

DE LA REALIDAD A LA PRAXIS

Comprensión y recepción de *Inteligencia Sentiente* de Xavier Zubiri

Samuel Yáñez

ÍNDICE

Índice.....	2
Siglas.....	3
 Introducción.....	 4
 Capítulo 1. Inteligencia y realidad.....	 12
1. Intelección sentiente.....	15
1.1. Aprehensión.....	15
1.2. Aprehensión sensible.....	17
1.3. Impresión de realidad.....	26
2. Actualidad.....	34
3. Realidad.....	39
3.1. Lo real.....	44
3.2. Ser.....	47
4. Verdad.....	53
5. Modos de intelección sentiente.....	54
5.1. Aprehensión primordial de realidad.....	56
5.2. Modos ulteriores de aprehensión.....	63
6. Intelección, sentimiento y volición.....	66
 Capítulo 2. Inteligencia y logos.....	 70
1. Campo de realidad.....	76
2. Intelección campal o logos.....	79
2.1. Distancia.....	83
2.2. Afirmación.....	87

2.3. Formas y modos de la afirmación.....	91
2.4. Evidencia.....	100
3. Verdad dual.....	106
4. Verdad, realidad y ser.....	113
5. Retracción y análisis.....	119
Capítulo 3. Inteligencia y razón.....	127
1. Razón.....	129
1.1. Creación racional.....	134
1.2. Posibilidad y mentalidad.....	137
2. Conocimiento.....	139
2.1. Objeto, hecho y categorías.....	141
2.2. Método y experiencia.....	145
3. Verdad racional.....	153
4. Comprensión y saber.....	160
Capítulo 4. De la realidad a la praxis.....	168
1. Noología.....	168
2. Filosofía primera de la actualidad.....	176
3. Filosofía primera de la praxis.....	179
3.1. Estructuras de la praxis.....	183
3.2. Realidad, actualidad y praxis.....	191
Bibliografía.....	197

SIGLAS de escritos de Zubiri referidos en este trabajo

EDR	Estructura dinámica de la realidad
ETM	Espacio, Tiempo, Materia
HD	El hombre y Dios
IRE	Inteligencia y Realidad
IS	Inteligencia sentiente
	IRE Inteligencia y Realidad
	IL Inteligencia y Logos
	IRA Inteligencia y Razón
NHD	Naturaleza, Historia, Dios
NIH	Notas sobre la inteligencia humana
PE	Primeros escritos (1921-1926)
PFHR	El problema filosófico de la historia de las religiones
PFMO	Los problemas fundamentales de la metafísica occidental
PTHC	El problema teologal del hombre: Cristianismo
SE	Sobre la esencia
SH	Sobre el hombre
SPF	Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)
SSV	Sobre el sentimiento y la volición

INTRODUCCIÓN

En sus últimos cuatro años de vida, Xavier Zubiri (1898-1983) publica los tres volúmenes de su obra *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982) e *Inteligencia y Razón* (1983). Son poco más de mil páginas dedicadas a un cuidadoso análisis filosófico del acto humano de aprehensión. Con anterioridad, había publicado otros tres libros: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962) y *Cinco lecciones de filosofía* (1963). Poseía un carácter meticuloso, lo que le hacía muy difícil la decisión de publicar. Luego de su muerte, ocurrida el 21 de septiembre de 1983, han visto la luz otros 20 volúmenes, que recogen escritos y cursos anteriores a IS.¹

A poco andar la obra por el mundo, comienza a ser valorada positivamente por los estudiosos. La trilogía sobre la inteligencia es la obra más esclarecedora de las publicadas por Zubiri.²

(IS) es uno de los libros más extraordinarios que yo haya leído. Todo en él es nuevo. No en el sentido de que Zubiri empiece todo de nuevo, sin tomar en cuenta la tradición, sino que, justamente al revés, porque es un enfrentamiento con toda la tradición filosófica, desde Parménides hasta nuestros días, hecho desde una visión original y, a mi juicio, tremendamente fecunda.³

Poco a poco avanza la conciencia de la importancia y significación de IS. De ella se dice que es la obra fundamental para conocer la filosofía de Zubiri,⁴ que es la entrada mejor al núcleo de

¹ El hombre y Dios (1984); Sobre el hombre (1986); Estructura dinámica de la realidad (1989); Sobre el sentimiento y la volición (1992); El problema filosófico de la historia de las religiones (1993); Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994); Espacio, Tiempo, Materia (1996); El problema teológico del hombre: Cristianismo (1997); El hombre y la verdad (1999); Primeros escritos, 1921-1926 (2000); Sobre la realidad (2001); Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944 (2002); El hombre: lo real y lo irreal (2005); Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica (2006); Escritos menores, 1953-1983 (2007); Cursos Universitarios I (2007); Cinco lecciones de filosofía, con un nuevo curso inédito (2009); Cursos Universitarios II (2010); Acerca del mundo (2010); Cursos Universitarios III (2012). A estos libros hay que añadir un fascículo editado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, titulado: Sobre el problema de la filosofía (1996).

² Cfr. Pintor Ramos, Génesis y formación de la filosofía de Zubiri, 10. En todas las referencias, se menciona el apellido del autor, el título del libro o artículo, y el número de página (cuando corresponde, pues durante la investigación, se ha tenido acceso a algunos audios de sesiones del Seminario Xavier Zubiri de Madrid). Al final del trabajo, en la Bibliografía, se encuentran los datos completos de cada escrito o exposición oral.

³ Rivera, Heidegger y Zubiri, 186. La cita corresponde al artículo “Acerca de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri” (1983).

⁴ “La trilogía no es una obra más entre otras del corpus zubiriano, no es una obra de la que se pueda prescindir y el resto quedar más o menos como si nada hubiera pasado. La idea que tenemos de Zubiri a partir de la publicación de su estudio sobre la inteligencia ha cambiado. (...) La trilogía de Zubiri se ha convertido en su

esa filosofía,⁵ que sólo desde la idea de inteligencia sentiente es posible comprenderla en toda su complejidad,⁶ que en IS se encuentran las claves más maduras del pensamiento del filósofo.⁷

En la recepción que se va haciendo de IS, tiene un lugar destacado un libro publicado por Diego Gracia en 1986: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*.⁸ En él, propone llamar ‘filosofía primera’ al análisis que Zubiri hace del acto aprehensivo, y ‘metafísica’ al estudio de la realidad allende la aprehensión. IS, de esta forma, es un análisis de filosofía primera. La expresión está tomada del contexto fenomenológico, aunque no se identifica sin más con lo pretendido por Husserl. Por ‘filosofía primera’, Gracia entiende

el saber o la ciencia de la aprehensión humana... En el acto de aprehensión hay dos momentos, la intelección misma de la cosa y la cosa en tanto que inteligida. Al primer momento dedicó Zubiri *Inteligencia sentiente* (1980-1983) y al segundo *Sobre la esencia* (1962).⁹

De este modo, la filosofía primera incluye el estudio de la aprehensión y de lo aprehendido, en la medida que la investigación es un análisis del objeto correspondiente en los límites de la aprehensión, y no una explicación. Como para Zubiri lo aprehendido posee una cierta fuerza de imposición, también es posible un análisis en esta línea.¹⁰ Así, la filosofía primera está constituida por un análisis filosófico de la inteligencia sentiente (aprehensión), de la realidad actualizada y del poder de realidad (fuerza de imposición). Esta propuesta de Gracia introduce la idea de una filosofía primera en Zubiri, aunque no se encuentra esta expresión, con este

corta vida en algo absolutamente imprescindible para conocer a Zubiri”. (Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 173-174) En todo caso, como espero mostrar en este trabajo, no pienso que IS signifique un *cambio* fundamental en la línea de la filosofía de Zubiri.

⁵ En efecto, “ningún estudioso de Zubiri cuestiona que es la Trilogía la entrada más radical y corta al núcleo y la raíz de la filosofía zubiriana”. (Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 225)

⁶ Cfr. Mazón, *Enfrentamiento y Actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, 11.

⁷ Es en las páginas de IS “donde se encuentran las claves más maduras y radicales para entender el conjunto del pensamiento de Zubiri”. (Pintor Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 39)

⁸ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 1986. En 2007 aparece una segunda edición.

⁹ *Ibidem*, 123.

¹⁰ A la filosofía primera le pertenece de modo propio “eso que Zubiri denomina la fuerza de imposición de la realidad, que en el hombre se actualiza en el hecho de la ‘religación’”. (*Ibidem*, 116)

sentido, en IS.¹¹ Zubiri llama a su investigación “Noología”.¹² Pero, según Gracia, hay buenas razones para denominarla ‘filosofía primera’. Desde este punto de vista, la Noología es un aspecto respecto de “una estructura originaria común”.¹³ Por ello, una de las consecuencias de esta propuesta es que, desde la idea de IS como filosofía primera, puede revisarse la producción anterior del filósofo –aunque publicada en buena parte después-, mostrando, por ejemplo, cómo SE y cómo la trilogía teologal -HD, PFHR, PTHC- tienen que ser comprendidas y actualizadas desde esta perspectiva.¹⁴

La propuesta de Gracia marca un hito. Es ampliamente acogida como línea interpretativa,¹⁵ aunque algunos la discuten.¹⁶ Sin embargo, su aceptación mayoritaria no acaba con la pluralidad de perspectivas, sino que, de alguna manera, la abre. ¿Cuál es el objeto de la filosofía primera de Zubiri? Más aún: si el proyecto es el de una filosofía primera, ¿está justificada la perspectiva que Zubiri asume en IS? ¿Se trata efectivamente en ella de una filosofía primera, o se opera en su tarea un deslizamiento injustificado? Si es así, ello obliga, a quien persiste en el proyecto de una filosofía primera, a ir más allá de IS, aunque recogiendo e integrando los

¹¹ La distinción entre metafísica, “como teoría del fundamento de lo real” (Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 347), y filosofía primera, como “doctrina del acto intelectual y de la realidad que en él se torna actual” (Ídem), es “una diferencia que no aparece explícitamente en la obra del filósofo”. (Ídem)

¹² IRE, 11.

¹³ Conill, “La noología de X. Zubiri”, 369.

¹⁴ Así, “el problema acerca del puesto que ocupa la trilogía en el conjunto de la obra de Zubiri determina... las investigaciones más importantes sobre la obra de nuestro filósofo. La repercusión y alcance respecto de todo el resto del corpus zubiriano marca hoy el estado actual de nuestra cuestión”. (Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 172)

¹⁵ González llama al análisis de la aprehensión ‘filosofía primera’ o ‘noología’. (Cfr. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 133) Alluntis señala que en IS, Zubiri “distingue, contra la tradición clásica, entre ‘filosofía primera’, que versaría sobre la realidad en la aprehensión, y la ‘metafísica’, cuyo objeto sería la realidad allende”. (Alluntis, “Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial”, 135) IS y SE constituyen el núcleo teórico básico de la filosofía de Zubiri. (Cfr. Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 38) “El análisis zubiriano del acto intelectual es un tema de ‘filosofía primera’”. (Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 84)

¹⁶ Es más fiel al pensamiento de Zubiri, según Oliver, identificar ‘filosofía primera’ con ‘metafísica’. Lo que Zubiri buscó es el establecimiento de una filosofía de la realidad. (Cfr. Oliver, *Análisis de hechos y antropología filosófica en Xavier Zubiri*, 189) La misma idea sostiene Rivera: “La pieza clave de toda la filosofía de Zubiri es su concepción de la realidad”. (Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 223)

logros de esta obra. En 1994, ya reconoce Pintor Ramos que “se están configurando líneas básicamente distintas en la interpretación de Zubiri”.¹⁷

Algunos insisten en que el problema de la realidad constituye la clave de la búsqueda filosófica de Zubiri.¹⁸ El mismo filósofo, para la edición inglesa de NHD, de 1980, escribe un prólogo, donde llama metafísica¹⁹ a la dirección que tuvo el último período de su evolución. Incluso, Pintor Ramos agrega que, en las dos primeras etapas evolutivas de su pensamiento, se encuentra ya dicha orientación metafísica. La realidad humana tiene aquí una “centralidad metodológica”.²⁰ Esta vía, sin embargo, “se mostró imposible”.²¹ Por ello, en SE intenta “una doctrina de la realidad como tal”.²² Sin rechazar la idea de una filosofía primera en Zubiri, en el sentido en que Gracia la sostiene, esta línea interpretativa insiste en que el objeto y fin de la filosofía zubiriana es la realidad.²³ SE e IS intentan aclarar qué es realidad.²⁴ SE es un análisis de la realidad como tal. IS, por su parte, es una investigación del acto aprehensivo como actualización de realidad. La trilogía viene a ser una especie de introducción a la filosofía de la

¹⁷ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 17.

¹⁸ “A través de una amplia discusión con Husserl y Heidegger, que le lleva a repensar toda la historia de la filosofía y, sobre todo, de la filosofía griega, Zubiri poco a poco se va abriendo al nivel en que debe desarrollarse su filosofía: la realidad como algo originario cuya estructura debe analizarse y que exige, en consecuencia, unos instrumentos de análisis que garanticen la verdad real; la doctrina de la realidad y la doctrina de la inteligencia responden a las dos caras de este programa”. (Pintor Ramos, Génesis y formación de la filosofía de Zubiri, 100-101) La realidad “es el nivel clave en que se desenvuelve la filosofía madura de Zubiri y el que finalmente sirve como punto de descanso de su largo proceso de maduración”. (Ídem, 104) “Desde el momento de su retirada de la vida pública... Zubiri se preguntará qué es la realidad en cuanto tal, qué es lo que hace que todas esas realidades sean precisamente realidad”. (Ídem)

¹⁹ Cfr. NHD, 15. El término ‘metafísica’, en este uso, no se identifica con una teoría *explicativa* sobre la realidad, sino que significa más ampliamente una filosofía de la realidad, la cual posee un nivel analítico y otro explicativo.

²⁰ Pintor Ramos, “El lenguaje en Zubiri”, 183.

²¹ Ídem.

²² Ídem.

²³ El término ‘realidad’ tiene un sentido preciso y novedoso en la filosofía de Zubiri. Más adelante se desarrolla y profundiza en él.

²⁴ En torno a la realidad “gira todo el filosofar zubiriano”. (Bañón, Metafísica y Noología en Zubiri, 65) SE e IS “pretenden aclarar qué significa ‘realidad’”. (Ídem)

realidad, que precisa los niveles del acceso.²⁵ Ella tiene una prioridad metodológica respecto de SE. Esta prioridad es una prioridad *de derecho*,²⁶ aunque extrínseca.²⁷ En suma, “la pieza clave de toda la filosofía de Zubiri es su concepción de la realidad”.²⁸ Esto lleva a Rivera a sostener que el privilegio hermenéutico lo tiene la filosofía de la realidad de Zubiri respecto de su Noología o filosofía de la inteligencia.

Otros destacan que IS es un análisis de lo que cabe denominar ‘experiencia originaria’, acercando la intención zubiriana al proyecto husserliano de una filosofía primera.²⁹ Esta dirección comprensiva no desconoce la atención de Zubiri al problema de la realidad, pero tiende a destacar, como objeto de la filosofía primera de Zubiri, o bien la actualidad,³⁰ o bien el poder real.³¹ Así, aún entre quienes aceptan la propuesta de Gracia, se descubren orientaciones

²⁵ Cfr. Pintor Ramos, *Metafísica y filosofía en Zubiri*, exposición oral.

²⁶ De derecho “porque la noología se ocupa directamente de la actualidad de lo real en su raíz y, por tanto, es la única que explicita las claves internas para diferenciar y evaluar los distintos grados de nuestro saber, incluido el saber metafísico que se desarrolla en *Sobre la esencia*”. (Pintor Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 39)

²⁷ Aunque para Zubiri saber y realidad son estricta y rigurosamente congéneres, hay una cierta primacía extrínseca, al menos desde un punto de vista pedagógico y expositivo, de la perspectiva de la inteligencia, pues el punto de vista del saber es más asequible. (Cfr. Pintor Ramos, *Zubiri (1898-1983)*, 27)

²⁸ Rivera, Heidegger y Zubiri, 223.

²⁹ La primera y decisiva cuestión filosófica es la de la experiencia originaria, esto es, “el ámbito en el que, a la postre, enraízan todas las determinaciones de lo real”. (Pintor Ramos, *Zubiri (1898-1983)*, 27) La primera y la última obra de Zubiri se ocupan de este tema, y es la última “la que alcanza el definitivo grado de radicalidad”. (Ídem) Husserl y Zubiri buscaron concebir filosóficamente la “experiencia originaria”. (Tirado, “Experiencia originaria en Husserl y Zubiri”, 245)

³⁰ El objeto de la Noología zubiriana es “el estudio de la actualidad noérgica (y por tanto también de sus momentos noético y noemático)”. (Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 109) La esencia del acto de aprehensión es, según Zubiri, actualidad. Por ello, puede parecer que “Zubiri abandona rápidamente su interés en el acto de aprehensión para centrarse en la actualidad: su filosofía primera no sería una filosofía del acto de aprehensión, sino una filosofía de la actualidad”. (González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 120) “En realidad, no hay ninguna oposición entre ambas expresiones, porque para Zubiri la actualidad no es otra cosa que la índole misma del acto de aprehensión de realidad”. (Ídem)

³¹ En el último Zubiri, “el epicentro del problema se sitúa ahora en el marco de una fenomenología del poder”. (Tirado, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”, 240) Los estudios comparativos entre la filosofía de Zubiri y la de Nietzsche, llevan a Conill a destacar también esta perspectiva. (Cfr. Conill, “Nietzsche y Zubiri”)

interpretativas distintas. Cada una no implica necesariamente un rechazo absoluto de las otras, pero indudablemente hay una diferencia entre ellas.

La realización progresiva de estudios sobre IS y acerca de la filosofía de Zubiri, permite recoger nuevos elementos que abren otras perspectivas. González destaca que, para Zubiri, el hecho radical es “la unidad primigenia de la acción humana una y única”.³² Por ello, el análisis de la aprehensión está situado en el horizonte de una filosofía primera de dicha acción.³³ “La filosofía primera (de Zubiri) es y sigue siendo una filosofía del acto de aprehensión como momento del hecho integral de la acción”.³⁴ Entonces, a su juicio, la filosofía primera propiamente tal no consiste en un análisis filosófico de la aprehensión, sino en un análisis de la acción como tal, en sus diversos niveles funcionales. Conill ya había sugerido que en el pensamiento de Zubiri hay una filosofía de la praxis *in nuce*.³⁵ Desarrolla así González una filosofía primera de la praxis.³⁶ Este proyecto implica una crítica a la perspectiva zubiriana de IS, considerada como filosofía primera, en tanto en ella se descubre un deslizamiento injustificado. La filosofía primera no es la Noología zubiriana, ni menos una metafísica o filosofía de la realidad.³⁷

Queda así delimitado el ámbito de este estudio. Su finalidad es la comprensión de IS y de su recepción como filosofía primera. La hipótesis que se intenta validar durante el desarrollo de estas páginas puede formularse del siguiente modo. Primero: en el conjunto amplio de la reflexión filosófica de Zubiri, IS constituye el momento final –el de la *Noología*– de su esfuerzo por dar a luz una *filosofía de la realidad*, que él denomina no pocas veces ‘metafísica’. Segundo: a partir principalmente de IS y de las conversaciones sostenidas en el Seminario de Madrid con el propio Zubiri en los últimos años de vida del filósofo, Gracia hace una lectura del proyecto

³² SH, 17.

³³ Cfr. González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 115.

³⁴ *Ibidem*, 122.

³⁵ La expresión ‘filosofía de la praxis *in nuce*’ fue usada por Jesús Conill durante el Primer Congreso Internacional sobre Xavier Zubiri, realizado en Madrid en 1993. (*Ibidem*, 138)

³⁶ Cfr. González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera; Corominas, Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo.

³⁷ Cfr. González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 112.

filosófico de Zubiri como *filosofía primera de la actualidad*. Esta línea interpretativa, con base en la obra de Zubiri, marca sin embargo una inflexión en la dirección que había tenido el proyecto del filósofo. Tercero: establecida de esta manera la idea de una filosofía primera de Zubiri y a partir de estudios sobre la reflexión antropológica del mismo Zubiri, González comprende dicha filosofía primera como una filosofía de la acción. Esto le conduce a un proyecto de *filosofía primera de la praxis*. Así, las ideas de *realidad*, *actualidad* y *praxis* constituyen tres jalones de un itinerario filosófico que, nacido en Zubiri, no se sabe aún qué otros frutos pueda ofrecer. Esta urdimbre, sus diversos acentos, algunas posibilidades que desde ellos se abren: esto es lo que buscan ofrecer estas páginas. Se espera que tengan alguna utilidad para quienes se interesan en la filosofía de Zubiri y en su impacto.

El trabajo se divide en cuatro capítulos. En los tres primeros, se hace una presentación de IS, mostrando, por un lado, que se trata de un eslabón –el noológico- de un proyecto de filosofía de la realidad, y, por otro lado, destacando las bases que en la misma obra se encuentran para la idea de una filosofía primera. En el cuarto capítulo, se presenta el proceso de inflexiones que va de la *realidad* a la *actualidad*, y de ésta a la *acción*. Al final se encuentra el listado de la *Bibliografía* utilizada en la investigación.

Capítulo 1. INTELIGENCIA Y REALIDAD

Entre 1980 y 1983, Zubiri publica una trilogía donde despliega un pormenorizado análisis del acto humano de aprehensión. El objeto de la obra es el acto de intelección sentiente, analizado formalmente y en sus modos estructurales. Toda la obra, en sus diversos niveles, puede comprenderse desde las ideas de *intelección sentiente*, *actualidad*, *realidad* y *verdad*. Dado que, en los límites de la aprehensión, se considera también lo aprehendido, lo *real*, Zubiri recoge en IS, a veces con algunas reformulaciones, parte significativa de lo desarrollado en SE, su obra de 1962.

En los primeros tres capítulos de este trabajo, se hace una presentación de las ideas fundamentales de IS. La clave hermenéutica de toda la obra está en el esfuerzo zubiriano por mostrar la radicación de la aprehensión humana en la *formalidad de realidad*. En este sentido, IS es el último eslabón del proyecto de establecimiento de una filosofía de la realidad. La percepción, el logos, la intelección racional, la comprensión, en suma, toda aprehensión, no consiste tanto en un ir *a* la realidad, sino que, desde ya, en un estar *en* ella, en un estar posibilitada y exigida *por* ella. El principio de radicación de lo humano en la aprehensión, y de ésta en la realidad, es precisamente la tesis que se deja trasuntar en esta trilogía de Zubiri.

Lo que se despliega a continuación es una presentación *intencionada*, que acude al texto para mostrar su dirección. Además, esta presentación de IS es también una presentación *comentada*. En efecto, se incorporan críticamente los frutos que ha dado la investigación sobre esta obra desde su publicación. No son muchos los años, pero ya es posible encontrar una producción que contextualiza IS (en el conjunto de la obra zubiriana y en el horizonte de sus influencias), aclara algunos de sus puntos, discute otros y, sobre todo, hace una interpretación del sentido de la misma. Ya se indicó en la *Introducción* que, entre estas interpretaciones, son relevantes, por su peso filosófico y por su influencia, las que sostienen que la trilogía es una contribución para una *filosofía primera de la actualidad* (Gracia), o bien un aporte para una *filosofía primera de la acción* (González). Como en el cuarto capítulo de este trabajo se dialoga críticamente con estas interpretaciones, la presentación de IS que se lleva a cabo busca también destacar aquellos aspectos de la obra que sirven de base para dichas lecturas. El carácter intencionado de la presentación, por tanto, no sólo tiene a la vista la dirección buscada por Zubiri, sino que también considera las líneas de la recepción que se ha hecho de la obra.

Cada uno de los tres primeros capítulos corresponde a un volumen de la trilogía: *Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

En el comienzo mismo de IS, Zubiri indica, en escueta exposición, el ámbito y objeto de su estudio, su método, la idea fundamental que desarrolla, así como las líneas filosóficas que se esfuerza por rectificar. A su juicio, la consideración filosófica del conocimiento humano ha presentado limitaciones que es preciso superar. Las más significativas son el dualismo entre sentir e inteligir, la afirmación de una prioridad de la crítica del saber respecto del estudio de lo real, y la inclinación a identificar saber con conocimiento y, más determinadamente aún, con conocimiento científico. Por ello, no se trata aquí de un estudio epistemológico, tampoco de una gnoseología, sino de una “noología”.³⁸ Toda epistemología y gnoseología tienen a su base una noología, es decir, una investigación de lo que formalmente es la intelección.

Es sugerente notar que el término ‘noología’ había sido usado por Ortega. Es muy significativa la influencia del pensamiento de éste sobre Zubiri. Constituye una auténtica “condición de posibilidad”.³⁹ Zubiri lo reconoce como maestro de filosofía.⁴⁰ En este sentido, Conill repara que en el anuncio de un curso de Ortega sobre Sistemas de Psicología, dictado en la temporada 1915-1916, aparece “el término ‘noología’ para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología y, en un primer momento, se la considera como una ciencia que se ocupa del pensamiento en su forma más pura y primaria”.⁴¹ Zubiri llama ‘noología’ a su estudio, precisamente, porque se trata de una investigación filosófica sobre la aprehensión como tal. La noología no es una psicología, ni tampoco una lógica. Su objeto es el acto de aprehensión en cuanto acto, en su estructura propia y formal. Su punto de vista no es el psicológico, que estudia la aprehensión en tanto conducta de un viviente, ni tampoco el lógico, que estudia la intelección desde el punto de vista de la validez formal de sus operaciones objetivas. Ahora bien, inteligir y sentir no son “dos actos numéricamente distintos”,⁴² sino dos momentos de un

³⁸ IRE, 11.

³⁹ Pintor Ramos, “El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri”, 56.

⁴⁰ Cfr. SPF, 265-270.

⁴¹ Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica”, 299.

⁴² IRE, 12.

único y unitario acto de aprehensión. La aprehensión es el acto de intelección sentiente o de sentir intelectual.

¿En qué consiste esta aprehensión? Consiste en “mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”.⁴³ Ésta es “la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas”.⁴⁴ Esta idea de actualización implica dos afirmaciones. Por una parte, la tesis de que aprehensión y realidad son “en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro”.⁴⁵ En segundo término, la tesis de la radicación de la aprehensión en la realidad, pues actualidad es estar presente “desde su propia realidad”.⁴⁶ Es decir, la actualidad “pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales”.⁴⁷ Afirmar que la aprehensión es mera actualización de realidad es lo mismo que sostener que ella, siendo congénere con lo real, está radicada en la realidad como en un principio. “Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad”.⁴⁸

El método de la noología es el análisis de los actos de aprehensión. Es “mero análisis”.⁴⁹ Su desarrollo hace luz sobre la estructura formal de la aprehensión humana y sobre sus modos estructurales, que son *aprehensión primordial*, *logos*, *razón* y *comprensión*. Los restantes modos son modulaciones o despliegues del modo primario, la aprehensión primordial. Todos son modos de actualización de lo real, modos de aprehensión o de intelección sentiente.

⁴³ *Ibíd*em, 13.

⁴⁴ *Ibíd*em, 14.

⁴⁵ *Ibíd*em, 10.

⁴⁶ *Ibíd*em, 13.

⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁸ *Ibíd*em, 14.

⁴⁹ *Ídem*.

1. Intelección sentiente

La idea de *inteligencia sentiente* es un punto “hondo y decisivo”⁵⁰ de la filosofía de Zubiri. A continuación, se presenta esta idea matriz al hilo de los conceptos de *aprehensión*, *aprehensión sensible* e *impresión de realidad*.

1.1. Aprehensión

La noología hace un análisis del acto humano de *aprehensión en cuanto acto*. No lo analiza como acto de una facultad que realiza tal acto (inteligencia o sensibilidad, por ejemplo), ni tampoco como acto de un sujeto que lo ejecuta. El punto de vista de la noología es el acto mismo, y no la facultad o el sujeto ejecutor. La determinación del acto como acto de una facultad o de un sujeto, es algo posterior al análisis del acto mismo en cuanto acto. Por ello hay que distinguir entre una noología o filosofía analítica de la *aprehensión*, y una metafísica de la *aprehensión* (estudio filosófico del acto desde la perspectiva de sus estructuras trascendentes a la *aprehensión* misma). Lleva razón González cuando afirma que, en la última etapa evolutiva del pensamiento de Zubiri, aquella que corresponde sobre todo a IS, el término ‘metafísica’ se refiere a un saber teórico –y no analítico– sobre la realidad.⁵¹ La noología no es una metafísica de la *aprehensión*.

A juicio de Zubiri, la investigación moderna de la *aprehensión* humana asume una perspectiva analítica, pero el análisis se desliza, en el mismo acto, hacia el *darse cuenta*. De esta manera, la *aprehensión* queda determinada constitutivamente por ese *darse cuenta*. Lo formalmente determinante de la *aprehensión* resulta ser entonces la conciencia, el *darse cuenta*. Pero éste no es el elemento formal de la *aprehensión*, pues la conciencia comporta la presencia –sea como sea– de lo *aprehendido*. Y esta presencia comporta un *estar presente*. Presencia y conciencia son dos momentos de un único *estar*, que se descubre como elemento radical de la *aprehensión* como tal. Este *estar* posee un carácter físico, y no sólo intencional. Zubiri habla de un *estar físico*.⁵² En muchos otros pasajes de IS usa el vocablo ‘físico’, o ‘físicamente’. En SE escribe:

⁵⁰ Rivera, Heidegger y Zubiri, 161.

⁵¹ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 102.

⁵² IRE, 22.

“Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos”.⁵³ Se llama ‘físico’, por tanto, a lo que corresponde a algo tomado en y por sí mismo, no en cuanto término solamente de un darse cuenta.

Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos ‘física’, sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo ‘físico’ en este estricto sentido.⁵⁴

Lo aprehendido no es una parte física de la aprehensión, pero el acto de aprehensión es algo físico. El estar es un carácter físico, no sólo intencional, de la aprehensión. ‘Intencional’ designa algo como mero término de un darse cuenta. La aprehensión es un físico estar en lo aprehendido y con lo aprehendido. El carácter radical de la aprehensión no es la intencionalidad. A Zubiri le interesa destacar la raíz física, real, de la intencionalidad. El Zubiri de IS considera a Husserl un “interlocutor primordial”.⁵⁵ Ello explica su esfuerzo por destacar esta dimensión física o real de la intencionalidad. Ya en su tesis de licenciatura afirma que Husserl “lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto va a conducir la fenomenología hacia un cierto idealismo”.⁵⁶ En efecto, “las cosas en la aprehensión no son pura presencia. (...) Toda presencia se funda en un estar, y todo estar se funda en la realidad que se actualiza”.⁵⁷ En este sentido, todo el empeño zubiriano por superar la identificación entre aprehensión y darse cuenta “significa un declarado propósito de ‘desidealización’ de todo el proceso cognoscitivo”.⁵⁸

Es conveniente aquí recordar también que el joven Zubiri realiza estudios de filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, bajo el magisterio del profesor León Noël. Defiende éste un realismo inmediato: toda representación se funda en una previa y primaria presentación de las cosas ante la conciencia, sensitiva e intelectual a la vez. Llamam poderosamente la atención algunos textos de Noël, a la luz de las afirmaciones de Zubiri en IS. “No hay distancia, no hay

⁵³ SE, 12.

⁵⁴ *Ibíd.*, 11.

⁵⁵ Tirado, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”, 221.

⁵⁶ PE, 27.

⁵⁷ González, “Ereignis y Actualidad”, 372-373.

⁵⁸ Ellacuría, “Biología e inteligencia”, 283.

abismo, no hay necesidad de puente ni de realizar ningún pasaje. Desde el momento en que conocemos, estamos en lo otro y lo otro está en nosotros”.⁵⁹ De este modo, la aprehensión es un hecho radical, un estar aprehensivo. El uso del término ‘aprehensión’ presenta la ventaja de sugerir proximidad entre lo aprehendido y el aprehensor, habida consideración de la radical congeneridad entre ambos. Pero el vocablo tiene la desventaja de su sentido activo, que lleva a pensar que hay un sujeto agente de tal aprehensión.⁶⁰ El análisis de Zubiri se mueve en el nivel de la aprehensión como tal, sin darle al vocablo un sentido activo, que implica considerar la aprehensión desde un punto de vista trascendente a ella, precisamente el de un sujeto agente.

El análisis noológico pretende circunscribirse al ámbito de la aprehensión en cuanto acto. Zubiri contrapone este análisis, en diversos pasajes de IS, a “razonamientos conceptuales”,⁶¹ “discusión dialéctica de conceptos”,⁶² “conceptuaciones teóricas metafísicas o científicas”,⁶³ “teoría”,⁶⁴ “construcciones teóricas”,⁶⁵ elaboraciones conceptuales”,⁶⁶ etc. Se trata de dos niveles, que, como se ve más adelante, corresponden al logos (análisis) y a la razón (explicación).

1.2. Aprehensión sensible

Destaca ahora Zubiri el carácter sensible de la aprehensión. Para hacerlo, muestra que ésta constituye la raíz del vivir sensible, y distingue dos formas de aprehensión sensible: la aprehensión de estimulidad y la aprehensión de realidad.

Vivir sensiblemente consiste en sentir. Sentir es el proceso que constituye integralmente la vida animal. En toda vida sensible se pueden distinguir diversas funciones vitales, desarrolladas por

⁵⁹ Citado y traducido por Marquínez, “El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina”, 49.

⁶⁰ Cfr. Pintor Ramos, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, 91.

⁶¹ IRE, 14; IRA, 233.

⁶² IRE, 25.

⁶³ *Ibidem*, 89.

⁶⁴ *Ibidem*, 14.

⁶⁵ *Ibidem*, 285.

⁶⁶ *Ibidem*, 203.

determinadas estructuras orgánicas. Pero sentir no es una función más, sino la unidad radical donde se inscriben las funciones particulares. Sentir es un proceso unitario donde pueden distinguirse tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica (del tono vital) y respuesta. El análisis noológico no mira al sentir en su decurso como proceso vital, sino que se pregunta por su raíz estructural. La perspectiva de IS no es procesual, ni tampoco psicológica;⁶⁷ es estructural. En Zubiri, el término ‘estructura’ significa, por una parte, “momentos, elementos, notas o ámbitos en radical unidad, pero deslindables mediante el análisis”.⁶⁸ Por otro lado, se refiere a algo real, no sólo a algo correlativo a un concepto.⁶⁹ Es decir, estructura designa “un sistema de notas físicas, y no un sistema de reglas, de valores, de proposiciones, etc. Por ello, el significado del término ‘estructura’ en Zubiri tiene poco que ver con el habitual en el estructuralismo”.⁷⁰

Ahora bien, la unidad procesual del sentir está determinada por la unidad estructural de la suscitación. La vida animal pende de la suscitación, y ésta pende, a su vez, de la aprehensión de lo suscitante. Por ello, a ésta hay que denominar, en sentido estricto, *aprehensión sensible*. Lo formalmente constitutivo de esta aprehensión de lo suscitante es su carácter impresivo. La aprehensión sensible consiste en impresión. Ésta es una unidad en la cual se distinguen tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. En la impresión, las notas otras (*alter*) afectan con una determinada fuerza. Aprehender es estar afectado por determinadas notas, que, en la aprehensión misma, son otras respecto de la aprehensión. En su virtud, el modo de la alteridad aprehendida especifica la impresión. La alteridad consiste en un físico estar presente de lo otro en tanto que otro. En las notas otras aprehendidas (la alteridad), el análisis puede distinguir el *contenido* del *modo de quedar* de dicho contenido. Este modo de quedar consiste en una cierta independencia o autonomía de lo que queda. Es una autonomía sentida en la aprehensión misma. Esta idea del *quedar* y del *modo de quedar* “es una genial creación zubiriana”.⁷¹

⁶⁷ Cfr. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 95.

⁶⁸ Corominas, Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, 239.

⁶⁹ Cfr. Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, 125.

⁷⁰ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 129.

⁷¹ Rivera, Heidegger y Zubiri, 190.

Estudios biológicos de la vida animal explican que, tanto el contenido como el modo de quedar de las notas otras, penden, en buena medida, de la índole del animal. Los contenidos penden del sistema de receptores; el modo de quedar, de la *habitud*, aquella manera radical de habérselas el animal con respecto a lo otro en su vivir. Como esta *habitud* tiene que ver con los procesos biológicos de formalización, Zubiri denomina *formalidad* al modo de quedar de la alteridad. Así, la alteridad aprehendida tiene contenido y formalidad. ‘Formalidad’, en todo caso, es aquí un vocablo noológico, analítico, y no un término biológico, explicativo. No cabe duda que la noología tiene, como antecedente importante, los estudios biológicos realizados por Zubiri y que se expresan, sobre todo, en sus obras SH y EDR.⁷² En este sentido, hay categorías tomadas de allí. El uso que de ellas se hace en su noología, en todo caso, es analítico, “y no con objeto de ‘fundamentar’ racionalmente”⁷³ el análisis. Esto es legítimo, pues “conceptos creados por las teorías científicas e incorporados al campo de realidad del lenguaje vulgar, culto o filosófico, son también recursos válidos en cualquier análisis”.⁷⁴

El modo de quedar el contenido otro en la impresión, constituye, pues, la formalidad de alteridad. Contenido y formalidad son momentos distintos, pero no dislocados. Los contenidos modulan la formalidad y ésta modula a aquellos. Y esto ocurre de maneras concretas y singulares, de ningún modo como meras realizaciones de casos genéricos. El camino de la noología continúa con el análisis de la formalidad de alteridad. Formalidad es el hecho de que un contenido quede de determinado modo en la aprehensión sensible. No se trata de ‘forma’ como *in-formación*, ni en el sentido hilemórfico de Aristóteles, ni en el sentido estructural a priori de Kant. Tampoco hay parentesco con la ‘forma’ de la Gestalt: ésta se refiere a la organización del contenido, mientras que la formalidad zubiriana dice relación al modo de independencia del contenido en la impresión.

Hay dos modos de formalidad de alteridad en la aprehensión sensible: la formalidad de estimulidad y la formalidad de realidad. La formalidad de estimulidad es ese modo de quedar el contenido aprehendido como otro, consistente en ser desencadenante de una respuesta, y nada más. Zubiri denomina ‘signo’ a la nota aprehendida, en cuanto su alteridad es solamente

⁷² Cfr. Conill, “La noología de X. Zubiri”, 368.

⁷³ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 113.

⁷⁴ *Ibidem*, 133.

desencadenante de una respuesta. Y llama ‘objetividad’ a la independencia signitativa en la aprehensión. Así, la formalidad de estimulidad es la propia de un contenido que queda como signo objetivo.⁷⁵ La vida animal consiste precisamente en ser vida en signos objetivos. La aprehensión de estimulidad puede expresarse del siguiente modo: *el calor caliente*. Aquí, ‘caliente’ no es un verbo de acción del sujeto ‘calor’, sino que la frase toda expresa una vivencia objetiva, a saber, que la nota aprehendida -calor- queda en la aprehensión totalmente como desencadenante de una repuesta-ante-el-calor.

Se ha discutido si la formalidad de estimulidad es un logro de análisis. Algunos sostienen que la aprehensión estímúlica no está dada en la aprehensión humana como hecho. Se trataría, más bien, de una hipótesis teórica sobre la aprehensión animal.⁷⁶ Pero concuerdo con González en que es posible sostener el carácter analítico de la estimulidad. Hay dos razones para ello. Por una parte, se puede argumentar que se toma este concepto de la etología animal y se lo utiliza en el análisis de la formalidad de realidad (que es la formalidad propia de la aprehensión humana), a modo de contraste analítico. En segundo término, el mismo Zubiri reconoce que la formalidad de estimulidad está presente en algunas aprehensiones humanas.⁷⁷ Así, ‘estimulidad’ resulta un concepto analítico que se utiliza “ya sea para contrastar con el modo de aprehensión exclusivo del hombre (la aprehensión de realidad), ya sea para referirse a aprehensiones estímúlicas que se dan en el hombre”.⁷⁸

Dice Zubiri que en la aprehensión de realidad, lo aprehendido no queda absorbido totalmente en ser desencadenante de respuesta, como en la aprehensión estímúlica, sino que queda como siendo *de suyo*. La objetividad estímúlica es una alteridad respecto del momento de respuesta. La formalidad de realidad, en cambio, es una alteridad respecto de la aprehensión. Como se trata de una alteridad aprehendida como tal, la formalidad de realidad es una alteridad en la aprehensión. Esto puede expresarse afirmando: *el calor es caliente*. No es que ‘caliente’ sea una propiedad o cualidad del sujeto ‘calor’, sino que el ‘es’ expresa el carácter *de suyo* de la alteridad aprehendida. ‘Es caliente’ expresa el modo de quedar de la nota ‘calor’, precisamente su quedar

⁷⁵ IRE, 48-53.

⁷⁶ Cfr. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 81.

⁷⁷ Cfr. HD, 34.

⁷⁸ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 118.

como realidad. Como el contenido aprehendido, en virtud de la formalidad de realidad, queda en alteridad respecto de la aprehensión, puede hablarse aquí de una congeneridad entre aprehensión y realidad. Esta congeneridad “es la raíz descubridora de la radical heterogeneidad entre la realidad y el saber”.⁷⁹ En el mismo sentido escribe González: la congeneridad es “ante todo la apertura co-radical de la diferencia”.⁸⁰

Marquínez Argote refiere una anécdota sobre el origen de la expresión ‘de suyo’, narrada por Carmen Castro, esposa de Zubiri, en una carta dirigida al mismo Marquínez, fechada el 4 de diciembre de 1985:

El ‘de suyo’ creo que le viene de su sastre, que siempre que le probaba decía que la americana pedía ‘de suyo’ tal o cual rectificación para caer bien aplomada; o bien que lo señalado por Xavier era lo que ‘de suyo’ exigía la prenda. Y esto dejaba a Xavier contentísimo –el uso de la palabra, se entiende.⁸¹

Hay que atender a esta nueva idea de *realidad* como formalidad. Realidad es un modo de quedar lo aprehendido en la aprehensión, no algo allende la aprehensión. Por tanto, no se identifica con las ideas escolásticas de *per se*, *a se*, naturaleza, esencia o existencia.⁸² Para Zubiri, la alteridad de realidad es algo de la cosa aprehendida, su modo de quedar. No se trata, por tanto, de algo puesto intencionalmente, ni tampoco de algo subjetivo. De esta manera, realidad como formalidad “no es primariamente un concepto al que responda algo fuera de la mente; no es tampoco ningún horizonte *a priori*; es un carácter físico de las cosas”.⁸³ Ahora bien, esta formalidad aprehendida permite hablar no sólo de la propia aprehensión de realidad, sino también de la realidad misma de lo aprehendido. No se trata de un salto de lo aprehendido a lo real, sino de la realidad misma, en su doble cara de aprehendida y de modo de quedar propio de la cosa. En algunos pasajes, Zubiri habla de “reidad”.⁸⁴ Este neologismo significa lo mismo que ‘realidad’, considerada ésta como formalidad o modo de quedar lo aprehendido en la

⁷⁹ Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 31.

⁸⁰ González, “Ereignis y Actualidad”, 375.

⁸¹ Marquínez, “El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina”, 38.

⁸² Cfr. Baciero, “Conceptuación metafísica del de suyo”, 315-335.

⁸³ Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, 125.

⁸⁴ IRE, 57, 58, 60, 173, 183, 282.

aprehensión. Por ello, “hay que subrayar que no hay que distinguir entre ‘reidad’ y ‘realidad’, como si la primera significara solamente la formalidad propia de la aprehensión y la segunda la realidad allende la aprehensión”.⁸⁵ En este trabajo, he omitido el término ‘reidad’, prefiriendo el de ‘realidad’, para destacar la novedad del descubrimiento de Zubiri, a saber, la realidad como formalidad. Por ello, si se habla de realismo en Zubiri, hay que tener presente que éste no se refiere “a una eventual realidad de las ‘cosas en sí’”.⁸⁶

Ya se puede vislumbrar una consecuencia importante que se sigue de este reconocimiento de la aprehensión de realidad. Si se denomina ‘sentido’ de algo aprehendido en formalidad de realidad, a “su función constructa con la realidad de mi vida”,⁸⁷ entonces hay que afirmar que el carácter de realidad de lo aprehendido, por constituir su modo de quedar en la aprehensión, constituye una raíz del sentido. “La cosa real aprehendida como algo ‘de suyo’ no es una ‘cosa-sentido’, sino lo que he llamado ‘cosa-realidad’”.⁸⁸ Todo sentido radica en la realidad de lo aprehendido. Puede afirmarse que IS no se inscribe en la línea de una filosofía del sentido, o bien que IS se esfuerza por radicar todo sentido en la formalidad de realidad. En rigor, “nada es ‘de suyo’ cosa-sentido”.⁸⁹ Esta radicación en la formalidad de realidad es expresada por Zubiri diciendo que “el calor calienta porque es ‘ya’ caliente”.⁹⁰ En la aprehensión hay una anterioridad formal respecto de la aprehensión. En efecto, el contenido aprehendido queda “reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión”.⁹¹ Entonces, “lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido”.⁹² La realidad, como formalidad de lo aprehendido, es “la característica originaria y fundamental de las cosas, que no supone ninguna previa y es supuesto de cualquier otra: reúne, por ello, las

⁸⁵ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 118.

