

REALITAT I CONSCIÈNCIA EN LES FILOSOFIES D'ORTEGA I ZUBIRI

Joan-Albert VICENS FOLGUEIRA

INTRODUCCIÓ¹

En aquest article ens proposem de reflexionar sobre el paper que correspon a la consciència en la fonamentació d'una *filosofia primera*. Entenem per *filosofia primera* aquella ciència primordial que es presenta com un saber sense pressupòsits i accessible a tothom. En la filosofia primera trobarien fonament les ciències i orientació la praxi humana.

És sabut que la possibilitat mateixa d'un saber filosòfic sense supòsits ha estat qüestionada des de molts punts de vista: hom ha recordat el caràcter productiu i positiu dels supòsits per mitjà dels quals formem la nostra imatge del món, la impossibilitat de prescindir d'un llenguatge i de les seves particulars limitacions, la historicitat de qualsevol discurs, etc. No volem dedicar aquest article a discutir detalladament les objeccions amb què es vol negar sentit a qualsevol intent de fonamentar una filosofia primera. Darrerament, Antonio González, en el seu llibre *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*², ha sabut justificar la possibilitat d'una *prima philosophia* que sigui autènticament fidel al projecte de *ciència sense supòsits*. González basa el rebut de les objeccions esmentades en el caràcter pre-lingüístic i pre-lògic de la *veritat primera* en què s'arrela la *prima philosophia*³. Si el punt de partença de la filosofia és un *fet* accessible a qualsevol, independentment de la

1. Aquest treball és fruit d'una investigació sobre *La recepció del projecte cartesià en la filosofia espanyola i iberoamericana contemporànies*, que ha rebut el suport de la «Fundación Caja de Madrid» durant l'any 1997.

2. A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis*, Madrid, Trotta, 1997.

3. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis* 23-29.

llengua, la cultura o les creences que tingui, aleshores tenim un fonament del saber que precedeix les seves expressions lingüístiques; aquestes podran afinar més o menys en l'anàlisi o l'explicació (desplegament) d'aquell fet primordial. La filosofia primera, fonamentada en una veritat primera que serveixi de referència inqüestionable per a qualsevol debat filosòfic, no és una doctrina dogmàtica, sinó un saber que s'autocritica contínuament, que pot adoptar sempre expressions noves, més ajustades als fets i més depurades de pressupòsits injustificats⁴.

Doncs bé, ens proposem d'examinar la tesi segons la qual aquesta *veritat primera* que ha de servir de punt de partença a la fonamentació filosòfica radical és la dels *actes conscients* entesos com actes en els quals el subjecte s'adona de si mateix (més o menys explícitament), alhora que s'adona de qualsevol objecte. D'acord amb aquesta tesi, la consciència definiria el caràcter propi dels actes cognoscitius i caldria posar un *jo penso* com a primer principi o condició suprema del coneixement humà.

Per tal d'assolir el nostre objectiu exposarem sintèticament les versions cartesiana i husserliana d'aquesta tesi i presentarem les crítiques que en fan, en virtut d'una exigència de major radicalitat, dos filòsofs espanyols: José Ortega y Gasset i Xavier Zubiri. Segons Ortega, és el caràcter vital (executiu) i no la consciència el més radical dels actes humans; segons Zubiri, és la formalitat de realitat i no la consciència el més radical dels actes intel·lectuals. En les filosofies d'aquests dos pensadors podem trobar-hi argumentacions que, examinades amb atenció, ens indiquen un camí per on pot progressar l'esforç de fonamentació d'una filosofia primera a l'altura del nostre temps.

I. LA PRIMACIA DE LA CONSCIÈNCIA EN LES FILOSOFIES DE DESCARTES I HUSSERL

Descartes anomenà *prima philosophia* la seva investigació sobre els principis del coneixement humà, perquè aquesta s'havia de preocupar d'esbrinar quines són *les primeres coses* que hom pot conèixer⁵. És sabut que Descartes va concebre la fonamentació de la filosofia primera com una depuració radical de les pròpies opinions. El dubte metòdic qüestiona les nostres afirmacions amb els arguments més inversemblants per tal de trobar si n'hi ha cap que sigui completament indubtable, que valgui com a *veritat primera* o primer principi del coneixement. Quan el dubte s'extrema fins a l'insuportable, es fa evident

4. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis* 29-30.

5. Referint-se al títol de les *Meditacions*, diu Descartes a Mersenne: «Crec que el més apropiat serà posar "Renati Descartes, Meditationes de Prima Philosophia" perquè no tracto en particular de Déu i de l'ànima, sinó en general de totes les primeres coses que hom pot conèixer filosofant» (*A Mersenne, 11-X-1640; AT III 235*).

una proposició que s'autoafirma en qualsevol circumstància imaginable: *Cogito ergo sum*, *Je pense donc je suis*. Fins i tot en el cas que en dubti o el geni maligne intenti d'enganyar-me quan la pronuncii, fins i tot aleshores es tractarà d'una proposició que ja no es pot qüestionar: *Si m'enganyo existeixo, Si dubto existeixo...* Ara bé, per a Descartes és el *caràcter pensant* dels actes d'enganyar-se o de dubtar el que els confereix evidència⁶ i és la consciència immediata el que defineix qualsevol *cogitatio*: «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.»⁷ Contra els qui li recriminen que el *cogito* depèn d'un coneixement previ dels conceptes i proposicions que hi estan implicats («pensament», «existència», «Qui pensa existeix»...), Descartes diu que el *primer principi* de la filosofia no pressuposa un coneixement explícit d'aquelles nocions, perquè es basa en *l'experiència interior* –prèvia a qualsevol reflexió filosòfica– que cadascú té de la pròpia existència palesada en qualsevol dels seus actes de pensament⁸. Es tracta de l'experiència en què el subjecte del coneixement es troba explícitament a si mateix com a ésser pensant i existent. Del *cogito* parteix la meditació que permetrà de concloure que el *jo pensant* que s'ha descobert existent és una pura *res cogitans* distinta del cos.

És cert que l'itinerari metafísic no es detura en aquest punt. Descartes creu que la veritat del *cogito ergo sum*, com la de qualsevol evidència humana, reposa sobre la Infinitud de Déu⁹; la distinció real de l'ànima i el cos només s'afirma en la veracitat divina, el mateix es pot dir de la nostra creença en els cossos materials. No obstant això, cal acceptar que tota la reflexió cartesiana s'esdevé en el camp obert pel *jo pensant*: el qui vol seguir la meditació cartesiana només es pot moure estrictament en el terreny dels propis pensaments; mentre ho faci i deturi els seus judicis transcendents no s'enganyarà¹⁰. Déu ma-

6. *Meditacions metafísiques* II, AT IX 21: «*Jo sóc, jo existeixo*: això és cert, però per quant de temps? A saber: tant de temps com jo pensi, car podria passar que, si deixés de pensar, al mateix temps deixaria de ser o existir.»

7. *Principia philosophiae* I 9, AT VII 7. L'edició francesa en dóna aquesta versió: «Per la paraula *pensament* entenc tot allò que s'esdevé en nosaltres de tal manera que ens n'apercebem immediatament» (PF I 9, AT IX [II] 28).

8. Cf., per exemple: *Segones Respostes*, AT IX 110-111; *Sisenes Respostes*, AT IX 218; *La recerca de la veritat*, AT X 522.

9. Cf., per exemple: *A Mersenne*, 6-V-1630, AT I 150: «l'existència de Déu és la primera i la més eterna de totes les veritats i l'única d'on procedeixen totes les altres»; *Meditacions metafísiques* III, AT IX 37: «D'alguna manera tinc abans la noció d'infinit que la del finit, és a dir, la idea de Déu, que la de mi mateix»; *Conversa amb Burman*, AT V 153: «Implícitament, el coneixement de Déu i de les seves perfeccions ha de precedir sempre el coneixement de nosaltres mateixos i de les nostres perfeccions.»

10. *Meditacions metafísiques* III, AT IX 29: «Pel que fa a les idees, si les considerem solament en elles mateixes i no les referim a cap altra cosa, no poden ser, pròpiament parlant, falses, ja que encara que imagini una cabra o una quimera no és menys veritat que tant imagino la primera com la segona.»

teix apareix en la metafísica de Descartes per mitjà de la reflexió sobre la idea que d'Ell tenim¹¹ i com a idea implícita en qualsevol altra idea¹².

Les filosofies post-cartesianes han estat marcades decisivament per la peripècia meditativa de Descartes. La filosofia ha esdevingut molt sovint *reflexió* sobre les idees, la pròpia experiència i les seves condicions de possibilitat, els fonaments transcendentals de la consciència de si, els actes lingüístics... i ha deixat de banda la pretensió suposadament «dogmàtica» o «ingènua» de referir-se «directament» a «la realitat» com si aquesta fos quelcom independent del subjecte que la coneix. La filosofia «moderna» consisteix en una reflexió sobre el coneixement humà, es fixa exclusivament en l'àmbit de les nocions humanes perquè aquestes nocions o idees constitueixen pròpiament el terreny del que és immediat, formen allò que podem considerar l'àmbit de la veritat elemental. D'aquesta suposició parteix qualsevol filosofia d'inspiració idealista. Una altra qüestió és que els filòsofs discrepin després sobre allò que constitueix el contingut vertader del coneixement: les idees clares i distintes, les impressions sensibles, els fenòmens, etc.

Husserl va acceptar explícitament el repte cartesià d'edificar una filosofia absolutament fonamentada. Ell mateix presenta la seva fenomenologia com a «neocartesianisme» per tal de manifestar que aspira a una fonamentació radical del saber humà i que vol realitzar aquesta fonamentació per mitjà d'una filosofia subjectivament orientada¹³. Com Descartes, Husserl pretén fer una filosofia sense supòsits, que comenci amb «una absoluta pobresa de coneixement» i que trobi en l'*ego* de les *cogitationes* la seva veritat primera¹⁴.

Per a Husserl, la filosofia accedeix al terreny de l'indubtable si explota la reflexivitat potencial de qualsevol vivència humana i es converteix en pura reflexió: «Tota percepció immanent garanteix necessàriament l'existència del seu objecte. Quan la reflexió es dirigeix a la meua vivència i la aprehenc, estic aprehent quelcom que és en si mateix un absolut del qual no podem, per principi, negar que *hi sigui*, és a dir, l'evidència intel·lectual que no hi sigui és, per principi, impossible.»¹⁵

La fenomenologia no s'instal·la pròpiament en el terreny dels actes entesos com a manifestacions d'una *res cogitans*, una substància pensant, sinó que suspèn qualsevol afirmació transcendent sobre el subjecte i l'objecte del coneixement, per tal de *reflexionar* sobre l'àmbit *immanent* i evident dels «fenò-

11. *Meditacions metafísiques* III, AT IX 35: «Per tant ja només queda la idea de Déu en la qual hem de considerar si hi ha alguna cosa que no pugui venir de mi mateix...»

