

# La visibilidad del mundo y la invisibilidad del alma. Estructura fenomenológica del mirar humano

## *The visibility of the world and the invisibility of the soul. Phenomenological structure of the human perception*

Víctor Manuel TIRADO SAN JUAN  
(Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid y  
Universidad Pontificia de Salamanca)

Recibido: 27/05/2015

Aceptado: 05/04/2016

### **Resumen**

El ensayo trata de mostrar la necesidad de postular una realidad espiritual en el hombre (invisible) como condición de posibilidad de la visibilidad del mundo. Para ello utiliza el método fenomenológico. Se describe la estructura de la percepción sensible humana. Esta descripción muestra en primer lugar la estructura del mundo (primera distancia). En segundo lugar muestra la importancia del cuerpo como elemento fronterizo entre el alma y el mundo y como órgano a través del cual el alma estructura el mundo. Es la segunda distancia: la distancia entre el cuerpo y el mundo. Pero, en tercer lugar, la descripción muestra que, por muy íntimamente que el alma interpenetre el cuerpo y requiera de él para conocer el mundo, el alma no es el cuerpo. Es la tercera distancia o distancia primordial entre el alma y todo lo demás (incluido el propio cuerpo).

*Palabras clave:* Alma, cuerpo, visible/invisible, modos de aprehensión, distancia intencional, Zubiri.

### **Abstract**

The essay intends to demonstrate the need to postulate an (invisible) spiritual reality in the human being as a condition of possibility of the world's visibility. For

that purpose, it employs the phenomenological method. It describes the structure of human sensitive perception. This description firstly presents the world's structure (first distance). Secondly, it manifests the importance of the body as a border element between the soul and the world and as an organ by means of which the soul structures the world. It is the second distance the distance between the body and the world. But, thirdly, the description states that, no matter how intimately the soul interpenetrates the body and requires it to know the world, the soul is not the body. It is the third distance or the primordial distance between the soul and everything else (including the body itself).

*Keywords:* Soul, body, visible/invisible, perception/apprehension, intentional distance, Zubiri.

¿Cuál de las dos respuestas te parece más correcta: que los ojos y los oídos son *aquello con lo que* vemos y oímos o que son *aquello mediante lo cual* vemos y oímos [...] en efecto, sería extraño que albergáramos una pluralidad de sentidos en nuestro interior como si fuéramos un caballo de madera y no pudiera confluír todo esto en una única entidad —ya sea el alma o como haya que llamarla— con la que podamos percibir por medio de ellos y en calidad de instrumentos todo lo que es perceptible (Platón, *Teeteto*, 184 c 8-184 d 5).

Se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo (X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 104).

## 1. Preámbulo

Que hay una dimensión invisible en la realidad es uno de los postulados fundamentales de la metafísica occidental y en general de nuestra civilización, hasta hoy esencialmente greco-cristiana, aunque siempre amagada por el gesto de la vuelta de un nuevo paganismo. Aun siendo el cristianismo la religión de la carne —de la encarnación—, para él la dimensión invisible de la realidad, del mundo y del hombre, es primordial. Dios Padre es invisible y también el Espíritu Santo lo es. El hombre mismo no se reduce a cuerpo, sino que es de manera insoslayable y primordial, espíritu, si bien *espíritu-encarnado*. Las dos dimensiones, la visible y la invisible son fundamentales. Es, sin embargo, evidente que con el discurrir de la modernidad va cobrando fuerza una especie de descrédito *de lo invisible*, a la par que una intensificación de la primacía de lo visible. Lo visible gana crédito, porque sería lo dado, lo indubitable, lo manifiesta y mostrencamente real. Por el contrario, lo invisible, lo

espiritual, lo anímico sería dubitable, evanescente, y, quizá, un prejuicio o un engaño del alienante pensamiento metafísico o de la superstición religiosa, que el hombre ilustrado, emancipado y dueño de sí mismo, debe desterrar definitivamente de la totalidad de su vida. Los exponentes más representativos e influyentes de este descrédito de lo invisible han sido el *materialismo marxista* y el *inmanentismo vitalista* de Nietzsche, pero también el *cientificismo*. Es necesario, entonces, volverse a preguntar qué es lo visible y qué es lo invisible, si es que esto es.

Voy a situarme en la perspectiva fenomenológica derivada de Husserl, que engloba a la escuela francesa<sup>1</sup>, y también a Xavier Zubiri, quien como Aristóteles y Santo Tomás trata no obstante de reivindicar el cuerpo en el hombre. «*El inteligir –afirma Aristóteles– parece algo particularmente exclusivo del alma; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo, si es que se trata de algo (...) que no se da sin imaginación. Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada*»<sup>2</sup>. En Zubiri la dialéctica visible-invisible, cuerpo-alma, talidad-trascendencia, vuelve a cobrar una enorme tensión. Si el dinamismo de la actualidad no es el dinamismo de la actualidad, si la vida intelectual transcurre en el ámbito trascendental de la verdad y si toda su filosofía primera trata de construirse en el marco de la *epojé* fenomenológica trascendental, todo ello, empero, no le impide seguir concediendo a la ciencia del mundo (la ciencia positiva) un valor teórico que es difícil encontrar en otros fenomenólogos. Hay, así, en Zubiri afirmaciones que parecen subordinar lo invisible a lo visible, la vida espiritual a las estructuras del cuerpo. Hablando de la *formalidad de realidad*, dice: «*la formalidad es un [/] momento de la aprehensión anclado en un momento estructural del organismo animal mismo (...) pienso que el cerebro (...) es órgano de formalización, una formalización que culmina en la corticalización (...) La formalización es una estructura rigurosamente anatomo-fisiológica*»<sup>3</sup>. Si la formalidad de realidad es la razón formal, es decir, la esencia de las vivencias intelectivas, ¿quiere el texto anterior decir que lo anímico es estrictamente una estructura corpórea?, ¿que lo invisible está estrictamente determinado por lo visible? ¿Qué significa que la formalidad “está anclada” en estructuras del cuerpo? Parece evidente que Zubiri no reduce el hombre ni la realidad a lo visible, al cuerpo. Así, en otro apartado de la misma obra, nos dice: «*[la aprehensión de realidad] es una estructura humana, y como tal tiene su aspecto orgánico (...) la hiperformalización es una estructura del animal humano entero, por tanto con un aspecto orgánico*»<sup>4</sup>. Es decir, ciertamente hay un

<sup>1</sup> Evidentemente, a pensadores de renombre como Jean-Luc Marion, Michel Henry o Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine; pero también otros que están trabajando intensamente en la actualidad como Jocelin Benoist, Renaud Barbaras, Françoise Dastur, Alain Bonfand...

<sup>2</sup> Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978, 404 a 5.

<sup>3</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, pp. 45-46.

<sup>4</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 73.

*aspecto* de nuestra vida mental que, de algún modo, reside y se ancla en lo visible, pero no toda ella: hay otro aspecto invisible fundamental.

Dialogaremos también con la tradición hermenéutica, que recupera lo invisible en el contexto de una filosofía del *sentido* y con las nuevas (quizá no tan nuevas) formas de cientificismo o inmanentismo, que niegan lo invisible o tratan de reducirlo a la ontología de lo visible.

## 2. Planteamiento del tema

*Visible-invisible* es una contraposición basada en el órgano sensorial de la vista, pero dilatada metafóricamente, que ha traspasado cada uno de los poros de nuestra civilización. *oraw* puede significar: ver, mirar, observar, percibir, experimentar, incluso saber o conocer. Es, pues, un término polisémico. Todo el pensamiento platónico y neoplatónico, y con él una parte muy relevante del pensamiento cristiano, ha girado en torno a esta metáfora. Y puesto que el ojo ve en la *luz*, la luz, la iluminación, el resplandor, la emanación o expansión de la luz, han sido categorías que llenan igualmente el lenguaje reflexivo de nuestra tradición. De la misma raíz proviene el término *eiġloj* que, como es sabido, atraviesa también la médula de nuestra cultura filosófico-científica, no sólo en el plano de la teoría del conocimiento, sino también en el de la ontología. Imagen, ídolo, icono... son otros tantos términos decisivos. Así, por ejemplo, Jean-Luc Marion establece una interesantísima dialéctica entre el ídolo (*eiġwl on*) y el icono (*eiġwñ*), que conceptúa e interpreta desde esta metáfora de la “visibilidad” y la dialéctica visible-invisible. El ídolo es en realidad una creación humana, el producto de una actitud y una opción por la inmanencia, por la presencia inmediata de lo visible, es, por ello, la opción de la mirada humana por sí misma, la reducción de la alteridad insondable de lo invisible a la mismidad de la presencia visible, la reducción de Dios a la ‘idea’. De aquí que: «*l’idole joue ainsi comme un miroir (...) renvoie au regard l’image de sa visée (...) l’idole comble le regard, elle le sature de visibilité, donc l’éblouit... l’idole reste elle même miroir invisible*”<sup>5</sup>. Por el contrario, el icono, requiere justamente la actitud contraria por parte del hombre: aquella por la cual la mirada ve, sí, lo visible, pero en su estar siendo constituido y traspasado por lo invisible. Lo visible no opera como espejo al servicio del narcisismo humano, sino como ‘puente’ que comunica y reenvía a lo invisible. No sólo no cercena la mirada, sino que la abre a ‘lo otro’ trascendente. En realidad, todo el pensamiento de Marion gira en torno a esta cuestión de los modos de ‘ver’ (intuición) y de ‘lo visto’ (dado) en cada uno de ellos.

