

SOBRE EL SABER INMEDIATO DE SÍ MISMO EN XAVIER ZUBIRI: ENTRE LA VOZ DE LA CONCIENCIA Y LA INQUIETUD METAFÍSICA¹

JESÚS ALBERDI SUDUPE

Fundación Xavier Zubiri

RESUMEN: El «saber sobre sí mismo» es una cuestión controvertida desde los orígenes de la filosofía occidental. Fue consigna de carácter filosófico en Sócrates. Posteriormente, su tratamiento es diverso en S. Agustín, en Descartes, en el idealismo, hasta la actualidad. En este trabajo pensamos en lo que ha dicho Xavier Zubiri del saber inmediato sobre sí mismo. En la intelección sentiente, en su primer modo o primordial (y con un ulterior desarrollo en los modos de logos y razón), uno mismo se presenta a sí mismo como «mí», «realidad mía», o «intimidad». «Realidad psicósomática». Una intimidad «enigmática» en la que resuena la «voz de la conciencia» proveniente del poder de lo real en cuanto tal, fundamento de la realidad personal del «mí». En sentimiento afectante, el enigma de la realidad del «mí» se manifiesta en su «inquietud» constituyente. Y en voluntad tendente, mi realidad inquieta y guiada por la «voz de la conciencia», ha de adoptar necesariamente alguna «forma de realidad».

PALABRAS CLAVE: Xavier Zubiri; intelección sentiente; aprehensión primordial; «mí»; persona; inquietud; voz de la conciencia.

On the immediate knowledge of himself in Xavier Zubiri: between the voice of consciousness and the metaphysical restlessness

ABSTRACT: «Knowing about oneself» is a controversial issue since the origins of western philosophy. It was a philosophical slogan in Socrates. Later, its treatment is diverse in S. Agustín, in Descartes, in idealism, up to the present. In this paper we study what Xavier Zubiri has said about immediate knowing on himself. In sentient intelligence, in its first or primordial mode (with further development in the modes of logos and reason), one presents oneself as «me», «my reality», or «intimacy». «Psychosomatic reality». An «enigmatic» intimacy in which the «voice of consciousness» resonates from the power of the real as such, the foundation of the personal reality of «me». In affecting feeling, the enigma of the reality of «me» manifests itself in its constituent «restlessness». And in a tendential will, my reality disturbed and guided by the «voice of consciousness», has to adopt a «form of reality».

KEY WORDS: Xavier Zubiri; sentient intelligence; primordial apprehension; «my»; person; restlessness; voice of consciousness.

INTRODUCCIÓN

El tema del «conocerse» a sí mismo, o de «saber» sobre sí mismo², es tan antiguo en la filosofía occidental, que, ya en sus albores, se remonta a la coexistencia del pensamiento filosófico con la mitología.

¹ Agradezco el magisterio de Jacinto Rivera de Rosales Chacón y de Antonio González Fernández.

² Zubiri distingue «comprender», «saber» y «conocer». GRACIA, D., (2007), *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid, p. 168, resume de la siguiente manera la estructura del saber en Zubiri: «El entender en todo su despliegue unitario queda modalizado como entendimiento». Y la cita remite a ZUBIRI, X., (1983) *Inteligencia y Razón*, pp. 341-343.

Así lo manifiesta Pausanias (siglo II d. C.), en su *Descripción de Grecia*, en el libro X, *Fócida*³, haciendo referencia a las frases que aparecían grabadas en la entrada al templo de Apolo en Delfos. Nos dice que una de ellas es precisamente el «Conócete a ti mismo». Aunque, el significado primero de tal sentencia sería para Snell⁴, antes que una aparente exhortación a conocerse, más bien una advertencia: abre los ojos, presta atención a tu propia naturaleza y a tus limitaciones, no te engañes y pretendas querer ser como los dioses, ya que son de una condición superior a la tuya. Sería, en este sentido, una intención de aviso, más que una indicación para un mayor saber de sí mismo.

Después de Delfos, con los presocráticos, entre ellos Tales de Mileto⁵, esta sentencia del conocerse a sí mismo también se ha atribuido a Sócrates y al círculo de sus discípulos. Según Guthrie⁶, las exigencias para conocerse a sí mismo están expuestas en el *Alcibíades I*, diálogo que durante un tiempo se atribuyó a Platón.

Zubiri, en *Sócrates y la sabiduría griega*⁷, da una primera interpretación del citado oráculo delfico y de su posterior recepción en Sócrates en la misma línea interpretativa que propone B. Snell, y dice que la inscripción es susceptible de ser entendida efectivamente, en primer lugar, como advertencia a los hombres, en sus aspiraciones vanas de imitar a los dioses. Pero, no sólo eso, en la sentencia hay más, para Zubiri. Hay también implícita una alusión a la adopción de una forma de vida, una ética, ampliando así el alcance más restringido de una mera advertencia.

«No se trata (solamente) de no ser Dios, sino de escrutar con el «noûs» de cada cual la voz que dicta lo que “es” la virtud. (...) Sócrates adopta un nuevo modo de vida: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual,

El acto propio del entendimiento es el comprender. El comprender genera un estado, el saber. La idea del saber en Zubiri, por lo tanto, hace referencia al entendimiento humano (al comprender, genera un saber) como unidad estructural de los actos de aprehensión. / Mientras que conocer, el conocimiento, se da en un ámbito más limitado, es algo propio de la actividad racional o del pensar mediante la razón. Y la razón no es sino una modalización (junto con la aprehensión primordial y el logos) de los actos de intelección sentiente, de los actos de aprehensión del entendimiento. / Conocer, por lo tanto, es un momento integrante del saber; y no el primero estructuralmente. El primer momento del saber es la aprehensión primordial, aprehensión primordial de mí mismo en nuestro caso.

³ PAUSANIAS (1994), *Descripción de Grecia. Libros VII-X. Tomo III*, Gredos, Madrid, capítulo 24, párrafos 1-2.

⁴ SNELL, B., (2008), *El descubrimiento del espíritu. (Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos)*, Acantilado, Barcelona. Nota a pie de página, p. 309.

⁵ DIÓGENES, L., (2013), *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, Libro I, 12.

⁶ GUTHRIE, W. K. C., (1994), *Historia de la Filosofía Griega. Vol. III. Siglo V. Ilustración*, Gredos, Madrid, p. 445.

⁷ ZUBIRI, X., (1987), *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 149-223.

lo “ético” no está primariamente en aquello “sobre que medita”, sino (en) el hecho mismo de “vivir meditando”»⁸.