12. Cf., per exemple: *A Cleselier*, 23-IV-1649, AT V 355-356: «Dic que la noció que tinc de l'infinit és en mi abans que la del finit, perquè quan concebo l'ésser o el que és, sense pensar si és finit o infinit, és l'ésser infinit el que concebo; però, a fi que pugui concebre un ésser finit, cal que retalli alguna cosa d'aquesta noció general de l'ésser, la qual, per consegüent, ha de precedir.»

13. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas, 1979, trad. de M. Presas, p. 33.

14. *Ibid.* 34-35.

15. E. HUSSERL, *Ideas*, Mèxic, Fondo de Cultura Económico, 1949, trad. de José Gaos, p. 105.

mens», els actes de la consciència intencional. La fenomenologia renuncia a la pretensió d'explicar els fenòmens a partir d'entitats ultra-fenomèniques, re-frena la propensió de la consciència natural a posar realitats, propugna la suspensió de qualsevol judici d'existència¹⁶. Això no significa pas prescindir de tota referència objectiva, perquè l'anàlisi dels actes ens revela que qualsevol d'ells esmenta immediatament, apunta, «intenta» quelcom, una objectivitat (allò percebut, imaginat, recordat...), existeixi o no aquesta en el món¹⁷. L'*ego cogito* cartesià es converteix aquí en un *ego cogito cogitatum*: «en l'essència de la vivència mateixa no tan sols entra l'ésser de la consciència, sinó també allò de què és consciència i en quin sentit precís o imprecís ho és»¹⁸. Tota *cogitatio* (*noesi*) conté un *cogitatum* (*noema*) que també és evident en la reflexió no com quelcom que existeixi fora de la consciència, sinó com allò que existeix «en» ella, immanent a l'acte conscient¹⁹. Tota consciència és, en definitiva, «consciència de».

El fenomenòleg, però, no se satisfà amb aquest primer nivell de reducció que ens situa només davant un flux d'actes psíquics particulars i contingents (essències individuals), els quals, així considerats, no ens diuen res que sigui universal i necessari. Per això procedeix a examinar els actes als quals s'ha restat tota referència transcendent per tal de trobar allò que tenen en comú. D'aquesta manera, el filòsof redueix els fets psíquics al seu *eidos* o essència universal (reducció eidètica) i obre un nivell més radical en què descobreix els principis universals que configuren la diversitat dels actes intencionals²⁰. La tasca fenomenològica permetrà, aprofundint la reducció, l'accés a la instància des d'on es constitueix qualsevol legalitat objectiva. Per a Husserl, aquesta instància és el Jo pur, «necessari» i «idèntic» que «mira a través de cada *cogito* actual»²¹ i al qual tota vivència està necessàriament referida²². El Jo pur unifica totes les dades conscients d'acord amb regles en virtut de les quals es constitueixen objectes unitaris i regions d'objectes dotats de sentit. Convertint l'*epoché* en reducció transcendental, el filòsof posa al descobert l'esfera fonamental de la *subjectivitat transcendental*. Com va fer Kant, Husserl exampla la noció d'immanència que funcionava en altres filosofies de tarannà fidelment empirista: no tan sols considera immanents els nostres actes –noció, idees...–, sinó les condicions de possibilitat dels nostres actes. Malgrat que aquestes condicions no es facin explícitament paleses en els nostres actes, el cert és que hi estan *implícites*: el Jo pur, com a consciència transcendental cons-

16. *Ibid.* 69-74.

17. *Ibid.* 82-83.

18. *Ibid.* 82.

19. *Ibid.* 86.

20. *Ibid.* 166-168.

21. *Ibid.* 132-133.

22. *Ibid.* 189.

tituent, és «transcendència en la immanència»²³. Així, però, la fenomenologia sembla abandonar l'anàlisi dels simples «fenòmens» per tal d'elaborar una teoria subjectivista que els explica. La fenomenologia es converteix en idealisme transcendental. La derivació de la filosofia fenomenològica en idealisme transcendental fou considerada per Heidegger, Ortega, Zubiri, entre altres, com una infidelitat al projecte de construcció d'una filosofia entesa com a saber sense pressupòsits.

II. LA CRÍTICA ORTEGUIANA A LA PRIMACIA METAFÍSICA DE LA CONSCIÈNCIA

Ortega va fer seu l'ideal de fonamentació absoluta que anima la filosofia de Husserl i va acceptar com a divisa de la seva pròpia filosofia l'obediència a allò que es dona immediatament deixant de banda tota explicació transcendent. La fidelitat orteguiana al projecte fenomenològic original va comportar, tanmateix, el rebuig de la seva realització concreta en la filosofia de Husserl.

En el *Prólogo para alemanes* (1934) Ortega examina retrospectivament la seva trajectòria filosòfica i situa el seu abandó del «continent idealista» abans de 1914, any en què publica les *Meditaciones del Quijote*. Al mateix temps assenyala que la seva adhesió a la fenomenologia no va consistir pròpiament en l'acceptació d'un sistema filosòfic, sinó en l'adopció d'un poderós instrument d'anàlisi: «la fenomenologia –escriu– no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte»²⁴. Ortega presenta la filosofia husserliana com a idealisme rigorós i pulcre²⁵.

Avui sabem que la relació d'Ortega amb la fenomenologia fou més complexa del que ell mateix confessa. Ortega va ser, declara Xavier Zubiri, l'introduïdor de la fenomenologia a Espanya²⁶. La publicació de les *Investigaciones Psicológicas* (1915-1916), obra inèdita fins a 1982, o els estudis d'Orringer, Silver o Cerezo Galán²⁷, per exemple, ens han permès de conèixer més precisament l'itinerari orteguian, que va passar per l'assumpció del mètode fenomenològic i, més concretament, per l'admissió d'un cert subjectivisme de filiació

23. *Ibid.* 133.

24. *Prólogo para alemanes*, OC VIII 42. Sempre citarem en les referències a obres orteguianes el volum i pàgines corresponents de les *Obras completas* (OC) de J. Ortega y Gasset editades a Madrid, Alianza Ed., a partir de 1982.

25. *Prólogo para alemanes*, OC VIII 47.

26. Zubiri acaba la seva tesi doctoral amb les paraules següents: «No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl» (citada per D. GRACIA, *Voluntad de Verdad*, Barcelona, Labor, 1986, p. 52).

27. Cf. Ph. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital*, Madrid, 1978; Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, 1979; Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, Barcelona, 1984.

fenomenològica, tot i que Ortega s'esforçà aviat per combatre l'intel·lectualisme característic de la posició husserliana. La coneguda fórmula «Yo soy yo y mi circunstancia...», que trobem per primer cop a les *Meditaciones del Quijote*²⁸, significa la versió orteguiana de la consciència intencional i ens il·lustra sobre la primacia que Ortega concedeix encara l'any 1914 a la subjectivitat, al subjecte, tot i que es tracti ara d'un vivent, un subjecte distint d'una pura intel·ligència, un jo polifacèticament i radicalment obert al món i constituït per la relació activa que manté amb el seu entorn²⁹.

Antonio González ha assenyalat que fins a 1929, data en què es publica *¿Qué es filosofía?*, «els recels d'Ortega davant la fenomenologia van en la línia de qüestionar no primàriament la prioritat de la consciència (real) sobre un objecte purament intencional, sinó més aviat la radicalitat d'una idea de consciència pensant que ha estat privada del seu caràcter executiu. Dit en altres termes: de l'esquema fenomenològic fonamental *ego cogito cogitatum*, Ortega accepta gustós la tesi d'una constitutiva referència entre *jo i circumstància*, però no la idea que aquesta referència sigui un *cogito*»³⁰. Ortega nega que el pensament sigui l'àmbit primari de la realitat; sosté que el caràcter propi dels actes no és *consciència* o *pensament* sinó *executivitat*, i creu que el rebuig fenomenològic de l'actitud natural de la consciència depèn d'un prejudici intel·lectualista a causa del qual es desconnecta del real tot el discurs filosòfic.

És a partir de 1929 que, estimulat per la crítica heideggeriana de la derivació idealista de la fenomenologia, trobem en la filosofia d'Ortega un viratge que, alimentat-se de l'impuls vitalista que anima les seves obres anteriors, el condueix a una metafísica que s'allunya més clarament del subjectivisme. Ara ja no reclama tan sols atenció per al *vivent*, una ampliació del subjecte que qüestionari la primacia filosòfica del *jo penso*, sinó que nega que el subjecte pensant, transcendental o fins i tot vivent, puguin ser considerats la realitat radical, i proclama la nova primacia de la *vida* entesa com a *àmbit previ* a la constitució i distinció del subjecte i l'objecte, la *vida* com a *realitat radical* de la qual el jo i la circumstància són moments estructurals, aspectes. En l'anàlisi husserliana, en canvi, només la *cogitatio* té realitat absoluta, perquè el *cogitatum* és sols un objecte intencional.

Per a Ortega, el que primàriament i absolutament *hi ha* són esdeveniments vitals —«acontecimientos»— que considera *ahora*, i sense que una cosa precedeixi l'altra, actuació d'un jo sobre la seva circumstància i d'aquesta sobre el jo: «El ser estático queda declarado cesante (...) y ha de ser substituído por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es un funcionar sobre mí y, parejamente,

28. *Meditaciones del Quijote*, OC I 322.

29. Cf., per exemple: *El tema de nuestro tiempo*, OC III 163-178. Ortega es preocupa d'explicar el pensament com una funció vital pròpia del vivent immers en la seva circumstància i necessitat de sobreviure en ella.