Es también Platón, siguiendo la estela dejada por Parménides, quien diferencia entre *dos modos fundamentales de ver*: el ver propiamente sensible (*aiqhsij*) –el

<sup>5</sup> Marion, J-L.: *Dieu sans l’être*, Paris, PUF, 1981, p. 21.

ver del ojo corpóreo—; y el ver inteligible (nohsij) —el ver del ojo incorpóreo o ver del alma— (por ejemplo, encontramos estos términos en *Fedro* 249). La invisibilidad del ver del ojo anuncia ya otros modos de invisibilidad, como la del ver las esencias universales. El ver lo universal es invisible por doble motivo: por su invisibilidad misma y por la de su objeto. Es llamativo, y paradójico a la vez, que ya aquí en el comienzo de la reflexión, nos sobrevenga de manera natural hablar de ‘ver’, y de *un-ver-invisible*, es decir, un ver que él mismo no se ve como cosa vista del mundo. Mas ¿cómo va a ser posible un ver que no se ve? ¿No es ello, acaso, una paradoja? ¿Puede realmente acontecer un ver algo en la invisibilidad? Cuando decimos que hay un ver invisible, un ver que él mismo no se ve, lo que estamos realmente diciendo es que este ver es de una naturaleza tal que no puede verse con el ojo, sino que se ve de otro modo: hay, pues, *modos sustancialmente distintos de ‘ver’*. Además, tampoco el ojo vería como él ve si no estuviera habitado por este ver invisible que lo vivifica e ilumina. En *Teeteto* leemos: «Sóc.- *Imagínate que un varón osado te preguntara, tapándote uno de los ojos con la mano, si ves su manto con el ojo tapado [...] Teet.- Diría, creo yo, que no lo veo con este ojo, pero con el otro sí. Sóc.- ¿De manera que verías y, al mismo tiempo, no verías una misma cosa? [...luego] ves lo que no ves*»<sup>6</sup>. En el *De Anima* parecería que Aristóteles se queda en el naturalismo, pues ante la disyuntiva de que la aprehensión de la visión (es decir, la conciencia de que vemos, oímos, palpamos, etc.) sea un rendimiento del mismo sentido corporal del que eventualmente se trate o más bien de otro diferente a un nivel superior, el estagirita responde que es el sentido mismo el que siente su sentir, para evitar así un regreso al infinito (Aristóteles, *De anima*,” 425 b 11). Sin embargo, inmediatamente se da cuenta de las dificultades que esta opción conlleva: «*Queda con todo una dificultad: puesto que ‘percibir con la vista’ es ‘ver’ y lo que se ve es un color o algo que tiene color, si aquello que ve puede, a su vez, ser visto, será porque aquello que primariamente ve posee color*». He aquí el problema, ¿cabe decir con verdad que no sólo la encina es verde sino que lo es también el verla? Aristóteles concluye: “...es evidente que ‘percibir con la vista’ tiene más de un significado”. De hecho, inmediatamente se plantea la necesidad de un sentido común capaz de ‘percibir’ las diferencias entre los distintos sentires y sus correspondientes objetos, por lo que no puede ser cuerpo<sup>7</sup>. Aristóteles empieza a apuntar la unidad y la invisibilidad del alma que ve, que siente el mundo.

En sus escritos tempranos Zubiri mantiene esta misma perspectiva de que el sentir no se reduce a la operatividad del órgano corpóreo. Así, en *Naturaleza, historia, Dios*, leemos: «*Los ojos, los oídos, etc. no son sino órganos’ de los sentidos; pero el ‘sentido’ mismo es algo de raíz más onda e íntima (...) El sentir es algo pri-*

<sup>6</sup> Platón: *Teeteto*, Madrid, Gredos, 1992, 165 b.

<sup>7</sup> Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978, 426b10.

*mariamente unitario*»<sup>8</sup>. Si esto es así, cualquier forma de naturalismo, que trate de fundar cualquier ver en el ver corporal del ojo, sería una teoría imposible, un desafortunado reduccionismo de los *modos de ver*, una paradójica ceguera que ignora lo que fundamentalmente trabaja en todo ver, y, en todo caso, una inversión errónea del orden de fundamentación que subyace a toda visión. El cientificismo y las nuevas formas de materialismo que se originan en la neurociencia sucumbirían a este error. Ni que decir tiene que la interpretación que hacemos del pensamiento de Zubiri lo separa del naturalismo. El esencial anclaje de la inteligencia en el cuerpo debe ser, pues, compatible con la irreductibilidad ontológica de lo invisible en el hombre.

La metáfora del ver opera metonímicamente trasladando el sentido y características propias del ver sensible ocular, primero a los otros modos corpóreos de sentir (oído, gusto, tacto...), después a otros modos espirituales de aprehensión, como la propia intuición intelectual, la intuición estética, la moral o la misma aprehensión afectiva y sentimental. En este contexto se hace palpable el enorme interés de la teoría zubiriana de la inteligencia –así como la antropología y ontología a ella asociadas– debido a la extremada tensión que en ella vuelve a cobrar la dialéctica visible-invisible. Zubiri utiliza ampliamente esta metáfora desde su juventud. Así, por ejemplo, para describir el conocimiento propiamente humano en *Naturaleza, historia, Dios*, dice: «*la mente no se limita a ver lo que la cosa es de veras. Comienza por hacerla visible. Quién no esté dotado de sensibilidad para hacerse amigos y ver en los demás algo más que semejantes, compañeros o socios, no puede ver ‘un’ amigo (...) Aristóteles compara, por esto, la mente con una luz que ilumina al objeto, ‘haciéndolo visible’ para quien la posee: la mente confiere, a la vez, ‘visibilidad’ al objeto y ‘capacidad’ de ver al hombre; hace, a la vez, de aquél un noema, y de éste una noesis (.../...).* La ‘mirada mental’ [que] patentiza [los principios de las cosas] no es un simple abrir los ojos, sino un inquirir en las raíces de la cosa. A esta mirada llamó el latino *in-spectio* (.../...) En cada cosa está, (!) pues en principio, todo; cada cosa no es sino una especie de espejo, *speculum*, que cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo [es el saber especulativo...] El nous, no solamente ha descubierto los principios de lo que ve, sino el principio de su visibilidad misma. Al hacerlas visibles, la mente se ve a sí misma reflejada en el espejo de las cosas en cuanto son»<sup>9</sup>.

### 3. Visible-invisible con atención preferente a la visión ocular

Lo visible de la visión es el *contenido de color* del mundo. La gran gama de colores que se hacen patentes en mi visión y que el lenguaje intersubjetivo nombra

<sup>8</sup> Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1983, p. 76.

<sup>9</sup> Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1983, pp. 70 y ss.

con múltiples palabras y combinaciones de palabras con creatividad aparentemente ilimitada: azul celeste, verde pálido, amarillo miel, etc. Estos colores lo son de las cosas: el color encarnado de la mejilla de la joven, las canas grisáceas del cabello del anciano, el blanco de la pared, el anaranjado oscuro de mis manos deslizándose por el teclado, el marrón negruzco de “la fragua de Vulcano” de Velázquez, la enorme gama de colores del mosaico del ábside de la cúpula de la basílica de San Clemente de Roma... Lo visible son las realidades que constituyen la trama del mundo, un mundo que se alza siempre en torno a mi ver, ver que acontece desde y a través de mi cuerpo. El *campo visual* se abre a mis ojos y desde mis ojos. No puedo decir que veo desde mi mano o desde mi pie o desde mi nuca o desde mi estómago. Al contrario, veo que veo desde mis ojos. ¿Cómo lo veo? Si parpadeo con ellos o los guiño o simplemente los cierro, el panorama de color que se alza ahí delante se modifica o, incluso desaparece. Con el simple girar de mi cabeza el campo visual *varía* presentándome nuevos contenidos. Más adelante veremos que la *variabilidad del campo* es un concepto clave en la descripción zubiriana de la intelección sentiente. La noción se presenta en *Inteligencia sentiente* y se sistematiza en el comienzo de *Inteligencia y logos*<sup>10</sup>. Lo que ‘veo’ es, pues, que al modificar la posición de mis ojos el campo visual se transforma, es decir, que hay una interdependencia entre lo que visualmente aparece del mundo y la posición de mis ojos. Es, pues, imprescindible que aprehenda mis ojos de alguna manera distinta a la visión misma, habida cuenta de que no veo el ojo con el ojo. De hecho los aprehendo cenestésicamente. “Cenestesia” es el término que utiliza Husserl. Zubiri apela a la kinestesia como órgano que nos da nuestros propios músculos y con ellos “nos presenta la realidad como algo en ‘hacia’”<sup>11</sup>.

En Aristóteles, en cambio, es el sentir de la carne. Evidentemente, no veo mis ojos con mis ojos (ni oigo mis oídos con mis oídos, etc.). El ojo no se ve a sí mismo, sino que ve el mundo, y en todo caso, puede ver otras partes de mi cuerpo en tanto que distanciadas y, por lo tanto, también partes ellas mismas del mundo. En realidad, ningún órgano corpóreo, salvo la carne, es decir, el tacto interior del cuerpo o *cuerpo vivido* (*Leib*), tiene esta extraordinaria capacidad de *auto-sentirse*; lo que Michel Henry denomina autoafección. Todos los demás órganos, en su facticidad, posibilitan que algo otro se dé a través de ellos, pero ellos mismos, justamente, no pueden darse para sí (a no ser como carne), porque no pueden ser sujeto y objeto a la vez; el ojo tendría que partirse en dos para poder ser simultáneamente la cosa vista y aquello que ve. El ojo corpóreo, pues, no se ve a sí mismo, sino que ve *hacia fuera, a distancia*. Zubiri lo expresa diciendo que el ojo ve la cosa “*ahí delante*”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 257; Zubiri, X., *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1982, p. 24.

<sup>11</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 101.

<sup>12</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 101.

Por eso dice Aristóteles en el *De Anima* que la visión sólo capta el color a través de “lo transparente”, de manera que “si colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano mismo de la vista, no se ve”<sup>13</sup>.

