

Jordi Corominas, "Praxeología y persona", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, XXXIII, 2006, pp. 403-438.

### Praxeología y persona

Resumen: El presente artículo es una presentación somera de la praxeología, un planteamiento filosófico en desarrollo iniciado por Antonio González que bebe de las fuentes de la fenomenología y que está particularmente inspirado en la filosofía zubiriana de la que pretende asumir sus principales logros. La praxeología persigue permanentemente una filosofía primera radical que no sea más que un análisis, lo más riguroso posible, de lo inmediatamente dado. En diálogo con A. Pintor-Ramos se pretenden aclarar algunos malentendidos que impiden centrar el debate en las cuestiones neurálgicas. Una vez precisado que la praxeología asume a cabalidad el análisis que hace del "prius" el último Zubiri y que tiene muy poco que ver con Ignacio Ellacuría y con las llamadas "filosofías de la liberación" se precisa el sentido de algunas de sus nociones básicas: acto, verdad, alteridad, se discute con Antonio González sobre la distinción entre actualización y actualidad y se retoma el análisis que hace de la co-actualidad Zubiri para tratar de responder a la cuestión de cómo accedemos primariamente al ámbito de lo personal.

Palabras clave: Zubiri, filosofía primera, verdad, persona, fenomenología.

Abstract: This article is a brief presentation of praxeology, a philosophical approach developed by Antonio González who is inspired on phenomenology and particularly on Zubiri's philosophy. Praxeology seeks for a radical first philosophy with the purpose of carrying out an analysis as rigorous as possible of what is immediately given to us. Discussing with A. Pintor-Ramos the author wants to clarify some misunderstandings that prevent to focus the debate on the neuralgic questions. Once stated that praxeology completely assumes the analysis that the last Zubiri makes about the "prius" and that praxeology is not at all related of Ellacuria's philosophy of liberation the author traces the sense of some of Gonzalez's basic notions: act, truth, alterity, and takes Zubirian analysis of coactuality to answer the question of how we access primarily to the person.

Key words: Zubiri, first philosophy, truth, person, phenomenology.

### **Praxeología y persona**

En toda una serie de corrientes filosóficas contemporáneas se reconoce en la fenomenología una de las principales movimientos del pensar del siglo XX. Con las perspectiva que da el nuevo siglo no es descabellado decir que la fenomenología ha sido al siglo XX, lo que el idealismo alemán fue en el siglo XIX, el empirismo en el XVVIII, el cartesianismo en el XVII, Tomás de Aquino o Duns Scoto en la escolástica y Platón y Aristóteles en la

antigüedad<sup>1</sup>. Diversas corrientes heredadas de la fenomenología se han propuesto desde siempre no solamente desarrollar la riqueza contenida en los análisis husserlianos, prolongarlos, reconstruirlos histórica y críticamente, corregir alguno de sus aspectos, o aplicar su método en una determinada área del saber (sociología, ética, ciencias religiosas, antropología etc), sino radicalizarlos, interrogarse sobre su punto de partida, y llevar a cabo, en diálogo con Husserl y con toda la historia de la filosofía, una descripción de lo que se nos da lo más libre posible de intereses y presupuestos. Así puede entenderse el núcleo de la filosofía de Heidegger, de Ortega, de Zubiri o de Michel Henry por citar sólo algunos filósofos. Entre estos intentos destaca una propuesta mucho menos conocida por su juventud, pero rigurosa y llena de consecuencias. Se trata de la praxeología desarrollada por Antonio González<sup>2</sup>. La cuestión que nos planteamos en este artículo es si encontramos en una filosofía primera algo que tenga que ver con eso que tradicionalmente se ha llamado persona y, más concretamente, que encontramos de personal, si es que encontramos algo, en un análisis praxeológico. La contestación de esta pregunta nos obliga primero a dar un cierto rodeo en el que se esclarezca que entendemos por filosofía primera y praxeología, y en segundo lugar a dialogar con Antonio González para intentar precisar que debemos entender por actualización y por actualidad<sup>3</sup>.

## 1. Filosofía primera

En los estudios zubirianos A. Pintor-Ramos destaca que la expresión “filosofía primera” carece de apoyo textual en la obra de Zubiri y que surgió en la década de los ochenta en medio de no pocas discusiones<sup>4</sup>. Es una designación que apuntó Diego Gracia con la finalidad de distinguir los diferentes niveles del discurso zubiriano y que por ejemplo Ellacuría no aceptó jamás<sup>5</sup>. El temor de Antonio Pintor-Ramos es que en toda una serie de interpretaciones, sobretudo las de la que él llama la generación del milenio, se consolide la expresión en un sentido restrictivo de tal modo que solo interese la filosofía de Zubiri como “análisis de hechos” y se relegue al olvido todo lo demás. A. Pintor-Ramos observa que en esta generación los estudios zubirianos se focalizan en su última obra, interesándose por las demás obras solo como un preludeo de *Inteligencia sentiente* y perdiéndose por tanto muchas de las virtualidades de la filosofía zubiriana. Sin embargo cree que esta situación no pasará de ser un momento pasajero. En el momento en el que por fin contamos con prácticamente la publicación de toda la obra de Zubiri insiste en poner en marcha nuevas estrategias de investigación, reorientando los centros de fuerza de la lectura de Zubiri y recuperando del desahucio algunos de sus textos básicos. La apuesta metodológica fundamental de A. Pintor Ramos es que la reconstrucción histórico-crítica del pensamiento de Zubiri paga más el esfuerzo que muchas interpretaciones “porque un filósofo es grande precisamente porque lo

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, PUF, París, 1990, p. 5

<sup>2</sup> A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, ed. Trotta, Madrid, 1997.

<sup>3</sup> En el mismo A. González hay una evolución entre el libro fundante de la praxeología (op. cit), y artículos posteriores que estoy seguro que alcanzarán una mayor precisión. A. González está inmerso en un esfuerzo de radicalización del punto de partida zubiriano y por tanto este artículo hay que leerlo como el estado en que actualmente me encuentro en mi particular análisis praxeológico, susceptible, a través del diálogo y del estudio, de alcanzar una mayor precisión y radicalidad o de rectificarse allí donde sea necesario. Sea cual sea la progresiva maduración de la praxeología todos los interesados en este proyecto coincidimos en que la praxeología no pretende prescindir de la actualidad en los actos, sino en todo caso distinguirla analíticamente de la actualización del mismo modo en que Zubiri distingue diferentes aspectos en sus análisis.

<sup>4</sup> Cf. Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 106. La lectura de este libro ha constituido un gran acicate para intentar precisar algunas cuestiones y desde luego creo que muestra toda la belleza de la filosofía cuando saca a la luz los “nudos gordianos” y el grado de problematismo de la filosofía zubiriana en cuyo estremecimiento todos nos alimentamos.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 106

que él pensó ofrece mejores posibilidades para nuestras necesidades actuales que las derivaciones a través de sus intérpretes”<sup>6</sup>. La reconstrucción histórico-crítica del trabajo zubiriano resulta imprescindible y desde luego “paga el esfuerzo”<sup>7</sup>. Por otra parte ahora que ya se ha publicado una buena parte de la obra zubiriana, que sus cursos inéditos son accesibles al investigador y que existe una biografía que traza con más o menos fortuna el drama de su vida, es el momento de hacer un estudio pormenorizado de la evolución de su pensamiento. Un trabajo que justamente empezó A. Pintor-Ramos en los años 80 y que se ha revelado tremendamente útil para deshacer entuertos. Los malentendidos y las interpretaciones aberrantes han sido de tal calibre que, en buena parte, las investigaciones de estos primeros 20 años después de la muerte de Zubiri han estado consagrados a deshacer estereotipos y a tratar de establecer las líneas maestras de la filosofía zubiriana. Es seguro que estudiar el proceso de formación de los principales conceptos zubirianos arrojará nuevas perspectivas sobre su pensamiento<sup>8</sup>.

Es muy posible que cuando se haya profundizado en este estudio, algunas de cuyas claves creo que se encuentran en las miles de páginas inéditas de los cursos que van de 1944 a 1962, nos demos cuenta que sus análisis y teorías son más fieles a las cosas que el de sus intérpretes y prolongadores. Sin embargo, la praxeología, no pretende ser una determinada lectura de Zubiri, por muy inspirada que esté en Zubiri, sino, sin ambages, una filosofía primera radical. Ello no obsta para que esté muy interesada en afinar al máximo en la reconstrucción histórico-crítica del pensamiento de Zubiri pues ello no puede más que enriquecer la propia praxeología. La praxeología coincide totalmente con Antonio Pintor-Ramos cuando asevera que el único problema que vale la pena debatir es si los “prejuicios” del intérprete de Zubiri resultan empobrecedores o enriquecedores, aceptando desde el principio que toda interpretación será siempre limitada y revisable<sup>9</sup>. Claro está que determinar si la praxeología empobrece o enriquece las aportaciones zubirianas es el trabajo de toda una generación con el agravante de que mientras contamos con toda la obra de Zubiri la praxeología está apenas en sus inicios, en un cierto tanteo, lejos de la madurez que solo su cultivo y consideraciones como las de Antonio Pintor-Ramos pueden aportar.

Ciertamente la distinción entre “filosofía primera” y “metafísica” puede acabar siendo muy perniciosa para los estudios zubirianos si sirve para establecer una línea divisoria excesivamente marcada entre lo que son las cosas en su inmediatez y la permanente búsqueda de lo que pueden ser en su fondo o si este planteamiento sirve para acantonarse en la última obra de X. Zubiri *Inteligencia y realidad*, y relegar al olvido todas las demás<sup>10</sup>. Es cierto también que para Zubiri metafísica significa una dimensión de todo lo real, pero es precisamente en la *Trilogía* donde parece distinguir con nitidez la metafísica del análisis de los actos. He aquí algunos ejemplos:

“La razón como razón de las cosas. En este punto seré mucho más breve, porque este tema pertenece de lleno a la intelección de la realidad, a la metafísica; y aquí no tratamos sino de la inteligencia”<sup>11</sup>. “Se dirá que las verdades metafísicas son necesarias. No entremos ahora a definir qué es lo

<sup>6</sup>. El mismo A. Pintor-Ramos señala la cautela con que hay que tomar esta opción “pues lo primero que está en discusión es que pensó Zubiri sobre un tema concreto, en el caso de que haya pensado algo de manera explícita.” *Ibidem*, p. 81

<sup>7</sup> Ojala la biografía pueda aportar algún grano de arena a ello.

<sup>8</sup> En este sentido es de esperar que Diego Gracia acabe publicando su proyectada biografía intelectual sobre X. Zubiri y que A. Pintor-Ramos continúe sometiendo a un examen metódico los textos de X. Zubiri.

<sup>9</sup> Cf. A. Pintor-Ramos, *op. cit.*, p. 99

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 106-107.

<sup>11</sup> X. Zubiri, X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Al. Editorial, Madrid, 1983, pp. 70-71

metafísico. Nos basta con indicar que lo metafísico es el orden de lo real en cuanto real, esto es, el orden de lo transcendental. Ahora bien, lo transcendental no es algo concluso y a priori; es algo dado en impresión (impresión de realidad), y es algo abierto, y abierto dinámicamente. Las verdades metafísicas son sólo estadios de la marcha intelectual hacia la verdad de la realidad”<sup>12</sup>. “Nuestro problema actual es el análisis de los hechos y no las concepciones teoréticas, metafísicas o incluso científicas”<sup>13</sup>. “Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección”<sup>14</sup>.

Por ello quizás la designación de filosofía primera sigue siendo la más acertada para distinguir los diferentes niveles del discurso de Zubiri. El mismo Antonio Pintor-Ramos señala que una de las dificultades de lectura del libro *Sobre la esencia* es precisamente la falta de una diferenciación clara, al menos para el lector, entre lo dado y lo que ello pudiera ser en el fondo: “El problema en Zubiri viene de algo ya analizado: no marca bien la diferencia de alcance entre lo dado (notas constitucionales) y su consideración como fundamental (sólo notas constitutivas)”<sup>15</sup>. En cualquier caso, independientemente del sentido que puede adquirir la designación de filosofía primera en la obra zubiriana y la propiedad de esta distinción en su obra, la praxeología se entiende a si misma como una filosofía primera en un sentido muy preciso: como búsqueda de un punto de partida radical para el filosofar, de un punto de partida lo más libre posible de todo presupuesto no justificado.

Salvando todas las diferencias, el proyecto de Antonio González de una praxeología como filosofía primera tiene mucho que ver con el proyecto cartesiano, proseguido por la fenomenología y el propio Zubiri:

“He advertido hace ya algún tiempo -explica Descartes en su proyecto de fundamentación- que desde mi mas temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme”<sup>16</sup>.