Pero, ¿cómo llega uno, teórica y éticamente, a conocerse a sí mismo, cómo puede uno verse a sí mismo? En la tradición griega, uno mismo es, antes que nada, como las demás personas, es decir, una sustancia o *ousía*, un animal con logos, o en su traducción latina, un animal racional. Para saber de uno mismo, uno mira primero a los demás, en los que se ve reflejado como en un espejo⁹.

Frente a esta primaria mirada hacia el mundo y las demás personas entre las que uno se encuentra, como una más entre ellas, Zubiri piensa que, ya en algunos filósofos medievales (San Agustín¹⁰), pero sobre todo a partir de Descartes, surge un nuevo rumbo en la historia del pensamiento en la manera de enfocar el saber sobre sí mismo. Esto ocurre cuando la mirada se vuelve desde las demás personas (y desde el mundo, y desde Dios en el caso de Descartes), al interior de uno mismo, en busca de ese primario saber sobre sí mismo, no ya mediatizado en el reflejo exterior de las demás personas, sino inmediatamente en sí mismo, como punto de partida del pensar. De tal forma que el pensador se hace cuestión de sí mismo interiormente, aún antes de conocer a los demás y el mundo.

Es en la modernidad, a partir de Descartes y del racionalismo, cuando se empieza a hablar de esa atalaya privilegiada para el pensamiento, frente a las incertidumbres del mundo, que es el *ego* interior¹¹. Y, sobre todo, asistimos al desarrollo de la investigación en torno al enorme alcance de esa indagadora mirada interior en el idealismo alemán, cuando la atención hacia el propio pensar y decidir descubre dimensiones hasta entonces desconocidas del yo, del sujeto, del espíritu, del sí mismo o mí mismo, en una interioridad abisal en la que radica de alguna manera el fundamento de todo saber sobre sí mismo y sobre el mundo.

«Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela hacia tu interior; ésa es la primera exigencia que la filosofía hace al principiante. No se habla de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de ti mismo»¹².

⁸ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 207.

⁹ ZUBIRI, X., (2002), *¿Qué es Psicología?*, original de 1935, en: ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 243-265. Ver p. 256.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De vera religione* cap. 39, p. 72. Citado en Rivera de Rosales, J. (1994), *Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético transcendental*, en: *Daimon. Revista de Filosofía*, 9, pp. 9-38. Ver p. 12.

¹¹ «Subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo». ORTEGA Y GASSET, J., (1914), *Ensayo de estética a manera de prólogo*, y en: ORTEGA Y GASSET, J. (2004), *Obras Completas*. Vol. I, p. 669. Citado en: CONILL, J. (2015), «La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset», en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, pp. 491-513.

¹² FICHTE, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 1. (Citado en RIVERA DE ROSALES (1994), *Op. cit.*, p. 12).

De esta forma, si para una parte de la filosofía griega, saber de sí era inicialmente saber en semejanza con lo que conozco de otras personas, luego se invierten los términos. Sobre todo, a partir de Descartes se puede decir que otras personas son como yo, y este yo es lo primero a lo que accedo en el conocimiento.

Para algunos filósofos, efectivamente, ese sí mismo se dispone en un acceso inmediato y, además, fácil o transparente, como ocurre en Descartes. Para otros, sea inmediato o mediato, el acceso es, sin embargo, y en cualquier caso, difícil, y además con dificultades graves y de naturaleza diversa¹³. Basta leer a Freud, a Schopenhauer, o a Nietzsche, para empezar a advertir las dificultades y sospechas de diversa índole que se interponen en el camino de la mirada hacia el interior de uno mismo¹⁴.

Nos interesa investigar cómo ha planteado Zubiri este tema. Veremos que Zubiri acepta la inmediatez en la percepción de sí mismo, algo que también propone Descartes. Pero, primero, se trata en su caso de un sí mismo, un «mí», que no es el *ego* cartesiano, no es ni sujeto, ni espíritu. Y, segundo, a partir de la coincidencia en la inmediatez inicial, ambos discrepan notablemente en el modo de acceso al saber sobre la primera percepción de ese sí mismo. Zubiri parece encontrarse en este problema más cerca de Nietzsche, por ejemplo, que de la aparente transparencia de uno ante sí mismo de Descartes.

1. LA INMEDIATEZ DE SÍ MISMO COMO «MÍ» EN LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD DE UNO MISMO

A veces es más fácil observar a otras personas que verse a sí mismo. Si uno intenta observarse a sí mismo, el pensamiento se desvía fácilmente, sin uno mismo advertirlo, hacia otras personas. Como si uno mismo ya fuera esquivo por naturaleza, y tendiera a evadirse ante la propia mirada, y así, esta mirada se sintiera más cómoda o estable viéndose asentada en la contemplación de otras personas. Esta «inquietud» consigo mismo, este «dis-traerse» fácilmente en el mirarse a sí mismo, es una inquietud que recuerda a la incomodidad de estar a solas consigo mismo de la que hablaba Pascal en sus *Pensamientos*, y que Zubiri expresa de la siguiente manera,

«Todos nos figuramos de una cierta manera. En cuanto uno lo dice, uno siempre piensa en los demás: ¿cómo se verá fulano a sí mismo? (...) El

¹³ CARRUTHERS, P., (2011), *The opacity of Mind: An integrative theory of Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2011; COLIVA, A., (2012) *The Self and Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford; FERNÁNDEZ, J., (2013) *Transparent Minds: A study of Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.

¹⁴ RICOEUR, P., (1990), *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Madrid; RICOEUR, P., (2011), *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid; HENRY, M., (2002), *Genealogía del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.

problema es cómo me veo yo a mí mismo. Es decir, no pensemos siempre en el otro (...) Piense uno en sí mismo. Y es la más difícil de las experiencias»¹⁵.

De ser así, tenemos que la observación de uno mismo, de alguien que aparentemente es lo más cercano al sí mismo cognoscente, lo más inmediato, puede ser, sin embargo, simultáneamente, lo más alejado, nada menos que literalmente «la más difícil de las experiencias» en palabras de Zubiri. Resulta muy paradójico, máxima cercanía e inmediatez, y a la vez máxima dificultad de acceso.

Para otros autores, no habría tal dificultad en el saber de sí mismo, sino todo lo contrario. La cercanía inicial ya sería sinónimo de la esperable facilidad de acceso. En este sentido, Zubiri hace mención expresa al modo en que Descartes titula su *Meditación Segunda*¹⁶, «Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo». Para Descartes, frente a las dudas que el mundo externo origina, lo más seguro es ciertamente volverse hacia el interior de uno mismo, y ampararse en la nítida contemplación del propio *ego cogitante*.