Hay aquí varias cuestiones muy interesantes sobre las que reflexionar. En primer lugar, lo visible se ve siempre a *distancia*, de manera que sin ‘distancia’ no hay visibilidad que valga; en cambio, el tacto opera en la inmediatez, sin distancia, justamente al contrario, por *con-tacto*. Por esto afirma Zubiri que “el tacto (*contacto y presión*)... es la nuda presentación de la realidad”. Que el tacto me da la “nuda realidad” de la cosa, quiere decir que es la cosa misma la que toca mi cuerpo entrando en contacto inmediato con él. Esta inmediatez explica, por ejemplo –al menos en parte–, el poder de las reliquias. Las cadenas de San Pedro, que aún podemos tocar en la Basílica de San Pietro in Vincoli en Roma, también tocaron en su momento según la tradición para el creyente la carne misma del discípulo de Cristo. A través de ellas, que permanecen aquí y ahora visibles y palpables, a pesar de la distancia del tiempo y de la desaparición de la persona de Pedro, establecemos un vínculo de nuda realidad con él. La reliquia renueva el vínculo de Pedro con el mundo y nos protege contra la evanescencia de ‘lo invisible’.

Una parte considerable de mi cuerpo es en cierto modo órgano táctil, carne, también los ojos –pero no todo él, pues muchos órganos y partes suyas (el hígado, el cerebro, la sangre...) permanecen cenestésica o kinestésicamente imperceptibles. Cuando se me mete una mota de polvo en el ojo, ciertamente no la veo –pues ya hemos dicho que la visión requiere de distancia, pero sí que siento la mota táctilmente, incluso con dolor. De hecho, el placer y el dolor, a este nivel de lo visible, se hacen siempre presentes en la tactilidad de mi cuerpo; bien porque el tacto encienda el placer o el dolor, o bien porque, a la inversa, sean el placer o el dolor mismos los que traigan a presencia alguna parte de mi cuerpo –parte que, consiguientemente, con anterioridad al placer o al dolor permanecía oculta. También este hecho es muy relevante. La cuestión decisiva es si previamente al dolor o al placer el cuerpo no se siente en absoluto o si lo que ocurre es que “no nos damos cuenta” (¿?) de que *se* siente. El mismo problema se extiende a los demás sentidos, pues cabe preguntarse si realmente podríamos darnos cuenta de que vemos si permaneciéramos constantemente ante un mismo panorama de un único color sin ninguna diferencia, ni de color, ni de matiz, ni de intensidad, etc. A este respecto afirma Aristóteles: «*percibir sensiblemente es, en efecto, sufrir una cierta afección, y de ahí que el agente haga que esta parte –que está en potencia– sea tal cual él mismo es en acto. Esta es la razón por la cual no percibimos lo que está igual de caliente, frío, duro o blando que el órgano y sí los objetos que lo están más que él: es que el sentido es a manera de un término medio entre los contrarios sensibles*»<sup>14</sup>. Que el

<sup>13</sup> Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978, 418b

<sup>14</sup> Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978, 424a.



órgano es un “término medio” querría decir que permanece desapercibido para sí mientras una diferencia no altera esta medianía. Pero, aunque el ejemplo de Aristóteles vale para la temperatura, ¿valdrá también para otras sensaciones? Efectivamente, en la percepción de la temperatura el órgano y la cosa percibida participan de la misma propiedad: el cuerpo tiene temperatura, como también la tiene el trozo de mármol que toco. Si mi mano y el trozo de mármol están a idéntica temperatura no sentirá temperatura alguna, pues ninguna diferencia destaca, y, por consiguiente, tampoco *afecta*, a mi cuerpo. Pero, ¿qué ocurre con la percepción visual del color, por ejemplo? No puedo decir que si tengo los ojos azules, entonces me será imposible ver el cielo azul. Aquí la afección no puede ser entendida en la línea de la diferencia entre el color de la cosa y el del órgano. Toda esta reflexión se mueve, empero, no en el plano fenomenológico, sino en el de la teoría. Lo que propone Aristóteles es una teoría que pretende explicar el dato de que el tacto no capta temperatura cuando no hay diferencia. La teoría científica actual de la percepción resuelve el problema traduciendo todas las afecciones de los diferentes órganos a procesos físicos universales cuantificables, es decir, a procesos energéticos, como son los flujos de partículas. En este contexto la ciencia actual reasume a su manera la teoría aristotélica de la afección y el cambio: los órganos sensibles son afectados energéticamente por las cosas, bien a través del medio espacial por procesos ondulatorios, o bien por contacto. Para que lo que afecta sea captado sensiblemente su nivel energético debe alcanzar un grado mínimo diferenciable (umbral perceptivo). Todo esto es teoría, no descripción.

El tacto es un sentir *inmediato*, sin distancia, y además es un sentir doble, pues, como decíamos antes, a la vez que me presenta la cosa del mundo, el órgano se hace él mismo presente de manera simultánea. Es preciso insistir en que es cuestión decisiva aquí si es la cosa aprehendida la que actualiza el tacto o si, a la inversa, el cuerpo, la carne, está siempre sintiéndose en acto, es decir, en una permanente autoafección. A su vez, es aquí igualmente una cuestión decisiva si la autodonación del cuerpo puede considerarse como el *centro del alma*, es decir, como el verdadero foco lumínico de nuestra vida. En este último caso habría que decir que lo invisible, el alma, es el cuerpo y el cuerpo el alma. Carne y alma serían lo mismo y todo lo que aprehendemos por los demás sentidos llegaría, en última instancia, a la luz por el tacto, por la autoafección del cuerpo. Los colores, los sabores, los olores, los sonidos, etc., en definitiva, todas las sensaciones, deberían ser en esencia afecciones, diversas, pero de mi carne, y en tal medida, modulaciones de mi tacto, tipos distintos de tacto en virtud de especializaciones de mi carne. Si así fuera, la distancia que supuestamente media entre nuestro cuerpo y las cosas *vistas* sería una construcción de la mente, pues nunca saldríamos verdaderamente de la inmediatez de nuestro cuerpo. En cierto modo esta es la posición del primer Husserl, para quien los objetos aprehendidos u objetos intencionales son rendimientos de los ‘*actos de dar sen-*

tido' al 'contenido *hylético* de sensación' o 'contenido expositivo representante', que sería el contenido ingrediente (*reelles Inhalt*) de la vivencia. En esta misma línea, pero en versión científicista, discurre la propuesta de la neurociencia: todo serían modificaciones bioquímicas de nuestro sistema nervioso, que rendirían de uno u otro modo –modo que el progreso de la ciencia desvelará– los diferentes tipos de fenómenos. Aristóteles vislumbra esta posibilidad de que la carne sea el sentido central unificante de todos los sentidos, pero la rechaza explícitamente, porque la distancia espacial y la exterioridad de las cosas es real y no una construcción virtual del alma<sup>15</sup>. De hecho, también rechaza este corporalismo, porque el cuerpo es en sí mismo un órgano del alma, es decir, porque la unidad de los diferentes modos de sentir no puede venir dada por uno de ellos, se requiere tanto un *sentido común*, como un alma que unifica y dispone de la multiplicidad de los sentidos. Creo, por mi parte, que por aquí discurre la verdad: no puedo convertir al cuerpo en *sujeto* de la vida de conciencia, no puedo decir que el cuerpo es suyo y aprehende tal o cual cosa, sino que tengo que decir que el cuerpo es *mío* y *yo* aprehendo a través de él. Efectivamente, mi cuerpo es *mío*, radicalmente *mío*, carnalmente *mío* hasta el punto de que tengo que decir que yo soy también mi cuerpo, pero no soy sólo mi cuerpo, sino que el cuerpo es *mío*, soy yo quien siente mi cuerpo y no mi cuerpo el que se siente a sí mismo. No se puede prescindir del sujeto-alma.

La visión, efectivamente, no es ni un sentir inmediato, ni un sentir doble. Ahora que estoy viendo la taza de café sobre la mesa, efectivamente veo que está 'ahí delante' a distancia de mí. ¿Qué quiere decir exactamente esto? ¿De qué distancia estamos hablando? Es decisivo aclarar esto cuanto sea posible, porque también en este aspecto la visión ocular ha sido la base de un concepto polisémico metafóricamente utilizado de manera intensa en la teoría del conocimiento.

De entrada podríamos diferenciar al menos tres tipos de 'distancia': 1) la *distancia espacial*, que es la que está entrando aquí en juego en nuestra descripción de la visión ocular; 2) la *distancia del logos* (en la acepción zubiriana de 'logos', que a su vez incluye otros varios sentidos de 'distancia'), y por último, 3) la que en mi opinión es la acepción primordial de distancia o la distancia originaria: la *distancia entre el alma y todo lo demás* (el mundo, desde luego, pero también una cierta distancia de mi propio cuerpo). Es la distancia de la actualidad intelectual, es decir, la distancia entre 'lo invisible' y 'lo visible'.

#### a) La primera distancia o distancia más derivada: la distancia espacial

¿Es la distancia espacial verdaderamente visible? ¿Cuál es el *dato* que me permite captar que las cosas están a distancia? ¿Es un dato visual, o es, más bien, un

<sup>15</sup> Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978, 426b10.

dato de otro u otros sentidos, o es, quizá, un dato producido por el mutuo recubrimiento o interpenetración que se produce en la experiencia entre los diversos sentidos (lo que Husserl denomina “*das Sichmiteinanderdurchdringen der Sinnen*”, y Zubiri el “mutuo recubrimiento de los sentidos” como analizadores de la unidad de la aprehensión primordial)<sup>16</sup>?