⁸⁶ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 107.

⁸⁷ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 198.

⁸⁸ IRE, 59-60.

⁸⁹ *Ibidem*, 59.

⁹⁰ *Ibidem*, 62.

⁹¹ *Ídem*.

⁹² *Ídem*.

exigencias de un principio originario y radical sin ningún supuesto”.⁹³ Esta alteridad es “la raíz misma de toda circunstancia, de todo mundo y de toda mismidad”.⁹⁴ Resuena aquí la tesis aristotélica: “es antes la sustancia”,⁹⁵ aunque no se trata ahora de la sustancia, sino de la modesta formalidad de realidad. Es sugerente lo que anota Gracia: que Zubiri llega a la idea de impresión de realidad “en directo diálogo con Aristóteles”.⁹⁶

La formalidad de realidad modela los tres momentos de la aprehensión: la alteridad, la afección y la fuerza de imposición. En virtud de ello, en la aprehensión real el análisis distingue afección real de una alteridad real con fuerza real. Realidad, por tanto, “no es solamente el objeto formal de la aprehensión, sino... su índole estructural”.⁹⁷

Ahora bien, Zubiri denomina ‘impresión de realidad’ a la aprehensión de algo como siendo *de suyo* lo que es. Esta alteridad real posee contenido y formalidad. Pero en adelante en IS, se llama así *–impresión de realidad–* a la impresión de la formalidad. El análisis zubiriano se hace desde esta precisa perspectiva: la impresión de realidad en tanto impresión de esta formalidad. No se da nunca una impresión completa de esta manera, pues lo aprehendido son siempre determinados contenidos que quedan como reales, según esta formalidad. Además, la formalidad está modelada por los contenidos, y viceversa. Hay una funcionalidad recíproca entre contenidos y formalidad. Por esto, la expresión ‘impresión de realidad’ es algo inadecuada. Sin embargo, nada obsta para que el análisis asuma esta perspectiva formal. ¿Por qué lo hace Zubiri?

Contenido y realidad son dos momentos de una sola impresión: la impresión humana. Pero para contraponerme más explícitamente al empirismo, y también al racionalismo, he centrado el problema de la impresión en el momento de realidad, y para abreviar he llamado a su impresión sensible ‘impresión de realidad’. Es un momento en que no ha solido reparar la filosofía.⁹⁸

⁹³ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 67.

⁹⁴ Corominas, *Ética primera. Aportaciones de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 223.

⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1004 b 9.

⁹⁶ Gracia, “Materia y sensibilidad”, 214-215.

⁹⁷ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 112.

⁹⁸ NIH, 345.

Asume Zubiri este punto de vista en su análisis para corregir la dirección idealista y subjetivista que encuentra en la filosofía moderna. Su reproche a esta filosofía es “haber dejado a sus espaldas la realidad”.⁹⁹ Por esto puede decirse que el análisis zubiriano “es, en gran medida, una deconstrucción de la hipótesis idealista/subjetivista”.¹⁰⁰ Los tres momentos de la impresión de realidad se han dislocado en la filosofía moderna. Si se considera la impresión solamente como *afección*, la aprehensión queda concebida como mera representación subjetiva. Si se olvida el momento de *fuertza de imposición*, se llega a concebir la aprehensión como una especie de juicio elemental. Si se considera solamente la *alteridad* aprehendida, se llega a pensar que la aprehensión es simple aprehensión, esto es, aprehensión a la espera de una especie de confirmación o corroboración.

El análisis de la formalidad de realidad aprehendida (la impresión de realidad), “constitúe una aportación das máis orixinais e brillantes da gnoseoloxía zubiriana”.¹⁰¹ En su análisis del acto aprehensivo, Zubiri observa que hay algo que se ha pasado por alto. En los actos, “las cosas se presentan como anteriores e independientes de todo acto. Esto es lo que Zubiri expresa diciendo que las cosas se actualizan como siendo ‘de suyo’, y no en función del acto”.¹⁰²

La aprehensión de realidad, por tanto, es una unidad primaria y radical de acto aprehensor. Éste comporta un momento físico, no es sólo una unidad intencional noético-noemática. Aprehensión no es sin más intuición (un darse cuenta inmediato y directo de algo). La aprehensión de realidad es radicalmente un *estar*, “un *ergon* que puede llamarse *noergia*”.¹⁰³ La intencionalidad posee una raíz noérgica. Por esto puede afirmarse que lo característico del hombre “no es su conciencia, sino su aprehensión de realidad”.¹⁰⁴ El hombre es el “animal de

⁹⁹ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 305.

¹⁰⁰ Cerezo, “Del sujeto a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, 235.

¹⁰¹ Torres Queiruga, Noción, Religación, Trascendencia. O coñecimento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri, 107.

¹⁰² González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 38.

¹⁰³ IRE, 64.

¹⁰⁴ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 132.

realidades”.¹⁰⁵ Resulta ilustrativo leer un pasaje del joven Zubiri, que sugiere su búsqueda de la dimensión noérgica de la intencionalidad:

Lo único que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea.¹⁰⁶

La crítica a la comprensión de la intencionalidad fenomenológica en términos únicamente noético-noemáticos ya se encuentra en Ortega. “La descripción que se atiene rigurosamente al fenómeno enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la coexistencia del yo y de la cosa, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma”.¹⁰⁷ “Nosotros nos instalamos, desde luego, en este nivel y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable”.¹⁰⁸ “Una nueva analítica, frente al idealismo fenomenológico que escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia, descubre que lo esencial de la conciencia primaria consiste en sentir sin reducción posible (p.e., un dolor de muelas)”.¹⁰⁹

El análisis de la impresión de realidad se lleva a cabo a partir del análisis de la *aprehensión primordial de realidad*. Toda aprehensión de realidad es modulación de una aprehensión primordial. Es decir, toda aprehensión efectiva es una aprehensión modalizada. Por ello, el análisis de la aprehensión primordial de realidad se identifica con el análisis de la estructura formal de la impresión de realidad. Pues bien, la aprehensión primordial de realidad es *primordial* porque, en ella, la formalidad de realidad es aprehendida directa, inmediata y unitariamente. Directamente, y no a través de representaciones. Inmediatamente, y no en virtud de otros actos. Y unitariamente, aún habiendo multiplicidad y variabilidad de contenidos. La realidad, aprehendida en y por sí misma en la aprehensión primordial, constituye el núcleo radical de toda aprehensión.

¹⁰⁵ IRE, 284.

¹⁰⁶ PE, 391.

¹⁰⁷ Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 274-275.

¹⁰⁸ Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, VII, 422.

¹⁰⁹ Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica”, 303.

1.3. Impresión de realidad

Así, la impresión de realidad es lo propio de una aprehensión que radicalmente consiste en un físico estar. Ahora, bien, esta impresión de realidad tiene dos aspectos. Lo aprehendido, por un lado, afecta (imprime); por el otro, queda (en formalidad de realidad). El acto de aprehensión, en cuanto posee el momento impresivo, es un acto de *sentir*, y en cuanto la impresión es de algo real, es un acto de *inteligir*. Sentir e inteligir son dos aspectos, dimensiones o momentos del unitario acto de impresión de realidad. Pues sentir es afección (impresión) e inteligir es aprehensión de algo en formalidad de realidad. La aprehensión de realidad es el acto exclusivo, elemental y radical de la inteligencia. Así, la impresión de realidad es un acto de sentir intelectual o de intelección sentiente. Entre ambas, Zubiri prefiere la expresión ‘inteligencia sentiente’ para destacar su diferencia con la concepción de la inteligencia, en virtud de la cual su acto propio sería, ora juzgar, ora concebir. En todo caso, concuerdo con la apreciación de Conill, en el sentido que, en la recepción que ha tenido IS, el aspecto del sentir “debería haberse destacado con mayor rotundidad”.¹¹⁰ Por una parte, en el sentir está “el punto nodal de la superación del idealismo”.¹¹¹ Por otro lado, en IS no se trata de dar una base sentiente a la inteligencia, sino más bien de “un estudio integral del sentir que lleva a descubrir dentro de él su intrínseco momento intelectual”.¹¹² El objeto de IS es el acto de sentir intelectual.

La impresión de realidad es un acto aprehensivo unitario. Por ello, sentir e inteligir no son dos actos diferenciados y completos, sino dos momentos co-determinantes de un solo acto. No se trata de una síntesis objetiva, como en Kant, sino de una unidad constitutiva y diferenciada de acto. El sentir humano es intrínsecamente intelectual, y el inteligir es intrínsecamente impresivo. Se puede sugerir la influencia de Noël y de Ortega en la configuración de la idea zubiriana de inteligencia sentiente. Escribe el primero:

si la realidad no es un dato primitivo, si ella no pertenece de entrada a los objetos presentes a la conciencia, ¿cómo pretender que un razonamiento cualquiera llegue a alcanzarla? Entonces todas las operaciones serán mentales; de un dato primero que no sea sino mental no se podrá sacar nada de más, no se añadirá nada que no sea mental; la realidad sobreañadida a los objetos por un trabajo cualquiera de reflexión será

¹¹⁰ Conill, *Hermenéutica y Noología*, presentación oral.

¹¹¹ Gracia, “Materia y sensibilidad”, 211.

¹¹² Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 344.

siempre una realidad pensada. Por consiguiente, una de dos cosas: o se admite que esta realidad pensada es al mismo tiempo real y, en este caso, por qué no admitir la realidad primariamente aprehendida; o bien, si la realidad pensada no es al mismo tiempo la realidad real, el razonamiento no habrá adquirido nada, quedará siempre sin salir del pensamiento.¹¹³

Noël no se refiere aquí a ‘realidad’ en el sentido zubiriano de formalidad de alteridad aprehendida, sino en su sentido ontológico de *extra anima*. Pero lo que se quiere destacar con esta cita no es la idea de realidad, sino la co-determinación entre sensibilidad e inteligencia. En efecto, agrega Noël que la idea de realidad “no puede surgir si, al lado de la sensación, o mejor, en ella, no está la inteligencia... En lo sensible ofrecido, mientras que los sentidos encuentran su alimento, el espíritu halla su propio objeto”.¹¹⁴

Por su parte, se lee en Ortega:

La ‘intuición sensible’ es el primer ‘hacerse cargo’, o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad noética. He añadido que es la fundamental... Mi idea es ésta: el más ‘puro’ inteligible... que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos hicimos cargo ya en la sensación, y no es por sí nada más.¹¹⁵

En suma, “la Inteligencia se reduce a la sensación... (y) a la vez, la sensación se reduce a la Inteligencia”.¹¹⁶ Hay una diferencia formal entre sentir e inteligir en el acto de impresión de realidad, pero se trata de una distinción en el seno de una unidad primigenia y constitutiva de acto. Ellacuría recuerda unas palabras de Zubiri en este mismo sentido: “la retina está inmersa en la inteligencia y la inteligencia está inmersa en la retina”.¹¹⁷ De este modo, “la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica”.¹¹⁸ “Sentido e inteligido, son dos aspectos de un único proceso psico-neuronal que es *pro indiviso* cerebral e intelectual”.¹¹⁹

¹¹³ Citado y traducido por: Marquínez, “El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina”, 166.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 173.

¹¹⁵ Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 158.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 166-167.

¹¹⁷ Ellacuría, “*Biología e inteligencia*”, 291.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 308.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 331.

En su unidad estructural, la impresión de realidad (sentir intelectual) es un hecho. Más adelante, se aclara suficientemente qué entiende Zubiri por ‘hecho’. Por el momento, baste con decir que él considera que los hechos son “más radicales que los fenómenos”,¹²⁰ y son algo asequible a cualquiera (en este caso, la aprehensión de realidad en cuanto acto). El descubrimiento analítico del hecho de la impresión de realidad permite superar el dualismo de facultades y el dualismo de actos que es posible reconocer en la tradición filosófica europea, y que ha llevado al idealismo filosófico. Este idealismo, a su juicio, todavía alienta, aunque de modo mitigado, en concepciones que se encuentran en Husserl y en Heidegger.

Un descubrimiento fundamental de Husserl es “el de la estructura dinámica de la vida intencional emergiendo de sustratos pre-lógicos originarios”.¹²¹ Sin embargo, para él, en cuanto estos contenidos hyléticos carecen de intencionalidad, “no permiten una distinción entre lo sentido y la sensación”.¹²² Es la intencionalidad, cuya raíz está en la idealidad trascendental, en sentido fenomenológico, la que hace posible la objetividad, es decir, la diferencia entre la sensación y lo sentido. No es así para Zubiri, para quien “hay la formalidad de realidad en el plano modestísimo de los contenidos primarios o sensaciones... La cosa sentida es tan otra en los actos sensoriales mismos, que no remite a un acto intencional que la constituya, sino que remite solamente a sí misma”.¹²³ En la sensación más modesta hay una alteridad radical. Y ella no está constituida por la intencionalidad. Es más bien ésta la que hunde su raíz y viene exigida por la formalidad de realidad. Ya se verá esto con más detención.

Respecto a las concepciones de Heidegger en la época de *Ser y tiempo*, ellas parecen expresarse en la crítica que formula Rivera en 1964 a la idea zubiriana de una aprehensión originaria de una alteridad radical. “Esto es lo único que a nosotros nos parece digno de ser puesto en cuestión en esta obra maestra que es el libro de Zubiri”.¹²⁴ Se refiere Rivera a SE. A su juicio, la

¹²⁰ Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 214.

¹²¹ Tirado, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, 7.

¹²² González, “El principio de todos los principios: acto en Husserl y Zubiri”, 28.

¹²³ *Ibidem*, 32-33.

¹²⁴ Rivera, Heidegger y Zubiri, 156.

actualización de realidad como *de suyo* en la aprehensión, es una “forma derivada”¹²⁵ de intelección. En el dominio originario, las cosas “simplemente funcionan para el hombre, siendo”.¹²⁶ Lo que hay primariamente, por tanto, es un funcionar “a la luz del ser”.¹²⁷ Rivera acepta la prioridad del *de suyo* en la cosa. Lo que rechaza es “que las cosas empiecen por aparecer así”.¹²⁸

Creemos, por el contrario, que las cosas empiezan por ‘funcionar’ en la existencia humana, y que este su funcionar es precisamente el ser. No se trata, por supuesto, de que el ser sea entonces temáticamente aprehendido, sino que, por el contrario, el ser se presenta ocultándose. Y de tal manera se oculta el ser, que la cosa funciona precisamente como esta determinada cosa. Pero no podría funcionar como esta cosa que ella es (como ente), si no fuera a la luz de su funcionar mismo. Por eso el ser, aún ocultándose, es lo des-velador mismo y, como tal, es la des-velación de todo lo des-velado.¹²⁹

De esta manera, las cosas resultan reales por una modificación de su ser. Zubiri no comparte esta posición. El sentir humano es un sentir estructuralmente intelectual y se caracteriza por la aprehensión de una alteridad rigurosamente radical. El ‘funcionar’ implica o supone la impresión de realidad.

Además, hay que señalar también otro aspecto de la alteridad radical sostenida por Zubiri, a saber, que dicha alteridad no está determinada por negatividad alguna. No se encuentra aquí un otro (alteridad) que consista en no-ser como no-esto, ni tampoco un otro determinado como no-yo, cualquiera sea el significado de ‘esto’ y de ‘yo’. Esta alteridad radical en la impresión de realidad no posee estas determinaciones de no-esto, ni tampoco de no-yo.¹³⁰ Es, simplemente, una alteridad originaria aprehendida positivamente.

La impresión de realidad es el núcleo formal de toda intelección. Por ello, la *inteligencia sentiente* no es la *inteligencia sensible*. En esta última concepción, lo aprehendido por la sensibilidad se da

¹²⁵ *Ibíd.*, 157.

¹²⁶ *Ídem.*

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ *Ibíd.*, 157-158.

¹³⁰ Cfr. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 124-125.

posteriormente a la intelección. El objeto primario y adecuado, aunque no formal, de la inteligencia, resulta ser aquí lo sensible. De esta manera, la intelección se va identificando crecientemente con la declaración de lo que las cosas son, con el logos predicativo. Y se llega entonces a la *logificación de la intelección*. Ésta implica dos cosas:

separar el logos de la cosa real que entiende, entendiendo la realidad como el resultado de la actividad intelectual del logos y de su manera lógica de nombrarla; en segundo lugar, autosuficiencia del logos mismo y de sus formas expresivas, convirtiéndolo en modelo normal de toda intelección posible.¹³¹

Lo que interesa a Zubiri es mostrar que “la logificación de la intelección lleva consigo de una u otra forma una cierta idealización de la realidad”.¹³² Él insiste en que “esos tipos de filosofar acaban dando prioridad a las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales”.¹³³ Lo aprehendido no está dado por los sentidos *a* la inteligencia, sino por los sentidos *en* la inteligencia. En la concepción de la inteligencia sensible, los conceptos son adecuados a las cosas que, mediante los sentidos, se ofrecen a la inteligencia. En la idea de una inteligencia sentiente, en cambio, los conceptos son adecuados a los modos de sentir lo real dado en la inteligencia.

La estructura de la impresión de realidad pende de la estructura de la alteridad dada en la impresión, es decir, de la formalidad de realidad. Pues, como bien escribe Aísa, “las realidades son esenciales a la intelección, en tanto que ellas no son por la intelección, sino de suyo”.¹³⁴ Dicha estructura posee un aspecto modal y otro trascendental.

La impresión de realidad viene dada por distintos modos. Ella es *primo diversa*, es decir, una estructura unitaria en la que se pueden distinguir analíticamente sus modos. Los diversos modos de la impresión de realidad son radicalmente modos de la formalidad de realidad, y no sólo perspectivas de su aprehensión. Considerados estos modos desde el punto de vista del sentir, ellos son: presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento,

¹³¹ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 198.

¹³² Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, 178.

¹³³ Ídem.

¹³⁴ Aísa, “Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, jr. Seguimiento de este combate filosófico”, 263.

afección, posición e intimidad.¹³⁵ No se trata de modos de presentación referidos a una problemática cosa, sino de modos intrínsecamente constitutivos de las notas o contenidos aprehendidos. Desde el punto de vista de la intelección, estos modos de realidad son modos de inteligibilidad y de intelección. Se distinguen así: videncia, auscultación, rastreo, aprehensión frutiva, tanteo, tensión dinámica, atemperamiento, afeccionamiento, orientación e intimación. No se trata de aspectos *consecutivos* a la realidad y a la intelección, sino de modos propios de realidad y de intelección. Esta concepción de los modos de intelección amplía la reducción en que cae la filosofía europea, la cual, dando una preponderancia excesiva a la metáfora de la vista, llega a identificar inteligencia con visión y con luz (*lumen naturale*). La analogía con el ver y lo visible se impone, desde la antigua Grecia, a la hora de pensar la intelección. Esta estructura modal de la inteligencia sentiente, que Zubiri desarrolla, abre la perspectiva de una más integradora comprensión de la alteridad aprehendida y de la intelección.

De esta manera, todos los sentires en cuanto intelectivos y todas las intelecciones en cuanto sentientes son modos estructurales de la unitaria y diversa impresión de realidad. No es ella algo general y vacío, sino algo muy precisa y concretamente estructurado. La unidad de los modos no es mera yuxtaposición, sino formal recubrimiento. Por ello, cada modo está en los demás. Entre los modos hay un nexo estructural constitutivo. Si se considera la aprehensión sentiente desde la perspectiva de las cualidades sensibles, es decir, desde el punto de vista de los contenidos sentidos, se llega a la idea de una unidad alcanzada por *síntesis*. En cambio, analizando la aprehensión sentiente desde la perspectiva de la impresión de realidad, es decir, desde su formalidad, se encuentra, no una unidad obtenida por síntesis, sino una unidad primaria estructurada modalmente. Toda síntesis cognoscitiva de cualidades sensibles hunde sus raíces en la unidad modal de la impresión de realidad. La gnoseología presupone una noología.

Por su carácter sentiente, la impresión de realidad es intrínsecamente limitada. Esta limitación es el principio positivo de la aprehensión humana. No consiste esta limitación en una especie de *recorte* en la realidad. En efecto, la idea de un *recorte* supone que la realidad es un *ámbito*, *zona*

¹³⁵ Cada modo corresponde a un sentido: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica, sensibilidad vestibular, contacto-presión, calor-frío, kinestesia, cenestesia o sensibilidad visceral.

u *horizonte*. Pero, radicalmente, realidad no es esto, sino modo de quedar, un *momento* de lo aprehendido, su formalidad.

La estructura de la impresión de realidad, además de su diversidad modal, posee una dimensión trascendental. Las notas aprehendidas son siempre específicas (colores, sonidos, olores, etc.). En cambio, la formalidad de realidad es constitutivamente inespecífica, es decir, trasciende esos contenidos, está abierta a ellos y a otros que se presenten. Esto lo expresa Zubiri diciendo que la formalidad de realidad es “más”.¹³⁶ La formalidad de realidad es trascendental, pues trascendencia “es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo”.¹³⁷ Lo trascendental es la formalidad de realidad en impresión. Zubiri sostiene que la trascendencia de que aquí se trata es una trascendencia de la formalidad de realidad respecto de los contenidos, pero no una trascendencia respecto de la aprehensión. El modo de quedar de determinados contenidos no se agota en ser modo de quedar de dichos contenidos solamente, sino que se comunica a otros contenidos que quedan del mismo modo. Trascendencia es comunicación, no simple comunión. El modo de quedar pertenece a lo que queda en la aprehensión, no es algo trascendente a ella.

La trascendencia de la impresión de realidad no es una trascendencia de conceptos, es decir, una comunidad universal de lo concebido. Esta idea de lo trascendental alienta, escribe Zubiri, de diversos modos, en Parménides, Platón, Aristóteles y Kant. Pienso que es problemático adjudicar a Aristóteles la idea de que *ser* es formalmente una noción analógica, algo meramente conceptual. Para él, ser es algo más bien del ente. Zubiri conoce las afirmaciones de Aristóteles en este sentido. Pero piensa que cuando Aristóteles se ocupa de la sustancia o entidad de lo que es, acaba privilegiando la perspectiva del logos –y no la física o real- en su concepción, precisamente, del ente y de su esencia.¹³⁸

Entonces, trascendencia no es comunidad de lo concebido, sino comunicación de la formalidad de realidad aprehendida. Es “como una gota de aceite”¹³⁹ que se extiende desde la

¹³⁶ IRE, 115.

¹³⁷ *Ibidem*, 114.

¹³⁸ Cfr. SE, 75-94.

¹³⁹ IRE, 118.

formalidad de realidad de unas notas a otras. Que la formalidad de realidad sea trascendental es lo mismo que afirmar que ella es *extensión* por comunicación. Este *ex* está dado inmediatamente en la impresión de realidad. Por ello, es posible analizar la estructura de la trascendentalidad. Ésta consiste en *apertura respectiva a la suidad mundanal*. La formalidad de realidad es intrínsecamente *abierta* (a los contenidos). No se trata aquí del fenómeno de la constancia perceptiva (punto de vista psicológico), ni tampoco de la identidad conceptual (perspectiva lógica), sino de la mismidad numérica de formalidad comunicable, abierta. La comunicación de formalidad no es una actuación. El análisis noológico de Zubiri se desarrolla en el orden del acto aprehensivo en cuanto tal. Como la aprehensión consiste en ser mera actualización de realidad en el sentir intelectual, el orden del acto aprehensivo es el orden de la actualización intelectual. Por ello, actualización no es actuación efectiva de unas cosas sobre otras. Todo IS se despliega en el orden de la actualización intelectual. Siendo abierta, la formalidad de realidad, entonces, es *respectiva* a los contenidos. Esta respectividad establece los relatos y hace posible las relaciones en el orden de la actualidad. La apertura respectiva de la formalidad de realidad es, ante todo, a los contenidos o notas, que de este modo hace suyos, por así decirlo. Este hacer suyo es la *suidad*. Por último, la formalidad de realidad no sólo está abierta respectivamente a sus contenidos, sino a toda otra realidad, a la realidad como tal. Zubiri denomina *mundo* al carácter de ser pura y simplemente real. Por ello es que la formalidad de realidad resulta *mundanal*. Así, la trascendentalidad de la impresión de realidad es apertura respectiva a la suidad mundanal. Estos cuatro momentos de la estructura trascendental no son conceptuales, sino sentidos. En inteligencia sentiente, el sentir es trascendental, pues lo sentido (intelectivamente) es realidad.

Es importante apuntar que Zubiri piensa la trascendentalidad de la impresión de realidad en términos de *funcionalidad*. En efecto, por una parte, la formalidad de realidad envuelve trascendentalmente su contenido, determinándolo como *talidad*. Es la función talificante de la formalidad. Talidad no es sinónimo de contenido, sino de contenido trascendentalmente determinado. Por otra parte, el contenido determina concretamente el modo de quedar, la formalidad de realidad. Es la función trascendental del contenido. La trascendentalidad, pues, no es una propiedad, sino una función. Según Bañón, esta idea de función trascendental es la aportación metafísica más importante de Zubiri.¹⁴⁰ Ella le permite evitar tanto el dualismo

¹⁴⁰ Cfr. Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 99.

como el monismo, a la vez que superar la concepción de un orden trascendental cerrado.¹⁴¹ Bañón denomina ‘metafísica’ a la filosofía de la realidad, con independencia de si su cometido es analítico o explicativo. Este uso del vocablo ‘metafísica’ está justificado, pues el mismo Zubiri lo utiliza en este sentido cuando afirma que su idea de la misma no se refiere a un saber sobre lo trascendente a lo físico, sino a la intelección de “lo físico mismo como trans”.¹⁴² De hecho, el uso del término ‘metafísica’ en IS es equívoco, pues a veces es sinónimo de ‘filosofía de la realidad’, como en el caso recién apuntado, y en otras significa ‘saber filosófico sobre la realidad allende la aprehensión’.¹⁴³

2. Actualidad

La esencia del acto de aprehensión o sentir intelectual es la *mera actualidad de realidad*. La intelección sentiente no es posición, ni referencia intencional, tampoco desvelamiento, sino mera actualización. Poner, referir intencionalmente y desvelar son, a lo sumo, modos de actualizar lo aprehendido. La idea de actualidad “es uno de los grandes aciertos y logros del pensamiento de Zubiri”.¹⁴⁴ En términos generales, puede afirmarse que actualidad es el carácter de actual de algo. Es un momento de lo real aprehendido, aunque no se trata de una nota o contenido. Se trata de un estar presente de lo presente, desde sí mismo, y por el hecho de ser de suyo. Actualidad es el estar presente de lo real. Esta actualidad es la esencia de la impresión de realidad.

La actualidad es ante todo un *estar*. Esto lo expresa Zubiri sosteniendo el carácter radicalmente *noérgico* de la actualización.¹⁴⁵ Como la actualización intelectual es de realidad, el *estar* pertenece a la formalidad como tal. En NHD ya expresaba esto Zubiri, al escribir: “La realidad es un carácter de las cosas difícil de expresar. Sólo quien ha ‘estado’ enfermo, o quien ‘conoce’ a un

¹⁴¹ Cfr. *Ibíd.*, 123.

¹⁴² IRE, 129.

¹⁴³ Por ejemplo: Cfr. IRE, 156.

¹⁴⁴ Tirado, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, 14.

¹⁴⁵ Cfr. IRE, 67.

amigo, ‘siente’ la enfermedad y ‘siente’ la amistad”.¹⁴⁶ Lo real aprehendido, ante todo, *está*, y es algo aprehendido impresivamente.

Contrapone Zubiri la actualidad a la actuidad. Este vocablo denomina “el carácter de acto de una cosa real”,¹⁴⁷ mientras que el primero se refiere al carácter de *actual* de algo. Destaca Gracia que es clave en el pensamiento de Zubiri, desde antes de 1960, la distinción entre lo que actúa y lo actual.¹⁴⁸ Cabe preguntarse por qué Zubiri destaca esta diferencia. “La explicación más convincente hay que buscarla en la necesidad de Zubiri de distanciarse de la idea aristotélico-escolástica de actualidad”.¹⁴⁹ A la *actualitas* medieval, Zubiri la denomina actuidad. En todo caso, Zubiri no sólo distingue ambos términos, sino que sostiene que toda actualidad lo es de una actuidad.¹⁵⁰

Ahora bien, entre muchos tipos de actualidad que una cosa real puede tener, está la *actualidad intelectualiva*. Por esto es que se ha podido escribir que la noología “desarrolla un amplio y fundamental capítulo de esta postulada filosofía de la actualidad”.¹⁵¹ La aprehensión es actualización intelectivo-sentiente. La actualidad intelectualiva se funda en primera línea en la apertura de la formalidad de realidad. De este modo, en toda intelección sentiente se tiene la realidad que es actual y que, en su actualidad, está presente. *Mutatis mutandi*, resulta errónea la tesis de Berkeley: *esse est percipi*. El acto sentiente está radicado en la actualidad, y ésta en la formalidad de realidad. Supera así Zubiri una consideración idealista del sentir. Lo propio y característico de la actualidad sentiente, en tanto intelectualiva, es tener por raíz la formalidad de realidad en su *mero* quedar reposando sobre sí. Por eso escribe Zubiri que la aprehensión es *mera* actualización de realidad.

No hay que comprender esto en sentido gnoseológicamente realista, sin embargo, como si la mera actualización de realidad consistiera en actualización de la cosa real en su misma realidad

¹⁴⁶ NHD, 75.

¹⁴⁷ IRE, 137.

¹⁴⁸ Cfr. Gracia, “La historia como problema metafísico”, 97-98.

¹⁴⁹ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 120.

¹⁵⁰ Cfr. IRE, 140.

¹⁵¹ Pintor Ramos, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, 78.

mundanal, es decir, como *cosa en sí*. Esta concepción es “rigurosamente insostenible”.¹⁵² La referencia a las cualidades sensibles, que el mismo Zubiri hace, ayuda a la comprensión de este punto delicado. Las cualidades sensibles son estrictamente reales: quedan en la aprehensión como *de suyo*. Desde el punto de vista de la formalidad de realidad, no hay propiamente una distinción entre un ámbito aquende la aprehensión y otro allende ella. El acto de inteligencia sentiente es una mera actualización de dicha formalidad. Sin embargo, desde el punto de vista de los contenidos aprehendidos, surge la distinción entre lo aprehendido y lo que sea lo aprehendido *allende* la aprehensión. Esta distinción radica en el carácter sentiente de la aprehensión. Es lo real mismo en aprehensión que lleva *hacia* la búsqueda de unos contenidos allende. En efecto, *hacia* es uno de los modos de la formalidad. El término de este *hacia* es problemático; pudiera ser incluso un *vacío de realidad*, es decir, realidad vacía de contenidos. Pero, tanto los contenidos en la aprehensión, como los contenidos (problemáticos) allende la aprehensión, son contenidos *reales*. La formalidad de realidad es numéricamente la misma y ella está, en cuanto tal, meramente actualizada en la intelección sentiente. “Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad”.¹⁵³ Queda abierta, en todo caso, toda la riqueza de sus contenidos y el mismo dinamismo de sus formas y modos.

La mera actualización de realidad en que consiste la aprehensión es una actualización de lo inteligido y una actualización de la intelección. Es una co-actualidad o actualidad común, en la cual se actualiza lo inteligido y la intelección como realidades distintas. Se trata de *una* actualización de realidad. En su virtud, el aprehensor está *en la cosa* y está *en sí*. La actualidad común no es una acción producida por la cosa y por la inteligencia. Así como más arriba Zubiri precisa que su perspectiva es la de la impresión de realidad, considerando la formalidad y no los contenidos, aquí determina que el punto focal de IS es la actualidad de realidad. El objeto de esta obra es “el estudio de la actualidad noérgica (y por tanto también de sus momentos noético y noemático)”.¹⁵⁴ Se pretende un análisis del acto aprehensor en cuanto acto. Y este acto consiste en mera actualización de realidad. El término ‘acto’, en sentido

¹⁵² IRE, 147.

¹⁵³ *Ibidem*, 14.

¹⁵⁴ Gracia, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, 109.

preciso, “debe entenderse en la línea de la actualidad real... y sólo en esta perspectiva”.¹⁵⁵ “El érgon de la aprehensión permanece en el centro de la filosofía de Zubiri... este érgon consiste formalmente en actualidad. Por eso, una filosofía del acto de aprehensión no se opone a una filosofía de la actualidad”.¹⁵⁶

Por la actualidad común, entonces, el aprehensor está en la cosa y está en sí, así como la cosa está actualizada intelectivamente. Se constata un co-estar en la realidad de la cosa y en la propia realidad de aprehensor. Bien escribe Rivera, cuando sostiene que, en Zubiri, más que abierta a la realidad, la inteligencia está “atenida a la realidad... tocada de realidad, impregnada de realidad”.¹⁵⁷ Zubiri describe la estructura de la actualidad común. En primer lugar, es *co-actualización* de lo inteligido y de la intelección: *con*. En segundo término, por ser *co-actualidad*, es actualización intelectual de la cosa *en* la intelección y de ésta *en* aquella: *en*. Por último, dada la actualización *con* y la actualización *en*, resulta que la actualidad común es actualización *de* realidad (de la realidad de la cosa y de la realidad de la intelección): *de*.

Aparece entonces, al hilo del análisis, la realidad de la *conciencia*. Conciencia es “co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección”.¹⁵⁸ Formalmente, intelección no es conciencia, sino mera actualización de realidad. La esencia de la aprehensión no está en el *darse cuenta*. Supuesta la actualidad común, hay *conciencia* cuando la intelección co-actualizada se actualiza en su propia intelección. Este momento de actualización que constituye la conciencia no es una re-actualización, sino que es un aspecto concomitante de la co-actualización, pues “toda intelección es necesariamente consciente”.¹⁵⁹ De lo anterior se infiere que la *conciencia-de*, el *darse cuenta* de la realidad de la cosa y de la realidad de la propia aprehensión, está fundada en la *conciencia-en* y, en último término, en la *co-actualidad*. Tiene razón González cuando destaca que, si bien “Zubiri entiende en casi toda su obra ‘conciencia’ como sinónimo de ‘darse

¹⁵⁵ Pintor Ramos, Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana, 41.

¹⁵⁶ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 122.

¹⁵⁷ Rivera, Heidegger y Zubiri, 182.

¹⁵⁸ IRE, 161.

¹⁵⁹ Ídem.

cuenta”¹⁶⁰, aquí “extiende el significado de ‘conciencia’ hasta la ‘co-actualidad’”¹⁶¹. Por ello, “la atención y la intencionalidad no son más que momentos derivados de la primera y radical co-actualidad de la intelección en el acto intelectual”¹⁶². Con esto, dado que toda actualidad intelectual es de realidad, Zubiri logra superar los resabios, todavía idealistas en sentido fenomenológico, de la intencionalidad.

En virtud de la actualidad común, el aprehensor está en la cosa y está en sí. Pero este aprehensor no es un *sujeto*, en el sentido de un sustrato de propiedades. Es, más bien, un *sí (mismo)* que está en el acto, pero que no lo trasciende como *subjectum*. La noología no es una filosofía de la subjetividad. La intelección no tiene lugar en el sujeto, en el sentido antes indicado. La actualidad común abre el ámbito del *sí (mismo)*. El *sujeto* se constituye posteriormente. Lo mismo ocurre con el usualmente denominado *objeto*.

Como la actualidad común es actualización de realidad, y esta formalidad es trascendental, entonces la actualidad resulta también trascendental. Por ello, la intelección sentiente está trascendentalmente abierta. En efecto, la intelección sentiente tiene diversos modos, abiertos mutuamente y estructurados con precisión. Estos modos del sentir intelectual (aprehensión primordial, logos, razón, comprensión), hunden sus raíces en los modos de la actualidad común. La apertura de la intelección queda así radicada en la formalidad de realidad.

El análisis noológico permite a Zubiri superar también concepciones subjetivistas que descubre tanto en la ciencia moderna como en la moderna filosofía. Por ejemplo, que las cualidades sensibles son *subjetivas*, y que su referencia a lo real se obtiene mediante el principio de *causalidad*. Ambas concepciones “son inadmisibles”¹⁶³. A juicio de Zubiri, “el problema radical y crucial se halla en el concepto mismo de realidad”¹⁶⁴. En este sentido, recuerda Conill que “fue lúcido Külpe al anunciar a comienzos de siglo (XX) que en el umbral de la filosofía del futuro

¹⁶⁰ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 138.

¹⁶¹ *Ídem*.

¹⁶² *Ibidem*, 132.

¹⁶³ IRE, 171.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 172.

se encontraba el problema de la realidad”.¹⁶⁵ En efecto, las cualidades sensibles son reales, y no meramente ideales. Lo que pasa es que *realidad* no es radicalmente zona de cosas o ámbito, sino la formalidad de alteridad radical.¹⁶⁶ Si ‘realidad’ es ‘zona de cosas’, entonces las cualidades sensibles no son reales, son *subjetivas*. Pero si ‘realidad’ es alteridad radical, entonces ellas son rigurosamente *reales*. Su realidad es *en* la aprehensión. Esta formalidad de realidad es algo que se constata en el acto aprehensivo, no es algo inferido. Alluntis sostiene que la filosofía de Zubiri es un “realismo crítico directo”.¹⁶⁷ Lo distingue del realismo crítico indirecto, “que directamente captaría la representación, y la cosa sólo a través de la representación, con la ayuda de algún puente imposible, normalmente el principio de causalidad”.¹⁶⁸ Este realismo crítico directo se identifica tal vez con el realismo inmediato de León Noël, maestro de Zubiri en Lovaina. Pienso que esta tesis de Alluntis no ayuda a la comprensión adecuada de IS. Tanto por su idea de realidad como por su método, la Noología se mueve en otro nivel que el de las metafísicas de Lovaina.

Las cualidades sensibles son tenidas por subjetivas cuando las cosas reales se consideran desde el punto de vista allende la percepción. Las cosas son reales, entonces, cuando pertenecen a dicha *zona*. Pero realidad no es esto, sino formalidad de lo aprehendido. Hay una sola realidad, pero en virtud de la insuficiencia de los contenidos, se abre la distinción entre dos zonas, *aquende* y *allende* la percepción. Como la formalidad de realidad es aprehendida direccionalmente, en su modo de *hacia*, entonces la intelección va en busca de la realidad allende. Es la misma realidad. Por ello, los contenidos encontrados resultan ser la realidad profunda de lo percibido. Por ejemplo, la onda es el color en su realidad profunda.

3. Realidad

Luego de ocuparse del acto de aprehensión, en cuanto acto de sentir intelectual, y de su carácter esencial de actualidad, pasa Zubiri a analizar lo aprehendido impresivamente, es decir,

¹⁶⁵ Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, 35.

¹⁶⁶ La expresión ‘alteridad radical’ es de González, pero resulta apropiada para referirse a la formalidad de realidad de Zubiri, pues ésta es una alteridad respecto de la aprehensión, aunque en la misma aprehensión.

¹⁶⁷ Alluntis, “Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial”, 144.

¹⁶⁸ Ídem.

la realidad como formalidad. Aquí van a aparecer las ideas de ‘realidad’, de ‘lo real’ y de ‘ser’. Se trata de un análisis fronterizo entre la noología y una filosofía de la realidad.

La actualidad intelectual de realidad hace posible una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad. En la primera, es posible distinguir un *análisis* del acto aprehensivo en tanto actualización de lo real, respecto de una *explicación* de la inteligencia en su realidad mundanal. El saber analítico corresponde a la noología. Como ya se ha visto, la perspectiva que asume Zubiri en ella es la de la impresión de realidad, entendida como impresión de la formalidad. Por su parte, en el orden de la filosofía de la realidad, también se puede distinguir un estadio analítico de lo real actualizado, y un nivel explicativo de lo real mundanal. Es la misma realidad aprehendida la que abre la búsqueda hacia la realidad mundanal. Desde el punto de vista de la formalidad de realidad, se trata del paso de la realidad como alteridad radical, es decir, como modo de quedar *de suyo*, en la noología, hacia la realidad como el *estar* de suyo de lo real mismo, en la filosofía de la realidad.

Zubiri sostiene que realidad es formalidad del *de suyo*. Esto significa que es aprehendida como siendo *ya* real respecto de su estar aprehendida. Zubiri denomina “*prius*”¹⁶⁹ a esta anterioridad formal sentida. Ahora bien, desde la perspectiva de una filosofía de la realidad, el *de suyo* constituye, no sólo un momento de lo real, sino su raíz formal en tanto realidad. Como momento de la intelección, es la formalidad de alteridad radical; como momento de lo real, es su *de suyo* propio. Así, el *de suyo* es propio tanto de la realidad como de la intelección, en cuanto ésta consiste en ser mera actualización de dicha formalidad. De hecho, la línea maestra de IS es justamente ésta: el sentir intelectual es mera actualización de realidad. Zubiri se esfuerza por mostrar que es en la formalidad de realidad donde está la raíz de la intelección humana. Por ello, puede entenderse que se afirme que IS se ocupa de la realidad desde la perspectiva de la aprehensión.¹⁷⁰ Pienso que Pintor Ramos lleva razón: lo que Zubiri busca es radicar la intelección en la realidad. De este modo, “la pieza clave de toda la filosofía de Zubiri es su concepción de la realidad”.¹⁷¹ El mismo Zubiri presenta su evolución filosófica como un proceso en esta dirección. En el *Prólogo* a la edición inglesa de NHD, publicada en 1980,

¹⁶⁹ IRE, 191.

¹⁷⁰ Cfr. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 54.

¹⁷¹ Rivera, Heidegger y Zubiri, 223.

distingue tres etapas. Un primer momento, hasta 1932, en que investiga el problema de la objetividad. Un segundo momento, entre 1932 y 1944, donde se orienta más allá de la objetividad, hacia una ontología. Finalmente, un tercer momento, desde 1944, donde lo que estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal.¹⁷² A esta última etapa pertenecen SE e IS. Además, hay que recordar que IS

se escribió, entre otros motivos, para aclarar ciertos puntos que en *Sobre la esencia* estaban poco desarrollados, lo que dificultaba su cabal comprensión y, con ella, la del libro en su totalidad. Durante esos veinte años Zubiri hubo de lamentarse una y otra vez de las interpretaciones más usuales de su obra.¹⁷³

Una de estas interpretaciones consideró que SE era una obra filosófica neo-escolástica.¹⁷⁴ Pero no es así: el mismo Marquínez lo reconoce más tarde.¹⁷⁵ Pintor Ramos recuerda que a la neo-escolástica de Lovaina, el joven Zubiri la llamaba “insigne difunto”.¹⁷⁶ En 1964, Rivera pone de manifiesto, refiriéndose a SE, “el punto menos claro para nosotros en la concepción de Zubiri: su método intelectual. (...) Zubiri trabaja con un método que no justifica aquí en su libro”.¹⁷⁷ Precisamente, IS permitirá distinguir los niveles intelectivos. Gracia ha mostrado cómo IS permite sacar a la luz la estructura intelectual que vertebra SE.¹⁷⁸ Luego de la publicación de SE, el diálogo que entabla Zubiri con un grupo de lectores más jóvenes le lleva a la constitución del Seminario Xavier Zubiri y, posteriormente, a la redacción de la trilogía sobre la inteligencia sentiente.¹⁷⁹ A la orientación hacia la realidad de la filosofía de Zubiri, Cerezo la denomina ‘giro metafísico’, entendido como esfuerzo por formular una lógica de la realidad. Escribe:

¹⁷² Cfr. NHD, 13-15.

¹⁷³ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 194.

¹⁷⁴ Cfr. Marquínez, *En torno a Zubiri*, 71-73.

¹⁷⁵ Cfr. Marquínez, “El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina”, 244.

¹⁷⁶ Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 61.

¹⁷⁷ Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 156.

¹⁷⁸ Cfr. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 194-203.