30. A. GONZÁLEZ, *El problema de la alteridad en Ortega*, San Salvador, 1997.

el mío sobre él.» Així s'explica la tesi cabdal de la metafísica orteguiana: el jo no és ni l'ànima ni el cos –ambdues coses formen part de la meua circumstància– sinó *qui* s'ocupa amb les coses (el jo és *qui* veu i olora una flor...), *qui* viu entre elles forçat a decidir què fer amb elles³¹. Els esdeveniments vitals tenen sempre un moment *jòic* perquè en ells sempre hi ha *algú* que fa i desfà, s'ocupa i es preocupa...; d'altra banda, la primària realitat de les coses no és l'ésser substant o inherent a una substància, sinó la seva funcionalitat vital, el seu «ser funcionante»³², «un ser que no exige detrás de su actuación una substancia previa y estática sino que consiste en puro ejecutarse»³³, «primordialmente las cosas no son sino su pura y presente actuación sobre mí. La luz luce, me ilumina y esto es todo», «cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades o incomodidades»³⁴. El món consisteix en «un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*»³⁵; quan parlo de les coses que trobo en la meua circumstància no em refereixo tan sols a les coses materials o a les altres persones, sinó a tot allò que configura el meu ésser *en* el món: el meu cos, les meves qualitats psicològiques, coneixements, destreses, sentiments, disigs, etc.

El *sentit* en què Ortega entén que les coses són referència a un jo el situa, segons la seva opinió, més enllà de l'idealisme: «Yo no me he contentado con decir –aclareix– que en su realidad vital, y por lo tanto primaria, las cosas son referencia a mí, que sólo existen en tanto que existen para mí –términos todos del más ortodoxo idealismo– sino que he especificado ese su referirse a mí, y existir para mí, como su actuar sobre mí», afegix que aquesta «pequeña variación entre el mero “ser para mí” y “actuar sobre mí” “rebasa radicalmente todo idealismo”»³⁶.

La vida és *diàleg* Jo-Món, aquests només apareixen explícitament quan s'abandona l'àmbit primari de la co-actuació. En el si de la vida entesa com a realitat primària, el pensament apareix sempre com una operació derivada, segona, que fa dels nostres esdeveniments vitals uns *objectes* de contemplació. El caràcter radical dels actes vitals no és per a Ortega la consciència o el pensament, sinó l'*executivitat*, l'esdevenir-se primari dels fets vitals. La vida descavalca el pensament i la consciència del cim de la filosofia primera: el pensament i la consciència perden el privilegi de ser considerats allò que constitueix formalment els fenòmens més evidents.

31. *Sobre la razón histórica*, OC XII 202ss.

32. *¿Qué es filosofía?*, OC VIII 428.

33. *¿Qué es conocimiento?*, p. 122. Aquest llibre recull els apunts de diversos cursos universitaris d'Ortega dels anys 1929-31 publicats per P. Garagorri amb el títol esmentat, a Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984.

34. *Unas lecciones de metafísica*, OC XII 71-72.

35. *El hombre y la gente*, OC VII 117.

36. *¿Qué es conocimiento?* 122-123.

Ortega justifica la seva posició no tan sols exposant les tesis pròpies sinó confrontant-les obertament amb les filosofies de Descartes i Husserl³⁷. És per mitjà de la crítica superadora de l'idealisme que vol fer evident la major radicalitat del seu *vitalisme*. El filòsof espanyol pensa que tota la filosofia moderna, des de Descartes, és idealista perquè identifica el real amb el pensament³⁸. Per al filòsof modern, només *hi ha* un *jo* amb les seves *idees*. Tot el real es redueix a ser pensat per un jo pensant³⁹. La relació evident amb el real és la consciència pensant. És cert que l'idealisme significa un avenç respecte del realisme tradicional. Els idealistes, creu Ortega, han sabut entendre que qualsevol realitat inclou un moment subjectiu, que no existeix, com pretenia el realisme clàssic, un món de coses absolutament independents davant les quals el subjecte, com una cosa més, resti passiu. L'ésser és sempre, en l'àmbit de la filosofia primera, un *ésser per a mi*. No obstant això, Ortega creu que totes les versions de l'idealisme pateixen d'una descripció deficient de la realitat primària, del que ver-taderament *hi ha*; totes elles, sobretot, s'equivoquen, a més, en l'anàlisi dels actes de consciència. Els arguments anti-idealistes d'Ortega suposen una «rectificació» completa del paper que la consciència ha de jugar en la filosofia primera i signifiquen una nova doctrina sobre el pensament i la consciència i sobre el tarannà de l'operació fonamentadora de la filosofia.

A continuació exposarem sintèticament en què consisteix aquesta nova doctrina i com des d'ella, segons Ortega, es pot transcendir l'idealisme vers una filosofia primera més radicalment fonamentada. Ens situem en l'obra d'Ortega posterior a 1929.

Reprenem l'argumentació idealista en la seva versió més simple. Diem que són conscients aquells actes que realitzem *adonant-nos-en*. Consciència és «darse cuenta», però *adonar-se algú d'alguna cosa*. L'expressió catalana «adonar-nos-en», que inclou un «se» i un «en», mostra els aspectes reflexiu i intencional que Ortega va veure en la concepció idealista de l'acte conscient. En l'acte conscient, es pot dir, hi ha dos moments indissociables: d'una banda, el subjecte hi contempla alguna cosa, un objecte, un terme del seu acte; d'altra banda, el subjecte es posa a si mateix, es veu a si mateix amb major o menor clarividència. Així, per exemple, quan miro una paret veig la paret i m'adono, més o menys explícitament, que jo veig la paret. La consciència és el que constitueix el pensament com a acte subjectiu evident: la percepció, la imatge, el re-

37. Les anàlisis orteguianes del «cogito» cartesià les trobem en *¿Qué es filosofía?*, OC VII 393-405; *¿Qué es conocimiento?* 36-51; *Unas lecciones de metafísica*, OC XII 102-128; *Lectura y comentario de las obras de Descartes*, apunts d'un curs de 1933-34, editat per P. Garagorri dins *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía* (Obras de José Ortega y Gasset 29), Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986; i finalment en *Sobre la razón histórica*, OC XII 175-195. La crítica més completa de la fenomenologia la trobem en *Prólogo para alemanes*, OC VIII 47-53.

38. Cf. *Unas lecciones de metafísica*, OC XII 66.

39. Cf., per exemple, *¿Qué es filosofía?*, OC VII 388-390.

cord o el desig d'una cosa esdevenen pròpiament pensaments només en la mesura en què jo sóc conscient que percebo, imagino, recordo o desitjo. Els actes conscients –els actes de pensament– són la realitat absoluta perquè només *hi ha* amb evidència allò de què sóc conscient, allò que penso, en *quant* ho penso o en sóc conscient. Referir-se, per exemple, a experiències inconscients, a motivacions inconscients dels nostres actes, pot tenir molt interès, però forma part d'una hipòtesi de la ciència psicològica i no de la filosofia primera.

Enfront de la tesi moderna, Ortega raona preguntant si el pensament o la consciència de si són veritablement la realitat primària o absoluta o bé cal reconèixer que *compliquen* alguna cosa.

Per a Ortega, hi ha dues formes en què un coneixement o una veritat poden implicar-ne un altra⁴⁰. Quan parlem pròpiament d'*implicació* ens referim a la inclusió lògica d'un concepte en un altre. Si analitzem la noció de triangle hi trobem la noció d'angle, per exemple. Podem parlar també d'una altra forma d'*implicació* per la qual diem que una veritat ens porta a una altra perquè la primera posa una cosa real que ens mou a posar la cosa real a què fa referència la segona veritat. Per això diem que una veritat en *complica* una altra o, més correctament, que una realitat en *complica* una altra⁴¹. Així passa, per exemple, amb els elements d'un arbre: les fulles no poden existir sense el tronc, i el tronc sense les arrels, i aquestes sense el sòl on s'arrelen... Podem parlar en aquest cas no d'una dialèctica lògica sinó d'una *dialèctica real*⁴².

Ortega pensa que la consciència pensant és una acció real (un «*hacer*») que complica altres realitats (altres «*haceres*») que poden donar-se sense pensament. És important d'entendre que som davant un cas de complicació i no d'*implicació*. Si es tractés d'*implicació*, hom podria creure que l'únic que fa Ortega és posar de manifest una nota o notes de l'acte conscient que poden haver passat per alt en altres anàlisis filosòfiques. Això és el que intenta fer, per exemple, Fichte en la seva *Wissenschaftlehre* de 1794 o Husserl mateix. Ortega, en canvi, insisteix a dir-nos que la consciència complica una altra realitat primària i fonamental –la meua vida–, la qual, implicada també en qualsevol acte conscient (es tracta, recordem-ho, de la realitat absoluta), no complica ella mateixa consciència.

Ortega mirarà de rebutjar la idea segons la qual el pensament només es complica a si mateix. Per a l'idealista, si afirmo que hi ha quelcom que no és pensament, cal que en tingui notícia, i si en tinc notícia ja en sóc conscient, ja ho penso i, per tant, es fa evident que res no existeix si no ho penso. «El idealisme –escriu Ortega– es aquella filosofia que afirma la existencia o calidad definitivas de sólo el pensamiento; y se compromete a demostrar que todo lo que

40. Cf. *¿Qué es conocimiento?* 30ss.

41. Sobre les nocions d'*implicació*, *complicació*, cf. *Origen y epílogo de la filosofía*, OC XI 350ss.

42. Cf. *Una interpretación de la historia universal*, OC IX 35-37.

no parece serlo es sólo pensamiento»⁴³. En la fonamentació idealista de la filosofia primera es proclama l'absolutesa de la consciència pensant. L'objecte pensat queda incorporat a la realitat absoluta només en la mesura en què és pensat (*cogitatum*), objectivat, però la seva existència real resulta indiferent. És tan sols un objecte ideal. L'idealista, escriu Ortega, «hace consistir eso que llamamos “pensamiento” precisamente en una extrañísima relación entre dos términos —el “sujeto” y el “objeto”— de los cuales uno, el objeto, no existe; se entiende, no existe en el mismo sentido que el sujeto y que la supuesta relación, (...) es constitutivo del pensamiento la posibilidad de que su objeto no exista»⁴⁴. Això fa que, segons Ortega, l'idealisme hagi considerat la fantasia com el prototipus del pensament⁴⁵.

L'estratègia argumentativa orteguiana es dirigeix a mostrar-nos (1) que és falsa la caracterització idealista de la consciència i (2) que aquesta complica el nivell de realitat més radical de la vida. Ortega proposa (3) bescanviar la noció idealista de consciència per una noció nova de «reflexió entitativa» més fidel al caràcter propi dels actes vitals. Tot plegat l'obliga, a més (4), a redefinir la forma de l'anàlisi filosòfica que ja no podrà tenir el caràcter de reflexió i d'*epokhé* que li donava la fenomenologia.