Estoy viendo la botella sobre la mesa, la veo a distancia; *detrás de* la botella, el alimentador de corriente del ordenador, *tras el cual* continua la superficie de la mesa, que a su vez *antecede a* una silla, *a cuyo fondo* se yerguen plantas diversas, *antesala del* bosque frondoso. ¿Cómo aprehendo esta estructuración del espacio en distancias? Damos *a priori* por sentado que la distancia espacial es un *dato sensible*. La creencia natural y la teoría científica de la visión así lo suponen. La ciencia, en base a sus construcciones teóricas y a la experimentación empírica en torno al órgano visual ha creado la teoría de la visión estereoscópica; que desde sus orígenes ha impulsado la construcción de aparatos de proyección de imágenes que “den sensación de relieve”. Se trata de que al igual que la síntesis entre los datos sonoros de los dos oídos altera, al enriquecerlo, el sonido que aparece (sonido estereofónico), de la misma manera la síntesis entre los datos sensibles visuales de los dos ojos produce un enriquecimiento de lo visible que aparece: visión estereoscópica. De lo que se trata aquí es de manipular el mundo para que esta manipulación produzca una alteración en el chorro de sensaciones que aparece a nuestros sentidos. Evidentemente, futuros avances técnicos ofrecerían otras posibilidades manipulativas, no ya del mundo en sí mismo, sino de mi propio cuerpo mundano; por ejemplo, se podría alterar la estructura del oído o del sistema receptor visual, ya en el ojo, ya en estructuras más internas en el cerebro. Todas estas alteraciones de los datos sensibles, bien mediante máquinas de producir sonidos o imágenes (como el estereoscopio de Charles Wheatstone, el veráscope de Richard, la cámara binocular de Ramón y Cajal, o los actuales programas informáticos que *simulan* mediante imágenes en pantallas la inserción del espectador en un mundo real, pero que de hecho es meramente virtual), bien mediante posibles manipulaciones de los sistemas receptores de nuestro cuerpo, todas estas técnicas, digo, se sitúan en un nivel derivado que trasciende la pura descripción fenomenológica de lo que verdaderamente aparece, aunque, ciertamente, ponen de manifiesto la interdependencia entre lo que se me da, mi corporalidad y la estructura del mundo, es decir, ponen de manifiesto la interdependencia entre lo visible y lo invisible.

En todo caso, lo que aquí nos interesa es previo a esta interacción entre el mundo y mis fenómenos, pues al mundo accedo justamente en mis fenómenos, y lo que nos preguntamos es por el ‘lugar’ fenoménico de la distancia espacial, lo que queremos aprender a ver es en qué ‘lugar’ de lo visible está dada esta distancia —si es que realmente lo está— al margen de cuales puedan ser las causas de este dato,

<sup>16</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, pp. 106-109.

ya sean causas en la estructura del mundo o en la de nuestros propios órganos sensoriales.

Jean-Luc Marion parece pensar que la distancia espacial no es un dato sensible originario de la vista, sino una *construcción* de la actividad intencional de la conciencia. En términos zubirianos, el filósofo francés parece pensar que la distancia espacial es *cosa-sentido* y no una *nota real*. Refiriéndose al dato sensible del calor –pero lo mismo vale para el dato sensible del color o cualquier otro dato aprehendido sentientemente por nosotros–, dice Zubiri: «*No se trata de que los caracteres [del calor] sean ‘propiedades’ del calor, sino de que esos caracteres le pertenezcan en propio, y no de que sean caracteres de un sujeto llamado calor (lo cual no es algo primitivamente dado), sino de que sean el propio calor mismo [... se trata, pues, de] la pertenencia en propio a algo [.../... lo cual es] nota, lo noto en propio*» (Zubiri, 1980, 55-56). Y un poco más adelante leemos: «*Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa (...) La mesa no es ‘de suyo’ mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado cosa-sentido*» (Zubiri, 1980, 59). Pues bien, lo que nosotros nos estamos preguntando es si la distancia espacial es algo *gnoto*, nota real. En la *Croisée du visible* dice Marion: «*el auditorio que nos acoge hoy no me parecería habitable, y estrictamente no lo sería, si atravesando un cierto vacío invisible, mi mirada no lo hiciera vasto, pues es mi mirada, obrera de la perspectiva, la que separa estas superficies coloreadas, para ver y hacer ver unas paredes, la que eleva esta otra superficie clara para ver y hacer ver el techo, la que aplana esta superficie más oscura para ver y hacer reconocer en ella el despliegue de un suelo donde poner los pies (...) sin el vacío invisible que los expone, no podríamos reconocer superficies en lo que se reduciría a simples manchas de color, acumuladas sin orden, ni sentido, ni figura, amontonadas las unas sobre las otras sin el menor intersticio (...) Dicho de otro modo más trivial, si mi mirada no tuviera la extraña propiedad habitualmente designada como visión binocular; si no tuviera la capacidad de construir el vacío, de distender con un vacío invisible el agregado denso y confuso de lo visible, el auditorio, por mucho que nos contenga a todos, no nos parecería amplio –y, por consiguiente, no lo sería*»<sup>17</sup>.

Que el espacio adquiere múltiples y riquísimas sedimentaciones de sentido en el marco de la enorme complejidad de la vida humana, es un hecho innegable. Un determinado espacio se convierte en taller, o en hogar o en campo santo, según los

<sup>17</sup> Marion, J-L.: *La croisée du visible et de l'invisible*, Paris, PUF, 1996, pp. 13-14 (la traducción es mía).

contextos vitales de sentido en que se inscriba, como tan atractiva e incisivamente subrayó Heidegger. Pero, ¿realmente la estructura del espacio sensible, su profundidad, no es ella misma un dato real en los estratos primitivos de la experiencia? Si nos atenemos a la visión, lo primero que debemos decir es que la estructura del espacio es dato en la medida en que el modo de darse una superficie coloreada plana no es igual al modo en que se dan las cosas en el espacio real. La profundidad del espacio de algún modo se da visualmente. Es cierto que la profundidad espacial probablemente dependa del mutuo recubrimiento entre los datos de sensación aportados por cada uno de los dos ojos e incluso por otros sentidos. Por ello es difícil resolver este problema sin salir de la visión y sin abrirnos a la totalidad del sentir. El mutuo recubrimiento entre la visión y particularmente la percepción cenestésica y kinestésica de mi propio cuerpo es determinante en lo que a la percepción de la estructura del espacio se refiere. Veo la ventana a distancia, porque la percepción de mi cuerpo me hace evidente que entre ella y yo hay todo un espacio recorrible, que me permite acercarme o alejarme de ella. La ventana está despegada de mí, está a distancia. No sólo puedo moverme en el espacio que media entre ella y yo, acercarme y llegar incluso a tocarla con mis manos en su nuda realidad, sino que puedo interponer otras cosas del mundo entre ella y yo. Si interpongo mi mano entre mis ojos y la ventana, mi mano oculta la ventana. Todas estas experiencias, fundadas no sólo en la visión, sino en la variabilidad fenoménica que se produce entre el aparecer visual y el aparecer cenestésico y kinestésico de mi cuerpo en sus diversos movimientos, hacen que experimentemos la estructura tridimensional y profunda del espacio, la distancia, que se convierte en *ámbito habitable*. El espacio como ámbito profundo habitable se va sedimentando en nuestra conciencia con el curso de nuestra vida perceptiva, de manera que cuando percibimos algo estáticamente con la vista, *anticipamos* ya de manera cuasioriginaria su dimensión estructural tridimensional y profunda. La distancia visual no puede separarse del rendimiento que produce la percepción de nuestro cuerpo ni de la experiencia que vamos sedimentando a partir de los procesos fenoménicos que se producen con nuestros movimientos. En base a ello, no es posible sostener que los colores son puras afecciones de mi cuerpo, como lo es la temperatura o la presión sobre mis dedos. La alteridad distanciada del color es real. El color marrón (de la cesta) que ahora estoy viendo no es color de mi ojo. Puedo tocar mis ojos y la cesta a la vez y me doy cuenta de que son dos realidades distintas, que existen a la vez pero en lugares distintos, son dos *individuos* diferentes. Puedo mover mi mano en el espacio que media entre mis ojos y la cesta mientras la estoy viendo. Veo que el color marrón lo es de la cesta, el marrón tiñe el mimbre de la cesta, se individua en su materia, que no es la materia de mis ojos. Tampoco se individua este marrón en el espacio que media entre la cesta y yo. No es la distancia misma la que es marrón, y por eso dice Aristóteles que este espacio mediador es “lo transparente” o *medio* que me posibilita a mí acceder

al color de eso que está a distancia (Aristóteles, *De anima* 418 b). Este aspecto es muy interesante, porque ha sido clave en la extensión de la metáfora de la vista al ver intelectual. Lo extraordinario de la vista y lo que la caracteriza como el sentir más perfecto y próximo a la intelección no es sólo la gran riqueza de detalles que nos ofrece, sino, justamente, esta capacidad para trascender mi corporalidad y acceder a la alteridad óptica de las cosas distanciadas, es decir, esta cierta capacidad para discurrir por un medio invisible y aprehender a distancia. El ojo participa de lo invisible más que el tacto, porque es capaz de captar a través de un medio invisible. Es un misterio que el ojo atraviese el espacio intermediario y logre acceder a lo otro en lejanía sin deformarlo. Por eso entra aquí como otro término crucial de la metáfora la luz. En la concepción de Aristóteles la luz es lo que actualiza lo transparente en tanto que transparente convirtiéndolo en verdadero medio que posibilita nuestro acceso al color de las cosas; y por eso mismo la luz no se ve en sí misma –junto al ojo que ve, ella es el otro polo invisible–, sino que es lo que permite ver: es lo transparente. Lo transparente carece de color, pero gracias a ello podemos ver el color de las cosas. La metáfora podrá variar luego según el lugar dónde se sitúe el foco que emite la luz: ya sea en Dios, en el Ser, en el entendimiento humano o en varias de estas alternativas a la vez; pero, en todo caso, lo transparente será ya lo trascendental. Se trata aquí de una invisibilidad paradójicamente propia del mundo visible, intermedia entre lo estrictamente visible (lo aprehensible como espacioso o en el espacio) y lo propiamente invisible (lo que no es aprehensible por los sentidos, sino que es condición de posibilidad de la luz misma que habita a estos). Abriría, pues, una ‘segunda distancia’.

