

PERCEPCIÓN SENSIBLE Y LENGUAJE EN HEIDEGGER, ZUBIRI Y LONERGAN

Sensible Perception and Language in Heidegger, Zubiri and Lonergan

Francisco Vicente Galán Vélez*

Resumen: El artículo analiza las posturas de Heidegger, Zubiri y Lonergan sobre el papel del lenguaje en la percepción sensible. Siguiendo a Cristina Lafont, se presenta la postura de Heidegger como un idealismo lingüístico. Se analiza, después, la tesis zubiriana sobre la aprehensión primordial de realidad, como algo no mediado lingüísticamente. Por último, se analiza la postura de Lonergan para quien el lenguaje nos permite focalizar ciertos aspectos de la experiencia.

Palabras clave: percepción sensible, lenguaje, Heidegger, Zubiri, Lonergan

Abstract: This article examines the views of Heidegger, Zubiri and Lonergan regarding the role of language in sensible perception. Firstly, following Cristina Lafont, Heidegger's position is presented as a linguistic idealism. Secondly, an analysis of Zubiri's thesis about the primordial apprehension of reality as something not linguistically mediated is analyzed. Lastly, Lonergan's position, which states that language allows us to bring into focus certain aspects of experience, is examined.

Keywords: Sensible Perception, Language, Heidegger, Zubiri, Lonergan

* Académico de Tiempo Completo del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, francisco.galan@ibero.mx

Introducción

La película *What the Bleep Do We Know!?* presenta un caso hipotético basado en la llegada de Colón a América. Los nativos que podrían haber estado en la playa cuando los españoles llegaron, ¿vieron o no las carabelas? La película afirma que no, pues no tenían una palabra para designar aquello.

En *Verdad y justificación*, Habermas señala que el giro lingüístico llevó a la tradición analítica y a la continental a una situación similar de dominio del relativismo lingüístico.¹ A diferencia de enfoques anteriores que consideraban que el lenguaje jugaba un papel meramente instrumental al referirnos a las cosas, en el giro lingüístico se llega a considerar al lenguaje como algo constitutivo de ello. En los inicios de la tradición analítica, el positivismo lógico afirmó, a partir de la conocida distinción de Frege entre sentido y referencia, que es la referencia el elemento fundamental del significado, pero a partir de ciertas interpretaciones del segundo Wittgenstein y después con Quine, se llegó a la postura contraria de que es el sentido el que constituye el significado de la referencia, es decir, que no hay propiamente referencia sino sólo sentido. Otra manera de decir esto es afirmar que la percepción sensible está culturalmente situada y que no hay manera de traducir el significado de un contexto a otro. En años recientes ha habido un interés creciente por el tema. John McDowell y Hubert Dreyfus, por ejemplo, han sostenido una discusión sobre si el contenido de toda percepción es conceptual o no² y, mientras que algunos autores piensan que el contenido no-conceptual es posible,³ otros piensan que no lo es, y que debe ser mediado por conceptos.⁴

¹ Jürgen Habermas, *Verdad y Justificación* (Madrid: Trotta, 2002), especialmente "Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico".

² John McDowell, "What Myth?", *Inquiry*, 50, núm. 4, (2007): 338-351; Hubert L. Dreyfus, "The Return of the Myth of the Mental", *Inquiry*, 50, núm. 4, (2007): 352-365. Para una síntesis del debate ver Joseph K. Schear, ed., *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate* (Nueva York: Routledge, 2013).

³ Los defensores de esta posición, con más adeptos en años recientes, argumentan desde aspectos como las emociones, la inefabilidad de la experiencia, pero curiosamente también desde el surgimiento de la inteligencia artificial. Ver José Bermúdez y Arnon Cahen, "Nonconceptual Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición otoño 2015, Edward N. Zalta, ed., <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>; York H. Gunther, *Essays on Nonconceptual Content* (Cambridge, MA: Bradford Books, 2003).

⁴ John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); Bill Brewer, *Perception and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

En la tradición continental, las lecturas posmodernas de Heidegger llevaron a la consagración de la frase de Nietzsche: “No hay hechos sino interpretaciones”. Recientemente, ha surgido la corriente llamada nuevo realismo, que busca revertir los efectos extremos del giro lingüístico. Autores como Maurizio Ferraris ven el antecedente de este problema en el *dictum* kantiano de que intuición sin categoría es vacía. Ferraris considera de suma importancia aclarar a fondo este problema y plantea su vuelta al realismo como una superación de la posmodernidad.⁵ En este artículo, intentaré ampliar la mira del debate y tomar en cuenta las ideas de tres autores que han sido muy importantes en mi biografía filosófica: Heidegger, Zubiri y Lonergan. Me interesa especialmente referirme a los últimos dos y, sobre todo, a Lonergan, ya que son autores lamentablemente poco conocidos y, en el contexto del surgimiento del nuevo realismo, me parece que sus voces son dignas de ser escuchadas. Contrastaré lo que plantean estos autores con la posición bien conocida de Heidegger. *Ser y Tiempo* representó el giro lingüístico de la fenomenología, con la afirmación de que nosotros no intuimos el ser sino que lo comprendemos, y esta comprensión tiene como condición de posibilidad algo dado *a priori*, lo cual, en varios de sus escritos, aparece como un mundo histórico lingüístico. Contra esta posición, Xavier Zubiri distinguió entre realidad y ser, y señaló, como fundamento de su postura, la prioridad de la realidad y del modo no lingüístico como la aprehendemos y, como consecuencia, distingue entre la cosa-real y la cosa-sentido. Por último, presentaré la posición del canadiense Bernard Lonergan como una cierta conciliación entre ambos.

La apertura lingüística del mundo: Heidegger en la interpretación de Cristina Lafont

En *Ser y Tiempo*, Heidegger no solamente realizó una transformación hermenéutica de la fenomenología, que cancela la posibilidad de acceso a lo inmediatamente dado, sino que también, según Cristina Lafont, realizó una transformación del trascendentalismo kantiano, pues la apertura lingüística determina cada posible experiencia como un perfecto *a priori*, lo cual lleva a una

⁵ Maurizio Ferraris y Francisco José Martín, *Manifiesto del nuevo realismo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2013). Son varios autores los que deben agruparse bajo esta denominación, con intereses y direcciones muy variados, entre ellos menciono a Quentin Meillasoux, Markus Gabriel y Graham Harman. Ver Mario Teodoro Ramírez, *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI* (México: Siglo XXI Editores / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016).

suerte de idealismo lingüístico.⁶ Aunque en *Ser y Tiempo* no encontramos la afirmación explícita de que el mundo es abierto lingüísticamente,⁷ los fundamentos de tal afirmación están en una de las tesis centrales de *Ser y Tiempo*: la diferencia ontológica entre ser y ente. No tenemos acceso a los entes sin una previa comprensión de su ser, lo cual vale también para la experiencia de ellos, de modo que nuestra comprensión del ser es una especie de *a priori*. Para Heidegger la auténtica revolución copernicana llevada a cabo por Kant fue la búsqueda del lugar en el que surgen los juicios sintéticos *a priori*, pero, para Heidegger, Kant aún permaneció en el paradigma de la conciencia. Heidegger transformó la distinción empírico-transcendental en la distinción entre lo ontológico y lo óntico.⁸ La diferencia ontológica no es solamente el núcleo de la ontología heideggeriana sino también algo que cognoscitivamente no está sujeto a revisión. La comprensión del ser es anterior y hace posible la experiencia y el conocimiento de los entes. Lafont le llama perfecto *a priori* porque siempre ya ahí se da y tiene prioridad sobre el conocimiento empírico. Pero, a diferencia del *a priori* kantiano que es universal, *Ser y Tiempo* afirma que la *Erschlossenheit* [el lugar de la apertura] es esencialmente algo fáctico y que la comprensión del ser es algo histórico y temporal, de modo que el *a priori* heideggeriano no es completamente universal. Lafont se pregunta si esto es una transformación o un rechazo de la noción de lo *a priori*. ¿Se puede afirmar el carácter normativo y al mismo tiempo su facticidad? La apertura es la verdad para Heidegger en su sentido original, y hay una tensión que no es fácil de conciliar entre la

⁶ Cristina Lafont, en *La razón como lenguaje: una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid: Visor, 1993), muestra cómo la reflexión sobre el lenguaje en la tradición alemana desde Herder hasta Heidegger lleva al contextualismo, al perderse la referencia en el sentido. Lafont desarrolla el tema con profusión y acuciosidad en *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (Madrid: Alianza, 1997).

⁷ Lo cual, según Lafont, sólo sucede con los escritos posteriores a la *Kehre*. Lafont analiza principalmente "El origen de la obra de arte" y "Hölderlin y la esencia de la poesía". Ver Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (Madrid: Alianza Universidad, 1997), especialmente "El papel del lenguaje después de la *Kehre* como lugar sistemático de la 'apertura del mundo'". En *Ser y Tiempo* no es el lenguaje, sino la comprensión del ser la que tiene el papel apriorístico, pero un desarrollo de la comprensión es la interpretación, la cual es siempre lingüística.