1. La consciència com a record

Ortega creu que la consciència entesa com a immediata d'un acte per a si mateix és impossible. No hi ha cap acte que es vegi a si mateix. Quan estic veient una flor no veig immediatament el meu veure la flor, quan estic llegint un llibre no veig de manera immediata el meu llegir, quan estic caminant no veig de forma instantània el meu caminar. Ortega creu que no hi ha captació immediata d'un acte *A* per ell mateix sinó, en tot cas, captació d'un acte *A* per un altre acte *B*: «el acto *A* sólo extra-es para el acto *B*, no intra-es para sí»⁴⁶. En l'acte de consciència no hi ha un acte *A* que reflexioni sobre si mateix i penetri en si mateix, sinó un acte *B* que mira un acte *A*, que l'objectiva o el contempla *des de fora*. Això implica, però, que quan l'acte reflectit és objectivat ja no és un acte executat, ja s'ha esdevingut, ha perdut la seva actualitat primària en el flux incessant dels actes vitals. L'acte que el contempla el reprèn, el re-actualitza, el recorda. La consciència és per això, en qualsevol cas, *un record*. «Yo no veo mi ver cuando estoy viendo. Para darme cuenta de que hay mi ver, tengo que dejar de ver y recordar que hace un instante veía. Yo veo mi ver cuando

43. *¿Qué es conocimiento?* 34.

44. *Lectura y comentario de la obra de Descartes*, p. 83. Aquest escrit consta d'uns pocs fulls, que, segons P. Garagorri, correspondrien a un curs homònim. El trobem editat per Garagorri mateix, en el volum d'obres d'ORTEGA, *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía*, ja citat.

45. *Lectura y comentario de la obra de Descartes* 84.

46. *¿Qué es conocimiento?* 19.

estoy fuera de él, cuando no me es inmediato, cuando la realidad que él nombraba –estar viendo la pared– ya no es realidad, sino que estoy en otra realidad nueva, a la que llamo “recordar un pasado: recordar que he visto la pared”.»⁴⁷

2. Ésser objectiu i realitat executiva

La caracterització de la consciència com a record comporta per a Ortega almenys dues coses: en primer lloc, significa que la consciència és segona en relació a altres actes primaris, els quals poden esdevenir-se sense que en siguem «conscients»; en segon lloc, la consciència es relaciona amb els seus continguts d'una manera distinta de com aquests continguts apareixen primàriament en la nostra vida.

Ortega repeteix que la consciència és una possibilitat i no una necessitat per al vivent. De moltes situacions vitals n'és absent la consciència objectivant. En *Unas lecciones de metafísica*, Ortega en posa un bon exemple: «Supongamos que cuantos estamos aquí padecemos súbitamente una [alucinación]: de pronto vemos que entra aquí un toro furioso. Yo pregunto qué es lo que hay en el Universo mientras estamos en la alucinación. Hay un toro furioso: lo hay indudablemente y hay nosotros aterrados ante él. Tan hay lo uno –el sujeto– como la cosa –el toro– y no hay más lo uno que lo otro.» Si posteriorment *pensem* en el que hem vist i determinem que es tractava d'una al·lucinació, aleshores ja no hi ha el toro furiós sinó el nostre pensament que hem vist un toro, pensament que passa en aquest moment a ocupar la nostra vida. De la primera al·lucinació el pensament i la consciència objectiva n'eren completament absents⁴⁸.

De la mateixa manera, Ortega nega que el dubte pugui ser simplement equiparat al pensament tal com fa Descartes: el dubte reflexiu del filòsof suposa una situació prèvia en què l'home es troba navegant entre opinions, «en un mar de dudas», en la qual no hi ha pensament, sinó ostentació del món en la seva dubtositat i vivència de naufragi i desorientació⁴⁹.

D'altra banda, en l'acte de pensament es produeix una relació externa amb la cosa de què som conscients, sigui quina sigui: una taula davant els ulls, un sentiment de por, una decisió ja presa... La «consciència de» és «contemplació de», «objectivació de». Allò que és pensat apareix tal com és *per a un altre* que el contempla i no *en si i per a si mateix*, no tal com és *primàriament* en la seva *efectuació*: es fa patent externament, en el seu extra-ésser. Quan esdevenim conscients de quelcom ens situem *fora* d'això que pensem, ho contemplem, ens en fem la idea, però això mateix que passa a ser l'objecte dels nostres pensaments perd la seva realitat primària, la seva actualitat primordial en la nostra vida. El

47. *Unas lecciones de metafísica*, OC XII 125.

48. *Unas lecciones de metafísica*, OC XII 117.

49. Cf., per exemple: *Lectura y comentario de las obras de Descartes* 85. *Sobre la razón histórica*, OC XII 186ss.

que és pensat queda reduït a pur objecte, és desrealitzat, convertit en espectacle, pur aspecte, espectre, sentit, intel·ligibilitat pura...⁵⁰ Pensar és «un tomar aparte algo de su preexistencia en nuestra vida», la consciència d'una cosa és «un abandono de todo por algo determinado, es una retirada del resto de mi vida...»⁵¹.

En quant pensades, les coses ja no són «reals», i si deixen de ser «reals» és perquè passen a ser ideals. El que passa a ser real aleshores són els propis actes de pensament, però no pel fet de ser conscients o pensats, sinó en quant actuacions efectives del vivent. És el seu caràcter vital i executiu, el fet que siguin *actuacions efectives* d'un *jo* en la seva *circumstància*, i no el seu caràcter conscient el que els dona realitat absoluta. El fet que es tracti de pensaments, tan sols els classifica en una modalitat determinada d'actes vitals. Ortega afirma que els pensaments, com a esdeveniments de la meua vida, quan s'executen, tampoc no es veuen a si mateixos, sinó que són purs esdeveniments en què objectivem altres vivències inactives.

Per a Ortega, no hi ha distinció més important que la que podem fer entre l'ésser objectiu i la realitat executiva. Imaginem que ens fa mal un queixal. Mentre ens fa mal, patim el dolor, però aquest patiment no és mai un pensament sinó —com el cas de l'al·lucinació del toro— quelcom *actuante* on no hi ha cap pensament. Podem, *a més*, pensar en el dolor que ens turmenta i considerar-lo amb més o menys atenció: puc adonar-me que es tracta del queixal de la dreta, pensar que el dolor és ara més intens que abans, etc. Entre el *patiment del dolor* i el *dolor pensat* hi ha una distància metafísica. *En quant pensat*, el dolor no fa mal; el dolor només fa mal fent-nos-en («doliéndonos»). L'actualitat primària del mal de queixal és *executivitat*, és l'esdeveniment primordial o posició absoluta del dolor en relació al qual qualsevol acte de consciència és derivat o segon. En un sentit molt precís es pot dir que la consciència significa com a acte de «darse cuenta» una consideració «forastera» del real. El pensament sempre se situa fora de les coses que concep; els actes vitals, un cop objectivats per altres actes que els contemplen, perden el seu to, la seva frescor, el seu pols vital, la seva realitat primària: «Para objetivar algo o verlo como objeto tenemos que *no* “verlo” ejecutivamente»⁵²; en el pensament o la reflexió, escriu Ortega, «nos referimos a un acto según lo que es no en la intimidad de su ser, de su ejecución, sino según nos aparece, por tanto, según es para otro o hacia afuera»⁵³.

3. La reflexivitat de la vida

La remissió des del pensament i la consciència a la realitat executiva de la vida ens porta a rebutjar la concepció idealista de la consciència i de la seva

50. *Prólogo para alemanes*, OC VIII 48.

51. *¿Qué es conocimiento?* 60-61.

52. *¿Qué es conocimiento?* 36.

53. *Ibid.* 17.

funció filosòfica, però l'anàlisi de la vida com a realitat radical ens permet de recuperar una noció nova de «consciència» que ja no és *reflexió objectivadora* sinó la *reflexió entitativa* inherent a qualsevol acte vital. D'aquesta reflexió entitativa, diu Ortega que és el primer ingredient de la vida i que és «la extraña presencia que la vida tiene para sí misma». Aquesta reflexió vital és inherent a la dualitat estructural en què consisteix la vida. Ortega expressa la veritat primera amb la proposició «Hay alguien que cuenta absolutamente con algo»⁵⁴. Això vol dir que *el que hi ha* primàriament és sempre una sola realitat que conté dos moments indissociables: olorar una flor, per exemple, és un sol acte en què es donen alhora l'olorar-jo la flor i el flairar-me la flor a mi. En la seva actualitat primària el moment *jo* no implica que jo pensi que oloro la flor sinó, simplement, que l'oloro, ni implica tampoc que jo pensi en la flor que oloro sinó que la flor em flaira⁵⁵. La distinció i separació subjecte-objecte és posterior a aquest fet elemental que inclou una autopresència de l'olor a si mateixa, autopresència que no és mai presència d'un objecte davant un subjecte, sinó pura execució de l'olor en l'àmbit unitari de la meua vida. «Contar con» és l'expressió amb què Ortega es refereix sempre a la presència vital d'allò de què no som pròpiament conscients, allò en què no reparem⁵⁶.

4. Redefinició de l'operació filosòfica

Per últim, la descoberta de la realitat executiva dels actes vitals com a veritat primera ens obliga a definir més precisament en què consisteix l'operació filosòfica. Per a Descartes, la meditació metafísica és reflexió del jo solitari sobre els seus pensaments; per a Husserl, és anàlisi dels actes intencionals sotmesos a *epokhé*. Ortega s'adona de la paradoxa que significa el fet que el filòsof vulgui atènyer, pensant, reflexionant, aquella realitat primària que tan sols apareix *tal com és* si no hi pensem o reflexionem. Aquesta és la paradoxa insuperable de la filosofia. El que haurà de fer el filòsof és no suspendre l'executivitat dels actes vitals per tal d'examinar-ne l'essència, sinó intentar adoptar el punt de vista dels actes mateixos en la seva execució, tal com són *en si mateixos i per a si mateixos* quan es produeixen. Ortega pretén així d'invertir el procediment de la fenomenologia: «No tomamos el acto según aparece como objeto en la reflexión sino que, al revés, dejamos en suspenso nuestra reflexión, ya que ésta es forzosa»; «A fuer de concepción, será la nuestra también objetivación, es decir, pensamiento que ejercitamos, pero a diferencia del uso ingenuo del pensamiento, vamos a hacer que éste mire la realidad desde el punto de vista de ella misma»⁵⁷.

54. *Ibid.* 39.

55. Cf. *Sobre la razón histórica*, OC XII 187.

56. Cf., per exemple, *Unas lecciones de metafísica*, OC XII 41-42, 65-68; *Sobre la razón histórica*, OC XII 184-185.

57. *¿Qué es conocimiento?* 51.