En los *problemas fundamentales de la metafísica occidental*, tras definir la metafísica como aquella ciencia que busca lo que está *más allá*, la ultimidad radical, aquello que trasciende las cosas obvias que nos salen al encuentro en la vida cotidiana, leemos: «Hay cosas que no percibimos, no porque estén ultra, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa. No lo percibimos precisamente a fuerza de que esté inscrito constitutivamente en lo obvio (...) porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello... es lo que expresa la palabra diáfano (...) En este sentido decimos que lo diáfano es lo trascendental»<sup>18</sup>. E inmediatamente señala Zubiri la urgencia de precisar qué es esta diafanidad, así como de mostrar en qué consiste «la violencia de esa visión de lo diáfano». Respecto de lo diáfano afirma: «envuelve (1) el momento de ‘a través de’, de ‘transparente’... y (2) un segundo momento [... pues] no sólo ‘deja ver’ sino que ‘hace ver’ lo que está del otro lado [como los cristales... y] (3) en una u otra forma es lo que constituye lo visto (...) en la medida en que lo diáfano es un momento mismo de las

<sup>18</sup> Zubiri, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed & F. Zubiri, 1994, Este texto y los que se citan en adelante, pp. 19 a 30.

cosas. Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y lo diáfano no nos las pusiera justamente en evidencia, no habría posibilidad de verlas». Respecto de la ‘violencia de la visión de lo diáfano’, es decir, respecto de la “dificultad de la metafísica”, afirma el pensador español que la pretensión de la metafísica: «es la evidencia de la claridad misma (...) que es trascendental [...] la violencia consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma. En una especie de retorsión sobre sí misma». Estamos ante una metáfora basada en la visión ocular, de manera que ahora Zubiri conceptúa lo diáfano, lo transparente o trascendental como aquello que llena la distancia, no ya entre las cosas y mis ojos, es decir, entre algo visible y algo visible, sino aquella distancia sobrecogedora que hay entre las cosas y mi inteligencia, es decir, entre las cosas y mi alma: la tercera distancia. Dice Zubiri: «el momento de diafanidad de las cosas es aquello desde lo cual inteligimos las cosas [...] pero,] no basta lo diáfano para que haya intelección y para que haya visión. Hace falta algo elemental –desgraciadamente suele olvidarse–, hacen falta ojos para verlo (...) hace falta una idea [¿?] de la inteligencia». Y, sin embargo, a pesar de la distancia entre las cosas –lo visible– y la inteligencia –lo invisible– hay, según Zubiri una unidad de fondo entre la inteligencia y las cosas, una asombrosa co-pertenencia o congeneridad del alma al mundo (y en algún sentido también viceversa: del mundo al alma) a pesar de su respectiva peculiaridad ontológica. El texto continúa: «la diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas (...) La inteligencia (...) en este sentido es ‘misma’ con las cosas». Y para evitar cualquier posible confusión naturalista que reduzca el alma al cuerpo, lo invisible a lo visible, la inteligencia a las cosas del mundo, recalca Zubiri: «No porque sean lo mismo la inteligencia y las cosas; ¡esto no! [...]mas] en tanto en cuanto las cosas (...) importan y arrastran hacia su trascendentalidad, constituyen precisamente el orbe de la inteligencia y de la intelección». Ya veremos más adelante cómo encaja esto en la descripción fenomenológica de nuestro conocimiento y en la particular descripción que hace Zubiri del mismo.

En cualquier caso, mi cuerpo es un *centro* desde el que aprehendo el mundo, un punto de referencia absoluto para mí desde el que lo percibo. Desde mi cuerpo se establece la *perspectiva* de las cosas, la *distancia* y la *orientación de la distancia* desde las que las veo o, en general, las siento. La aprehensión humana del mundo tiene siempre lugar desde el cuerpo como el punto central de referencia. Husserl lo denomina el “*punto cero*” de la percepción. El cuerpo es el centro de mi alma, el lugar primordial donde habito y a través del cual habito el mundo, el medio a través del que accedo a las otras cosas del mundo, incluidas las otras almas o sus objetivaciones, ya sean artísticas, técnicas, científicas o religiosas; en definitiva, el cuerpo es la instancia fronteriza que media entre el alma y el mundo.

En la primera parte de *Inteligencia y Logos* Zubiri expone la estructura del campo, que es simultáneamente ‘campo perceptivo’ y ‘campo de realidad’. En tanto que *perceptivo* el campo pende de mi cuerpo como órgano y lugar de la actualización del mundo para mí, en tanto que *de realidad* pende de mi naturaleza espiritual, es decir, de lo propiamente intelectual de mi aprehensión: «*las cosas tienen las unas respecto de las otras una posición (...) El campo como ‘primer plano’, como ‘periferia’, como ‘horizonte’, es justo la estructura de la posicionalidad*»<sup>19</sup>. Desde la pura corporalidad, sin hacer uso de nuestra dimensión intelectual o trascendental, no podemos dar cuenta de la estructura ‘de suyo’ del campo. Que el espacio –y el campo– se estructure para mí en relación a mi cuerpo, no quiere decir que él no tenga en sí mismo su propia estructura. Sólo cuando mostremos la esencial dimensión invisible, espiritual y trascendental de nuestra realidad personal, podremos dar cuenta de estos caracteres ontológicos decisivos.

Mi cuerpo, su lugar o su posición, no sólo determina la perspectiva sensible de las otras cosas, sino que es una base de la estructuración del espacio para mí. Las cosas del mundo –que son las cosas que puedo aprehender con mis sentidos corporales–, y también mi propio cuerpo, son realidades espaciales. ¿Cuál es la diferencia entre las ‘cosas espaciales’ y el ‘espacio en sí mismo’? Que las cosas son *espaciales* quiere decir que su riqueza de notas se distiende en una multiplicidad espacial de *partes extra partes*, pero quiere también decir que tienen densidad ontológica sensiblemente aprehensible, pero que no se da de una sola vez, es decir, que tienen una insondable riqueza de notas, que nosotros podemos explorar ilimitadamente mediante variaciones producidas por movimientos de nuestro cuerpo en relación a ellas o por movimientos espontáneos de las cosas mismas. La densidad ontológica corpórea del motor de mi coche no sólo se muestra a la visión ocultando –y a la vez ‘prometiendo’– “mil” caras aprehendibles en sucesivas perspectivas de mis ojos, sino ocultando –e igualmente ‘prometiendo’– mil tactos al tacto actual o mil sonidos a cada audición actual, o mil olores, etc. Las cosas del mundo son siempre *más* de lo que de ellas se nos da a cada instante de nuestra vida sentiente. Husserl ancla aquí, precisamente, la *exterioridad* del mundo, sólo susceptible de un darse parcial incapaz de fundar una evidencia absoluta. De aquí que el mundo sucumba, en su opinión, al argumento del sueño y en general al filtro de la *epojé* fenomenológica. En cambio, la vivencia subjetiva, el aparecer mismo de aquello que aparece, sería absoluta interioridad y, por consiguiente, capaz de fundar una evidencia apodíctica indubitable. En sentido análogo M. Henry funda aquí su contraposición entre la exterioridad del mundo y la interioridad propia de la autoafección de la vida.

Frente a la espacialidad de las cosas, *el espacio en sí mismo* es lo que ellas, las cosas, ‘llenan’. Las cosas *son* espaciales y *llenan* el espacio. La relativa separabili-

<sup>19</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza Ed./SEP, 1982, p. 35.



dad del espacio en sí mismo se funda en la intercambiabilidad de las posiciones relativas de las cosas: yo puedo estar en el lugar de mi coche y mi coche, *grosso modo*, puede estar en mi lugar.

Zubiri pone la estructura del espacio en relación a cinco sentidos: la vista, el oído, el olfato, la kinestesia y la sensibilidad laberíntica y vestibular. La vista rinde el *ahí-delante* de las cosas, un ‘estar-delante’ análogo al *Vorhandenes*, tan decisivo en el teoreticismo occidental. El oído, rinde el *venir-de*, pues el sonido remite siempre noticialmente a lo sonoro<sup>20</sup>. Mientras que el color inhiere en la textura óptica misma de la cosa tiñendo su corporeidad, el sonido se desgaja de ella, aunque remitiendo a ella. En propiedad no es adecuado decir que el violín es agudo, sino que suena agudo. Esta autonomía fenomenológica del sonido determina la peculiaridad artística de la música en tanto que arte sonoro, pues la obra de arte musical, puede, ciertamente, remitir a múltiples ámbitos del mundo y de la vida del hombre, pero tiene sustento en su propia sonoridad, lo que la ha convertido en arte de lo invisible por antonomasia. Se entiende que Schopenhauer la considerase el arte supremo, pues es capaz de expresar la realidad esencial invisible de la voluntad, que, según su modo de pensar, subyace al mundo aparente de la representación. En sentido análogo alude M. Henry a esta capacidad de la música para desprenderse de las cosas y expresar la vida, lo que explicaría también la tendencia de la pintura moderna a su musicalización, i.e., a hacerse abstracta, pues la obra «*se desprende de su inherencia a las cosas, de su apariencia externa*» (Henry, 2005, 203). De manera análoga el olor “*deja-rastro-de*” la cosa, pero tampoco da la cosa, sino que remite a ella, aunque ahora *en rastreo* y no noticiosamente (Zubiri, 1980, 101). En castellano decimos que las cosas despiden o dan olor. Ciertamente, en contraposición a la vista, puedo aprehender el sonido de las cosas y su olor sin que ellas estén presentes. Este notable hecho tiene también una gran relevancia en otras analogías que Zubiri va a utilizar en contextos decisivos de su pensamiento, por ejemplo, en la cuestión del acceso al Fundamento en la religión. La ‘tiranía’ de la metáfora de la visión habría sido aquí enormemente contraproducente. Siendo Dios invisible, resulta absurdo pretender –como muchas veces en nuestra pequeñez deseáramos los hombres– tener a Dios ahí delante, presente en su *eiðloj* (Zubiri, 1985, 230). Convertir a Dios en algo visible conlleva limitarlo a una presencia finita abarcable por nuestros ojos; reducirlo, como muy bien piensa Marion, a *eiðwl on*, a algo objetivo abarcable por mi mirada (y así, en cierto modo sujeto a mi dominio). Por eso la metáfora visual no sirve para expresar, tampoco metafóricamente –valga la paradoja–, el modo en que Dios se nos da en el mundo. La precisión, la riqueza y la certeza que caracterizan a la presencia visual –características éstas que probablemente han impulsado las actitudes “ilustradas” en la historia de la humanidad y en parti-