⁸ Lafont refiere a las lecciones de Heidegger de 1927/28 sobre la *Crítica de la razón pura*, en las que el propio Heidegger presenta a *Ser y Tiempo* como una transformación de la problemática kantiana, siempre y cuando no se interprete estrechamente a la *Crítica de la razón pura* sólo en relación al problema del juicio y como "fundamentación ontológica de la ciencias positivas", sino en relación a la problemática ontológica más amplia del sentido del ser. Ver Cristina Lafont, "El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica" en Francisco Galán, Ángel Xolocotzi y Teresa de la Garza, eds., *El futuro de la filosofía* (México: Universidad Iberoamericana, 2004), 142.

normatividad que implica la dimensión de lo trascendental (validez universal) y lo fáctico, que implica una detranscendentalización.⁹ “Como resultado de esta transformación, la oposición al realismo metafísico característico de la hermenéutica implica, a diferencia de la filosofía trascendental tradicional, un compromiso con el *pluralismo conceptual* y una tesis fuerte sobre la *incomensurabilidad*”.¹⁰

La estructura de la comprensión es circular y temporal. Toda interpretación debe ya haber comprendido aquello que la interpretación persigue, pues no hay acceso a ningún ente sin previamente haber comprendido ya, en cierto modo, su ser. La intuición implicaría el darse cuenta de algo de modo simultáneo e inmediato, pero nosotros no intuimos al ser, sino que lo comprendemos, lo cual es como un movimiento, es una pro-yección. Partimos de algo previo, que ya es ahí (yecto), y lo lanzamos hacia adelante con aquello que queremos comprender. Sólo así comprendemos a un ente en su ser “algo como algo”. La percepción sensible es como la lectura de un texto: tenemos un horizonte pre-predicativo que hace posible la percepción misma como la percepción de algo en cuanto algo: este horizonte es el sentido [*sinn*]. La comprensión-interpretativa se proyecta a través de los tres famosos momentos previos que menciona Heidegger:

Esta interpretación se funda siempre en un haber previo [Vorhabe]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida. La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiado por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver [Vorsicht] que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa [Vorgriff].¹¹

⁹ “The crucial challenge to transcendental philosophy in *Being and Time* is to be found in Heidegger’s claim that Dasein’s ‘disclosedness is essentially factual’”. Cristina Lafont, “Heidegger and the Synthetic *a priori*”, en *Transcendental Heidegger*, Steven Crowell y Jeff Malpas, eds., (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), 107.

¹⁰ Cristina Lafont, “Hermeneutics”, en *A Companion to Heidegger*, Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall, eds., (Malden: Wiley-Blackwell, 2005), 269. (La traducción es mía).

¹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 169.

La interpretación no es propiamente una actividad cognoscitiva, ni es tampoco algo que se lleve a cabo de manera temática o explícita. Ricouer, por eso, gustaba decir que, para Heidegger la comprensión del ser no es un modo de conocer sino un modo de ser.¹² Y los entes son primariamente descubiertos no en su puro ser ante los ojos teórico, sino en su inmediato ser-a-la-mano, pues la totalidad que siempre nos es abierta previamente es la totalidad de las referencias de los entes del mundo cotidiano. En México solemos decir cuando nos encontramos con algo desconocido: “y eso con qué se come”; es decir, preguntamos en relación al marco de referencias cotidianas. Por ello, debemos distinguir entre “el algo como algo predicativo” [*prädikativen als*] del “algo como algo hermenéutico” [*hermeneutische als*]. Este último es el que con mayor originalidad nos abre el mundo, y, por ello, Heidegger presentaba su postura como algo más allá de la disputa realismo o idealismo,¹³ ya que el lugar de la apertura del mundo está por encima de la verdad predicativa y, por ello, no es algo verdadero o falso en el sentido epistemológico, sino que es verdadero en un sentido ontológico.¹⁴ Tenemos, así, la ontologización de la comprensión, al afirmar la prioridad de ella sobre el conocimiento, y las dos nociones de verdad: la ontológica y la óptica. Esta última es revisable mediante la experiencia, pero con la primera no puede suceder esto, pues propiamente sin ella no hay la experiencia de este ente como algo. Sólo desde las coordenadas conceptuales de un mundo abierto lingüísticamente pueden ser “descubiertas” las cualidades de determinados objetos implícitamente ya interpretados o, para decirlo con Kant, con intuiciones ya categorizadas. Como un *a priori* de los modos de ser, el lenguaje anticipa siempre ya la cuestión concreta de a qué entidades podemos atribuir aquí y ahora determinadas cualidades. Sólo dentro de ciertas vías semánticamente establecidas de antemano, el hablante puede saber cuál de las posibilidades proyectadas de verdad se realiza en el caso.

Este aprender a conocer es el fundamento real para la producción de la cosa, y a su vez la cosa producida es el fundamento posibilitante para el ejercicio y el uso. Lo que aprendemos en el ejercicio es sólo una parte limitada de lo que se puede aprender de la cosa. El aprender original es aquel tomar, por el cual conocemos que esto, lo que es cada vez una cosa como tal, es un arma, es una cosa de uso.

¹² “Comprender no es más, entonces, un modo de conocimiento, sino un modo de ser, el modo de este ser que existe al comprender”. Paul Ricouer, *Hermenéutica y Estructuralismo* (Buenos Aires: Megápolis, 1975), 11.

¹³ En el parágrafo 43 de *Ser y Tiempo*, Heidegger quiere deslindar su postura respecto al idealismo y al realismo. Sin *Dasein* habría entes pero no comprensión del ser de ellos, por lo que no tiene sentido discutir si la plata es plata en realidad y desde siempre, o sólo para nosotros. Pero esto no significa que existan los entes por el *Dasein*.

¹⁴ Véase *Ser y Tiempo* parágrafo 44 “*Dasein*, aperturidad y verdad”.

Pero en verdad esto ya lo sabemos. Cuando aprendemos a conocer este fusil o un determinado modelo de fusil, no es que aprendamos entonces lo que es un arma. Eso lo sabemos anteriormente, porque sin eso no percibiríamos el fusil como tal. En tanto sabemos de antemano lo que es un arma y sólo entonces, lo visto, lo que se nos ha presentado se nos hará visible en lo que es. Por cierto, solamente sabemos lo que es un arma de una manera general e indeterminada. Cuando tomamos conocimiento en forma explícita y de manera determinada, entonces introducimos en el conocimiento algo que en verdad ya tenemos.¹⁵

El concepto semántico de verdad no es falso sino algo “derivado” de la verdad ontológica, la cual, aunque es contingente, con todo es una forma de acontecer de la verdad: es normativa pero sólo para los que viven en ese horizonte.¹⁶ Citemos, por último, este famoso texto de Heidegger, que me parece presenta con claridad su posición respecto a nuestro asunto:

De hecho, lo cierto es que nuestras percepciones y nuestros estados constitutivos más simples y directos son ya *expresos*, aún más, están en cierto modo *interpretados* [*interpretiert*]. No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellos; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla. Esta peculiar determinación del mundo y de la posible aprehensión y comprensión del mundo por medio de lo (ya) expreso, del haber hablado y vuelto a hablar acerca de ello, es lo que hay que poner ahora fundamentalmente a la vista al cuestionar por la estructura de la intuición categorial.¹⁷

La inteligencia sentiente: Xavier Zubiri

Una tesis central de Zubiri, que repite insistentemente, es que la filosofía occidental opuso equivocadamente la inteligencia a los sentidos. En posturas como

¹⁵ Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa: La doctrina kantiana de los Principios Transcendentales* (Buenos Aires: Alfa Argentina, 1975), 68.

¹⁶ “Es un fenómeno derivado de una ‘posibilitación’ de la verdad [*Wahrheitsermöglichung*] en el sentido de una previa apertura del mundo como ‘acontecer de la verdad’. Pero de esta forma se renuncia al sentido universalista de la verdad. Una ‘verdad’ ontológica que cambia con el modo de apertura del mundo ya no puede presentarse más en singular como una verdad ‘única e indivisible’. Sobre la ‘apertura’ [*Erschlossenheit*] de determinados tipos de objetos decide más bien el *factum* trascendental de una apertura del mundo lingüística que en sí misma no es ni verdadera ni falsa, sino que simplemente ‘acontece’”. Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, 82.