El ideal de Descartes es liberar el propio espíritu "de toda suerte de prejuicios"<sup>17</sup>. El que ama verdaderamente la filosofía está dispuesto a buscar las verdades, por pocas que sean, y a ser fiel a ellas, sin importarle el precio. A esta búsqueda, acaso inacabable, de un primer comienzo sin prejuicios es a lo que llamamos filosofía primera.

“Descartes –nos dice Zubiri- se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios. [...] sólo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en

---

<sup>12</sup>Ibidem., p. 284

<sup>13</sup>X. Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Ed. Madrid, 1991, p. 89)

<sup>14</sup>Ibidem, p. 20

<sup>15</sup>Cf. A. Pintor-Ramos, op. cit., p. 223.

<sup>16</sup>Rene Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*, edición Adam-Tannery, Paris, Vrin.1973 ss, pp. 7-8

<sup>17</sup>Ibidem, 117, 119.

medio de las cosas. Y lo que Descartes pedirá a la filosofía es justamente recobrar para el espíritu un punto de apoyo, una seguridad”<sup>18</sup>.

La filosofía solamente se debe a la verdad. Ninguna autoridad es en ella un criterio último de verdad. Ninguna tradición está a salvo de la crítica. El filósofo no teme romper con el pasado, ni con lo que han pensado los más grandes genios, cuando la verdad filosófica lo exige. Tampoco teme romper con las opiniones de los contemporáneos. Y es que la filosofía primera es también ruptura con los "ingenios endeble" que no están dispuestos a poner en entredicho sus convicciones. La filosofía primera implica no aceptar ningún tipo de componendas con los prejuicios de la propia época. No se mueve ni por fidelidad a los prejuicios ni por arrogancia frente a ellos, sino solamente por la búsqueda de verdades en las que se pueda apoyar nuestro saber. Por eso la filosofía primera implica, en el fondo, una enorme soledad. Habiendo roto con las verosimilitudes del pasado y con los prejuicios del presente, el filósofo está solo. No se trata de una soledad biográfica ni de un aislamiento eremítico del sabio. Muchos filósofos que se han peleado una y otra vez con la verdad primera han vivido intensamente las convulsiones sociales y políticas de su tiempo. Otros han vivido entregados a la amistad y a la familia. El mismo Descartes fue en el siglo XVII un gran aventurero. Pero a pesar de la gran diversidad de modos de vida y de caracteres se adivina en todos ellos no solo la soledad de no poder compartir los prejuicios de su época, sino también la soledad interior de rebelarse contra los prejuicios que habitan en ellos mismos. Es la soledad de aquellos que carcomidos por el gusano de la filosofía se sienten empujados a romper amarras con el pasado y con el presente, e incluso con las propias convicciones, para conquistar una situación nueva, una situación auténticamente filosófica, una situación verdaderamente radical.

La situación en la que se ha encontrado instalada la filosofía en el siglo XX es más trágica y paradójica, si cabe, que la situación en la que filosofa Descartes. No solo se perdió a la naturaleza y a Dios, sino el “Yo”, el sujeto, la conciencia, aquello en que la filosofía moderna parecía haberse hecho fuerte:

“Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo –escribe Zubiri–, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea<sup>19</sup>.

La crisis filosófica en el siglo XX es de tal amplitud que se llega a poner en cuestión la posibilidad de seguir filosofando. ¿Pero el que se hagan trizas muchas de las nociones y pilares fundamentales de la filosofía moderna, significa el fin de toda filosofía? ¿No es en el

<sup>18</sup> X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Ed., Fundación X. Zubiri, Madrid, 2000, p. 292

<sup>19</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Ed., Fundación X. Zubiri, 1987, pp. 56-7.

hundimiento de nuestras seguridades y concepciones del mundo que puede empezar la verdadera aventura filosófica? ¿No es el quedarse a la intemperie la primera condición del filosofar? ¿Ha filosofado jamás el que no ha sentido en el interior de su espíritu la duda corrosiva, la sorpresa de nuestro mismo existir, la atracción del abismo, la soledad profunda?

## 2. El punto de partida

La primera cuestión que podría planteársenos es porque buscamos en la filosofía un punto de partida radical y no por ejemplo la explicación de algún problema que nos interese o lo que han pensado los filósofos sobre cuestiones que nos conciernen. La respuesta debería desarrollarse largamente, pero brevemente podríamos decir que es en esta búsqueda, en la crítica radical de todo presupuesto, sea para justificarlos de un modo contundente, sea para eliminarlos, donde la filosofía muestra su nervio, su afán de universalidad, y su mayor productividad. Si esta búsqueda no fuera posible, la filosofía se asemejaría a la religión, a una cosmovisión, a un comentario cultural, o a un saber que en último término depende de las simpatías del interesado o de la moda del momento. El punto de partida de una filosofía es a un tiempo su objeto más propio, su nudo gordiano básico y el principio de sus principios. Su delineación reclama la consideración atenta de lo que otros han pensado, un diálogo inacabable con todos los filósofos y sobretodo una actitud radicalmente antidogmática:

“Por eso la filosofía tiene que ser, ante todo, una perenne reivindicación de su objeto, una enérgica iluminación de él y un constante y constitutivo “hacerle sitio”. [...] En este su abrirse paso se diseña y perfila la figura de su problema. Es posible que el filósofo haya comenzado con un cierto propósito intelectual subjetivo. Pero esto no quiere decir que este comienzo sea formalmente el principio de su filosofía. Y si se conviene en que el principio de sus principios es la índole de su problema, habrá que decir que en filosofía el principio es el final. Y recíprocamente en su primer originario y radical “paso”, está ya toda la filosofía. [...] Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez”<sup>20</sup>.

Una segunda cuestión cuya respuesta ameritaría también un largo desarrollo es la de si de hecho es posible encontrar una verdad más radical que otra, o un punto de partida sin presupuestos, obvio para cualquiera. Tanto el escéptico como el filósofo hermeneuta lo consideran imposible. Simplificando muchísimo podríamos argüir frente al escéptico, es decir frente al que afirma que no hay verdad, que estamos dispuestos a hacernos escépticos con tal de que nos justifique radicalmente su afirmación y, frente al hermeneuta, es decir frente al que afirma que toda filosofía se mueve siempre y necesariamente en una tradición cultural y que todos los puntos de partida propuestos históricamente tienen siempre ciertos presupuestos, que aunque no sea posible pensar sin prejuicios no está dicho que no se pueda permanentemente irlos venciendo. La filosofía empieza a ser interesante allí donde lejos de dedicarse a justificar los propios presupuestos se dispone una y otra vez a someterlos a una crítica radical.

Una de las críticas que ha hecho la hermenéutica a un proyecto filosófico como el que encarna la fenomenología es que en la búsqueda de un punto de partida radical se pretende saltar por encima de la propia sombra, buscar un lugar neutro donde exiliarse del lenguaje y de la historia. Es una crítica que podría ser cierta en algunas corrientes fenomenológicas, sin embargo, otras son muy conscientes de la historicidad radical de la filosofía y de la

---

<sup>20</sup> X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 183-184.

imposibilidad de un ámbito neutro. La asunción de estas condiciones no les lleva a anular su proyecto de filosofía primera. Quizás no podamos escapar nunca de todo prejuicio, pero nada nos inhibe de dirigir la voluntad de nuestro conocimiento a escapar de su conjuro. En lugar de defender nuestros propios presupuestos y opciones estamos dispuestos permanentemente a despejarlos en aras de una justificación más rigurosa del punto de partida. De ese modo, la historia de la filosofía puede ser interpretada como un penoso esfuerzo de crítica constante de las presuposiciones fundamentales que la filosofía comparte con las ciencias, con las religiones y con las ideologías vigentes.

También podemos preguntarnos si en definitiva, más allá de nuestra voluntad, puede hablarse efectivamente de una radicalización o avance de la filosofía. ¿Es la praxeología un paso atrás respecto a la radicalidad filosófica conseguida por Zubiri? ¿Ha alcanzado Zubiri un punto de partida más radical que el de Heidegger y éste que el de Husserl y el de Descartes? Si una cosa es la recepción de un determinado filósofo, otra lo que queda estampado en los manuales de filosofía y otra todavía, las diferentes interpretaciones de que una determinada obra filosófica va siendo objeto, ¿no resulta casi imposible y de un inusitado grado de atrevimiento establecer que filosofía es más radical? ¿Podemos dialogar y discutir a través de los siglos? ¿Somos presos de este prurito tan habitual de todo discípulo en filosofía de querer diferenciarse de su maestro? Son cuestiones extremadamente difíciles que exigen un conocimiento muy profundo de todas las filosofías, que envuelven incluso nuestra psicología y que desbordan ampliamente el espacio de este artículo e incluso la dedicación de toda una vida. En cualquier caso, la praxeología, reconociéndose heredera de Zubiri y con todas las cautelas que nos enseña la práctica misma de la filosofía, no pretende una simple proyección o recreación de Zubiri, sino, si cabe, su radicalización.

El reto de la praxeología es un diálogo abierto con toda la filosofía sobre el punto de partida. Un diálogo mucho más fácil con Zubiri y diversas corrientes fenomenológicas y heideggerianas, por el aire de familia que puede hallarse en ellas, pero de ninguna manera circunscrita a ellas. ¿No estaremos, queriendo mejorar los análisis, en realidad cercenando las mejores posibilidades del pensamiento zubiriano? No hay que descartarlo. No podemos solucionar la papeleta diciendo de un modo rimbombante que el juez aquí es lo inmediatamente dado, porque es justamente de lo que se trata: ¿Donde queda mejor descrito lo inmediatamente dado? ¿Qué nociones son más aptas? Es lo que la praxeología pretende discutir tranquilamente, fuera de toda precipitación y argumento de autoridad.

### **3. La praxeología**

El primer problema de la praxeología estriba ya en su designación. Antonio Pintor-Ramos muestra muy bien la “atmósfera” norteamericana y europea en la que son entendidos términos como “pragma” o “praxis” y destaca que en la generación del cambio de milenio que ha cultivado los estudios zubirianos “se ha ido formando un grupo con un cierto parecido de familia, que tiene en común reivindicar como determinante una dimensión pragmática para la que se busca un lugar en el pensamiento de Zubiri, aunque casi todos ellos prefieren no por casualidad el término “praxis”, lo cual revela la filiación continental de sus preocupaciones (frente a la corriente analítica) y, por otra parte, enlaza con los motivos “liberadores” que Ellacuría -un claro representante de la generación de *Sobre la esencia*- había iniciado ya hace tiempo y cuando el conocimiento de textos de Zubiri al alcance del público resultaba muy fragmentario”<sup>21</sup>. El “giro pragmático” que ha afectado a diferentes corrientes filosóficas en el siglo XX (desde la filosofía analítica, a la hermenéutica pasando por la escuela de Frankfurt y un cierto neokantismo) habría tenido lugar en la filosofía zubiriana sobre todo a través de los

---

<sup>21</sup> A. Pintor-Ramos, op. cit, p. 98

intereses pragmáticos de Ellacuría en el desarrollo de una filosofía de la liberación<sup>22</sup> y la praxeología, heredera de esta tradición ellacuriana, lo que haría es centrar el interés liberador de las tesis zubirianas en su Trilogía, su última obra<sup>23</sup>.

No cabe duda que la praxeología se ha gestado en sus inicios en un contexto latinoamericano y en la universidad en la que fue asesinado Ignacio Ellacuría. También es evidente que hay un humus que impregna toda filosofía independientemente de la voluntad del que la practica. Sin embargo, más que un interés liberador o universalista, lo que persigue la praxeología es una descripción lo más rigurosa posible de los actos. Si esto es liberador y verdaderamente universal lo será en la medida en que lo es toda verdadera filosofía, pero no se pretende, ni mucho menos, proseguir una tradición ellacuriana o liberadora cualquiera<sup>24</sup>. Otra cosa es que la praxeología haya surgido en un determinado contexto y que los que la cultivan puedan tener unos determinados intereses políticos, éticos, religiosos o areligiosos. Pero, precisamente, si algún atractivo tiene la praxeología, es el de que no persigue justificarse filosóficamente por los intereses de los que la cultivan, ni por sus orígenes y contexto, sino a partir de sí misma en un esfuerzo nunca concluido de radicalización<sup>25</sup>.