<sup>20</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 101.

cular de occidente—, van simultáneamente de la mano de su ceguera ¡qué enorme paradoja! para lo enigmático, para la dimensión apertural de la realidad, para aquello cuya presencia no se deja reducir a una delimitable figura. Así, la presencia de Dios en el mundo —pero también en un modo análogo la de las personas humanas en la medida en que trascendemos nuestra corporalidad visible— es una presencia enigmática, la paradójica presencia de un exceso, de ‘algo’ que en la presencia trasciende toda presencia. Dios *da noticia, deja rastro* de sí en el mundo; lo visible vehicula enigmáticamente el fundamento invisible. Por contraposición a la metáfora visual, las metáforas direccionales fundadas en el rendimiento del oído, el olfato, la sensibilidad laberíntica y vestibular y la kinestesia resultan aquí mucho más adecuadas.

Pero dilucidar fenomenológicamente la donación primitiva de la estructura del espacio no es tarea fácil. Los sonidos y los olores provienen de uno u otro lugar del espacio, pero ello requiere que los diferentes lugares del espacio estén ya constituidos con anterioridad. Y es de nuevo aquí la percepción cenestésica y kinestésica de mi propio cuerpo la que rinde dicha estructura. Mi cuerpo no lo siento homogéneamente, o dicho de otro modo, la aprehensión cenestésica y kinestésica de mi cuerpo tiene ella misma una estructura que repercute en la estructura del espacio. No podría estructurar el espacio en *delante* y *detrás*, si no sintiera cenestésica y kinestésicamente que la visión confluye en mis ojos y que éstos están en la parte ‘delantera’ de mi rostro junto a los pómulos<sup>21</sup>. Justamente, ‘delante’ es lo que se da a mi mirada, pero mi mirada emerge de la parte ‘delantera’ de mi cuerpo en la que se encuentran mis ojos. A este respecto, es verdad que Merleau-Ponty señala muy bien la centralidad del cuerpo, pero, en mi opinión, la influencia heideggeriana hace que el filósofo francés incardine el rendimiento constitutivo del cuerpo en la *cura* (*Sorge*) mediante el concepto de “esquema corporal” y resbale a los datos originarios<sup>22</sup>. Su perspectiva es interesante en relación al movimiento unitario de la vida (equivale a la *habitud* en el pensamiento de Zubiri), pero esquiva la descripción analítica del rendimiento del cuerpo vivido en la constitución del mundo a partir de su propia donación al espíritu.

Mi cuerpo tiene en sí mismo un delante y un detrás. Ojos y nuca se contraponen necesariamente. Pero mi cuerpo puede girar a una 180° en relación a las otras cosas, y entonces las de detrás pasan a estar delante y a la inversa. Concluimos que estas estructuras penden de la posición total de mi cuerpo y no sólo de su estructura interna. Esta estructura pende particularmente de la kinestesia y también de la sensibilidad laberíntica y vestibular. La sensibilidad laberíntica y vestibular nos da

<sup>21</sup> Naturalmente, hay también ‘delante’ y ‘detrás’ de la cosa, lo cual añade al papel constituyente de mi cuerpo sus propias condiciones, pero en mi opinión *se añaden* al rendimiento constitutivo de mi cuerpo, no lo sustituyen.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 116-117.

“la realidad como posición”, con lo que “yo aprehendo la realidad como algo centrado”<sup>23</sup>. Es muy difícil hacer una descripción fenomenológica del rendimiento de estos sentidos, porque están continuamente en acto, de manera que salvo que suframos alguna patología en su funcionamiento, pasan desapercibidos. Patologías en la sensibilidad laberíntica y vestibular provocan la pérdida del equilibrio, rompiendo la estabilidad del campo perceptivo y produciendo vómitos e incapacidad para moverse. En base a estas patologías podemos inferir –pero no describir fenomenológicamente– que este sentido juega un papel decisivo en la estructuración vertical-horizontal del espacio, en ‘arriba’ y ‘abajo’, pero también en ‘delante’ y ‘detrás’. Sin esta estabilidad vertical-horizontal seguiría yo sintiendo la centralidad de mi cuerpo, y dentro de ella, de mi mirada, pero todo oscilaría en derredor mío de manera inestable sin poder precisar yo un arriba y un abajo, un delante y un detrás. El testimonio de quienes sufren el síndrome de Ménière de que todo da vueltas caóticamente a su alrededor avala esta inferencia (¿guarda alguna relación con esto la tendencia a situar a Dios en el cielo, es decir, arriba; mientras que el hades, el tártaro, el infierno y en general las fuerzas malignas o negativas se sitúan abajo?).

«En la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. sólo tengo la realidad como algo en ‘hacia’. No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad [/] misma como un hacia’. Es un modo de presentación direccional»<sup>24</sup>. En tanto que intelección «es una tensión dinámica»<sup>25</sup>. Es preciso, sin embargo, hacer un esfuerzo por desarrollar las descripciones de este sentido cuanto sea posible, sobre todo en el ámbito del pensamiento de Zubiri, pues el pensador español le confiere una enorme importancia en la vida intelectual humana atribuyéndole incluso la responsabilidad de fundar en cierto modo las modalidades intelectivas ulteriores como son el *logos* y la razón<sup>26</sup>. La kinestesia rinde, pues, la estructuración en direcciones dinámicamente recorribles de la estructura espacial rendida por la vista, el oído, la cenestesia y la sensibilidad laberíntica y vestibular. Entre el ‘delante’ y ‘detrás’ hay infinidad de direcciones recorribles por mí, y lo mismo ocurre con la remisión noticiosa y de rastro, así como con el ámbito espacial fijo que me rinde la orientación laberíntica. Si son así las cosas, la kinestesia viene a equivaler en lo esencial a la cenestesia husserliana. La aprehensión tendinosa muscular de mi propio cuerpo, que se manifiesta continuamente en la disposición dinámica que hago de él, y el saber inmediato de la estructura espaciosa de mi propio cuerpo (manos, cara, piernas, ojos, etc.) es direccional, porque la autoaprehensión sentiente muscular es la que me permite diferenciar los múltiples y diversos movimientos de mi cuerpo en

<sup>23</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 103.

<sup>24</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, pp. 101-102.

<sup>25</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 105.

<sup>26</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 108.

el espacio estructurándolo direccionalmente. Es por esto que si se atribuye exclusivamente a la kinestesia este modo de sentir y de presentar realidad, el tacto deberá especializarse en otra tarea, que según Zubiri es la del contacto-presión; es decir, sólo llama tacto al ejercicio kinestésico de entrar en contacto corporal con otras cosas, de manera que cuando no toco nada el tacto no estaría en acto.

*b) La distancia primordial (entre el alma y todo lo demás)*

Es imprescindible recalcar que el específico rendimiento de cada sentido a la hora de hacernos presente la realidad es una abstracción que la reflexión lleva a cabo sobre la base de la indisoluble unidad de la aprehensión sentiente de la realidad, unidad en la que sus rendimientos se dan indisolublemente fundidos por su *mutuo recubrimiento*. No son las cualidades sensibles las que se recubren, esto sería absurdo, el color no puede fundirse con el sonido o con el olor, aunque sí pueden darse simultáneamente en la misma aprehensión. Lo que se recubre son sus respectivos «*modos de presentación de lo real (...) así, la vista me da la 'realidad ante mí'. El tacto me da la 'nuda realidad'. El recubrimiento de los dos modos de presencia es obvio: tengo 'ante mí la nuda realidad'*»<sup>27</sup>.