¹⁷ Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Madrid: Alianza, 2006), 80-81.

la de Aristóteles, los sentidos aprenden las cualidades sensibles, pero sólo en la inteligencia se puede llegar a la verdad y a conocer el ser. Se resbala, así, como gustaba decir el filósofo vasco, en una noción clave del sistema zubiriano de que la inteligencia aprehende la realidad sentientemente, pues los sentidos no sólo aprehenden su respectivo contenido sensible o talitativo —ser tal color, tal olor o tal sabor—, sino que también aprehenden que lo que se experimenta es algo real. Pero aprehender lo real es lo propio del acto de inteligir; entonces, inteligir y sentir no pueden ser dos actos diferentes sino uno solo. La inteligencia y los sentidos realizan un acto único que es el inteligir sentiente o el sentir inteligente, de ahí que debemos hablar de la inteligencia sentiente. La filosofía tradicional consideró el acto de inteligir como posterior al de sentir y, por ello, los opuso. Tradicionalmente se ha entendido inteligir como si únicamente fuera conceptuar o juzgar lo que los sentidos le presentan, pero, para Zubiri, nunca se aclaró propiamente en qué consiste formalmente inteligir.

Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene “en propio”, “de suyo”, y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es “en propio”. Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es decisivo. Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente.¹⁸

En el análisis zubiriano de lo que es sentir, hay tres momentos constitutivos. El primero es el de la afección, el cual ha sido, según Zubiri, casi el único al que la filosofía tradicional le prestó atención. El segundo momento es el de la alteridad: “esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que impresiona. Es el *momento de alteridad*. Impresión es la presentación de algo otro en afección. Es alteridad en afección”.¹⁹ La

¹⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Madrid: Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980), 12.

¹⁹ *Ibid.*, 32. El tercero, del que no me ocuparé, es el de la fuerza de imposición de lo sentido en el sentiente.

alteridad no consiste solamente en que la afección haga presente algo “otro”, por ejemplo, el color verde, “sino que nos hace presente esto ‘otro’ en una forma precisa: lo otro, pero ‘en tanto que otro’”.²⁰ Al contenido propio de lo sentido en cuanto otro, le llama nota, y es de suma importancia entender el significado que le da Zubiri a este término:

A esto “otro” es a lo que he llamado y continuaré llamando “nota”. Aquí nota no significa una especie de signo indicador como significó etimológicamente en latín el sustantivo nota, sino que es un participio, lo que está “noto” [noto] por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (esto sería más bien lo *cognitum*), como al saber (que dio origen a noción y noticia). Hay que atender tan sólo a ser meramente noto. Así, para un topo no hay una nota cromática; pero para los animales con sentido visual el color es algo noto.²¹

Lo que Zubiri llama nota en otras posturas se puede entender como cualidad o propiedad, pero Zubiri advierte que la nota no siempre es de índole cualitativa, en el sentido de que no es necesariamente nota “de” algo.

Si veo un simple color, este color no es “de” una cosa sino que “es” en sí la cosa misma: el color es noto en sí mismo. Es verdad que muchísimas veces llamo a las notas cualidades, pero es en sentido lato. En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente noto; es pura y simplemente lo presente en mi impresión.²²

La nota tiene además de un contenido un modo de quedar en la impresión. El modo es “el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota ‘queda’, y en cuanto ‘queda’ es independiente del sentiente en cuya impresión ‘queda’”.²³ Al sentir se aprehende algo como “autónomo” respecto al sentiente, y a dicha forma de autonomía Zubiri le llama formalidad. Y tanto el contenido como la formalidad dependen en gran medida de la constitución corpórea del animal sentiente. Pero, mientras que el contenido depende de los receptores que tenga el animal, la formalidad depende “del modo de habérselas el sentiente en su sentir”.²⁴ El modo de quedar en autonomía es lo que hace posible la percepción del animal, por ejemplo el que un lobo perciba algo como una presa. Los modos de formalizar son los que explican la diferencia entre el sentir meramente animal y el sentir humano. El animal, para Zubiri, siente en el modo que llama

²⁰ *Ibid.*, 34.

²¹ *Ibid.*, 32-33.

²² *Ibid.*, 33.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibid.*, 36.

de la estimulación. El ser humano siente de una manera diferente, de un modo peculiar y exclusivo suyo; el ser humano aprehende sensiblemente como algo que lo sentido tiene en propio, tiene de suyo.

El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente “de suyo”. Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: formalidad de reidad o realidad. [...] La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su aprehensión. Realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad.²⁵

Zubiri aclara que se vio forzado a introducir el término “reidad” para que no se confunda su posición con lo que suele llamarse realismo ingenuo. Zubiri no quiere dar a entender que “realidad” aquí signifique algo allende la aprehensión, no se trata de un en sí más allá de la aprehensión; es en la aprehensión sensible en la que lo sentido queda en formalidad de realidad, es decir, como algo que es de suyo, algo que es en propio. Tampoco debe entenderse lo que dice Zubiri en el sentido epistemológico de otra variante del realismo ingenuo de que, con la aprehensión primordial de realidad, ya supiéramos lo que la cosa es en realidad. Zubiri dice que sabemos que la cosa es real, pero no sabemos lo que es “en realidad”.²⁶ Por ello, la intelección primordial no es aún conocimiento, ni la aprehensión primordial es aún percepción. *Inteligencia sentiente* es sólo el primer tomo de una trilogía que es *Inteligencia y realidad*. Para nuestro tema, tenemos que dar un paso más y acudir al segundo volumen *Inteligencia y logos*.

La intelección no es sólo sentiente; también nos remite o nos lanza hacia otras cosas. La cosa aprehendida sentientemente como real nos remite a otras cosas, sin las cuales no es posible entender lo que esa cosa es en realidad; para ello, necesitamos el despliegue de la inteligencia como logos. Aprehendemos que las cosas están siempre en respectividad con otras, en un campo: “toda cosa es ‘de suyo’ real tan sólo respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí misma *un campo de realidad*”.²⁷ El logos reúne este entramado de notas que ya están aprehendidas sentientemente,²⁸ pero que lo están como

²⁵ *Ibid.*, 57.

²⁶ Lo entrecomillo para indicar que se trata del término técnico que Zubiri asigna al objeto de la intelección campal, lo cual se explica a continuación.

²⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos* (Madrid: Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982), 14.

²⁸ “Como una de las tesis básicas del pensamiento de Zubiri es que toda intelección es ‘mera actualidad’ de lo real, la modalidad intelectual que es el *logos* tiene la misión específica de tornar actual lo que Zubiri denomina campalidad de lo real, la respectividad real en tanto que determina un campo de realidad. Sólo porque hay cosas campalmente respectivas hay intelección

algo que la cosa tiene de suyo pero que de suyo remite a otras cosas, como algo que excede al contenido individual. La intelección campal supone un cierto alejamiento de la aprehensión primordial para entender lo que la cosa puede ser a diferencia de otras, y tenemos así lo que Zubiri llama simples aprehensiones. Esta intelección es dual pues remite a la primera, a la aprehensión primordial. El logos dice algo acerca de algo. Como en la comprensión heideggeriana, hay un movimiento desde algo previo,²⁹ sólo que, para Zubiri, lo previo es la aprehensión primordial, en la que, como hemos visto, aprehendemos que la cosa es real, y ahora nos movemos para saber lo que es en realidad, y lo hacemos a través de diferenciar a esa cosa, a aprehender lo que es entre otras. Y este movimiento que lanza hacia adelante es una suerte de “irrealización”,³⁰ de distancia, de juego libre de posibilidades, para aprehender “cómo” podría ser en realidad.³¹

Las formas de la simple aprehensión son, para Zubiri, el precepto, el ficto y el concepto. En ellas, se trata de inteligir de una cosa su “ésto”, el “cómo” y su “qué”. Repitamos que la intelección campal se mueve entre las diferentes cosas para tratar de aprehender lo que algo es en realidad, y la primera aprehensión simple es la del percepto: “En su virtud, queda actualizada la cosa real en una dimensión propia suya: ser ‘esto’. Aquí ‘esto’ no significa ‘éste’, sino lo que es el ‘éste’: es el ‘éste’ en cuanto ‘esto’”.³² Parece que, en cierta forma, estamos escuchando el “algo como algo” heideggeriano. En el percepto, uno se mueve campalmente entre otras cosas y se fija en ciertos aspectos, en unas cosas y no en otras:

de una cosa entre otras, existe un logos de lo real. De aquí se deduce, en primer lugar, la *ulterioridad* del logos dentro del acto intelectual mismo y, también, una cierta *subordinación* del acto del logos a las cosas inteligidas y a sus características metafísicas”. Antonio Pintor Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, 14, (1987): 109.

²⁹ “La aprehensión dual es ‘una’ aprehensión pero es aprehensión en la luz de algo anteriormente aprehendido. Lo que aquí llamamos luz no es pues sino el momento campal de cada cosa real que constituye ‘la realidad’. Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida es como se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual o parecida, o completamente distinta de la anterior. Precisamente por ello todo el proceso de la intelección en esta línea va siempre lastrado con el peso de lo antiguo. Porque lo antiguo hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo”. Zubiri, *Inteligencia y logos*, 59-60.

³⁰ Véase Pintor Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, 113.

³¹ “Por tratarse de una realización en ‘sería’, es una realización constitutivamente libre. (...) No se trata de que yo considere libremente que este contenido es real, sino de que, justamente al revés, yo considere libremente que la física realidad campal ‘es así’, esto es, tenga este contenido determinado.” Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 94.

³² Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 96. El pasaje como dice Pintor Ramos es verdaderamente difícil (“El lenguaje en Zubiri”, 116).

La liberación y, por tanto, la desrealización sólo es posible en una actualización diferencial, y en su virtud sólo es posible en función de unas cosas determinadas dentro de la actualización campal; sólo es posible referida una cosa a las demás. Y esta referencia tiene siempre una orla de libertad, porque si me hubiera movido hacia una cosa distinta, el aspecto podría ser también distinto. La simple aprehensión de una cosa real como mero percepto, es: 1° un acto que libremente ejecuto, y 2° lo actualizado en él tiene un intrínseco carácter de libertad de 'ad-spección', o si se quiere de inspección.³³

Entonces, el "esto" que nos da el precepto como es una simple aprehensión, aunque no es aún concepto, ni logos predicativo, ya es logos, es decir, ya hay en el precepto la mediación de un lenguaje que hace que uno se fije en cierta dirección y no en otra. Pero el énfasis de Zubiri es siempre la dependencia del logos y de la aprehensión dual respecto a la primordial, pues en ella se nos da la formalidad de realidad. Aunque la tesis zubiriana de la aprehensión primordial no pretende ser epistemológica y, por ello, debemos defender a Zubiri de la posible acusación de caer en el mito de lo dado,³⁴ sí hay consecuencias de tipo epistemológico. Una de ellas, ya la mencionamos, es la prioridad de este momento sobre el logos y la razón. Digamos que las exigencias de profundizar en lo que algo es en realidad y desplegar la marcha de la razón,³⁵ vienen dadas por este primer momento fundamental y, por ello, en él se da la verdad primordial, la verdad derivada de la intelección campal y de la razón sólo tiene un carácter de ratificación.³⁶ Hay, no obstante, una cierta ambigüedad, que

³³ Zubiri, *Inteligencia y Logos*, 97-98.

³⁴ Wilfrid Sellars y Richard Rorty, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). El texto tiene su origen en unas conferencias de Sellars de 1956.

³⁵ En el párrafo inicial de *Inteligencia y Razón* tercera parte de la Trilogía, Zubiri nos señala lo que es el logos y la razón: "En la impresión de realidad, en efecto, aprehendemos no sólo que este color es real, que este color es su realidad (Primera Parte), y no sólo lo que es en realidad este color respecto por ejemplo de otros colores, o de otras cualidades, a saber que en realidad este color es rojo (Segunda Parte), sino que aprehendemos también que este color rojo es real respecto de la pura y simple realidad, por ejemplo que es fotón o onda electromagnética. La impresión de realidad es pues también impresión de pura y simple realidad. Es decir, aprehendemos en impresión no sólo que la cosa es real, y no sólo lo que esta cosa real es en realidad, sino que aprehendemos también que esta cosa es pura y simplemente real en la realidad. No es lo mismo inteligir lo que algo es en realidad que inteligir lo que algo es en la realidad. Tanto que, como veremos, lo que algo es en la realidad puede no parecerse a lo que este algo es en realidad en la impresión. He aquí el tercer modo de intelección: la intelección de lo que la cosa es en la realidad. Será el tema de esta Tercera Parte. Esta intelección es más que logos. Es razón". Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983), 11-12.

³⁶ "La irrupción primigenia de lo real, el primer nivel intelectual, no tiene la forma de comprensión lingüística, sino de irrenunciable instalación física en la realidad. Toda comprensión es siempre comprensión de 'algo'. Este 'algo' ha de ser necesariamente previo, desde el punto de vista de la

podría llevar a la interpretación de que Zubiri desvirtuara el conocimiento por la verdad primordial. Volveré sobre este punto al final.³⁷

Hay una segunda consecuencia epistemológica que es la que nos importa más: la distinción que hace Zubiri en *Sobre la esencia* entre cosa-real y cosa-sentido. La segunda tiene que ver con la manera como una cosa real es conceptualizada en una determinada cultura. Las propiedades son algo que la cosa tiene por ser real, y ellas dan lugar a ciertas posibilidades en relación a su utilización por el ser humano. La cosa-sentido es una presencia, o actualidad en la terminología de Zubiri de una cosa-real.³⁸

Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc. son cosas reales. A estas cosas se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan solo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo “otra cosa”, otro tipo de “cosa”: son posibilidades de vida. Claro está que, si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta: las cosas pueden tener propiedades reales, incluso conocidas, y no ser, sin embargo, todas las posibilidades constituibles por aquellas.³⁹

Zubiri pone el ejemplo del aire, el cual, a pesar de ser conocida su resistencia, sólo fue hasta principios del siglo XX en que fue conocido como una posibilidad para viajar. Las posibilidades son, entonces, algo diferente de las notas reales.

reconstrucción de la lógica del saber. Por ello ha de estar dado cuando hay comprensión lingüística y con ello creación de sentido. Y esto ha de ser válido para todo acontecer, lingüístico o no, y para todo estar con lo real, lúdico o no. Por ello el dato irrefragable no es el estar comprensivo (lúdicamente) con las cosas, sino el estar ya en la realidad.” Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso, “Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm. 20, (2005): 782.

³⁷ Ver la nota 73.

³⁸ Zubiri distingue entre “actuidad”, el carácter de algo de estar en acto, de “actualidad”, el carácter de algo de estar presente. Sobre las consecuencias de esta distinción ver José Alfonso Villa Sánchez, *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger* (México: Plaza y Valdés, 2014).

³⁹ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2008), 104-105. En el texto Zubiri utiliza los caracteres griegos.

Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además de “katà physin”, como es obvio, con una anterioridad “katà aisthesin”, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto “cosas-sentido”.⁴⁰

De modo que la distinción cosa-real cosa-sentido es un corolario de la tesis zubiriana de la aprehensión primordial de realidad de la inteligencia-sentiente.⁴¹ Veamos otro capital texto, ahora del curso “El problema del mal”:⁴²

Nadie aprehende una cosa-sentido sin más, sino que aprehende que la cosa-realidad es de uno o de otro sentido. La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro lado todas las formas de existencialismo han descrito como algo obvio que lo que primeramente, por ejemplo, “vemos” son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etcétera. Ahora bien, esto es completamente falso. En el estricto rigor de lo que se llama “ver”, lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etcétera; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente no se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva. La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión. Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son congéneres pero no equivalentes, no independientes,

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ “Desde este análisis, Zubiri ha sostenido repetidamente la prioridad de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido. Pero tratemos de entender correctamente en qué consiste esta prioridad. A mi modo de ver, se trata de una prioridad de alteridad. La cosa-sentido adquiere tal sentido en función constructa con mi propia vida. Aquello por lo que es cosa-sentido remite a la funcionalidad entre mi vida y la cosa. Mientras que aquello por lo que es realidad no remite a mí ni a mi trato con la cosa. Es algo ‘de suyo’. Por eso toda cosa-sentido remite a la cosa-realidad como algo estructuralmente previo a ella. No habría sentido, en cuanto funcionalidad con mi vida, si no hubiera realidad. No habría mesa si no hubiera madera. El sentido es siempre el sentido de algo que se presenta como un ‘de suyo’, y, por tanto, de algo que se actualiza, en nuestras impresiones, como independiente de toda funcionalidad con la propia vida. Ahora bien, esta anterioridad no es cronológica, como si primero captáramos la cosa-realidad y después su sentido. Se trata solamente de una anterioridad estructural desde el punto de vista del *prius* de alteridad que tiene la realidad respecto al sentido”. Antonio González Fernández, “Las cosas” en, Juan A. Nicolás y Ricardo A. Espinoza Lolos, eds., *Zubiri ante Heidegger*, (Barcelona: Herder, 2008), 122.

⁴² El curso de 1964 fue publicado en edición póstuma en Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza, 1992).

sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.⁴³

Estos textos categóricos, sin embargo, nos regresan a la cuestión del realismo de Zubiri, y a su énfasis en no ser interpretado como un realista ingenuo. ¿Qué es exactamente lo que aprehendemos cuando aprehendemos una cosa real? Ya dijimos que para Zubiri sabemos que la cosa es real, es decir, la formalidad de realidad, pero no sabemos qué es en realidad. Pero, ¿hasta qué punto sabemos ya que es una cosa sin saber qué es? ¿De dónde viene la aprehensión de tal unidad? Es muy difícil sostener que venga tan sólo de la aprehensión sentiente. La sustantividad parece algo fundamental para aprehender la realidad de la cosa, y es difícil sostener que todos los seres humanos de las diversas culturas la aprehenden de igual manera.⁴⁴ Los ejemplos que da Zubiri de cosas reales no dejan de ser problemáticos. En el texto que cité, de *Sobre la esencia*, Zubiri menciona como cosas reales los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, a diferencia de la mesa o la hacienda agraria. Cité su explicación de que, aunque la mesa es real, no actúa formalmente como mesa sobre otras cosas, sino en razón de su peso, dureza, etcétera, es decir, en razón de sus notas. Pero pensemos en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, ¿en realidad son dos montañas? ¿El Iztaccíhuatl es realmente una montaña? ¿Una sola cosa de suyo? Zubiri reprocha a Aristóteles negarle a las cosas técnicas (artificiales) sustantividad. En cierto sentido, claro que un coche tiene unidad, y lo mismo pensaríamos de la carabela, y podemos decir que el coche como coche interviene al atropellar a alguien, pero, ¿podemos decir lo mismo de la montaña, que, como en el caso del Iztaccíhuatl, tiene varias cumbres, varias paredes? Estamos ante una cuestión difícil. Para Ferraris la vuelta al realismo no puede quedarse meramente con la afirmación de que la realidad existe, sino que debe avanzar en su caracterización positiva.⁴⁵ Por ello, hay algo paradójico en la posición de Zubiri. La aprehensión de la cosa-real congénere de la aprehensión de la cosa-sentido es algo

⁴³ *Ibid.*, 230.