¹⁷⁹ Cfr. Torres Queiruga, *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, 4.

el impulso metafísico de su vocación filosófica le lleva a Zubiri a atravesar, en un doble asalto, tanto el idealismo fenomenológico de Husserl como el pensar esencial heideggeriano. Si frente al primero puede afirmar que la inteligencia no es ‘darse cuenta’ sino apertura, frente al segundo tiene que precisar que tal apertura no es comprensión de sentido sino impresión de realidad. Este doble bucle del giro metafísico (que gira doblemente: desde la superación de la fenomenología a la recuperación metafísica de la tradición clásica, y desde la superación de la tradición meramente ontológica a la recuperación metafísica del lema fenomenológico ‘a las cosas mismas’), introduce una dificultad excepcional en el pensamiento de Zubiri. Es la suya una filosofía de muy densa y profunda mediación histórica, a la que no es posible acceder por atajos, sin malentenderla, sino ejecutando este doble movimiento de una reflexión superadora, conjuntamente, de la modernidad y de la tradición escolástica.¹⁸⁰

Por todo esto, está justificado decir que la filosofía de Zubiri es un realismo. ¿De qué realismo se trata? ¿Cómo apellidarla? “Ciertamente, el ‘realismo’ zubiriano es muy poco ingenuo y bastante escéptico. Sólo afirma una cosa con toda energía, y es que siempre tenemos el bastión inexpugnable del ‘de suyo’”.¹⁸¹ Podría llamarse *realismo formal*, en la medida que se trata de la formalidad de realidad; o bien *realismo radical*,¹⁸² en cuanto la formalidad de realidad es raíz de la cosa real y de la intelección, aunque por diversos respectos. Este realismo sostiene el “carácter esencialmente consecutivo del acto y del yo frente a algo que lo desborda y que es primero: la realidad”.¹⁸³ Por ello, un saber sobre la inteligencia “exige más que la ‘autotransparencia’, exige un volcarse en lo que hace que haya”.¹⁸⁴ En último término, Zubiri tiene la convicción filosófica que

no es evadiendo la modesta realidad que se nos hace físicamente en los sentidos como avanzaremos real y verdaderamente a toda la riqueza de la realidad y del ser, no es así como el hombre puede ir creciendo sobre sí mismo en realidad y no sólo en apariencia subjetiva, sino que hundiéndose en la realidad y retomando todos sus dinamismos, por muy modestos que puedan parecer.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Cerezo, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, 227.

¹⁸¹ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 152.

¹⁸² Cfr. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*.

¹⁸³ Tirado, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, 15.

¹⁸⁴ Ídem.

¹⁸⁵ Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista”, 194-195.

Por otra parte, como el *de suyo*, la realidad, es formalmente anterior a existencia, realidad no es existencia, sino modo de existir: existencia *de suyo*. La existencia compete formalmente “al contenido de lo real”¹⁸⁶. Por esto, la filosofía de la realidad de Zubiri no puede identificarse con un realismo metafísico de la existencia.

En la impresión de realidad, la alteridad radical se imprime con una determinada *fuerza de imposición*.¹⁸⁷ Aparecen así en el análisis las ideas de *fuerza* y de *poder*. Según la línea de apertura trascendental de lo real a otras realidades, el momento de realidad cobra el carácter de *fuerza*. No se trata de un carácter extrínseco a lo real, pues es la realidad misma la que es respectiva. Esta fuerza ha sido elaborada conceptualmente de distintas maneras en la historia, por ejemplo, como ley, como naturaleza, como destino, etc. A su vez, según la línea de apertura trascendental de la formalidad de realidad respecto del contenido, porque la formalidad es *más* que dicho contenido –en ello radica justamente su carácter trascendental–, la realidad cobra el carácter de *poder*. Éste consiste en la “dominancia de lo real en tanto que real”.¹⁸⁸ De esta manera, la aprehensión de realidad como mera actualización intelectual, abre, no sólo las vías de una filosofía de la inteligencia y de una filosofía de la realidad, sino también el camino de una filosofía del poder (de realidad). Escribe Gracia: “tanto el estudio de la inteligencia como el de la realidad pertenecen al ámbito de la noergia... Pero lo que le pertenece de modo más propio es eso que Zubiri denomina la fuerza de imposición de la realidad, que en el hombre se actualiza en el hecho de la religación”.¹⁸⁹ Pintor Ramos, por su parte, sostiene que esencia, intelección y religación constituyen los “tres enfoques zubirianos de la realidad como tal”.¹⁹⁰ En efecto, la actualidad noérgica hace posible investigar: primero, la realidad como de suyo, hasta dar con la esencia; segundo, la realidad como fuerza y poder, hasta dar con Dios; tercero, la actualización aprehensiva de realidad (filosofía de la inteligencia). Entonces, desde este punto de vista y considerando los logros alcanzados en IS, última obra de Zubiri, es posible hacer una lectura, tanto de los escritos de Zubiri sobre la realidad, sobre todo de SE, como de los que

¹⁸⁶ IRE, 192.

¹⁸⁷ *Ibíd*em, 33.

¹⁸⁸ *Ibíd*em, 198.

¹⁸⁹ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 116.

¹⁹⁰ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 121.

tratan sobre religación y la religión (la trilogía HD, PFHR y PTHC), escritas con anterioridad, de modo de mostrar cómo las vías de la realidad y de la religación tienen su raíz en la actualidad noérgica, a la vez que poner a punto dichas reflexiones según los logros de IS. Con respecto a la vía de la religación, hay que destacar el trabajo desarrollado en este sentido por Enzo Solari.¹⁹¹

3.1. Lo real

Al pasar a analizar lo real, Zubiri recoge en IS aspectos importantes desarrollados en SE, haciendo algunos ajustes en ciertos puntos. Como momento del *de suyo*, la autonomización (tanto como independencia del contenido cuanto como unidad clausurada de notas) cobra el carácter de *lo real*. En principio, *lo real* es el *de suyo* independiente y uno. Lo real es constitucional. “Constitución es el momento según el cual las notas determinan la forma y el modo de lo real en cada caso”.¹⁹² A diferencia de Husserl, en Zubiri

la constitución es un carácter de lo real mismo, y no un logro de la conciencia constituyente. Se trata, ciertamente, de un carácter actualizado en la aprehensión. Pero en esta actualización la constitución es determinación de una forma de realidad, sin que se requiera ninguna referencia a la conciencia. Cuestión aparte son los mecanismos físicos en la cosa y en mi sistema perceptivo y nervioso que posibilitan la actualización de una cosa como constitucionalmente suficiente. Pero esto ya es investigación teórica del ‘allende’, y no un hecho actualizado en la aprehensión.¹⁹³

El contenido constitucional tiene capacidad para ser de suyo: es la *suficiencia constitucional*. Lo real como constitucionalmente suficiente es la *sustantividad* o realidad sustantiva. Sustantividad es suficiencia constitucional, suficiencia para ser de suyo. Hay sustantividad elemental y sistemática: esta última es la usual. Cada sustantividad sistemática es un *estado constructo*. Éste es aquél en que cada nota suya es una *nota-de*. Sistema es unidad posicional y constructa de sus notas. En rigor, sólo hay una sustantividad sistemática estricta: la sustantividad del cosmos.

González ha puesto de relieve que el término ‘sustantividad’ aparece inicialmente en la filosofía de Zubiri referido a los seres vivos, en cuanto “poseen cierta independencia y control

¹⁹¹ Cfr. Solari, La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión, que corresponde a su tesis doctoral.

¹⁹² IRE, 201.

¹⁹³ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 129.

específico sobre su medio”.¹⁹⁴ Luego, se hace del término un uso más amplio, “pues los seres vivos no representarían más que un tipo especial de sustantividad”.¹⁹⁵ En SE, la sustantividad “caracteriza a todas las realidades materiales, vivas o no”.¹⁹⁶ En IS, por último, “se lleva a cabo una radicalización en el concepto de sustantividad”.¹⁹⁷ Ahora, el término no expresa solamente “el modo de unidad de un sistema”,¹⁹⁸ sino “la forma y modo de realidad”.¹⁹⁹ De esta manera, operan en IS

dos conceptos de sustantividad. Por un lado, la sustantividad de una determinada cosa aprehendida como un ‘de suyo’, en aprehensión primordial. Por otro lado, el conocimiento ulterior de que en la realidad ninguna cosa real es plenamente sustantiva, sino solamente el cosmos. En el primer caso nos situamos en la perspectiva del análisis de lo actualizado en la aprehensión. En el segundo caso, estamos ya en el ámbito de la teoría racional.²⁰⁰

En la sustantividad sistemática, su unidad constituye su *interioridad*, así como sus notas constituyen su *exterioridad*. Esta interioridad no es un sustrato de las notas. La unidad está plasmada y actualizada en sus notas. Zubiri denomina *dimensión* al respecto formal según el cual la unidad sistemática está actualizada en las notas. Las dimensiones de lo real son tres: *totalidad*, *coherencia* y *duración*. ‘Durar’ es aquí ‘estar siendo’.

Zubiri sostiene que la idea de lo real como sustantividad, supera las anteriores concepciones de la *sustancia* y del *objeto*. Las notas no son accidentes inherentes a un sujeto, ni tampoco predicados objetivos, sino momentos constitucionalmente coherentes de un sistema constructo.

El sistema de notas, en cuanto clausurado, posee *homogeneidad* y *mismidad*. En efecto, los sistemas clausurados son más o menos homogéneos para todos los seres humanos. Esto se debe a las estructuras sentientes de la especie. Y los sistemas van orlados de una cierta

¹⁹⁴ *Ibídem*, 247.

¹⁹⁵ *Ídem*.

¹⁹⁶ *Ídem*.

¹⁹⁷ *Ibídem*, 248.

¹⁹⁸ *Ídem*.

¹⁹⁹ *Ídem*.

²⁰⁰ *Ibídem*, 249.

invariancia. Esta mismidad no radica en una constancia perceptiva, sino en la estructura invariante de su sistema de notas.

Por razón de su contenido constitucional, cada cosa real difiere de otras por su *modo de realidad*. Esta diferencia radica en la manera en que cada cosa posee sus notas como suyas. Los modos de realidad son tres: mero tener en propio, auto-posesión, persona. Las sustantividades inertes poseen sus notas como propias. Los animales, además de tener sus notas como propias, formalmente se auto-poseen, es decir, son y se sienten un *autós*. Para Zubiri, vida no es auto-moción, sino auto-posesión. El animal humano, por último, además de lo anterior, se pertenece a sí mismo formalmente como realidad: es persona. Persona es “formal y reduplicativa suidad real”.²⁰¹

Lo real es independiente, no sólo por sus notas y por el modo de serle reales, sino que también por su figura de *instauración* en el mundo. Cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad, es decir, es real en el mundo, está instaurada en el mundo. Hay dos figuras de esta instauración: *integración* y *absolutización*. Integración es ser parte del mundo. La realidad humana comparte esta condición en ciertos respectos, pero no se reduce a ella. Como persona que es, es suya *frente* a todo lo real. Es, en una especie de distancia que no es desvinculación. Por ello, la persona se siente a sí misma en el mundo como relativamente *suelta* de todo lo demás. Esto lo expresa Zubiri afirmando que la realidad personal es relativamente absoluta (*ab-suelta*): “por su realidad personal, en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada, ni como parte física ni como momento dialéctico”.²⁰²

De aquí se sigue, por ejemplo, que la unidad de los hombres no consista en integración, sino en *sociedad*. Ella implica la unidad con las otras personas en tanto que meros otros, impersonalmente considerados, y la comunión personal, es decir, la unidad con los otros en tanto que personas. La reflexión de Zubiri sobre el carácter social de lo humano se encuentra, sobre todo, en SH y en TDSH. Pienso que un interlocutor fundamental de dichas ideas zubirianas es Ortega, sobre todo su obra *El hombre y la gente*. Así, por ejemplo, es Ortega el que reduce lo social al trato impersonal entre los hombres, haciendo del uso la clave de lo social.

²⁰¹ IRE, 212.

²⁰² *Ibidem*, 213.

Zubiri, en contraposición, insiste en incorporar la comunión interpersonal en su idea de sociedad.

3.2. Ser

Otro de los frutos del análisis zubiriano es la distinción entre *realidad* y *ser*, y la afirmación del carácter ulterior de éste respecto de aquella. Ser es “mera actualidad de lo real en el mundo... es actualidad mundanal”.²⁰³ Por ser actualidad mundanal, la ulterioridad del ser es algo independiente de la intelección: la actualidad en que consiste el ser no es la actualidad intelectual. Se trata de una ulterioridad formal, no de una posterioridad cronológica. Realidad no es formalmente ser, sino que lo es ulteriormente. Esto lo expresa Zubiri afirmando que realidad “no es *esse reale*, pero es *realitas in essendo*”.²⁰⁴ Zubiri suele recurrir al ejemplo del yo personal para ilustrar esta distinción: el *yo* no es la realidad personal, sino el ser personal, es decir, la actualización mundanal de la persona. El ejemplo es recurrente, pues la distinción entre realidad y ser cobra importancia, sobre todo, en el caso del hombre, en comparación con las realidades cósmicas, “justamente porque la realidad personal tiene que actualizar su realidad en el mundo”.²⁰⁵ El yo personal se va haciendo. Así aparece al análisis que ser posee una estructura propia: la *temporeidad*. Según ella, la cosa real *ya-es* y *aún-es* en el mundo. Ser es un *ya-es-aún*, un *ser-mientras*. “No se trata de tres *fases* de un transcurso cronológico, sino de tres *facies* estructurales de la ulterioridad misma del ser”.²⁰⁶

De este modo, entre realidad y ser hay una unidad y una diferencia. Todo lo real, por ser real, es, pero ulteriormente. En NHD, Zubiri ya orienta su búsqueda filosófica más allá del ser.

¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ello, haber indicado que el primer problema de la filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la

²⁰³ *Ibíd.*, 219.

²⁰⁴ *Ibíd.*, 222.

²⁰⁵ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 135.

²⁰⁶ IRE, 221. Para una profundización de la idea zubiriana de la temporeidad y, consecuentemente, de los modos de la temporalidad, puede verse: Espinoza, *Realidad y tiempo*, que corresponde a su tesis doctoral.

pregunta griega ¿qué es el ser?, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.²⁰⁷

A la altura de NHD, Zubiri concibe aquella raíz anterior al ser con una terminología “vacilante”:²⁰⁸ la denomina “haber”,²⁰⁹ “tener”,²¹⁰ a veces “realidad”.²¹¹ Posteriormente, ya no habla de ‘haber’, pues este término designa “siempre y sólo algo que hay en mi vida”.²¹² Esta afirmación de Pintor Ramos orienta la mirada, nuevamente, hacia Ortega y su influencia en el pensamiento de Zubiri. Es Ortega quien considera la vida, en sentido biográfico, como la realidad radical para cada cual. Para él, es decisivo entender la realidad “como ejecutividad antes que como objetividad”.²¹³ Ortega introduce una diferencia entre el *contar con* y el *reparar en*: “mi vida y todo en ella me es pre-evidente, me consta o cuento con ello en forma tal que me es siempre posible convertir este ‘contar con’ en efectivo ‘reparar’, en efectiva evidencia”.²¹⁴ Como es conocido, en ese ‘contar con’, distingue Ortega una primera estructura: el yo y su circunstancia. Ahora bien, justamente “en el análisis de la realidad radical orteguiana, es donde abundará la filosofía zubiriana”.²¹⁵ En efecto, él sostiene que hay una radical impresión de realidad. Al afirmar esto, en todo caso, desborda la idea orteguiana de la vida como realidad radical. Escribe: “yo no soy mi vida, sino que mi vida es la ‘yoización’ de mi realidad”.²¹⁶ La vida, en sentido orteguiano, es el ser de la realidad personal.

La posterioridad formal del ser respecto de la realidad, enfrenta el pensamiento de Zubiri con la idea heideggeriana del *Dasein* como el comprensor del ser. El diálogo de Zubiri con el

²⁰⁷ NHD, 240.

²⁰⁸ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 65.

²⁰⁹ Cfr. NHD, 436.

²¹⁰ *Ibíd.*, 46.

²¹¹ *Ibíd.*, 124-125, 465-466.

²¹² Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 63.

²¹³ Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica”, 305.

²¹⁴ Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, XII, 44.

²¹⁵ Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 222.

²¹⁶ SH, 161.

pensamiento de Heidegger, en particular con *Ser y tiempo*, resulta significativo para el tema que aquí se aborda. Ante la comprensión del ser, Zubiri afirma la impresión de realidad. En SE despliega su crítica a la idea heideggeriana. A su juicio, es acertada la tesis de Heidegger que sostiene que “sólo mostrándose a sí mismo y desde sí mismo en la comprensión es como puede hablarse del ser”.²¹⁷ Sin embargo, Heidegger va más allá, pues “busca una Ontología”.²¹⁸ Por ello,

considera la comprensión del ser no sólo como el acto en que el ser se muestra a sí mismo y desde sí mismo, sino como modo de ser, es decir, como modo de aquello mismo que se muestra, del ser. De suerte que entonces la posibilidad de la comprensión del ser no es, en el fondo, sino la posibilidad del ser mismo.²¹⁹

Zubiri descubre en el planteamiento de Heidegger, así enfocado, tres pasos sucesivos. En primer lugar, “el darse del ser en la comprensión no es el mostrarse de algo que en sí mismo fuera ajeno a su mostrarse (es lo que sucede con los entes), sino que es un estricto ‘darse’; es, por así decirlo, un estar siendo lo que él, el ser, es”.²²⁰ En segundo término, “el ser mismo en esta su pureza se da y es sólo en el Da-sein, en la comprensión del ser.”²²¹ Por último, “la comprensión del ser, en que el ser se da y está siendo, pertenece al ser mismo del Da-sein. De suerte que entonces el Da-sein es el ser del ser, es una primaria unidad óntico-ontológica”.²²² Estas tesis de Heidegger “no son ni un subjetivismo ni un idealismo de ninguna especie. Que algo no ‘sea’ sino ‘en’ la comprensión no significa que lo sea ‘por’ la comprensión, o que sea sólo un momento de ella”.²²³ “El ser se da, no se produce; el ser tiene su verdad propia”.²²⁴ Sin embargo, Zubiri piensa que ninguna de las tres tesis heideggerianas es sostenible.

²¹⁷ SE, 441.

²¹⁸ Ídem.

²¹⁹ Ibídem, 442.

²²⁰ Ídem.

²²¹ Ídem.

²²² Ídem.

²²³ Ídem.

²²⁴ Ibídem, 443.

A la primera de ellas, Zubiri replica que, si bien en la aprehensión “la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprehender en cuanto aprehensor son un acto uno y el mismo”,²²⁵

esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado. A menos, naturalmente, que esta índole consista precisamente en que mientras en el ente su realidad es distinta de su actualidad en el darse, tratándose del ser, su índole no sea sino su puro darse. Y esto es lo que Heidegger piensa.²²⁶

Se pasa así a la segunda tesis de Heidegger. Según él, “el ser no sólo está siendo en su darse, sino que sólo ‘es’ en este su darse. Más aún... es el dar mismo”.²²⁷ Pero esto no es sostenible: “el ‘darse’ de algo no envuelve el momento de ‘ser’ más que si aquel algo está ya dado como realidad”.²²⁸ La realidad es la formalidad del *de sibi*, que queda como *prius* a su presentación en la aprehensión. “Y es en este momento de prioridad en el que está fundado, como algo inexorable, eso que llamamos ‘dejar’ a la cosa en su realidad”.²²⁹ Por ello, “si el ser ‘está siendo’ en su darse al ‘dejar-que’ la cosa ‘sea’, resulta que el ser está fundado en la previa presentación de realidad. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, ‘ser’ es algo fundado en la realidad”.²³⁰ Ser “no es algo que sólo ‘es’ en el Da de la comprensión... sino que es un momento de la realidad aunque no hubiera ni comprensión ni Da. Ciertamente, el ser no es algo óntico, es decir, no es cosa ni nota de cosa”.²³¹ En opinión de Zubiri, la confusión está en que,

en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa ‘cosa’ inteligente que es el nouús; y por esto, la actualidad en esta respectividad es también ‘ser’... como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que al aprehender su realidad aprehendemos eo ipso su ser. Entonces, el ser interviene dos

²²⁵ Ídem.

²²⁶ *Ibidem*, 445-446.

²²⁷ *Ibidem*, 446.

²²⁸ Ídem.

²²⁹ *Ibidem*, 446-447.

²³⁰ *Ibidem*, 447.

²³¹ *Ibidem*, 449.

veces: una como momento de lo aprehendido qua realidad; otra, como momento de lo aprehendido qua aprehendido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es justo el ser no simpliciter, sino ‘en cuanto ser’. Lo que se constituye en el Da y lo que no habría sin el Da no es el ser, sino el ‘en tanto que’ del ser.²³²

Se llega así a la tercera tesis. “Heidegger parte del supuesto de que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser; de suerte que el hombre sería entonces la morada y el pastor del ser”.²³³ Pero, replica Zubiri, el hombre se mueve en el ser porque éste es un momento “de lo ya real, no porque el ser sea aquello que primaria y formalmente caracteriza a la intelección humana”.²³⁴ Lo propio del hombre, radicalmente, es la aprehensión de realidad. En efecto, “la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas”.²³⁵

La diferencia entre realidad y ser permite comprender también la crítica de Zubiri a la lectura que Heidegger hace de la metafísica griega. Se interroga Rivera: “¿Es sostenible sin más la tesis de que *ousía* significa presencia, es decir, que es un concepto pensado desde el presente?”²³⁶ Y responde negativamente. Para los griegos, la intelección aprehende, no la presencia de los aprehendido, “sino la riqueza de su ser, su ‘*sencia*’. No la *pre*-sencia, sino la *pre-sencia* es lo decisivo. Aquí se juega, justamente, la diferencia entre Zubiri y Heidegger”.²³⁷

En todo caso, Heidegger, luego de *Ser y tiempo*, orienta su búsqueda filosófica más allá del ser. Sin embargo, la vía de Zubiri difiere de la suya.

Se podría decir, siguiendo la expresión de Zubiri mismo, que su camino es metafísico. Es un camino que lleva, más allá del ser, hacia la realidad. Y este camino... va más allá de la presencia hacia el ‘de suyo’ de lo presente, hacia aquello que llega a estar presente en la presencia, pero que en su presencia no remite a aquello en que se presenta, sino a sí mismo

²³² *Ibíd.*, 449-450.

²³³ *Ibíd.*, 451.

²³⁴ *Ídem.*

²³⁵ *Ibíd.*, 452-453. Para profundizar en las relaciones entre las filosofías de Zubiri y de Heidegger, puede verse: Nicolás, Espinoza, Zubiri ante Heidegger.

²³⁶ Rivera, Heidegger y Zubiri, 213.

²³⁷ *Ibíd.*, 215.

con independencia de su presentación. El camino de Heidegger va en otra dirección, que no podemos en modo alguno llamar ontológica. Porque va más allá del ser. La radicalización de Heidegger se mueve en la línea del ‘descubrimiento’, y va desde el ser que se descubre hacia el Ereignis entendido como la mutua pertenencia entre el pensar y el ser. Si la radicalización de Zubiri tiene lugar en el ámbito de las cosas que aparecen, la radicalización de Heidegger se mueve, por decirlo de alguna manera, en el aparecer mismo. En cierto modo, se trata de una radicalización fenomenológica, no en el sentido de una dirección filosófica, sino en cuanto que se refiere a una radicalización en la conceptualización misma del aparecer. Aquello que en el desocultamiento se mantiene oculto es el mismo hecho de que las cosas se desocultan. Este desocultarse es justamente el ámbito donde tiene lugar la mutua pertenencia entre el ser y el pensar, es el ámbito del Ereignis.²³⁸

Piensa Zubiri que en la historia de la filosofía europea, la intelección se fue subsumiendo en el logos, lo que hizo que lo real resultara formalmente ente, el modo fundamental de ser. La logificación de la intelección y la entificación de la realidad convergen, como dos caras de una misma moneda; el *es* intelectual resulta afirmativo y el *es* real resulta entitativo. Los medievales determinan el *ens* como existencia, ya sea actual o aptitudinalmente. En la filosofía moderna, por su parte, se da un proceso de objetualización del ser. Inspirándose en el *esse objectivum* de Enrique de Gante, Descartes sostiene que lo concebido no es *formaliter reale*, pero sí *realitas objectiva*. Luego viene, con Fichte y Kant, la identificación entre ser y *estar puesto como objeto*.

Tiene razón Bañón cuando sostiene que “la insuficiencia que Zubiri detecta en el ser para convertirse en la piedra angular de su filosofía está íntimamente relacionada con su crítica al idealismo”.²³⁹ Recuerda Cerezo que Nietzsche proclamaba que *ser* es “el último humo de la realidad evaporada”.²⁴⁰

Una de las claves de lectura e interpretación del pensamiento de Zubiri es la superación del reduccionismo idealista. Desde muy temprano en el desarrollo de su obra filosófica pensó Zubiri que casi toda la filosofía, y no sólo la filosofía moderna, adolecía de idealismo de una forma u otra, al no haber encontrado la forma adecuada de enfrentarse con la realidad y de hacerse cargo de ella. Las consecuencias de este desvío fundamental no son únicamente de orden teórico, sino que llevan a una serie de consecuencias prácticas sobre temas radicales de epistemología, antropología, ética y teología.²⁴¹

²³⁸ González, “Ereignis y Actualidad”, 373.

²³⁹ Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 127.

²⁴⁰ Cerezo, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”, 223.

²⁴¹ Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, 169.

Lo que a Zubiri interesa es encontrar el camino “para que se actualice en la inteligencia el máximo de realidad”.²⁴²

4. Verdad

En la impresión de realidad, lo real queda actualizado. Esta mera actualización intelectual añade a la realidad su *verdad*. Verdad es aspecto de actualización intelectual. Como no toda realidad está actualizada aprehensivamente, no toda realidad tiene verdad: lo real no es “correlato de verdad”.²⁴³ Más bien, por así decirlo, es la realidad la que *da verdad* en la actualización intelectual. Por ello mismo, la verdad no consiste radicalmente en una *relación*, sino en una *respectividad*, a saber, la respectividad de actualización intelectual de la realidad. “Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad”.²⁴⁴

Zubiri rechaza expresamente dos concepciones de la verdad que, a su juicio, cargan con una inclinación idealista. Por una parte, verdad no es *conciencia objetiva*. Tomando ‘conciencia’ en el sentido de ‘co-actualización’, la verdad no es un asunto de *objetividad*, sino de *actualización de realidad*. En segundo término, verdad tampoco es mera *pretensión* intelectual. En esta concepción, la intelección resulta neutra respecto de la verdad y del error, cualidades que funcionan como posibles por igual. Pero no es así: el error sólo es posible a partir del carácter fundante de la verdad. Una afirmación *puede* ser verdadera o falsa, pero porque de suyo *tendría* que ser verdadera. La verdad en sentido constitutivo es la condición de posibilidad de la verdad y de la falsedad en sentido afirmativo. No se trata de una paridad *ex aequo*.

Zubiri denomina *ratificación* o *verdad real* a la forma primaria y radical de la verdad.²⁴⁵ Realidad es formalidad de lo real; verdad es cualidad de la intelección, en cuanto en ella está presente lo real. Esta presencia es, en la ratificación, “*per modum unius*”,²⁴⁶ esto es, presencia directa, inmediata y unitaria. La verdad real es *verdad simple*, no por la sencillez del contenido, sino por

²⁴² *Ibíd.*, 182.

²⁴³ IRE, 231.

²⁴⁴ *Ídem.*

²⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, 233.

²⁴⁶ *Ibíd.*, 237.

la simplicidad del modo de aprehensión. Baciero recoge una cita de Hartmann, que es oportuno traer a colación: la realidad “asalta al hombre y le convence de sí en el asalto. No espera al juicio ni al concepto, está ahí antes de todo ser conocida propiamente, lo atrapa irresistiblemente”.²⁴⁷ Esta actualización intelectual es la verdad real. Por ello, parece certera la afirmación de Conill, en el sentido que el imperativo husserliano -¡a las cosas mismas!- queda sustituido en Zubiri por un “desde las cosas”.²⁴⁸ La ratificación en que consiste la verdad real, hay que recordarlo, “se refiere directamente a la formalidad y no a la individualidad de los contenidos aprehendidos”.²⁴⁹ Ésta es la perspectiva de Zubiri en IS.

La idea de *ratificación* alude a algo esencial de la impresión de realidad. En efecto, ratificación es la fuerza de imposición de la realidad en la intelección. Como la intelección sentiente es mera actualización de realidad, el aprehensor queda poseído por la verdad real. No se trata aquí de un estado psicológico, sino de un elemento constitutivo de la estructura formal de la intelección como tal. Como destaca González, para Zubiri, hacerse cargo “no es una simple posibilidad de la vida humana entre otras, sino que es la estructura misma de la inteligencia en su raíz”.²⁵⁰ En virtud de esto, toda forma de intelección ulterior a la intelección primaria y radical está determinada por lo real mismo.

5. Modos de intelección sentiente

En el análisis que Zubiri hace del tema de la verdad, desarrolla una doble perspectiva: por una parte, determina qué es verdad, y, por otro lado, establece la verdad real como modo primario de ella. Lo mismo ha sucedido en el análisis de la esencia de la aprehensión, al determinarla como actualización de realidad y como *mera* actualización de realidad. Ahora, pues, es necesario encarar esta dualidad de puntos de vista y aclararla con precisión.

Ya está establecido que inteligir algo es tener su realidad en la inteligencia, ante ella. La aprehensión de realidad es el ingrediente estructural esencial de toda intelección. La unidad entre inteligencia y realidad no es una relación, sino una respectividad: aquel estar

²⁴⁷ Baciero, “Conceptuación metafísica del ‘de suyo’”, 324.

²⁴⁸ Conill, “La noología de X. Zubiri, 367.

²⁴⁹ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 107.

²⁵⁰ González, “Ereignis y Actualidad”, 347.

aprehensivamente en la realidad. Por esto, Pintor Ramos afirma que la inteligencia “no es ningún receptáculo”,²⁵¹ ni el acto intelectual consiste en una “forma de encuentro”.²⁵² Se está en la realidad al sentir lo aprehendido como siendo *de suyo* real. El estar intelectual es un estar actualizando lo aprehendido en que se está. En virtud de esta actualización, se está instalado en la realidad. Esta instalación tiene un doble carácter. Por una parte, es instalación en *lo real*. Por otro lado, es instalación en *la pura y simple realidad*. Es así porque la impresión de realidad es trascendentalmente abierta. Realidad no es nada *fuera* de lo real, pero es *más* que cada cosa real. Solamente estando en lo real se está en la pura y simple realidad. La realidad no requiere ser justificada por la inteligencia. Ella es algo inmediato y, sobre todo, constitutivamente aprehendido.

Ahora bien, justamente porque la impresión de realidad es trascendentalmente abierta, la aprehensión tiene modos. Lo real posee distintas respectividades reales. Todas ellas están ancladas en la estructura misma de realidad. De ahí que al ser actualizada la cosa real en la intelección, ella pueda estar actualizada en distintos respectos formales. Los modos de intelección constituyen, precisamente, las diversas actualizaciones de lo real según sus diversos respectos formales.

La apertura trascendental de la realidad es primordialmente apertura a su propio contenido y, al unísono, apertura a la realidad de otras cosas. Lo aprehendido en y por sí mismo es aprehendido *como real*. Pero, aprehendido respecto de otras cosas reales, la intelección determina lo que eso real sea *en realidad*. *Como realidad* y *en realidad* son dos respectos formalmente distintos. Inteligir lo que algo es *en realidad* es otro modo de inteligir lo ya aprehendido *como realidad*. El modo primario de intelección es la aprehensión de algo *como realidad*; aprehender lo que eso sea *en realidad* es una modalización ulterior de ese modo primario. La determinación de los diversos modos de intelección radica en la realidad misma, trascendentalmente abierta y aprehendida en el modo direccional de *hacia*. Zubiri denomina “aprehensión primordial de realidad”²⁵³ al modo primario de intelección sentiente. Los modos ulteriores no son *otras* intelecciones, sino *modulaciones* distintas de la única intelección. La

²⁵¹ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 69.

²⁵² *Ibíd.*, 72.

²⁵³ IRE, 257.

intelección es actualización, y ésta lo es de realidad. Así como la realidad es una, pero queda actualizada en diversos aspectos formales, la actualización también es una, aunque pueden distinguirse distintos modos de ella. Así también, “la intelección en cuanto tal es una y única”.²⁵⁴ Zubiri distingue tres modos de sentir intelectual: aprehensión primordial, logos y razón. Pero, “no hay tres intelecciones, sino una única intelección”.²⁵⁵ logos y razón son modulaciones de la aprehensión primordial de realidad. Su unidad está fundada en la unidad de la formalidad de realidad.

De este modo, la *aprehensión primordial* de realidad coincide con la mera intelección de lo real en y por sí mismo, y, por tanto, con la *impresión de realidad*. Es la dualidad de perspectivas que ha tenido hasta aquí el análisis noológico.

5.1. Aprehensión primordial de realidad

Intelección es formalmente aprehensión directa, inmediata y unitaria de lo real. Desde la perspectiva modal, esta intelección constituye la aprehensión primordial de realidad. De esta manera, toda intelección está basada en la aprehensión primordial. Cuando esta aprehensión es analizada, no como base de modos ulteriores, sino en y por sí misma, entonces se tiene la *aprehensión primordial de realidad*. En su doble aspecto formal y modal, la aprehensión primordial constituye la clave de todo el proceso de la inteligencia sentiente. Pintor Ramos, incluso, va más allá: “El resto de la filosofía de Zubiri es sólo un análisis de las consecuencias de este hecho”.²⁵⁶ Es que, como otros estudiosos de la filosofía de Zubiri, piensa que IS es clave hermenéutica de toda ella y, desde aquí, hay que interpretar el resto de su obra anterior. Bañón también destaca la función capital de la aprehensión primordial de realidad en IS. “Es, en efecto, en este concepto en el que Zubiri conscientemente se juega toda su idea de la inteligencia”.²⁵⁷

La formalidad de realidad sólo está dada en aprehensión primordial porque ella define el carácter formal del inteligir en cuanto tal. Es más, porque ella es, en rigor, el único

²⁵⁴ Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 187.

²⁵⁵ *Ibidem*, 188.

²⁵⁶ Pintor Ramos, *Zubiri (1898-1983)*, 35.

²⁵⁷ Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 41.

acto de intelección. El logos y la razón no son propiamente hablando actos de intelección, aunque a veces se les aplique tal término en la trilogía, sino sólo modalizaciones del único acto de la intelección sentiente.²⁵⁸

‘Aprehensión primordial de realidad’ es una idea noológica. Desde un punto de vista psicológico, el análisis intentaría aislar una sensación perceptiva. Aquí, en cambio, no se parcela nada: sólo se fija analíticamente este modo primario de intelección. Desde la perspectiva de las notas o contenidos, la aprehensión primordial puede integrar una nota o un sistema complejo, como un “paisaje”,²⁵⁹ por ejemplo. Ciertamente, “lo que Zubiri llama aprehensión primordial de realidad no se identifica con lo que clásicamente se ha denominado percepción”.²⁶⁰

El momento constitutivo de la aprehensión primordial es la *fijación*, que consiste en *atención* intelectual, que, a su vez, es raíz del fenómeno psicológico de atención. Zubiri rechaza el psicologismo, que hace depender las estructuras intelectivas de la constitución psicológica. Como fijación, la atención posee dos momentos: la *centración* -la aprehensión se centra en lo aprehendido- y la *precisión*: lo aprehendido y no centrado queda en los márgenes. Así, lo aprehendido fuera del centro no queda atentivamente fijado. Fijación y atención no implican compromiso metafísico alguno: desde el punto de vista del análisis noológico que aquí se hace, lo real puede ser un puro devenir.

Torres Queiruga ha sostenido que la distinción zubiriana entre aprehensión intelectual sin más y aprehensión primordial, como su modo primero, es “una distinción discutible”.²⁶¹ El riesgo continuo de confusión entre ambas resulta “de una tendencia basada en el planteamiento mismo”.²⁶² No es algo inevitable, pero tampoco fácil de evitar, “pues lo afecta muy íntimamente”.²⁶³ La ambigüedad se manifiesta cuando Zubiri señala que el carácter modal de la aprehensión primordial consiste en el “solamente”²⁶⁴, es decir, cuando se considera la

²⁵⁸ *Ibidem*, 63.

²⁵⁹ IRE, 257.

²⁶⁰ Rivera, Heidegger y Zubiri, 235.

²⁶¹ Torres Queiruga, “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial”, 132.

²⁶² *Ibidem*, 133.

²⁶³ *Ibidem*, 132.

²⁶⁴ IRE, 258.

aprehensión primordial *solamente* como aprehensión de lo real en y por sí mismo. Entonces, se abre una alternativa: “o bien se sostiene la existencia de un conocimiento concreto, pero solamente real, sin ninguna cualificación o información de contenido, o bien incluye algún tipo de cualificación”.²⁶⁵ Lo primero es “imposible”;²⁶⁶ lo segundo “ya no puede ser trascendental”.²⁶⁷ La propuesta que se sigue del planteamiento de Zubiri, a juicio de Torres Queiruga, es

el esquema más simple y directo. Toda aprehensión intelectual de algo consta de dos momentos: uno formal, en cuanto lo aprehendido se presenta como ‘de suyo’, y otro material o de contenido, en cuanto es de suyo con unas determinadas características sensibles o intelectuales. El primer momento es lo común e invariante, lo inespecífico y trascendental, que por eso puede estar presente en los diversos contenidos. Porque el contenido, es decir, el segundo momento, sí que es diverso, pues a él le toca poner de manifiesto toda la múltiple riqueza de lo real.²⁶⁸

Pero, al “distinguir entre ‘aprehensión intelectual’ sin más y ‘aprehensión primordial’, concentrando aquella en ésta, que queda así convertida en una etapa del proceso cognoscitivo, se produce una confusión importante”.²⁶⁹ La aprehensión primordial queda “con un estatuto ambiguo”.²⁷⁰ Esto tiene sus consecuencias: se oscurece la comprensión y fecundidad de la formalidad de realidad, y se perturba “la estructuración misma del proceso cognoscitivo en intelección, logos y razón”.²⁷¹ Dada la ambigüedad,

surge inevitablemente el problema de cómo se realiza esa aprehensión primordial. Pero resulta que la explicación la convierte por fuerza en no-primordial. Porque, como nosotros conocemos siempre en concreto, aprehender algo ‘solamente en y por sí mismo’ tiene que ser, según el mismo Zubiri, fruto de la atención –por tanto, algo secundario-, la cual a su vez tiene dos momentos: uno de ‘centración y otro de

²⁶⁵ Torres Queiruga, “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial”, 134.

²⁶⁶ Ídem.

²⁶⁷ Ídem.

²⁶⁸ Ídem, 135.

²⁶⁹ Ídem, 136.

²⁷⁰ Ídem.

²⁷¹ Ídem.

precisión'. Cosa que implica a todas luces la actividad subjetiva y consiguiente determinación de lo aprehendido.²⁷²

Por ello, así como la realidad no es nada fuera de las cosas reales, “tampoco la aprehensión de realidad puede ser algo fuera de los conocimientos reales y concretos”.²⁷³ En definitiva, ¿cuál es el problema de esta ambigüedad en la consideración de la aprehensión primordial? “El problema está en si esta sistematización es la más adecuada”.²⁷⁴ Pues,

se aprecia fácilmente que en Zubiri predomina un esquema de presentación frontal: ya en 1933 hablaba del ‘trato vidente’ con las cosas y en la etapa final domina la insistencia en la ‘impresión’. La centralidad del sentir, apoyado en la ‘fuerza de impresión’... impone un esquema ‘de frente’. La realidad viene *de fuera* al sujeto, lo sensible es la vía de acceso a la realidad.²⁷⁵

En este punto, resulta mejor, a juicio de Torres Queiruga, el planteamiento de Amor Ruibal, en quien,

la fundamentación es *a tergo*, desde atrás, en el sentido de que cuando el sujeto se hace consciente de su conocer encuentra ya la realidad dentro de él, pues era ella que estaba posibilitándolo y constituyéndolo. No se impone por su ‘impresividad’, sino que emerge desde una correlación previa y fundamental entre el hombre y el mundo.²⁷⁶

Es clave aquí la idea de ‘noción’ de Amor Ruibal, aquella “presencia en la presencia: presencia (radical) en la presencia (concreta)”.²⁷⁷ La ausencia de esta categoría “es lo que le impide a Zubiri una neta conjugación, en planos distintos, entre lo absoluto de la realidad y lo relativo del contenido”.²⁷⁸ Pues lo real “no se da absolutamente, con toda verdad; pero se nos da sólo

²⁷² *Ibíd.*, 138.

²⁷³ *Ibíd.*, 140.

²⁷⁴ *Ibíd.*, 144.

²⁷⁵ *Ibíd.*, 159.

²⁷⁶ *Ibíd.*, 160.

²⁷⁷ *Ibíd.*, 163.

²⁷⁸ *Ídem.*

de modo relativo”.²⁷⁹ Una versión anterior y menos desarrollada de esta crítica se encuentra en la tesis doctoral de Torres Queiruga.²⁸⁰

La objeción puede resumirse de la siguiente manera:

- (i) hay una ambigüedad problemática en el estatuto de la aprehensión primordial, al ser considerada por Zubiri como intelección sin más y como modo primario de intelección;
- (ii) al considerarla como primer modo de intelección, surge el problema de cómo se realiza este primer modo, abriéndose una alternativa: o es conocimiento concreto de la formalidad de realidad, pero esto es imposible (esto no puede ser un modo concreto), o es conocimiento concreto que incluye el contenido, pero esto ya no es trascendental (pues hay contenido);
- (iii) además, la aprehensión primordial como primer modo intelectual implica la atención, con sus dos momentos de centración y de precisión, lo que hace que la aprehensión primordial no pueda ser justamente *primordial*, pues la atención implica actividad determinante;
- (iv) esta ambigüedad está ligada al hecho de que Zubiri enfrenta el problema de la realidad con una orientación *a fronte* que se expresa en el término ‘impresión’ y que implica la idea de que la realidad *viene de fuera* a la aprehensión;
- (v) por estas dificultades, resulta mejor otra distinción, no la que hace Zubiri entre intelección sin más y primer modo de ella, sino la que distingue en toda intelección su *forma* (el carácter *de suyo* de todo lo aprehendido) y su *materia* (el contenido aprehendido como de suyo): esta sistematización forma-materia evita los problemas de la distinción entre intelección sin más y su modo primordial;
- (vi) esta mejor manera de abordar el asunto está ligada a una perspectiva *a tergo*, expresada bien en la idea de ‘noción’ de Amor Ruibal (presencia radical en la presencia concreta).

²⁷⁹ *Ibidem*, 156.

²⁸⁰ Cfr. Torres Queiruga, *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, 176-181.

Pienso que esta objeción puede responderse. Hay que comenzar destacando que la aprehensión primordial no es un acto intelectual concreto, aunque ella está siempre presente en toda intelección. “La aprehensión primordial no es un conocimiento minúsculo y elemental que podamos ejercitar a placer en cualquier momento, para construir con él conocimientos más complejos o resolver los problemas de estos en la verdad indudable de su aprehensión primordial”.²⁸¹ Entender la aprehensión primordial como un átomo a partir del cual se elaboran luego modos posteriores de intelección, o en el que se resuelven en último término aquellos, es abandonar la perspectiva propiamente noológica.²⁸² Zubiri se ha ubicado en el ámbito del acto aprehensivo tomado en y por sí mismo. Lo que él hace, pues “probablemente, la aprehensión primordial nunca se da en estado puro”,²⁸³ es simplemente, mediante análisis, “deslindar el momento de aprehensión primordial de sus modalizaciones posteriores en el logos y la razón”.²⁸⁴ No afirma que la aprehensión primordial sea un acto concreto y distinto; no puede hacerlo, pues ya ha indicado que su perspectiva en IS es la de la impresión de realidad entendida como impresión de formalidad, que constituye una dimensión –la central a su juicio– de la aprehensión concreta. El análisis puede hacer este deslinde sin convertir la aprehensión primordial en aprehensión concreta. Los modos posteriores de intelección, por su parte, pueden “actualizarse en la aprehensión primordial y son por ello susceptibles de un mero análisis”.²⁸⁵ ‘Actualizarse en la aprehensión primordial’ significa aquí que son modos desplegados en la formalidad de realidad actualizada.

Por otra parte, afirmar que la atención implica la actividad determinante de un sujeto, es también abandonar el ámbito del acto aprehensivo en cuanto tal, yendo hacia una problemática condición de posibilidad del mismo, allende la aprehensión. No es ésta la perspectiva noológica. A juicio de Zubiri, en el acto mismo está dada la formalidad de realidad, el modo de quedar *de suyo* de lo aprehendido, el *prins* o alteridad radical, pero no está dada una subjetividad

²⁸¹ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 97.