Como hemos adelantado más arriba, Zubiri comparte con Descartes esta inmediatez de la presencia de sí mismo. Y no sólo para la *res cogitans*. A diferencia de lo que piensa Descartes, la inmediatez se daría para Zubiri, tanto para la *res cogitans*, como también para la más opaca, según Descartes, *res extensa* (Zubiri habla de «sensibilidad visceral» en la aprehensión del propio organismo¹⁷). Ahora bien, en oposición a Descartes, Zubiri piensa que de esta inmediatez no se deriva a continuación una facilidad para su acceso lógico y racional. Al contrario. Así puede decir Zubiri que pensar en sí mismo llega a ser «la más difícil de las experiencias»¹⁸.

Uno se pregunta, ¿Dónde residen las dificultades para saber cada cual de sí mismo según Zubiri?

La idea del «saber» en Zubiri, remite a la unidad primaria y radical de los actos de «intelección sentiente». Si de facultades puede hablarse, el «entendimiento humano», en sus actos de aprehensión intelectual sentiente aprehende lo real para comprenderlo, y la «comprensión» va generando un «saber» sobre lo aprehendido.

La «aprehensión» es el hecho básico en el que se apoya todo saber de algo. «La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente»¹⁹.

Hay tres modos de actualización de lo real aprehendido, que en el aprehensor determinan las tres modalizaciones aprehensivas intelectual sentientes: aprehensión primordial, logos y razón.

¹⁵ ZUBIRI, X., (2005), *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, p. 159.

¹⁶ DESCARTES, R., (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alaguara, Madrid; En: Zubiri, *Ibid.*, 2005, p. 158.

¹⁷ ZUBIRI, X., (1984a), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, p. 103.

¹⁸ ZUBIRI, X., (2005), *Op. cit.*, p. 159.

¹⁹ ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 23.

Zubiri publica en 1980 el primer volumen (*Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*) de lo que será su trilogía sobre la intelección. «El acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Entender es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de entender»²⁰. «Entender consiste formalmente en aprehender lo real como real, y sentir es aprehender lo real en impresión»²¹.

La aprehensión primordial es la unitaria aprehensión intelectual sentiente de algo en su formalidad de realidad, como algo «en propio» o «de suyo». «La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. (...) es el acto presentante y consciente»²².

Y en aprehensión primordial decimos que para Zubiri hay una aprehensión inmediata de sí mismo como «mí».

El carácter radical de los actos de intelección sentiente en su primaria aprehensión primordial es que consisten en «actualidad común». En el análisis que Zubiri ofrece de los actos intelectual sentientes, actualidad es en última instancia un «estar» de lo aprehendido en la aprehensión, y un «estar» de la aprehensión en lo aprehendido. La actualidad común como un «estar» es el momento fundante y último de la emergencia en dicha aprehensión, por un lado, del sí mismo aprehensor, y por otro lado, de las cosas (uno mismo, cosas, demás personas, etc.) aprehendidas. La actualidad común es momento fundante de la filosofía primera. Una filosofía primera o noología, piedra angular para progresar al saber y en el saber sobre sí mismo en Zubiri, que ha sido estudiada por varios autores²³.

En los actos de intelección sentiente, en su primera modalización como aprehensión primordial, la «realidad» es el carácter formal de lo aprehendido, es la forma en que lo aprehendido se da en la aprehensión intelectual-sentiente como algo «en propio», «de suyo». «Tener ante nuestra mente lo real es aquello en que consiste el entender. (...) Entender algo consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia. (...) Entender algo es aprehender su realidad (...) Entender es siempre y sólo aprehender realidad»²⁴. Aprehensión primordial de realidad corresponde a la aprehensión de formalidad de realidad, mientras que

²⁰ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 13.

²¹ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 12.

²² ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 23. En particular, el Capítulo V: *La índole esencial de la intelección sentiente*, (pp. 133-189); y el Capítulo VI: *Idea de realidad de lo sentientemente entendido*, (pp. 189-229).

²³ PINTOR-RAMOS, A., (1983), *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, (2ª edic.), Universidad Pontificia, Salamanca; FERRAZ FAYOS, A., (1988), *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid; MARQUÍNEZ ARGOTE, G., (2006), «Realidad, historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri», en: *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 33, pp. 145-180; GRACIA, D., (2007) *La realidad (El momento noemático de la aprehensión humana)*, en: GRACIA, D., *Voluntad de verdad (Para leer a Zubiri)*, Triacastela, Madrid, pp. 169-211; GONZÁLEZ, A., (2013), *Surgingimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Ediciones USTA, Santafé de Bogotá; GONZÁLEZ, A., (2015), «Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri», en: *Pensamiento* 71, pp. 353-367.

²⁴ ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 249.

los contenidos de esta formalidad serán motivo de análisis y búsqueda en sus modalizaciones en logos y en razón. De tal manera que, en el inicio del pensar, en la intelección sentiente de algo, «el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres»²⁵.

Es decisivo subrayar el momento de formalidad de realidad de lo aprehendido. En cada cosa, en cada persona, en el yo mismo aprehendido como algo real, en todo lo aprehendido, decimos que hay «algo que desborda el contenido concreto en que aparece, pero sin que sepamos explícitamente hacia dónde o con qué alcance»²⁶. Este algo desbordante es la «apertura respectiva» al orden transcendental de la realidad.

A partir de esa primaria actualidad de realidad, es posible una ulterior construcción lógica y racional de lo que sería y es el contenido lo real aprehendido, entre otras cosas reales también aprehendidas (logos), y lo que podría ser y es lo real aprehendido en su fundamento en la realidad en cuanto tal (razón). Construcción que emprende el entendimiento humano, a partir de lo dado en aprehensión primordial, instalados ya en la formalidad de realidad, a través de la irrealización de los contenidos mediante la elaboración de constructos, para hacer con ellos una probación física, una experiencia en la realidad.

Primaria instalación, por lo tanto, con las cosas reales aprehendidas, «con», «en» y «entre» dichas cosas reales (cosas internas y externas en la aprehensión, suele decir Zubiri²⁷), y con ellas en la realidad. Actualidad común. Formalidad de realidad en actualidad, que es para Zubiri algo estructuralmente anterior a la emergencia de los conceptos de ente o de ser, anterior a la objetividad, anterior a la subjetividad constituyente en el idealismo, y como realidad física actual, es anterior a la conciencia intencional fenomenológica.