⁴⁴ Un problema semejante lo encontramos en la tradición analítica en la discusión de las "cosas naturales". Andrew Beards argumenta desde una perspectiva lonerganeana que solamente podríamos hablar de cosas o esencias naturales en un sentido heurístico: "A 'natural kind', as specified in scientific inquiry can, therefore, best be understood as a 'heuristic concept', that is, a concept which is analogous to some algebraic function, partially specified in identifying some properties of a given x, but awaiting further specification through the process of discovery". Andrew Beards, *Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), 164-165.

⁴⁵ Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 82.

que al parecer es inefable y, por ello, los ejemplos de las montañas y de las cosas que son puertas nos confunden. Parece que la cosa-real no tiene nombre. Para conocer la esencia de algo, necesitamos adentrarnos en el logos y en la marcha de la razón, pero, para el vasco, por extraño y alejado de la percepción que pueda ser el resultado final al que lleguemos, como por ejemplo en nuestras construcciones de las partículas subatómicas y la física cuántica, todo esto es algo que en cierto modo ya estaba, aunque nunca acabaremos de saber bien a bien qué era. Aprender la formalidad de realidad nos manifiesta que la cosa real tiene una sustantividad, una unidad de un conjunto de notas que “de suyo” tiene, y esto nos lanza campalmente hacia otras cosas reales a tratar de averiguar lo que es en realidad. Y averiguar la esencia de aquello es una tarea de la marcha de la razón, un movimiento que parece inacabable. De modo que, si evitamos, como debemos hacer, las interpretaciones ingenuas de Zubiri, podemos ir a una interpretación contraria; sabemos que las cosas son reales, aprehendemos sentidos a partir de sus propiedades reales, pero, en el fondo, no conocemos lo que son en realidad.⁴⁶

Esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real. [...]La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón. Y en esta búsqueda la razón ha creado libremente —en el sentido anteriormente explicado— la esencia. No es esencia de la realidad, sino la realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga esencia es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta. Cada nota por ser real remite en su realidad física misma a otras, de suerte que la intelección racional de la esencia es constitutivamente abierta no sólo en cuanto mi intelección nunca termina, sino en cuanto lo inteligido

⁴⁶ Gómez Fernández interpreta la postura zubiriana como una teoría que “presupone alguna forma de la teoría causal de la referencia”. Alfonso Gómez Fernández, “Esencia y constitución en Zubiri”, en *Pensamiento*, vol. 64, núm. 240, (2008): 249. Pues “el fundamento último de la realidad del objeto designado (lo que los filósofos del lenguaje denominarían la ‘referencia’ de la expresión) es una sensación pre-lingüística”. *Ibid.*, 250. O si se quiere a-lingüística. Gómez Fernández por supuesto no cae en interpretar a Zubiri como un realista ingenuo, pues no sabemos lo que es allende la aprehensión. “En todo caso, se trata del acceso a una realidad anterior a e independiente del lenguaje. Lo cual, a su vez, tiene importantes consecuencias filosóficas: pues ahora resulta que no todo lo dado está mediado teóricamente (como pretende la dialéctica hegeliana de la certeza sensible y de la percepción). Podrá estar mediado teóricamente aquello a lo que se accede mediante el logos y la razón (lo que presupone estas formas de intelección), pero no la impresión de realidad misma. Esta impresión podría representar el “acto bautismal” que liga un término con su referencia en la teoría causal, rompiendo el enclaustramiento lingüístico relativista que presupone la tesis de Quine”. *Ibidem*.

mismo esto es, cada nota, remite en principio a otra. Y jamás sabremos la amplitud de esta remisión.⁴⁷

La percepción sensible en el realismo crítico de Lonergan

Para Bernard Lonergan, la significación [*meaning*] “nos saca del mundo de la inmediatez, que es propio del niño, y nos coloca en el mundo del adulto, que es un mundo mediado por la significación”.⁴⁸ El lenguaje no es el único ni el primer portador de la significación, pero es el más poderoso en el sentido de efectuar más eficazmente este paso al mundo plenamente humano. El primer portador de la significación⁴⁹ es la intersubjetividad, por la que podemos comunicarnos con los niños antes de que ellos aprendan a hablar, así como tener comunicación empática con personas de otras culturas. Podemos sentir tristeza de ver a alguien llorar, o contagiarnos de la risa, sin saber el significado conceptual. Puede haber otros portadores de la significación como el arte y el símbolo; pensemos en las piedras de Stonehenge o en la danza ritual, pero solamente en el lenguaje pasamos de lleno al mundo mediado de la significación.

La significación alcanza su máxima liberación encarnándose en el lenguaje, es decir, en un conjunto de signos convencionales. Porque los signos convencionales pueden multiplicarse en forma casi indefinida, y pueden diferenciarse y especializarse hasta un máximo de refinamiento. Se los puede usar, también, en forma reflexiva, en el análisis y control de la misma significación lingüística. Por el contrario, las significaciones intersubjetivas y simbólicas parecen estar restringidas a la espontaneidad de las personas que viven juntas; y aunque las artes visuales y auditivas pueden desarrollar convenciones, sin embargo las convenciones mismas parecen estar limitadas por los materiales en que se hallan incorporados los colores y las figuras, las formas sólidas y las estructuras, los sonidos y los movimientos.⁵⁰

La mediación del lenguaje opera sobre algo inmediato. ¿Qué es exactamente eso que es inmediato? Para Lonergan, es el sujeto como sujeto, quien además de ser un conjunto de propiedades físicas, químicas, orgánicas y psí-

⁴⁷ Zubiri, *Inteligencia y razón*, 114.

⁴⁸ Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 1988), 79.

⁴⁹ Lonergan le llama portador de la significación (*carrier of meaning*) a lo que otros autores le podrían llamar lenguajes, y así a la significación intersubjetiva alguien le podría llamar lenguaje corporal. Lonergan reserva el término lenguaje para el que emplea signos convencionales.

⁵⁰ Lonergan, *Método en Teología*, 73.

quicas, es, por todo ello y además de todo ello, una estructura dinámica intencional: alguien capaz de experimentar, entender, juzgar y decidir. Un determinado lenguaje le da a un sujeto una manera concreta de desarrollar su capacidad de percibir, de entender, de valorar, etcétera, pero no le da la intencionalidad. Lo *a priori* en Lonergan es una función y no un contenido.⁵¹ El historicismo y el contextualismo enfatizan la mediación, pero olvidan lo inmediato. Por el contrario, el realismo ingenuo no se percata de la mediación.

La entrada en el mundo mediado por la significación no excluye la consciencia inmediata de la operación por la que tal entrada es efectuada. Por el contrario, es solamente a través de la objetivación de tales operaciones conscientes, de nuestros actos de entender, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, y juzgar, de deliberar, evaluar, decidir, que podemos alcanzar alguna aprensión real de la mediación que el significado efectúa, de la amplitud del mundo y de sus estructuras que la significación media.⁵²

Tal vez la mejor historia para ilustrar la importancia del lenguaje en el desarrollo humano es la historia de Helen Keller. La película *The Miracle Worker* nos trasmite maravillosamente la emoción del momento en que Helen comprendió que aquellos toques que su maestra Ann Sullivan le hacía en la mano transmitían el nombre de objetos. Aquello fue para Helen la entrada a un mundo completamente diferente, a lo que para ella era hasta entonces el flujo sensible perceptivo, que Helen describió en su diario como la oscuridad y el caos. Sin recuperar la visión, aprendió a ver las cosas de un modo completamente nuevo y desconocido.