²⁸² Cfr. *Ibidem*, 96.

²⁸³ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 114.

²⁸⁴ *Ídem*.

²⁸⁵ *Ídem*.

constituyente. Por tanto, la atención implica la “*retinencia*”²⁸⁶ de la propia realidad actualizada, pero no la actividad determinante de un sujeto. Torres Queiruga da por supuesta esta referencia subjetiva, pero esto es justamente lo que rechaza Zubiri. Para él, la realidad es principio radical, pero no hay un punto de vista aprehensivo absoluto. Es en la realidad donde están “dadas todas las fuerzas que luego desarrollarán los distintos saberes”.²⁸⁷ Recuerda Gracia que en la primera redacción de IS, Zubiri se ocupaba de la aprehensión primordial desde el logos. Sólo en un segundo momento separa su tratamiento.²⁸⁸ En un primer momento, la distinción entre aprehensión primordial y logos es una distinción entre forma y materia, al interior de la unidad básica de la aprehensión.²⁸⁹ Luego, se decide por el tratamiento en la forma de tres modos de la intelección sentiente, quedando la expresión ‘aprehensión primordial’ como expresión de la perspectiva formal y del primer modo.

Por otra parte, hay afirmaciones expresas de Zubiri en IS que rebaten lo señalado por Torres Queiruga: la realidad no es algo que viene *de fuera* a la aprehensión, sino que ésta es unidad radical de actualización que abre la diferencia, sin suponerla; la impresión no expresa el privilegio del trato *vidente* con las cosas reales, sino que, justamente, intenta superar dicho privilegio injustificado; la formalidad de realidad no es sólo alteridad *a fronte*, sino momento estructural noérgico de lo aprehendido y de la aprehensión, con sus momentos de impresión, alteridad y fuerza de imposición, por tanto, algo que está, por así decirlo, también *a tergo*. Si bien Zubiri le da un doble significado a la expresión ‘aprehensión primordial de realidad’, sin embargo, pienso que ello no lleva necesariamente a una ambigüedad del planteamiento. ¿Es mejor el modo de sistematización *a tergo* de estos problemas, que el modo como lo hace Zubiri? Parece claro el motivo de esta manera de abordar el asunto. Zubiri lo hace así,

para poder engarzar allí sistemáticamente las modalidades intelectivas; en cambio, si se comienza con el análisis, aparentemente más asequible, de las verdades duales, la

²⁸⁶ IRE, 262.

²⁸⁷ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 345.

²⁸⁸ Cfr. González, Filosofía primera en Zubiri, exposición oral.

²⁸⁹ Cfr. Pintor Ramos, Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, exposición oral.

verdad real tiende siempre a aparecer como un concepto-límite definido negativamente a costa de ir desechando componentes concretos.²⁹⁰

Por último, respecto de la crítica de Torres Queiruga, hay que decir que cuando Zubiri habla de ‘atención’ en la aprehensión primordial, tomada como modo primario de intelección, no está implicando ningún tipo de dinamismo en la aprehensión primordial. Simplemente, está distinguiendo momentos analíticos. Por ello, no resulta acertado decir que la atención, con sus momentos de centramiento y precisión, hace que la aprehensión ya no sea *primordial*. El dinamismo intelectual es propio de las intelecciones ulteriores (logos y razón), pero no de la aprehensión primordial.

5.2. Modos ulteriores de aprehensión

La intelección ulterior consiste en aprehender qué es *en realidad* lo ya aprehendido *como realidad*. Hay modos ulteriores de intelección por la insuficiencia de la aprehensión primordial. Esta insuficiencia radica en el carácter impresivo del acto de inteligencia sentiente y se refiere a la determinación de los *contenidos* de lo aprehendido, no a la *formalidad*. En efecto, ésta queda aprehendida en aprehensión primordial y es gracias a ella que toda intelección ulterior es justamente intelección, es decir, impresión de realidad. En este sentido, la aprehensión primordial de realidad “es la intelección por excelencia, pues es en ella en la que tenemos actualizado en y por sí mismo lo real en su realidad”.²⁹¹ La riqueza de determinación de contenidos es mayor en las intelecciones ulteriores, pero la riqueza de realidad pende de la aprehensión primordial.

Es ésta la manera como Zubiri supera la concepción idealista de la intelección. Escribe Hegel:

El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita... Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre.²⁹²

²⁹⁰ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 346.

²⁹¹ IRE, 266-267.

²⁹² Hegel, Fenomenología del Espíritu, 63.

Zubiri piensa que la formalidad de realidad aprehendida no queda nunca superada. Además, como ella es el *de suyo* de la cosa real, y éste es constitutivamente abierto, no se alcanza nunca una superación totalizante. Se puede afirmar: la verdad más abstracta (para Hegel) es el índice de lo concreto (para Zubiri). En definitiva, el hombre es el “animal de realidades”.²⁹³

La realidad es constitutivamente respectiva. La apertura de respectividad, en primer lugar, tiene una línea a otras cosas reales. Lo real, actualizado respectivamente a otras cosas reales, se halla en un *campo* de realidad. *Logos* es intelección de lo que lo real es *en realidad* en el campo. En segundo término, la apertura de respectividad posee una línea que da hacia la pura y simple realidad o *mundo*. *Razón* es intelección de lo que lo real es *en realidad* en el mundo. Logos y razón son dos modos de intelección sentiente anclados en dos modos, también ulteriores, de actualización de lo real. Así, Zubiri distingue aprehensión primordial, logos y razón. González destaca cómo en 1926,²⁹⁴ Zubiri se refiere al sentir, que se despliega en tres modos: “sentir, logos, mente”.²⁹⁵ Dos décadas después, sigue escribiendo: “Los sentidos y el logos nos presentan a los otros, pero el contacto íntimo con lo que ellos son solamente nos lo da esa otra forma de sentir que hemos llamado mens”.²⁹⁶ Zubiri llama ‘mente’ o ‘mens’ al modo de sentir intelectual que en IS es la *razón*.

Campo y mundo están determinados por lo real mismo, no son algo extrínseco a ello. Además, cada cosa real es campal y mundanal. En lo real, campalidad y mundanidad radican en la formalidad de realidad, no en el contenido. Por ello, campo y mundo son diversos, pero no independientes entre sí. Y ambos son radicalmente sentidos, en la medida que su actualidad respectiva es aprehendida por el sentir intelectual.

Por ser el logos intelección campal desde otras cosas reales, su riqueza procede de y se funda en esas otras cosas campales. Es la apertura campal, por tanto, lo que hace posible el logos. Pueden distinguirse tipos de logos: la *simple aprehensión*, la *aprehensión judicial* y el *razonamiento*. Lo que Zubiri destaca aquí es que lo que usualmente se llama ‘razonamiento’, es decir, la

²⁹³ SH, 60.

²⁹⁴ Cfr. PE, 359-369.

²⁹⁵ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 64.

²⁹⁶ NHD, 63-64.

“intelección fundada en otros *lógos*”,²⁹⁷ es un tipo de logos, y no hay que confundirlo con la *razón*, que es otro modo de intelección sentiente. Razón no consiste formalmente en razonamiento, esto es, en apoyar un logos sobre otros, sino en aprehensión de lo real mismo en tanto mundanal.

La figura que Zubiri combate sin tregua como ‘logificación de la intelección’ no significa tan sólo el imperdonable olvido de la aprehensión primordial; implica también una perniciosa ‘logificación de la razón’... en la que las posibilidades intelectivas de esta quedan reducidas a una mera sucesión de afirmaciones encadenadas, a lo que suele denominarse ‘raciocinio’ que, de este modo, se movería dentro de la misma modalidad intelectual del logos.²⁹⁸

La razón se apoya formalmente en el logos, pero ella no es razonamiento, sino *marcha* desde la realidad campal a la realidad mundanal. El logos no es marcha, sino que desde ya está en el campo y se mueve en él. Logos y razón se fundan en la apertura trascendental de la impresión de realidad como *hacia*. Por esto, Zubiri sostiene que ambos modos de intelección ulterior no *logran* la realidad, sino que nacen *en* ella y *desde* ella. La razón marcha ya *en* la realidad.²⁹⁹

En 1974, escribe Gracia:

(la) realidad que nos impresiona es única y exclusivamente la realidad ‘material’. ‘Real’ es a este nivel, por tanto, sinónimo de ‘material’. No puede haber impresión sensible de realidades inmatrimales; éstas serían, por definición, suprasensibles. La impresión sensible de lo inmaterial sólo puede existir en tanto en cuanto se materialice de una u otra forma. Lo demás es puro idealismo.³⁰⁰

Esto ha llevado a algunos a sostener que Gracia, y también Ellacuría, interpretan el realismo de Zubiri como un “realismo materialista”.³⁰¹ Pienso que no es adecuada esta denominación, por la carga metafísica del término ‘materialismo’. A la luz de IS, real no es formalmente sinónimo sin más de material: para que la materia sea real, ella tiene que ser *de suyo* lo que es. Por lo

²⁹⁷ IRE, 276.

²⁹⁸ Pintor Ramos, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, 249.

²⁹⁹ Cfr. IRE, 278.

³⁰⁰ Gracia, “Materia y sensibilidad”, 241.

³⁰¹ Sáez, “La intelección sentiente y la radicación en la realidad, según X. Zubiri”, 185.

demás, Zubiri mismo, refiriéndose a su posición, no la llama ‘materialismo’, sino que, a propósito de la génesis humana, inventa el neologismo “materismo”.³⁰²

Los tres modos de intelección –aprehensión primordial, logos, razón- son sentientes, pues la actualización de realidad en que consiste la inteligencia sentiente es impresiva. En los volúmenes segundo y tercero de IS, Zubiri desarrolla el análisis pormenorizado, tanto del logos como de la razón. Aquí, sólo fija inicialmente, respecto de estos modos ulteriores de intelección, estas ideas centrales.

6. Intelección, sentimiento y volición

En el primer volumen de su trilogía sobre la inteligencia, Zubiri desarrolla un análisis de la aprehensión, tanto desde el punto de vista formal cuanto de la perspectiva modal de la aprehensión primordial. Estos análisis determinan la estructura del acto de intelección sentiente, y siguen la vía de la impresión de realidad. Hay que distinguir este análisis estructural, propio de la noología, de un análisis procesual, que ya rebasa las fronteras noológicas.

Desde la perspectiva procesual, el sentir en que consiste el vivir animal pende de la *suscitación*. Todo comienza con ella, la cual determina *modificaciones tónicas*, a las que sigue alguna *respuesta*. Sentir es un proceso vital de tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. En el caso del vivir humano, la alteridad de realidad aprehendida determina la suscitación como *impresión de realidad*, la modificación tónica como *sentimiento* y la respuesta como *volición*. Sentimiento es “afecto de lo real”,³⁰³ y volición es “tendencia determinante en lo real”.³⁰⁴ De este modo, el sentir humano, analizado procesualmente, posee los momentos de impresión de realidad, sentimiento afectante y volición tendente.

Ahora bien, sólo porque hay impresión de realidad es que hay sentimiento y volición. Es clara la afirmación que hace Zubiri de la impresión de realidad como momento radical del proceso vital humano, respecto del sentimiento afectante y de la voluntad tendente. Sentimiento y voluntad suponen la intelección, pues el sentir como proceso pende de la suscitación y ésta, a

³⁰² SH, 457.

³⁰³ IRE, 283.

³⁰⁴ Ídem.

su vez, pende de la impresión de realidad. La primacía del sentir intelectual respecto del sentimiento y de la voluntad es una primacía en el marco de una filosofía de la vida humana como proceso. Tiene razón Pintor Ramos cuando escribe que, para Zubiri, “sentimiento y voluntad suponen siempre el momento primario de actualidad intelectual”.³⁰⁵ Zubiri “siempre y sin excepción notable... presenta la volición y el sentimiento como algo subordinado y radicado en momentos parciales del hecho radical que es la intelección”.³⁰⁶ Agrega Pintor Ramos: “si ‘realidad’ es la formalidad específicamente intelectual, la ‘respuesta’ volitiva o la ‘afección’ sentimental tienen que suponer siempre dada ya la realidad”.³⁰⁷

Sobre estos asuntos, cabe preguntar lo siguiente: que la aprehensión sea intelectual, ¿implica que sentimiento y volición son actos mediados? Esto parece sostenerlo Pintor Ramos,³⁰⁸ pero lo rechaza Corominas.³⁰⁹ Pienso que no se infiere necesariamente de la tesis zubiriana esta mediación. Los sentimientos son “‘aperientes’, esto es, abren dimensiones de la realidad”.³¹⁰ Es decir, es posible pensar que los sentimientos “son en sí mismos intelectivos”.³¹¹ “Otro tanto habría que decir de la voluntad. Pareciera que hay intelecciones que son en sí mismas volitivas. La intelección del bien, de lo bueno o de la bondad, no parece estar montada sobre una mera intelección de la nuda realidad”.³¹² Así, sentimiento y volición no son actos mediados, sino que la intelección puede constituir un momento radical de ellos mismos. Lo que Tirado sostiene sobre la volición, también puede afirmarse respecto del sentimiento: “no discurre ‘paralela a’,

³⁰⁵ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 115. Cfr., también, Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 115.

³⁰⁶ Pintor Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 49.

³⁰⁷ Ídem.

³⁰⁸ Cfr. Pintor Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, 93.

³⁰⁹ Cfr. Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 185.

³¹⁰ Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 236.

³¹¹ Ídem.

³¹² *Ibidem*, 237.

ni ‘incomunicada de’ la inteligencia... ambas confluyen en una misma noergia, en un mismo haz luminoso”.³¹³

Zubiri denomina a su posición “un *inteleccionismo*”.³¹⁴ Esto “significa que el momento intelectual está presente en todos los demás actos, pero esos actos no se reducen al intelectual y, por tanto, la experiencia de la realidad es más amplia de lo que recoge su pura actualidad intelectual”.³¹⁵ Lo que afirma González respecto de la praxis es válido para la vida humana entera: la intelección “no es algo añadido al hacer del hombre, sino el hacer mismo en cuanto intelectual”.³¹⁶ Aclara Zubiri que inteleccionismo no es intelectualismo. El inteleccionismo afirma que hay una radical impresión de realidad, también en el sentimiento y la volición. El intelectualismo, en cambio, sostiene una primacía del entendimiento (concepto, juicio) respecto del sentimiento y la volición. Recuerda Pintor Ramos que, desde su juventud, Zubiri denuncia el despiadado intelectualismo como un error de la modernidad, que lleva al irracional voluntarismo.³¹⁷ Lo que sí hace el inteleccionismo es reafirmar la primacía de la intelección sentiente como impresión de realidad. De este modo, se realiza un persistente anhelo del filósofo: “Necesitamos una nueva disciplina que restablezca el primado de la inteligencia sobre la voluntad”.³¹⁸ Y sobre el sentimiento, hay que agregar, pero sin caer en “formas autosuficientes de intelectualismo, que desconocen el valor estrictamente intelectual de otros modos de inteligir menos ‘intelectuales’”.³¹⁹

De esta manera, vertido a la realidad en virtud de la intelección sentiente, el hombre es el animal de realidad. La aprehensión determina inexorablemente el carácter propio de la vida humana en su decurso: la vida humana es vida en la realidad. Si se emplea el vocablo ‘pensar’ en sentido vulgar y amplio, entonces Zubiri afirma que es la intelección sentiente la que

³¹³ Tirado, “Dinamismo y subjetividad”, 16-17.

³¹⁴ IRE, 284.

³¹⁵ Pintor Ramos, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, 206.

³¹⁶ González, “El hombre en el horizonte de la praxis”, 64.

³¹⁷ Pintor Ramos, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, 116-117.

³¹⁸ EMN, 257.

³¹⁹ Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, 185.

determina el carácter pensante de la vida humana. No es la vida la que fuerza a pensar, sino que es la intelección, como impresión de realidad, la que impele a vivir pensando. Esta afirmación se opone abiertamente a una tesis de Ortega. Para éste, pensar depende de los caracteres de la vida humana en tanto que realidad radical. Se puede expresar de este modo: porque la vida humana es así, el hombre vive pensando. Pensar es una necesidad vital. Por eso, su forma más propia es *saber a qué atenerse*. Para Zubiri, en cambio, “es la radicalidad específica del acto de intelección sentiente el que exige que la vida del hombre ofrezca caracteres específicos e irreductibles a los del resto de los seres”.³²⁰ Esto se expresa de otra manera: porque hay radicalmente aprehensión de realidad, es que la vida humana posee tales y cuales caracteres. Es el sentir intelectual lo propio y específico de la realidad humana.

³²⁰ Pintor Ramos, “El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri”, 78.

Capítulo 2. INTELIGENCIA Y LOGOS

En IL, el segundo volumen de la trilogía, Zubiri despliega el análisis noológico de la intelección campal o *logos*. Lo real, inteligido *como real* en la aprehensión primordial, además de realidad individual, posee el carácter de ser campal, es decir, de abrir desde sí mismo un *campo de realidad*. Abierto este campo, se hace posible inteligir lo que es lo real *en realidad*, desde otras cosas en el campo. De esta manera, la intelección campal o logos implica que el carácter campal de la formalidad de realidad (*campo-momento*) se constituye en ámbito de realidad (*campo-ámbito*). Logos es un modo ulterior de intelección respecto de la aprehensión primordial. Esto significa que supone una re-actualización de la actualización primordial. Lo radical no es que el aprehensor *se ponga* a hacerse cargo de la realidad aprehendida, en una ulterior modalización, sino que lo real aprehendido se re-actualiza, dando lugar a esta intelección ulterior. Esto es así porque el logos es *sentiente*, es decir, un modo intelectual impresivo. El logos tiene incorporada la aprehensión primordial. Al radicar el logos en la re-actualización de lo real sentido, Zubiri se está oponiendo a la idea husserliana de una conciencia constituyente. Por ello, es éste un buen lugar para revisar las relaciones entre el pensamiento de Zubiri y la fenomenología de Husserl.

Según Gracia, el análisis de IS “no puede entenderse más que como una corrección de la fenomenología”.³²¹ En esta línea, Bañón contrapone la “fenomenología intencional” de Husserl a la “fenomenología física no intencional” de Zubiri.³²² Sin duda, la fenomenología es un punto de referencia central para contextualizar la obra entera de Zubiri, no sólo IS.³²³ Conill destaca que el aporte de Pintor Ramos para esta contextualización ha sido fundamental.³²⁴ Estoy de acuerdo con Pintor Ramos, sin embargo, cuando señala que la filosofía de Zubiri no puede entenderse de modo suficiente considerando sólo a la fenomenología como su determinante inspiración general.³²⁵

³²¹ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 92.

³²² Bañón, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, 92.

³²³ Cfr. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 80.

³²⁴ Cfr. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, 130-140.

³²⁵ Cfr. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 335.

Cabe preguntar más precisamente: ¿es fenomenológica la noología, esta filosofía analítica de la inteligencia que Zubiri despliega en IS? En su tesis doctoral, González sostiene que no.³²⁶ De la misma opinión es Pintor Ramos.³²⁷ Ya se vio más arriba que Bañón, en cambio, afirma que sí: para él, IS es “*fenomenología física no intencional*”.³²⁸ Lo mismo piensa Tirado: IS “es una obra estrictamente fenomenológica”.³²⁹ A su juicio, esta raigambre fenomenológica afecta esencialmente a la obra. Tanto Husserl como Zubiri,

se inscriben en la misma gran tradición europea que encuentra, quizá, su fuente más originaria y relevante en Sócrates. Lo que Husserl hizo gran parte de su vida fue intentar aclarar el sentido de la razón como fundamento rector de la vida, tanto en su dimensión individual como intersubjetiva. (...) La Trilogía representa dentro de la biografía intelectual de Zubiri el intento de llevar a cabo esta tarea de la fundamentación última de la razón.³³⁰

Son expresiones del carácter fenomenológico de la noología el empeño constante por distinguir análisis y teoría, así como la vuelta desde el comienzo sobre los actos, pues éste es el modo como la fenomenología se distingue del saber pre-filosófico. Para Tirado, no sólo IS, sino la filosofía de Zubiri considerada globalmente es fenomenológica. “Es para mí evidente que Zubiri es un fenomenólogo; pero un fenomenólogo que en la línea de Edith Stein, Conrad Martius, Alexander Pfänder, Roman Ingarden o el propio Max Scheler, no comparte la decantación husserliana hacia el idealismo”.³³¹ Es atingente, en todo caso, recordar aquí que el idealismo trascendental husserliano es muy diverso del kantiano, pues “no se trata de imponer formas trascendentales a la realidad, sino de analizar el olvidado mundo de la vida con el método radical de la reducción trascendental”.³³² Siendo así fenomenológica la filosofía de Zubiri, Tirado la denomina “realismo trascendental, frente al idealismo trascendental de

³²⁶ Cfr. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 51.

³²⁷ Cfr. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 335.

³²⁸ Bañón, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, 92. Las cursivas son más.

³²⁹ Tirado, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, 1-2.

³³⁰ *Ibíd.*, 3.

³³¹ Tirado, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”, 234.

³³² González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 41-42.

Husserl”.³³³ Igual denominación le da González.³³⁴ Tirado justifica esta denominación señalando que, para Husserl, filosofía es “autodesarrollo sistemático de la subjetividad trascendental en la forma de una autoteorización sistemática trascendental, sobre la base de la autoexperiencia trascendental y sus derivaciones”,³³⁵ mientras que para Zubiri, en cambio, filosofía es “siempre reacción tardía, escucha; nunca algo tejido por nosotros y de nosotros, sino que es la respuesta a una interpelación previa (prius)”.³³⁶ Por mi parte, pienso, con Pintor Ramos, que considerar fenomenológica a la noología de Zubiri, en un sentido estricto, “introduce muchas más confusiones que claridad”.³³⁷

Está el hecho que Zubiri considera a Husserl y su filosofía como formando parte integrante de la modernidad filosófica, que él intenta superar.

Descartes, por lo menos, se dio cuenta de que, al ceñirse a la pura presenciación, abría un abismo entre la conciencia y la realidad. En cambio Husserl, fiel discípulo de Descartes, yugula el problema a radice, por un último esfuerzo se queda en lo puramente presencial, confiriendo a toda noesis su presunto objeto intencional. En el fondo, la deformación más cartesiana del cartesianismo.³³⁸

En IS escribe, refiriéndose a la idea de que intelección es *darse cuenta*: “Es la idea que ha corrido por toda la filosofía moderna y que culmina en la fenomenología de Husserl. La filosofía de Husserl quiere ser un análisis de la conciencia y de sus actos”.³³⁹ Zubiri no considera fenomenológica su trilogía sobre la inteligencia. “En realidad, difícilmente se puede considerar fenomenólogo a quien no acepta el punto de partida en las vivencias intencionales de la conciencia”.³⁴⁰ En sus obras, “Zubiri menciona siempre la fenomenología como algo

³³³ Tirado, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”, 221.

³³⁴ Cfr. González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 36.

³³⁵ Tirado, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”, 243.

³³⁶ *Ibidem*, 244.

³³⁷ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 332.

³³⁸ Tomado de “Estructura de la inteligencia”, curso inédito de Zubiri, archivo Ellacuría, Universidad Centroamericana San Salvador. Citado por: Corominas, Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, 323.

³³⁹ IRE, 21.

³⁴⁰ González, Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 33.

susceptible de una crítica total en tanto que desviación”.³⁴¹ En sus formulaciones filosóficas últimas, por su parte, supera “el cuadro terminológico de la fenomenología”.³⁴² Pero no se trata solamente de las categorías usadas. La fenomenología se ocupa del mundo trascendentalmente reducido, y en Zubiri no hay reducción en sentido husserliano, ni eidética ni trascendental.

El acto metódico de la reducción obedecía al prejuicio husserliano, no tematizado, de que la realidad no es más que el mero estar-ahí (Vorhanden), fuera de la esencia o del eidos, su ser en concreción y contingencia, sin aperebirse de que es, por el contrario, su ser en propio y de suyo, su ser plenario y autónomo.³⁴³

Como bien indica Pintor Ramos, la realidad, “entendida como formalidad en que de modo primordial quedan aprehendidas las cosas, es precisamente el ámbito por el que Zubiri desborda la fenomenología”.³⁴⁴ “Lo factual, lo absolutamente factual, lo que es real y efectivamente. De ahí es de donde tiene que arrancar la filosofía”.³⁴⁵ Zubiri también critica el dualismo que establece Husserl entre *hecho* y *esencia*, en la medida que éste aleja del “momento absoluto de las cosas”.³⁴⁶ En efecto, Husserl deja atrás “lo fáctico, lo individual”.³⁴⁷ En definitiva, el “orto de la inteligencia es el momento de alteridad”,³⁴⁸ es decir, la realidad como de suyo. En este asunto, es ilustrativo recordar que Zubiri llega a la filosofía desde la escolástica, convencido de la inviabilidad del llamado *realismo crítico*. Se embarca, entonces, en un esfuerzo por sentar las bases de un nuevo objetivismo, inspirado en Brentano, en Meinong y, sobre todo, en Husserl.³⁴⁹ Lo que Zubiri busca en ellos es un marco conceptual “que esté

³⁴¹ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 332.

³⁴² Torres Queiruga, “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial”, 128.

³⁴³ Cerezo, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Zubiri”, 238.

³⁴⁴ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 172.

³⁴⁵ Tomado de “Estructura de la inteligencia”, curso inédito de Zubiri, archivo Ellacuría, Universidad Centroamericana San Salvador. Citado por: Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 210.

³⁴⁶ Rivera de Ventosa, “El método gnoseológico de Zubiri: ‘atenerse a las cosas mismas’”, 276.

³⁴⁷ Ídem.

³⁴⁸ Tirado, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, 16.

³⁴⁹ Cfr. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 35.

más allá tanto del realismo ingenuo como del realismo crítico”.³⁵⁰ En su misma tesis doctoral, defendida en 1921, Zubiri sostiene que las huellas subjetivistas de la filosofía de Husserl “sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea”.³⁵¹ La búsqueda de Zubiri entre 1921 y 1928 parece ser la siguiente:

Partiendo de los hechos analizados con el mayor rigor y de los últimos resultados seguros de las ciencias... habría que construir una escolástica ‘nueva’ que, bajo la inspiración de los maestros medievales y siguiendo su espíritu abierto, rehaga según las exigencias de hoy una filosofía distinta de la moderna bajo la autoridad última de los hechos.³⁵²

Esta escolástica nueva, “no se tratará ya de un intento absurdo de rehacer el Medioevo, sino de una parte viva de la filosofía contemporánea”.³⁵³ El joven Zubiri quiere recuperar la escolástica. No se trata de la recuperación de una filosofía hecha, sino de actualizar “una actitud y unos recursos intelectuales”.³⁵⁴ Esto permite comprender que Zubiri busca ir más allá de la fenomenología de Husserl.

En SE, libro publicado en 1962, Zubiri escribe que las esencias a las que se refiere Husserl, “nada tienen que ver con las sustancias, porque la conciencia misma no es sustancia, sino esencia pura. De esta suerte, el orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Las sustancias no son sino inciertas y contingentes realizaciones.”³⁵⁵ Esta separación es un momento de un proceso más amplio:

des-sustancializada la conciencia, queda reducida ésta a ser ‘mi conciencia’ y este ‘mi’ cobra el carácter de ser simplemente ‘mi propio existir’. Con lo cual, lo que antes se llamó ‘sujeto’ pensante, conciencia, etc., es ahora sólo una especie de ímpetu

³⁵⁰ *Ibíd.*, 42.

³⁵¹ PE, 113.

³⁵² Pintor Ramos, “El joven Zubiri: fenomenología y escolástica”, 319.

³⁵³ *Ídem.*

³⁵⁴ *Ibíd.*, 322.

³⁵⁵ SE, 5.

existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir.³⁵⁶

Ante esto, Zubiri se esfuerza por plantear renovadamente “el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial”.³⁵⁷

A la luz de lo anterior, el planteamiento de Pintor Ramos parece acertado.³⁵⁸ ¿Es fenomenológica IS? Si *fenomenología* designa un análisis de hechos tomados por sí mismos, puede decirse que la trilogía es fenomenológica. En todo caso, hay una diferencia metódica clave entre Husserl y Zubiri (que se aborda más adelante). Si *fenomenología* designa una cierta idea de filosofía, una determinada orientación que se expresa en el lema ¡a las cosas mismas! y en la decisión de comenzar por un análisis, IS puede considerarse obra fenomenológica. Pero esto no basta para considerar estrictamente fenomenológica a IS. En efecto, si *fenomenología* significa filosofía eidética, la trilogía no es fenomenológica. La fenomenología eidética se caracteriza por tres ideas básicas: conciencia como intencionalidad, esencia como sentido, intuición esencial como meta. Zubiri rechaza estas concepciones de Husserl. Por último, si *fenomenología* es filosofía trascendental, IS tampoco es fenomenológica. Zubiri rechaza expresamente la idea de una conciencia pura donadora de sentido.³⁵⁹

Es verdad que, en el pensamiento de Husserl, se desarrolla un último momento que se ha denominado *fenomenología genética*. Pero éste “tiene lugar en unas fechas en las que Zubiri parece haber perdido interés por Husserl”.³⁶⁰ La comparación con IS resulta entonces algo “extrínseco al desarrollo mismo de la filosofía zubiriana”.³⁶¹ Con todo, Tirado ha intentado hacer dialogar, justamente, a este último Husserl –considerando sobre todo su obra póstuma *Experiencia y Juicio*- con el Zubiri de IS.³⁶² Desde esta perspectiva, ambos aparecen afanados en concebir

³⁵⁶ Ídem.

³⁵⁷ Ibídem, 6.

³⁵⁸ Cfr. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 321-334.

³⁵⁹ Cfr. SE, 23-32.

³⁶⁰ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 326.

³⁶¹ Ídem.

³⁶² Cfr. Tirado, “Experiencia originaria en Husserl y Zubiri”, 245-260.

filosóficamente la experiencia originaria. Para Husserl, ella se da en el nivel de las síntesis pasivas ante-predicativas. Este ámbito “consiste en una primera donación de contenidos, que no llegan siquiera a constituirse en objetos; es un suelo (Boden) último, una creencia pasiva originaria y universal en el ser, que anticipa el subsecuente carácter ponente de la percepción activa”.³⁶³ Piensa Tirado que esta concepción de Husserl parece volver “inevitable una interpretación de las sensaciones, no como mero ‘residuo hilético inconsciente’, sino como primordio de vida intencional, de espíritu”.³⁶⁴ Pero Zubiri va más allá, pues, en lo aprehendido sentientemente, “considera ya la presencia en carne y hueso de la cosa en la verdad real”.³⁶⁵ Este alcance de la actualización de la formalidad de realidad, en el sentido de una filosofía de la realidad, no está en el último Husserl. Por todo esto, estimo acertado sostener que IS, en sentido estricto, no es fenomenología y que esta obra se inscribe, más bien, en el seno de un empeño por pensar filosóficamente lo real. La pretensión de hacer de Zubiri un fenomenólogo *sui generis* es un “vicio”.³⁶⁶ Debiéndole mucho, su relación con Husserl es “fundamentalmente antitética”.³⁶⁷

1. Campo de realidad

Logos es el modo campal de intelección. Por ello, el análisis de Zubiri comienza aclarando qué es el *campo de realidad*. Campo es, ante todo, “momento de la formalidad de realidad de cada cosa real”.³⁶⁸ En la aprehensión primordial ya se lo aprehende, aunque de modo compacto con el carácter individual de lo real. El campo, por tanto, “no es primariamente un momento del logos”.³⁶⁹ El campo-momento, actualizado en aprehensión primordial, abre el campo-ámbito, que hará posible justamente el logos.

³⁶³ *Ibidem*, 260.

³⁶⁴ *Ídem*.

³⁶⁵ *Ibidem*, 252.

³⁶⁶ Pintor Ramos, “Zubiri y la fenomenología”, 404.

³⁶⁷ *Ídem*.

³⁶⁸ IL, 21.

³⁶⁹ *Ídem*.

Primer plano, fondo y periferia constituyen la triple dimensión del campo. Insiste Zubiri en que se trata de un campo *de realidad*, y no de un campo *visual*, aunque los términos utilizados provengan de esta experiencia. Las cosas directamente aprehendidas constituyen el *primer plano*. Éste se destaca sobre el *fondo* de otras cosas que no forman parte de él. Y hay otras cosas “que son simplemente algo que queda en la *periferia*”.³⁷⁰ La totalidad del campo está bordeada a su vez por el *horizonte*. Este horizonte “no es una mera línea de circunscripción externa, sino un momento intrínseco del campo mismo”.³⁷¹ Por todo esto, el campo de realidad posee siempre una determinada *amplitud* que es variable.

El análisis se hace desde el punto de vista de la impresión de formalidad de realidad. Si la perspectiva del análisis son los contenidos, entonces resulta que a las notas aprehendidas se les van *sumando* otros contenidos posteriormente aprehendidos, desde fuera, por así decirlo. Pero, analizado esto desde el punto de vista de la formalidad de realidad, en las nuevas aprehensiones es ella misma la que se va *dilatando*.

Zubiri insiste, aquí y en otros pasajes de IS, que la formalidad de realidad aprehendida en aprehensión primordial es una y la misma, numéricamente, que la formalidad de realidad de otras cosas aprehendidas. Todos los modos del sentir intelectual se mueven en el elemento de dicha formalidad. “Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad”.³⁷² Esta tesis permite a Zubiri sortear un problema que se presenta al proyecto de un mero análisis de la aprehensión en cuanto acto intelectual. En efecto, un análisis noológico como el pretendido, “implica que podemos ‘trascender’ el fugaz ‘ahora’ de cada acto para detenernos en una consideración pausada de sus características”.³⁷³ El asunto es delicado, pues,

Husserl se encontró justamente con el problema del constante fluir de nuestros actos, y ello le obligó a ampliar el campo de la inmanencia para incluir en ella los actos que recién han ocurrido y que, de alguna manera, perduran. Se trata de una ampliación de la inmanencia que... le terminará inclinando hacia el idealismo trascendental.³⁷⁴

³⁷⁰ *Ibidem*, 23.

³⁷¹ *Ídem*.

³⁷² IRE, 14.

³⁷³ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 74.

³⁷⁴ *Ibidem*, 74-75.

Esta ampliación es la que le permite “ascender desde el yo empírico hasta la subjetividad trascendental”.³⁷⁵ Zubiri ve las cosas de otra manera. Él descubre que el acto intelectual es mera actualización de realidad y que esta realidad es una formalidad, el modo de quedar de los contenidos. Este modo de quedar se comunica en toda aprehensión –es numéricamente uno y el mismo- y abre hacia la realidad campal y hacia la realidad mundanal. Es, por tanto, este elemento el que legitima la unidad de la tarea analítica.

La campalidad consiste en la respectividad de la realidad a sus contenidos y a los contenidos de otras cosas reales. En este sentido, el campo de realidad es un “excedente constitutivo”³⁷⁶ de toda cosa real. En tanto ámbito, este excedente es “ambiente ‘en’ las cosas mismas”.³⁷⁷ Lo que busca destacar Zubiri es que el ámbito campal no es una suerte de envolvente exterior, venido de fuera a lo real, sino algo abierto por lo real desde sí mismo. Por ello, el campo de realidad es la raíz del espacio.

En cuanto ámbito, el campo de realidad posee una estructura precisa, a saber, posicionalidad funcional. En primer término, el campo determina la realidad de cada cosa como realidad *entre* otras. Este *entre* es una estructura de actualización, y no un mero conglomerado o relación de cosas. En su virtud, lo real tiene una determinada *posición* respecto de otras cosas reales. Primer plano, fondo, periferia y horizonte son las dimensiones de esta posicionalidad. En segundo lugar, el campo determina la realidad de cada cosa *en función* de otras cosas reales. Funcionalidad es “dependencia en el sentido más lato del vocablo”.³⁷⁸ Hay que acotar que también la independencia de algo real respecto de las demás cosas reales es un modo de funcionalidad. Tanto la posicionalidad como la funcionalidad son momentos estructurales sentidos que aparecen al análisis noológico, pues pertenecen a la impresión de realidad. No son, por tanto, algo inferido, algo fundado en la estructura judicativa de juicios analíticos o sintéticos, ni un *a priori* de la aprehensión lógica de objetos. En este punto, Zubiri se ubica en la

³⁷⁵ González, “El principio de todos los principios: acto en Husserl y Zubiri”, 24.

³⁷⁶ *IL*, 28.

³⁷⁷ *Ibíd.*, 30.

³⁷⁸ *Ibíd.*, 36.

línea del pensamiento de Nietzsche, cuando éste sostiene que la conciencia lógica “no es más que el comentario fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero *sentido*”.³⁷⁹

2. Intelección campal o logos

En aprehensión primordial, se entiende lo real como campal. En logos, en cambio, se lo aprehende *campalmente*, es decir, en función del campo de realidad. Logos es la intelección de lo que lo real es *en realidad* respecto de otras cosas reales aprehendidas.

Zubiri destaca que esta idea noológica del logos es más radical que la concepción del mismo como una *declaración de algo acerca de algo*, la cual ha corrido por la historia de la filosofía europea desde los antiguos griegos. El acto de reunión de la declaración supone la campalidad, pues aquella no se puede llevar a cabo sino desde otras cosas del campo. El logos, la intelección campal, es la base de la declaración: un concepto sin más no basta como base para ésta. Y este logos es un modo ulterior de intelección sentiente, no reposa sobre sí mismo. Pero, en la filosofía europea, se da un proceso de logificación de la intelección, en virtud del cual la intelección se subsume en el logos. De esta manera, a su vez, se entifica el objeto de la intelección. Pero lo inteligido no es formal y radicalmente *ente*, sino *realidad*.

Señala Torres Queiruga que la afirmación zubiriana de un ámbito pre-conceptual en la intelección es una reacción al rígido esquema escolástico dominante en la filosofía española de inspiración cristiana.³⁸⁰ Esto da luces sobre esa insistencia de Zubiri en la distinción entre realidad y ser, y sobre su tesis de que la logificación de la intelección y la entificación de la realidad son direcciones que encuentran su origen en la misma filosofía griega, y que se extienden por la filosofía europea. Por otra parte, respecto a Heidegger, Zubiri, en la etapa ontológica de su evolución intelectual, “ha tratado de radicalizar el ámbito del ser hacia el ámbito del haber, de modo que las posibilidades no se sustentarán sobre sí mismas, sino que se fundarán en la realidad”.³⁸¹ La idea heideggeriana de la *comprensión del ser* le parece “un

³⁷⁹ Nietzsche, *Aurora*, 74-75. Las cursivas son mías.

³⁸⁰ Cfr. Torres Queiruga, *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, 78.

³⁸¹ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 74.

descuido de las estructuras reales que determinan al ser humano”.³⁸² Escribe Zubiri en 1935: “El hombre despierto es el portavoz de las cosas”.³⁸³ Ahora, en 1982, sostiene que el *es* de la declaración ‘S *es* P’ constituye “la expresión humana de la impresión de realidad”.³⁸⁴

El logos es un modo de sentir intelectual. Él es sentiente, no por la índole de lo inteligido, sino por ser modo de intelección *en* la formalidad de realidad sentida. El logos es sentiente porque la formalidad de realidad es aprehendida impresivamente, y ella es el elemento de toda intelección. Logos “es el modo campal de sentir la realidad”.³⁸⁵ Por este carácter impresivo es que la re-actualización campal viene exigida por lo real inteligido en aprehensión primordial. La impresión de realidad *lleva* al logos. Por esto también es que el logos es formalmente dinámico. Zubiri denomina *distanciación* a este dinamismo en que consiste el logos. Este dinamismo se funda en el *hacia* de realidad. En definitiva, logos es “intelección sentiente en distancia campal”.³⁸⁶ Por ello es que una inteligencia que no es sentiente no puede tener logos.

Pasa Zubiri a analizar la estructura básica del logos. Ella tiene tres dimensiones o momentos: dualidad, dinamicidad y medialidad. El logos es *dual*. En rigor es plural, pero Zubiri la denomina dual para simplificar la expresión. En esta aprehensión dual, la unidad de actualización está diferenciada en cosas. De esta manera, el logos entiende lo que es en realidad lo real *desde* otras cosas reales anteriormente aprehendidas. La aprehensión dual es *una*: no consiste ella en una conjunción de dos aprehensiones primordiales, ni en una especie de composición “de aprehensión y de reminiscencia”.³⁸⁷ Concebir así el logos es asumir la perspectiva de los contenidos aprehendidos, o bien la perspectiva de los actos psíquicos en juego. Pero el punto de vista de Zubiri es el de la estructura de actualización de la impresión de realidad. La aprehensión anterior está presente en la intelección dual a modo de luz de inteligibilidad. Logos es aprehensión de lo que algo es en realidad a la luz de algo anteriormente

³⁸² González, “El hombre en el horizonte de la praxis”, 62.

³⁸³ SPF, 205.

³⁸⁴ IL, 51.

³⁸⁵ *Ibidem*, 53.

³⁸⁶ *Ibidem*, 54.

³⁸⁷ *Ibidem*, 58.

aprehendido. Por ello, el logos “va siempre lastrado con el peso de lo antiguo”.³⁸⁸ El ámbito de inteligibilidad del logos radica en el desdoblamiento entre el momento individual y el momento campal de lo real, ya aprehendido en aprehensión primordial. Logos es una modulación de la aprehensión primordial.

Además de dual, el logos es *dinámico* en sí mismo. En virtud de la aprehensión primordial, lo real queda actualizado en la impresión. Por la fuerza de imposición de lo real, la intelección queda retenida en lo real. Este *retenimiento* es la raíz del dinamismo en que consiste el logos. Radicado aquí, el movimiento intelectual del logos es un ir desde lo real hacia algo otro aprehendido anteriormente, a cuya luz se entiende qué es en realidad lo real. Hay un “distanciamiento en la realidad campal”.³⁸⁹ Este distanciamiento no es mera distinción, ni tampoco simple longitud estática: es distancia “*recorrida*”.³⁹⁰ El dinamismo del movimiento posee siempre una determinada *orientación*. Esta orientación no es algo extrínseco, ni tampoco algo unívocamente determinado: admite trayectorias diversas. La impresión de realidad, justamente por tratarse la formalidad de una alteridad radical respecto de la aprehensión misma, implica una suerte de “distensión”.³⁹¹ Ésta es la raíz de la *libertad* del aprehensor. La formalidad de realidad no es sólo el modo de quedar de lo aprehendido, sino la formalidad estructural de la impresión de realidad en todos sus momentos (alteridad, impresión y fuerza de imposición). Es, por tanto, la misma formalidad de realidad, en cuanto impresiva, la raíz de lo que latamente puede denominarse *subjetividad*. Se trata de un modesto primordio de sujeto. La raíz subjetiva es la formalidad de realidad en cuanto impresiva. Así como hay modos de la aprehensión -primordial, logos y razón-, así se pueden distinguir modulaciones de la formalidad de realidad en cuanto impresiva, que constituyen los modos del aprehensor. Pero el desarrollo de esta línea de análisis no se encuentra expresamente en IS. Lo que a Zubiri interesa en esta obra es mostrar la aprehensión como actualización de realidad y, por tanto,

³⁸⁸ *Ibidem*, 60.

³⁸⁹ *Ibidem*, 65.

³⁹⁰ *Ídem*.

³⁹¹ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 93.

radicarla en la formalidad de realidad actualizada. En todo caso, hay pasajes, en otras obras tuyas, a partir de los cuales se puede elaborar este asunto.³⁹²

El dinamismo del logos está radicado en la retinencia de la realidad actualizada en aprehensión primordial. Como esta formalidad posee un momento individual y un momento campal, la retinencia da lugar a un dinamismo de dos momentos: *impelencia* e *intentum*. La impelencia consiste en una especie de empuje hacia el campo de realidad. No se trata de un abandono de lo real, sino de “una constitutiva *reversión* hacia la cosa”.³⁹³ *Intentum*, por su parte, es un tender desde el campo a lo que lo real es en realidad. Este *intentum* noológico no es formalmente una tendencia psicológica. Tampoco hay que concebirlo como un intento intelectual *de* realidad (en el sentido de un genitivo objetivo). La realidad ya está aprehendida y el dinamismo del logos ya se mueve en ella. Tampoco es el *intentum* una intencionalidad, si por ella se entiende, ya sea el carácter de lo inteligido en cuanto meramente inteligido, como existencia intencional, (en el sentido medieval del vocablo), ya sea el carácter de la conciencia, que hace de ella constitutivamente un *referirse a* (en el sentido fenomenológico del término). El *intentum* es la raíz de la intencionalidad, en cuanto es un “estar-tenso-en”,³⁹⁴ es decir, un *estar* de realidad re-actualizada que hace posible el *ir hacia* de la intencionalidad. “Sobre el *intentum* está fundada tanto la *nóesis* como el *nóema*”.³⁹⁵ El *referirse a* implica el *estar tenso en*. Para Zubiri, la intencionalidad es radicalmente algo *noérgico*.