En la aprehensión primordial estoy dado a mí mismo como «mí». Es una aprehensión inmediata (no fundada en inferencias o razonamientos), directa (no fundada en imágenes o representaciones), y unitaria²⁸. Ahora bien, este «mí» se nos da originariamente de una forma doble.

²⁵ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 10.

²⁶ Entre otros textos, hemos elegido por su claridad expositiva para nosotros, una cita de PINTOR-RAMOS, A., (1994), *Ámbito de la realidad en Zubiri*, en: PINTOR-RAMOS, A. *Realidad y verdad. (Las bases de la filosofía de Zubiri)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, pp. 67-68, que lo explica de la siguiente manera: «Lo único que es dado y aprehendido son contenidos concretos e individuales; pero lo dado no es exclusivamente lo que de concreto e individual tiene cada nota, sino que en ese contenido (no además ni fuera de él) es dado su carácter real que, allí mismo, se presenta como algo en el mismo contenido de la limitación contingente de éste (...).» (pp. 67-68). / «Esa transcendentalidad, que en aprehensión primordial se presenta como inespecificidad, es algo que desborda el contenido concreto en que aparece, pero sin que sepamos explícitamente hacia dónde o con qué alcance. El desconocimiento del hacia dónde, dará lugar a que hablemos más adelante del enigma que se manifiesta en lo aprehendido, en el mí.» (p. 68).

²⁷ «Como ser viviente, el hombre se halla entre cosas, externas unas, internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria: el viviente es una actividad constitutiva.» (ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, p. 11).

²⁸ ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 257.

El «mí» nos puede ser dado, en primer lugar, en el polo noemático u objetivo de la aprehensión, cuando me hago cuestión de mí mismo y fijo la atención en mí mismo. Con una precisión importante. Sólo cuando la aprehensión es cenestésica (o también cuando aprehendemos por otras modalidades sensoriales, en virtud de lo que Zubiri llama «recubrimiento» de los modos, que no de los contenidos, del sentir. Pero primariamente sólo en la cenestesia). Seguramente, el «mí» de la cenestesia pueda extenderse a ser aprehendido en sensibilidad muscular, articular, visceral, etc.; a nuestro juicio, sobre todo, en lo que se llama «propiocepción» en la Neurofisiología contemporánea. Lo cierto es que Zubiri destaca en sus últimos escritos la cenestesia como modalidad sensorial a la que compete el «mí» («visceral» dice textualmente). «Intimidad significa pura y simplemente realidad mía. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del mí en cuanto tal»²⁹.

En el párrafo citado, podemos entender el «mí», «realidad mía» e «intimidad» como dimensiones referentes al mismo dato, a la misma nota aprehendida. A nuestro entender, podrían interpretarse de la siguiente manera. Los tres se refieren a la misma primera nota aprehendida en la cenestesia, en el polo objetivo o noemático de la aprehensión «de nuestra propia realidad (...) sensibilidad interna o visceral»³⁰. Pero en la mismidad de la nota se distinguen efectivamente tres momentos: dimensión talitativa, dimensión transcendental, y el momento de «ser» o actualidad mundanal. La expresión «mí» recoge la dimensión talitativa de lo aprehendido en la cenestesia, el contenido real de lo aprehendido en la cenestesia. «Realidad mía» es la denominación del momento transcendental del «mí» aprehendido. «Intimidad», hace referencia al ser, a la refluencia por vía de identidad del ser del «mí» oblicuamente aprehendido, sobre la realidad sustantiva del «mí»³¹.

La aprehensión inmediata del mí, pero en aprehensión oblicua, nos da su ser en la actualidad mundanal. Lo real aprehendido sentientemente, «es» ulteriormente. Porque «la realidad está sentida en modo recto, la ulterioridad está sentida en modo oblicuo. (...) Lo co-sentido es ser»³². El ser en sus dimensiones individual, social e histórica. En virtud de estas dimensiones del ser de la sustantividad podemos decir que las demás personas están ya en mí, y yo estoy en los demás. Para Zubiri no hay una anterioridad de la dimensión individual frente a la social y a la histórica.

Hay otro elemento en este párrafo que a nuestro entender es de una enorme importancia. A nuestro juicio, «realidad mía» puede analizarse como realidad que es «mía» reduplicativamente, material y formalmente, es decir, como «personidad», «persona» en aprehensión primordial. Reduplicativa suidad en el polo noemático de la aprehensión primordial cenestésica. «Persona es formal

²⁹ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 103.

³⁰ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 103.

³¹ ZUBIRI, X., (1986), *Op. cit.*, pp. 133-135.

³² ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 223.

y reduplicativa suidad real»³³, «es suyo frente a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo»³⁴. Retracción que le hace adquirir el carácter de absoluto, suelto, respecto a ese mundo. «Relativamente suelto o absoluto», porque este carácter es siempre adquirido frente a las cosas y el mundo. Reduplicativa suidad del mí frente a sí mismo, absoluto relativo frente al mundo»³⁵.

El «mí» se presenta, también, en el polo noético o subjetivo de la aprehensión. Resulta que, en los actos de aprehensión intelectual-sentiente, a la vez que nos damos cuenta de lo real aprehendido en el polo noemático de la aprehensión (lo aprehendido puede ser una cosa, una persona, o puede ser el «mí», el sí mismo), simultáneamente nos damos cuenta de que «estamos aprehendiendo en acto» lo real aprehendido. Esto ocurre en el polo noético en todos los actos de aprehensión intelectual-sentiente, cualquiera que sea el objeto aprehendido.

Queremos subrayar el carácter del «mí» en el polo noético, o impropriamente llamado «subjetivo», de la aprehensión³⁶. Dice Zubiri que «al ver “esta piedra real” estoy “realmente viendo” esta piedra. La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra, así es como estoy en mí»³⁷. Si el estar en mí en el polo noemático de la cenestesia tiene un carácter «corporal» («visceral» para Zubiri), el estar en mí en el polo noético, ¿puede pensarse que tiene un carácter psíquico, espiritual, más bien que corporal?

Algunos autores han estudiado la dimensión corporal del polo noético aprehensor. Antonio González describe el carácter de «actualización» de los actos aprehensivos con algunas características entre las que están su finitud y su corporeidad (cuerpo vivo, «carne», *Leib*). «Los actos acontecen siempre en un aquí corpóreo. Como bien ha mostrado la fenomenología histórica, el cuerpo no sólo es algo que se constituye como un cuerpo objetivo, sino también un cuerpo vivo»³⁸.