En la emoción e interés de Helen Keller se puede adivinar la razón por la cual las civilizaciones antiguas tenían los nombres en tan alto aprecio. No era, como algunas veces se ha dicho, porque el nombre fuera para ellas la esencia de la cosa nombrada. El interés por las esencias es posterior: es el interés socrático de buscar definiciones universales. El aprecio por los nombres es el aprecio por el logro humano de llevar la intencionalidad consciente a un punto focal preciso, realizándose así la doble tarea de ordenar el mundo propio y de orientarse a sí mismo dentro de él. Así como puede decirse que el sueño que se tiene al romper el día es el comienzo del proceso de tránsito de una existencia impersonal a la presen-

⁵¹ Ver Giovanni Sala, "The *a priori* in Human Knowledge: Kant's *Critique of Pure Reason* and Lonergan's *Insight*", en Robert M. Doran, ed., *Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge* (Toronto: University of Toronto Press, 1994).

⁵² Bernard Lonergan, *A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*. Editado por W.F.J. Ryan y B.J. Tyrell (Londres / Philadelphia: Darton, Longman & Todd / Westminster, 1974), 244. La traducción es mía.

cia de una persona en su mundo, así el escuchar y el hablar son una gran parte de la realización de dicha presencia.

Es así como nuestra intencionalidad consciente se desarrolla y es moldeada por nuestra lengua madre. No es solamente que aprendamos los nombres de las cosas, sino que también podemos prestar atención y hablar acerca de las cosas que podemos nombrar. El lenguaje disponible toma, entonces, la delantera; escoge los aspectos más prominentes de las cosas, las relaciones más acentuadas entre ellas, los movimientos y cambios que llaman más la atención.⁵³

Así que, para Lonergan, el lenguaje no determina propiamente el contenido de la experiencia, el cual es algo dado; lo que hace es ayudarnos a focalizar nuestra atención y desarrollar nuestra intencionalidad, en una determinada comunidad. Pensemos en los colores. Nunca hemos visto propiamente el rojo, porque hemos visto infinidad de rojos. La focalización de la experiencia a la que nosotros accedemos a través del lenguaje hace que seleccionemos ciertos aspectos de las cosas. Es muy conocido el ejemplo de que, para nosotros, la nieve es blanca, pero no así para una cultura que tuviera que diferenciar entre tonos del blanco. Aprender a hablar en español en México en el siglo XXI, en cierta clase social, implica introducirse en una comunidad con un modo común de experimentar. La percepción sensible depende tanto de la inmediata estructura dinámica de la intencionalidad del sujeto (la cual depende de la constitución psíquica, y ésta de la inmediata constitución biológica, que incluye por supuesto la química y física) así como de la comunidad en la que uno aprende a hablar. La percepción sensible del color es, por eso, un fenómeno físico, químico, biológico, psíquico, intencional y cultural.

La acción es recíproca. El lenguaje no solamente moldea la conciencia que se va desarrollando, sino que estructura también el mundo que rodea al sujeto. Los adverbios y adjetivos espaciales ponen en relación los lugares con el lugar propio del que habla. Los tiempos de los verbos ponen en relación los diferentes tiempos con el presente de quien habla. Los modos corresponden a la intención que tiene el sujeto de desear, o exhortar, o mandar, o declarar. Las voces hacen que los verbos sean unas veces activos y otras pasivos, y cambian, al mismo tiempo, los sujetos en objetos y los objetos en sujetos. La gramática nos da casi todas las categorías aristotélicas de sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición, hábito, mientras que la lógica de Aristóteles y su teoría de la ciencia están profundamente arraigadas en la función gramatical de la predicación.⁵⁴

⁵³ Lonergan, *Método en teología*, 74

⁵⁴ *Ibid.*, 74.

Por ello, para Lonergan, si bien no hay una radical intraducibilidad de una lengua a otra, “la mejor de las traducciones puede expresar, no la significación exacta de la lengua original, sino la máxima aproximación posible en otra lengua”.⁵⁵

Una de las principales tesis del libro *Insight: estudio sobre la comprensión humana*⁵⁶ es que somos sujetos que llevamos a cabo operaciones que a la vez son conscientes e intencionales. Siempre que nos percatamos de algo de manera empírica, inteligente y racional, nos percatamos también de nosotros mismos. Lonergan usa el símil de niveles de operaciones conscientes: las operaciones de ver, oír, oler, tocar, gustar son el primer nivel. Preguntar, imaginar, entender, concebir, formular son el segundo nivel —llamado, genéricamente, la consciencia inteligente—. En el tercer nivel, tenemos las operaciones de deliberar, ordenar y ponderar la evidencia y juzgar. En el cuarto nivel, hacemos planes sobre cursos posibles y evaluamos y juzgamos sobre el valor de ellos. Estos cuatro niveles constituyen una estructura dinámica, que se ejerce según determinadas orientaciones o intereses. Tenemos, por ejemplo, el patrón biológico de experiencia⁵⁷ en el que buscamos sobrevivir, pero está también el patrón práctico, preocupado por los asuntos de la vida diaria, y el patrón intelectual de experiencia dominado por el deseo puro de conocer. Los niveles de consciencia se ejercen siempre en un determinado patrón. De modo que la percepción sensible es en realidad un fenómeno muy complejo porque se da también una interacción de unos niveles de consciencia en otros, según el patrón dominante. No es lo mismo la percepción sensible auditiva en un concierto en el que uno está gozando de la experiencia, a la percepción auditiva del que viene absorto en el tráfico. Hay un contenido dado en la percepción, pero está el tema de la focalización que es lo que Lonergan destaca. Por ello, los actos de entender, los juicios de valor, influyen en lo que percibo visualmente. En la realidad concreta, estoy en el mundo mediado de la significación. El significado es algo que primariamente constituye una comunidad y secundariamente a un individuo, por ello, señalamos que el modo de percibir es más algo común, como bien dice Heidegger, pero no es un horizonte cerrado y fijo para siempre. El deseo puro de conocer me puede llevar a buscar ser más atento de lo que percibo, y poner atención en detalles de los que no me había percatado. El conocimiento de un gran pintor, nuevos panoramas, el contacto con otros grupos culturales, pueden ser oportunidades de abrir la percepción sensible.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Bernard Lonergan, *Insight: estudio sobre la comprensión humana* (Salamanca: Universidad Iberoamericana / Sígueme, 1999).

⁵⁷ Lonergan les llama *Pattern of experience*, Francisco Quijano en su traducción del *Insight* empleó configuraciones de la experiencia.

Sentido y referencia

Mencioné en la introducción que uno de los ángulos del problema que nos ocupa, sobre todo en la discusión de la tradición analítica, es el de la distinción fregeana entre sentido y referencia, y cómo de un predominio de la referencia se pasó a la tesis inversa.⁵⁸ Desde una perspectiva lonerganeana, deberíamos decir que hay una interrelación entre ambos, aunque esta manera de hablar tal vez sea imprecisa.⁵⁹ La referencia está más ligada a la experiencia, primer nivel de operaciones intencionales, y el sentido está más ligado al segundo nivel, que es dominado por el acto de entender, pero están interrelacionados y, de hecho, para expresar la referencia a algo, también se necesita juzgar (tercer nivel de operaciones intencionales). Para Lonergan, el conocimiento es una actividad compleja que involucra la totalidad de los niveles de intencionalidad y la interacción entre ellos. De modo vago, se puede decir que se conoce con la pura experiencia visual, pero, de modo preciso, se debe decir que conocer es experimentar entender y juzgar. Los actos de la significación, para Lonergan, están relacionados con los niveles de operaciones intencionales. En *Insight*, señaló, limitándose al conocimiento, que hay actos formales de la significación que se refieren a los actos intencionales de comprender y concebir (segundo nivel de operaciones intencionales), y los actos plenos de la significación que se refieren a la proposición afirmada⁶⁰ (tercer nivel de operaciones intencionales). En *Método en teología* incluyó los actos que provienen de la experiencia y usó una expresión en cierto modo paradójica: actos potenciales de la significación. Con ella se quiere dar a entender que la pura experiencia no nos da propiamente un acto de la significación, sino sólo la potencialidad para uno; por ello, la referencia, que es un significado, no lo puede dar la sola experiencia; se necesita

⁵⁸ Pero en Frege no es una distinción de oposición, sino una que quiere señalar que el significado alude a ambas. Como es bien sabido Frege utiliza el término *bedeutung* para hablar de la referencia o denotación, y *bedeutung* puede traducirse como significado y entonces se puede caer en la lectura positivista de que el significado lo da la referencia, justo lo que no quiere decir Frege. Véase la nota A del traductor Thomas Moro Simpson, Gottlob Frege, "Sobre el sentido y la denotación", en *Semántica filosófica: problemas y discusiones* (Madrid: Siglo XXI, 1973), 3.

⁵⁹ Para Andrew Beards la distinción entre sentido y referencia propiamente desaparece al profundizar en la postura de Lonergan: "The hard and fast distinction between 'meaning' and 'reference' which was seen to be essential to much of the recent literature, disappears in Lonergan's method. Indeed, just as Lonergan sees talk of intentionality as synonymous with talk about meaning, so the notion of 'reference' could be regarded, perhaps, as interchangeable with these terms". Andrew Beards, *Method in Metaphysics...*, 131.