En tercer lugar, además de dual y dinámico, el logos transcurre en un *medio* de intelección. Este medio es el mismo campo de realidad. Su medialidad consiste en que, en la intelección dual, el campo de realidad no es visible, sino que cumple la función de hacer ver lo que lo real es en realidad. Que el campo sea *medio* de intelección significa que, en el logos, él consiste en su “función medial”³⁹⁶ *in actu exercito*. Ser *medio* no consiste en ser *puesto en medio*, sino en *funcionar*

³⁹² Por ejemplo: Cfr. SH, 123-128.

³⁹³ IL, 68.

³⁹⁴ *Ibidem*, 70.

³⁹⁵ *Ídem*.

³⁹⁶ *Ibidem*, 75.

como tal. En este sentido, “todo logos es *mediado*”.³⁹⁷ El medio radical es el campo de realidad. Fundados en él, la sociedad y la religión, por ejemplo, son también medios de intelección, son algo que permite inteligir lo que las cosas reales son en realidad. “En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera”.³⁹⁸ La mediación real del logos es, pues, social, histórica, cultural, religiosa, lingüística, etc. Lo que Zubiri destaca en su análisis es que todo medio de intelección radica en el medio de la realidad campal. La radicación de la intelección en la realidad es su *leit motiv*. Gracia muestra que, en el pensamiento de Zubiri, “hay un proceso de evolución continua, que partiendo de la ‘conciencia’ de Husserl, y por intermedio de la ‘comprensión’ heideggeriana, desemboca en la ‘aprehensión’”.³⁹⁹ Intelección, actualización y realidad son los tres niveles formales de radicación. Y es la actualización de realidad la raíz de todo acceso. Por ello en la noología, cuya perspectiva es la de la actualización intelectual, inteligencia y realidad resultan congéneres. Pero toda intelección es actualización de realidad, y este *de* implica el *prius*, una anterioridad formal sentida. No puedo estar de acuerdo con Bañón, cuando afirma que la congeneridad de que se habla en IS “substituye de modo radical a la tesis de la prioridad del ‘de suyo’ que fundamentaba el discurso de *Sobre la esencia*”.⁴⁰⁰ En IS, también hay una anterioridad formal del *de suyo*, en tanto alteridad aprehendida, momento estructural radical de la impresión de realidad.

2.1. Distancia

Como se ha visto, el movimiento en que consiste el logos tiene dos momentos, impelencia e intentum. Por el primero de estos momentos, hay una *toma de distancia*. Zubiri analiza ahora esta distanciaci3n. En la actualizaci3n campal, la unidad del momento individual y del momento campal de la formalidad de realidad est3 aprehendida “en desdoblamiento”.⁴⁰¹ Justamente, este desdoblamiento es lo que formalmente constituye la distancia. Ella no es distancia espacial, sino distancia de realidad, pero no una distancia *de* la realidad, sino *en* ella. La distanciaci3n

³⁹⁷ Ídem.

³⁹⁸ Ibídem, 76.

³⁹⁹ Gracia, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, 69.

⁴⁰⁰ Bañón, Metafísica y Noología en Zubiri, 66.

⁴⁰¹ IL, 82.

autonomiza la realidad campal e instala la cosa real en ella, con el objeto de inteligir lo que esto real es en realidad. La finalidad del movimiento intelectual de distanciaci3n es una finalidad de actualizaci3n. Esta finalidad nool3gica est3 exigida por lo real actualizado. Se trata de una impelencia constitutiva. El logos est3 siempre, de esta manera, *exigido*. Es por la estructura de la intelecci3n sentiente de realidad –la impresi3n de realidad–, que hay logos.

Tomar distancia es un “movimiento de retracci3n”.⁴⁰² Esta retracci3n consiste en una “intelecci3n de la cosa real dejando en suspenso lo que es en realidad”.⁴⁰³ La cosa real sirve como punto de apoyo para la retracci3n. En virtud de ella, estando *en* las cosas reales y, por tanto, *en* la realidad, la intelecci3n dual se sitúa *sobre* ellas. De esta manera, la intelecci3n *llega a estar* sobre lo que las cosas son en realidad. Sostiene Zubiri que el error del idealismo –“desde Descartes hasta Schelling, y en el fondo hasta Husserl y Heidegger”⁴⁰⁴–, es haber sostenido, en primer lugar, que la intelecci3n est3 sobre las cosas *por s3 misma*, y, en segundo t3rmino, que est3 sobre la realidad *sin m3s*. Pero, lo que llega a estar sobre lo real es una modalizaci3n de la intelecci3n, el logos, y no la intelecci3n por s3 misma. Y el logos est3 sobre lo que la cosa es *en realidad*, no sobre lo real sin m3s, es decir, el logos est3 sobre lo real *reactualizado*. En la retracci3n se lleva a cabo “una liberaci3n del ‘en realidad’”.⁴⁰⁵ En su virtud, lo real, ya aprehendido primordialmente como real, en la intelecci3n reactiva queda como lo que *ser3a* en realidad la cosa aprehendida. Zubiri denomina “*simple aprehensi3n*”⁴⁰⁶ a lo que la cosa *ser3a* en realidad. La simple aprehensi3n no prescinde del car3cter de realidad, sino que lo mantiene como punto de apoyo. Considerarla como reposando solamente sobre s3 misma, es decir, como momento material de un juicio, es tener una concepci3n logicista de ella. La realidad es patrimonio formal de la aprehensi3n primordial, y, por tanto, ulteriormente, tambi3n de los dem3s modos de intelecci3n.

⁴⁰² *Ib3dem*, 84.

⁴⁰³ *3dem*.

⁴⁰⁴ *Ib3dem*, 85.

⁴⁰⁵ *3dem*.

⁴⁰⁶ *Ib3dem*, 86.

Hay que aclarar en qué consiste el *sería* de la simple aprehensión. En el campo de realidad, la cosa real ya aprehendida queda como “*principio de inteligibilidad*”⁴⁰⁷, es decir, como lo que *sería* en realidad lo real. *Sería* es el carácter del contenido de las cosas reales que queda como principio de inteligibilidad. Aquí, el vocablo ‘sería’ tiene el sentido de un potencial, no de un condicional.⁴⁰⁸ Al quedar aprehendido como principio de inteligibilidad, el *sería* cobra la condición de irrealidad. El *sería* es un *irreal*. Por supuesto, ser irreal es “una manera de tener que ver con lo real”.⁴⁰⁹ Lo irreal se constituye por des-realización. Este ‘des’ es una “positiva inclusión en la realidad”.⁴¹⁰ La simple aprehensión queda en la *realidad* campal como lo que lo real sería en realidad. Irrealidad es el “modo des-realizado de estar en ‘la’ realidad”.⁴¹¹ Por ello sostiene Zubiri que la irrealización es un modo de realización: se realiza lo irreal en la realidad campal. Esta realización es creadora. Creación es actualización de realidad des-realizada (irrealidad) en un contenido libre. El contenido de las simples aprehensiones tiene un índice de libertad. Éste está exigido por lo real mismo aprehendido primordialmente. Se habla de libertad porque no está totalmente determinada la dirección de la des-realización.

Zubiri distingue tres formas de simple aprehensión: percepto, ficto y concepto. La segunda supone la primera, y la tercera las dos anteriores. En primer lugar, se libera por des-realización el *esto* de lo real aprehendido. *Percepto* es el contenido de lo real aprehendido, des-realizado como *esto*. Esta des-realización ya tiene una “orla de libertad”.⁴¹² El *esto* perceptual posee una configuración determinada, su *cómo*. En segundo término, se libera este *cómo*, de tal manera de crear un *cómo* fingido: es el *ficto*, la libre reconfiguración del *esto* en orden a inteligir lo que lo real es en realidad. Zubiri distingue entre *imagen* y *fantasma*. Éste es ficto de realidad; aquella, en

⁴⁰⁷ *Ibíd*em, 90.

⁴⁰⁸ Cfr. Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 152.

⁴⁰⁹ *IL*, 91.

⁴¹⁰ *Ídem*.

⁴¹¹ *Ibíd*em, 93.

⁴¹² *Ibíd*em, 97.

cambio, es propia de los animales no intelectivos. Por eso afirma que el acto de fantasía es “intelección fantástica”.⁴¹³

Estas afirmaciones sobre el carácter creativo de la percepción, de la fantasía y de todo el despliegue intelectual, llevan a Conill a desarrollar una especie de comparación entre las filosofías de Zubiri y de Nietzsche. Él sostiene que para comprender aquella es una gran ayuda relacionarla con ésta. Esta asociación entre Nietzsche y Zubiri “no fue algo premeditado o una hipótesis de trabajo ficticia, sino una asociación espontánea que surgía continuamente en el curso del pensamiento”.⁴¹⁴ Ambos filósofos otorgan significación histórica de primera magnitud al desarraigo y al nihilismo. Según Conill,

Nietzsche y Zubiri pretenden ofrecer una alternativa al criticismo moderno, basado en la autoconciencia psicológica o lógica del sujeto, rebasando el preponderante enfoque epistemológico, puesto que los conceptos y las ideas producidos por las diversas modalidades modernas de filosofía de la conciencia ni cuentan con ningún punto de apoyo firme, ni se han percatado del proceso y trasfondo del que realmente surgen... Por eso, la búsqueda nietzscheana y zubiriana de un ámbito previo a la lógica, a la conciencia, al lenguaje gramaticalizado, a los conceptos y a la relación sujeto/objeto, constituye una común preocupación.⁴¹⁵

Nietzsche destaca el *cuerpo* como hilo conductor, mientras que Zubiri afirma el *sentir intelectual*. Esto supone una transformación profunda, a la cual subyace un nuevo método, que “ofrece una nueva vía de acceso originario –físico- a lo real a través del cuerpo y del sentir”.⁴¹⁶ La filosofía de Nietzsche puede entenderse como una *filosofía del cuerpo*.⁴¹⁷ Destaca Conill que las filosofías de Nietzsche y de Zubiri “constituyen una *crítica de la razón lógica* como vía de acceso a la realidad”.⁴¹⁸ Ahora bien, hay que agregar que, en virtud de la formalidad de realidad, comprendida como alteridad radical, el pensamiento de Zubiri se distancia de la concepción nietzscheana de la voluntad de poder. Además, Zubiri no reduce el concepto a la ficción.

⁴¹³ Ibídem, 100.

⁴¹⁴ Conill, “Nietzsche y Zubiri”, 126.

⁴¹⁵ Ibídem, 128-129.

⁴¹⁶ Ibídem, 129.

⁴¹⁷ Cfr. Jara, Nietzsche un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad.

⁴¹⁸ Conill, “Nietzsche y Zubiri”, 133.

En efecto, los tipos de simple aprehensión para Zubiri no son solamente el percepto y el ficto, sino también el *concepto*. Éste surge por des-realización o liberación creativa del *qué* del contenido de lo real. En cuanto movimiento creador, la concepción crea el ámbito de actualización conceptual. Por ello, piensa Zubiri, sostener la existencia de un orden lógico *a priori* de conceptos es un error. El concepto posee dos caracteres: es un *abstracto* y es un *constructo*. Abstracción no es una suerte de extracción, ni como división ni como separación. Es una precisión, en el sentido etimológico de ‘prescindir’. Ahora bien, “la mayoría de los conceptos, sobre todo de los conceptos científicos, no son meramente abstraídos sino que están contruidos”.⁴¹⁹ Ya el ficto es algo constructo, un cómo *reconstruido*. Pero la construcción conceptual opera sobre notas ya abstractas. El concepto, pues, es un abstracto-constructo.

En definitiva, percepto, ficto y concepto son los tres tipos de simple aprehensión. Y ésta es lo que lo real *sería* en realidad. *Sería* es la unidad del *esto*, del *cómo* y del *qué* des-realizados, en orden a inteligir lo que lo real es en realidad. De esto hay que ocuparse ahora.

2.2. Afirmación

Además de la toma de distancia, el movimiento intelectual del logos tiene una segunda fase, que Zubiri denomina *intentum*. Retenida en tensión distante por lo real, ahora la intelección afirma lo que lo real es en realidad. Es la intención afirmativa. Afirmación es intelección *firme* de lo que lo real es en realidad, a diferencia de la intelección *retraída* que es la simple aprehensión.

Zubiri rechaza como falsa la concepción de la afirmación como una *creencia*, en el sentido de una especie de “*admisión*”⁴²⁰ o de “*decisión*”.⁴²¹ La función de afirmar que aquí se analiza es de nivel intelectual y no psicológico. No hay que confundir el orden de la actividad (perspectiva procesual) con el orden del acto (perspectiva estructural). En este último nivel se desarrolla el análisis noológico. Admisión y decisión son modos de la actividad de *aseverar*; la afirmación, en cambio, es momento de un determinado acto intelectual, justamente del logos. La aseveración

⁴¹⁹ IL, 104.

⁴²⁰ *Ibidem*, 111.

⁴²¹ *Ibidem*, 121.

es “actividad *espontánea*”;⁴²² la afirmación, en cambio, es momento de un logos exigido por la impresión de realidad. La afirmación como acto funda la posibilidad del ámbito mental de aseveración. Se puede expresar esto de la siguiente manera: la afirmación intelectual no es aseveración de que A es B, sino que consiste en el *A es B* mismo. Además, la afirmación no es algo “‘añadido’ a la aprehensión de las cosas”.⁴²³ Ella tiene su raíz en la aprehensión primordial y afirma que el *sería* es lo que en realidad lo real es. Por ello, la afirmación “es ‘más’ que simple aprehensión, pero es ‘menos’... que aprehensión primordial de realidad”.⁴²⁴ Lo que Zubiri quiere destacar es que, desde el punto de vista de la impresión de realidad, la aprehensión primordial es la intelección por excelencia: su riqueza de realidad es inamisible. Sólo gracias a ella, el logos es también intelección, una modulación de aquella.

La afirmación es dinámica. El movimiento afirmativo, el recorrido de la distancia campal que va desde lo que lo real *sería* en realidad hacia la afirmación de lo que lo real *es* en realidad, tiene carácter de “tanteo”.⁴²⁵ Tanteo es ciertamente un dinamismo del aprehensor, pero con una base receptiva. Zubiri denomina “*discernimiento*”⁴²⁶ al tanteo intelectual. Afirmar no es formalmente discernir, sino que el discernimiento es un momento de la afirmación. Se trata de una función fundada en la actualización campal.

La afirmación recae siempre sobre *lo real*. Esto real es aprehendido como real, sea en aprehensión primordial, sea por postulación constructiva. En este segundo caso, lo postulado es real con la misma formalidad de realidad ya aprehendida primordialmente, pues logos es modalización ulterior de aprehensión primordial. Es preciso aclarar esta idea zubiriana de la postulación constructiva.

Zubiri distingue entre cosa-real y cosa-sentido. En SE, denomina ‘cosa-real’ a “aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que

⁴²² Ídem.

⁴²³ *Ibíd.*, 118.

⁴²⁴ Ídem.

⁴²⁵ *Ibíd.*, 122.

⁴²⁶ *Ibíd.*, 122-123.

posee”,⁴²⁷ y llama ‘cosa-sentido’ a la cosa real en función constructa con la propia vida. En IS se mantiene la concepción de la cosa-sentido, pero la cosa-real es conceptuada como aquello que queda (y que está) *de suyo*.⁴²⁸ Son cosas-sentido, por ejemplo, la silla, la mesa, el libro, en cuanto tales. En SE, donde la perspectiva es la de una filosofía de la realidad, se destaca que la cosa-sentido es irreal y, por tanto, de ella “hay concepto, pero no esencia”.⁴²⁹ En cambio, en IS, donde el punto de vista es el de la aprehensión, se insiste en que “toda cosa-sentido lleva en su seno una cosa-realidad”.⁴³⁰ La respectividad de sentido depende de la *condición*, es decir, de la “capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido”.⁴³¹ González destaca que aquí está “la gran diferencia de Zubiri con la fenomenología”.⁴³² En efecto,

La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger... ha descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, ‘vemos’ son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. 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, etc.; 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 fundamento de esta última aprehensión. Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son congéneres pero no equivalentes, no independientes, sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.⁴³³

Ilustra esta diferencia el hecho que, para Zubiri,

la muerte no es una simple vivencia; la muerte es una realidad. En cuanto realidad, la muerte pertenece a la vida tanto como el nacimiento. Si Heidegger no da ninguna importancia al nacimiento es porque el nacimiento no es nunca una posibilidad, es simplemente una realidad. La muerte, en cambio, puede tomarse como posibilidad pero

⁴²⁷ SE, 104.

⁴²⁸ Cfr. IRE, 59-60.

⁴²⁹ SE, 107.

⁴³⁰ IL, 127.

⁴³¹ SSV, 231.

⁴³² González, “Ereignis y Actualidad”, 355.

⁴³³ SSV, 230.

porque ella es primariamente una realidad. Como tal realidad, no siempre es necesariamente consciente para el hombre.⁴³⁴

Pues bien, habiendo remarcado que lo real es lo *de suyo*, no la cosa-sentido, hay que preguntar en qué consiste la postulación de realidad por construcción. Zubiri pone los ejemplos de la realidad de lo matemático y de la realidad de lo novelado. Desde el punto de vista noológico, las invenciones construidas por el novelista, según perceptos y fictos, en cuanto afirmadas intelectivamente, constituyen una postulación de realidad. Las afirmaciones de ficción recaen sobre lo real. De igual manera, las construcciones matemáticas, en cuanto afirmadas intelectivamente, postulan la realidad de lo construido. Un espacio geométrico “no es un mero concepto, ni una síntesis de conceptos”,⁴³⁵ sino algo real por postulación. Es verdad que no es algo real “en la misma forma en que lo es un vaso de agua”,⁴³⁶ pero tampoco es algo meramente lógico. Para Zubiri, la geometría es una ciencia de realidades. Las afirmaciones matemáticas se refieren a irrealidades realizadas por postulación. Los sistemas matemáticos no son sólo sistemas de conceptos objetivos, es decir, sistemas de lo que lo real *sería* en realidad, sino realidades, sistemas de lo que lo real *es* en realidad. Ante el logos, lo matemático posee realidad. A juicio de Zubiri, esto permite entender que, en matemática, los sistemas construidos acaben poseyendo más propiedades que las postuladas.⁴³⁷

De acuerdo a lo anterior, para Zubiri las realidades matemáticas son aprehendidas impresivamente. Es decir, ¡se sienten! Esto no se debe, por supuesto, a que dichas realidades sean sensibles. Lo que pasa es que, al aprehender algo sensible, se aprehende la formalidad de realidad, y esta formalidad es numéricamente la misma que la de las realidades matemáticas aprehendidas. El contenido de éstas no está dado ni es sensible, se alcanza por libre creación. Pero en la afirmación o juicio matemático, lo afirmado es la realidad de dichos contenidos. En esto consiste la postulación, en postulación de realidad. Y esta realidad postulada es la formalidad de realidad, la misma formalidad de lo sensible aprehendido. Podría objetarse que no es así, que no se trata de la misma, pues la formalidad está *dada* cuando se trata de lo

⁴³⁴ González, “Ereignis y Actualidad”, 357.

⁴³⁵ IL, 128.

⁴³⁶ Ídem.

⁴³⁷ Ésta es la interpretación que hace del teorema de Gödel. Cfr. IL, 133-146.

sensible, pero *postulada* en las realidades matemáticas. Entonces, lo postulado sería algo distinto de lo dado. ¿Puede ser, entonces, la *misma*? Zubiri arguye que sí, pues el momento campal de la formalidad está ya inteligido en aprehensión primordial. Lo que pasa es que, en el caso de las realidades matemáticas, la formalidad está re-actualizada campalmente. Se trata de la misma formalidad de realidad, pero re-actualizada intelectivamente. Esta re-actualización no es *otra* actualización, sino una modulación de la actualización primordial. Por consiguiente, la realidad de lo matemático es el mismo *de suyo* del vaso de agua, aunque reactualizado. Logos es una modulación de la aprehensión primordial.

Ahora bien, lo que se afirma de lo real es lo que ello es en realidad. La afirmación no afirma *lo real*, sino lo que lo real es *en realidad*. Este *en realidad* implica la actualización campal. Como el logos es intelección dual, intelección a la luz de simples aprehensiones, la afirmación es aprehensión de que en lo real está realizado lo que sería esto real en realidad. La afirmación afirma la realización, en la realidad reactualizada, de las simples aprehensiones. El sistema de lo real no se identifica con el sistema de lo afirmado: lo real no es “correlato de lo afirmado”.⁴³⁸

2.3. Formas y modos de la afirmación

Zubiri distingue tres formas y seis modos de la afirmación. *Forma* de la afirmación es la manera en que lo real queda establecido como término de la intelección afirmativa. Las formas se distinguen, entonces, según la función que en la afirmación desempeña lo real de que se afirma. Estas formas son tres: afirmación posicional, afirmación proposicional y afirmación predicativa. Cada una de ellas se apoya en la anterior. Las formas de la afirmación no coinciden con las formas del juicio predicativo: afirmación no es sinónimo de predicación.

¡Fuego!, es el ejemplo de *afirmación posicional* que Zubiri menciona.⁴³⁹ La función de lo real aquí es ser simplemente *puesto* para una denominación. Denominar es “identificar”⁴⁴⁰ algo ya aprehendido. Los nombres son expresiones de simples aprehensiones. En la aprehensión primordial no hay denominación ni “nombre ninguno”.⁴⁴¹ En el juicio posicional hay una sola

⁴³⁸ IL, 150.

⁴³⁹ Cfr. *Ibíd.*, 152.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, 154.

⁴⁴¹ *Ídem.*

simple aprehensión, cuya realización se afirma globalmente: *¡fuego!* La aprehensión primordial es aprehensión inmediata. El juicio posicional, en cambio, es una afirmación mediada de lo que la cosa es en realidad. El momento afirmativo se expresa por la connotación de la entonación. El juicio posicional es rigurosamente ante-proposicional: lo real aprehendido no está “propuesto al juicio: está simplemente ‘puesto’”.⁴⁴²

Zubiri sostiene que es el logos el modo intelectual donde es posible la aparición del lenguaje. En aprehensión primordial no hay nombre ninguno. Su perspectiva en IS es la de una filosofía de la inteligencia, y no la de una filosofía del lenguaje. Por ello, aborda solamente algunos aspectos del lenguaje que le interesa destacar desde esta óptica. Ante todo, sostiene que hay lenguaje porque hay intelección. Como lo propio de ésta es la impresión de realidad, y esta formalidad no se encuentra en el sentir animal, ello le lleva a rechazar la existencia de un lenguaje puramente animal. El lenguaje es prerrogativa del animal humano. Siendo su punto de vista el intelectual, centra su atención en la dimensión significativa del lenguaje. “La significación en sentido estricto es propia tan sólo del lenguaje”.⁴⁴³ Como la significación es propia del modo intelectual del logos, ella implica la aprehensión primordial, en este caso, la actualización de actos fonéticos. En el lenguaje, “la significación está añadida (en la forma que fuere, no es el momento de entrar en el problema) a algunos sonidos (no a todos)”.⁴⁴⁴ El lenguaje supone escuchar y hablar de algún modo. Así, la significación “presupone la actualidad de los demás en mis acciones y hábitos”.⁴⁴⁵ Zubiri había considerado antes el lenguaje en el contexto de la dimensión social de la realidad humana.⁴⁴⁶ Pintor Ramos sostiene que dicho enfoque es parcial.⁴⁴⁷ Sea lo que sea, lo que sí es claro es que González lleva razón: también desde IS el significado implica una actualización social. Por una parte, supone los actos lingüísticos de los demás aprehendidos en aprehensión primordial. Por otro lado, supone un conjunto de simples aprehensiones -significados o esquemas intencionales- compartidos en

⁴⁴² Ídem.

⁴⁴³ IRE, 50.

⁴⁴⁴ Ídem.

⁴⁴⁵ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 224.

⁴⁴⁶ Cfr. SH, 275-301.

⁴⁴⁷ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 210.

el medio social. Desde la perspectiva noológica, el lenguaje posee una básica estructura social. Ahora bien, lo que Zubiri destaca en IL es que “es en el distanciamiento ganado por la simple aprehensión donde se encuentran las estructuras que hacen posible intelectivamente el lenguaje”.⁴⁴⁸ Estas estructuras dicen relación con la actualización de la distancia entre el momento individual y el momento campal de la formalidad de realidad aprehendida primordialmente. Ello permite ver, por ejemplo, que el significado, antes de tener una función representativa, tiene una función direccional, asentada en la estructura intelectual de la *sería*. Por otra parte, Zubiri parece defender, respecto de la proposición, la prioridad del nombre. En SE, esta idea está asociada a la tesis de que las realidades individuales son susceptibles de rigurosa intelección.⁴⁴⁹ En IS, por su parte, esto se expresa en la valoración de la afirmación posicional. Ahora bien, nombrar la realidad “significa siempre dotarla de algún sentido, aunque sea indirectamente”.⁴⁵⁰ Y el sentido es función constructa respecto de la realidad humana: todo sentido es un *sentido-para*. Por esto, puede sostenerse que “la actualización de cualquier cosa dentro del campo lleva consigo, implícita o explícitamente, la actualización de la realidad humana como parte de la respectividad campal”.⁴⁵¹ Lo nombrado es realidad, pero ésta, aprehendida primordialmente, “por sí misma ni es lingüística ni tiene un lenguaje propio”.⁴⁵² En la realidad así actualizada hay una exigencia de logos y, por tanto, de lenguaje, pero permanece siempre una oquedad entre lenguaje y nuda realidad.⁴⁵³ La fuerza real de imposición hace posible una consideración del lenguaje como *voz de las cosas*, pero no hay que pasar por alto que se trata del nivel intelectual del logos, es decir, del nivel de una reactualización de lo real a la luz de las simples aprehensiones. Por último, nada obsta para que, desde la filosofía de Zubiri, se esté de acuerdo, desde una perspectiva procesual, con que las potencialidades

⁴⁴⁸ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 193.

⁴⁴⁹ Cfr. SE, 211-248.

⁴⁵⁰ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 203.

⁴⁵¹ *Ibidem*, 209.

⁴⁵² Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 233.

⁴⁵³ Cfr. IL, 239-252.

intelectivas del lenguaje “son poderosas e inagotables y ellas mismas nos sirven como medio que conduce a la realidad primordial”.⁴⁵⁴

La *afirmación proposicional* es la segunda forma de afirmación. Por ejemplo: *A buen entendedor, pocas palabras*. Aquí, lo real, inteligido ya en función de una simple aprehensión (*buen entendedor*), es propuesto para una nueva posición, a la luz de otra simple aprehensión (*pocas palabras*). Por ello se trata de una afirmación *pro-positiva*. Esta forma de afirmación posee una “*unidad de compleción* ‘AB’”.⁴⁵⁵ A es lo real ya aprehendido y denominado en función de una simple aprehensión. B es otra simple aprehensión. AB es la unidad de compleción. Esta unidad tiene tres momentos: B se *funda* en A; B se funda *en la índole propia* de A; B es momento de la *realidad* de A. Así, la unidad de compleción se caracteriza porque la realidad de A envuelve por su propia índole la realidad de B, fundándola. Ahora bien, la afirmación proposicional consiste en poner en la realidad reactualizada la unidad complexiva AB. La expresión del juicio proposicional es la “*frase nominal*”.⁴⁵⁶ Ésta es una frase rigurosamente a-verbal. Tiene cuando menos dos nombres, que designan la unidad complexiva. El momento afirmativo se expresa por la pausa entre los dos nombres.

La tercera forma de afirmación, distinta de las dos anteriores, es la *afirmación predicativa* (por ejemplo, *Gonzalo es chileno*), la que puede representarse como A-B. Ella es una *afirmación copulativa*. Es, desde luego, una afirmación pro-posicional, pero modificada. Ahora, B está fundada en A, “pero no forzosamente en la índole propia de la realidad de A”.⁴⁵⁷ La unidad A-B es sólo conectiva, ya no complexiva: B se realiza en la realidad de A, pero manteniendo en cierto modo su realidad propia. En el caso de un juicio apodíctico, la conexión, a lo más, es necesaria. La compleción, en cambio, “es más que necesaria, es en cierto modo constituyente”.⁴⁵⁸ Destaca Zubiri que, desde la perspectiva noológica, la conexión no es propiamente una relación entre A y B, pues a B no se le supone real, sino que se afirma su

⁴⁵⁴ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 233.

⁴⁵⁵ IL, 157.

⁴⁵⁶ Ídem.

⁴⁵⁷ Ibídem, 160.

⁴⁵⁸ Ibídem, 161.

realización en A. La relación entre A y B es algo consecutivo a la conexión. La llamada “*lógica formal* se apoya en la relación *resultante* de la afirmación conectiva”.⁴⁵⁹ Para ella, A y B son dos variables de idéntico carácter, pero diversa función. Por esto, es posible la conversión de proposiciones, modificando la cuantificación. Esto, sin embargo, es inexacto. A no es parte de lo afirmado, sino algo propuesto a la afirmación. No es sujeto *de* afirmación, sino sujeto *para* una conexión. En A-B, A es *sujeto para* y B es un irreal realizado en A por afirmación. A y B, pues, no tienen carácter equivalente. Por tanto, no son intercambiables. En la afirmación predicativa, la diferencia entre A y B no es sólo funcional: es esencial. A es realidad propuesta, B es irreal realizado. Y lo afirmado es la realización de B en A conectivamente. La afirmación consiste en poner la unidad conectiva A-B como unidad que es real en realidad; no consiste en un mero conectar B con A. Lo que interesa a Zubiri es destacar que la llamada lógica formal no es lo primario. Efectivamente, “*toda lógica formal se funda en una lógica más radical, en la lógica de la afirmación*”.⁴⁶⁰

La expresión gramatical de la afirmación predicativa suele ser ‘A es B’. Este *es* desempeña una triple función. En primer lugar, una función de *realidad*: expresa una afirmación, es decir, la posición de que la unidad A-B es en realidad. En segundo término, cumple una función de *unidad conectiva*: expresa la unidad conectiva A-B. Por último, tiene una función de *relación copulativa*: expresa la relación entre A y B, consecutiva a la conexión. Zubiri sostiene que la primera función funda la segunda, y ésta a su vez la tercera.⁴⁶¹ Es claro que todo verbo posee las funciones primera y segunda. Por ello, la expresión de la afirmación predicativa no es ‘A es B’, sino ‘Ax’, donde x es verbo. Se denomina “verbo sustantivo”⁴⁶² a aquél que posee las funciones primera y segunda. Originariamente, el verbo *ser* fue sólo verbo sustantivo. El carácter copulativo lo fue adquiriendo lentamente, y, por lo demás, no es exclusivo de este verbo. Así, el sentido copulativo de un verbo se funda en el sentido sustantivo del mismo y, por tanto, es siempre secundario. Por otra parte, hay lenguas que carecen del verbo *ser*. Por

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 164.

⁴⁶⁰ *Ídem*.

⁴⁶¹ Cfr. *Ibidem*, 166.

⁴⁶² *Ibidem*, 167.

todo esto, hay que distinguir en la afirmación predicativa su estructura gramatical -asociada a la lengua- de su estructura intelectual.

En otro lugar, Zubiri anota a este respecto que, para todo el pensamiento del área lingüística indoeuropea, fue un asunto de graves consecuencias,

la conversión del ser como verbo sustantivo en puro verbo copulativo, es decir, de mera significación. Ocurre sobre todo en el griego y en el latín, aunque también en el sánscrito. Ha permitido la autonomía de la indicación respecto de todos los demás modos verbales, y se ha convertido en un ingrediente de la mentalidad.⁴⁶³

Entre las consecuencias históricas de este hecho, pueden señalarse, en opinión de Zubiri, la formación de la actitud teórica y la deriva idealista que el pensamiento europeo sigue posteriormente. En este punto, resulta también interesante anotar que “el término ‘realidad’ es un término muy tardío dentro de la lengua española, término inicialmente extraño que sólo se fue aclimatando a medida que el término ‘ser’ iba perdiendo su sentido existencial a favor de su uso meramente copulativo”.⁴⁶⁴

Como no podía ser de otro modo, Zubiri sostiene que la diferencia entre las formas de la afirmación “es de carácter formalmente sentiente”.⁴⁶⁵ Lo real mismo, al impeler impresivamente a tomar distancia, abre las tres posibilidades de determinación: posición, complexión y conexión. “El logos nace de la impresión de realidad”⁴⁶⁶ y se desenvuelve en ella. Las tres formas de afirmación son formas de unidad de la formalidad de realidad, de sus momentos individual y campal, en el orden del campo de realidad autonomizado. En estas formas de unidad se expresa la fuerza de la realidad, en el sentido de “*fuerza de realización*”.⁴⁶⁷ En orden de fuerza decreciente, hay posición, complexión y conexión. Ahora bien, además de formas diversas, la afirmación tiene también modos distintos.

⁴⁶³ SH, 296.

⁴⁶⁴ Pintor Ramos, Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, 227.

⁴⁶⁵ IL, 169.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, 170.

⁴⁶⁷ *Ídem*.

La intelección afirmativa es intelección en movimiento: por la impelencia de lo real aprehendido primordialmente, hay una toma de distancia y una creación de simples aprehensiones, a la luz de las cuales se afirma lo que lo real es en realidad. La intención afirmativa –*lo real es en realidad esto*– está precedida formalmente por la intención intelectual: *lo real sería en realidad esto*. La intención intelectual es “expectante”;⁴⁶⁸ la intención afirmativa es resolutoria. Los modos de la afirmación penden de las maneras en que la reactualización de lo real “determina o resuelve la expectación intencional”.⁴⁶⁹ Se trata de una reactualización de lo real en orden a las simples aprehensiones. Así, los modos de afirmación son modos de realización de las simples aprehensiones, según los modos de reactualización de lo real en orden a ellas. Esta reactualización de lo real, en función de las simples aprehensiones, es una actualización de tercer orden: lo real, actualizado inmediatamente en la aprehensión primordial, y reactualizado en el campo de realidad, en tanto ámbito, ahora se reactualiza en orden a perceptos, fictos y conceptos. Esta reactualización de tercer orden es el “determinante intrínseco de los modos de resolución de la expectación intencional”.⁴⁷⁰ La realización de las simples aprehensiones en lo real así reactualizado, puede ser más o menos firme. Las diferencias de firmeza constituyen los diversos modos de afirmación.

Yendo del menos al más firme, Zubiri distingue seis modos de afirmación. El primero es la *ignorancia*. En ella, lo real se reactualiza como indeterminado respecto de las simples aprehensiones, es decir, lo real reactualizado no realiza ninguna simple aprehensión de la que se dispone. La ignorancia es el modo de afirmación que afirma que lo real es en realidad indeterminado. No se trata de una privación de afirmación, como si ella quedara suspendida, ni tampoco de una afirmación privada de término positivo. Por el contrario, en la ignorancia, la privación es “un positivo carácter de la intelección afirmativa”.⁴⁷¹ El acceso a la ignorancia no es algo sencillo. El ser humano tiene que “aprender a ignorar. Sólo así puede crear nuevas

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, 173.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, 175.

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, 176.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, 183.

simples aprehensiones que en su hora pueden conducir desde la ignorancia a otros modos de intelección afirmativa”.⁴⁷²

El *barrunto* es el segundo modo de afirmación, determinado por lo real reactualizado como *indicio*. En virtud de éste, en orden a las simples aprehensiones, los rasgos de lo que lo real es en realidad aparecen auroralmente, pero quedan abolidos. Como modo de reactualización, el indicio admite grados (clarencia, borrosidad, indicación), cada uno de los cuales determina respectivos grados de afirmación barruntiva: vislumbre, confusión, sospecha. El tercer modo de afirmación es la *duda*. Ahora, los rasgos reactualizados quedan sostenidos. Lo central es “el acotamiento del área de la indeterminación, y la definición de los rasgos”.⁴⁷³ Así reactualizado lo real en orden a las simples aprehensiones, puede ser en realidad “tanto lo uno como lo otro”.⁴⁷⁴ Este modo de reactualización es la *ambigüedad*. La reactualización de ambigüedad determina el modo de afirmación que es la duda. Duda no es vacilación, sino modo de afirmar que lo real es en realidad ambiguo. Se vacila porque hay duda: el orden estructural intelectual es formalmente previo al orden psíquico. En sentido noológico, duda “no es un no saber a qué carta quedarse”.⁴⁷⁵

El cuarto modo de afirmación es la *opinión*. En ella, lo real reactualizado puede ser en realidad más bien esto que aquello. En orden a las simples aprehensiones, lo real se reactualiza con cierta *preponderancia*. Lo preponderante determina entonces este modo de afirmación. La opinión admite grados. Los modos de preponderancia (clinamen, gravedad, vencimiento) determinan los respectivos grados de opinión (inclinación, probabilidad, convicción). La *plausibilidad* es el quinto modo de afirmación. En ella, los rasgos de lo real reactualizado están unívocamente determinados en orden a las simples aprehensiones, pero, para expresarlo de algún modo, “no constituyen sino la superficie... del volumen de la cosa”.⁴⁷⁶ El aspecto pertenece a lo que lo real es en realidad, pero la unidad del aspecto con lo real reactualizado es

⁴⁷² *Ibíd.*, 187.

⁴⁷³ *Ibíd.*, 191.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, 192.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, 193.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, 198.

una unidad expresiva: el aspecto sólo manifiesta lo que lo real es en realidad. La intelección, se puede decir, va del aspecto a lo que lo real es en realidad. A este modo de reactualización de lo real en orden a las simples aprehensiones, en virtud del cual se afirma que lo real es en realidad lo que aspecta, Zubiri lo denomina *obviedad*. La plausibilidad es la “afirmación de lo obvio”.⁴⁷⁷ En rigor, la firmeza de la afirmación aún no es total, pues lo real podría ser, en realidad, algo diverso de su aspecto. Este modo de afirmación afirma lo obvio, “mientras no se demuestre lo contrario”.⁴⁷⁸

Por último, el sexto modo de afirmación es la *certeza*. En ella, el aspecto no es rigurosamente aspecto, pues ahora está incorporado a lo real reactualizado. La simple aprehensión, por ello, se realiza en lo real reactualizado de una manera constituyente. Por ejemplo: *esto que está a mis pies, mansa y tranquilamente, es en realidad un perro*. No es que sólo tenga *aspecto* de tal; es que en realidad lo es. He aquí una afirmación cierta. Como modo de afirmación, la certeza supone que lo real se ha reactualizado, en orden a la simple aprehensión –en este caso, el concepto ‘perro’-, con el carácter de la *efectividad*: lo real reactualizado realiza efectivamente la simple aprehensión. Efectividad implica una realización constituyente. “Constitutivo significa aquí que pertenece a lo que la cosa es en realidad”.⁴⁷⁹ Lo constitutivo se distingue de lo adventicio. Ahora bien, en aprehensión primordial se aprehende lo real como real. Es la impresión de realidad. Dicha formalidad –el *de suyo*- posee un momento individual y un momento campal, pero que, en aprehensión primordial, son aprehendidos de manera “compacta”.⁴⁸⁰ Por la fuerza de realidad, aprehendida impresivamente en modo de *hacia*, se da un movimiento intelectual de distanciaci3n, que autonomiza el campo de realidad, haciendo posible la intelecci3n afirmativa de lo que lo real reactualizado es en realidad. Es decir, ahora, en el logos, se produce una suerte de “re-constituci3n”⁴⁸¹ de la unidad de los momentos individual y campal de lo real, al afirmar que lo real es en realidad x en el orden campal. Esta reconstituci3n alcanza su grado de m3xima

⁴⁷⁷ *Ib3dem*, 200.

⁴⁷⁸ *Ib3dem*, 201.

⁴⁷⁹ *Ib3dem*, 203.

⁴⁸⁰ *Ib3dem*, 204.

⁴⁸¹ *3dem*.

firmeza en la afirmación cierta. Pero se trata de un “sucedáneo de la compacción”,⁴⁸² pues el logos es modalización ulterior de aprehensión primordial. En sentido noológico, intelectual, certeza es “firmeza total”,⁴⁸³ no un estado mental o psicológico. Estar en lo cierto no es *estar seguro*, sino tener el blanco logrado de lo que lo real reactualizado es en realidad. Esta firmeza de la certeza es, en el fondo, “con-firmación”.⁴⁸⁴ la afirmación cierta recupera firmemente la unidad de los momentos individual y campal de lo real en el orden de las reactualizaciones campales. Pero la unidad de compacción de la aprehensión primordial es más que efectiva. Entre la unidad de compacción y la unidad de confirmación hay siempre una oquedad. Esto lleva al tema de la evidencia.

2.4. Evidencia

Por una parte, el análisis que hace Zubiri de la evidencia logra mostrar su radicación en la impresión de realidad y, por otro lado, el desarrollo de su planteamiento permite apreciar la posición de su Noología respecto de concepciones modernas sobre la evidencia.

La determinación de la afirmación, ya se ha visto, procede de la reactualización de lo real en orden a las simples aprehensiones. A esta reactualización se llega intelectivamente desde la aprehensión primordial. El desdoblamiento de los momentos individual y campal de la impresión de realidad, constituye una oquedad entre lo real aprehendido *como real* y la intelección de lo que lo real es *en realidad*. La raíz de esta oquedad es la retinencia de lo real actualizado. En virtud de ésta, la oquedad queda abierta *sobre* lo real *por* lo real mismo. Colmar la oquedad consiste justamente en afirmar lo que lo real es en realidad a la luz de simples aprehensiones. Con ello, en todo caso, la oquedad no queda abolida: “una oquedad ‘*colmada*’ es siempre y sólo una ‘*oquedad*’ colmada”.⁴⁸⁵ La oquedad es un momento inextirpable del dinamismo de actualización intelectual. Así, es la función determinante de lo real actualizado lo que determina la oquedad. Es verdad que es la intelección la que confiere a lo real su actualidad intelectual, pero esta actualidad, sostiene Zubiri, es una actualización de lo real mismo. La

⁴⁸² Ídem.

⁴⁸³ Ídem, 205.

⁴⁸⁴ Ídem, 206.

⁴⁸⁵ Ídem, 247. Las cursivas son mías.

actualidad intelectual es momento noérgico de lo real, pues la aprehensión primordial es *mera* actualización de realidad. Es lo real mismo actualizado lo que mueve a la intelección. Lo que hace lo real, en el orden de la actualidad, es “agitar intelecciones”.⁴⁸⁶ Rigurosamente hablando, este agitar no es una *acción*, sino una *actualidad actuante*. Este agitar no es *ab extrínseco* de la intelección, sino algo que ocurre desde dentro de ella misma. Lo real actualizado mueve a la intelección con un carácter de “exigencia”.⁴⁸⁷ La oquedad es un ámbito de exigencia, y no un puro vacío. Lo real actualizado exige la realización afirmativa. Esta exigencia es una forma de la fuerza de imposición de la realidad aprehendida impresivamente. La exigencia de lo real lleva al conjunto de simples aprehensiones y, a la luz de éstas, lo real reactualizado exige la realización de alguna de ellas. Esta exigencia es “exigencialidad de una visión”.⁴⁸⁸ Esta visión ocurre mediada por el campo de realidad, a diferencia de la “*videncia*”,⁴⁸⁹ que es aprehensión inmediata de lo real en aprehensión primordial. Pues bien, esta visión exigida es justamente, para Zubiri, la “e-videncia”.⁴⁹⁰ La exigencia es el principio intrínseco de la evidencia: ella no es sólo algo noético, sino algo noérgico. Más que en visión, ella consiste en visión exigida. Toda afirmación está contenida en una línea de exigencia que admite los opuestos e intermedios. Cada tipo de realidad tiene sus modos propios de exigencia: no hay un canon universal de evidencia.

Por lo anterior, resulta claro que toda evidencia es algo mediado, aunque no haya término intermediario, como en el caso de la evidencia posicional. Hay evidencia inmediata, pero no evidencia in-mediada. Por ocurrir en el orden de la reactualización campal, la evidencia es algo logrado en el *medio* real. Y por ser lograda, es algo intrínsecamente dinámico. Lo ya evidente se constituye como tal en el orden de la actualización campal. Es decir, es un resultado fundado en un evidenciar constituyente. Por esto, la evidencia, más que ser algo constituido, es formalmente “*evidenciación*”.⁴⁹¹ Además, toda evidencia posee *exactitud*. Ella es la “cualidad de

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, 215.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, 216.