III. CONSCIÈNCIA I FORMALITAT DE REALITAT EN LA NOOLOGIA DE ZUBIRI

En un article publicat l'any 1983 amb el títol *Ortega, un maestro*, Xavier Zubiri diu que les reflexions filosòfiques d'Ortega semblaren nascudes «del mal humor que le producían, por un lado, el yo absoluto del idealismo, y por otro, el imperio tiránico de la razón científica». Zubiri explica que Ortega, fent seva la posició del jo cartesià que dubta universalment *un cop a la vida*, proclama que cal posar-ho tot en dubte «menos la vida misma» i entén la *vida* com a «acció o diàlogo de las cosas con su entorno»⁵⁸.

Zubiri comparteix amb Ortega, si no el malhumor, almenys el judici global sobre la filosofia moderna i proposa una concepció original de la consciència i de la realitat. Com Ortega, Zubiri vol desplaçar la consciència del lloc preponderant en què ha estat situada des de Descartes i ho fa reclamant atenció a quelcom que pertany als nostres actes *abans* que el moment de consciència: la *formalitat de realitat*. En aquesta *formalitat* troba Zubiri allò més radical dels actes humans, més radical que l'*executivitat* de la vida orteguiana.

En la introducció a *Inteligencia y realidad* (IRE), primera part del tríptic⁵⁹ *Inteligencia sentiente*, Zubiri anuncia que es disposa a emprendre una anàlisi dels actes intel·lectius. No es tracta d'un estudi dels actes de coneixement. El coneixement no el considera Zubiri sinó com un «modo de intelección»⁶⁰ i repeteix sempre que la intel·lecció és *aprehensió impressiva del real*. El que vol fer no comporta l'acceptació del supòsit que tota filosofia hagi de ser reduïda a teoria del coneixement; la seva filosofia primera mostrarà, contra les tesis realista i idealista, que no hi ha cap mena de dicotomia entre intel·lecció i realitat, sinó que ambdues són «rigurosamente congéneres». La filosofia de la realitat (ja exposada en *Sobre la esencia* [1962], *Estructura de la realidad* [1966], *Estructura dinámica de la realidad* [1968] etc.) i la filosofia de la intel·ligència (*Noologia*), exposada en el tríptic, són dues anàlisis convergents perquè s'ocupen, respectivament, de la realitat actualitzada en l'aprehensió i de l'aprehensió de realitat (*intelección sentiente*)⁶¹.

Per a Zubiri, *realitat* no és allò que existeix *enllà* dels nostres actes intel·lectius, no és el conjunt de les coses independents del subjecte que les coneix (aquesta seria la posició de l'anomenat realisme ingenu)⁶². En l'anàlisi de la intel·lecció de qualsevol cosa, per exemple, el blanc de la paret que estic mi-

58. X. ZUBIRI, *Ortega, un maestro*, dins *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 279-281.

59. El tríptic el completen *Inteligencia y logos* (1982) i *Inteligencia y razón* (1983).

60. Zubiri posa el coneixement en l'esfera pròpia de la intel·lecció racional i el considera sempre com un «sucedáneo» de l'aprehensió primordial; cf. *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Ed., 1983, pp. 312ss.

61. IRE (= *Inteligencia y realidad*), Madrid, Alianza Ed., 1980, p. 12.

62. IRE 57.

rant, puc distingir el *contingut* aprehès, el blanc determinat que estic veient, i la *forma* en què aquest contingut *queda* en l'aprehensió⁶³. Doncs bé, el propi de les aprehensions humanes és que els continguts que hi aprehenem, el blanc que veig, el fred que sento, etc., *quedin com a reals*, és a dir, com essent «de suyo» –«de si» es podria dir en català– blanc, rugós, fred,... Segons Zubiri, allò que aprehenem com a real queda en l'aprehensió com a *radicalment altre* respecte de la mateixa aprehensió: la blancor de la paret, per exemple, és *pròpiament* blanca, és la *seva* blancor el que veig, el blanc vist és «de suyo» i «en propio» blanc. La blancor *se m'imposa* –em fa violència, es podria dir⁶⁴– com aital blancor, la blancor apareix en l'acte com quelcom rigorosament *anterior o previ* (prius) a la percepció que en tinc, com quelcom completament *desenganxat, independent*, de l'acte de visió⁶⁵. I això no vol pas dir que existeixi «abans» que la vegi o «extra animam», sinó que *en* la mateixa visió el blanc apareix com a absolutament altre.

L'anàlisi de Zubiri dels continguts del «de suyo» s'estén prolífica més enllà del que podem recollir en aquestes planes on volem reflexionar breument sobre la consciència. No es tracta mai de cap teoria que menyspreï els estudis sobre els processos fisiològics que donen lloc a la sensació, no es qüestiona que les investigacions científiques demostrin (a posteriori!) que allò que sentim depèn només de les condicions pròpies de les nostres capacitats perceptives, no s'exclou que els nostres judicis sobre les coses sentides puguin ser erronis i necessitats de correcció; aquí només es tracta d'una descripció rigorosa del que apareix *en* l'acte mateix d'aprehensió. Aquesta anàlisi, insistim, mostra que tot allò que aprehenem queda en l'aprehensió com «de suyo» blanc, negre, dolç, fred, etc. Les notes que conformen el que aprehenem li corresponen «en propio», són «ell» mateix, *remeten* només a «ell» mateix, a la cosa aprehesa, i no a un subjecte aprehensor o als seus actes: la duresa de la pedra és «ella», les notes que constitueixen aquesta duresa són «la pròpia duresa», l'olor de la flor és «ella», les seves notes aromàtiques són «la pròpia olor», per molt que es pugui mostrar després que es tracta de qualitats relacionades amb l'actuació específica dels nostres òrgans sensorials quan responen a determinats estímuls. Cap especulació *posterior* no pot negar aquell caràcter d'*alteritat radical* amb

63. IRE 45.

64. J. Florentino Pino Canales ha proposat una molt valuosa lectura del tríptic *Inteligencia sentiente* que fa atenció a la dimensió de violència del real sentit en l'aprehensió; cf. J. F. PINO, *La intelección violenta*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1994.

65. IRE 61-62: «El calor como algo de suyo es, pues, anterior a su estar presente en el sentir. No se trata de una anterioridad temporal. No es, por ejemplo, la anterioridad de lo aprehendido respecto de la respuesta que va a suscitar (...) sino una anterioridad respecto de la aprehensión misma (...) el calor caliente porque es "ya caliente". Este momento del "ya" es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar "prius". Es un prius no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: caliente "siendo" caliente» (IRE 61-62).

què sentim les coses. Aquí no s'afirma res sobre el que les coses són enllà de les aprehensions que en tenim (aquest és el terreny de l'especulació racional i del coneixement en sentit propi), sinó sobre la *forma* o *formalitat* amb què les coses es presenten elles mateixes –s'actualitzen– en els nostres actes. Aquesta formalitat és *realitat*. Els animals, en canvi –podem conjecturar–, no aprehenen les coses com a reals sinó com a simples *estímuls* que desencadenen determinades respostes: el ratolí és per al gat només *cosa-que-ha-de-caçar-i-menjar*. Zubiri diu que per a l'animal «la calor escalfa»; per a l'home, en canvi, «la calor que escalfa... és calenta», és realitat calenta⁶⁶.

La descripció zubiriana de l'aprehensió de realitat deixa al marge també qualsevol consideració sobre la facultat o facultats (sentits, enteniment, etc.) que la produeixen. Des de Parmènides, el corrent dominant de la filosofia occidental ha suposat que la intel·lecció és obra de la intel·ligència que o bé opera al marge de les dades sensibles o bé elabora a partir d'elles (per abstracció, generalització, síntesi, etc.) els seus conceptes i judicis⁶⁷. Zubiri pensa que la distinció sentir-intel·ligir no és primària, sinó que depèn d'una opció teòrica sobre la naturalesa humana i les seves potències i sobre la realitat mateixa. Per al corrent dominant en el pensament occidental, el saber reposaria pròpiament sobre l'entendre, i el vertaderament real seria allò que té les característiques d'universalitat i necessitat pròpies dels nostres conceptes. L'oposició sentir-entendre està connectada amb allò que Zubiri anomena *entificació de la realitat* (conversió del real en ésser que s'estructura d'acord amb les regles de la lògica) i logificació de la intel·ligència (reducció de la intel·ligència a facultat dels judicis basats en la còpula «és»)⁶⁸.

En l'anàlisi zubiriana, «los actos no se consideran (...) como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos»⁶⁹; l'objectiu de Zubiri és una descripció exhaustiva de l'estructura interna dels actes intel·lectius com a *fets* accessibles per a qualsevol. Zubiri se situa així en l'àmbit de la filosofia primera. Qualsevol especulació sobre els elements sensibles o intel·lectius de l'aprehensió de realitat és posterior al fet inqüestionable que les coses se'ns donen com a reals. Zubiri també fa les seves distincions al respecte, al final de les quals assenyala que qualsevol aprehensió de realitat –aquest color, aquella casa, aquest paisatge, aquesta figura...– té un *moment intel·lectiu*, pel fet que s'hi actualitzen les coses com quelcom «de suyo», i un *moment sentent*⁷⁰ perquè es tracta d'una aprehensió impressiva si bé intel·lectivament modalitzada, és a dir, una *afecció real* (el qui sent se sent realment afectat) en què es presenta quelcom *radicalment altre* (no alteritat objectiva sinó alteritat real, és a dir, el contingut

66. IRE 54-57.

67. IRE 83, etc.

68. *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Ed., 1982, pp. 48-50.

69. IRE 20.

70. Introduïm el mot «sentent» per a traduir l'equivalent zubirià «sentiente».

aprehès queda com «de suyo»), que s'*imposa amb força* al qui sent (la força d'imposició del real)⁷¹. L'aprehensió humana és, per això, *intel·lecció sentent*.

Ara bé, Zubiri creu que l'anàlisi filosòfica dels actes intel·lectius ha estat presidida històricament per dues gran relliscades: «En la filosofía griega y medieval, la filosofía se deslizó desde el acto a la facultad. Pues bien, en la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de intelección. Se ha considerado, en efecto, que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas.»⁷² Si els antics i medievals han sostingut les seves conceptualitzacions del coneixement humà en teories metafísiques sobre l'ànima i les seves facultats, els moderns han suposat que els diferents actes que contribueixen al coneixement humà no són res més que diversos *modes de consciència*. Com Ortega, Zubiri creu que aquesta idea moderna culmina en la fenomenologia de Husserl, que defineix com a «análisis de la conciencia y de sus actos».