⁶⁰ Sólo en el juicio hay un acto pleno de la significación, sólo ahí se puede precisar qué es lo que uno quiere significar [*what do you mean?*].

también entender y afirmar.⁶¹ Y esto se afirma en contra de algunas posturas empiristas para quienes, en un acto ostensivo de significación, como señalar a un niño una montaña y decir “montaña”, no se está llegando al juicio, o incluso ni siquiera a entender. Para Lonergan no es así:

En cualquier teoría de la significación, un acto ostensivo es un acto instrumental de la significación; presupone los actos formales o los actos completos de la significación, en tanto sabemos lo que queremos dar a entender; y refiere a los términos formales o a los términos completos de la significación, en tanto toda significación refiere a algo significado. Además, en cualquier teoría de la significación, el acto ostensivo es eficaz en tanto logra atraer la atención de otro hacia una fuente sensible de la significación, de suerte que el otro, aprovechando esa fuente, puede alcanzar, al comprender y al reflexionar, el correspondiente término formal o bien completo de la significación que se le quiso dar a entender. Pero, según la opinión empirista, el acto ostensivo tiene una tercera función; pues el empirista identifica el campo válido de los términos completos de la significación (es decir, el universo del ser) con el ámbito de las presentaciones sensibles; por tanto, para el empirista, el acto ostensivo indica no sólo una fuente de la significación, sino también un término completo de la significación.⁶²

La objetividad experiencial

Para Lonergan, la experiencia no nos da conocimiento de los hechos. En el capítulo 13 de *Insight: estudio sobre...*, “La noción de la objetividad”, se señala que, como conocer es experimentar, entender y juzgar, la objetividad del conocimiento implica tres aspectos o componentes parciales: la objetividad absoluta, la normativa y la experiencial.

Esta complejidad de nuestra actividad cognoscitiva implica una complejidad paralela en nuestra noción de la objetividad. La noción de la objetividad está contenida principalmente dentro de un contexto ordenado de juicios, que sirven como definiciones implícitas de los términos: “objeto”, “sujeto”. Pero además de esta noción principal y completa, hay también aspectos o componentes parciales que surgen dentro del proceso cognoscitivo. Así, hay un aspecto experiencial de la objetividad, propio de los sentidos y de la consciencia empírica. Hay un aspecto norma-

⁶¹ “It has been observed that for some analytical philosophers reference is some non-intellectual act by which the concepts of intellect get applied to reality. On Lonergan’s account there are no conscious acts of intention or reference that are not either attentive, or intelligent, or reasonable (or responsible). As such there is no act of reference that is not also an act of meaning.” Andrew Beards, *Method in Metaphysics...*, 131.

⁶² Lonergan, *Insight: estudio sobre...*, 383

tivo que está contenido en el contraste entre el deseo desasido e irrestricto de conocer y, por otra parte, los deseos y temores meramente subjetivos. En fin, hay un aspecto absoluto que está contenido en los juicios singulares considerados en sí mismos, en tanto cada uno se apoya en una aprehensión del incondicionado y es aseverado sin reservas.⁶³

El realismo crítico de Lonergan implica la subordinación de la objetividad experiencial a la objetividad normativa y absoluta, pero ella aporta un componente no reducible a los otros. ¿Qué aporta la experiencia a la estructura dinámica del conocimiento?

Es lo dado en cuanto dado. Es el campo de materiales acerca de los cuales preguntamos, en los cuales encontramos el cumplimiento de las condiciones del incondicionado, a los cuales el proceso cognoscitivo vuelve repetidamente para generar la serie de indagaciones y reflexiones que producen la multiplicidad contextual de los juicios.⁶⁴

Me interesa lo tercero, la posibilidad de volver repetidamente a la experiencia. La experiencia juega un papel heurístico, tanto en la búsqueda de algo nuevo, como en la posibilidad de corregir nuestra comprensión de ella. Es verdad que la conceptualizamos de cierta manera, pero la experiencia no se agota en la manera como la pensamos. Lo dado es incuestionable:

Aquello que es constituido al responder preguntas puede ser cuestionado por otras preguntas. Mas lo dado está constituido al margen de todo cuestionamiento; continúa siendo lo mismo al margen de cuál pueda ser el resultado del cuestionamiento; es incuestionable en el sentido de que está fuera de los niveles cognoscitivos constituidos por las actividades de preguntar y de responder.⁶⁵

Lo dado es indubitable, pues solamente se puede dudar en una pregunta en orden para reflexionar: esto que ya entendí ¿de verdad es así? (tercer nivel de operaciones intencionales) “Pero lo dado no es la respuesta a ninguna pregunta; es anterior a la actividad de preguntar e independiente de cualquier respuesta”.⁶⁶ En este sentido, todo lo dado es igual, no hay experiencias verdaderas que se pudieran distinguir de las falsas. Ni los sueños ni las alucinaciones son falsos; toda experiencia es real porque justamente es algo dado. Lo dado es residual y de por sí difuso. Es posible “seleccionar elementos en lo dado y

⁶³ *Ibid.*, 453.

⁶⁴ *Ibid.*, 454.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

señalarlos de manera clara y precisa”,⁶⁷ pero la selección y el señalamiento es lo que hace el acto de intelección, la conceptualización y la formulación (segundo nivel de operaciones intencionales), y no es posible llevar a cabo estas últimas operaciones intencionales sin el lenguaje. Siempre hay un residuo de datos de la experiencia, ya que la conceptualización es abstracta, es decir, prescinde de ciertos datos para quedarse con otros, y agrega ciertas relaciones que la experiencia de suyo no tenía, porque la experiencia como tal es difusa, “el campo de lo dado contiene diferencias, pero, en la medida en que se hallan simplemente en el campo, las diferencias quedan indeterminadas”.⁶⁸ Por ello, “el campo de lo dado es igualmente válido en todas sus partes, pero es significativo de manera diferente en sus diferentes partes”.⁶⁹ Sólo hasta que surgen las preguntas se puede empezar a seleccionar lo dado, y como las preguntas no son las mismas si operamos en distintas configuraciones de la experiencia, o en diferentes campos semánticos: “Es significativo de manera diferente en sus diferentes partes, en el sentido de que algunas partes son significativas para algunos sectores del conocimiento y otras partes para otros sectores”.⁷⁰ Para el físico no tiene relevancia el contenido de sus sueños, ni lo imaginado como tal, algo que para el psicólogo, el artista, o el historiador podría tener una gran importancia. Por todas estas características analizadas, Lonergan señala que ha estado hablando de lo “dado” en un sentido muy amplio y extrínseco:

No involucra una descripción de la corriente de la consciencia sensible. Tampoco involucra una teoría de esa corriente. No discute la contribución del sujeto empíricamente consciente, ni la contribución de otros agentes “externos”. Advierte simplemente que la reflexión y el juicio presuponen la comprensión, que la indagación y la comprensión presuponen materiales sobre los cuales indagar y algo por comprender.⁷¹

Conclusión ¿de nuevo el mito de lo dado?

Aunque Zubiri y Lonergan no son autores del giro lingüístico, he tratado de mostrar que no le asignan un mero papel instrumental.⁷² Sin embargo, en ambos

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibid.*, 455

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² He omitido desarrollar uno de los temas centrales de Zubiri que es la diferencia entre sustantividad y substancialidad. Zubiri señala que es por nuestra dependencia a nuestra manera de

hay un énfasis en tratar de recuperar que, en la experiencia, hay algo dado, en el sentido de que la conceptualización de la experiencia, no agota el contenido de ésta. Lo dado, sin embargo, para Lonergan no nos da los hechos, y es a la posición que identifica lo dado con los hechos a la que cabría acusarla de caer en el mito de lo dado. La objetividad experiencial sólo tiene sentido desde su consideración en la estructura dinámica del conocimiento, cuando éste es animado por el deseo de conocer. Así es que la posibilidad de aprehender y de corregir nuestras creencias, lo cual es una preocupación central en Habermas y Lafont, es posible porque quizás los datos de la experiencia no fueron atendidos del todo, o tal vez algún aspecto clave no fue enfatizado o realzado, pues tenemos la posibilidad de volver repetidamente a los datos de la experiencia.⁷³ El juicio supone un contexto, como ha señalado siempre la hermenéutica, pero este contexto se puede modificar. La corrección respecto a percepciones que nos parecen obvias, no es algo fácil o frecuente, pero puede suceder y, de hecho, ha sucedido. Pero, de acuerdo con Heidegger, no podemos hacer esto, ya que la verdad lógica, la que está abierta a lo verdadero o falso, es dependiente de la verdad original, la de la apertura del mundo que no puede ser falsa. Aunque en cierto modo cercana la postura de Lonergan a la de Zubiri, hay énfasis muy diferentes respecto a la experiencia. En Zubiri, el énfasis está en la aprehensión primordial, mientras que, en Lonergan, el énfasis está en entender y en juzgar si lo aprehendido es correcto o no. Para Zubiri, en la aprehensión primordial de realidad se nos da la verdad original; los momentos estructurales posteriores del logos y de la razón darán solamente una ratificación de ella. Sin embargo, a pesar del lenguaje enfático de Zubiri, no encuentro una completa diferencia con Lonergan puesto que, como mencioné, la aprehensión primordial nos dice que algo es real, pero no lo que es en realidad. Es verdad que una y otra vez Zubiri menciona que ya físicamente estamos en la realidad y que ésta nos impele a la marcha de la razón, pero esto según algunos zubirianos no debe entenderse como un menoscabo de la necesidad de encontrar esta verdad “derivada” en el conocimiento.⁷⁴ Para Lonergan, la percepción

hablar propia de las lenguas indoeuropeas que tendemos a sustancializar, es decir, a considerar solamente un logos predicativo. Tendríamos que acudir, como hizo Zubiri, a las lenguas semitas, para aprender la importancia del logos nominal constructo que reúne las notas sin necesidad de emplear el es predicativo. Véase el magnífico artículo de Ricardo A. Espinoza Lolas, “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3, (2000/2001): 121-132.