Este concepto de “mutuo recubrimiento” tiene una enorme importancia. Efectivamente, la ciencia, la fisiología, va situando progresivamente los diversos sentidos en estructuras precisas y diferenciadas de nuestro organismo (tanto en el sistema nervioso periférico, como en el sistema nervioso central), de manera que nuestras capacidades aprehensoras sensoriales quedan precisamente afincadas en lo visible del mundo, en este caso, en nuestro cuerpo visible. Desde esta perspectiva los diversos sentires constituyen una multiplicidad diferenciada, hasta el punto de que unos pueden funcionar perfectamente, al tiempo que otros pueden fallar. Una lesión en una determinada estructura orgánica, bien periférica o bien cerebral, puede impedir que un determinado sentir se actualice. Sin embargo, la aprehensión sentiente humana no es una síntesis de múltiples actos sensoriales, sino que es un único acto aprehensivo y en este sentido hay que entender el hecho de que los múltiples sentidos se recubren entre sí. Que se recubren quiere decir que sus rendimientos a la hora de hacernos presentes la realidad son *momentos* –en el sentido de este término en la ontología husserliana, es decir, *partes inseparables o abstractas*– del todo sensorial que se nos da, lo que quiere decir a su vez, que la aprehensión sensible es un único acto indivisible. Consiguientemente, el correlato de una aprehensión de realidad, lo que en ella originariamente *se da* por la sola aportación de los diversos sentidos que en ella confluyen, constituye una unidad compacta de enorme riqueza: es la primaria y originaria estructura del mundo para nosotros los seres

<sup>27</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, pp. 107 a 113.

humanos, carne-espiritual o sentir-intelectivo en la unidad de la aprehensión primordial sentiente.<sup>28</sup>

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta unidad? ¿Basta ‘lo visible’, es decir, aquello que integra los datos mismos de nuestros sentidos, para dar cuenta de ella? Y lo que es más grave aún, ¿es lo visible suficiente para dar cuenta de la esencia estrictamente inteligible de nuestro modo de sentir la realidad? ¿O, más bien, ocurre que se hace imprescindible un decisivo ingrediente ‘invisible’ sin el cual nuestra particular vida de conciencia sería incomprensible? Dicho de otro modo, ¿qué es lo inteligible mismo de la intelección sentiente y *dónde* se funda ontológicamente? Cuando decimos que somos cuerpo-espiritual o espíritu-corpóreo –o lo que viene a ser lo mismo: sentir-intelectivo o inteligencia-sentiente– ¿estamos acaso diciendo que el espíritu se funda en el cuerpo? ¿Es lo mismo decir que ‘nuestro espíritu no es sin el cuerpo’ que decir que ‘el espíritu se funda en el cuerpo’? La tesis fundamental de la tradición metafísica socrático-cristiana es que la unidad de las aprehensiones humanas no puede venir del cuerpo, el cual, al fin y al cabo es una multiplicidad espacial, una exterioridad, un puro dato para el alma. Y cuando se trata del cuerpo-viviente y vivido (*Leib*), su aparecer y dar a aparecer tampoco podría ser autónomo, sino que remitiría igualmente a un *sujeto* de dicho aparecer. Cuando decimos “*mi* cuerpo” el *mi* no es el cuerpo mismo, sujeto y objeto a la vez, ámbito de transparencia lumínica, autoafección originaria, sino que el *mi* remitiría a ‘otra’ instancia que el cuerpo, aunque enigmática y esencialmente fundida con él. En este sentido, la intimidad a la que remite la cenestesia (tal y como la concibe Zubiri), es la intimidad de mi cuerpo. Pero esta intimidad no lo sería verdaderamente; es decir, no lo sería en sentido humano sin la intimidad propia de la unidad aprehensiva intelectual, rendida, no por un sentido corporal específico, sino por la autodonación originaria en que la intelección consiste. Por eso, a pesar de tener cenestesia, resulta inadecuado decir que los animales tienen intimidad o que se autoposeen. Sienten sus órganos y su cuerpo, pero no lo sienten en suidad, porque carecen de yo al no inteligir. Si lo remitimos a la noción de la unidad del acto de aprehensión intelectual sentiente y a la fusión por mutuo recubrimiento, de lo que se trataría es de analizar la índole de este mutuo recubrimiento, pero ya no sólo entre los múltiples sentidos entre sí –todos los cuales pertenecen al mismo nivel ontológico: el del cuerpo como órgano a través del cual sentimos el mundo–, sino al recubrimiento entre los sentidos y la inteligencia. Una cosa es la integración de los sentidos entre sí, otra la integración de los sentidos con la inteligencia (es la peculiar unidad entre dos potencias que juntas constituyen la facultad de la inteligencia sentiente).

Ciertamente, la inteligencia y los sentidos son inseparables en nuestra vida, se recubren estructuralmente entre sí, pero al igual que cada uno de los sentires supo-

<sup>28</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 109.

ne su respectiva estructura corpórea específica, su particular órgano, ¿no requiere acaso igualmente la dimensión intelectual de nuestros actos su correspondiente fundamento ontológico al margen del cuerpo? En definitiva, a lo que toda esta reflexión nos conduce es a preguntarnos, si a pesar de toda la crítica que se ha venido haciendo de la metafísica clásica, podemos realmente renunciar a categorías como las de *yo*, *alma*, *espíritu*, *sujeto* utilizadas por la tradición. Esta es la cuestión.

La noción de *recubrimiento* entre los sentidos y la de un único acto *analizado* por ellos sustituye en Zubiri a la antigua teoría aristotélica del ‘*sentido común*’: «*cada sentido (...) tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente (...) Ahora bien, si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad. Y ha de ser necesariamente por medio de un sentido, ya que de cualidades sensibles se trata. Con lo que se pone una vez más de manifiesto que la carne no constituye el órgano sensorial último ya que, en tal caso, la facultad discerniente habrá de estar por fuerza en contacto con lo sensible para discernirlo. Tampoco cabe (...) discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido (...) Es, pues, necesario que sea una facultad única (...) Luego es indivisible y discierne en un tiempo indivisible*»<sup>29</sup>. Ya habíamos señalado que el sentido no se reduce a su órgano visible (los ojos, los oídos, la lengua, etc.): puesto que el ojo no se ve a sí mismo, *algo* ve mediante el ojo, etc. La unidad del aparecer de cada sensible supone algo más que su órgano inmediato. La actual teoría científica se lo atribuye a estructuras neuronales centrales. La visión, no sólo consta de los ojos y los neurotransmisores periféricos, sino de estructuras cerebrales especializadas en la ‘captación’ de lo transmitido por aquellos, las cuales rendirían el aparecer sensible correspondiente. Pero esto, efectivamente, es una *teoría* que trata de dar cuenta de ese dato según el cual el aparecer visual trasciende los ojos (pues, por ejemplo, veo que no veo cuando cierro los ojos). En tanto que teoría trasciende lo estrictamente dado y no nos vale aquí. Las estructuras neuronales, para ser investigadas, requieren ellas mismas aparecer a la visión. Cuando el neurólogo las investiga, ya sea mediante la técnica de positrones o mediante el análisis bioquímico, etc. tiene que situarse en el aparecer mismo de su conciencia, de su visión, en tanto que ella misma es un aparecer. Por mucho que analice las partes de estructuras corpóreas (visibles), nunca encontrará en ellas el aparecer mismo, sino lo que aparece en el aparecer. El científico se sitúa en el aparecer desatendiéndolo, pues tiene que centrar su mirada en aquello sensible del mundo que en dicho aparecer aparece. El científico es ciego para lo diáfano, es decir, para lo invisible, aunque continuamente vive en ello y sobre ello. En cambio,

<sup>29</sup> Aristóteles: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978, 426 b 10.

esta es justamente la tarea del filósofo: ver lo visible y lo invisible. Lo que el filósofo debe hacer es atender a la totalidad del aparecer: es decir, a aquello que aparece y al aparecer mismo en que aparece, analizar el aparecer en su aparecer y tratar de ver lo que ahí va implicado. Aristóteles piensa que la unidad de los múltiples apareceres sensibles viene dada por un sentido de otro orden al de los sentidos corpóreos específicos; sentido al que denomina –justamente por ser capaz de acceder al contenido de los demás– *sentido común*. La vista no puede acceder al sonido, ni a la rugosidad o dureza, ni a la temperatura, etc. Respectivamente el oído no puede acceder al color, ni al sabor, ni a la temperatura, etc. Sin embargo, en mi vida consciente yo accedo simultáneamente a todos estos datos: aprehendo simultáneamente los colores, los sonidos, la temperatura, la rugosidad o lisura, etc., a la vez que sus respectivas diferencias. Por consiguiente, es preciso un sentido de nivel superior capaz de acceder a los múltiples sentidos específicos del primer nivel. Zubiri rechaza explícitamente esta propuesta de Aristóteles: «*la aprehensión de realidad no es una síntesis de sentires, sino que por el contrario ‘los’ sentires [/] son ‘analizadores’ de la aprehensión de realidad. Desde el punto de vista de las cualidades, único en el que hasta ahora ha reparado la filosofía, se llega fácilmente a la idea de una síntesis. La escolástica concibió así esta síntesis como un ‘sentido común’. Las distintas cualidades que constituyen la cosa percibida en cada caso, estarían sometidas a una síntesis de cualidades. Pero esto es falso: esta síntesis no es lo primario, lo primario es la unidad de realidad... El puro sentir animal tiene también una unidad anterior a la posible síntesis de cualidades*»<sup>30</sup>. Mi aprehensión es una porque mi mirada una se infiltra en los datos de cada sentido. Si mi mirada no tuviese esta capacidad de infiltrarse en la multiplicidad de sensaciones, si mi alma no pudiera traspasar y habitar intrínsecamente el cuerpo, éstas multiplicidades permanecerían inconexas entre sí, en mutua exterioridad, al modo de vidas paralelas incomunicadas: mi ojo no sabría lo que oye mi oído, ni mi oído sabría lo que toca el tacto... El problema es cómo es posible esta infiltración. Lo que Zubiri niega es que se produzca a través de una facultad intermediaria, que sería el sentido común, lo cual es verdad que escindiría nuestra vida perceptiva en un dualismo con al menos dos niveles: el de los sentidos y un nivel superior, que, precisamente, tendría la notable facultad de infiltrarse en la médula de dichos sentidos inferiores. En esta línea, podría pensarse una reconstrucción que separaría el primer nivel del segundo, y entonces los sentidos podrían funcionar perfectamente cada uno de ellos, pero escindidos entre sí, completamente ciegos los unos para los otros.

En lugar de estratos, la estructura del acto aprehensivo es rigurosamente unitaria. No se trata de que la inteligencia se infiltre en los sentidos, porque lo primario es la intelección, que en sí misma es sentiente. Los diversos sentidos son como aristas que conforman indisolublemente la estructura de un único acto.

<sup>30</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, pp. 110-111.