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, 219. Recurre aquí Zubiri al término “visión”, a falta de otro mejor capaz de incorporar los diversos modos del sentir intelectual.

⁴⁸⁹ *Ídem.*

⁴⁹⁰ *Ídem.*

⁴⁹¹ *Ibíd.*, 230.

estar exigido”.⁴⁹² La aprehensión primordial simplemente se da. Toda afirmación, en cambio, está constreñida por una vía de exigencia, es decir, posee su línea de exactitud. No hay un tipo especial de exactitud que sirva de canon de los demás. La exactitud, más bien, pende del tipo de realidad reactualizada. Zubiri rechaza, por tanto, que el rigor lógico –“ni tan siquiera en la matemática”-⁴⁹³ sea la base de la exactitud intelectual de una afirmación. Se opone la Noología a una concepción meramente logicista del logos.

De esta manera, el fruto del análisis noológico de la evidencia es mostrar su radicación en la impresión de realidad. Una vez alcanzado esto, Zubiri confronta su conceptualización con algunas ideas modernas sobre la evidencia. Por de pronto, con la idea cartesiana de la evidencia como *percepción clara y distinta*, que es, a su juicio, insuficiente. La percepción -clara y distinta- es un momento de la evidencia, pero no su momento constitutivo. Radicalmente, evidencia no es claridad, sino “*exigentia clarificans*”.⁴⁹⁴ Más que noética, la evidencia es noérgica. En el *cogito* cartesiano, la proposición ‘yo soy, yo existo’ llega a ser evidente, porque, habiéndose aprehendido el aprehensor como real, en virtud de la fuerza de imposición de la propia realidad reactualizada, se constituye una exigencia que lleva a esa intelección afirmativa. La evidencia del *cogito* se funda en la inmediata aprehensión primordial del aprehensor como real. Esta aprehensión es una co-aprehensión concomitante a la impresión de realidad. De esta manera, “esa suprema evidencia se funda en la realidad”.⁴⁹⁵

Por otra parte, Husserl sostiene que la evidencia es impleción de una intención vacía por una visión plenaria. Esta concepción es insuficiente por la misma razón que lo es la cartesiana. También aquí se olvida el momento constituyente más radical. “No se trata de cómo una simple aprehensión vacía se haga evidente por impleción, sino de cómo una intelección de lo real se hace evidente por exigencia, esto es, de cómo la cosa real exige la realización de la

⁴⁹² *Ibíd.*, 231.

⁴⁹³ *Ibíd.*, 232.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, 233.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, 235.

simple aprehensión”.⁴⁹⁶ El principio es la exigencia real, y no la reducción de la intención vacía a la intuición originaria. Ilustra el punto lo que acota González:

Husserl entiende que la evidencia es un ‘cumplimiento’, de modo que tendríamos una evidencia cuando un determinado ‘contenido de sentido’ se cumple en una determinada cosa inteligida. Con esto hemos superado la dualidad entre las premisas y la conclusión. Pero seguimos estando ante una dualidad entre la cosa inteligida y el ‘contenido de sentido’ que se realiza o se cumple en esa cosa. La evidencia es entonces relativa a los ‘contenidos de sentido’ desde los cuales entendemos una cosa concreta.⁴⁹⁷

Sin duda, para Zubiri la evidencia tiene un respecto a las simples aprehensiones, que pueden denominarse aquí ‘contenidos de sentido’. Pero, por una parte, dichos contenidos poseen un respecto a la realidad –por la des-realización y como direcciones hacia lo que lo real sería en realidad- y, por otro lado, la realización de estos contenidos de sentido implica una exigencia, fundada en la fuerza de imposición de la realidad reactualizada. El análisis noológico de la evidencia no conduce a un reino puro de contenidos de sentido, sino a la exigencia real en el ámbito de la actualización intelectual. Lo que pasa es que la filosofía de Husserl busca “el saber absoluto en una ‘visión’”.⁴⁹⁸ Cabe preguntar por qué se da esta búsqueda, propia no sólo de Husserl en la historia de la filosofía europea. González sugiere que ello “puede provenir de la búsqueda de un refugio seguro a salvo de toda negatividad”.⁴⁹⁹ Probablemente, hay presupuestos metafísicos implicados. Por una parte, la filosofía griega pensó el devenir con un momento de negatividad (no ser) e, incluso, de maldad (Plotino). Pero, “la negatividad es un carácter de nuestro lenguaje, y no de las cosas”.⁵⁰⁰ Además, la búsqueda de un saber absoluto “puede reflejar, en algunos casos, un residuo de la idea judeocristiana de creación, cuando fue expresada con categorías griegas”.⁵⁰¹ La filosofía de Zubiri no busca establecer un saber apodíctico. La evidencia es siempre dual y derivada de la verdad real propia de la aprehensión

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, 237.

⁴⁹⁷ González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 66.

⁴⁹⁸ *IL*, 238.

⁴⁹⁹ González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 70.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, 71.

⁵⁰¹ *Ídem.*

primordial. Su filosofía busca, más bien, arrancar a la realidad “algunas pobres esquirolas de su intrínseca inteligibilidad”.⁵⁰² Es la modesta formalidad de realidad el principio absoluto.

Durante la filosofía moderna, se desarrolla una confrontación –que tiene antecedentes previos– “entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto”.⁵⁰³ Esta discusión, desde la perspectiva de Zubiri, no ha tenido en cuenta el carácter noérgico de la intelección, es decir, ha poseído una inclinación idealista. Por ello, para un planteamiento preciso, hay que referirse, no a *intuición y concepto*, sino a *aprehensión primordial e intelección afirmativa*. Se trata de dos modos de intelección, y no de dos formas de conocimiento.⁵⁰⁴ En todo caso, para facilitar la comprensión de su posición respecto de la disputa, Zubiri utiliza lata y ampliamente los términos ‘intuición’ y ‘concepto’. Pero es bueno apuntar que no son lo mismo, en su filosofía, *intuición y aprehensión primordial*, ni tampoco *concepto e intelección afirmativa*. Por esto, no puedo estar de acuerdo con la interpretación de Gómez Cambres: en sentido riguroso, para Zubiri, la intuición no es la raíz de la intelección.⁵⁰⁵

Para el racionalismo, la intuición es pobre en relación con las evidencias racionales. Zubiri menciona a Leibniz y a Hegel.⁵⁰⁶ Hay que llevar, por tanto, a claridad racional lo que confusamente se intuye. Pero, replica Zubiri, es la aprehensión primordial el modo de intelección que lleva a la evidencia. La irreductible individualidad de lo intuido es *in limite* inasequible a la evidencia. Hay una diferencia imborrable entre aprehensión primordial y evidencia intelectual. La primera tiene una riqueza inamisible. “Pensar que a fuerza de determinaciones conceptuales evidentes llegaríamos a aprehender totalmente lo real intuido mediante predicados infinitos, es la gran ilusión de todo racionalismo, especialmente de Leibniz”.⁵⁰⁷ Toda evidencia no es más que una aproximación a la intuición. Pero, desde otro

⁵⁰² IRE, 15.

⁵⁰³ IL, 239.

⁵⁰⁴ En el tercer capítulo se desarrolla la idea del conocimiento, que corresponde al modo de la intelección racional.

⁵⁰⁵ Cfr. Gómez Cambres, Zubiri: el realismo transcendental, 26.

⁵⁰⁶ Cfr. IL, 243.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, 244.

punto de vista, siendo la evidencia más pobre que la intuición, es “superior en exactitud”.⁵⁰⁸ La intelección ha de ser rica en realidad, pero también exacta. Por ello, la evidencia no es propiamente una “intuición cercenada”,⁵⁰⁹ como piensa el intuicionismo, sino, más bien, una “intuición expandida”.⁵¹⁰ De esta manera, la aprehensión primordial es el modo supremo de intelección sentiente, pero es insuficiente. El logos se inscribe en ella, en la misma formalidad de realidad. No sólo está fundado, sino que está exigido por ella. Ahora bien, como la aprehensión primordial y el logos son modos de una misma aprehensión noérgica, lo que hay entre ellos no es una contraposición, sino una oquedad. La idea de la intelección sentiente (o sentir intelectual) permite a Zubiri ir más allá de ese *dualismo de contraposición* que se vislumbra en la disputa entre intuicionismo y racionalismo.

Siguiendo con este asunto, Zubiri toma posición también respecto de la doctrina de Kant, quien sostiene que intuición y concepto constituyen las dos fuentes de representación del objeto. La sensibilidad ofrece cualidades ordenadas espacial y temporalmente, mientras que el entendimiento las refiere a un objeto. De esta manera, la intuición sin concepto es ciega de objeto, y el concepto sin intuición es vacío de cualidades. Es en el objeto de conocimiento donde se establece una unidad sintética de intuición y concepto. Al pensar así, afirma Zubiri, Kant se revela deudor de Aristóteles: el objeto es algo distinto de sus cualidades. Pero, a su juicio, este planteamiento del problema es incorrecto. La intuición –la aprehensión primordial– posee una radical videncia de notas en formalidad de realidad. Kant asume acriticamente la idea de que la impresión sensible es algo meramente subjetivo. La intuición no es videncia de objeto, es verdad, pero sí es impresión de realidad. Por ello, el concepto –la simple aprehensión– no es referencia a un objeto ausente, sino que es lo que lo real sería en realidad. Dado que el término formal de la intuición y del concepto es lo real, “ni la intuición es primariamente ciega, ni el concepto es primariamente vacío”.⁵¹¹

⁵⁰⁸ *Ibidem*, 245.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, 244.

⁵¹⁰ *Ibidem*, 245.

⁵¹¹ *Ibidem*, 249.

3. Verdad dual

El análisis noológico enfrenta ahora el tema de la verdad de la afirmación intelectual. Ya se vio que, para Zubiri, verdad es actualización intelectual de lo real, en cuanto intelectual. Lo que la intelección añade a la realidad aprehendida es la verdad, pero se trata de una verdad *de lo real actualizado*. Por ello, a los distintos modos de actualización de lo real corresponden diversos modos de verdad. Como la actualización de realidad y la intelección sentiente, la verdad también se despliega en distintas modulaciones. En la aprehensión primordial se tiene la *verdad real* o *verdad simple*. Es el modo primario de verdad, pues ella no se refiere a nada “que esté fuera de lo aprehendido mismo”.⁵¹² Desde la perspectiva de la impresión de realidad, el momento de verdad es sólo *ratificación*, en el orden de la actualización intelectual, de la realidad aprehendida. En virtud de esto, en la verdad real no es posible error alguno. En el logos, lo real se reactualiza campalmente, en función del campo de realidad autonomizado. Ello hace posible la afirmación de lo que lo real reactualizado es en realidad, a la luz de simples aprehensiones. Este modo de intelección –el logos– es dual, dinámico y mediado. Su verdad, pues, es también dual, dinámica y mediada.

En la unidad de la aprehensión primordial de realidad, se constata una “distinción”⁵¹³ entre lo inteligido y la intelección. En la unidad del logos, en cambio, por ser un despliegue en distancia de la aprehensión primordial, esa distinción se vuelve una “dualidad”⁵¹⁴ entre la reactualización de lo real y el dinamismo intelectual. Así, la verdad dual resulta una “actualización ‘en coincidencia’”⁵¹⁵ de dos fueros formalmente distintos, el fuero de la intelección modalizada y el fuero de lo real reactualizado. Cabe aquí, por tanto, el error. Precisamente, es en el ámbito de coincidencia donde acontece la verdad dual, cuando la afirmación coincide con lo que lo real es en realidad. Este ámbito es el medio donde transcurre la verdad dual. El campo de realidad, desplegado como ámbito, es el medio de la intelección afirmativa. El ámbito de coincidencia, entonces, no es otra cosa que el campo de realidad desplegado como medio de coincidencia. Ahora bien, como se trata de la *verdad* dual, ella acontece, no sólo en el campo de realidad, sino

⁵¹² *Ibíd.*, 258.

⁵¹³ *Ibíd.*, 261.

⁵¹⁴ *Ídem.*

⁵¹⁵ *Ídem.*

también en la verdad real o simple del campo de realidad desplegado en función de ámbito de coincidencia. A la verdad dual le pertenece intrínsecamente la verdad real. Aquella es un despliegue de ésta. Cuando hay verdad en la afirmación, ella es una coincidencia de la afirmación con lo real reactualizado, no con la nuda realidad. De esta manera, el análisis deja asentado que la afirmación supone la realidad y la verdad. Afirmer no es afirmar verdad, ni tampoco afirmar realidad: es afirmar *en realidad* y *en verdad*. La verdad real funda, hace posible y pertenece intrínsecamente a la afirmación misma. Por ello, en la afirmación intelectual hay una exigencia de verdad. Ella no sólo *puede* ser verdadera o falsa, sino que lo puede porque *tendría* que ser verdadera y no falsa.

En cuanto el logos es una intelección mediada, consiste en un transcurso intelectual, que, como ya se revisó, posee dos momentos: impelencia e intentum. Aprehendido primordialmente lo real, su retinencia impele a tomar distancia, en virtud de su fuerza de imposición. Así, a la luz de simples aprehensiones -que son fruto una reducción creadora a partir de otras cosas reales ya aprehendidas-, se llega a afirmar lo que lo real es en realidad. Las simples aprehensiones son lo que lo real *sería* en realidad. ‘Sería’ designa “el modo irreal como el contenido de la simple aprehensión concierne a la cosa real”.⁵¹⁶ La simple aprehensión recae sobre lo real, aunque en modo irreal. Incluso cuando se forjan libremente simples aprehensiones, va siempre mentalmente denotado lo real. Pues bien, el carácter de *sería* de las simples aprehensiones consiste en ser una *dirección*. Formalmente, la simple aprehensión “no es mera ‘representación’ de un contenido, sino que es ‘enfoque direccional’”⁵¹⁷ hacia lo que lo real es en realidad. Antes que representación, la simple aprehensión es dirección. Por ello, Zubiri señala que las simples aprehensiones funcionan como luz de inteligibilidad en el logos. Toda simple aprehensión “*acusa* una línea de actualización”⁵¹⁸ de lo que lo real sería en realidad. Esto es justamente la *categoría*: una actualización intelectual direccional de lo real. Las categorías no son los géneros supremos de ente; tampoco son las formas del juicio. Son, más bien, “líneas direccionales de actualización de lo real”.⁵¹⁹ Es una idea noológica de *categoría*. Pues bien, la

⁵¹⁶ *Ibíd.*, 272.

⁵¹⁷ *Ibíd.*, 272-273.

⁵¹⁸ *Ibíd.*, 285. Las cursivas son mías.

⁵¹⁹ *Ibíd.*, 286.

simple aprehensión es dirección, y lo real reactualizado es exigencia, como ya se analizó. La coincidencia en que consiste la verdad dual –afirmación de lo que lo real es en realidad-, es, por tanto, una coincidencia entre una dirección (la simple aprehensión) y una exigencia (lo real reactualizado). Medio, exigencia y dirección son momentos intrínsecamente constitutivos de la afirmación.

Ahora bien, la coincidencia entre la dirección y la exigencia es polivalente. Valencia es “la cualidad de la coincidencia en orden a la verdad”.⁵²⁰ La verdad real, simplemente, “‘se tiene’ o no se tiene”.⁵²¹ A la verdad dual, en cambio, se llega en diversa medida. La raíz de la polivalencia está en la reactualización de lo real respecto de las simples aprehensiones. Este modo de reactualización de lo real es una reactualización “distanciada y exigida según una dirección determinada”.⁵²² En esta reactualización, por tanto, lo real parece ser esto o lo otro. Aún no se afirma que lo real, reactualizado así, *es* en realidad esto o lo otro, sino que lo parece. Es el *parecer*, esto es, un modo de reactualización intelectual de lo real aprehendido primordialmente. Parecer es “la actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada”.⁵²³ Reactualizado así lo real, se puede llegar a la afirmación de que lo real es en realidad esto o lo otro. El término formal de la afirmación, por tanto, es lo real reactualizado como *parecer*. Parecer es el modo de reactualización de la realidad en orden a las simples aprehensiones. No se trata que lo real parezca real, sino que lo ya aprehendido como real está reactualizado como “*realidad en parecer*”.⁵²⁴ Lo que la afirmación llega a afirmar, entonces, es que lo real *en parecer* es esto o lo otro. El análisis del logos, en este punto, puede llevar a una confusión que es necesario evitar. El término formal de la afirmación es lo real en parecer, lo real reactualizado, no lo real sin más. Pero, en el seno de esta reactualización de lo real como parecer, que abre un ámbito de coincidencia entre la intelección modalizada y lo real así reactualizado, hay a su vez un desdoblamiento entre *parecer* y *ser* en realidad. Este parecer de ahora es de segundo nivel y supone la realidad en parecer. El *primer* parecer es modo de

⁵²⁰ *Ibíd.*, 277.

⁵²¹ *Ídem.*

⁵²² *Ibíd.*, 278.

⁵²³ *Ibíd.*, 279.

⁵²⁴ *Ídem.*

reactualización de lo real; el *segundo*, en cambio, expresa lo que lo real reactualizado sería a la luz de tal o cual simple aprehensión, es decir, lo que lo real en parecer (primer parecer), parece ser en realidad (segundo parecer). Pues bien, la valencia de la coincidencia entre una simple aprehensión (una dirección) y lo real en parecer (una exigencia), es la cualidad de la coincidencia entre parecer (segundo parecer) y ser en realidad.

En primer lugar, la afirmación tiene esa bivalencia que es la *paridad-disparidad*. Paridad significa que lo real reactualizado y la simple aprehensión no van, por así decirlo, cada cual por su lado. Para que haya afirmación tiene que haber paridad entre la dirección de la simple aprehensión y las exigencias de lo real. *Disparate* es el “enunciado sin paridad”.⁵²⁵ En sentido riguroso, el disparate no es una afirmación. Sólo habiendo paridad es posible la coincidencia. Zubiri denomina ‘*rectitud*’ a la “pura y simple paridad”.⁵²⁶ La afirmación intelectual supone la paridad o *rectitud*.

Pero no basta con que haya paridad. Es preciso, además, “que la afirmación tenga *sentido*”.⁵²⁷ Sin ser un disparate, una afirmación no tiene sentido cuando su dirección no recae en las exigencias posibles de lo real reactualizado. Esto ocurre de dos formas: en el sinsentido y en el contrasentido. Hay *sinsentido* cuando la simple aprehensión queda fuera de las exigencias de lo real reactualizado. Por ejemplo, la afirmación sobre la velocidad exacta de un electrón exactamente situado, es un sinsentido, pues la dirección buscada cae fuera de las exigencias de lo real descubiertas por el principio de Heisenberg. Hay *contrasentido*, por su parte, cuando la simple aprehensión, no sólo cae fuera, sino que destruye las positivas exigencias de lo real. Es un contrasentido la afirmación ‘las verdades a priori se fundan en hechos contingentes’. El contrasentido destruye la posibilidad misma del sentido, aunque no es un disparate. He aquí la segunda trivalencia de la afirmación: *sentido-sinsentido-contrasentido*.

La intelección afirmativa es coincidencia de lo que *parece* que es lo real reactualizado (lo real en parecer) con lo que eso real es en realidad. Coincidencia es unidad de actualidad entre parecer y ser en realidad. Hay dos posibilidades: que la afirmación de lo que lo real es en realidad se base

⁵²⁵ *Ibidem*, 285.

⁵²⁶ *Ídem*.

⁵²⁷ *Ibidem*, 286.

en lo que parece ser, o viceversa. En el primer caso tenemos el error; en el segundo, la verdad. La verdad y el error suponen la paridad y el sentido. Ésta es la tercera bivalencia de la afirmación: *verdad-error*. Ahora bien, como la afirmación es una coincidencia entre una exigencia y una dirección, tanto su verdad como su error son radicalmente vías: la vía de la verdad y la vía del error. De hecho, en la vía del error puede llegar a hacerse accidentalmente una afirmación verdadera. Así como la verdad de la afirmación radica en que la intelección está en la vía de la verdad, así también el error es ante todo una “*desviación*”,⁵²⁸ un estar des-viado. Antes de ser valencia de lo afirmado, *verdad-error* es valencia de la afirmación en tanto direccional.

Zubiri acaba el análisis de la verdad de la afirmación constatando el dinamismo de este modo ulterior de verdad. La afirmación es intelección de la actualidad de realización de una simple aprehensión en lo real reactualizado. Se trata de una realización en el orden de la actualidad intelectual de lo real. Esta afirmación es dinámica: posee dos fases. El ejemplo del que se sirve Zubiri es: “Este papel es blanco”,⁵²⁹ una afirmación predicativa. La afirmación intelige que la *blancura* está realizada en realidad (primera fase) y que está realizada en *este papel* (segunda fase). La afirmación ‘este papel es blanco’ llega a acontecer en estas dos fases. La segunda supone la primera. Lo mismo vale para toda forma de afirmación. Por ejemplo, en la afirmación posicional ‘¡Fuego!’, se aprehende la simple aprehensión (*fuego*) como realizada en realidad, en su primera fase, y, en la fase segunda, se la aprehende como realizada en lo real ya aprehendido primordialmente y reactualizado. En la segunda fase, se afirma, al unísono, que la *blancura* está realizada en *este papel*, y se afirma la realización misma. Es decir, se afirma la coincidencia entre la realización afirmada intencionalmente y la realización en lo real reactualizado. De esta manera, puede decirse que lo real reactualizado confirma dinámicamente, en dos fases, la manera de afirmar del afirmante. La primera fase de la verdad de la afirmación es la “*autenticidad*”:⁵³⁰ la blancura está realizada en realidad, es blancura auténtica. La segunda fase de la verdad es la “*conformidad*”⁵³¹ de la afirmación con lo real reactualizado: *este papel es blanco en*

⁵²⁸ *Ibíd.*, 290.

⁵²⁹ *Ibíd.*, 297.

⁵³⁰ *Ibíd.*, 301.

⁵³¹ *Ibíd.*, 304.

realidad. Es una conformidad de actualización entre los fueros de lo real reactualizado y de la intelección afirmativa. Dinámicamente, la verdad de la afirmación es *autenticidad* y *conformidad*; el error de la afirmación, por el contrario, es “apariencia”⁵³² y “deformidad”.⁵³³ Como la realidad aprehendida primordialmente forma parte constitutiva de la afirmación —ésta, en efecto, es una modalización ulterior exigida por la impresión de realidad—, es ella misma —la formalidad de realidad y lo real— el fundamento radical para discriminar entre la verdad y el error de la afirmación. Lo que Zubiri busca destacar es que la verdad de los juicios no reposa sobre unos juicios primeros inmediatamente evidentes, sino sobre la exigencia de la realidad reactualizada en el ámbito de coincidencia. El análisis noológico lo lleva a oponerse a una concepción idealista de la verdad judicativa. Es lo real reactualizado lo que da o no da autenticidad y conformidad a la afirmación. Zubiri denomina “*veridictancia*”⁵³⁴ a la verdad como conformidad, en cuanto ella es algo dado por lo real reactualizado. Autenticidad y veridictancia, pues, son las fases de la verdad en el logos. Ambas son tipos de *conformidad*. *Adecuación* es la conformidad total.

La conformidad de la verdad dual es siempre más o menos adecuada. La adecuación es un ideal. Hay una doble fuente de inadecuación. Por un lado, “la aproximación a la adecuación es gradual”.⁵³⁵ Además, como la conformidad no es tanto la de una representación de la cosa, cuanto la de un enfoque, la conformidad es “una dirección hacia la adecuación”.⁵³⁶ Toda verdad dual es estructuralmente aproximación a la verdad adecuada. Para la intelección dual, la plena adecuación es “una tarea inacabable”.⁵³⁷ Lo real mismo está ya dado como verdad real en aprehensión primordial, pero no está dado formalmente como verdad adecuada. La dinámica de la verdad es una dinámica de adecuación. En todo caso, inadecuación no es sinónimo de inexactitud. Por ejemplo, ninguna realidad matemática es lo que es sino dentro de “un

⁵³² *Ibíd*em, 303.

⁵³³ *Ibíd*em, 307.

⁵³⁴ *Ibíd*em, 316.

⁵³⁵ *Ibíd*em, 321.

⁵³⁶ *Ibíd*em, 324.

⁵³⁷ *Ídem*.

conjunto total definido y postulado”,⁵³⁸ exacto por tanto. La aprehensión de lo matemático es “aspectual”⁵³⁹ –relativa al sistema de postulados-, no inexacta. En las verdades duales matemáticas no hay aproximación de inexactitud, como sí la hay en las verdades duales sobre realidades materiales.

En definitiva, la verdad dual es una modulación de la verdad real, la cual se despliega en conformidad, con sus fases de autenticidad y de veridictancia. El despliegue de la verdad real está abierto, tanto cósmica como trascendentalmente. En la línea del cosmos, se alcanzan verdades duales científicas; en la línea de la trascendentalidad de la realidad, se obtienen verdades duales filosóficas. “Las ciencias y la relación de éstas con la filosofía han sido una preocupación teórica central para Xavier Zubiri”.⁵⁴⁰ Una filosofía que no considere cuidadosa y críticamente los resultados científicos, es para él “impensable”.⁵⁴¹ Expresión de esto es que durante los años 1930 y 1931, se dedica a estudios de física y biología. En años posteriores, se entrega a estudios sobre ciencias humanas. En sus obras se aprecia esta preocupación teórica y el impacto de sus estudios científicos.⁵⁴² Desde la perspectiva de IS, el punto de vista de la ciencia es el cósmico (las formas de realidad), y el de la filosofía, el trascendental (la formalidad de realidad). Ambos son saberes de realidades y en ambos hay que distinguir un nivel analítico y otro explicativo. Tanto la ciencia como la filosofía son frutos de logos y de razón. Así, por ejemplo, IS es filosofía analítica de la aprehensión. Para una comprensión más completa, adecuada, de ésta, es necesario desarrollar un saber científico sobre ella, tanto analítico como explicativo. Se trata de lo que puede denominarse *ciencias de la aprehensión*, ocupadas, en primer término, en analizar los contenidos actualizados y sus mutuas relaciones (por ejemplo, las diferencias y relaciones entre perceptos, fictos y conceptos, etc.), y, por otro lado, en elaborar explicaciones que den cuenta de la aprehensión desde sus estructuras mundanales (biológicas, psicológicas, sociales, etc.). Hay que sumar también una explicación filosófica de la aprehensión, que, en mi opinión, tendría que ir en la línea de una metafísica de la aprehensión

⁵³⁸ *Ibíd.*, 326.

⁵³⁹ *Ídem.*

⁵⁴⁰ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 91.

⁵⁴¹ Pintor Ramos, “Zubiri y la fenomenología”, 418.

⁵⁴² Cfr. SH, 51-60 y, en sentido amplio, EDR y ETM.

desde el punto de vista de la realidad personal. De esta manera, filosofía y ciencias, en sus niveles analíticos y explicativos, contribuyen desde su peculiaridad al saber humano sobre la aprehensión.⁵⁴³

4. Verdad, realidad y ser

Como ya se ha tratado de la verdad real y de la verdad dual, así como, en general, de la posterioridad del ser respecto de la realidad, Zubiri acomete ahora un análisis más detallado de las relaciones entre realidad, ser y verdad. Pone en juego los distintos modos de cada uno de ellos, mostrando siempre que la raíz se encuentra en la impresión de realidad. Uno de los frutos interesantes de este análisis es su conceptualización del *mundo intelectual*.

En la afirmación predicativa A es B, el ‘es’ cumple tres funciones. Primero, significa la relación entre A y B: “es el ser copulativo”.⁵⁴⁴ Segundo, expresa la conexión A-B: es la unidad conectiva. Tercero, manifiesta la afirmación como tal. Esta última es la función fundamental: sobre ella se funda la segunda, y, a su vez, la primera está montada sobre la segunda. La afirmación recae sobre lo real. Lo afirmado es la realidad de la unidad conectiva en el ámbito de reactualización. El ‘es’, por tanto, “expresa lo real afirmado en cuanto afirmado”.⁵⁴⁵ El elemento de la afirmación predicativa es la realidad. Esto es también así en el caso de las afirmaciones ante-predicativas, la afirmación proposicional y la afirmación posicional. En ellas no hay ser copulativo, “ni tan siquiera larvadamente”.⁵⁴⁶ En efecto, la frase nominal, típica de la afirmación proposicional, es “un tipo originario e irreductible de frase a-verbal”.⁵⁴⁷ Ella, justamente por carecer de cópula, afirma la realidad con más fuerza que si empleara el verbo ‘ser’. En el caso de la afirmación posicional, por su parte, es clara la ausencia de este verbo.

De esta manera, el carácter propio y formal de lo afirmado es *realidad*, no *ser*. Ahora bien, desde la perspectiva de lo afirmado en cuanto tal, en las tres formas de afirmación se puede

⁵⁴³ Sobre el tema amplio de las relaciones entre filosofía y ciencias en el pensamiento de Zubiri, es útil revisar: Nicolás y Barroso, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, 197-208, 501-514, 529-552.

⁵⁴⁴ IL, 339.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, 342.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, 343.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, 344.

reconocer el momento constitutivamente afirmado –la realidad- y otro momento expresivo. En efecto, lo afirmado es lo que lo real *está siendo* en realidad. ‘Estar’ expresa lo real en tanto real (en este caso, en el ámbito de reactualización del logos). ¿Qué expresa el ‘siendo’?

Ser, ya se vio en el capítulo primero, es la actualidad de lo real en el mundo. Mundo es unidad de respectividad de lo real en tanto real. Es lo real mismo lo que es mundanal y constituye mundo. A la realidad, por tanto, le pertenece propiamente el ser, como momento de actualidad formalmente ulterior. Esto lo expresa Zubiri sosteniendo que lo real es *realitas in essendo* y no *esse reale*. Como lo real aprehendido primordialmente es sustantividad, y en el logos lo real es afirmado, hay que distinguir entonces entre el *ser de lo sustantivo* y el *ser de lo afirmado*. En ambos casos, se trata del ser como algo formalmente ulterior a realidad. En ambos órdenes, realidad y ser poseen una intrínseca y radical unidad de articulación.

Al inteligir lo real en aprehensión primordial, se co-intelige su ser. La realidad primordialmente aprehendida posee un momento individual y otro campal. La respectividad campal es la respectividad mundanal en cuanto aprehendida impresivamente. Campo y mundo son momentos de la respectividad de la formalidad de realidad como tal. Ellos están ya dados en la aprehensión primordial. El ser de lo sustantivo, de esta manera, es “la actualidad de lo real en el campo y en el mundo”.⁵⁴⁸ Esta actualidad no depende de la intelección, sino que compete a lo real como tal: el ser compete a la realidad por sí misma. Por ello, al sentir intelectivamente lo real, se co-siente su ser. Ahora bien, en cuanto aprehendida, la actualidad en que consiste el ser es “expresión”.⁵⁴⁹ El ser en cuanto expreso no se aprehende en un segundo acto intelectual, sino que se co-aprehende como una “segunda dimensión”⁵⁵⁰ de la realidad en impresión. Por ello, lo tenido en la expresión intelectual es lo *expreso*, no lo *expresado*. Así, desde la perspectiva noológica, ser es “‘realidad expresa’ en cuanto ‘expresa’”.⁵⁵¹ La expresión es de carácter simple, una dimensión inmediata de lo real aprehendido. Por ello, la aprehensión del ser es una co-aprehensión, y no “una especie de afirmación larvada”.⁵⁵² Aunque es difícil distinguir ser y

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 357.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, 358.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, 360.

⁵⁵¹ *Ídem*.

⁵⁵² *Ídem*.

realidad. La expresión intelectual tampoco consiste en una “significación”⁵⁵³ de lo real. Ser es actualidad expresa, no acto de significación. El ser se funda en la realidad: es lo expreso de ella. Todo esto permite entender que la verdad real es la verdad de un *estar siendo* de lo real. El *estar* está aprehendido en modo recto; el *siendo* está co-aprehendido en modo oblicuo.

Lo real afirmado también está aprehendido como un *estar siendo*. En la afirmación, lo afirmado es una realización. Ella compete a lo real reactualizado: es un *estar* de reactualización, una realización *en realidad*. Ahora bien, ya en la fase de intelección expectante en distancia, se tiene lo real reactualizado –lo real en parecer- en respectividad a las simples aprehensiones. Es lo real reactualizado, en cuanto tal, la raíz constitutiva de aquello que Zubiri denomina *mundo intelectual*. El mundo real pertenece a lo real en cuanto real. El mundo intelectual, en cambio, pertenece a lo real en cuanto inteligido en distancia. Sólo respecto de una intelección sentiente hay mundo intelectual. Esto no constituye subjetivismo alguno, pues la intelección es siempre una actualización de lo real. El mundo intelectual no es un mundo inteligible, es decir, “un mundo de necesidades estrictas de lo concebido”, o “un mundo de verdades absolutamente necesarias”, o un “segundo mundo”⁵⁵⁴ *a priori* respecto del mundo sensible. Un mundo así “no existe”:⁵⁵⁵ sólo hay mundo real y, respecto del logos, mundo intelectual. De esta manera, el mundo intelectual le pertenece al mundo real sólo en cuanto actualizado en impresión de realidad y supuesto el dinamismo del logos. Pues bien, el ser de lo afirmado es, justamente, “la actualidad de lo real en el mundo intelectual”.⁵⁵⁶ El ser de lo afirmado compete a lo real en tanto reactualizado en la afirmación: no se identifica con el ser de lo sustantivo, ni tampoco con el ser copulativo.

Puede ahora, entonces, Zubiri encarar el problema de la negación y de lo negativo: en la aprehensión primordial no hay negatividad ninguna. Radicalmente, afirmación no es opuesto a negación: A no es B (negación) es una afirmación. La afirmación predicativa puede revestir dos formas: A es B y A no es B. En este último caso, el ‘no es’ no niega que se trate de una afirmación intelectual. Lo afirmado puede consistir en un ‘es’ o en un ‘no es’. Lo opuesto a lo

⁵⁵³ *Ibíd.*, 361.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, 365.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, 366.

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, 367.

negativo ('no es') es lo positivo ('es'), no lo afirmativo. Toda afirmación afirma el *ser de lo afirmado*, pero lo afirmado puede tener carácter positivo o negativo. Empero, la idea de afirmación puede llevar a confusión. En sentido primero, afirmación es intelección de lo real en distancia: es la *afirmación* propiamente tal. En sentido secundario, afirmación es carácter positivo de algunas *afirmaciones*, en el primer sentido. El ser de lo afirmado puede ser positivo o negativo. De esta manera, el 'no es' es una dimensión de lo afirmado en cuanto afirmado: se afirma que 'no es'. Es la "afirmación negativa".⁵⁵⁷ Como se está en el orden de la reactualización de lo real respecto de las simples aprehensiones, lo real puede *ser o no ser* actualización de determinada simple aprehensión. La actualización positiva y la actualización negativa constituyen "dos posibilidades *congéneres*".⁵⁵⁸ En la actualización negativa –cuando lo real reactualizado realiza negativamente la simple aprehensión-, se tiene lo siguiente: primero, una actualización del *no* respecto de la simple aprehensión; segundo, una intelección del *no* así actualizado; tercero, una afirmación de que el *no* actualizado e inteligido, *es* en realidad. Es decir, se afirma, a una, la no actualización de la simple aprehensión, la actualización del *no* y el ser-no de esta actualización. En la afirmación negativa, por tanto, se afirma que el *no* es. En la afirmación predicativa A no es B, el *no es* es el *ser no* de lo real reactualizado respecto de una determinada simple aprehensión. De esta manera, dado que la afirmación predicativa es positiva y negativa, el *no* y el *sí* se inscriben en el ser de lo afirmado. "El mundo intelectual es el mundo del 'sí y no' de lo que lo real es en realidad".⁵⁵⁹

Con estos análisis, Zubiri se opone expresamente al racionalismo y al idealismo de algunas filosofías modernas. La entificación de la realidad –la identificación del ser de lo sustantivo con la realidad misma- y la logificación de la intelección –la identificación del ser de lo afirmado con el ser copulativo-, llevan a la concepción de la unidad del ser como "unidad de identidad".⁵⁶⁰ De esta manera, se llega a la positiva identificación entre ser real (ser de lo sustantivo) y ser copulativo. Es la tesis del racionalismo de Leibniz, para el cual la afirmación

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, 372.

⁵⁵⁸ *Ibíd.*, 374.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, 378.

⁵⁶⁰ *Ídem.*

es “intelección de lo que es la realidad en sí misma”.⁵⁶¹ Pero esto es imposible: no es la estructura de lo real sin más la que determina la estructura predicativa de la intelección, sino la realidad actualizada en intelección sentiente. La estructura de la predicación es un asunto de actualización intelectual de lo real. Hegel, por su parte, en el horizonte de la identidad del ser, funda dialécticamente el ser real en el ser copulativo. Es la tesis idealista de su filosofía. “El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado, fundado aquél en éste”.⁵⁶² Pero racionalismo e idealismo son insostenibles, como lo muestra el análisis noológico.

La filosofía de Zubiri, no cabe duda, se va constituyendo por virtud de una honda mediación histórica. Ella está ligada muy íntimamente a su visión de la historia de la filosofía. Mediante “una reflexión y reactualización de las filosofías del pasado, Zubiri va descubriendo y articulando su propia reflexión filosófica”.⁵⁶³ Más aún, su propio pensamiento surge al hilo del problema mismo de la historia filosófica, pues “se ha planteado con especial rigor y radicalidad el problema de la filosofía europea”.⁵⁶⁴ Ella está marcada, en su opinión, por una dirección idealista, que él se esfuerza por reorientar o corregir. Ahora bien, en algunas ocasiones, sus análisis interpretativos no parecen hacer plena justicia a algunos autores y obras analizados, en asuntos determinados. Alluntis hace notar que “Zubiri atribuye a la filosofía tradicional, sin distinguir entre sus representantes, tesis que éstos o muchos de ellos no mantuvieron”.⁵⁶⁵ Por mi parte, he encontrado que su afirmación del carácter marcadamente conceptual del *ens* en la metafísica de santo Tomás, requiere una matización mayor que la que sugiere su presentación.⁵⁶⁶ Tal vez, tiene en mente, sobre todo, usos y concepciones propios de la neo-escolástica desarrollada en España en los primeros decenios del siglo XX, que él conoció en su formación inicial y ante los cuales reacciona. Parece tener puesto su ojo en la filosofía viva de su tiempo, que se cultiva, ejerce y expresa en los diálogos, en la docencia y también por escrito,

⁵⁶¹ *Ibídem*, 380.

⁵⁶² *Ibídem*, 381.

⁵⁶³ Pintor Ramos, “La ‘maduración’ de Zubiri y la fenomenología”, 325.

⁵⁶⁴ González, “El hombre en el horizonte de la praxis”, 58-59.

⁵⁶⁵ Alluntis, “Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial”, 124.

⁵⁶⁶ Cfr. PFMO, 71-121.

atendiendo, sobre todo, a su dirección intelectual. En todo caso, no es que la filosofía de Zubiri se trate únicamente de un comentario sobre la historia de la filosofía. Para él, ella es un instrumento “para enfrentarse lo más directamente posible, bien que de un modo filosófico, con la propia realidad de los problemas”.⁵⁶⁷

No hay identidad, sino diferencia, entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo afirmado. El ser de lo sustantivo es el ser de lo real. El ser de lo afirmado es el ser de lo real *en realidad*. Tanto el uno como el otro son ser *expreso*. La unidad de su diferencia está en la impresión de realidad. Es una unidad de actualización. Aunque no hubiese intelección sentiente, lo real sería actual en el mundo, es decir, tendría su ser de lo sustantivo. Pero, el ser de lo sustantivo “en cuanto tal”,⁵⁶⁸ sólo se da en la intelección de lo real. En su análisis noológico, Zubiri ha venido tratando de este ser de lo sustantivo en cuanto tal. Pues el ser de lo sustantivo sin más, es tema, no de una filosofía de la inteligencia, sino de una filosofía de la realidad. Entonces, tanto el ser de lo sustantivo (en cuanto tal) como el ser de lo afirmado, radican en la impresión de realidad. La unidad diferenciada del ser, de este modo, se constituye en la “unidad de la formalidad de realidad en la impresión”.⁵⁶⁹ Esta unidad no radica en el ser de lo sustantivo sin más; ella radica en el orden de la actualización intelectual de realidad. La unidad de actualidad del ser es dinámica: el ser de lo sustantivo en cuanto tal funda y se despliega en el ser de lo afirmado.

Teniendo a la vista lo anterior, se puede apreciar que la verdad compete a la realidad y al ser. A la verdad real compete rectamente la formalidad de realidad y oblicuamente el ser de lo sustantivo. Además, la intelección de lo real actualiza lo real (verdad real) y actualiza que esta actualización intelectual es verdadera. La mera actualización intelectual de lo real es, a una, intelección verdadera e intelección de que la intelección misma es verdad. Lo mismo vale, *mutatis mutandi*, en el orden de la verdad dual.

⁵⁶⁷ Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista”, 184.

⁵⁶⁸ IL, 383.

⁵⁶⁹ Ídem.

5. Retracción y análisis

Al terminar II, Zubiri vuelve a afirmar que lo que hace es un “*análisis* de todos los momentos de la intelección”.⁵⁷⁰ Éste es el lugar adecuado para ocuparse del método analítico que despliega en IS, pues dicho análisis es obra de logos. Así lo han indicado varios estudiosos: “podemos afirmar sin ambages que el análisis de la Trilogía es cometido del logos”;⁵⁷¹ “el ‘análisis’ es cometido del ‘logos’, mientras que la ‘teoría’ es tarea de la ‘razón’”;⁵⁷² el análisis se realiza “desde el logos de lo dado en la aprehensión primordial”;⁵⁷³ el análisis de IS “se mueve dentro de las posibilidades y conforme a los criterios del logos”.⁵⁷⁴ En un artículo de 1983, Rivera sostiene, en cambio, que el análisis de IS es realizado “con el logos y la razón”.⁵⁷⁵ Esta afirmación no es sostenible, pues el análisis noológico no pretende alcanzar lo que sea la intelección allende la aprehensión, en su profundidad mundanal (por ejemplo, intentando dar cuenta de las estructuras personales que la sostienen). Zubiri señala expresamente que toma la aprehensión en cuanto acto en y por sí mismo.⁵⁷⁶ Lo que puede llevar a engaño es el hecho que, en cualquier análisis de algo actualizado en aprehensión, se pueden utilizar conceptos que son fruto de razón, a saber, “naciones poéticas, de la ciencia, de la tradición filosófica”.⁵⁷⁷ El análisis puede recurrir al conjunto de simples aprehensiones de que se dispone, con independencia de si ellas han tenido su origen en actividad de logos o de razón. También se pueden crear nuevos conceptos o fictos *ad hoc*. Lo decisivo no es su origen, sino que el uso de estas simples aprehensiones sea adecuado para determinar lo que lo aprehendido es en realidad

⁵⁷⁰ *Ibidem*, 395. Las cursivas son mías.

⁵⁷¹ Corominas, *Ética primera*. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, 270.

⁵⁷² González, *Un solo mundo*. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 102.

⁵⁷³ Gracia, *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri, 176.

⁵⁷⁴ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 318.

⁵⁷⁵ Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 198.

⁵⁷⁶ Cfr. IRE, 20.

⁵⁷⁷ Corominas, *Ética primera*. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, 270.

en el campo. Pues lo actualizado en la aprehensión, en la modulación del logos, “exige con evidencia una determinada concepción”.⁵⁷⁸

El método analítico de la Noología es posible por una “retracción”.⁵⁷⁹ González también se refiere a una retracción, si bien en el horizonte de una filosofía primera de la praxis.⁵⁸⁰ ¿En qué consiste esta *retracción*? No se trata de la retracción a la que se refiere Zubiri.⁵⁸¹ Para él, retracción es un momento del dinamismo intelectual del logos, que el análisis noológico descubre. Para mayor claridad, denomino ‘*retracción intelectual*’ a la retracción analizada por Zubiri. La retracción de que ahora se trata, en cambio, hace posible el análisis noológico, es su principio o condición. La llamaré ‘*retracción metódica*’. No es que entre una y otra no haya relación: la retracción intelectual es base estructural de posibilidad de la retracción metódica. Pero ambas no se identifican. La retracción metódica consiste en tomar la aprehensión en cuanto acto. Es ella una decisión de *retro-traerse* al acto aprehensivo, en vistas de analizarlo en cuanto acto, y sólo en cuanto acto. La retracción metódica es una decisión de retro-tracción hacia lo que se muestra como lo más aprehensible, lo más cercano, en el orden de la aprehensión: justamente, la aprehensión en cuanto acto, el acto aprehensivo como tal. Esta retracción metódica implica una suerte de desconexión de la tesis de la actitud natural, tesis “potencial y no expresa”,⁵⁸² según la cual se juzga que el acto aprehensivo es un acto realizado por un sujeto empírico que tiene las potencias y facultades para realizarlo. En virtud de la retracción metódica, los actos “no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos”.⁵⁸³ Por esto es que González afirma que la retracción no “significa que la investigación filosófica se pueda realizar en lo que Husserl denominaría la ‘actitud natural’”.⁵⁸⁴ Por esto también puede sostener que el método analítico de Zubiri posee

⁵⁷⁸ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 78.