Zubiri afirma que la filosofia moderna ha convertit la intel·lecció en acte de consciència. Ser conscient seria el mateix que adonar-se d'una cosa, «darse cuenta». Sentir o entendre serien actes diversos de consciència, de «darse cuenta». Procedint així, els filòsofs moderns han fet dues coses que Zubiri rebutja. D'una banda, han substantivat «l'adonar-se», el «darse cuenta», i han fet de la consciència *quelcom* que executa actes. D'altra banda, han suposat que és l'adonar-se, el «darse cuenta», el que constitueix formalment qualsevol acte intel·lectiu⁷³.

La doctrina zubiriana sobre la posició estructural de la consciència en el si del procés intel·lectiu el porta a rebutjar tres coses: (1) tota forma de substantiació de la consciència, (2) la suposició que la consciència —entesa com a *adonar-se* o «darse cuenta»— sigui l'essencial dels actes intel·lectius, i (3) la idea que qualsevol acte intel·lectiu inclogui una reflexió intel·lectual. A la doctrina moderna de la consciència, Zubiri oposa (4) la seva noció de «conciencia sentiente» entesa com a moment estructural de la intel·lecció del real; una noció articulada per les nocions de formalitat de realitat, actualitat i co-actualitat, i ben distant de la consciència definida simplement com a moment de «darse cuenta» dels actes intel·lectius.

1. *La consciència com a moment dels actes intel·lectius*

A la concepció moderna de la consciència com a condició suprema del coneixement, com a *jo penso* que acompanya tots els actes, Zubiri respon amb l'anàlisi dels nostres actes d'aprehensió. Enlloc no trobem «la» consciència

71. IRE 60-65.

72. IRE 20-21.

73. IRE 20.

com una hiper-facultat o hiper-funció que sobrevoli els nostres actes, enlloc no hi ha aprehès un *jo penso* idèntic adherit a qualsevol acte. La consciència no té cap substantivitat, no podem parlar de «la» consciència com si es tractés d'*una cosa* que representa el ser⁷⁴. L'únic que trobem són els nostres actes, als quals correspon, en un sentit molt precís, un *moment* de consciència que no suposa sempre un *adonar-se* o una reflexió. Referir-se a un jo pur o jo idèntic que executa els actes pot ser recomanable per a l'*explicació* del coneixement humà, però no respon a una descoberta basada en la simple anàlisi dels nostres actes. En la seva noologia, Zubiri deixa de banda qualsevol consideració entorn de les causes o les condicions de possibilitat dels nostres actes i es limita a la pura anàlisi dels actes.

2. *El moment de consciència com a moment d'actualitat. La consciència com a moment derivat en el si de l'aprehensió de realitat*

El filòsof basc nega també que el que constitueix formalment la intel·lecció sigui «l'adonar-se», el «*darse cuenta*». «El darse cuenta –escriu– es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. Se trata ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste.»⁷⁵ Si diem que la intel·lecció té un moment «d'adonar-se», caldrà afegir immediatament que es tracta d'un adonar-se d'allò que *ja és present*, d'allò que s'actualitza com a real en la intel·lecció. És aquesta *actualització del real com a real* i no l'adonar-se el que constitueix l'essencial de la intel·lecció.

Per a Zubiri, l'actualitat del real en la intel·lecció és un *estar present* allò real *per si mateix i des de si mateix* en l'aprehensió amb les notes que li corresponen «de suyo»⁷⁶. Ara bé –com després veurem amb més calma–, en l'aprehensió de realitat s'*actualitzen* en una sola actualitat la intel·lecció i la cosa intel·ligida: tota intel·lecció és, en aquest sentit tan sols, un acte «presentante y consciente»⁷⁷.

Per això no podem dir que hi hagi, d'una banda, l'acte en què m'adono d'una cosa i, d'altra banda, la cosa de què m'adono, sinó que hi ha, en una sola actualització, un «estar» present la cosa de la qual «estic» adonant-me: «En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el estar.

74. IRE 22.

75. IRE 21.

76. IRE 138-141.

77. IRE 23.

El “estar” es un carácter “físico” y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real.»⁷⁸

Això significa que la realitat formalitza tots els moments de l'acte intel·lectiu, que, sigui com sigui que sóc conscient d'una cosa –hi ha moltes modalitats de consciència-, el moment de consciència serà sempre un moment *real* de l'acte intel·lectiu, sempre consistirà en un *estar realment* veient, tocant, suposant, adonant-me, pensant, reflexionant... Aquest moment dels meus actes que els fa ser actes meus és tan real com les altres notes que s'hi actualitzen. I quan l'anàlisi distingeix en l'acte unitari d'aprehensió el moment que podríem anomenar noètic, l'acte com a tal (la visió) fent abstracció de la cosa que s'hi actualitza (la cosa vista), fins i tot aleshores cal acceptar que aquest moment noètic *està present* en l'aprehensió *com a realitat* actualitzada, és a dir, com «de suyo», «en propio», amb radical alteritat, etc. No hi ha cap salt o discontinuïtat o jerarquia entre la realitat dels meus actes i la realitat de les altres coses en ells actualitzades. La filosofia primera zubiriana s'allunya completament de qualsevol subjectivisme o solipsisme metafísics.

Així es fa palès també, per exemple, en l'anàlisi zubiriana del *cogito* cartesià⁷⁹. Zubiri diu que el sentit del *cogito ergo sum* cartesià és *cogito me cogitare* i que aquesta expressió inclou el pensament de dues maneres: com a *pensament pensant* (penso) i com a *pensament pensat* (que jo penso). Seria només el pensament pensant el que té la certesa inconcusa que cerca Descartes: en el pensament com a acte trobaríem implícita l'existència d'un jo pensant. *L'ego cogito* ens porta a *ego sum res cogitans*.

Doncs bé, si examinem el «pensament pensat» inclòs en el *cogito me cogitare*, trobarem que es tracta del pensament en la seva actualitat, és un «que estic pensant», Descartes vol dir: «Jo penso que estic pensant.» I si examinem el «pensament pensant» inclòs també en el principi cartesià, veurem que es tracta d'un «estar pensant» que penso. «El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, “yo pienso que yo pienso”, sino yo estoy viendo que estoy pensando.» Entre els dos moments de la frase no hi ha identitat lògica, sinó «la identidad del estar», és l'actualitat del pensament com a real: «Contra lo que Descartes pretende, el pensamiento con que él opera no es precisamente el pensamiento en tanto que cierto o dudoso, sino el pensamiento en tanto que actual, es decir, en tanto que realidad.» Dit altrament: només perquè els actes intuïtius en què reposa la fórmula cartesiana s'actualitzen com a actes reals adquireixen l'evidència (accessibilitat immediata, diríem nosaltres) que Descartes els adjudica. És la realitat dels

78. IRE 22. Zubiri subratlla l'estar més que no pas la «presència» per a remarcar el caràcter físic de l'actualitat. La cosa intel·ligida està físicament actualitzada en l'aprehensió i no és mai primàriament objecte ideal, objecte intencional.

79. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed., 1994, pp. 134ss.

actes i de tots els moments dels actes i no el seu caràcter conscient o pensant el que els confereix absoluta. Al final es pot dir que l'aprehensió, amb tots els seus elements estructurals, no és sinó la forma humana d'estar en la realitat.

3. *Derivació de la reflexió en la «intelección sentiente»*

En la filosofia moderna, tal com la conceptua Zubiri, hi trobem també la tesi segons la qual tot acte intel·lectiu, pel fet de ser conscient, inclou primàriament i immediatament una reflexió, un retorn del subjecte sobre si mateix⁸⁰. La reflexió no s'afegiria com a acte segon a l'acte intel·lectiu, sinó que tot acte intel·lectiu seria essencialment reflexiu. Això significa que en qualsevol acte intel·lectiu hi ha una consciència de l'objecte i una autoconsciència del subjecte per la qual aquest d'adona d'ell mateix i dels seus actes. La reflexió seria, d'altra banda, competència de la intel·ligència i aliena completament als sentits: els sentits són incapaços de retornar sobre si mateixos. I la reflexió de la intel·ligència seria una característica específica –espiritual– de l'ésser humà; els sentits, en canvi, dependrien de la corporalitat i l'animalitat humana.

La cosa, tanmateix, és més complicada. En *Inteligencia y realidad* s'exposen les diverses maneres de sentir com a formes diferents de presentació del real: la realitat se'm presenta com «davant meu» en la visió, com a «notificant» en l'audició, com a «nua» realitat en el tacte, com a «rastre» en l'olfacte, com a «fruïble» en la degustació, com a «direcció» («en hacia») en la cinestèsia, etc. Zubiri es refereix, a més, a la presentació de la pròpia realitat de cadascú en l'anomenada sensibilitat interna o visceral (cenestèsia), el sentit del «mi». Per aquesta forma de sentir, l'ésser humà «está en sí mismo»: «Es lo que llamamos intimidad –diu Zubiri–. Intimidad significa pura y simplemente “realidad mía”.»⁸¹ En el sentir cenestèsic hi ha un mode particular d'intel·lecció de realitat: és la intel·lecció com a «intimación» amb el real, com a penetració íntima en el real; no es tracta d'una intimació consecutiva a l'aprehensió del real, sinó que l'aprehensió és intimació⁸².

Els diversos modes de sentir, continua Zubiri, no es juxtaposen, sinó que es recobreixen totalment i parcialment. I no es recobreixen en el seu contingut –no puc veure el gust que fa una cosa, per exemple–, sinó com a formes de presentació del real i, en aquest sentit, queden deslligats de les respectives potències sensibles: «Aunque no aprehendamos la cualidad propia de un sentido en una cosa determinada, sin embargo aprehendemos el modo de presentación propio de este sentido al aprehender lo real por otros sentidos.»⁸³ Així, per exemple,

80. IRE 108-9.

81. IRE 103.

82. IRE 104.

83. IRE 107.

puc tenir una intel·lecció fruent de l'estel polar, o puc veure una cosa «davant meu» i, alhora, com a «nua» realitat (tangibile). De la mateixa manera, les intel·leccions de realitats externes queden recobertes per la intel·lecció de la intimitat (cenestèsia) i així qualsevol intel·lecció té una dimensió de «intimación con lo aprehendido»⁸⁴. Zubiri diu també que, en qualsevol presentació del real, això real és aprehès direccionalment, com a real «en hacia»: «hacia dentro» en la visió d'una cosa, «hacia lo noticiable» en l'auscultació, etc.