Lo que A. González pretende desarrollar inspirado en la filosofía zubiriana es una filosofía primera que no sea más que un análisis o descripción rigurosa de lo inmediatamente dado independientemente de que arroje resultados para intereses de cualquier índole. Es curioso observar que en Latinoamérica las críticas a la praxeología suelen ser de signo contrario a algunas críticas europeas: en lugar de ver en ella velados intereses morales o propios de una filosofía de la liberación latinoamericana se tiende a pensar que su análisis minucioso de lo dado no nos lleva a ninguna parte y que no tiene la “eficacia” ni responde a las urgencias de determinados contextos porque respira en ella un cierto academicismo y un modo de hacer filosofía propia del occidente europeo. Quizás el término “praxeología” por su carga histórica contamina ya todo el discurso. Quizás nos pase un poco como a Zubiri con el término “realidad”, hay que explicarlo tanto y lleva a tal cantidad de incomprensiones que al final, uno se pregunta si no sería mejor utilizar otro término para designar la formalidad de realidad<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 96. Ciertamente entre el pragmatismo y la filosofía zubiriana media un abismo, por más que hay en ella una dimensión pragmática esencial (cf *ibidem*, p. 120) y por más que el pragmatismo fue una de las primeras filosofías con las que entró en contacto Zubiri influyéndole en su juventud mucho más que la neoescolástica. La influencia del colegio de los marianistas en Zubiri y su modernismo “recalcitrante” es una cuestión que amerita mayores estudios y esperamos que nuestra biografía pueda aportar algún grano de arena a la reconstrucción histórico-crítica del pensamiento zubiriano. (Cf. Jordi Corominas, Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri, La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.)

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 96

<sup>24</sup> No es el objetivo dialogar en este artículo sobre mi ética, aunque obviamente el tema me interesa mucho, pero efectivamente creo que en una filosofía primera podemos encontrar esquirlas de verdad que no son absolutamente ajenas al gran problema, como diría Zubiri, de saber estar en la realidad (Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 352). Uno de estos hechos, decisivo en una ética primera, es el hecho de la razón sentiente zubiriana que tan bien analiza Zubiri y que tiene, creo, como ha subrayado Antonio, una gran carga ética formal. Algunas precisiones sobre el sentido de un recurso a Zubiri para una fundamentación mundial de la ética pueden encontrarse en mi ponencia “fundamentación zubiriana de una ética mundial” presentada en el II congreso internacional de filosofía sobre X. Zubiri. 2005. Todavía inédita.

<sup>25</sup> La praxeología coincide totalmente con Antonio Pintor-Ramos cuando asevera que el único problema que vale la pena debatir es el de si su pretendida radicalización empobrece, por ejemplo, los análisis zubirianos o es menos fidedigna a lo inmediatamente dado. Cf. A. Pintor-Ramos, op. cit., p. 99

<sup>26</sup> En las mismas discusiones del seminario Zubiri esta cuestión estuvo muy viva, como muestra un botón:

“I. Ellacuría: Ante dos contenidos, dices de uno que es realidad y de otro que es estímulo. ¿En virtud de qué?”

X. Zubiri: En virtud de que hago una comparación con el animal. Ciertamente no debiera de hacer esta comparación porque yo no estoy dentro de un animal, y apelo al animal tan sólo como a una contraposición descriptiva. Lo hago nada más que para ilustrar lo que estoy diciendo. Hasta el idealismo, el resto de la humanidad entera, salvo la corrección de un realismo ingenuo, habría llamado real, y sigue llamándolo, a lo que yo mismo llamo así.

I. Ellacuría: Llama realidad a lo representado, no llama realidad a lo que está en la representación.

Sin embargo, no es fácil encontrar una alternativa al término “praxeología”. Filosofía del acto, filosofía de la acción, filosofía de la alteridad, *noergeología*, no arreglan el problema. Quizás la designación más pertinente sería la de “filosofía de la actualización” o “filosofía de la actualidad”. Más allá de cualquier discusión nominal no deja de ser apropiada la designación de “praxeología” a condición de desprender el término de toda coloración marxista, aristotélica o pragmática.

Como aclara A. González, para Aristóteles la praxis designa aquellas actividades cuyo fin está en ellas mismas, a diferencia de otras actividades “productivas”, que tendrían su fin en aquello que ellas crean. “Praxis” es escuchar la música por el sencillo deseo de escucharla, mientras que la construcción de un barco con el fin de navegar no sería para Aristóteles praxis, sino mera producción, *techné*. En esta perspectiva, no es extraño que Aristóteles nos diga que la *theoría* o contemplación es la forma suprema de praxis, puesto que ella no tiene otro fin, según Aristóteles, que la teoría misma. En las filosofías marxistas, la “praxis” suele referirse a aquella proyección de los seres humanos sobre su mundo circundante, con el objeto de transformarlo. Es justo lo contrario de Aristóteles: la *techné*, el trabajo o la actividad política serían las formas más conspicuas de la praxis. En cambio, la contemplación, la pura teoría, no sería verdadera praxis. Este sentido marxista de la praxis, radicalmente opuesto al aristotélico, es posiblemente el que hoy día domina nuestro lenguaje. Sin embargo, estas contraposiciones son, en el mejor de los casos, distinciones posibles sobre un concepto más radical de praxis. Y es que hay algo común a la construcción de barcos, a la audición de la música, a la contemplación teórica del mundo, o a los diversos intentos de transformarlo y es que todas estas actividades están integradas por actos.

El término acto en Zubiri alcanza poca precisión, su origen, según A. Pintor Ramos, sería la estructura antropológica en la que designa cada uno de los momentos en las que es analizable una acción<sup>27</sup>. Pero creo que en la última navegación de Zubiri adquiere un uso filosóficamente crucial y desprendido de toda connotación antropológica. El filósofo nos advierte que su última obra no trata de otra cosa que “de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere”<sup>28</sup>.

En el contexto de la elaboración de *Inteligencia sentiente*, Zubiri remarca machaconamente que todo lo que sea salirse del análisis de los actos es salirse por los cerros de Ubeda:

“Quería decir, de una manera sinóptica, lo que entiendo por realidad y conceptos afines desde el punto de vista en que me he colocado. Tomemos un acto cualquiera. Estoy viendo esa pared. Esto es un hecho. Y dentro de ese

---

X. Zubiri: ¿Qué no llama realidad? El 99% de la humanidad llama realidad a lo que está viendo, a lo presentado, no a la representación.

I. Ellacuría: La mayor parte de la humanidad llama realidad a lo representado. No se hace cuestión para nada de lo que está en la percepción.

X. Zubiri: Y por esa razón. Porque como la realidad le pertenece “en propio” le lleva allende la percepción.

I. Ellacuría: Pero con una ingenuidad absoluta.

X. Zubiri: No, la ingenuidad no está en que me lleve allende, sino en que el término de ese allende se crea que es una cosa que anda por el mundo dando vueltas. Lo presentado lleva allende. Eso no es realismo ingenuo. La ingenuidad está en que el término de ese allende se crea que es una cosa que anda dando vueltas por el mundo: esto es la ingenuidad. El paso de la “reidad” o realidad, como formalidad “en propio” y propiedad de aquello que estoy viendo, a cosas reales fuera de eso, ese es un camino intelectual que además está impuesto por aquella realidad. Y por consiguiente es un camino real, cuyos resultados serán o no comprobables. No se trata de dos definiciones de realidad sino de lo que la cosa es en realidad. El concepto de realidad es ser “de suyo”, “en propio”, por eso es único.” *Dos sesiones del seminario Zubiri*, (1978), *Realidad*, 72 (1999), San Salvador. Puede encontrarse el desarrollo de estas interesantes discusiones en la web de la fundación Zubiri.

<sup>27</sup> A. Pintor-Ramos, op. cit., p. 122.

<sup>28</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 20

hecho, sin salirme de él, me pregunto en qué relación o respecto está mi acto de ver esta pared, con la pared que en ese acto veo. Siempre dentro del acto, no pretendo salir por los Cerros de Ubeda. Y en esta cuestión, todo lo que sea salirse de los actos, es salirse por los Cerros de Ubeda”<sup>29</sup>.

¿Qué debemos entender por acto? La praxeología entiende por acto de una manera muy precisa toda actualización de “algo” en cualquiera de los momentos que componen el quehacer cotidiano de los seres humanos. Nuestro quehacer cotidiano es una continua sucesión de actos, de actualizaciones de cosas: Tenemos actos de sensación, pero también actos volitivos o afectivos. Acto es el movimiento de nuestra mano, el caminar, la rememoración de algún suceso pasado, o la proyección de una actividad futura y la praxis no designaría otra cosa que el conjunto de los actos, sea cual sea la naturaleza de los mismos o el privilegio que otorgue una determinada cultura o momento histórico a un tipo de actos.

En este sentido, la praxis humana posee una enorme inmediatez. El que ahora esté viendo la televisión o sintiendo frío en los pies posee la inmediatez propia de todos nuestros actos. En cambio, la afirmación de que estas impresiones provienen de ciertas facultades, de potencias que tienen las cosas o de una determinada articulación de los sentires en el cuerpo humano (vista, sentido del frío, etc<sup>30</sup>) nos aleja de la inmediatez de los actos para introducirnos en ciertas teorías metafísicas o científicas sobre las personas o las cosas, todo lo importante y necesarias que se quiera, pero mucho más abiertas y provisionales que el ámbito que circunscribe lo inmediatamente dado.

La praxeología quiere situarse ante los actos mismos, para tratar de determinar en qué consisten, en que coinciden y qué nos es dado en ellos. A diferencia de todos los intentos teóricos de explicar los actos desde algún fundamento teórico (alma, vida, materia, voluntad de poder, etc), la praxeología quiere limitarse a analizarlos tal como se presentan en su primera inmediatez porque entiende que es este análisis el que puede fundamentar todos los demás saberes.

#### 4. Caracteres de las cosas actualizadas en los actos

A pesar de la enorme diversidad de los actos encontramos algunas características comunes a todos ellos. La más obvia es que en todos ellos se **hace presente un “algo”**. En todos nuestros actos, ya sean prioritariamente reflexivos, afectivos, volitivos o imaginativos, hay una presencia de las cosas sentidas, queridas, imaginadas, pensadas, etc. Incluso en técnicas como la meditación zen donde se pretende vaciar a los actos de todo contenido, lo único que conseguimos después de un largo y exigente entrenamiento es concentrarnos en “algo”: un punto imaginario, la respiración, etc. Todo este cúmulo de “algos”, de “cosas” en el sentido más amplio de la expresión, transcurre continuamente ante nosotros sin que se repita jamás. Hay un perpetuo **transcurrir**, un verdadero río heraclítico en donde nada de lo que se nos hace presente es exactamente igual. Esta diferencia de los actos es susceptible de aumentar exponencialmente si comparamos los actos de una persona con otra. Un árbol no se hace presente del mismo modo bajo la mirada del artista, del campesino o de un explotador forestal. No sólo las personas y muchas de las cosas que nos rodean están en un continuo devenir, sino también nuestra propia atención varía continuamente su objeto. Nuestro pensamiento, nuestra imaginación, nuestro sentir, pueden cambiar rápidamente de asunto. Nuestro propio movimiento nos pone en contacto, ora con unas personas o cosas, ora con otras. En definitiva los actos tienen un carácter intrínsecamente dinámico e inestable: las cosas vienen a la presencia y desaparecen. ¿Es posible una filosofía primera que no deserte de

<sup>29</sup> X. Zubiri, «Dos sesiones del seminario Zubiri de 1978», op. cit., p. 803.

<sup>30</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., pp. 99 ss.

esta constitutiva inestabilidad de los actos sin correr a refugiarnos en alguna instancia firme, perdiendo, como exigía Nietzsche, el miedo al devenir? La praxeología asume este reto.

En este devenir los actos se estructuran formando determinadas constelaciones. Así algunas personas asocian al acto de tomar café, con el acto de encender un cigarrillo o comer un dulce, otras la acción de leer con el inicio del sueño. Hay una **funcionalidad** de los actos, una actualización de cosas en función de otras actualizaciones<sup>31</sup>. Los actos no son monadas aisladas sino más bien ventanas abiertas a la actualización de otras cosas. Todo acto está constitutivamente abierto a otros actos.