⁵⁷⁹ Corominas, Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, 273.

⁵⁸⁰ Cfr. González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 47.

⁵⁸¹ Cfr. IL, 84.

⁵⁸² Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 72.

⁵⁸³ IRE, 20.

⁵⁸⁴ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 40.

“un carácter mayéutico”,⁵⁸⁵ pues sus resultados hablan de aquello que a cada aprehensor le resulta más inmediato, a saber, en el caso de la noología, el acto aprehensivo como tal.

La retracción metódica no implica una negación, como sostiene Bañón. La noología está, a su juicio,

afectada desde su misma entraña por una negación que le pertenece de modo intrínseco y formal. Ciertamente, la noología no es pura negación, pero tampoco puede aclararse a sí misma si no es negándose a identificar con las actualidades procedentes de los saberes científicos en general.⁵⁸⁶

Bañón afirma esto porque, investigando la evolución del pensamiento de Zubiri entre SE e IS, esto es, de 1962 a 1980, constata que éste escribe IS luego de estudios sobre la materia. Concluye que ETM e IS expresan distintos puntos de vista. La perspectiva de ETM es “la de la génesis evolutiva de la inteligencia a partir de las estructuras materiales del cosmos”.⁵⁸⁷ Esta obra es,

una auténtica prehistoria de la inteligencia. En ella se narran los sucesos materiales que tuvieron lugar antes de la aparición de la inteligencia y que la posibilitaron. Con la trilogía (IS) se inicia la auténtica historia de una inteligencia que está instaurada ya en su propia actualidad y comienza a caminar por ella. Esta nueva perspectiva sería la noológica a diferencia de lo que podríamos llamar la hylelogía anterior. En ella se trataba de ver la inteligencia desde la materia. Ahora, a diferencia de lo anterior, se intentará ver la inteligencia desde sí misma.⁵⁸⁸

De este modo, el análisis noológico implica para Bañón una negación de la explicación hylelógica. Pero la retracción metódica no implica negación, ni de la perspectiva explicativa como tal, ni tampoco de determinadas explicaciones, sean cuales sean. El análisis comienza simplemente con una retracción metódica a la aprehensión en cuanto acto, es decir, con la decisión de ponerse a analizar la aprehensión en cuanto actualizada en el acto aprehensivo. Como los modos de aprehensión son tres (aprehensión primordial, logos, razón), lo que Zubiri sostiene es que “las distintas modalizaciones de la intelección están actualizadas en la

⁵⁸⁵ *Ibíd.*, 79.

⁵⁸⁶ Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 217.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, 213.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, 214.

aprehensión primordial y son por ello susceptibles de un mero análisis”.⁵⁸⁹ Así es, pues logos y razón son modulaciones de la aprehensión primordial de realidad.

Lo que la retracción metódica opera es una distinción entre lo actualizado en la aprehensión, lo aquende, y aquello que la trasciende, lo allende. Esta distinción es una instalación “en un nivel de verdades primeras”.⁵⁹⁰ En el caso de IS, se trata de verdades primeras noológicas. La retracción metódica deja instalado, al aprehensor retro-traído, en la verdad primera o verdad real del acto de aprehensión en cuanto acto. Este punto de partida noológico “no está constituido por una proposición a salvo de toda crítica”.⁵⁹¹ Ahora bien, esta retracción metódica, ¿no es, en el fondo, esa reducción que, en la fenomenología de Husserl, permite el paso de la actitud natural a la actitud filosófica? ¿No se trata de la *epoché* fenomenológica, al menos del primer nivel de aquella “reducción progresiva”⁵⁹²? Aquí se puede apreciar, sin duda, la influencia de la fenomenología de Husserl en la filosofía de Zubiri. Pero es necesario hacer precisiones. “Zubiri se encuentra entre esos seguidores de Husserl que comparten con el maestro su inicial crítica de los presupuestos subjetivistas de la filosofía moderna, pero que, sin embargo, no pueden seguirle en la concepción de la fenomenología como un idealismo trascendental”.⁵⁹³ Esta concepción, de algún modo, ya alienta, a juicio de Zubiri, en la concepción que Husserl hace de la reducción fenomenológica. Por ello, hay que afirmar, más bien, que la retracción metódica no es “una ‘reducción’, si por tal se entienden los diversos modos de ‘poner entre paréntesis’ la realidad del mundo mediante una re(con)ducción del interés filosófico hacia la subjetividad trascendental”.⁵⁹⁴ Husserl sostiene en *Ideas I* que, en la tesis de la actitud natural,

yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La ‘realidad’ la

⁵⁸⁹ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 114.

⁵⁹⁰ González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 46.

⁵⁹¹ *Ibidem*, 48.

⁵⁹² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 77.

⁵⁹³ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 35.

⁵⁹⁴ González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 47.

encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra- *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí.*⁵⁹⁵

Los análisis noológicos de Zubiri se esfuerzan por mostrar que, sin que se considere la aprehensión de realidad como un encuentro, es decir, la realidad como algo que está ahí delante, sin embargo, la aprehensión implica la realidad de lo aprehendido, en el sentido de una formalidad o modo de quedar de las notas o contenidos. Afirmar la realidad de lo aprehendido no significa para Zubiri una recaída en la actitud natural a la que se refiere Husserl. Por ello, González puede afirmar que “no ponemos entre paréntesis la realidad”.⁵⁹⁶ El problema que enfrenta a Zubiri con Husserl es el de la alteridad. Lo que sucede, desde la perspectiva de Zubiri, es que, en *Ideas I*, Husserl no integra suficientemente el carácter impresivo de la aprehensión. Para él, la sensibilidad resulta ser “una especie de residuo ‘hylético’ de la conciencia”.⁵⁹⁷ En esta línea, la noología “es continuación del esfuerzo de radicalización de la fenomenología de Husserl, pero justamente por eso ya no es fenomenología”.⁵⁹⁸ La filiación del método analítico de Zubiri, y de su comienzo, la retracción metódica, es fenomenológica, pero tiene diferencias con el método de Husserl. Por una parte, “el método husserliano busca evidencias apodícticas, mientras que, en el método zubiriano, las evidencias tienen siempre la posibilidad de error y un cierto grado de provisionalidad”.⁵⁹⁹ El método de Zubiri, “tiene más que ver con Ortega que con Husserl”.⁶⁰⁰ La tesis orteguiana de la vida como realidad radical pretendía, precisamente, una radicalización de la fenomenología de Husserl en la dirección de una filosofía de la realidad que superara resabios idealistas. Para Zubiri no son lo mismo el “análisis de hechos actualizados en la aprehensión” y la “descripción de fenómenos dados en mi conciencia”.⁶⁰¹ Es ilustrativo destacar que Zubiri hable de ‘hechos’ y no de ‘fenómenos’.

⁵⁹⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 69.

⁵⁹⁶ González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 47.

⁵⁹⁷ IRE, 85.

⁵⁹⁸ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 137.

⁵⁹⁹ Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 272.

⁶⁰⁰ Ídem.

⁶⁰¹ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 146.

Quiere marcar con ello un matiz fundamental: su análisis no se mueve en el nivel de la vivencia intencional, sino en el orden de la impresión de realidad.

Ahora bien, el análisis consiste en un “deslinde’ (análisis) en la aprehensión misma, que va haciendo aparecer distintos aspectos del acto de aprehensión y de lo aprehendido”.⁶⁰² El análisis es obra del logos. Lo característico suyo es que, en virtud de ello, lo analizado queda fijado “respecto del sistema conceptual desde el cual se ha elaborado el análisis”.⁶⁰³ González pone de relieve que la “intelección propia del logos sólo es posible porque a su vez el logos se sustenta sobre hábitos”.⁶⁰⁴ En efecto, el logos requiere “la hábitud de sentir algo como fijo y estable”.⁶⁰⁵

No basta, por así decirlo, un mero acto aprehensivo, sino que es menester que los actos aprehensivos estén organizados en hábitos para que sintamos ‘la mismidad de una cosa a través de sus innumerables variaciones’ (IRA, 224). Esto es lo que posibilita el paso de las meras aprehensiones primordiales a lo que Zubiri denomina ‘perceptos’. Ya no se trata de la mera aprehensión de una cosa real, sino de la cosa real como un ‘esto’. Es, por así decirlo, la ‘fijación’ de una cosa real según una determinada trayectoria de intelección.⁶⁰⁶

Esta fijación, por tanto, posee un carácter direccional y constructivo. Una cosa es lo actualizado en aprehensión primordial, otra las afirmaciones analíticas realizadas por el logos.

Por tanto, entre el hecho aprehendido y la proposición del logos hay siempre una inadecuación, mayor o menor según los casos. Por eso las proposiciones del logos pueden ser verdaderas, pero también falsas, y... pueden resultar más o menos adecuadas a los hechos, según sean los perceptos, fictos y conceptos en que se apoyen.⁶⁰⁷

Por ello, es posible que, “tanto desde la propia cultura como desde culturas y mentalidades distintas a las de Zubiri, se pueda enriquecer, matizar o mejorar el análisis zubiriano”.⁶⁰⁸ En

⁶⁰² *Ibidem*, 107.

⁶⁰³ *Ibidem*, 106.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, 200.

⁶⁰⁵ IRA, 224.

⁶⁰⁶ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 200-201.

⁶⁰⁷ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 208.

⁶⁰⁸ Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 272.

todo caso, “es evidente que el constructivismo del logos es de condición distinta al constructivismo propio del pensar racional”.⁶⁰⁹ Precisamente por ello, “hay una ventaja del logos respecto a la razón. En el logos, la cuestión de la verdad se resuelve dentro del mismo campo de realidad”.⁶¹⁰ Como toda evidencia afirmativa está mediada, no “hay atajos para el análisis”.⁶¹¹ En el origen de las simples aprehensiones “hay una creación libre que podría haberse realizado en otra dirección”.⁶¹² Así, por ejemplo, ‘inteligencia sentiente’ es un concepto, un abstracto-constructo, “que procede de una mentalidad (la teórica) y hace referencia a una tradición (la greco-occidental)”.⁶¹³ En el concepto de ‘inteligencia sentiente’, Zubiri busca recoger los hilos de una tradición, mostrando que, en el contexto filosófico europeo del siglo XX, tal como él lo comprende, esas direcciones categoriales resultan aptas para el análisis filosófico, pues expresan verdades que la filosofía moderna (desde Descartes a Husserl) no supo ver. Por ello, sostiene Pintor Ramos que “Zubiri es un filósofo clásico y... tradicional”.⁶¹⁴ Sus críticas a la filosofía europea “sólo tienen sentido desde una previa comunidad de problemas e incluso desde una comunidad de objetivos para el saber filosófico”.⁶¹⁵ En el pensamiento de Zubiri se da el encuentro “entre una corriente decididamente moderna como es la Fenomenología y el modo más tradicional de pensar”.⁶¹⁶ Este modo más tradicional de pensar –ya se ha indicado más arriba- viene de la escolástica y de la neo-escolástica que Zubiri conoció en su juventud y primera madurez, y que hunde sus raíces en la filosofía de Aristóteles.

Siendo éste el método analítico seguido por Zubiri en IS, no resultan sostenibles las objeciones que hace a él Oliver en su tesis doctoral. Éste se pregunta si el análisis de hechos es en realidad

⁶⁰⁹ Gracia, *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri, 208.

⁶¹⁰ González, *Un solo mundo*. La relevancia de Zubiri para la teoría social, 104.

⁶¹¹ *Ibidem*, 105.

⁶¹² *Ídem*.

⁶¹³ Pintor Ramos, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, 311.

⁶¹⁴ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad*. Las bases de la filosofía de Zubiri, 343.

⁶¹⁵ *Ídem*.

⁶¹⁶ Pintor Ramos, “Zubiri y la fenomenología”, 563.

un análisis. Y responde que no, pues la posibilidad de un tal análisis no existe. Toda observación es intencionada (selectiva) e ilustrada (interpretativa).⁶¹⁷ En su opinión, el esfuerzo zubiriano es análogo a la pretensión cartesiana de prescindir de todo lo conocido y supuesto, y recomenzar desde la raíz. Pero estas pretensiones, sostiene, son irrealizables: “estamos de antemano envueltos en lo ‘familiar’ de una comprensión previa, y el querer retroceder hasta alcanzar, por detrás de esa comprensión, un estado inicial, virgen aún de toda interpretación, es una construcción ideológica no verificable por experiencia alguna”.⁶¹⁸ Sin embargo, no es esto lo buscado por el análisis de Zubiri. El objeto de análisis –el acto de aprehensión tomado en y por sí mismo, en los límites de la aprehensión- es algo asequible a cualquiera. La tarea analítica, sin duda, se realiza desde un conjunto de simples aprehensiones, que implican líneas de selección y direcciones previas. Desde ellas, el análisis busca determinar lo que analiza. Esta tarea, siempre renovable, permite una liberación de presupuestos injustificados que se han decantado en la comprensión humana.⁶¹⁹ Es una labor indispensable, en la medida que se desea justificar intelectualmente los propios puntos de vista. Los frutos del análisis se ofrecen, entonces, a la discusión de la comunidad filosófica. El análisis noológico de Zubiri, de este modo, pretende ser una contribución en la vía de un saber humano más adecuado sobre las cosas.

⁶¹⁷ Cfr. Oliver, *Análisis de hechos y antropología filosófica en Xavier Zubiri*, 147-148.

⁶¹⁸ *Ibíd.*, 150.

⁶¹⁹ Cfr. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 23-31.

Capítulo 3. INTELIGENCIA Y RAZÓN

Luego de haber analizado los dos primeros modos de la intelección sentiente –la aprehensión primordial y el logos-, Zubiri analiza el tercer modo: la razón sentiente. Si logos es intelección de lo que lo real es *en realidad*, razón es intelección de lo que lo real es “en la realidad”.⁶²⁰ El acto racional es dinámico: marcha desde lo real ya aprehendido hacia lo real mundanal. Él es una modalización de la intelección sentiente, apoyada en la aprehensión primordial y en el logos.

Marcha no es un carácter previo, posterior o accidental a la razón, sino un carácter constitutivo suyo. La razón es intelección marchante. Como es un modo de intelección sentiente, ella radica en un modo de reactualización de realidad. Este modo de reactualización de lo real es posible por la impresión de realidad. Lo real, aprehendido primordialmente, es respectivo. Esta respectividad es al campo y al mundo. Mundo es unidad de respectividad de lo real “en su carácter de pura y simple realidad”.⁶²¹ Por ello, “no hay sino un solo mundo”.⁶²² En virtud de la impresión de realidad, por tanto, todo lo real es real, campal y mundanal.

La razón marcha a la búsqueda intelectual de lo que lo real es en la realidad: es “*intellectus quaerens*”.⁶²³ Esta marcha racional parte desde lo real ya aprehendido primordial y campalmente. En las aprehensiones primordial y campal, de manera más o menos expresa, se ha inteligido en qué consiste que algo sea real. Por ello, la búsqueda de lo real mundanal es una búsqueda *mensurada* o medida por la previa intelección de realidad. La razón consiste en un intelectualivo ir allende el campo, hacia el mundo, según una medida de realidad. Lo que la razón busca son “otras cosas reales extracampales” y “otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad”.⁶²⁴ Hay que distinguir, por tanto, el movimiento intelectualivo en que consiste el logos – que es dinamismo en el campo- y la marcha racional, que va más allá del campo.

⁶²⁰ IRA, 12.

⁶²¹ *Ibidem*, 19.

⁶²² *Ibidem*, 20.

⁶²³ *Ibidem*, 23.

⁶²⁴ *Ídem*.

Hay dos modos de ejecución de una acción. Cuando la acción posee formalmente su acto correspondiente, se está en “acción”.⁶²⁵ Por ejemplo, al tocar. Pero cuando, ejecutando la acción, ésta aún no posee formalmente su acto propio, entonces se está en “actividad”.⁶²⁶ La actividad es un modo deficitario de acción, en orden a lograr el acto formal correspondiente: es un “*accionar*”.⁶²⁷ Pues bien, en el orden de la actualización, la marcha racional es una actividad intelectual. *Pensar* es, precisamente, la actividad intelectual en tanto actividad. Marchar racionalmente es ir actualizando lo real mundanal, pensadamente. Pensar es actualización marchante de lo real mundanal.

Todo pensar está dirigido hacia lo real allende el campo. Ello es así, porque el pensar está activado por la realidad misma aprehendida, en cuanto ella abre la respectividad mundanal. Lo real inteligido, por ser dato *de* realidad, es dato *para* el pensar. Son dos aspectos formalmente distintos, pero de la misma formalidad de realidad, en cuanto actualizada en aprehensión. Es la *realidad dada* en aprehensión (el *dato de*) la que abre para la intelección sentiente el *allende de realidad* (el mundo), activando, por tanto, el *pensar*. El pensar no brota de sí mismo: no es “actividad espontánea”.⁶²⁸ Nace de la impresión de realidad. Destaca Zubiri que, para que la realidad dé que pensar, no basta su carácter abierto: es preciso que este carácter esté sentido campal y mundanalmente. La posibilidad y la necesidad del pensamiento están “intrínseca y formalmente determinadas por la intelección sentiente”.⁶²⁹ Contra Ortega, pues, sostiene que no es la vida sin más –la realidad radical– la que fuerza a pensar, sino la realidad sentida intelectivamente. Es lo real ya inteligido lo que lanza a la intelección pensante. Este apoyo jamás se deja atrás: el pensar “envuelve *formalmente* aquello que la activa: la realidad”.⁶³⁰ Por ello escribe Zubiri que pensar no consiste meramente en “mover pensamientos”.⁶³¹

⁶²⁵ *Ibíd.*, 27.

⁶²⁶ *Ibíd.*, 28.

⁶²⁷ *Ídem.*

⁶²⁸ *Ibíd.*, 35.

⁶²⁹ *Ibíd.*, 36.

⁶³⁰ *Ibíd.*, 37.

⁶³¹ *Ibíd.*, 39.

1. Razón

Si la actividad intelectual, en cuanto actividad, es el pensamiento, la misma actividad, en tanto intelectual, es la *razón*. En cuanto modo intelectual ulterior, razón es un acto de intelección sentiente y una reactualización de realidad. Zubiri la analiza, sucesivamente, desde una y otra perspectiva.

Como modo de intelección sentiente, razón es intelección “en profundidad”.⁶³² Esta expresión, en el uso que se hace de ella en la noología, no carga con una alusión a “no sé qué misteriosa raíz”,⁶³³ sino que simplemente expresa que la intelección pensante es intelección de lo real allende el campo. Este dinamismo hacia el mundo tiene su base en la misma formalidad de realidad en impresión, precisamente, en ese modo de realidad que es el *hacia*, la realidad aprehendida *en dirección*. La razón busca inteligir lo que lo real campal –lo real aquende la aprehensión- es en profundidad, en el allende mundanal. Razón es la intelección de “lo que en el fondo es el aquende”.⁶³⁴ Además, como la intelección racional marcha según una medida de realidad, ella de alguna manera mide lo que pueda ser lo real en profundidad. Razón es una intelección *mensuradora*. En la intelección campal, la realidad reactualizada funciona como medio de intelección. En la intelección racional, justamente porque ella mide lo real en profundidad, lo real reactualizado funciona como “realidad-fundamento”.⁶³⁵ No es que lo real sea real y, además, sea fundamento. En la razón, la realidad consiste en ser fundamento *in actu exercito*. En cuanto la realidad reactualizada es fundamento de la intelección racional, ella es su “*principio*”.⁶³⁶ Éste no consiste meramente en ser un comienzo, un *de dónde*, sino que transcurre intrínseca y formalmente en lo fundado. La razón es una intelección fundada, una intelección principiada. Es la realidad reactualizada la que es principio de la actividad pensante, no la “*nuda realidad*”.⁶³⁷ Se trata de un fundamento en el orden de la actualidad intelectual de realidad. Así, el principio de la razón es la realidad reactualizada como fundamento, y no un juicio. El

⁶³² *Ibidem*, 41.

⁶³³ *Ibidem*, 203.

⁶³⁴ *Ibidem*, 42-43.

⁶³⁵ *Ibidem*, 45.

⁶³⁶ *Ídem*.

⁶³⁷ *Ibidem*, 47.

principio racional es un “*principio último*”,⁶³⁸ pues, por una parte, la realidad aprehendida y reactualizada es la realidad sin más, dado que la intelección sentiente es mera actualización de realidad, y, por otro lado, la formalidad de realidad aprehendida es siempre una y la misma numéricamente en sus reactualizaciones. La realidad-principio está en la razón “*realmente*”.⁶³⁹

Como la intelección racional, fundada en la realidad-principio, mide lo real en profundidad, ella es “canónica”,⁶⁴⁰ es decir, mide según un *canon*. Este canon, formalmente, es lo real inteligido previamente, y no juicios en cuanto tales. El canon es siempre concretísimo, tanto en lo relativo a los contenidos reales, cuanto respecto a los modos y formas de realidad. El canon permanece siempre abierto, pues la realidad es abierta. Además, “hay muchos *modos distintos* de ser canon”:⁶⁴¹ conceptualmente, emocionalmente, metafóricamente, etc. No desarrolla más esta idea Zubiri, pero queda claro su rechazo a una concepción intelectualista (conceptualista) de la intelección racional.

Principiada y canónicamente, la razón inquiera lo que es lo real en profundidad: es “intelección en búsqueda”.⁶⁴² El principio y el canon racionales, son canon y principio de una búsqueda. El principio funda el dinamismo de la marcha racional; el canon lo orienta, le da una dirección. La actividad racional es un “ir abriéndose paso”⁶⁴³ a la luz de una dirección. Ahora bien, el carácter de búsqueda es constitutivo del acto racional. Por ello, la intelección racional es siempre provisional. Este carácter provisional de la intelección racional, está determinado por el modo de reactualización de lo real en ella. En efecto, lo real ya aprehendido se reactualiza racionalmente de modo problemático. El vocablo ‘problema’ viene de *pro-ballo*: arrojar algo delante. El problematismo de lo real en la razón, consiste en estar siendo actual sin serlo plenamente. Por ello la razón es búsqueda, porque aprehende como problemático lo que lo real es en profundidad. De este modo, la razón es intelección en que la realidad mundanal de lo

⁶³⁸ *Ibíd*em, 52.

⁶³⁹ *Ibíd*em, 54.

⁶⁴⁰ *Ibíd*em, 55.

⁶⁴¹ *Ibíd*em, 59.

⁶⁴² *Ibíd*em, 60.

⁶⁴³ *Ibíd*em, 62.

real está reactualizada en modo problemático y, por ello, lanza a buscar principiada y canónicamente lo que es lo real en profundidad. Además, “la apertura del ámbito de intelección racional es en cierto modo absoluta”,⁶⁴⁴ pues el encuentro jamás agota o cierra la apertura. La razón “no es totalizante ni totalizadora sino que es constitutivamente abierta”.⁶⁴⁵ Su tarea es indefinida.

La logificación de la intelección, a juicio de Zubiri, llevó a concebir la razón como la facultad de los principios judicativos fundamentales. Desde esta perspectiva, se desarrolló la idea de razón como “órgano de las evidencias absolutas”,⁶⁴⁶ por encima de la sensibilidad, en la medida que lo determinante de ella es una evidencia inmediata absoluta y el rigor lógico de sus razonamientos. Pero, toda evidencia es mediada. Hegel, por su parte, constatando la necesidad dialéctica, determinó a la razón como especulativa. La actividad racional, por tanto, consiste para él en la entrada de la razón en sí misma, hasta llegar a la Idea en sí y para sí. Pero, razón no es “movimiento ‘en lo mismo’, sino que es marcha ‘hacia lo otro’”.⁶⁴⁷ Para Kant, por su parte, el acto racional es un acto de *organización de la experiencia*. Los juicios primeros racionales no se refieren, según él, a la realidad, sino a la intelección de la experiencia. Razón es, pues, totalización lógica según ideas. Pero, razón no es “construcción de una totalidad lógica cerrada”.⁶⁴⁸ Estas tres concepciones quedan superadas mediante el análisis noológico, que muestra que razonar, especular y organizar son, en verdad, maneras de marchar intelectivamente.

Revisada la razón como acto de intelección sentiente, ahora Zubiri la analiza como modo de reactualización de realidad, es decir, como razón de lo real. Éste es un tema fronterizo entre la noología y una filosofía de la realidad. Aquí, en todo caso, la perspectiva de Zubiri es noológica: la actualización intelectual de realidad. En la intelección racional, lo real no sólo da que pensar, sino que también *da razón*. Ésta es una expresión *a potiori*: incluye dar y no dar

⁶⁴⁴ *Ibíd.*, 102.

⁶⁴⁵ *Ibíd.*, 103.

⁶⁴⁶ *Ibíd.*, 67.

⁶⁴⁷ *Ibíd.*, 68.

⁶⁴⁸ *Ibíd.*, 69.

razón. La razón es algo *de* lo real, en el sentido de un “genitivo de propiedad o pertenencia”.⁶⁴⁹ Al aprehensor le es dada (o no dada) la razón por lo real reactualizado. En la intelección racional, lo que lo real es en profundidad está reactualizado como problema, es decir, como “por-qué”.⁶⁵⁰ Si la actividad racional llega a fin y aprehende lo que es lo real en la realidad, aprehende entonces el porqué de lo real. Es lo real mismo en profundidad lo que da el porqué. Éste es algo “encontrado en búsqueda”.⁶⁵¹

Es ilustrativo recoger algunas distinciones que hace Zubiri, pues permiten precisar el orden en que se desarrolla la noología. Este orden es el de la actualidad intelectual o impresión de realidad. En él, se tiene la razón según “*ratio actualitatis*”.⁶⁵² Si se considera la razón sin referencia a la actualidad intelectual y a la realidad, en cuanto mero pensamiento, por así decirlo, entonces se tiene lo que usualmente se llama “razón lógica”.⁶⁵³ Por otra parte, si se toma la razón desde la perspectiva de la nuda realidad, sin referencia a la actualidad y a la intelección, entonces se está en el orden de la *razón metafísica*. La razón, en sentido noológico, no se identifica con la razón en sentido lógico, ni tampoco con ella en sentido metafísico. Desde el punto de vista noológico, la razón lógica y la razón metafísica están radicadas en la razón como modo de intelección sentiente. La intelección racional no es jamás mero despliegue lógico o metafísico: es un despliegue de actualización. Lo real actualizado en intelección sentiente es, por sí mismo, racional. Reactualizado racionalmente, lo real puede estarlo con transparencia u opacidad racionales. La opacidad racional es lo que usualmente se denomina ‘irracionalidad’. Noológicamente, ésta es un modo de reactualización racional. Además, cabe que lo real reactualizado racionalmente, esté reactualizado como trascendente a toda intelección racional.

Ya está asentado en el análisis que la razón reposa estructuralmente en lo real reactualizado. Es lo real mismo lo que da que pensar y da razón. Es que la razón es una modalización ulterior de

⁶⁴⁹ *Ibidem*, 71.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, 73.

⁶⁵¹ *Ibidem*, 74.

⁶⁵² *Ibidem*, 73.

⁶⁵³ *Ibidem*, 77.

la impresión de realidad. Está subordinada, por tanto, a la aprehensión primordial. La razón marcha para colmar las insuficiencias de ella. La marcha racional es libre y creadora dentro de límites bastante estrechos. Como modo ulterior de sentir intelectual, la razón “es formalmente *razón sentiente*”.⁶⁵⁴ El sentir primordial es ya incoativamente un sentir racional. En la intelección sentiente, la formalidad de realidad es algo sentido. Y esta realidad sentida es la misma numéricamente en todos los modos de sentir intelectual. La razón humana es un modo de estar sintiendo la realidad. “Por esto la razón no es primariamente algo meramente lógico”.⁶⁵⁵ En aprehensión primordial, se siente la realidad como real sin más. En logos, se la siente como medio. En razón, por su parte, se la siente como medida de lo real en profundidad. Es la misma realidad, reactualizada de distinto modo. No se trata de tres usos de la impresión de realidad, ni tampoco de tres modos derivados posteriormente de ella, sino de tres “dimensiones”⁶⁵⁶ o modos de actualización de ella misma. La raíz unitaria de estas dimensiones o modos radica en la realidad aprehendida como *hacia*. Por supuesto, que lo real sea algo sentido en el logos y en la razón, no significa que la noología de Zubiri afirme un sensualismo filosófico: los contenidos aprehendidos en logos y razón no se reducen a las cualidades de las impresiones sensibles. La perspectiva noológica es la de la formalidad de realidad en impresión, no la de los contenidos. Zubiri denomina “*sensismo*”⁶⁵⁷ a su posición.

En tanto actualización de realidad, el acto racional es un modo noérgico de intelección sentiente. *Noergia* significa que la *noesis* “es impresivamente aprehensora y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad”.⁶⁵⁸ La alteridad de realidad se impone de tres modos: en aprehensión primordial, como “fuerza irrefragable de la formalidad inmediata”;⁶⁵⁹ como exigencia de evidencia en el logos; y como “*fuerza coercitiva*”⁶⁶⁰ en la razón. Lo radical de la razón

⁶⁵⁴ *Ibíd*em, 85.

⁶⁵⁵ *Ibíd*em, 87.

⁶⁵⁶ *Ibíd*em, 88.

⁶⁵⁷ *Ibíd*em, 89.

⁶⁵⁸ *Ibíd*em, 94.

⁶⁵⁹ *Ibíd*em, 95.

⁶⁶⁰ *Ídem*.

es esta fuerza coercitiva. En virtud de ella, la marcha racional se mantiene en la realidad, no la abandona.

1.1. Creación racional

Fundada en la realidad, la marcha racional al mundo se apoya en lo real aprehendido previamente. Ser apoyo no es ser fundamento. La realidad modalmente reactualizada –sin apoyo– es el principio de la razón. En lo que la razón se apoya es “en el contenido de lo campalmente inteligido”,⁶⁶¹ para buscar lo que eso real es en profundidad. La realidad determina a la razón a dotar libremente de un contenido a lo real profundo. Ese dotar está apoyado en lo aprehendido anteriormente. Pero esto no implica que el contenido concreto de lo real profundo esté predeterminado. “La esencia de la razón es libertad”.⁶⁶² No hay que concebir esto como una pura exterioridad de la libertad respecto de la realidad. Por el contrario, es justamente la impelencia de realidad la que hace posible la libre creación racional. En el logos ya se constata que la dirección del movimiento intelectual es libre dentro de ciertos límites. Efectivamente, la esencia formal de las simples aprehensiones es ser direcciones de inteligibilidad de lo que lo real es en realidad, y esas direcciones no están prefijadas absolutamente. En la intelección dual hay una *libertad direccional*. En la razón, por su parte, se crea libremente el carácter fundante de algo respecto de algo. Lo creado libremente es la función de fundamentar y el contenido de lo real en profundidad. Función y contenido constituyen una unidad. Se puede denominar a la libertad racional, entonces, *libertad fundante*. La creación racional no es arbitraria: es creación con principio y canon, libre dentro de unos límites estrictos. Que la actividad racional tenga esta dimensión de creación libre, no significa que esta intelección no tenga verdad y error. Esto se aclara un poco más adelante.

Cuando la función fundante es libremente creada, ella se torna “estructura real profunda”⁶⁶³ de lo real. La razón es creadora de estructura profunda. Un tipo de unidad estructural, que Zubiri destaca ampliamente, es el *sistema constructo*, que posee una unidad de coherencia: es un conjunto de notas que son rigurosamente notas-de la unidad sistemática. Esta unidad de

⁶⁶¹ *Ibidem*, 105.

⁶⁶² *Ibidem*, 107.

⁶⁶³ *Ibidem*, 113.

coherencia, aprehendida intelectivamente, es unidad de “logos nominal constructo”.⁶⁶⁴ En este caso,

el lenguaje expresa las cosas conexas mediante nombres morfológicamente contruidos unos sobre otros, de suerte que la conexión se expresa mediante la unidad prosódica, fonética y semántica de dos o varios nombres. Es el ‘estado constructo’. Por esto los nombres en estado constructo ocupan un lugar perfectamente definido en la frase, sin poder separarse del nombre en estado absoluto. (...) Pues bien: en el estado constructo se conceptúa lo real como un sistema unitario de cosas, las cuales están, por tanto, contruidas las unas sobre las otras, formando un todo entre sí. Aquí, lo primario no son las cosas, sino su unidad de sistema.⁶⁶⁵

Entonces, cuando el logos nominal constructo recae sobre las notas presuntamente “últimas e irreductibles” del sistema, se tiene “el logos radical de la realidad profunda”.⁶⁶⁶ Esta unidad sistemática de coherencia, como estructura real profunda, es lo que Zubiri denomina *esencia*, el “principio estructural de la sustantividad de lo real”.⁶⁶⁷ Es la esencia la que constituye a lo real como real, en tanto es su principio estructural en la realidad. Todas las notas de la esencia son constituyentes de la realidad de lo esenciado, pero sólo algunas de ellas son rigurosamente “constitutivas”,⁶⁶⁸ es decir, no están fundadas en otras del sistema. Recoge aquí Zubiri temas latamente abordados en SE. Ahora, desde la perspectiva noológica de IS, queda claro que el punto de vista de SE es el de una filosofía analítica de la realidad aprehendida, en cuanto realidad. En efecto, la doctrina sobre la esencia se muestra ahora radicada en la impresión de realidad. Analizar SE desde IS “permite comprobar cómo conceptos que allí parecían tener el valor de simples modelos teóricos explicativos de la estructura de la realidad en sí, son en verdad el resultado de la mera descripción del momento de alteridad de la aprehensión de realidad”.⁶⁶⁹ Dicho de otra manera, SE es también obra de logos. Ello no había quedado del todo claro. Mal que mal, “*Inteligencia sentiente* se escribió, entre otros motivos, para aclarar ciertos puntos que en *Sobre la esencia* estaban poco desarrollados, lo que dificultaba su cabal

⁶⁶⁴ *Ibíd.*, 114.

⁶⁶⁵ SE, 354-355.

⁶⁶⁶ IRA, 114.

⁶⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁶⁸ *Ibíd.*, 115.

⁶⁶⁹ Gracia, *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri, 173.

comprensión y, con ella, la del libro en su totalidad”.⁶⁷⁰ Entre SE e IS hay una comunidad básica de proyecto. Entre ambas obras, empero, hay diferencias concretas en temas determinados.⁶⁷¹ Falta todavía, en todo caso, un estudio más decisivo sobre los cambios ocurridos de uno a otro escrito.

Partiendo de lo real en el campo, la creación racional trata de dotar libremente a la realidad profunda de un contenido fundante propio. Zubiri denomina ‘modo de dotar’ a la manera en que la razón se apoya en lo previamente aprehendido para esta dotación. Distingue tres modos de dotar. El primero es la “*experiencia libre*”.⁶⁷² Consiste ésta en un ensayo de modificación del contenido ya aprehendido. Por ejemplo, la modificación de *cuerpo* en *corpúsculo*. La experiencia libre se mueve en la actualidad de realidad. Ella puede desarrollarse sobre perceptos, fictos, conceptos y afirmaciones. En la experiencia libre, la razón *modela* la realidad profunda. Es “el fracaso total o parcial de estos modelos y sobre todo la profundización racional en ellos”,⁶⁷³ lo que conduce a los otros modos de dotación. La *hipótesis* o *sistematización libre* es el segundo modo de dotación. En él, la razón no modela, sino que *homologa* la unidad de lo real en profundidad con la unidad de algo previamente aprehendido. Por ejemplo, la homologación de la estructura básica de la realidad profunda de una sociedad con la unidad propia de los seres vivos como organismos. El tercer modo de dotación es la *libre construcción*. Aquí la razón, apoyada en lo previamente aprehendido, crea las notas y la unidad de lo real en profundidad. Es el grado máximo de libertad racional. Lo así creado es *postulado* por la razón como estructura real profunda. “Se postula lo que es ‘suyo’ pero no se postula el ‘de suyo’ mismo”.⁶⁷⁴ Es decir, lo modelado, homologado o postulado no es la realidad, sino determinado contenido como fundante de algo.

⁶⁷⁰ *Ibíd.*, 194.

⁶⁷¹ Cfr. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 94.

⁶⁷² *IRA*, 119.

⁶⁷³ *Ibíd.*, 122-123.

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, 130.

1.2. Posibilidad y mentalidad

Analizado ya el acto racional, en cuanto intelección y en cuanto actualización, y revisado su carácter creativo, Zubiri afronta el análisis del *objeto* de la búsqueda racional.

Lo buscado por la actividad racional es lo que lo real es en profundidad. Esto no consiste en un contenido determinado previamente, sino que la razón lo busca creativamente. Pues bien, ser algo posible es, justamente, ser en la realidad sin ser un contenido determinado. El objeto formal de la búsqueda racional es lo real como posible. La posibilidad está inscrita en la realidad reactualizada, y reactualizada como fundamento, no como medio. Perceptos, fictos y conceptos –las simples aprehensiones–, no son algo formalmente posible: son irreales, lo que lo real *sería* en realidad. En cambio, lo que la razón busca es lo que lo real “podría ser”⁶⁷⁵ en la realidad. “El ‘*sería*’ es realidad en retracción. El ‘*podría ser*’ es realidad en fundamentación”.⁶⁷⁶ Lo pensado en la actividad racional son las posibilidades de lo real profundo. Desde este punto de vista, es la intelección de las posibilidades la que determina la intelección de lo real en profundidad.

La marcha hacia la que lanza la realidad campalmente inteligida, es un marchar cualificado según un canon. La posibilidad racional, por ello, está siempre concretamente orientada. “La razón no se mueve en el infinito de posibles, sino en un elenco de posibilidades ya incoadas”.⁶⁷⁷ En efecto, no se trata nunca de una sola posibilidad, sino de un conjunto de posibilidades. Lo racionalmente posible es siempre plural. Ahora bien, estas posibilidades están abiertas unas a otras, mutuamente complicadas. Por ello, “constituyen sistema”.⁶⁷⁸ Es la intelección de un sistema de posibilidades lo que determina, entonces, la intelección racional.

El sistema de posibilidades está sugerido por lo real ya aprehendido campalmente. *Sugerencia* es “el estar presente *sentiente* de la posibilidad en cuanto posibilidad”.⁶⁷⁹ La sugerencia de que aquí

⁶⁷⁵ *Ibíd.*, 141.

⁶⁷⁶ *Ídem.*

⁶⁷⁷ *Ibíd.*, 144.

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, 145.

⁶⁷⁹ *Ibíd.*, 147.

se trata no es un fenómeno psíquico, sino un momento intelectual que hace posible el hecho mental. Lo real ya aprehendido, por tanto, es apoyo para la actividad racional, en cuanto canon y en cuanto sistema de sugerencias. De esta manera, destaca Zubiri que la actividad racional es siempre una actividad desplegada en una figura concreta. “La razón no es algo que ‘se concreta’ sino algo que ‘es concreto’ en y por sí mismo.”⁶⁸⁰ Esta concreción es la “*forma mentis*”⁶⁸¹ o “*mentalidad*”.⁶⁸²

La *forma mentis* es el “modo intrínseco y formal”⁶⁸³ de habitud intelectual de lanzamiento de la actividad racional. Por ‘habitud’ se entiende aquí modo de habérselas. La habitud intrínseca a la razón es lo que Zubiri denomina su *forma*. La *mentalidad*, en este sentido noológico, no es algo que la razón simplemente *tiene*, sino algo que la razón *es*: la figura concreta de la actividad racional. Por ejemplo, ser semita no es una *mentalidad*, sino una cualidad que califica a una *mentalidad*. Ser científica, en cambio, no califica una *mentalidad*, sino que la constituye intrínseca y formalmente. Ser semita afecta ciertamente a los conceptos y les confiere cualidades que les son propias, pero no en tanto cualidades formales de los conceptos considerados noológicamente. Estas cualidades *semitas* no penden de la estructura de la intelección misma, sino “del modo de ser semita”.⁶⁸⁴ No hay que confundir lo que pertenece a una filosofía de la inteligencia con lo que es más bien propio de una sociología del conocimiento. Pintor Ramos lamenta que Zubiri,

no haya hecho un estudio de los diversos tipos de *mentalidad* desde sus componentes intrínsecamente intelectivos, pues ello serviría para una doctrina sistemática de los diversos tipos de racionalidad, un tema que Zubiri no trató nunca de manera sistemática; los apuntes que tenemos a este respecto aparecen a guisa de ejemplos accidentales y, por tanto, no pretenden rigor sistemático; en cualquier caso, Zubiri enumera en distintos pasajes la *mentalidad* teórica, la científica, la filosófica, la teológica, la poética y la política, pero ya se ve que incluso falta rigor en las denominaciones.⁶⁸⁵

⁶⁸⁰ *Ibidem*, 148.

⁶⁸¹ *Ibidem*, 149.

⁶⁸² *Ibidem*, 152.

⁶⁸³ *Ibidem*, 151.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, 153.

⁶⁸⁵ Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 265.

De este modo, queda asentado que la razón es concreta, y que su concreción es la mentalidad. “No hay ni puede haber razón sin mentalidad”.⁶⁸⁶ La mentalidad es cualidad intrínseca, no de toda intelección, sino sólo de la intelección en profundidad. “Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional”.⁶⁸⁷ Como ella es la concreción del lanzamiento hacia el mundo, sus raíces son el apoyo canónico y el sistema de sugerencias.

2. Conocimiento

Lo que la razón busca alcanzar con su marcha es el *conocimiento*. Éste constituye la intelección racional como tal. El análisis de Zubiri destaca sobre todo dos puntos, a saber: que el conocimiento es un modo de intelección, y que, por ende, su objeto es lo real en profundidad. Conocer es aprehender la realidad profunda de algo. Él mismo pone el ejemplo del color verde. Conocerlo no consiste en verlo, ni tampoco en afirmar lo que es entre otros colores y cualidades. El conocimiento es la intelección del “fundamento mismo del verdor”.⁶⁸⁸ En este caso, en mentalidad científica y en la línea de la ciencia física moderna, “una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia”.⁶⁸⁹ No toda intelección es conocimiento; ésta es un modo ulterior y sucedáneo de aquella. Sólo porque la intelección es sentiente es que hay conocimiento.

Rechaza Zubiri la idea de que el conocimiento racional sea el tipo superior de intelección, donde llegaría a plenitud la aprehensión de lo real. Es todo lo contrario: “el conocimiento recibe toda su riqueza y su valor de ser una intelección”.⁶⁹⁰ Una intelección totalmente plenaria “haría radicalmente innecesario”⁶⁹¹ el conocimiento. Además de estar radicado en la intelección, el conocimiento no acaba en sí mismo, sino que conduce a otras intelecciones: el conocimiento logrado es principio para nuevas búsquedas. Por ello, la teoría del conocimiento se inscribe en una filosofía de la intelección o noología. Además, la gnoseología no puede

⁶⁸⁶ IRA, 154.

⁶⁸⁷ *Ibíd.*, 155.

⁶⁸⁸ *Ibíd.*, 162.

⁶⁸⁹ *Ídem.*

⁶⁹⁰ *Ídem.*

⁶⁹¹ *Ibíd.*, 163.

reducirse a la epistemología pues la ciencia es sólo un modo de conocimiento. Con esto, queda claro que Zubiri busca una superación de la absolutización de la perspectiva epistemológica en la consideración de los problemas filosóficos. El conocimiento, indudablemente, aporta riqueza a la aprehensión humana, pero su valor de intelección de realidad le viene por la aprehensión primordial, respecto de la cual es un modo ulterior.