Doncs bé, ara trobem l'origen de la reflexió: l'aprehensió direccional («en hacia») també recobreix la intel·lecció cenestèsica, la qual, com hem vist, no solament és pròpia de les intel·leccions internes sinó de *tota* intel·lecció: «En la cenestesia me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del hacia, este estar en mí me lanza hacia dentro de mi estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su “dentro” es una intelección de “mi” a través del estar: es justo la reflexión.»⁸⁵

Això no vol pas dir que tota intel·lecció sigui reflexió, ni que la reflexió consisteixi en pensament, ni que la reflexió sigui el caràcter primari dels nostres actes intel·lectius. La vidència, l'auscultació o el rastreig, per exemple, no són en si mateixes i per si mateixes reflexives, sinó simples presentacions del real com «davant meu», com a «notificant», com a «rastre»... Per això, no es pot dir que qualsevol intel·lecció, considerada en ella mateixa, com a simple vidència, auscultació o rastreig..., representi ja una entrada en mi mateix. Tota reflexió suposa un previ «estar en mi» que no és reflexiu ni intel·lectual sinó impressiva i sentent actualitat dels meus actes com a actes *meus*. Hi ha reflexió a causa del recobriment dels dos modes de presentació del real: l'«estar en mi» i la intel·lecció direccional («en hacia»), «cap endins» del meu propi «estar en mi». «La entrada de la intelección en sí misma es una entrada fundada en un hacia de mi propia intimidad.»⁸⁶ Només perquè ja «estic en mi mateix» puc intel·ligir *vers dins meu*, puc reflexionar sobre mi mateix, tornar sobre mi mateix. A més, la reflexió no és mai un acte «purament» intel·lectual, exclusiu d'una ànima intel·ligent, no és un pensar que penso, sinó, en tot cas, una manera de sentir-se a si mateix: «Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo “hacia” mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí.» Es tracta d'un sentir-se arrossegat per la pròpia realitat dels nostres actes, pel seu caràcter «de suyo», actes endins, en direcció a la seva realitat profunda.

Del que hem dit es pot concloure: *a)* que hi ha un «estar en mi» primari i originari que recobreix qualsevol altra forma de presentació del real i que fa que qualsevol acte d'intel·lecció sigui *sentit* com a «meu», que fa que jo «estigui en mi» en tota intel·lecció; *b)* que l'anàlisi ha de distingir l'«estar en mi» primari i la reflexió que depèn del recobriment de «l'estar en mi» i la intel·lec-

84. IRE 108.

85. IRE 108.

86. IRE 109.

ció direccional («en hacia») que em llança vers la interioritat del meus actes com a tals actes meus, per molt que aquest moviment d'introspecció sigui, de fet, tan forçós com el moviment vers la interioritat objectiva –extrospecció– que genera, per exemple, el recobriment de l'aprehensió vident i l'aprehensió «en hacia» del que veig; c) que el caràcter formal d'aquest «estar en mi» no consisteix a pensar-se, objectivar-se el jo; no és un adonar-se el jo d'ell mateix. Si així fos, explica Zubiri, el que tindriem són idees dels nostres actes «pero no un “estar realmente” intiligiéndome como real»⁸⁷. Es tracta primàriament d'un *sentir* la realitat dels meus actes, el seu caràcter real («de suyo») alhora que sento la realitat de la cosa intel·ligida en els meus actes. En aquest sentit es pot dir que en qualsevol acte intel·lectiu s'actualitza en un mateix pla de realitat, en una sola actualitat comuna, i sense que una cosa precedeixi l'altra, la cosa real intel·ligida i l'acte mateix d'intel·lecció com a cosa real també. Però això ens introdueix en la darrera etapa de la nostra explicació: la co-actualitat.

4. La «conciencia sentiente» com a co-actualitat

Com fa Ortega quan parla de la reflexivitat pròpia dels actes vitals, Zubiri també elabora una noció de consciència que, supeditada a la noció més radical de realitat, juga el seu paper en la descripció dels actes intel·lectius. S'equivocarà, però, aquell qui vulgui veure en aquesta noció zubiriana la represa de la noció moderna de consciència com a *adonar-se* en el sentit de «estar al cas» d'allò que estem intel·ligint. Aquí el concepte clau és el de *co-actualitat*: tota aprehensió de realitat és essencialment co-actualitat o *actualitat comuna* de l'intel·ligit i de la mateixa intel·lecció. Això significa, per a Zubiri, que en l'aprehensió de realitat s'actualitzen en una sola actualitat dues realitats, la realitat de l'acte d'intel·lecció i la realitat de la cosa intel·ligida en l'acte intel·lectiu: «al estar presente lo inteligido, por ejemplo, al estar presente esta piedra, no sólo veo la piedra sino que *siento* que estoy viendo esta piedra. No solamente “está vista” la piedra, sino que “estoy viendo” esta piedra.»⁸⁸

És l'actualitat el que és comú, però en ella s'actualitzen dues realitats. Es pot dir, per exemple, que en l'aprehensió vident d'aquesta pedra s'actualitzen alhora –en un acte numèricament u– dues realitats: la pedra vista, com a constel·lació determinada de notes, i l'acte mateix de veure-la: la meva visió de la pedra com a acte meu. No hi ha dos actes convergents de dues facultats, o actuacions de dues coses relacionades (un subjecte i un objecte hipotètics), ni la realitat és primàriament una co-actuació jo-circumstància, com volia Ortega, sinó *una sola* actualització («estar») en què «está» la pedra «i» «está» la meva visió d'ella: «es la unidad del estar presente la piedra y el estar presente mi vi-

87. IRE 157.

88. Seguim en aquest apartat les explicacions zubirianes d'IRE 155-164.

sión». La intel·lecció, la meva visió de la pedra en aquest cas, és real, queda en l'aprehensió, hi és (està actualitzada com «de suyo», amb alterirat radical...) i la cosa vista (la pedra com a constel·lació de notes) és també real, també queda com «de suyo» en l'aprehensió. Zubiri ho expressa clarament: «la intelección sentiente es mera actualización común de lo real en ella, no me refiero tan sólo a las cosas reales, sino también a la realidad de mi propia intelección como acto mio. Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta». «Así es como estoy en mí», ens diu⁸⁹.

El significat d'aquesta actualitat comuna només es posa de manifest si n'analitzem l'estructura precisa la qual té tres moments⁹⁰: en primer lloc, es tracta d'una co-actualitat: en un acte únic són co-actuals la cosa i la intel·lecció. *Amb* la intel·lecció hi ha la cosa intel·ligida. L'actualitat comuna té el caràcter d'un «amb», un «con». Tota *scientia* és *cum-scientiae*, afirma Zubiri. En segon lloc, diem que la cosa és present «en» la intel·lecció i que aquesta és present «en» la cosa. La pedra vista és la que s'actualitza *en* la meva visió. La meva visió s'actualitza com a acte *en* la mateixa actualització que la pedra. La co-actualitat té, doncs, el caràcter d'un «en». Finalment, es pot dir també que l'actualitat comuna té el caràcter d'un «de», perquè és alhora actualització «de» la cosa com a real i «de» la intel·lecció com a real. La meva visió és «de» la rosa, i la rosa és la «de» la meva visió...

D'aquests tres moments de la co-actualitat, Zubiri diu que són «tres aspectos de una misma actualidad común», que «cada uno está fundando el siguiente» i que «la unidad de estos tres aspectos es (...) la unidad formal misma de la intelección sentiente»⁹¹.

En virtut d'aquesta estructura de la co-actualitat es constitueix allò que Zubiri anomena «conciencia sentiente». En aquest punt afirma: «toda intelección es necesariamente consciente precisa y formalmente porque la intelección es co-actualidad»⁹². Ara bé, no es tracta aquí de consciència atenta, ni de consciència reflexiva, ni d'un adonar-se («darse cuenta») que objectiva i contempla, ni de consciència intencional, sinó del *fet* que en qualsevol intel·lecció s'actualitzen com a reals la cosa intel·ligida i la intel·lecció mateixa i que, per això, sempre és veritat que *estic intel·ligint la cosa que està present*, i que, alhora, *sento els meus actes com a reals*.

Aquesta co-actualitat que constitueix la consciència sentent serà susceptible de molt diverses modalitzacions d'acord amb les quals van apareixent les diferents formes o nivells de consciència. Hom pot distingir diverses gammes d'actes intel·lectius conscients, pre-conscients, inconscients, subconscients...

89. *IRE* 157.

90. *IRE* 159-160.

91. *IRE* 160.

92. *IRE* 161.

Zubiri sembla donar a entendre que aquestes modalitzacions es realitzen en base a la mateixa estructura «con», «en» i «de» de l'actualitat comuna. Puc estar «amb» la cosa en la intel·lecció sense estar posat «en» ella, i sense tenir consciència explícita «de» ella... Puc estar posat «en» un tema sense adonar-me clarament «de» allò que tinc «a» («en») les mans...

Podem dir, doncs, que tots els actes intel·lectius són conscients, si descriuim el moment de consciència com a pura co-actualitat, però, al mateix temps, podem negar que molts actes intel·lectius siguin conscients si afegim que la consciència suposa un adonar-me expressament —«estar al cas»— d'allò que estic intel·ligint. A causa d'aquesta ambigüitat del terme «consciència» i a causa també de la seva història lligada a la concepció moderna de la intel·lecció, alguns zubirians han preferit de reservar el qualificatiu de «conscients» per a aquells actes en què m'adono d'allò intel·ligit, i parlar tan sols de «co-actualitat» i no de consciència quan es tracta de denominar l'actualitat comuna de l'acte i de l'intel·ligit en el si de la intel·lecció⁹³.