Las cosas que van y vienen en este perpetuo devenir funcional de los actos tienen también diversos elementos comunes. Lo que Zubiri llama en el más amplio de los sentidos “cosas”<sup>32</sup> pueden ser personas, mi propio cuerpo, cosas materiales, constructos matemáticos, o incluso los seres más fantásticos que se puedan entrever en un acto de imaginación. Todas estas cosas tienen **un contenido** estructurado en maneras muy diversas. En este contenido entran, en muchos casos, notas sensibles, como formas, colores, sonidos, etc. Pero además de estos contenidos sensibles, tenemos también un contenido que podemos llamar “inteligible”. Las cosas con las que tratamos tienen un determinado **sentido**: estamos ante una persona, o más concretamente, es Gaspar quien se ha hecho presente; o es una mesa, o es un número, o es un dragón. El “sentido” percibido de la cosa determina la misma estructuración de las notas de la cosa en cuestión. Unas mismas notas sensibles pueden dar lugar a configuraciones diversas, según el sentido que les atribuyamos: es, por ejemplo, la experiencia del “cambio gestáltico”. De ahí que haya que constatar sin ambages que nuestro lenguaje, en cuanto sistema simbólico portador de sentido, determina profundamente nuestra misma percepción sensible. Y de aquí la decisiva importancia de la hermenéutica y de todas las filosofías del lenguaje. Todo lo que sentimos y vivimos en el momento presente está mediado por un sentido y un lenguaje constituido social e históricamente y por una sedimentación de nuestra historia individual. El sentido de la cosa presente está enlazado directamente con el sentido mismo de nuestras actuaciones. Algo es “vaso” solamente para alguien que en algún momento actúa bebiendo de un vaso. Y la cosa nos abre un abanico de posibilidades para nuestra actividad. La cosa es por eso un momento de nuestra historia, y ella misma es **histórica**<sup>33</sup>.

Queda sin embargo, un momento de las “cosas” que ha remarcado Zubiri y que es probablemente su aportación más importante y original a la historia de la filosofía. Es lo que llama **el momento de “alteridad” o “de suyo”** de las cosas. Y es que todas las cosas que hemos considerado están presentes para nosotros como radicalmente “otras”. Veámoslo más despacio analizando un acto de audición: Los sonidos que provienen de la calle en la que vivo tienen, sin duda, ciertos contenidos, organizados según ciertas estructuras de frecuencias, etc. Pero, además de esto, esos sonidos se presentan como sonidos radicalmente independientes de que yo los oiga o no. Su alteridad no es una alteridad respecto a mí, porque esos sonidos no remiten a mí mismo, como si dependieran de que yo los oyera. Sólo remiten a sí mismos. Paradójicamente, estando presentes en la audición, esos sonidos se presentan “como si” fueran perfectamente independientes de que yo los oiga o no<sup>34</sup>. Es importante separar esta constatación de la averiguación sobre la realidad de este hecho. Pudiera ser que estos sonidos

---

<sup>31</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Ed., pp. 36-38. Para Zubiri la funcionalidad es un momento de la realidad de cada cosa campal y distingue diferentes tipos de funcionalidad, causalidad, sucesión, coexistencia, especialidad. Zubiri considera que la causalidad no es algo dado pero sí la funcionalidad de lo real en tanto que real.

<sup>32</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 19.

<sup>33</sup> Es lo que analiza Zubiri en *Inteligencia y logos*, op. cit., y en *Inteligencia y Razón*, op. cit.

<sup>34</sup> En la expresión “como si” no implicamos ni que las cosas sean efectivamente independiente de los actos ni que no lo sean en absoluto. Ni tampoco, que sean fruto de una especie de encuentro entre dos órdenes diferentes (res extensa y res cogitans).

no provengan en realidad de la calle, sino de un inmueble vecino. Pudiera incluso suceder que todo sea una alucinación, y no haya tales sonidos fuera de mi psique, tal vez, enferma. Eso no quitaría para nada su radical alteridad. Porque, en mi acto auditivo seguiría habiendo sonidos que se presentan a sí mismos como radicalmente independientes de mi acto de audición. ¡Precisamente por eso las alucinaciones son alucinaciones! Si las cosas no se presentaran con esta radical alteridad, nadie “se las tomaría en serio” (valga la expresión). Por esto son tan terribles determinadas formas de locura. Sin esta alteridad radical de las cosas en nuestros actos de sensación no habría lo que la filosofía moderna llamó -incorrectamente- los “engaños de los sentidos”. La incorrección está precisamente en atribuir a la realidad con independencia de mis sensaciones algo que en principio no hemos constatado más que en ellas. El “engaño”, si se quiere hablar así, no está en la alteridad con que la cosa se presenta en mis *sensaciones*, sino en la *afirmación* de que esa cosa es así en la realidad, con independencia de que yo la sienta. Por ejemplo, cuando introduzco un palo en el agua se me actualiza ante mi visión como torcido y nos engañamos cuando pensamos que efectivamente está torcido en la realidad. Podemos efectivamente dudar del contenido de todo lo que se nos presenta, de que corresponda a algo real. Una metafísica como la del vedanta que afirma que “lo real” es una ilusión, no es imposible,<sup>35</sup> tampoco el ocasionalismo de Malebranche<sup>36</sup>, pero sea cual sea la teoría metafísica que defendamos lo que es indubitable es que, en mi sensación, las cosas se presentan como radicalmente independientes de que yo las sienta. Y esto no sólo se aplica a aquellas cosas que están actualizadas en nuestras sensaciones. También las cosas pensadas, postuladas, imaginadas, temidas, soñadas, queridas o ideadas se actualizan como radicalmente distintas de nuestros actos. Hume distinguía muy deprisa entre impresiones e ideas:

"Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan en nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento"<sup>37</sup>.

Las percepciones que se imponen con más fuerza, violencia y vivacidad las llama Hume *impresiones* y esta vivacidad la tienen sólo cuando hacen su primera aparición. La computadora que tengo a la vista tiene una vivacidad, una fuerza de imposición ante mi tacto y mi vista y mi oído que no tiene cuando recuerdo que la he dejado prendida mientras salgo de la oficina. Estas impresiones son pre-lingüísticas. Luego por el hábito podemos reproducir estas impresiones mediante ideas simples que son asociadas a una palabra o sonido<sup>38</sup>. Sin embargo, no es nada obvio que los contenidos de una impresión tengan más vivacidad que los contenidos de una idea. Algunos sueños se me imponen con tal fuerza y violencia que me despierto contentísimo de descubrir que estaba soñando. Del mismo modo el recuerdo (idea) de alguien querido puede tener tal grado de vivacidad que convierta en débiles y ligeras lo que Hume llama impresiones. La afirmación de que una impresión es más inmediata que una idea y que las ideas derivan de la impresión sólo podemos hacerla asumiendo determinados

---

<sup>35</sup> En la última obra de Zubiri el espectro aparece simplemente como una posibilidad metafísica (sería precisamente la metafísica del vedanta) de dar cuenta de las realidades actualizadas en la aprehensión. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Ed. Madrid, 1991, 192 ss. También en X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza ed., Madrid, 2005, p. 35 ss: "Yo creo que, de hecho, es falso. Ahora imposible metafísico no lo es. ¿Dónde se puede dar una razón metafísica, a priori, especulativa, de que eso es imposible? El imposible metafísico es que no hubiera más que espectros. Esto sería imposible porque entonces ya no serían ni espectros. Pero esto no lo ha dicho ningún vedantín."

<sup>36</sup> "No se puede refutar metafísicamente el ocasionalismo", X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 239 también *Inteligencia y logos*, op. cit., p. 40.

<sup>37</sup> D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Ed. Guernika, Bilbao, 1987, p. 11.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 35.

presupuestos metafísicos. Tan inmediato es un número o un recuerdo, como la percepción de un color, o de un determinado dolor. Si Hume privilegia lo segundo respecto a lo primero es quizás por un prejuicio sensualista, por la asunción de una metafísica empirista que entre otras cosas acepta una división teórica entre sentir e inteligir y la consecuente primacía de la sensibilidad (impresión) sobre la intelección (idea). Otra cosa es que en el análisis, como hace Zubiri, se pueda distinguir en toda cosa actualizada una “aprehensión primordial”, una “simple aprehensión” (logos) y una actualización en profundidad de lo primordialmente aprehendido y afirmado (razón).

Las cosas se presentan en los actos como siendo “de suyo” lo que son. Este modo de presentarse las cosas en los actos es inexorable. De ahí que la praxeología jamás pueda ser confundida con un idealismo. Las actualizaciones son siempre actualizaciones de algo, sean cosas materiales, personas, ficciones o ideas. El más íntimo y recóndito acto emocional es siempre actualización de algo sentido o querido. No hay actos sin “algo” que se actualice en ellos, pues los actos consisten justamente en el hacerse presente de las cosas, por más que este hacerse presente acontezca en alteridad radical. Y esto significa que las “cosas” no son solamente contenidos, organizados según ciertas configuraciones y determinados sentidos. Las cosas con las que nos encontramos están dotadas de una radical alteridad.

La alteridad radical no sólo es *respecto a* nuestros actos, sino que es también *en ellos*. No se trata ni de que la alteridad de las cosas remita a nuestros actos ni de que la alteridad *en* los actos remita a las cosas. No estamos hablando de ninguna relación de alteridad<sup>39</sup>. La alteridad de las cosas en nuestros actos solamente remite a sí mismas, precisamente porque la cosa, por ejemplo en mi percepción, se presenta como independiente del hecho de ser percibida<sup>40</sup>. “El *prius*” es sin duda el nudo básico de toda la filosofía de Zubiri y la praxeología asume y expresa con otras palabras esta conquista zubiriana. Si la praxeología intentara prescindir de la alteridad radical que toda cosa presenta en todo acto Antonio Pintor-Ramos tendría toda la razón de sospechar que se trata de una recaída en el idealismo o en el subjetivismo. En *Sobre la esencia* Zubiri precisa esta noción fundamental, o nudo gordiano de su filosofía:

“La realidad no se agota ni consiste en ser inteligida. En su actualización como realidad, pues, la cosa real funda la verdad, pero se actualiza a sí misma como algo que si es fundamento, lo es precisamente porque ya era realidad propia independientemente de la intelección, de suerte que en la actualidad intelectual de la realidad, el momento de realidad se nos presenta como un *prius* respecto del momento de su actualidad intelectual”<sup>41</sup>.

El *prius* le permite a Zubiri distanciarse tanto del realismo ingenuo (intelección del *prius* como anterioridad de la cosa o realidad en sí respecto de la percepción) como del subjetivismo también ingenuo (interpretación del *prius* como alteridad de lo dado de la cosa en la aprehensión, pero carente de dimensión rigurosamente trascendental, que siempre habrá de venir puesta por el entendimiento y la razón). La aportación genial de Zubiri es el descubrimiento de que en las cosas que aprehendemos hay una trascendencia, no específica, como quería el realismo ingenuo, pero sí inespecífica. En la aprehensión aprehendemos lo aprehendido como realidad, y esa formalidad de realidad trasciende la propia aprehensión, de

<sup>39</sup> De aquí el problema de calificar la filosofía de Zubiri o la misma praxeología como una filosofía de la alteridad, por más que pueda tener ciertas concomitancias con filosofías como las de Levinas o de P. Ricoeur.

<sup>40</sup> Contra lo que apunta A. Pintor-Ramos, ni Antonio González, ni la praxeología quiere o pueda prescindir de este momento de alteridad (cf. A. Pintor-Ramos, op. cit., p. 123).

<sup>41</sup> X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza editorial, Madrid, 1985, p. 116.

modo que todo lo que haya, no sólo en la aprehensión, sino también allende ella, todo, será realidad o no será nada. Es justo el orden trascendental. Ahora bien, como destaca Diego Gracia, esto también puede interpretarse de dos maneras. Una, que lo aprehendido sólo tiene realidad en la aprehensión, pero que precisamente por el momento inespecífico o de formalidad, es decir, por el “de suyo”, nos vemos lanzados a ver si tiene realidad y qué realidad tiene allende la aprehensión. Esta es la interpretación del Zubiri maduro, la que queda precisada en *Inteligencia sentiente* y la que recoge la praxeología. La otra interpretación posible es decir que lo aprehendido tiene realidad inespecífica allende la aprehensión, y que por tanto podemos afirmarlo como realidad allende la aprehensión. Esta es la interpretación que dan a entender a veces algunos fragmentos de *Sobre la esencia*:

“La realidad no se agota ni consiste en ser inteligida. En su actualización como realidad, pues, la cosa real funda la verdad, pero se actualiza a sí misma como algo que si es fundamento, lo es precisamente porque ya era realidad propia independientemente de la intelección, de suerte que en la actualidad intelectual de la realidad, el momento de realidad se nos presenta como un “prius” respecto del momento de su actualidad intelectual”<sup>42</sup>.

A despecho de la discusión sobre si en *Sobre la esencia* Zubiri entendía efectivamente el “prius” como una prioridad “real” de la cosa previa a la aprehensión o no, la praxeología toma la misma precaución que Zubiri en *Inteligencia sentiente*, la de que la prioridad del “prius” no adquiera ningún sentido cronológico o temporal, sino tan sólo formal. En nuestros actos de imaginación, de pensamiento, de rememoración, de percepción, etc., es donde las cosas se presentan como radicalmente independientes del hecho de ser imaginadas, pensadas, recordadas, percibidas, etc. No estamos hablando por tanto de las cosas en sí mismas. Estamos hablando de la alteridad radical que ellas presentan en nuestros actos, en nuestra praxis. Es precisamente esta alteridad radical la que nos permite volvernos sobre los actos mismos y descubrirlos. Y esto tiene una importancia capital. Es la asunción del “descubrimiento” zubiriano de la peculiar alteridad radical de las cosas en nuestros actos que pone a la praxeología en un nuevo camino equidistante de los dos grandes errores históricos de la filosofía, el realismo y el idealismo.