Si en el polo subjetivo o noético de la aprehensión se nos da el mí como cuerpo vivo, *Leib*, en el polo noemático u objetivo, la aprehensión del mí en la dominancia de sus notas orgánicas nos da el cuerpo objetivado, *Körper*. Las diferencias entre cuerpo vivo y cuerpo objetivado son notables. «Cuerpos percibidos y cuerpos vividos son pura, perceptiva, y esencialmente diferentes»³⁹.

Aprehensión primordial en su radicalidad es «actualidad común» de lo aprehendido en la aprehensión, y viceversa. Por este común «estar» de la actualidad, «estoy» en mí, en el polo noético (en todas mis aprehensiones) y «estoy

³³ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 212.

³⁴ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 213.

³⁵ ZUBIRI, X., (1984b), *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 97-99.

³⁶ ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 165.

³⁷ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 157.

³⁸ GONZÁLEZ, A., (2014), «El problema del sujeto», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 41, pp. 173-193. Ver pp. 10-11.

³⁹ HUSSERL, E., (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en: Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 149.

en mí» en el polo noemático (al aprehenderme a mí mismo en la cenestesia o por recubrimiento de ésta hacia otras modalidades sensoriales) de la aprehensión⁴⁰. «Mí» real, en su momento intelectual.

Podemos analizar con más detalle el momento sentiente.

La vista aprehende la cosa real inmediatamente «presente» como algo «delante», algo «ante mí», según su «configuración», su «figura» o «eidos». Hablamos de la «presencia eidética» de lo aprehendido en la vista. Zubiri no hace referencia específica a la aprehensión de sí mismo en la vista. Tampoco lo hace al tratar de otras modalidades sensoriales, porque si bien en alguna ocasión menciona que en la aprehensión se trata de aprehender sensaciones y percepciones internas o externas⁴¹, en la gran mayoría de sus análisis —la vista y el resto de los sentidos— habla de la percepción de algo externo, en todo caso, el «mí» desde fuera. Excepto en la cenestesia.

Incluso cuando habla del sentido de la orientación, de la percepción del dolor, de la kinestesia y de modalidades sensoriales en las que cabe pensar que el «objeto» de percepción es uno mismo como si fuera aprehendido «desde fuera». «Desde dentro» sólo se aprehende en la cenestesia. En los primeros escritos de Zubiri, la sensibilidad muscular ocupa el lugar de la cenestesia.

El que la vista apenas intervenga en la aprehensión del «mí», o lo haga indirectamente o mediatamente, puede ser uno de los motivos fundamentales por el que sabemos menos de nosotros mismos que de las demás personas, o de las cosas, todas ellas vistas ante nosotros. No en vano, la vista ha tenido y tiene un lugar de privilegio en la conformación de algunas áreas del saber humano, no en todas, y seguramente sobre todo en el saber práctico de la vida cotidiana. «Se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente»⁴².

Junto a la cenestesia, cabe pensar en otras modalidades sensoriales próximas al ámbito interno, como el dolor⁴³, o la temperatura. Pero son modalidades

⁴⁰ En alguno de sus primeros escritos, en lugar de cenestesia, Zubiri habla de la sensibilidad muscular. ZUBIRI, X., *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, (escrito original de 1921), en: ZUBIRI, X., (1996) *Primeros Escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial, Madrid. Para una historia de la cenestesia y de la kinestesia sensoriales en Neuropsicología y Neurofisiología, y su posible repercusión en la Filosofía: STAROBINSKI, J., (1977), «Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff», en: *Gesnerus Aarau*. 34 (1-2), pp. 2-20; STAROBINSKI, J., (1990), «A short history of bodily sensations», en: *Psychol. Med.* 30, 1, pp. 23-33; STAROBINSKI, J., (1999), *Razones del cuerpo*, Cuatro Ediciones, Valladolid.

⁴¹ «El proceso sentiente está suscitado por algo de carácter unas veces exógeno y otras endógeno.» (ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 28).

⁴² ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 104.

⁴³ «El bloque entero —el sujeto con su dolor— es el que está poseído como propiedad real y efectiva de sí mismo; y en esto consiste el mí. El mí no es un sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente le compete al hombre. La intimidad, el mí como intimidad, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto al que le duele, como al modo como el dolor le duele.» ZUBIRI, X., (1986), *Op. cit.*, p. 133.

sensoriales más próximas al sentimiento afectante que a la intelección sentiente o a la voluntad tendente. Es probable que sepamos más de nosotros mismos en sentimiento afectante y voluntad tendente, que, en intelección sentiente, en cuanto a información sensorial o contenidos se refiere.

«La aprehensión de intelección sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante, no son sino tres momentos de una acción única: la acción de comportarse con las cosas como reales. Pues bien, esta unicidad se extiende a todos los aspectos constitutivos de la sustantividad humana»⁴⁴.

De los tres momentos que Zubiri distingue en el proceso humano, en sus acciones vitales (afección, modificación tónica, respuesta), el primero, la afección o suscitación, corresponde al momento de intelección sentiente. Este momento es determinante sobre los otros dos. Al aprehender el estímulo afectante como real, quedamos instalados en la realidad. El momento de modificación tónica por el estímulo real nos da el sentimiento afectante. «Sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente “subjetivo” como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad»⁴⁵. El tercer momento, el de efección o respuesta, en las personas corresponde al momento de voluntad tendente. «La respuesta es determinación en la realidad: es la volición»⁴⁶. «Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real»⁴⁷.

Tanto para la intelección sentiente, como para el sentimiento afectante (y seguramente voluntad tendente), todo lo aprehendido sentientemente lo es mediante los sentidos, los órganos sensoriales.

Para D. Gracia, algunos de esos órganos sensoriales, tienen una mayor proximidad al sentimiento afectante que a la intelección sentiente (dolor y placer, temperatura, gusto). A resultas de ello, puede hablarse de una aprehensión sentiente o sensorial en el sentimiento afectante. «A la altura de 1980, la respuesta parece clara: los sentimientos actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores»⁴⁸.

Nuestra aprehensión primordial de la realidad de algo no es «plena», o completa, por así decirlo. En el momento en el que vemos, tocamos, oímos, etc., algo, no podemos decir que inteligimos todo lo que eso real aprehendido pueda ser en sí mismo en orden a su contenido y a su fundamentación en la realidad. Es una intelección incompleta, en la que la propia realidad de lo aprehendido en su limitada manifestación nos lanza a indagar en su estructura, en su naturaleza entre otras cosas aprehendidas, y en la vertiente de su fundamento en la respectividad en el mundo.