Al margen de la unificación de la multiplicidad de los sentidos mediante el sentido común y del papel que puedan jugar otras facultades que operan junto a los sentidos –como, por ejemplo, la *imaginación*–, el pensamiento clásico defiende un tercer nivel en la aprehensión humana que es el estrictamente intelectual. Lo que el alma intelectual humana aportaría a la pura aprehensión sensible sería la captación de los universales, es decir, de las *formas* universales que determinan la esencia de las cosas sensiblemente aprehendidas. La cualidad sensible es, en última instancia, un individuo, un *to/de ti*, algo fugaz e irrepitable. Y, ciertamente, no aprehendemos irrepitibilidades infinitas, en cuyo caso no podría haber aprehensión, porque quedaría diluida en una infinita multiplicidad. Aprehendemos –gracias a la labor mediadora de la imaginación– ‘formas’, es decir, identidades, aprehendemos este-rojo, es decir rojo, el universal rojo, aquí. Aprehendemos el universal-concreto. Las ‘formas’ atraviesan el mundo –lo invisible atraviesa lo visible–, pero trascienden el mundo. Lo que de ello se sigue para nosotros los hombres es evidente. Si accedemos a las formas universales, que trascienden los contenidos concretos del mundo (a los que a su vez accedemos por los sentidos), entonces es que somos algo más que cuerpo y sentidos. Y ese algo más pertenecerá a esa realidad trascendente a la que los universales remiten: el intelecto, la inteligencia, nuestra congeneridad con lo Absoluto.

En mi opinión, el pensamiento contemporáneo salta demasiado de prisa por encima de la cuestión de los universales. Hay una precedencia, prerrogativa o dominancia del momento de unidad sobre el de las notas que lo constituyen. La unidad de la aprehensión es previa, anterior, fundante de dicho recubrimiento: Sólo se analiza lo que ya existe como un todo. Pero, entonces, de nuevo nos preguntamos, ¿qué es lo que funda esta unidad aprehensiva? ¿Cuál es su condición de posibilidad?

Desde el punto de vista descriptivo, el fundamento de la unidad del acto aprehensivo es la *formalidad*. Si la aprehensión intelectual humana es intelectual, es, precisamente, porque la multiplicidad de contenidos sensibles y sus respectivas formas de presencia se dan en formalidad de realidad, es decir, quedan como siendo *en proprio* o *de suyo* lo que son. Entramos aquí de lleno en una perspectiva descriptiva. Ya no miramos a las sensaciones en sí sino a su modo de aparecer a la inteligencia. Ya no miramos a partes del acto, sino a la esencial formal misma de él. No atendemos a la multiplicidad de contenidos sensibles que la conforman, sino en su estructura esencial unitaria. Entonces vemos que la multiplicidad del contenido queda agrupada compactamente como la alteridad de realidad que aparece frente a mí. Esta distancia entre lo otro real (de suyo) y yo es justo la que unifica la multiplicidad de los contenidos sensibles en la intelección. Se trata de la ‘primera’ distancia, la distancia primordial entre el alma y el mundo, entre lo invisible y lo visible, entre la inteligencia y lo meramente sensible, entre lo meramente talitativo y lo trascendental. Mirado así el acto en su esencia unitaria, veo que algo se me hace presente;



*algo me está presente*. Husserl ponía inversamente el acento en el yo: *yo tengo conciencia de algo*. El *estar presente de algo* Zubiri lo conceptúa como actualidad. El *tener yo conciencia de algo*, Husserl lo conceptúa como intencionalidad.

Actualidad es a la par en Zubiri un concepto descriptivo y un concepto metafísico. Metafísicamente la actualidad es el «*estar presente desde sí mismo por ser real*»<sup>31</sup>. Ciertamente Zubiri insiste en que «*lo que confiere su radical carácter a la actualidad no es su presentidad (...) sino el estar de lo presente en cuanto está presente*», pero ese estar, por mucho que sea fundamental y primero, sólo es actualidad en la medida en que se da unido a su presencia. Mas, ¿presencia a qué?, ¿dónde acontece la presencia? Presencia en la realidad. La actualidad sólo es posible porque la realidad está originaria e indisolublemente estructurada en formalidad y contenido, en talidad y trascendentalidad, en clausura y apertura. Esta *distancia* estructural en la médula misma de la realidad es primordial. En ella se funda la dualidad subsiguiente entre actuidad y actualidad. Hay actualidad porque hay un ‘pliegue’ previo entre contenido y formalidad, de tal modo que cualquier realidad –incluso si sólo hubiera una– tiene una presencia en ‘la’ realidad. Y lo que ocurre es que esta presencia se modula según la peculiaridad (talidad) de la ‘otra’ cosa en la que la cosa real en cuestión está presente. Efectivamente, no es la misma la actualidad de un trozo de cera en el agua, que la de este mismo trozo de cera en la inteligencia. De aquí brota el concepto descriptivo de actualidad. Tenemos que habitar el acto intelectual y describir la actualidad en que él consiste. La descripción de Zubiri es conocida: *algo* (es decir, un contenido, ya sea de color, de sonido, de olor, etc.) *me está presente*; y me está presente *como real*. Estar presente es justamente la respectividad a la inteligencia de lo que está presente, y desde el punto de vista de la inteligencia coincide con la formalidad del acto intelectual. Estar-presente es *quedar* en la aprehensión, y formalidad es *modo de quedar* en la aprehensión. ¿Qué modo? Podría tratarse de que la cera está presente en el agua, o de que el sistema solar está presente en nuestra galaxia, pero eso es irnos muy lejos. Aquí, *estar-presente* quiere decir que *algo otro*, con un contenido determinado, que podré ir explorando progresivamente, está ahí *gnoto* manifestando su mismidad talitativa diferenciada de mí. Esto me parece absolutamente decisivo. Esa mismidad talitativa que está presente es *de-suyo*, es decir, tiene un ser *en-propio*: es real. Que es de suyo quiere decir que no se deja reducir a mi mismidad, o lo que es lo mismo, que no es un puro estar cerrado sobre sí, sino un *estar-presente*, un estar compareciendo desde sí mismo a mí. Es imposible una presencia intelectual sin sujeto, el sujeto es el que posibilita lo *intelectivo* de la presencia, no puede ser el cuerpo, porque el cuerpo está él mismo presente. El estar presente compareciendo en presentidad requiere inevitablemente y por esencia de un *pliegue*, de una *doble* (en terminología de

<sup>31</sup> Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980, p. 139.

Marion<sup>32</sup>), o como dice Zubiri en otros escritos, de una doble condición: yo y la realidad. La realidad es lo visible, yo mismo lo invisible. Hay que hacer una torsión verdaderamente violenta para ver lo invisible, pero lo invisible está también ahí. El mero *estar* no basta; se precisa la *presentidad*, y no una presentidad ciega (como podría ser el mero surgir –*upraxein*– de lo natural), sino una presentidad lumínica. Realidad, mundo, no basta por sí sólo, se necesita su verdad. Pero para que haya verdad se necesita del ámbito lumínico capaz de acoger y hacer visible esta presencia. De aquí la gravedad de reducir el hombre a mundo: es un destino inexorable de tales posiciones la negación de la verdad.

En la Trilogía Zubiri postula la co-actualidad como origen de la subjetividad. La cuestión es si es origen o la supone ya como condición de su posibilidad. La co-actualidad conlleva ya una interioridad, un yo, la luminaria, lo que abre y funda el “claro en el bosque”.

Que hay dualidad en la intelección parece imposible negarlo: está *lo* presente, y *la presencia* misma de lo presente. ¿Bastaría una dualidad intrínseca a la cosa real misma para justificar este pliegue? ¿La cosa y su estar presente en el mundo? No. La respectividad mundanal es la actualidad como *ser* (‘ser’ en sentido zubiriano), pero no la actualidad como verdad. La actualidad como verdad, la presencia intelectual se apoya en la respectividad de lo real (en el ‘ser’ de lo real), pero lo modula por la índole del espíritu en el que la cosa se hace presente. El ser de la cosa en la inteligencia deviene verdad.

La otra distancia de la que en su momento hablábamos, la *distancia de las cosas en el campo de realidad* que el logos va a recorrer en su despliegue de afirmaciones, se funda y apoya necesariamente en esta primera distancia fundamental entre el alma y el mundo. Sólo porque yo no soy el mundo, ni siquiera mi cuerpo, a pesar de mi misteriosa y esencial unidad con él, sólo porque yo estoy *suelto del mundo*, es decir, porque soy un ab-suelto o *ab-soluto* –aunque sea relativamente–, sólo porque participo de lo trascendental y no estoy atrapado en ningún contenido talitativo cerrado, sólo por eso, puedo yo retraerme de las cosas reales entre las que estoy, suspender la articulación entre su talidad y formalidad, *desrealizarlas*, quedarme en una pura formalidad de realidad sin contenido para después darle yo *libremente* uno. Sólo porque hay alma es posible la libertad, y con ella el logos, la razón y la creación. Por eso presente siempre el hombre que los reiterados empeños de reducir lo invisible a lo visible, de explicar talitativamente, es decir, científicamente, lo trascendental, por ejemplo, la libertad, en definitiva, los empeños por reducir al hombre a mundo, carecen de sentido. En definitiva, lo invisible es condición indispensable del aparecer de lo visible, es decir, de su verdad.

---

<sup>32</sup> Marion, J.L.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 96 y ss.

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES: *De anima*, Madrid, Gredos, 1978.
- HENRY, M.: *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF, 2005.
- HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; 1. Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.*; G. W. Bd. III/1, den Haag, Husserliana 1976.
- MARION, J-L.: *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1981.
- MARION, J-L.: *La croisée du visible et de l'invisible*, Paris, PUF, 1996
- MARION, J-L.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1992.
- PLATÓN: *Teeteto*, Madrid, Gredos, 1992
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1980.
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza Ed./SEP, 1982.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1983.
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1983.
- ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza Ed. & SEP, 1985.
- ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed & F. Zubiri, 1994.

Víctor Manuel Tirado San Juan  
Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid y  
Universidad Pontificia de Salamanca  
vtirado@sandamaso.es