Al presentármese cada una de las cosas en alteridad radical, remitiendo no a mi acto sino a sí mismas, me fuerza a preguntarme sobre lo que puede ser en su último fondo: el dolor que siento en la espalda ¿es posicional? ¿Me he dado algún golpe? ¿Me ha surgido un divieso? Las cosas quedan ante mí en todos los actos como enigmáticas y problemáticas. Es posible que me haga problema de lo que para otros es de lo más obvio o que pase de largo frente a lo que para otros constituye un problema. Hay mil maneras de afrontar esta problematicidad: resolviéndola, huyendo de ella, pasando de largo, tratándola, etc. Como quiera que sea las cosas me dan que pensar y me invitan a marchar hacia su fondo insondable en líneas, sendas y caminos casi infinitos y siempre nuevos. Estos caminos dependen de mi mentalidad, cultura y un sinfín de otros factores. Escribir una novela existencialista, poetizar,<sup>43</sup> tantearla mediante un sinfín de creaciones científicas, son algunas de las posibilidades que me brinda mi cultura para dar cuenta de esta peculiar alteridad en la que se me presenta todo lo que aprehendo.

En todo acto hay un primordio de razón, una dinamicidad instantánea que me empuja “allende” lo inmediatamente actualizado. Aprehender algo sentientemente, en su radical alteridad, es un primer empuje hacia la búsqueda y el pensar. Es lo que Zubiri llama razón

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>43</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Al. Editorial, Madrid, 1983, pp. 64-65

sentiente. La razón sentiente “marcha hacia lo otro”<sup>44</sup> y este “otro” puedo ser yo mismo, pues puedo marchar hacia fuera o hacia adentro<sup>45</sup>. Tan insondable es el universo como mi propia interioridad. Cualquier punto de llegada de la marcha del pensar es intrínsecamente un nuevo punto de partida, algo incoativamente abierto allende sí mismo<sup>46</sup>. La razón sentiente es tan teórica como práctica: ¿Cómo funciona un determinado utensilio? ¿Qué voy a decirle a esta chica que me gusta? y las experiencias de frustraciones y satisfacciones y las emocionales pueden ser tan importantes o más que las prioritariamente intelectuales. Por último, el análisis praxeológico no arroja ningún privilegio de un tipo de actos respecto de otros, ni de los actos intelectivos sobre los volitivos y afectivos, ni de los afectivos sobre los intelectivos. Es más, es muy posible que no se pueda hablar de un acto que sea puramente intelectivo, afectivo o volitivo, sino en todo caso de una cierta “dominancia” de uno de estos tres caracteres. Incluso en el acto más puramente teórico (la lectura de un teorema matemático por ejemplo), hay también un momento de placer o displacer y de atracción o rechazo<sup>47</sup>. Todo lo actualizado en los actos parece tener **un momento intelectivo, afectivo y volitivo**. No hay intelecciones puras, libres de todo momento volitivo, afectivo o sensorial. Inversamente, no hay actos afectivos o volitivos que no incluyan algún tipo de intelección de las cosas, de las personas o de las situaciones que nos afectan y que queremos<sup>48</sup>.

## 5. La actualización de los actos y las cosas

En el campo de la filosofía de origen zubiriano, Antonio González subraya algo de crucial importancia: “la actualidad, por más que sea actualidad de la realidad, es siempre el término de una actualización. La actualización designa el “hacerse presente”, mientras que la actualidad es el “estar presente”. Este hacerse presente designaría un momento anterior a la actualidad de lo que aparece”<sup>49</sup>. “Actualización” es un término que ya utiliza Zubiri pero que no desarrolla ni diferencia sistemáticamente del de “actualidad”. Ciertamente, cuando se actualiza una cosa real, podemos decir que también se co-actualiza el acto en el que se hace presente. Pero aquí nos referimos a algo previo a la actualidad o co-actualidad del acto y las cosas: al acontecer mismo de tal actualidad. Antonio González reconociendo la mayor radicalidad del *Ereignis* de Heidegger respecto a la actualidad de Zubiri<sup>50</sup>, pues el *Ereignis* es una noción que designa el venir a la presencia, el acontecimiento en que las cosas se hacen presentes, intenta conceptualizar zubirianamente el *Ereignis*<sup>51</sup>. La actualización sería su equivalente. La actualización es “anterior” a toda presencia, y a todo “estar” presente (actualidad), es el “hacerse presente” que funda la actualidad. Sin un “hacerse” presente no

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 68

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 93

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 32

<sup>47</sup> En la filosofía zubiriana se podría hablar de “sensismo” y de “congenereidad” de la inteligencia, la voluntad y el sentimiento como hace A. Pintor-Ramos subrayando que el núcleo de esta congenereidad es “el de suyo” y que éste como tal es una formalidad intelectiva, pues inteligencia sentiente en Zubiri significa aprehensión de realidad y tiene poco que ver con lo que habitualmente se entiende por inteligencia o intelección ( Cf. A. Pintor-Ramos, op. cit., pp. 125-128) Más compleja y discutible es la atribución que realiza Antonio Pintor-Ramos de la fuerza a la voluntad y del poder al sentimiento.

<sup>48</sup> Si por inteleccionismo o por sensismo inteleccionista se entiende no que un acto sentimental o volitivo dependa de uno intelectivo, sino que en todos ellos hay una alteridad, que es formalmente intelectiva, estaríamos diciendo aquí lo mismo que Zubiri. Sin embargo, decirlo de otro modo y con otra terminología quizás pueda ser más clarificador. Cf. A. Pintor-Ramos, op. cit., 125-126

<sup>49</sup> A. González, «Ereignis y actualidad», en Diego Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, p. 185.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 183-184.

<sup>51</sup> A. González señala diferentes “ventajas” de esta reconceptualización zubiriana de la radicalidad ganada por Heidegger, pero, sin duda, una de sus consecuencias es que se gana en claridad y precisión sin que la filosofía acabe desvaneciéndose en poesía.

hay ningún “estar” o, si se quiere, no hay ningún “estar” presente que no sea un estar “haciéndose” presente<sup>52</sup>. No hay actualización sin actualidad y a la inversa. El “estar presente” es el modo como queda en los actos lo que se “hace presente”, lo que se actualiza en ellos. La actualización, en cambio, es aquello en que consiste el acto mismo anteriormente a toda actualidad, co-actualidad o dualización del acto entre la cosa y el acto en el que “queda” la cosa. No se trata, a mi modo de ver, de una prioridad del acto sobre la cosa actualizada, sino de una prioridad del “hacerse presente” respecto al “estar” presente. Antonio González señala que esta “actualización” puede ser pensada como acto. Los actos serían actualizaciones de cosas<sup>53</sup>. ¿Pero si reservamos el término “acto” para la actualización que sucede con la co-actualidad de los actos? ¿No encontramos en la unidad del acto el “hacerse” y el “estar” presente de las cosas? ¿No es el acto además de una actualización de la cosa una coactualización del mismo acto? El problema se complica cuando reparamos en que la actualización no acontece. La actualización como tal no se actualiza. Aquello en que consiste la verdad más originaria y más inmediata a nosotros es algo invisible. “Lo invisible -escribe Henry- es la determinación primera y fundamental de la fenomenalidad”<sup>54</sup>. La fenomenalidad originaria es ajena a todo horizonte y por lo tanto a todo ver y sentir. Lo que sentimos “está” ya presente. La noción de invisible apunta aquí al origen de todo lo actual en el acto. ¿Cómo accedo al “hacerse presente” si es invisible? Antonio González asevera que en la actualización estamos “ante algo absolutamente simple, y ante algo absolutamente próximo a nosotros mismos. Algo tan próximo que no se puede representar, porque no es una presencia de las que trata la metafísica, sino que es más bien el acontecer mismo del venir a la presencia”<sup>55</sup>. Podríamos recurrir a la poesía o a la narración y decir por ejemplo, que accedo a la actualización por un camino como el que nos lleva del alba a la noche, o de la luz en la que veo los árboles al claro del bosque que la deja pasar. ¿Pero hay alguna manera de decirlo con la claridad a la que nos tiene acostumbrado Zubiri? A mi modo de ver “actualización” y “actualidad” son el anverso y el reverso de una unidad radical que se plasma en todo acto y que sólo en el análisis puede deslindarse: no hay actualidad de la cosa y del acto sin su actualización, y no hay actualización sin una co-actualidad inmediata de la cosa y del acto en cualquiera de los actos. Ahora que miro los campos desde mi ventana no puedo sorprender el “hacerse presente” del verde y mi mirar más que en su “estar presente”. A. González afirma que el principio de todos los principios, pretendido por Husserl y Heidegger sería la actualización que acontece en todo acto. En ella se tocaría el fondo: el ámbito originario de toda experiencia de las cosas<sup>56</sup>. ¿No habría que añadir que el principio de todos los principios, además de la actualización, es la co-actualidad que acontece en todo acto?<sup>57</sup>.

## 6. La verdad primera

En los actos se da la verdad en su sentido más originario: el venir de las cosas a la presencia, su des-ocultamiento (*Ent-bergung*), su aparecer radical y originario. Antes de toda dualidad entre objeto y objeto, antes de toda dualidad entre la cosa aprehendida y el aprehensor, tenemos el acontecer mismo de la verdad. La verdad en sentido originario es una verdad anterior a toda dualización. No es la verdad de la patencia de algo ante algo. Es la verdad de la

---

<sup>52</sup> Bien entendido se trata de una prioridad y de una distinción en el análisis, del mismo tipo que la “prioridad” estructural de la aprehensión primordial respecto a la simple aprehensión o de la cosa-realidad respecto a la cosa-sentido.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 185.

<sup>54</sup> Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, PUF, op. cit., p. 66

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 144

<sup>56</sup> A. González, «Ereignis y actualidad», op. cit., p. 186

<sup>57</sup> Creo que una posible respuesta a estas preguntas la encontraremos en las próximas publicaciones de A. González, pero de momento así es como entiendo yo la cuestión.

actualización misma de la realidad de las cosas y del acto mismo antes de la constitución de toda diferencia entre las cosas y los actos coactualizadas con ellas. Estamos ante el concepto más radical y simple de verdad. Es una verdad que Heidegger conceptúa como *Ereignis*,<sup>58</sup> un acontecer originario (*Ereignis*), que no se funda en nada anterior a él. El *Ereignis* es lo más invisible de todo lo invisible, pues el *Ereignis*, el venir a la presencia, es justamente lo que nunca viene a la presencia. Y precisamente porque el *Ereignis* no viene nunca a la presencia del ser, se puede hablar de una "retirada" o "sustracción" (*Entzug*) del *Ereignis*. El *Ereignis* es lo oculto en todo desocultamiento. De ahí que del *Ereignis* no se pueda decir que sea esto o lo otro, porque propiamente el *Ereignis* no es. Se trata de algo que está más allá del ser. Tampoco se puede captar por un pensar representativo, pues precisamente con el *Ereignis* nos referimos a algo que no está presente, por ser la raíz misma de toda presencia. Por eso tal vez solamente se puede decir: *das Ereignis ereignet*, el acontecimiento acontece. El *Ereignis* nos muestra la plena radicalidad de aquello que los griegos llamaron *αλεθηεια*. Y es que ya no hay nada más radical a lo que se pueda remitir el *Ereignis*. En él se llega al fondo de la radicalidad filosófica<sup>59</sup>.

## 7. La actualidad de los actos

Pero, si además de esta verdad simple, unitaria y primera de la actualización reivindicamos en el punto de partida de la praxeología la verdad real<sup>60</sup>, que ya implica un mínimo de dualización del acto, ¿significa que con ello reintroducimos a la praxeología en el marco de lo que Heidegger entendía como metafísica occidental? ¿Estamos reconvirtiendo la praxeología en una metafísica de la presencia, en nuestro caso de la presencia de la realidad?

"Al principio de su historia -dice Heidegger- el ser clarea (*lichtet*) como surgir (*physis*) y como desalbergarse (*aletheia*). A partir de ahí recibe el carácter de presencia (*Anwesenheit*) y de permanencia en el sentido de un durar (*ousia*). Con ello comienza la auténtica metafísica"<sup>61</sup>.