⁴⁴ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 72.

⁴⁵ ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 283.

⁴⁶ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 283.

⁴⁷ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 283.

⁴⁸ GRACIA, D., (2009), «Zubiri en los retos actuales de la Antropología», en: PINTOR- RAMOS, A. (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, p. 136.

La primera modalidad de la cosa aprehendida «como» real, es lo que se llama aprehensión primordial. Aprehensión primordial de lo real en y por sí mismo, es «mera actualización de lo real en intelección sentiente». (...) Es aprehensión de formalidad de realidad, formalidad de realidad en la que quedamos ya instalados.

La segunda modalidad es el logos sentiente. El logos sentiente corresponde a la campalidad, es la actualidad de la cosa real aprehendida «entre» otras cosas reales también aprehendidas, la realidad como medialidad. El bulto un tanto informe que veo en un primer plano al contemplar un paisaje desde la lejanía, una vez analizado comparativamente desde otros bultos ya identificados anteriormente en el paisaje como siendo árboles, me lleva a darme cuenta de que es también un árbol⁴⁹.

Hay «distintas respectividades reales» en cada cosa real⁵⁰. Al estar actualizada una «cosa» en la respectividad de la intelección, la cosa actualizada lo está según sus distintos respectos formales a otras cosas reales aprehendidas, y a la realidad en cuanto tal: podemos inteligir la cosa «como» real, podemos inteligir lo que la cosa es «en» realidad entre otras cosas, y podemos inteligirla en «la» realidad⁵¹.

El logos es la intelección sentiente de lo dado «en» realidad, entre otras cosas reales también aprehendidas. El logos nos instala en el ámbito del «sentido». Estamos instalados con las cosas reales en la realidad, y la pregunta por el contenido de las cosas reales, «cosa-realidad», nos lleva a la elaboración intelectual (y sentimental y volitiva) de lo que ellas son (o serían) en referencia a nuestra vida, como parte de nuestra vida. Son las cosas como «cosas-sentido»⁵². A partir de la primaria actualización de realidad, a partir las cosa-realidad, las personas elaboramos en logos el ámbito de las cosas-sentido que integran nuestras vidas. Para D. Gracia⁵³, en el logos «hay sentidos que se generan por la vía de la simple aprehensión, como los lingüísticos, y hay otros sentidos que se generan por la vía de la estimación (...) la estimación es en el orden emocional lo que la percepción es en el cognitivo»⁵⁴.

En *Inteligencia y razón* (1983), la razón consiste en la actividad o ejercicio del pensar, y pensar es ir allende lo aprehendido en aprehensión primordial y logos, más allá de la aprehensión, a la búsqueda de su fundamento en la realidad. Los colores que veo en los árboles aprehendidos, desde el punto de vista de la Física son fotones de luz de unas ciertas bandas de frecuencias. La razón es una intelección «en profundidad». «La realidad que la razón intelige

⁴⁹ PINTOR-RAMOS, A., (1993), *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Universidad Pontificia, Salamanca.

⁵⁰ ZUBIRI, X., (1984a), *Op. cit.*, p. 253.

⁵¹ ZUBIRI, X., *Ibid.*, pp. 253-256.

⁵² ZUBIRI, X., (1998), *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, p. 104.

⁵³ GRACIA, D., (2009), «Zubiri en los retos actuales de la Antropología», en: PINTOR-RAMOS, A (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, p. 145.

⁵⁴ GRACIA, D., (2009), *Op. cit.*, p.146.

no es la formalidad de la aprehensión primordial, ni la medialidad del logos, sino la fundamentalidad, la realidad como realidad-fundamento»⁵⁵. La razón sentiente corresponde a la intelección de la mundanidad, la actualidad en la realidad en cuanto tal, allende la aprehensión, la realidad como fundamento de lo aprehendido.

2. LA REALIDAD DEL «MÍ»: «VOZ DE LA CONCIENCIA», «INQUIETUD» METAFÍSICA, CONSTRUCCIONES SOBRE EL «MÍ» EN LOGOS Y RAZÓN

En *El Hombre: lo real y lo irreal* (Publicado en 2005. A partir de un Curso oral impartido en 1967)⁵⁶, nos dice Zubiri que, frente a la aparente y pretendida claridad de la transparencia e inmediatez cartesianas de la *res cogitans* para sí misma, resulta que en el acceso a la intimidad de sí mismo, nos encontramos con una severa opacidad que envuelve u oscurece a ese sí mismo, una opacidad muy complicada de desvelar y de lograr analizar⁵⁷. «La figuración tiene carácter más complicado para las personas, contra lo que Descartes pretendía»⁵⁸.

Nadie se conoce a sí mismo excepto a través de esbozos contruídos o elaborados en el ámbito interno de la conciencia de cada uno, bien por uno mismo, en diversa medida recibidos de otras personas. En cualquiera de los casos, y una vez contruídos los esbozos, hay que ir contrastándolos, haciendo con ellos la probación física de realidad, la prueba de la experiencia.

Los esbozos contruídos lo son a partir del «mí» aprehendido en aprehensión primordial, como modo en el que primariamente estoy dado a mí mismo. Es un mí que nos es dado en su formalidad de realidad.

El oráculo de Delfos indicaba la conveniencia en conocerse a sí mismo. Pero este «mí» que ha de servir de fundamento a la elaboración de los esbozos en los que pueda identificarme, es todo menos claro como pretende Descartes. Zubiri nos recuerda que Heráclito ya nos advierte que «el oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama *aígnima*, enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles»⁵⁹.

Este enigma en el que se sustenta la realidad de las cosas y en el que se sustenta la realidad del «mí», es sinónimo de «inquietud» en su plasmación en el estado en el que se encuentra una persona. Inquietud entendida no sólo en lo que atañe al devenir de la vida en tanto que decurso, que es un devenir que está

⁵⁵ ZUBIRI, X., (1983), *Op. cit.*, p.310. Citado en GRACIA, D., (2007), *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid, p. 153.

⁵⁶ ZUBIRI, X., (2005), *Op. cit.*, p. 158.

⁵⁷ CARRUTHERS, P., (2011), *The opacity of Mind: An integrative theory of Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.

⁵⁸ CONILL, J., (2015), «La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset», en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, pp. 491-513.