De tot això se segueixen també altres conseqüències: *a)* La consciència no és introspecció ni implica reflexió, sinó que més aviat aquestes, com a actes d'«entrar en mi mateix», es fonamenten en «l'estar en mi mateix» que es verifica en qualsevol intel·lecció entesa com a co-actualitat⁹⁴. *b)* Podem trobar en l'animal alguna mena de consciència sensible. És raonable de suposar que l'animal se sent també mirant, olorant, tocant, el que veu, olora o toca, però aquesta consciència animal no podrà ser mai *consciència real*, perquè és privada de caràcter intel·lectiu; és a dir, ni l'acte de visió ni la cosa vista, per exemple, no s'actualitzen en l'acte animal com a reals, sinó com a signes estimulants. En el sentir intel·lectiu de l'home, en canvi, es co-actualitzen realitats⁹⁵. Això, i no el fet que hi hagi alguna forma de consciència, és el decisiu per a la determinació de l'especificitat del sentir humà. *c)* La co-actualitat que hem descrit és un àmbit previ a la distinció subjecte-objecte. En la co-actualitat que constitueix qualsevol aprehensió humana no hi ha actualitzada cap facultat intel·ligent, ni cap subjecte, ni cap jo idèntic, sinó l'acte intel·lectiu com a acte *meu*... Tampoc no hi ha actualitzada cap substància, sinó una nota o constel·lació de notes. Tota introspecció (en direcció a la realitat profunda dels meus actes) i tota extrospecció (en direcció a la realitat profunda de les coses intel·ligides en ells) suposen una elaboració posterior a l'acte unitari i primordial d'aprehensió del real: «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»⁹⁶.

93. Aquesta ha estat, per exemple, l'opinió d'Antonio GONZÁLEZ: cf. *op. cit.* i, també, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (tesi doctoral), Madrid, 1994.

94. *IRE* 161.

95. *IRE* 162.

96. *IRE* 165.

IV. REFLEXIONS FINALS

Aquest article començava amb l'objectiu de reflexionar sobre el paper que la consciència ha de jugar en una filosofia primera instituïda com a saber sense supòsits. En aquell moment inicial posàvem les filosofies de Descartes i Husserl com a sistemes que concedien al *jo conscient* o a la *consciència* el paper primordial en la fonamentació de la filosofia primera.

Les filosofies d'Ortega i Zubiri representen, cadascuna a la seva manera, la continuïtat del projecte cartesà i husserlià de construir una filosofia primera. Ara bé, ambdós pensadors aborden el projecte distanciant-se del que anomenen «filosofia moderna» i defineixen com a subjectivisme i idealisme. Per a ells, la consciència, entesa com a consciència pensant o consciència intencional, no té el caràcter radical que Descartes, Husserl i altres «moderns» li concedeixen.

Ortega sosté que la consciència significa un acte segon i derivat en l'àmbit primari de la vida. Quan analitza l'acte de consciència, creu descobrir que es tracta sempre d'un «record», un acte que contempla o objectiva un altre acte ja efectuat. Segons Ortega, abans que jo sigui explícitament conscient de les coses i de mi mateix, ja m'he trobat naufrag en les aigües turbulentes de la meva circumstància, ocupat amb les coses que se'm presenten primàriament com a facilitats i dificultats. El més radical no és pensar les coses, objectivar-les, ser-ne reflexivament conscients, sinó la co-actuació jo-circumstància, l'executiu actuar del meu jo sobre el món i del món sobre mi.

Tanmateix, Ortega reconeix que hi ha una reflexivitat o consciència primària que és el primer ingredient de la vida, entesa sempre com «la meua vida»: tot acte vital té un ingredient d'autopresència, una autopresència no intel·lectual, no objectiva, sinó entitativa: és el sentir-se sempre cadascú (jo) en la pròpia circumstància, actuant sobre el món i rebent l'actuació de les coses del món. Ortega critica la versió idealista o intel·lectualista del jo, una concepció del jo que el desencaixa de la realitat efectiva de la vida, insereix el jo en l'àmbit primari que és la vida, la qual concep com una realitat dual, el diàleg Jo-Món, i pensa aquest diàleg en termes d'actuació recíproca rebutjant que pugui ser reduït a la relació pensament-ésser pensat. El Jo orteguià que roman en l'àmbit primari de la vida ja no és la consciència pensant, sinó «el qui se les heu» amb les coses, «qui s'ocupa amb elles», «qui les pateix» o «qui se'n beneficia»...

Zubiri pretén d'anar més enllà que Ortega i que el pensament modern. I ho creu aconseguir en descobrir que la realitat és la formalitat de les aprehensions humanes, que «realitat» és el caràcter «de suyo» o «en propio» de *tot* el que s'actualitza en els nostres actes intel·lectuals. La realitat no és primordialment el que m'ocupa, em facilita o em dificulta la vida, sinó que allò que primàriament em facilita o dificulta la vida només ho pot fer en virtut de les notes que té «de suyo». Discutint amb Sartre a *Estructura de la realidad* (1966, inèdit)⁹⁷, Zubiri

97. Cito el text d'acord amb la còpia de l'original que hi ha als arxius d'I. Ellacuría a la U.C.A. de San Salvador (El Salvador).

escriu quelcom que podria haver dit contra Ortega: «Después de que la roca sea o no escalable, que con ella yo pueda ascender o no ascender, queda un residuo de lo que es la roca en sí, algo que él [Sartre] llama impensable. ¿Y si ese impensable fuera justamente el carácter mismo de realidad, aquello que la roca es *de suyo*, por sus propios caracteres, y sólo en virtud de lo cual resulta que es o no escalable para el hombre que pretender escalarla?» El sentit de les coses i les «coses sentit» –aquesta taula, aquest martell– és sempre estructuralment posterior a les notes reals de càda cosa⁹⁸. En *Sobre el hombre*, hi trobem exposades les mateixes idees, aquest cop argumentant contra Heidegger, inspirador del caràcter funcional de la realitat orteguiana: «En el tropiezo con lo más instrumental del planeta, el hombre tropieza efectivamente con la realidad. Será una realidad que el hombre piensa que es para clavar y que se agota en el clavar, pero empieza por ser realidad. En el instrumento más instrumental del universo, en el útil más utilizable, hay como base de su sentido de *Zeug un núcleo de realidad irreductible*, el algo con que efectivamente me encuentro.»⁹⁹ La formalitat de realitat pertany a tot *el que hi ha* abans que la funcionalitat vital que hi veu Ortega. Només en virtut de les seves notes reals una cosa pot actuar d'una forma o altra sobre mi i representar quelcom en la meua vida: no hi ha martell sense la duresa del ferro, la fusta, etc.; «la impresión de realidad no es del martillo en cuanto martillo sino sobre la cosa que es martillo»¹⁰⁰. El que, en última instància, suscita els nostres actes no és l'actuació de la circumstància humanament qualificada sobre el nostre jo, actuació que té un caràcter o altre en funció de les nostres ocupacions i preocupacions, sinó l'actualització del real en la intel·lecció¹⁰¹.

D'aquesta manera queda re-situat el que es pugui dir sobre la consciència i la reflexió. Tot i que descarta que la consciència tingui cap substantivitat, Zubiri accepta que qualsevol acte humà és conscient en un sentit ben acotat. La consciència no és per a ell un supòsit o condició dels actes intel·lectius, sinó un moment d'ells. Per a definir-lo esmenta el fet que la intel·lecció «sentiente» és co-actualitat de la intel·lecció en la intel·lecció mateixa i afegeix tot seguit que aital co-actualitat ho és *de realitat*. Sigui quina sigui la modalitat de consciència que atribuïm als nostres actes, el més radical és que *tot* el que s'actualitza en ells –la intel·lecció «i» la cosa intel·ligida– ho fa com a real, com «de suyo». El moment de consciència o co-actualitat no consisteix primàriament en «pensament», «consciència de», a «adonar-se» un jo d'un objecte, sinó exclusiva-

98. IRE 60: «En una aprehensión impresiva yo no inteliijo jamás, aprehendo sentiente-mente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa.»

99. *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. p. 327.

100. Cf. *Sobre la realidad* 104ss.

101. La crítica zubiriana a la noció orteguiana de realitat queda, amb el que hem dit, tan sols insinuada. La seva exposició acurada depassa en molt l'objectiu d'aquest treball.

ment en la co-actualitat de dues realitats, en un *estar presents* com a reals («de suyo») en qualsevol aprehensió la intel·lecció i la cosa intel·ligida, cadascuna amb les seves notes reals, ambdues en una única actualitat, amb una mateixa formalitat. Consciència sentent és el simple «estar intel·ligint» que hom pot atribuir universalment a tots els nostres actes intel·lectius siguin o no consciències en el sentit d'«adonarse».

No hi ha cap escissió entre consciència i realitat, entre subjecte i objecte, ni cap salt a fer per a guanyar la realitat des del subjecte que en dubta, ni cap privilegi del moment de consciència que caracteritza alguns actes, ni es reconeix cap evidència superior als nostres pensaments, ni s'accepta una certa preeminència estructural del moment noètic de la intel·lecció, sinó que s'afirma només l'absoluta radicació de l'aprehensió completa, amb tots els seus moments estructurals, en una única formalitat de realitat.

D'aquesta manera Zubiri intenta situar la filosofia primera en un àmbit més primari que el que proposava Ortega i el que oferia abans la filosofia moderna. D'una banda, Zubiri creu que és per ser reals que les coses actuen en la nostra vida facilitant-nos-la o complicant-nos-la. D'altra banda, la consciència pensant no té el caràcter primari que la filosofia moderna li adjudica perquè l'accés primari dels humans al real no és pensament o «consciència de». Qualsevol mode de consciència, qualsevol pensament, qualsevol actuació de les coses en la meua vida, són en primera instància actualitat de realitat, un «estar» quelcom com «de suyo» en l'acte d'aprehensió. En això, precisament, consisteix la instal·lació primària de l'home en la realitat.

Joan Albert VICENS FOLGUEIRA
P. Assemblea de Catalunya 3, 4-2
E-08207 SABADELL

Summary

This article endeavours to show that both José Ortega y Gasset and Xavier Zubiri adopt an approach whereby philosophy is essentially regarded as a science without assumptions. It claims, however, that they both stray from the idealistic fulfilment of their approach, despite the fact that they respectively propose, as a *prima philosophia*, vital acts in their execution and intellectual acts in their realistic formality. Ortega criticizes the notion that the acts making up the specific realm of essential philosophy should be characterized by conscience, because he feels that thought or conscience are specific, derivative forms of behaviour which require a priori, ego-circumstance coaction, in other words: 'I encounter things which impinge on me.' Zubiri, in contrast, considers that acts come into being through the cognizance that something real is actually real ('from the other to oneself'), rather than as a result of something acting on the ego. In so far as one can still talk of conscience, this can no longer be equated with modern conscience: Ortega defines it as the original presence of life in itself, while Zubiri takes it to mean the coexistence of the reality of the act of apprehending, and of the thing apprehended in the course of that cognizance; that is, as simply 'cognizing', which could be attributed universally to all our acts of cognition, whether or not they are conscious in the sense of 'being aware'.