A. González muestra que ni en el mismo Zubiri se trata de una metafísica de la presencia<sup>62</sup>. En todo caso, si se quiere seguir hablando de metafísica, se trataría en la praxeología de una metafísica tanto de la presencia como de la ausencia, tanto de lo que se manifiesta como de lo que se oculta. Lo actualizado en el acto nos remite por un lado a la actualización misma y por otro a lo que de suyo puedan ser las cosas, los demás y yo mismo en su presentarse independiente y completamente autónomo sin que jamás llegué ni a la actualización misma ni a saber lo que las cosas son de suyo. Lo que se me presenta son alteridades insondables y actos que ocultan su desocultar.

Si analizamos cualquier momento actual de nuestro quehacer cotidiano: lavar los platos, leer, escribir en el ordenador, escuchar la radio, consultar el correo electrónico, reposar un

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 104

<sup>59</sup> Esta es al menos la interesante interpretación que hace A. González del *Ereignis* desde su perspectiva praxeológica, *ibidem*, pp. 103-192.

<sup>60</sup> La verdad real es la mera aprehensión de las cosas en su "estar" presentes como algo que es "de suyo". *Inteligencia y Realidad*, op. cit, p. 230 ss.

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 403, Pfullingen, 1961, Citado por A. González, *Ibidem*, p. 118.

<sup>62</sup> "Si Zubiri insiste repetidamente en que actualidad no es "presentidad", posiblemente ello refleja un conocimiento de la crítica de Heidegger a la historia de la metafísica. Incluso la misma palabra "presentidad", elegida para designar la pura presencia distinta del "estar" presente, puede ser una traducción directa de la *Anwesenheit* de Heidegger, a la que Zubiri se estaría refiriendo entonces de una manera explícita", A. González, *Ibidem*, p. 180.

momento la mirada en una acacia del jardín, etc., podemos apreciar una especie de dualidad entre aquello que aparece y el acto en el que aparece<sup>63</sup>: Están los platos y mi tacto temperado por el agua caliente, el sonido de la radio y mi escuchar, el árbol y mi ver el árbol: “No sólo veo la piedra sino que siento que estoy viendo la piedra [...] es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo “estar”, una misma actualidad”<sup>64</sup>. ¿Cómo “está” el árbol en mi ver? Está como una alteridad que remite a sí misma, está como siendo “de suyo” lo que es, altanero e independiente de mi acto de ver. No veo el árbol como algo referido a mí, o puesto por mí. Tampoco como una alteridad respecto a mí: la alteridad del árbol, su ser “otro” que yo, no se me presenta en ningún tipo de respecto conmigo. El árbol se me presenta como estando ahí, independiente, altanero, “pasando” de que yo lo vea o lo deje de ver<sup>65</sup>. ¿Y como está mi ver en el árbol que veo? ciertamente no veo mi ver mismo, sino que al actualizármelo el árbol se coactualiza a la vez el ver mismo. “Siento que veo un árbol”. Lo mismo podemos decir de todo tipo de actos. Así si palpo una piedra siento su dureza y hendiduras como algo real (“de suyo”), pero no palpo el palpar mismo, ni lo siento de la misma forma que la piedra, lo que sucede es que me siento palpando. Al actualizarse la piedra se coactualiza a la vez mi palpar. Donde me encuentro es, por así decirlo, ante una co-actualidad o actualidad común<sup>66</sup>. Y es que los actos no son solo actualizaciones de cosas, sino que de algún modo se actualiza, “está” presente, el acto mismo. La cosa se hace actual en el acto, y el acto en el que la cosa se actualiza es sentido como algo inmediato. El acto se hace patente como una luz que ilumina de un modo muy especial las cosas. No vemos la luz, pero sentimos la luz, vemos en ella y nos es tan transparente e inmediata que fácilmente no reparamos en ella. Propiamente, por tanto, los actos son co-actualizaciones de cosas y de los actos mismos. Con lo dicho estamos en capacidad de entender cabalmente porque la praxeología es una filosofía tanto de la actualización como de lo actualizado en los actos.

## 8 Diferencia en la actualización de las cosas y las personas

Las cosas son aquello que se actualiza en todos los actos que integran nuestra praxis. A esta manifestación originaria de las cosas A. González la llama *pragma* con la intención de oponerse a un inveterado intelectualismo en la filosofía occidental que ha conducido a tratar de prescindir, en la actualización de las cosas, de todos los aspectos afectivos, volitivos, nocionales, y de todas las posibilidades que las cosas nos abren para quedarnos con la “pura actualización” de las cosas, o con la “pura percepción”. Tales puridades no acontecen. Aunque las cosas no sean en principio lo que nos interesa que sean siempre las actualizamos teñidas por nuestros actos, por todo tipo de actos (afectivos, intelectivos, de temor, etc.) que se coactualizan con la cosa<sup>67</sup>.

Sin embargo hay algo que se actualiza que no queda comprendido en esta noción de cosa. Se trata de las personas. No hay ninguna duda de que los demás se actualizan también de algún modo como las demás cosas, es decir como realidades corpóreas, dotadas de notas sensibles Sin embargo, las personas no se nos actualizan simplemente como un sistema de notas en el que luego, en mi búsqueda racional, puedo distinguir una nota real, como la inteligencia, que

<sup>63</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y Realidad*, op. cit., pp. 147-149

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 155

<sup>65</sup> De aquí la propiedad de la designación “de suyo”. Marquín Argote documenta su utilización en *El Quijote* destacando la contraposición con otro modismo utilizado por Cervantes: «de mí» (cf. G. Marquín Argote, «Breve nota sobre los modismos “de suyo” y “de mí”», *Revista de filosofía*, México, marzo de 2000). La noción “de suyo” tampoco es sustituible sin más por el término “alteridad”.

<sup>66</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 156 ss.

<sup>67</sup> Cf. A. González, “La praxeología como filosofía originaria”, *Pensamiento crítico latinoamericano*, Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez, Santiago de Chile, 2005, pp. 817-832.

lo diferencia de las cosas, sino que además habitan nuestros propios actos. Zubiri ha hablado de una presencia de los otros en la propia vida, permitiendo o impidiendo el acceso a las cosas:

“Los progenitores, realmente, se han metido en la vida del niño mucho antes, años antes de que el niño pueda sospechar que hay otras personas en el mundo. Es, qué duda cabe, una co-situación en la cual ciertamente no hay una relación de persona a persona, ¿Cómo la va a haber si el niño todavía no tiene un acto personal?

Es algo distinto. El progenitor va dando satisfacción de necesidades o tomando la iniciativa de dar cosas que piensa que aquel de quien cuida las va a necesitar o le van a ayudar. Hay una mosca, se la puede espantar y así estamos todos tranquilos, etc. Sí, todo esto es verdad. Pero, en esos actos tan sencillos y tan elementales se produce algo mucho más profundo: a lo largo del tiempo (un tiempo tampoco tan corto, no es que sea muy largo, pero tampoco tan corto) el niño va adquiriendo la conformación de lo que pudiéramos llamar el carácter «humano» de su vida. Lo que le viene desde fuera al niño, es más que la influencia de otra persona, es la conformación de su humanidad. Es una especie de co-situación de co-hominización. Va adquiriendo precisamente un mundo y un carácter humano. Antes que yo conviva con otros (muchísimo antes y como posibilidad misma para que yo pueda convivir con ellos) es que los convivientes vivan todos en un mundo humano. Y ese mundo humano es precisamente la primera acción que la situación de versión de cada hombre a los demás tiene sobre el recién nacido. La versión es ante todo la constitución del mundo humano, de lo que en mis cursos, hace veinte o veinticinco años, llamé *el «haber humano»*”<sup>68</sup>.

Hay una presencia de los otros en los propios actos, en la propia praxis. La praxis humana es desde su raíz una praxis “habitada” por los demás. Sin esta presencia no alcanzaríamos siquiera la humanidad, es el caso de los niños lobos o niños gacela mencionado por Zubiri<sup>69</sup>. Ahora bien ¿como están presentes los otros en nuestros actos? Podemos distinguir diferentes tipos de presencia o de actualización de los demás que no son ni mucho menos excluyentes: En primer lugar los demás se me actualizan como una cosa más con un determinado sentido: puedo ver en el otro un ser igual, un inferior o un superior a mí, un esclavo, un salvaje, etc. La historia y la antropología ilustran muy bien como se han actualizado los demás a un determinado grupo o cultura. En segundo lugar los demás intervienen en la determinación de qué cosas se actualizan en los propios actos. Los demás me brindan unas determinadas cosas o me evitan otras, me hacen pasar hambre o me sobrealimentan, etc<sup>70</sup>. Toda vida humana está

---

<sup>68</sup> X. Zubiri, *Tres dimensiones de lo humano: individual, social e histórica*, Alianza ed., Madrid, 2006, pp. 44-45

<sup>69</sup> En estos casos límite la acción humana está determinada por animales (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza ed., Madrid, 1986, p. 239) y por tanto quedan privados de su humanidad. La condición necesaria para que haya humanidad es la posibilidad de una apertura del sentir estímulo a la realidad, pero no es una condición suficiente pues la apertura del sentir humano es tal que no sólo pueden actualizarse en él los demás seres humanos sino "culturas" animales que hacen que en principio no se manifieste ningún rasgo humano. ¿Puede el niño lobo en un determinado momento alejarse de la conducta de la manada? ¿Que pasaría si se encontraran entre sí niños lobos? ¿Podría ser que llegaran a adquirir actuaciones humanas y no lobunas en un determinado momento? ¿Hay un umbral de tiempo a partir del cual es imposible adquirir una vida humana? Son cuestiones que de algún modo competen a la etología, a la psicología, a la sociología y a la biología.

<sup>70</sup> Hay una proto-economía en la praxis humana, en toda praxis humana. Y esta proto-economía determina incluso la constitución de lo humano y buena parte de lo que llamamos nuestro mundo subjetivo. Cf. A. González, “La praxeología como filosofía originaria”, op. cit.

esencialmente entretejida con las otras vidas desde el nacimiento. Antes de cualquier relación de persona a persona, antes incluso de realizar cualquier acto de habla, los otros ya están metidos en nuestra vidas. “Lo que le viene desde fuera al niño, es más que la influencia de otra persona, es la conformación de su humanidad”<sup>71</sup>. A través de actos muy elementales de los otros, el de satisfacer las necesidades básicas, el de espantar las moscas del recién nacido - es el ejemplo que pone Zubiri,<sup>72</sup> se va adquiriendo el carácter «humano» o inhumano de la vida. En tercer lugar las cosas mismas que se nos actualizan están teñidas por el sentido que le han otorgado los demás. Las cosas, “pragmas”, están teñidas por los actos de los demás. El martillo, solo es percibido como “martillo”, en una cultura donde hay clavos y muebles que reparar. Por último, en la propia praxis se actualizan en alguna forma los actos de los demás. En ciertos momentos, podemos entender, sentir y querer más o menos lo que otros entienden, quieren o sienten. Nuestro deseo, nuestro sentimiento y nuestro pensar es a veces el deseo, el sentir y el pensar de otro. Los sentimientos, las percepciones y los deseos de los demás pueden invadirnos completamente. Co-sentimos, con ellos. No entramos ahora en los mecanismos biológicos, psíquicos, sociológicos o lingüísticos que puedan conducir a este co-sentir, ni en la cuestión de la extensión de este vínculo entre los seres humanos<sup>73</sup>.

Estos diferentes tipos de actualización de los demás que podemos ir describiendo nos muestran que nuestros actos son co-actualizaciones abiertas a las co-actualizaciones de los demás. Los demás, desde esta perspectiva, no se actualizan solamente como realidades específicas, dotadas de un sentido específico o como modulando las cosas. Los demás se actualizan o se pueden actualizar como quien está participando en una misma actualización. Los demás habitan nuestra propia praxis no solamente como cosas, sino en virtud de sus propios actos. “Estamos ante personas. Las personas no se definen primeramente por la subjetividad, ni por la autopoiesis. Las personas son aquellos y aquellas en los que resuenan (*personare*) los actos que compartimos en una comunidad de co-actualización”<sup>74</sup>. Los demás ciertamente habitan nuestros actos. Hay una coactualización de los actos de los demás en mis actos y de mis actos en los actos de los demás, de modo que en muchos casos podemos preguntarnos si un determinado acto nuestro: una manera de reír, de caminar, etc. es más expresión de otros (familia, grupo cultural, etc.) que de mi mismo. ¿Pero que sucede con los animales?<sup>75</sup> ¿No podemos establecer con ellos una cierta co-actualidad que no podemos

---

<sup>71</sup> X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, op. cit, p. 44

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>73</sup> Podríamos decir que hace unos cuantos siglos, antes de que empezaran los procesos de colonización occidental, el entrometimiento de los otros en la vida de cada uno estaba limitado por una determinada sociedad. Habían acciones de una determinada sociedad que no afectaban para nada a otras sociedades y éstas coexistían absolutamente incomunicadas entre sí. El imperio azteca, por ejemplo, podía lastrar la vida de muchos pueblos mesoamericanos, pero no afectaba en modo alguno a los pueblos orientales, europeos o africanos. Hoy, en cambio, no hay ningún grupo o cultura en el que no esté entrometida de manera esencial el resto de la humanidad. En lenguaje zubiriano diremos que hoy se da una corporeidad mundial. La corporeidad consiste justamente en actualidad, en presencialidad de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás. Aquellos caracteres que se suelen considerar claves para la constitución de una sociedad, la presión, el trabajo, la colaboración, la relación, la imitación, el contrato o el lenguaje, se inscriben justamente en este ámbito más radical por la que cada uno habita los actos de los otros y los otros los propios. Cf. A. González, Cf. A. González, *Un solo mundo, La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Tesis doctoral, Madrid, Comillas, 1995).