⁵⁹ ZUBIRI, X., (1984b), *Op. cit.*, p. 97.

caracterizado por su intrínseca inquietud. Hacíamos mención a la inquietud de la que hablaba Pascal. Sino por algo más profundo. Es una inquietud más radical que las necesidades y las aspiraciones vitales de las personas en su vida inquieta, es una inquietud que emerge desde la raíz de su realidad. «La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta porque la realidad en que se vive es enigmática»⁶⁰.

Para Zubiri, esta inquietud que emerge desde el enigma de la realidad en la que nos fundamentamos, se presenta a las personas en dos preguntas radicales: ¿Qué voy a hacer de mí?, y ¿qué va a ser de mí? Preguntas que recuerdan a las ya formuladas por Kant.

¿Qué voy a hacer de mí, qué vamos a hacer de nosotros? En primer lugar, cada cual ha de hacer su vida, nos vemos impelidos a hacer cada uno su propia vida, con y entre la vida de las demás personas. Las acciones humanas, aún las más sencillas, pueden entenderse en la línea de respuesta a esta pregunta. No es suficiente con tener que hacerse y poder hacerse, necesitamos el impulso para hacernos, y este impulso remite al poder de o real en su fondo enigmático⁶¹. En segundo lugar, la vida que cada cual hacemos en nuestras acciones con las cosas y con nosotros mismos va conformando en voluntad tendente el ser de la realidad sustantiva de cada persona, la personalidad de cada uno.

¿Qué va a ser de mí, que va a ser de nosotros? En la medida en que, en el curso vital, en el tiempo, cada cual va haciendo su vida, y social e históricamente vamos haciendo nuestra vida, y conformando en ella lo que vamos siendo, nuestra actualidad mundanal siendo, surge la segunda pregunta, la pregunta de qué va a ser de mí y qué va a ser de nosotros, en cuanto realidades finitas en nuestro ser; que nos vamos haciendo de una cierta forma mientras estamos siendo.

La inquietud que se sostiene en el enigma de la realidad unifica ambas preguntas. Y esta inquietud se puede ir viviendo de maneras distintas en cada persona, en cada grupo interpersonal y social, en cada momento histórico. Para Zubiri, las respuestas oscilan entre dos extremos: el «deslizamiento» o desentendimiento sobre las interrogaciones, la despreocupación, por un lado, y la «angustia» paralizante frente a ellas, la atroz preocupación, por otro lado. Entre ambos extremos, las posibilidades son tantas como las variaciones que puedan darse entre personas y sociedades.

La inquietud que emerge del enigma de mí mismo, de lo que tengo que hacer de mí, y de lo que me espera haciendo de mí, conmigo y con las demás personas, lo que pueda y deba hacer, va acompañada para Zubiri de otro dato decisivo. «En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama voz de la conciencia. Es una voz que en una u otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer»⁶².

⁶⁰ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 100.

⁶¹ ZUBIRI, X., (1984b), *Op. cit.*, p. 92.

⁶² ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 101; CONILL, J., (2009), La voz de la conciencia. «La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri», en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, pp. 115-134.

Es una voz que, a diferencia de la voz kantiana, no es un imperativo propio de una subjetividad trascendental y que se enuncie en forma de juicio. Es una «voz sonora», en cuanto que la modalidad de la aprehensión auditiva es un modo «notificante», y la realidad en la intelección sentiente, en una de sus modalidades sensoriales (aunque la modalidad sensorial predominante sea la visual: lo aprehendido como *eidos* o figura, «ante» nosotros) se presenta precisamente en la audición.

Para Zubiri, no es una voz que resuelva las preguntas, o las preguntas en su totalidad, ni mucho menos. «La voz de la conciencia puede ser clara, oscura, incluso variable»⁶³. En cualquier caso, la voz de la conciencia emergente desde el fondo de mi propia realidad, para Zubiri viene a decir la adopción de una forma de realidad en las decisiones de la vida, en los actos humanos.

Es una voz a la que se invoca sobre todo en cuanto se trata de deberes, pero para Zubiri se trata de una voz que podría presentarse en todos los actos de las personas. No es solo una referencia ética, es ética y metafísica. Esta voz surge del fondo de uno mismo. Un mí mismo entendido no sólo ni primariamente como un fondo psicológico. Zubiri quiere advertir un fondo más radical que el ofrecido por la psicología profunda o la antropología metafísica, es un fondo de ultimidad metafísica.

Es el fondo del absoluto relativo personal dispuesto en y frente a la realidad en la que se constituye como tal. El mí es mío, doblemente mío frente a sí mismo, material y formalmente, soy reduplicativa suidad, soy persona. Y frente a la realidad como un todo soy un relativo absoluto. «Y la voz que surge de este fondo es voz ante todo porque lo absoluto relativo es mío, soy mí mismo, y no otro. De ahí es de donde emerge precisamente la voz de la conciencia»⁶⁴.

En *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*, texto de 1961⁶⁵, señala Zubiri que Heidegger reparó en la angustia como «uno de los temples fundamentales de la existencia humana»⁶⁶. La angustia, para Heidegger, tiene «un alcance radical y fundante»⁶⁷, y se caracteriza por ser: «un fenómeno de hundimiento de todo terreno o punto de apoyo»; y además, «sería por otro, no un movimiento de huida, sino justo al revés, una especial quietud que deja al angustiado como clavado y fijo en el vacío en que queda»⁶⁸.

Sin embargo, este vacío de entes del que habla Heidegger, en su negativa vacuidad característica, tiene también una dimensión positiva: «sobre el abismo de los entes queda flotando el puro ser»⁶⁹. En el vacío de entes, en la nada de

⁶³ ZUBIRI, X., (1984b), *Op. cit.*, p. 102.

⁶⁴ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 102.

⁶⁵ ZUBIRI, X., (1992), *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 395-405.

⁶⁶ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 395. El editor remite a HEIDEGGER M., *¿Qué es metafísica?* Trad. esp. de X. Zubiri, *Cruz y Raya* n° 4, Madrid, 15 de Julio de 1933. Varias reediciones posteriores.

⁶⁷ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 396.

⁶⁸ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 396.

⁶⁹ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 396.

entes, se mantiene la presencia del ser, desde luego no como un ente más. De esta forma, la angustia patentiza al hombre en esas condiciones de hundimiento de los entes y de sí mismo, el puro ser, a diferencia de los entes, la disolución de los entes en la angustia hace que quede manifiesto el ser.