⁷³ Por supuesto que cuando es posible.

⁷⁴ Juan Antonio Nicolás plantea, en su comparación de la verdad en Zubiri y Heidegger, que, si bien en ambos hay una verdad original y una derivada, Zubiri no considera a las derivadas como una cierta pérdida respecto a la original. No son tampoco homogéneas, es decir, cada una aporta, y se trata de una diferenciación analítica, no cronológica. La unidad de las tres hace que no deba

sensible, el contenido de lo dado, no es lo mismo para cada persona, pues lo dado depende también del equipamiento neurofisiológico de cada cognoscente, así como de su historia, pero todo ser humano tiene la experiencia de algo dado, que lo puede siempre mover más allá de su modo actual de percibir las cosas. No hay percepciones que no sean reales, porque no hay nada fuera de la realidad. No hay culturas que perciban cosas que son reales y otras que no lo hagan. Todo ser humano tiene la experiencia de lo dado, pero eso no basta para responder las preguntas sobre qué es exactamente esto dado, cómo se relaciona esto dado con otras experiencias y qué tan precisa es mi observación o mi modo de escuchar. La respuesta a esas y otras preguntas implica el desarrollo del puro deseo de conocer y de sus exigencias normativas. Por esta imposibilidad de hablar de la objetividad experiencial, sin los otros componentes, Lonergan señala que sólo ha pretendido caracterizarla extrínsecamente.⁷⁵

entenderse la segunda y tercera como “degeneración” de la primera. En efecto, entenderlo así es desvirtuar el juicio, y no sólo poner a la epistemología en un segundo lugar, sino llegar a ontologizarla al extremo de diluirla. Tal es la conocida crítica que Tugendhat le hizo a Heidegger con su tesis de que el juicio no es el lugar de la verdad original. Si entendiéramos así a Zubiri, parecería que sólo se trata de experimentar y no de esforzarse por entender. Pero Zubiri sólo está enfatizando la originalidad e importancia de la primera. “Ahora bien, esto no significa que los diversos niveles de verdad sean homogéneos. Zubiri asume que, en cada uno de ellos, se incorpora cierto tipo de determinación (campalidad, dualidad, coincidencia, autenticación, conformidad, por un lado; mundanidad, encuentro, cumplimiento, verificación, por otro). Si para Heidegger cualquier determinación es una pérdida, un error, un ‘yugo’, un alejamiento de la verdad, para Zubiri, la determinación propia de cada nivel no tiene esa consideración. Se trata más bien de un ‘despliegue’ o ‘modulación’ de lo primordialmente sentido: ‘el logos envuelve la aprehensión primordial misma como algo en lo que ésta se despliega’. En este proceso de despliegue, se van abriendo y cerrando posibilidades, según el juego libre de la creación y (com-) probación de esbozos en lo real. Pero todo ello tiene lugar en la unidad estructural de la intelección. ‘La aprehensión primordial está formalmente presente e incluida en el logos, y ambas intelecciones están formalmente presentes e incluidas en la razón. No son tres unidades, sino una sola unidad’”. Juan Antonio Nicolás, “El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger”, en José Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza Lolas, *Zubiri ante Heidegger* (Barcelona: Herder, 2008), 148. La referencia de las dos citas que pone Nicolás son de *Inteligencia y razón*, 322 y 323, respectivamente.

⁷⁵ En el famoso experimento mental de Quine de la imposibilidad de traducir *gavagai* de manera precisa, podemos decir con Lonergan que es verdad que una traducción exacta y plena no es posible del todo, pero tampoco es lo mismo cualquier traducción, porque es falso afirmar que el traductor no pudiera ampliar su horizonte. Es posible que en la cultura del traductor tal vez no exista el mismo énfasis experiencial, o no se haya puesto de manifiesto alguno. Es posible que en la cultura de los nativos no importe distinguir entre si *gavagai* es un conejo o un corredor o blanco, o bien orejas en movimiento, pero eso es algo que el traductor podría aprehender si viviera con los nativos y aprehendiera de su modo de vida, algo difícil pero no imposible. Nosotros no tenemos, a diferencia de los esquimales, muchas palabras para el blanco, pero podríamos aprehenderlas.

Porque toda objetividad radica en el deseo irrestricto, desasido y desinteresado de conocer. Ese deseo es lo que establece los cánones de la objetividad normativa. Ese deseo es lo que hace surgir la objetividad absoluta implícita en el juicio. Ese deseo es lo que procura la constelación de juicios que definen implícitamente la noción principal de objetos distintos en el universo del ser, algunos de los cuales conocen a otros. La objetividad experiencial tiene que apoyarse en la misma base, por lo cual lo dado se define no por recurso al proceso sensible, sino en virtud del deseo puro que considera el flujo de la consciencia empírica como los materiales para su operación.

En resumen: ¿vieron los nativos las carabelas? Por supuesto que no. ¿Podían ver algo en lo que los españoles llamarían las carabelas? Sí. ¿Podrían haber percibido lo mismo que los españoles percibían? No. ¿Podrían ver las mismas cualidades o propiedades? Probablemente no en un inicio. ¿Podría ser posible que en algún momento el nativo pudiera tener la misma percepción visual que el español en relación a algo? Sí, eso es ciertamente posible.

Bibliografía

- Beards, Andrew, *Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Bermúdez, José y Arnon Cahen, "Nonconceptual Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición otoño 2015). Edward N. Zalta, ed., <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>
- Brewer, Bill, *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Dreyfus, Hubert L., "The Return of the Myth of the Mental", *Inquiry*, 50, núm. 4, (2007): 352-365.
- Espinoza Lolas, Ricardo A., "El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3, (2000/2001): 121-132.
- Ferraris, Maurizio y Francisco José Martín, *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- Frege, Gottlob, *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973.
- Gómez Fernández, Alfonso, "Esencia y constitución en Zubiri", *Pensamiento*, vol. 64, núm. 240, (2008): 225-250.
- Gunther, York H., *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: Bradford Books, 2003.
- Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2002.
- Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires: Alfa Argentina, 1975.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

- Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006.
- Lafont, Cristina, *La razón como lenguaje: Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor, 1993.
- Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza, 1997.
- Lafont, Cristina "El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica", en Francisco Galán, Ángel Xolocotzi y Teresa de la Garza, eds., *El futuro de la filosofía*. México: Universidad Iberoamericana, 2004, 137-165.
- Lafont, Cristina, "Hermeneutics", en Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall, eds., *A Companion to Heidegger*, Malden: Wiley-Blackwell, 2005, 265-284.
- Lafont, Cristina, "Heidegger and the Synthetic *a priori*", en Steven Crowell y Jeff Malpas, eds, *Transcendental Heidegger*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007, 104-117.
- Lonergan, Bernard, *A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.* Editado por W.F.J. Ryan y B.J. Tyrell. Londres / Philadelphia: Darton, Longman & Todd / Westminster, 1974.
- Lonergan, Bernard, *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Lonergan, Bernard, *Insight: estudio sobre la comprensión humana*. Salamanca: Universidad Iberoamericana / Sígueme, 1999.
- McDowell, John, *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- McDowell, John, "What Myth?", *Inquiry*, vol. 50, núm. 4, (2007): 338-351.
- Nicolás, Juan Antonio y Ricardo Espinoza Lolas, *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.
- Nicolás, Juan Antonio y Óscar Barroso, "Comprensión y realidad. Zubiri ante el reto hermenéutico", *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm. 20, (2005): 773-794.
- Pintor Ramos, Antonio, "El lenguaje en Zubiri", *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 14, (1987), 93-134.
- Ramírez, Mario Teodoro, *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.
- Ricouer, Paul, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megápolis, 1975.
- Sala, Giovanni, *Lonergan and Kant: Five Essays on Human Knowledge*. Editado por Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- Scheer, Joseph K., ed., *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. Abingdon / Oxon / New York: Routledge, 2013.
- Sellars, Wilfrid y Richard Rorty, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Villa Sánchez, José Alfonso, *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés, 2014.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2008.