<sup>74</sup> A. González, “La praxeología como filosofía originaria”, op. cit.

<sup>75</sup> Y aquí no recorro, como hace Zubiri, a los animales como un mero contraejemplo. Puedo sentir hasta vergüenza ante la mirada de un perro y un perro puede hasta dominar la conducta de un adulto. Ciertamente puedo decir que el animal no tiene logos, o que no actualiza cosas “reales”, pero estas afirmaciones escapan a la filosofía primera. Jaques Derrida, por ejemplo, ve un prejuicio cristiano desde Agustín a Lacan, pasando por Descartes, Heidegger y Levinas en el hiato que se establece entre las personas y el animal. Cf. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.

establecer con las cosas? ¿No se actualizan los vivientes de manera diferente tanto de las personas como de las cosas? Quizás no sea posible en una filosofía primera distinguir nítidamente entre diferentes tipos de actualizaciones. De todos modos, en una filosofía primera creo que lo más esencial de la persona lo encontramos en otro lugar. Las consideraciones sobre como se actualizan las personas no agotan todo lo que hallamos de personal en un análisis de actos.

## 9. Coactualidad y persona

Hemos dicho antes que en el acto hay una actualidad común del acto y de la cosa actualizada. Contra todo tipo de filosofías del sujeto<sup>76</sup>, Zubiri destacará que:

“Lo primario no es la oposición del sujeto con las cosas, sino justamente al revés: la actualización, la verdad real, pues solamente la verdad real es la que hace posible, derivativamente, la oposición de lo que llamamos sujeto con lo que son las cosas que no son sujeto [...] El sujeto humano va sintiendo o aprehendiendo dentro del orden de la realidad, algo que, efectivamente, es él mismo, a diferencia de las cosas que no son él mismo. De ahí que, de una manera lenta, habrá un proceso psicológico, todo lo archicomplejo que se quiera, pero que como tal sería imposible si el hombre no estuviera primariamente instalado, constituido, en esa línea de la verdad real que es justamente el acto primero y primario de la inteligencia”<sup>77</sup>.

Lo primario para Zubiri es la verdad real y la verdad real no es otra cosa que el modo como quedan las cosas en nuestros actos, en esta peculiar alteridad que hemos intentado describir y que de tan obvia y tan inmediatamente presente es de difícil descripción. Es un poco como el cuento del detective que está buscando una pieza de convicción en una habitación y no la encuentra porque para ocultarla la han dejado en el lugar más expuesto a todas las miradas. Hemos visto también como A. González distingue una verdad más originaria: la verdad del aparecer radical y originario de las cosas, la verdad de su actualización. Pero ello no significa que la praxeología quiera o pueda prescindir en sus análisis de la verdad actual o la verdad real porque el hacerse presentes y el estar presentes, la actualización y la actualidad, la verdad simple y la verdad real, conforman una unidad primaria radical: no hay acto sin la co-actualidad de la cosa y del acto mismo y no hay co-actualidad sin su actualización en el acto. La coactualidad proindivisa de la cosa y el acto en que se da la cosa es la raíz última de mi carácter de “me”, de que pueda hablar de “mi” o de “yo” y de “persona”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> “Lo paradigmático de las filosofías del sujeto es que éste aparece formulado en primera persona –ego cogito-, bien que el “yo” se defina como yo empírico o como yo trascendental, bien que el “yo” sea puesto absolutamente, es decir sin relación con el otro, o relativamente, es decir que la egología requiere el complemento intrínseco de la intersubjetividad”. Cf. P. Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, citado por A. Pintor-Ramos, op. cit., p. 138.

<sup>77</sup> X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp.112-113

<sup>78</sup> Creo que son importantes las cuestiones que se plantea Víctor Manuel Tirado “¿No se manifiesta una disimetría en dicha actualidad única? La cosa queda y el quedar mismo de la cosa queda en la cosa, pero la cosa no se entera de que queda. ¿Qué es lo que hace que el quedar de la cosa refulja y engendre la conciencia? [...] Eso es a lo que llamo sujeto o protosujeto. No sabemos si tiene contenido o esencia –a más de esta capacidad luminica para producir el aparecer del aparecer-, pero sí sabemos que es algo extraordinario, justamente por inaugurar este ámbito luminico de la presencia.” Pero quizás no se trata de reivindicar una filosofía del sujeto zubiriana muy peculiar sino el momento de verdad de estas filosofías. Víctor Manuel Tirado San Juan, *Internacionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 2002, pp. 205-206.

En Zubiri hay una cierta ambigüedad en la actualidad común que afecta a la cuestión que aquí tratamos. Por un lado parece que la intelección es aprehendida como real igual que una piedra o un árbol: “La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad de la piedra: así es como estoy en mí”<sup>79</sup>. Por otro, que el carácter intelectual de la actualidad no queda sentientemente inteligida como la cosa real:

“Al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente “co-inteligida” la intelección sentiente misma. No ciertamente como una cosa más sino en esta forma que expresa el gerundio español “estoy sintiendo”<sup>80</sup>.

Lo que a mi modo de ver expresa el gerundio es un “estar en mí” primordial:

“Trátase de un “estar”. Por consiguiente, estar en mí no es resultado, por así decirlo, de un volver sobre mi acto; es decir, no se trata de tener una intelección de mi acto después de haber tenido el acto de intelección de la piedra. No estoy en mí porque vuelvo, sino que (si de vuelta quiere hablarse) vuelvo porque estoy ya en mí. No se vuelve sobre el acto, sino que se está ya en él realmente. Estoy ya en mí por estar inteligiendo sentientemente la cosa. Recíprocamente, nunca puedo estar en mí si no es estando en la cosa. De ahí que estar en mí tenga la misma actualidad que el estar en la cosa:

No hay que “entrar”, sino que se “está” ya en mí. Y se está por el mero hecho de estar sintiendo la realidad de cualquier cosa. Estoy en mí porque mi estar está actualizado en la misma actualidad que la cosa real. [...] la posibilidad de la introspección, al igual que la posibilidad de la extrospección, se fundan en la actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual sentiente. [...] Al sentir la piedra real, repito, estoy sintiéndola. La actualidad común de lo inteligido y de la intelección tiene ante todo este carácter de “con”<sup>81</sup>

Sabido es que uno de los grandes caballos de batalla de Zubiri es la “sustantivación” de la conciencia, que sería uno de los supuestos básicos de la modernidad:

“La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl. La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia. Esto es inadmisibile porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. El psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y a su actividad refiriéndose siempre a la conciencia. Así nos habla de «la» conciencia, de «el» inconsciente, etc. El hombre será en última instancia una estratificación de zonas cualificadas respecto a la conciencia. Esta sustantivación es inadmisibile. No existe «la»

---

<sup>79</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit, p. 157

<sup>80</sup> *Ibidem*, p.161

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp.157-159

actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes”<sup>82</sup>.

Sin embargo hay un concepto radical de conciencia que afecta a todos los actos, sean conscientes o subconscientes, se trata de una conciencia sentiente previa a toda conciencia introspectiva o reflexiva que Zubiri describe muy bien:

“Si como suele ser usual (aunque muy impropia) llamamos al inteligir *scientia*, ciencia, habrá que decir que en virtud de la actualidad común de la intelección como actualidad, esta intelección común como actualidad “intelectiva” ya no será meramente ciencia sino *cum-scientia*; esto es, conciencia. Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección. Este es el concepto radical de conciencia. Intelección no es conciencia, pero toda intelección es necesariamente consciente precisa y formalmente porque la intelección es “co-actualidad”; intelectual pero co-actual. Y como la intelección es sentiente, es decir, como la realidad está inteligida en impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente. Pero aquí es necesario hacer dos observaciones. En primer lugar, esta conciencia no es formalmente introspección. La introspección es tan sólo un modo de conciencia: es la conciencia del acto de entrar en sí mismo; ya lo vimos. Pero el acto de entrar en sí mismo se funda en el acto de estar en sí mismo (intelección cenestésica), y por esto la conciencia introspectiva se funda en la conciencia directa de co-actualidad”<sup>83</sup>

Desde una perspectiva praxeológica podríamos decir que en todo acto, sea de la naturaleza que sea, no solo se siente algo sino que se siente el acto mismo<sup>84</sup>. Del mismo modo en que en la actualización de la cosa se coactualiza el acto, en el sentir de la cosa se “con-siente” el acto de formas muy diversas. En todo acto, por más volcado y embebido que esté por la cosa actualizada en él -el gol que acaba de marcar mi equipo preferido, o el modo distraído en el que he ido a parar a un sitio-, hay en el fondo un momento más o menos borroso, una conciencia mínima<sup>85</sup>. Este momento consciente de todo acto será todo lo vago que se quiera pero permanece activo y operante como estos testigos del ordenador o del televisor que nos indican que no están del todo desconectados. No hay posibilidad ninguna de tener una sensación o percepción si en el fondo de ella no hay ese momento más o menos difuso que es el sentirse de alguna manera envuelto en esa percepción o sensación.

Zubiri no cesa de criticar, creo que con razón, nociones centrales y muy queridas de la filosofía moderna. Conceptos como yo, subjetividad, e incluso persona, han ido tradicionalmente de la mano de la conciencia de sí, y en definitiva de las filosofías del sujeto:

---

<sup>82</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp.15-16.

<sup>83</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 161.

<sup>84</sup> Es muy posible que tenga razón A. González al señalar que en los actos estamos ante algo distinto a la “actualidad” que requiere su análisis propio.

<sup>85</sup> J. Albert Vicens considera fundamental la distinción entre una conciencia mínima y la reflexión para la recta comprensión del pensamiento de Descartes: “L’acte pensant sobre el que no es reflexiona és certament un acte conscient, però anomenarem la forma en què el subjecte el posseix conciencia mínima o inatenta per diferenciar-la de la conciencia d’aquells actes pensants que son, a més, objecte d’altres pensaments que els prenen en consideració amb una major o menor atenció”. Cf. J. Albert Vicens, *Meditació i metafísica en Descartes*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 169 y también p. 334 ss.

este ser extraordinario –decía Husserl– que es para sí<sup>86</sup>. En la medida en que Zubiri rechaza el idealismo que habitualmente va ligado a la noción de sujeto, evita anclar el problema de la persona en las nociones de “Yo” y de “subjetividad”:

“Ser persona no es en este primer plano tener de mí una vivencia como algo mío, sino ser efectivamente mío. (...) Ahora bien el poseerse a sí mismo no significa “ser para sí”, sino algo anterior y raíz del ser para sí”<sup>87</sup>.

¿Qué significa exactamente este “ser efectivamente mío”? El ego trascendental es un “sub-jectum”, es decir algo que está por debajo de lo que aparece y que es su condición de posibilidad. Aquello por lo que todo aparece no aparece por sí mismo. El Yo acompaña todas mis representaciones pero no puede estar representado él mismo. Es de este “Yo”, de este sujeto, que Zubiri declara que es vacío. Para Zubiri la interioridad presenta una estructura de tres niveles que apela “me”, “mi” y “yo”. El Yo es precisamente el momento más derivado de esta estructura. Desde una perspectiva praxeológica podríamos decir, al igual que Zubiri, que la interioridad, el espacio de la vida subjetiva, se abre en cada acto, en cada actualización de una cosa, como un “me”.

“La forma mas elemental es la del *me*: me encuentro bien, me encuentro ante un cuadro, etc. En los casos extremos, inclusive al estar en actitud absorta ante una realidad, el hombre nunca está ausente de este *me*, tanto más acusado y tanto más *me* cuanto más indistinto y más inexistente sea para sí mismo el hombre, y más distinto de la realidad en la que está absorto y volcado. Solamente cuando el hombre se encuentra no absorto, queda su subsistencia actualizada en una segunda forma, en una especie de fuero interno que es justamente el mí. Bien entendido que no habría *mí* sin *me*. Y solamente cuando este mí de una o de otra manera, y por las razones que sea, se enfrente con el todo de la realidad, entonces es cuando ese mí se eleva a la condición de yo”<sup>88</sup>.

