Bárcena, México, FCE).
- KANDEL, E. - SCHWARTZ, J. - JESSELL, TH. (2001): *Principios de neurociencia* (trad. J. L. Agud et alii, Madrid, McGraw Hill-Interamericana, 4.^a ed.).
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (2006): «'Realidad'. Historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33, pp. 145-180.
- PURVES, D. - AUGUSTINE, G. - FITZPATRICK, D. - KATZ, L. - LAMANTIA, A. - McNAMARA, J. (2004): *Invitación a la neurociencia* (trad. D. Klajn, Buenos Aires, Editorial Médica Panamericana).
- REID, TH. (2004): *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (trad. E. Duthie, Madrid, Trotta).
- SANFÉLIX, V. (1995): «Percepción», en F. BRONCANO (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 8: *La mente humana* (Madrid, Trotta), pp. 333-351.
- SEARLE, J. (2006): *La mente. Una introducción* (trad. H. Pons, Bogotá, Norma).
- (2007): «La conciencia», en www.dialogos.unam.mx/pdfla%20conciencia.pdf.
- WEISKRANTZ, L. (2007): «The Case of Blindsight», en M. VELMANS - S. SCHNEIDER (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (Oxford et alii, Blackwell), pp. 175-180.
- ZUBIRI, X. (1962): *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones).
- (1980): *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza).
- (1983): *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza).
- (1986): *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza).
- (1996): *Espacio. Tiempo. Materia* (Madrid, Alianza).