Zubiri critica esta concepción heideggeriana de la angustia como temple fundamental de ánimo, y por extensión de la angustia en los existencialismos de los años en que escribe este texto. Para esa crítica, se apoya en su concepción de la voluntad tendente en el hombre.

Hace ver que la angustia como tendencia se asienta en la voluntad tendente⁷⁰, y no es pura tendencia. No es sólo opresión, inseguridad, ansiedad, etc., además de todo ello es el desmoronamiento de las posibilidades de mi vida en el orden de la realidad volitivamente querida. Además de la angustia en sí tendencialmente entendida, las tendencias comprometen las posibilidades volitivas. La angustia, en este sentido implica a la volición tendente, a la volición y a las tendencias, a ambas. En su momento volitivo, más allá de opresión e inseguridad, la angustia es «pérdida del sentido de realidad, (...), ausencia de razón de ser»⁷¹. Y ante la pérdida del sentido de realidad, cabe el recurso de salir de la opresión hacia la búsqueda de sentido de la realidad en la esperanza. Es la respuesta de Zubiri en este texto.

Porque las personas no realizamos nuestras acciones sólo llevados por las tendencias. Sobre las tendencias descubrimos y aceptamos las posibilidades voluntarias de una vida personal. Voluntad es en última instancia para Zubiri «entregarnos activa o pasivamente a la realidad en cuanto realidad posibilitante de mi propia realidad»⁷². Sin tendencias no hay voluntad, o ésta sería un ideal inoperante; y sin voluntad el hombre sería un ser meramente estímulo o sensitivo, un animal. La voluntad ha de recurrir a posibilidades que den respuesta a la preocupación por el enigma de la realidad y su inquietud inherente. Ni la preocupación y la angustia, ni el deslizamiento despreocupado. Cabe ocuparse del enigma y buscar una fuente de esperanza que sostenga las aspiraciones del «mí» en su constitución enigmática.

CONCLUSIONES

Para Zubiri, siguiendo a Descartes, hay una aprehensión inmediata de sí mismo en el modo intelectual que Zubiri llama aprehensión primordial.

⁷⁰ Zubiri, en 1961, no adopta todavía la distinción entre sentimiento y voluntad, sentimiento afectante y voluntad tendente. Sí lo hace en 1975, en «Reflexiones filosóficas sobre lo estético», publicado en ZUBIRI, X., *Ibid.*, pp. 321-393. / «Hasta el siglo XVIII, los sentimientos son modos del apetito, de las tendencias. (...) En el siglo XVIII es cuando ya se habla de sentimientos como diferenciados de las tendencias. Más que tendencias, se tiene en cuenta que los sentimientos son “estados”, “la forma en que uno está» (ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 331).

⁷¹ ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 401.

⁷² ZUBIRI, X., *Ibid.*, p. 399.

En esta aprehensión de sí mismo se nos da lo que Zubiri llama el «mí», primera noticia de sí mismo, de forma inmediata, directa y unitaria. Y de forma doble.

En primer lugar, es el «mí» aprehendido en el polo objetivo de la aprehensión en el modo de sentir cenestésico, o también, ese mismo «mí» es «realidad mía» en orden transcendental, y en su versión al ser de su realidad sustantiva en actualidad mundanal es «intimidad».

Y, en segundo lugar, es el «mí» aprehensor, en acción de aprehender, en el polo subjetivo de toda aprehensión humana.

En ambos casos es un «mí», el mismo mí nos dirá Zubiri, en la unidad de la sustantividad psicósomática, con notas estructurales orgánicas y psíquicas.

En toda «cosa» real aprehendida, en este caso en el «mí» aprehendido, hay un momento de nuda realidad, un momento de fuerza y otro de poder de la realidad. Como nuda realidad, el «mí» es realidad sustantiva. Por el momento del poder de lo real en la aprehensión del «mí», éste se revela enigmático.

En su «enigma», el mí aprehendido en intelección sentiente cenestésica, por el recubrimiento de la modalidad sensorial auditiva, lleva en sí una voz que podríamos llamar «voz de la conciencia». Al hablar de ella, Zubiri se distancia de la voz de la conciencia como juicio categórico kantiano propio de un sujeto transcendental. La voz de la conciencia en Zubiri no resuena en un sujeto, proviene de las cosas aprehendidas en su realidad, en este caso del «mí» aprehendido como algo real en cuanto real, en su dimensión transcendental. Esta voz quiere dar alguna respuesta al enigma de la realidad del «mí». La voz de la conciencia es el momento intelectual sentiente de lo aprehendido, en este caso del «mí».

Desde la realidad actualizada en la aprehensión, el «mí» actualizado en ella es persona⁷³, realidad relativamente absoluta frente a la realidad, y portadora del enigma de la realidad en su fundamentación, enigma que en sentimiento afectante se constituye en el «mí» como «inquietud».

Realidad radicalmente inquieta, y sede de la voz de la conciencia, esta voz es guía para la adopción por parte del «mí» de una «forma de realidad» en el momento de voluntad tendente.

Pero a diferencia de Descartes, tras esa primera noticia inmediata del «mí», el acceso al interior de ese primer modo del mí, de esa realidad mía inquieta constituida sobre el enigma sonoro de la realidad, debe ser obra del logos y de la razón, y no es tarea fácil. Pero sucede con el «mí» en cierta forma lo mismo que con las cosas y con otras personas, a las personas es muy difícil conocerlas.

A partir del «mí» de la aprehensión primordial, los modos intelectual sentientes del logos y la razón habrán de construir conceptos, hipótesis, etc., de lo que este «mí» sería y podría ser, y en un segundo momento, poner a prueba experiencial esas construcciones intelectuales sobre sí mismo, y así comprobar su grado de verdad.

⁷³ ZUBIRI, X., (1984b), *Op. cit.*, p. 94.

Por el logos advertimos que el «mí» se nos muestra instalado en un lenguaje, en una tradición cultural e histórica, que le preceden y que adquieren un valor constitutivo para el «mí». Por la razón advertimos que en el «mí» inscrito en un *phylum*, en una red de lazos biológicos familiares, están presentes ya originariamente otras personas, antes incluso de establecer unas relaciones con ellas. De alguna manera, el saber sobre el «mí» en logos y razón nos llevaría a saber de otros que están configurando o formando parte de mí mismo, y del lenguaje, la cultura y la tradición en las que emerge el mí. Hasta cierto punto, los demás son parte de mí, y yo mismo formo parte de otras personas.

Fundación Xavier Zubiri, Madrid
jalbsud@gmail.com

JESÚS ALBERDI SUDUPE

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]