En el “me” o el “se” para Zubiri tenemos la mínima expresión de la conciencia, hasta referir con él al estado de absorto y volcado en la cosa. ¿Es el “me” un equivalente correcto de este momento consciente mínimo inscrito en todo acto? ¿Implica ya el uso del pronombre “me” una cierta reflexividad posterior a este peculiar “con-sentirse” primario de los actos? <sup>89</sup>. Más allá de toda cuestión nominal ¿es posible dar un paso más respecto a lo que Zubiri designa como “me”? Sea cual sea la respuesta que demos a la cuestión, el “co-sentir” los propios actos es un momento inherente de la co-actualidad. No hay co-actualidad sin algún género de co-sentir. Ortega realiza una preciosa descripción de este momento radical inscrito en todo acto<sup>90</sup> introduciendo una diferencia entre el mero “contar con” las cosas y el “reparar en” ellas. La

---

<sup>86</sup> Víctor Manuel Tirado San Juan, *Husserl et Zubiri*, L’Harmattan, París, 2005, p. 142

<sup>87</sup> X. Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 110-112

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 124-125

<sup>89</sup> Nótese que para Zubiri los animales también tienen conciencia. El perro “co-siente” su propia afección. Tanto la conciencia humana como la conciencia animal son sentientes. Lo que distingue a estas dos conciencias es que la humana es conciencia de realidad, mientras que la animal es conciencia de estimulación. (X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 164) Sin embargo, para una filosofía primera la evocación del animal es siempre pedagógica o si se quiere hipotética y misteriosa. ¿Qué podemos saber primordialmente de su interioridad? ¿Qué hay tras el rostro de mi perro, de su mirada insistente, a veces suplicante, a veces alegre? Una mirada que a veces parece visionaria, como si viera cosas que yo no veo.

<sup>90</sup> En mi tesis doctoral *Ética primera, aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée, Bilbao, 2000, presentaba la idea de que en el planteamiento Zubiriano del carácter de “con”, “en” y “de” de la actualidad común resuenan los análisis orteguianos.

noción "reparar en" menta la conciencia en su sentido tradicional como "darse cuenta" o "consciencia de". El "contar con", en cambio, menta un carácter primario, previo al "darse cuenta", de los actos humanos.

“Antes cuando atendía a determinadas palabras yo no reparaba en mí como no reparaba en el banco o el sillón donde me siento y, sin embargo, mi yo y el banco existían para mí, estaban en algún modo ante mí. La prueba de ello es que si alguien hubiese movido el banco yo habría notado que algo en mi situación había cambiado, que algo no era lo mismo que en el instante anterior. Lo cual supone que de algún modo me constaba ya el banco y su posición, que yo en algún modo contaba con el banco. Cuando bajamos la escalera no tenemos consciencia propiamente tal de cada escalón, pero contamos con todos ellos; y en general, de la mayor parte de las cosas que existen para nosotros no tenemos consciencia, pero contamos con ellas”.<sup>91</sup> “Mi vida y todo en ella me es preevidente, me consta o cuento con ello en forma tal que me es siempre posible convertir este «contar con» en efectivo reparar, en efectiva evidencia. Lo mismo podríamos decir que la vida es preconsciente o que es presabida”.<sup>92</sup>

No se trata del inconsciente como hipótesis explicativa de ciertos actos humanos, sino exactamente de una conciencia mínima o, si se quiere, irreflexiva, asequible en el análisis y descripción de nuestros actos. Por ejemplo, estoy en clase abstraído en mi explicación y entra un nuevo alumno en el que no reparo. Al salir alguien me pregunta por fulanita y después de un cierto titubeo respondo: "¡Ah! sí, sí, entró iniciada la clase". De algún modo he tenido que contar con él, aunque no reparara en él, para poder responder la pregunta y recordar su entrada. O al llegar a casa no he reparado en que hay unas cortinas nuevas en el comedor pero cuando mi mujer me pregunta en otra habitación si me he dado cuenta de que hay novedades no me cuesta percatarme de las nuevas cortinas. Es obvio que he "contado con" la cortina sin reparar en ella<sup>93</sup>. Se trata de una autoconciencia mínima o prereflexiva. Esta autoconciencia mínima no exige nuestra atención. La autoconciencia prereflexiva es presente cuando veo algo, cuando pienso en algo ocurrente, cuando me siento triste, con hambre o con dolor. La conciencia reflexiva, por ejemplo la que se expresa cuando alguien me pregunta que estoy pensando y después de prestar atención un momento lo digo, es posible solo porque hay una conciencia prereflexiva<sup>94</sup>. Los actos no son solamente actualizaciones de cosas sino de algún modo autopresentantes<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, O.C., vol. XII, p. 48.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>93</sup> Es una distinción muy próxima a la distinción entre conciencia discursiva y conciencia práctica que Giddens considera fundamental para el desarrollo de una sociología no idealista. A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, Amorrortu editores, Argentina, 1995, p. 77 ss.

<sup>94</sup> En *Ética primera, aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*, op. cit., distinguía entre una conciencia sentiente radical en la que puedo llegar a hacer algo distraídamente sin estar en la cosa, una conciencia cenestésica en la que puedo estar en la cosa sin prestar atención y una conciencia reflexiva en la que estoy en la cosa dándome cuenta. En cualquier caso en lo que llamamos acto caben todas aquellas actuaciones conscientes o inconscientes que implican un conato de intimidad: actuaciones inconscientes con sentido (desparramar una taza de café encima de alguien que odiamos, conducir un automóvil sin prestar atención, determinados sueños, estados hipnóticos, etc.) o sin sentido (movimientos más o menos aleatorios de un recién nacido); actuaciones conscientes sin sentido o intencionalidad (movimientos reflejos, tics, estornudos, etc.), y acciones conscientes intencionales (obtener dinero de un cliente con falsas promesas, etc.) No son un acto, en cambio, las actuaciones inconscientes sin sentido como roncar, de las que no cabe ni un mínimo de autopresencia.

<sup>95</sup> Zubiri señala que los actos de aprehensión son presentantes y conscientes, que en ellos me estoy dando cuenta de algo que me está presente. Cf. *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 23.

Los actos nos están presentes incluso si no dirigimos la atención hacia ellos. Cuando siento un dolor, cuando pienso, cuando dudo o imagino, este sentir me es dado inmediatamente y no lo infiero. Yo no tengo que juzgar o presuponer ningún criterio para identificarlo como “mío”. No hay actos (en el sentido de actualizaciones de cosas) totalmente impersonales. Incluso en casos patológicos como en la despersonalización o en síntomas esquizofrénicos donde el sujeto siente que no es él ello es sentido como parte de su experiencia. “Se co-siente otro”. El “co-sentir” es irrecusable. En el caso de experiencias patológicas en las que se afirma que el pensamiento es insertado por otros, necesariamente se afirma que los pensamientos insertados pertenecen a la propia corriente consciente por más que la agencia de estos pensamientos sea atribuida a otros. Consideremos el caso límite de la hipnosis. El hipnotizado puede sentir que es otro, por ejemplo una serpiente, puede cometer actos contrarios a su voluntad consciente, del mismo modo que una ardilla está fascinada por una serpiente que se prepara para comérsela y no la percibe como una amenaza, el hipnotizado podría ponerse en peligro sin darse cuenta de ello, pero aún así, en los actos hipnóticos hay un individualísimo sentir vedado al hipnotizador, hay un “co-sentir” primario del que quizás podemos distraernos pero del que no podemos deshacernos jamás.

En la praxeología por tanto, la persona antes de definirse como, yo, subjetividad, autoposición, suidad<sup>96</sup> o como una comunidad de co-actualización, antes incluso de definirse como “mi” o “me”, se revela como este momento de “co-sentir” o “contar-con” que Zubiri describe como “me”. Volviendo a un ejemplo límite podemos pensar que un niño de muy corta edad no se conozca como un “mi”, ni mucho menos como un “yo”, que no distinga su interior de su exterior, pero el aprendizaje de su primer rictus facial, de sus primeros movimientos, son precisamente posibles porque el niño se “co-siente” entre las cosas, en su moverse totalmente desordenado.

Este “co-sentir” inaugura una especie de espacio singularísimo e íntimo. Por más que pueda compenetrarme con otra persona o viviente nunca accederé al otro tal y como él se vive y se “con-siente”. Ningún amor, ninguna tortura, ningún escanner puede penetrar en la singularidad, en el “con-sentir” del otro. El acto vivo, que diría Ortega, no puede existir para otro ejecutivamente<sup>97</sup>. Nadie puede participar íntegramente en la vida de otro. Por más que todo acto implique un momento de comunicación, pues todo acto es siempre actualización de algo o de alguien, precisamente por este conato de intimidad en todo acto se abre también una incomunicación, una remisión de todo lo actualizado a mí. Así ese dolor, ese fuego, ese sonido, que se actualiza como “de suyo” en una alteridad tan radical que no remite más que a sí misma es también mi dolor, mi ver y mi oír incomunicable. Yo podré hacerme cargo del dolor del otro, podré compenetrarme con su ver y su oír, pero jamás podrá coincidir esta compenetración con su individualísimo sentir. La actualización entraña una gran paradoja y es que al mismo tiempo que nos abre a las cosas y a los demás nos abre también a una singularidad absoluta y radical. Los actos no son singulares solo en el sentido de diferentes de cualquier otro acto, sino también en el sentido de que su autopresentación es única, personalizada. De este modo un determinado sentimiento puede invadir y teñir todas las cosas. La angustia, por ejemplo, o la alegría pueden “llenar el mundo entero, como se dice de manera figurada, aunque ella no es tal, ella no es en ningún mundo, ningún horizonte la desborda por ningún lado, ningún espacio de fuga donde ella tendría licencia de deshacerse de sí, donde habría otra cosa que ella”<sup>98</sup>. La interioridad, el espacio de la vida subjetiva y personal, se abre en cada uno de los actos.

---

<sup>96</sup> Para Zubiri el aprehensor no es un sujeto tras sus actos, sino simplemente una realidad que se aprehende a sí misma como realidad, y por eso es reduplicativamente suya, es «suidad». Cf. *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 121.

<sup>97</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* op. cit., pp. 61-62.

<sup>98</sup> Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, op. cit, p. 162

Una suerte de conciencia mínima inscrita en todo acto excluye la atribución primaria de los actos a una tercera persona, o a un “nosotros” y ello independientemente de los engaños de la gramática. Aún en una cultura que no hubiera pronombres personales, hay esta autopresencia de los actos, muy difícil de describir de tan inmediata, pero a mi modo de ver innegable. Mi cuerpo, mis olores etc, se actualizan en los actos como las demás cosas sensibles. Los otros, los demás también se actualizan con unas determinadas notas sensibles, y además sus actos pueden pergeñar los nuestros y los nuestros los suyos, sin embargo en todo acto hay un momento de singularidad absoluta e irrechazable. Todos los actos implican un “con-sentir” individualísimo: todo lo que se actualiza me es dado como algo que *me* afecta, *me* duele, *me* gusta, *me* atrae. Es “la extraña presencia que la vida tiene para sí misma”<sup>99</sup>. En todo acto hay un acceso inmediato a mi mismo. La coactualidad del acto y la cosa, su “estar presente” es el fundamento de la subjetividad:

“La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del “mí”. Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se “integran” en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se “desintegra” en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés”<sup>100</sup>.

Como ya hemos remarcado la praxeología distingue expresamente en la experiencia originaria los actos y las cosas. Ambos nos son presentes, pero de manera diferente. Los actos no son cosas. Y es que los actos no se actualizan como un “de suyo”, como cosas. En el acto de escuchar una melodía no aprehendo el acto de escuchar como una cosa más, sino que al escuchar la melodía, *co-siento* o puedo *co-sentir* el acto mismo de escuchar. Y esto puede ser dicho de todos los actos. Actualizando cosas: mi mano, esta música, etc, estoy sintiendo, los actos mismos y este “estar presente” a sí mismo de todo acto no puede actualizarse en ningún otro acto. Los actos no pueden ser reducidos jamás a objeto, ni a cosa en el sentido zubiriano, ni desposeídos de un conato de intimidad<sup>101</sup> y si bien todo acto es singular, ¿no es acaso su intimidad lo más intransferible, único e inequívoco de todo acto? El “con-sentir” es quizás el momento de verdad de las filosofías del sujeto. Su verdadera desconstrucción no se da en la voluntad de criticarlas o de escapar de ellas, sino en el esfuerzo continuamente abierto para atenernos a aquello que se nos da en los actos tal y como se nos da.

Jordi Corominas, 2006.

---

<sup>99</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 39.

<sup>100</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 165

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 108