Zubiri toma posición ante algunos conceptos de conocimiento que, de diversas maneras, estima “inexactos”.⁶⁹² Lo interesante es atender a los motivos por los cuales le parecen tales, pues en ellos se manifiestan los puntos que le interesa destacar. Conocimiento no es “juicio objetivamente fundado”.⁶⁹³ Kant. El conocimiento tiene por objeto la realidad profunda de lo real, no sólo su determinante objetivo. Conocimiento tampoco es “intelección del ser inteligible”.⁶⁹⁴ Platón. La razón no recae formalmente sobre el ser, sino sobre lo real profundo. Y esta realidad mundanal no se identifica con el ser inteligible en sentido platónico. Conocimiento tampoco es “aprehensión de la causalidad”.⁶⁹⁵ Aristóteles. Las causas de que trata Aristóteles son fundamentos mundanales de lo real, pero no todo lo real profundo es causa. Aristóteles quiere fundar la *epísteme*: por ello identifica lo real profundo con la causa. Pero conocer profundamente a un amigo “no es cuestión ni de causalidad ni de necesidad científica”.⁶⁹⁶ El concepto aristotélico de causalidad es demasiado restringido. Por último, conocimiento tampoco es “intelección absoluta”.⁶⁹⁷ Hegel. La realidad profunda es constitutivamente abierta.

Conocimiento es, por tanto, la intelección racional. Como modo de intelección, la razón posee un dinamismo propio en orden al conocimiento. En primer término, sobre el fondo de la realidad profunda, lo real ya aprehendido campalmente queda como objeto: es la

⁶⁹² *Ibíd.*, 165.

⁶⁹³ *Ídem.*

⁶⁹⁴ *Ibíd.*, 166.

⁶⁹⁵ *Ibíd.*, 167.

⁶⁹⁶ *Ídem.*

⁶⁹⁷ *Ibíd.*, 168.

“*objetualidad*”.⁶⁹⁸ En segundo lugar, se accede por alguna vía y de alguna manera a lo que podría ser lo real en la realidad: es el *método*. Por último, se llega a encontrar el fundamento buscado: es la *verdad racional*.

2.1. Objeto, hecho y categorías

La puesta en marcha racional supone que lo real campal se reactualiza de otro modo: la realidad profunda hace las veces de *fondo* y lo real queda, entonces, sobre dicho fondo. Lo real, reactualizado en logos como realidad campal, ahora se reactualiza como objeto real. Zubiri denomina ‘*objetualidad*’ a este modo de reactualización. Es éste el sentido noológico riguroso del vocablo ‘objeto’. Como él ha tenido numerosos significados en la historia de la filosofía, Zubiri aclara su sentido intelectual en sucesivas distinciones.

Objeto no es aquello que es *objetivo*. La objetividad es una cualidad de ciertas afirmaciones; la objetualidad, en cambio, es un modo de reactualización de lo real en razón sentiente. A veces, se usa el término ‘objeto’ como sinónimo de ‘cosa real’. Pero lo real sin más no es objeto, en el sentido en que aquí se trata, sino que lo es lo real reactualizado en razón. ‘Objeto’ tampoco significa aquello que es término de una intelección, en cuanto término de ella. Este sentido resuena “en la clásica idea del objeto material y formal”.⁶⁹⁹ En la noología, objeto no es término formal de la intelección racional, sino modo de reactualización de lo real. Es “*res objecta*”.⁷⁰⁰ La transformación de realidad campal a objeto real, en el ámbito de actualización abierto por la impresión de realidad, está determinada por lo real mismo aprehendido, por su fuerza de imposición. Esta transformación no consiste en un cambio en el modo de representarse lo real, sino en un cambio en “su modo de presentarse”.⁷⁰¹ el objeto no es una representación subjetiva. La transformación no sólo concierne a lo real, sino también a la intelección: es un cambio de “*actitud*”.⁷⁰² No se trata formalmente de un cambio psicológico, sino intelectual. De este modo, el objeto queda sobre el fondo ante esta actitud. Por ello,

⁶⁹⁸ *Ibidem*, 171.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, 175-176.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, 200.

⁷⁰¹ *Ibidem*, 199.

⁷⁰² *Ibidem*, 200.

objeto no es sin más lo propuesto a la intelección. Para que haya objeto, no basta con que quede *ante*; es preciso que quede *sobre* el fondo real. El objeto no es un *pro-positum*, algo simplemente propuesto, sino otro modo de *positum*, el “*ob-positum*”.⁷⁰³ En la intelección sentiente, lo real es un *positum*: la realidad tiene un “*carácter de positividad*”.⁷⁰⁴ La objetualidad es un modo del carácter de positividad de la realidad. Zubiri aclara lo que entiende por *positum*, y ello permite comprender más precisamente qué significa que el análisis noológico sea un análisis de *hechos*, como reiteradamente lo sostiene.

En la intelección sentiente, cualquiera sea su modo, la realidad está actualizada. Estar intelectivamente actualizado es estar presente desde sí mismo. Ahora bien, la intelección sentiente no es solamente actualización de lo real, sino *mera* actualización de realidad. Y esto es válido también para todos sus modos. La positividad –el ser *positum*– consiste justamente en este carácter de estar “sólo actualizado”.⁷⁰⁵ En aprehensión primordial, logos y razón, lo real en tanto real es algo positivo, aunque actualizado de distinto modo. En la actualización, lo positivo –el *positum*– está presente (es algo aprehendido), está meramente presente (sin elaboración ni interpretación intelectual) y está meramente presente en y por su presentarse mismo. Esto último significa que lo positivo es “un simple observable en la intelección”.⁷⁰⁶ En cuanto aprehendida, la realidad es *positum*.

Positividad –ser un *positum*– no es lo mismo que facticidad: ser un *hecho*. Todo hecho es positivo, pero no todo lo positivo es un hecho. Lo intelectivamente observable, el *positum*, es un hecho cuando, por su propia índole, es “*observable para cualquiera*”.⁷⁰⁷ La índole de ser observable por cualquiera le pertenece a lo positivo como tal: no radica en el acuerdo o en el número de los observadores. Por ejemplo, el sentimiento de una persona determinada en una situación concreta, en cuanto aprehendido por ella, es un *positum*, pero no un hecho.

⁷⁰³ *Ibídem*, 177.

⁷⁰⁴ *Ibídem*, 180.

⁷⁰⁵ *Ídem*.

⁷⁰⁶ *Ibídem*, 181.

⁷⁰⁷ *Ibídem*, 182.

Desde las primeras páginas de IS, Zubiri insiste que en esta obra desarrolla un “análisis de los hechos de intelección”.⁷⁰⁸ La utilización del término ‘hecho’ ha sido el motivo de algunas incomprensiones de la trilogía. En estos pasajes de IRA se encuentra la necesaria aclaración.⁷⁰⁹ La noología es el análisis del hecho de la aprehensión o intelección sentiente, tomado en cuanto acto en y por sí mismo. Todos los modos de la intelección sentiente son hechos. En efecto, el acto de aprehensión, en cuanto acto, es, por su propia índole, algo observable por cualquier aprehensor. De esta manera, su análisis es un análisis de hechos. IS es un análisis del hecho aprehensivo. Se trata aquí, no de un análisis científico del mismo, sino de un análisis *filosófico*, pues la perspectiva rectora no es la de los contenidos aprehendidos, sino la de la formalidad de realidad en impresión. Es *análisis* filosófico, pues lo investigado es el hecho aprehensivo en los límites campales, y no las estructuras de fondo (biológicas, psicológicas, sociales, metafísicas, etc.) sobre las cuales se funda la intelección sentiente. Lo pretendido en IS es la fijación filosófica del hecho intelectual. Se trata de una *fijación*, pues, como el análisis es obra del logos, se busca determinar qué es en realidad la intelección sentiente a la luz de un determinado elenco de simples aprehensiones. En virtud del análisis de IS, el hecho de la aprehensión se constituye en hecho filosófico, es decir, el *hecho aprehensivo* se vuelve *hecho noológico*. Por ello afirma Gracia que, para Zubiri, los hechos fijados no son “hechos puros”.⁷¹⁰ No hay que confundir, por tanto, hecho positivo con hecho fijado. El análisis filosófico, en este caso, fija noológicamente la positividad del hecho aprehensivo. La noología de Zubiri se hace cargo del hecho aprehensivo como tal, es decir, lo muestra a quienes no lo habían observado. El hecho aprehensivo, por su propia índole observable por cualquiera, gracias a IS se vuelve actual. Pero no sólo esto: el análisis no sólo muestra; también fija. Éste es el fruto filosófico del análisis. Así se ve que el aporte del análisis filosófico se desarrolla, al menos, en una triple dimensión. En primer lugar, ayuda a ver. En segundo término, contribuye a determinar lo visto, entregando sus frutos a la discusión y al diálogo general. Por último, justamente en virtud de que muestra y analiza, libera de fijaciones previas injustificadas. Tiene así, el análisis filosófico, las funciones de mostrar, determinar y liberar.

⁷⁰⁸ IRE, 14.

⁷⁰⁹ Cfr. IRA, 180-186.

⁷¹⁰ Gracia, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, 205.

Ahora bien, el *ser objeto*, el estar ante la intelección sobre el fondo de realidad, no sólo tiene carácter positivo: también posee “*carácter categorial*”.⁷¹¹ El *ob* es una categoría de lo *positum*: la objetualidad es una “categoría de actualización”,⁷¹² es decir, es un modo intelectual de actualización de la realidad positiva. Zubiri sostiene que la noción de categoría, ya sea entendida como género supremo del ente, o bien como género supremo de lo que puede ser predicado del ente, supone, en distinta medida, una entificación de la realidad y una logificación de la intelección. Pero el orden de las categorías no es primariamente ni el ontológico ni el lógico, sino el orden de realidad actualizada en intelección sentiente. Como la impresión de realidad tiene dos aspectos, un aspecto “que da a lo real actualizado en cuanto real” y otro aspecto “que da a lo real actualizado en cuanto actualizado”,⁷¹³ entonces se tienen aquí dos órdenes categoriales distinguibles: las categorías de realidad y las categorías de actualización. En estas últimas me detengo, pues las primeras pertenecen a la consideración de una filosofía de la realidad. En todo caso, Zubiri remarca que ambos órdenes categoriales poseen una unidad radicada en la realidad actualizada. Las categorías también están incardinadas en la formalidad de realidad.

Zubiri reconoce cinco categorías o modos de mera actualización intelectual de lo real. Primero, la categoría *en*, según la cual la realidad está actualizada primordialmente. Segundo, la categoría *re*, en cuya virtud la realidad está reactualizada. Es ésta una categoría en cierto modo general, pues hay distintos modos de reactualización. Tercero, la categoría *entre*: la realidad está reactualizada entre otras realidades. Cuarto, la categoría *por*, según la cual la realidad no sólo está entre otras realidades, sino en función de ellas. Por último, la categoría *ob*, según la cual la realidad positiva se actualiza como objeto real.⁷¹⁴ Puede llamar la atención que Zubiri mencione aquí cinco modos de actualización de lo real, cuando hasta ahora se había referido a tres (aprehensión primordial, logos y razón), o en alguna ocasión a dos, al distinguir entre actualización y reactualización, e integrar en esta última al logos y a la razón. Este cambio tiene una justificación. Lo que pasa es que el objeto central de su análisis es la impresión de realidad

⁷¹¹ IRA, 179.

⁷¹² *Ibidem*, 180.

⁷¹³ *Ibidem*, 189.

⁷¹⁴ Cfr. *Ibidem*, 192.

o intelección sentiente. Ahora, en cambio, se refiere a modos categoriales de actualización. Hay un respecto distinto, aunque ambos puntos de vista no son meramente independientes. El primero de los modos categoriales es propio de la aprehensión primordial. El segundo es propio del logos y de la razón. El tercero y cuarto corresponden al logos. El quinto, finalmente, es el propio de la actualización racional.

2.2. Método y experiencia

Transformada la realidad campal en objeto real, la intelección racional busca su fundamento en el mundo, lo que lo real es en profundidad. El mundo, respectividad de lo real en tanto real, está ya dado en la aprehensión primordial, en el modo direccional de la formalidad de realidad o *hacia*. El objeto real, por su parte, está actualizado ante la razón y sobre el fondo de realidad. La marcha racional busca el fundamento de lo real ya afirmado campalmente. Ni el mundo ni el objeto real son algo problemático. Zubiri denomina “*método*”,⁷¹⁵ en sentido noológico, al modo en que la razón se abre paso en el mundo hacia el fundamento buscado. Método es la vía del conocimiento. Como ocurre con todo lo intelectual, la índole del método radica en la apertura respectiva de la realidad en impresión.

El método intelectual no se identifica con el método científico: éste es sólo un modo de aquél. En la razón, se accede, desde la realidad campal ya actualizada, a su fundamento real actualizado en el mundo. El método racional, por tanto, es una vía de acceso que va desde un modo de actualización hacia otro modo de ella. En rigor, lo que se alcanza es una reactualización de lo real campal, ahora como mundanal. La tarea de la razón es aprehender “más profundamente lo real”.⁷¹⁶ El método racional es un camino de actualización intelectual. Como ésta es mera actualización de realidad, Zubiri remarca que el método consiste en un abrirse paso “en la realidad misma”⁷¹⁷ hacia su más honda realidad. Es así porque la razón es sentiente. Por esto mismo, el método racional no es formalmente un procedimiento lógico. Por supuesto que el método “ha de conformarse con las leyes estructurales de la intelección

⁷¹⁵ *Ibidem*, 203.

⁷¹⁶ *Ibidem*, 205.

⁷¹⁷ *Ídem*.

lógica”,⁷¹⁸ pero dicha conformidad no determina al método como tal. La lógica de la intelección no se identifica con la lógica de la lógica: la primera es, de alguna manera, una lógica de la realidad, es decir, una lógica de la actualización intelectual de realidad. Zubiri pone el ejemplo de la deducción matemática: ella es método racional, no en cuanto procedimiento lógico, sino en tanto modo de postulación de la realidad de lo matemático. El método intelectual se mueve siempre en la realidad. Y ésta “no tiene una estructura lógica sino una respectividad real”.⁷¹⁹

El método racional tiene tres pasos: el sistema de referencia, el esbozo de posibilidades y la experiencia. La razón marcha al mundo apoyada en la realidad previamente inteligida. El apoyo de la razón es la realidad campal. Hay que recordar que la actualización de ésta en el logos implica la aprehensión primordial. Es la realidad campal, con toda su riqueza y variedad, lo que constituye el *sistema de referencia* de la marcha racional. La realidad campal es sistema de referencia en virtud de ser el apoyo canónico de la búsqueda racional. Toda búsqueda racional tiene un sistema de referencia concreto. La marcha puede llevar a abandonar elementos del sistema de referencia, pero dicho abandono está igualmente apoyado. La estructura del mundo, en todo caso, no se identifica con la estructura del campo como sistema de referencia. Las ingenuidades de la razón –sostiene Zubiri– se reducen a esto: “pensar que el mundo es formalmente idéntico... al campo”.⁷²⁰

En el logos, está afirmado lo que lo real campal es en realidad. Esta intelección afirmativa se hace a la luz de las simples aprehensiones. En el sistema de referencia, por tanto, hay representaciones (perceptos, fictos, conceptos y juicios). Ahora bien, estas representaciones pueden cumplir dos funciones en la razón: una “función representativa” (ser apoyo para la elaboración de una cierta representación del fundamento de lo real) y una “función direccional”⁷²¹ (ser apoyo para que la búsqueda intelectual marche en cierta dirección de fundamentación). La función direccional es la función fundante. Es en virtud de esta función direccional que las representaciones forman parte del sistema de referencia. Lo que éste hace es

⁷¹⁸ *Ibíd.*, 207.

⁷¹⁹ *Ibíd.*, 217.

⁷²⁰ *Ibíd.*, 212.

⁷²¹ *Ibíd.*, 213.

trazar una dirección concreta de fundamentación para la marcha racional. Zubiri destaca que esto es esencial. Conocimiento es precisión y exactitud, ante todo, en una línea direccional, y no primariamente en la línea de los conceptos y de las expresiones en su función representacional.

Es muy posible que con conceptos y expresiones no unívocamente realizadas representativamente, marquemos sin embargo una dirección sumamente precisa. En tal caso, aquellos conceptos y expresiones son tan sólo indicaciones parcelarias de la realidad profunda, pero según una dirección muy precisa en sí misma.⁷²²

El conocimiento no es primariamente lo que se concibe y expresa, sino lo que se busca concebir y expresar. “Si así no fuera, el conocimiento jamás tendría su más preciado carácter: ser descubridor, ser creador”.⁷²³ Zubiri se opone al positivismo lógico, pues, a su juicio, éste es ciego para esta dimensión creadora del conocimiento. Crear conocimiento es primariamente descubrir nuevas direcciones de marcha intelectual. La intelección racional no es constatación unívoca, sino “dirección ‘fecunda’ hacia lo real mundanal”.⁷²⁴

El primer paso del método racional es el sistema de referencia. Es un momento constitutivo del método intelectual como tal, no sólo algo que queda, por así decirlo, *tras* él. El segundo paso del método es el *esbozo de posibilidades*. El término formal de la actividad racional es lo que lo real campal *podría ser* en el mundo, es decir, “el fundamento de lo real como posibilidad”.⁷²⁵ En el mundo, “lo real es algo esencialmente posibilitado”.⁷²⁶ El ámbito de fundamento real mundanal está ya dado. Pero el modo de realidad de lo real en el mundo tiene el carácter de ser algo posibilitado: es lo real-posible. Zubiri lo denomina “lo posible”,⁷²⁷ pero no hay que olvidar su carácter de real. Como se trata de la actividad racional, esbozar lo posible es, a la vez, esbozar la posibilidad de conocer lo que lo real es en la realidad. El esbozo de lo posible es, a

⁷²² *Ibíd.*, 214.

⁷²³ *Ibíd.*, 215.

⁷²⁴ *Ibíd.*, 216.

⁷²⁵ *Ídem.*

⁷²⁶ *Ibíd.*, 218.

⁷²⁷ *Ibíd.*, 219.

su vez, el esbozo de “las posibilidades”.⁷²⁸ Posibilidad es unitariamente *lo posible* (lo real-posible) y *las posibilidades* (las vías y formas posibles de la actividad racional). Vuelve a remarcar Zubiri la perspectiva noológica de su análisis: el esbozo es un momento formalmente intelectual. No se trata “de una actividad humana ‘aplicada’ a la intelección”. “Esbozar es una forma de inteligir”.⁷²⁹ Las posibilidades son esbozadas por construcción sistemática libre. Lo esbozado no es *una* posibilidad, sino un conjunto múltiple de ellas, estructurado de alguna manera. Todo esbozo es concretísimo. Su fecundidad consiste en su aptitud para conducir al fundamento buscado. Su limitación le viene de estar apoyado en un determinado sistema de referencia y de ser un esbozo de un sistema de posibilidades entre otros posibles. Esta limitación del esbozo de posibilidades es, por tanto, un momento intelectual esencial de la actividad racional. Por ello, todo conocimiento es abierto, justamente por ser “intelección en esbozo”.⁷³⁰ Se trata aquí de una limitación intelectual intrínseca, y no dependiente de otros factores, sociales o históricos por ejemplo. Pero, precisamente por esta limitación, es que la actividad racional es fecunda. La fecundidad radica en la limitación: la fecundidad racional es una “limitada fecundidad”.⁷³¹

El método cognoscitivo “no es nada si no conduce a un acceso real y efectivo”.⁷³² El tercer paso del método racional es la *experiencia*. En sentido intelectual, hacer la experiencia de algo no se identifica con percibirlo: experimentar⁷³³ no es sentir. Lo sentido está dado en la aprehensión; lo experimentado, en cambio, es algo logrado. Lo sentido, en cuanto tal, es experimentable, no algo experimentado. Experimentar algo tampoco es sentir su mismidad a través de sus variaciones. Ésta fue la noción aristotélica de *empeiría*: el acto de sentir cualificado por la retentiva.⁷³⁴ En la noología, en cambio, la experiencia es un logro, no de mismidad

⁷²⁸ Ídem.

⁷²⁹ Ídem, 220.

⁷³⁰ Ídem, 222.

⁷³¹ Ídem, 221.

⁷³² Ídem, 222.

⁷³³ Uso las formas verbales de ‘experimentar’ como formas verbales del sustantivo ‘experiencia’, y no de ‘experimento’. Experiencia no es lo mismo que experimento para Zubiri, como se aprecia más adelante. En español, sin embargo, se usa menos ‘experienciar’.

⁷³⁴ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 980 b 28 – 981 a 1.

retentiva, sino de profundización cognoscitiva. Ahora bien, la profundización en que consiste el conocimiento es un logro de actualización: se actualiza intelectivamente lo que lo real es en profundidad. Esta actualización está apoyada en un sistema de referencia (lo real campal) y es una actualización de posibilidades esbozadas. En el logos, lo que lo real *sería* en realidad se actualiza por *constatación*. Esta constatación es la inserción de la simple aprehensión en lo real reactualizado. En virtud de ella, la simple aprehensión queda realizada según diversos modos: es lo que lo real reactualizado es en realidad. Ahora, en la razón, lo que lo real *podría ser* en profundidad se actualiza por “*probación*”.⁷³⁵ La inserción de las simples aprehensiones se constata, pues se está en el campo de realidad, aquende la aprehensión. La inserción de las posibilidades esbozadas, en cambio, porque ocurre en el ámbito del mundo, allende el campo, tiene que probarse. Es una prueba experimental, un hacer la probación. El elemento de esta probación es la realidad mundanal, aprehendida ya en la formalidad en impresión. Por esto, Zubiri la denomina probación *física*, es decir, real. Rigurosamente, experiencia es “*probación física de realidad*”,⁷³⁶ la actualización de un esbozo como inserto en lo real profundo, es decir, como fundamento real de algo.

Zubiri sostiene que la logificación de la intelección implica también una logificación de la razón, es decir, el olvido del elemento de realidad que porta el acto racional. En IRA, por tanto, se esfuerza por llevar adelante la demostración del carácter intelectual de la razón: ella es un modo de reactualización de lo real. El apoyo de la actividad racional es la realidad campal. Un carácter de la estructura del campo real es su funcionalidad, la “*funcionalidad de lo real*”.⁷³⁷ Lo real se actualiza campalmente en función de otras cosas reales, lo que implica, por supuesto, la funcionalidad de lo real respecto de “la realidad misma en cuanto realidad”.⁷³⁸ Esta funcionalidad está radicada en lo real mismo, tomado aquí desde la perspectiva de la formalidad de realidad, pues es ella la que es campal y abre desde sí el campo de realidad como ámbito. Es la misma formalidad de realidad en impresión la que es funcional campalmente. Como dicha formalidad es aprehendida de modo direccional, entre otros modos más, y esta

⁷³⁵ IRA, 226.

⁷³⁶ *Ibidem*, 227.

⁷³⁷ *Ibidem*, 230.

⁷³⁸ *Ibidem*, 232.

direccionalidad también lanza hacia lo que lo real es allende el campo, es justamente en la formalidad campal así aprehendida donde radica el dinamismo de la razón, su marcha al mundo. Es la funcionalidad direccional de la formalidad de realidad campal, entonces, el lugar intelectual preciso que desmiente la logificación de la razón. Es el análisis filosófico, en este caso noológico, el que permite develar como no justificado el prejuicio de una comprensión logificada del acto racional. Además, esto permite entender que el conocimiento racional sea probación real, experiencia: es la misma realidad en impresión la que es la vía hacia la lo que lo real es en profundidad. El mundo ya está accedido; lo que la actividad racional crea es la dirección de fundamentación. Así, cuando la intelección racional aprehende lo que lo real es en el mundo, lo que sucede es que el fundamento mundanal de lo real se vuelve algo sentido en la aprehensión racional. Hay que decir que se vuelve campal. El conocimiento es una ampliación del campo, o un traer a éste lo real del mundo. “La probación consiste en tratar de hacer del mundo algo formalmente sentido”.⁷³⁹ Por esto es que el porqué de lo real es algo experimentable.

A partir de estos logros del análisis de la intelección racional, Zubiri toma posición en la discusión filosófica sobre la idea de causalidad, en particular respecto de las doctrinas de Aristóteles, Hume y Kant. El fundamento de lo real en el mundo, su *porqué*, es asequible a la razón sentiente gracias a la funcionalidad de la realidad en impresión. El porqué de lo real, entonces, es un modo de la funcionalidad de la realidad. En sentido riguroso, el porqué no es una forma de causalidad, sino un modo de funcionalidad. “A mi modo de ver, hay que remplazar en este problema la noción de causa por la noción más amplia de funcionalidad de lo real en tanto que real”.⁷⁴⁰ Aristóteles sostuvo que la causalidad está dada en la aprehensión de alguna manera. Desde allí, en virtud del razonamiento, es posible remontarse hasta las primeras causas. Pero, replica Zubiri, lo dado en la aprehensión no es la causalidad, sino la funcionalidad de lo real. Por su parte, Hume negó que la causalidad fuera algo dado: lo dado en la aprehensión es la sucesión. El conocimiento según causas se mueve en el vacío. Sin embargo, anota Zubiri, la funcionalidad está dada. Además, lo dado no es simplemente una sucesión de dos percepciones, sino, tomadas éstas desde la perspectiva de la impresión de

⁷³⁹ *Ibíd.*, 235.

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, 238.

realidad, lo dado es una formalidad en sucesión: “la sucesión es ya un modo de funcionalidad”.⁷⁴¹ Por último, Kant contrapuso a Hume el faktum de la ciencia. Ello le llevó a sostener que la causalidad es un modo de juzgar objetivamente de las cosas. Pero, afirma Zubiri, la funcionalidad radica en la impresión de realidad, no en el juicio. Los sentidos sienten las cualidades sensibles, pero las sienten como reales. Por tanto, las sienten “como funcionales en impresión de realidad”.⁷⁴² La funcionalidad de realidad está dada. Lo que no está dado y la razón busca es cuál es el fundamento concreto de algo real determinado. Es la idea de la intelección sentiente la que permite a Zubiri esta toma de posición filosófica.

Ahora bien, hay distintos modos intelectivos de probación física de realidad o experiencia. El establecimiento del sistema de referencia ya ocurre según modos diversos. Esto se debe a que la índole categorial de la actualización campal es plural: en, re, entre y por.⁷⁴³ Además, lo reactualizado campalmente posee sus propias categorías de realidad: cosa, vida, persona, convivencia, decurso histórico, etc. Esto hace que el carácter formal de objeto del objeto real sea muy variado. También tiene modos el segundo momento del método racional, el esbozo de posibilidades: conforme o no conforme al contenido representativo, según distintos grados, etc. Pendiendo de esta diversidad de modos del sistema de referencia y del esbozo de posibilidades, hay finalmente una pluralidad intelectual de modos de experiencia. Son “los distintos modos de intelección experiencial de lo real”.⁷⁴⁴ La diferencia básica aquí se da entre lo obvio y lo viable. Porque en ella el esbozo de posibilidades viene a la mano, *obviedad* es el modo de experiencia en que el fundamento de lo real “sale al encuentro”.⁷⁴⁵ Esto obvio, precisamente por serlo, esconde su obviedad. El otro modo de experiencia es la viabilidad: ya no es obvio el fundamento de lo real, pero es viable. Zubiri distingue 4 tipos de experiencia viable.

⁷⁴¹ *Ibíd.*, 240.

⁷⁴² *Ibíd.*, 239.

⁷⁴³ Cfr. 144.

⁷⁴⁴ *IRA*, 246.

⁷⁴⁵ *Ídem.*

Experimento es el primer tipo de experiencia viable. En él, se fuerza al objeto real a mostrar su índole profunda. La intelección experimental es en sí misma provocativa. La manipulación de lo real no es algo agregado a la intelección, sino su misma esencia. Lo experimentado es algo “hecho inteligible”, tanto “en sentido participial” (como término de un hacer intelectual), cuanto “en sentido nominal”⁷⁴⁶ (como reactualización de lo real). El hecho experimental se actualiza en virtud de una intelección manipulativa. El segundo tipo de experiencia viable es la *compenetración*: es el modo de experiencia más apropiado respecto de las realidades vivas. Consiste en un intento de lograr, en el orden de la actualización, una intelección del fundamento del objeto real, por así decirlo, “*desde su propia interioridad*”.⁷⁴⁷ La compenetración es muy difícil, pues siempre se corre el riesgo de proyectar sobre el fundamento del objeto real caracteres de la propia realidad. Pero no hay mejor conocimiento de una persona que éste. Incluso, es el modo mejor de conocimiento de la vida animal “y en cierto modo vegetal”.⁷⁴⁸

El tercer tipo de experiencia viable es la *comprobación*. Es el modo de experiencia propio de la realidad postulada, sea matemática, de ficción o de otro tipo. La postulación es un modo de realización del contenido alcanzado por ficción, deducción o de otra manera. *Conformación*, por último, es el cuarto tipo de experiencia viable, consistente en la experiencia de uno mismo. Conformación es conocimiento de lo que es uno mismo en profundidad. Lo que en el fondo se es, es objeto de averiguación: “*quaestio mihi factus sum*, me he convertido en cuestión para mí mismo”.⁷⁴⁹ La idea de que la experiencia de sí mismo consiste simplemente en una especie de relato “es quimérica”.⁷⁵⁰ Todo examen de sí mismo “está orientado e inscrito en un sistema de referencia”.⁷⁵¹ Por ejemplo, la búsqueda –en San Agustín y en Rousseau– del conocimiento de sí mismo, posee, como sistema de referencia, respectivamente, a Dios y a la naturaleza. El sistema de referencia conduce a un esbozo de lo que se podría ser en el fondo. Luego, se requiere probar la inserción de este esbozo en la propia realidad. Hay una sola manera de hacer

⁷⁴⁶ *Ibíd*em, 248.

⁷⁴⁷ *Ibíd*em, 249.

⁷⁴⁸ *Ibíd*em, 250.

⁷⁴⁹ *Ibíd*em, 255. Zubiri cita libremente a San Agustín.

⁷⁵⁰ *Ibíd*em, 256.

⁷⁵¹ *Ídem*.

esto: tratar de conducirse “conforme a lo esbozado”.⁷⁵² “No hay un abstracto ‘conócete a ti mismo’”.⁷⁵³ En síntesis, hay cuatro modos de experiencia viable: experimentación, compenetración, comprobación y conformación. Se trata de modos de intelección racional.

3. Verdad racional

Como se ha revisado, la intelección racional es la búsqueda del fundamento de lo real campal en el mundo. Cuando lo real campal cobra carácter de objeto real, ocurre la marcha intelectual, que es una vía metódica: apoyada en un sistema de referencia y esbozado el sistema de posibilidades, la intelección trata de someterlo a probación física de realidad. En la experiencia, la intelección puede encontrar una actualidad de coincidencia entre el esbozo de posibilidades y la realidad reactualizada. Entonces, hay verdad racional; lo contrario es el error. Además de los modos de verdad ya analizados anteriormente, la verdad real y la verdad dual –con las dos formas de esta última: autenticidad y conformidad-, está el modo racional de ella: la verdad en cumplimiento.

En la verdad dual, lo real reactualizado resulta verdadero en virtud de la actualización de una conformidad alcanzada en el dinamismo propio del logos. En la razón, el fundamento de lo real resulta verdadero en virtud de la actualización de una coincidencia, ahora alcanzada no sólo gracias a un dinamismo, sino a una marcha intelectual del campo al mundo. Por ello, la verdad racional es una “verdad en encuentro”.⁷⁵⁴ Este encuentro es el “*cumplimiento* de lo esbozado”:⁷⁵⁵ la realidad reactualizada como fundamento cumple lo que *podría ser* lo real campal en profundidad. Así, la verdad racional, verdad en encuentro cumplido o en cumplimiento encontrado, es “*verificación*”.⁷⁵⁶ En este sentido noológico, la verificación es un *hacer verdad* en el orden de la actualización intelectual. Se trata de un *hacer* propio de un fundamento en el orden de actualización. Fundamento “es lo que funda lo real desde sí mismo, transcurriendo

⁷⁵² Ídem.

⁷⁵³ Ídem, 257.

⁷⁵⁴ Ídem, 260.

⁷⁵⁵ Ídem, 263.

⁷⁵⁶ Ídem, 264.

formalmente en lo fundamentado”.⁷⁵⁷ Es éste un transcurso de índole formal actual, no temporal. Lo que en este *hacer* se hace es la *verdad en cumplimiento*, es decir, “la actualidad intelectual del cumplimiento mismo”.⁷⁵⁸ Este *hacer verdad* concierne también a la intelección racional, que resulta así fundada en tanto intelección verdadera. La coincidencia está determinada por lo real mismo, pues es una coincidencia de actualidad. Es en lo real reactualizado en donde radica la coincidencia.

La realidad en impresión es mundanal en sí misma. Por ello, la verificación es algo necesario en la intelección sentiente. Es también posible, pues la formalidad de realidad es numéricamente la misma en el campo y en el mundo. “Lo que hace necesaria la marcha del campo al mundo es, pues, lo que hace posible la vuelta del mundo al campo”,⁷⁵⁹ a saber, el *hacia* direccional de realidad aprehendido en impresión. Como la intelección racional es intrínsecamente una marcha, y ella está orientada según un esbozo, la verificación es primariamente una cualidad de dicha marcha orientada: es un “*ir verificando*”.⁷⁶⁰ La verificación es en sí misma dinámica. Cuando hay verificación, lo esbozado tiene suficiencia para ser fundamento del objeto real. En orden a la verificación, lo que es suficiente no es propiamente lo esbozado, sino sus consecuencias. “La verificación inmediata si es que existe, es relativamente excepcional”.⁷⁶¹ Para que haya verificación, tiene que haber concordancia o al menos cierta convergencia entre las consecuencias del esbozo suficiente y lo que lo real reactualizado es en la realidad. Casi todas las intelecciones racionales, “incluso las más sólidamente establecidas”,⁷⁶² son verificaciones por convergencia. Concordancia y convergencia son maneras propias de verificación. Como la verificación es rigurosamente un *ir verificando*, ella es “marcha hacia una verificación en lontananza”.⁷⁶³ toda verificación es, por ende, provisional. Esto no implica

⁷⁵⁷ Ídem.

⁷⁵⁸ Ídem.

⁷⁵⁹ *Ibíd.*, 268.

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, 269.

⁷⁶¹ Ídem.

⁷⁶² *Ibíd.*, 270.

⁷⁶³ *Ibíd.*, 271.

necesariamente que lo verificado vaya a ser derogado o absorbido: derogación y absorción no son caracteres formales de la marcha; tampoco lo son sus contrarios. Que la verificación sea provisional significa que es parcialmente inadecuada. La razón, escribe Zubiri, va adecuándose “en *tanteo*”.⁷⁶⁴ Éste es un aspecto de la intelección racional, por ser ella sentiente. La verificación es una “dialéctica de la adecuación”⁷⁶⁵ en *tanteo*. Por este carácter progresivo, la verificación admite grados. Lo usual es que ella sea parcial: “la totalidad de lo esbozado está más o menos firme en la probación física de lo real”.⁷⁶⁶ En estos casos, lo esbozado no es *la* vía, pero es *viable*. La intelección racional de lo viable es lo que constituye *lo razonable*. “Lo razonable es un modo de lo racional... lo racional viable”.⁷⁶⁷ Hay grados de razonabilidad. La marcha intelectual, en general, es marcha de lo razonable. La verificación plenamente adecuada sería una verificación *total*, donde lo real reactualizado fuera, por lo que concierne a lo esbozado, “algo estrictamente *racional*”.⁷⁶⁸

Hay que distinguir entre una verificación del cumplimiento de lo esbozado y una verificación de que la razón aducida es la única verdadera. Una experiencia que verifique ambos aspectos es un *experimentum crucis*. “Pero estos experimentos prácticamente no existen”,⁷⁶⁹ salvo dos excepciones: cuando la razón aducida, por su propia índole, es la única posible, y cuando el esbozo verificable consiste “tan sólo en la afirmación de la realidad de alguna cosa ignorada”.⁷⁷⁰ Por otra parte, cabe la *experiencia negativa*, en la que lo real reactualizado excluye expresamente las consecuencias de lo esbozado. Esta refutación es una forma de verificación: en ella se verifica lo refutable. En rigor, no hay experiencias negativas absolutas, pero sí se dan refutaciones en diversos grados. Y cabe también la *experiencia suspensiva*. En ella, se verifica el esbozo como inverificable, pues por su propia índole se escapa de la posibilidad de

⁷⁶⁴ Ídem.

⁷⁶⁵ Ídem.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, 275.

⁷⁶⁷ Ídem.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, 274.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, 273.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, 273-274.

verificación. La experiencia suspensiva es una suerte de “verificación de la inverificabilidad”.⁷⁷¹ En estos casos, la marcha racional se abre y busca nuevos tipos y vías de verificación: es “la forma más radical de la *dialéctica de la razón*”,⁷⁷² una dialéctica de la verificación. Ésta es dinámica, no sólo porque ella es vía hacia la adecuación, sino también por su propia dialéctica.

Destaca Zubiri que las verdades racionales se distinguen de las verdades campales. Éstas son verdades sobre hechos, si por ‘hecho’ se entiende lo aprehendido en el campo de realidad. Si se denomina *factum* al hecho, en este sentido noológico del término, cabe distinguir entre *verdades fácticas* y *verdades factuales*. Lo fáctico es el hecho sin más, por así decirlo: por ejemplo, *la silla está en el comedor*. Lo factual, en cambio, es el hecho que concierne a la estructura del cosmos: por ejemplo, “la gravitación”.⁷⁷³ Zubiri denomina ‘cosmos’ al “hecho de los hechos, aquello en que todo hecho existe”.⁷⁷⁴ La unidad cósmica radica en la formalidad de realidad en impresión, en cuanto campal. Las verdades campales, por tanto, se alcanzan mediante un análisis de hechos realizado en el nivel del logos. Las verdades racionales, por su parte, son verdades mundanales, es decir, son verdades sobre lo real allende el campo. Éstas no se alcanzan por análisis del logos, sino por alguna modalidad de marcha racional o *teoría*. Ambos modos de verdad, en todo caso, lo son de realidad.

Es ilustrativo comentar tres afirmaciones de Zubiri en este punto. En primer lugar, él denomina cosmos, no sólo a la unidad de todo lo real en cuanto campal, sino también a la unidad de respectividad de lo real en cuanto mundanal.⁷⁷⁵ La perspectiva precisa, para ambas denominaciones, son los contenidos de las cosas reales, ya sean campales, ya sean mundanales. No se trata de una ambigüedad en el uso del término ‘cosmos’, sino de todo lo contrario: el campo es el mundo sentido, el mundo es la profundidad del campo. Es decir: el cosmos mundanal es el fundamento del cosmos campal. El cosmos real es uno, y su unitaria respectividad da al campo y al mundo, pues la realidad en impresión es campal y mundanal.

⁷⁷¹ *Ibíd.*, 276.

⁷⁷² *Ibíd.*, 277.

⁷⁷³ *Ibíd.*, 280.

⁷⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁷⁵ *Cfr. Ibíd.*, 282.

Esto no significa, sin embargo, que la estructura del cosmos campal sea la misma estructura del cosmos mundanal. En segundo término, oponiéndose a la concepción de Leibniz de las verdades de razón, Zubiri rechaza la idea de que el principio de no contradicción regule toda intelección. Sostener esto es, a su juicio, una consecuencia de la logificación de la intelección. Los principios lógicos son principios de la afirmación. Pero la intelección de la afirmación intelectual no es, a su vez, una afirmación intelectual. “Si así fuera, habría un regreso hasta el infinito”.⁷⁷⁶ La intelección de la afirmación es una aprehensión anterior a una afirmación: “el acceso intelectual al logos no es a su vez un acceso lógico”.⁷⁷⁷ Vuelve a destacar la diferencia entre un estudio lógico y un análisis noológico de la intelección. Finalmente, en tercer lugar, Zubiri destaca que lo que tiene estructura racional es lo real en intelección sentiente, es decir, lo real actualizado, no lo real sin más. Es una hipótesis falsa que todo lo real es necesariamente racional. La realidad absolutamente absoluta, Dios, está más allá de toda razón. Afirmar que Dios es razón de sí mismo “constituye una huera logificación de la realidad divina”.⁷⁷⁸ Además, en el mismo orden mundanal, un acto libre está allende la razón, pues ella consiste precisamente en poner razón en lo que va a acontecer. Por decirlo así, la libertad es “la razón de la sinrazón”.⁷⁷⁹

Como el mundo tiene su raíz en la respectividad de la realidad en impresión, y esta respectividad es campal y mundanal, las verdades racionales, por una parte, exceden a las verdades campales y, por otro lado, están abiertas respectivamente entre sí. En virtud de su rebasamiento respecto de las verdades campales, las verdades racionales pueden descubrir en las realidades campales más propiedades que las ya aprehendidas campalmente. En virtud de la apertura respectiva entre las mismas verdades racionales, el orden de éstas es, no sólo por adición, sino estructuralmente *sistemático*. Toda razón es tal en unidad con otras, toda razón lleva por sí misma a otras. Por esto, el mundo entero de lo racionalmente aprehendido es “la única y verdadera razón de la realidad campal”.⁷⁸⁰ El sistema del mundo es el fundamento de la

⁷⁷⁶ Ídem.

⁷⁷⁷ Ídem.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, 284.

⁷⁷⁹ Ídem.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, 288.

realidad campal. La sistematicidad del mundo se asienta en la *remisión* de respectividad de la formalidad de realidad. Esta sistematicidad no consiste en un orden subsistente de esencias absolutas, ni tampoco consiste en una totalidad lógico-trascendental, ni en una totalidad racional de despliegue del absoluto mismo. La unidad sistemática del mundo es la unidad de respectividad de lo real reactualizado en función de principio.

El curso del análisis lleva a Zubiri a sostener que la verdad racional es, en sí misma, verdad *lógica* y verdad *histórica*. Hay que aclarar el sentido noológico preciso de estas nociones. La verdad racional, ya se vio, no es la verdad campal. Ésta es *conformidad* de lo afirmado *con* lo real reactualizado. Aquella, en cambio, consiste en una *confirmación* de lo esbozado *por* lo real reactualizado. La confirmación no es mera ratificación de una verdad ya afirmada, sino “la constitución misma de la verdad”⁷⁸¹ racional en el orden de la actualización. La verdad campal y la verdad racional, entonces, no se identifican. Sin embargo, ambas son modos ulteriores de la verdad real. Por ello, la verdad racional lleva en su seno la verdad real y la verdad campal, y se funda en ellas. Esto se manifiesta, por ejemplo, en que la verdad racional ocurre en la actualización de determinadas afirmaciones en el orden racional. Esto no convierte a la verdad racional en verdad campal. Pero, anota Zubiri, hace de la verdad racional, intrínsecamente, una “verdad lógica”,⁷⁸² una verdad sobre el fundamento de lo real reactualizado en afirmación, es decir, en *logos*. La verdad racional es verdad lógica porque, en cuanto verdad, se actualiza en afirmaciones. “No es una expresión feliz”,⁷⁸³ en todo caso, la expresión ‘verdad lógica’, para referirse a este aspecto de la verdad racional, pues ella puede dar lugar fácilmente a malos entendidos.

La verdad racional es también verdad histórica. En efecto, lo esbozado en la marcha racional es el posible fundamento del objeto real, lo que éste *podría ser* en profundidad. Como el esbozo está libremente construido según un sistema de referencia, él es una “*apropiación*”⁷⁸⁴ intelectual de posibilidades. Ni la verdad real ni la verdad campal son término de apropiación: sólo lo es la verdad racional. Justamente por ello, la intelección racional es el “cumplimiento de lo

⁷⁸¹ *Ibíd.*, 295.

⁷⁸² *Ibíd.*, 296.

⁷⁸³ *Ibíd.*, 297.

⁷⁸⁴ *Ibíd.*, 299.

apropiado”.⁷⁸⁵ Este cumplimiento es un momento de actualización: lo real se reactualiza como cumpliendo, en diverso grado, el esbozo de posibilidades. La actualización del cumplimiento, entonces, es un “*suceso*”⁷⁸⁶ intelectual, es decir, es la actualización de una realización de posibilidades apropiadas intelectivamente. Según Zubiri, la esencia de lo histórico consiste justamente en la realización de posibilidades. Por su carácter de suceso, por tanto, la verdad racional es verdad histórica. La historicidad, en este sentido noológico, es algo intrínseco a la verdad racional. No significa que ella simplemente “tenga historia”, o que esté “históricamente condicionada”.⁷⁸⁷ Esto es obvio, apunta Zubiri, pero la perspectiva de su análisis mira a la intelección sentiente en tanto actualización de realidad, y no en tanto acto realizado por una persona. La perspectiva de IS es la de la *actualidad*, no la de la *actividad*. El orden de la actividad es el orden del viviente en su proceso vital: “el viviente es una actividad constitutiva”.⁷⁸⁸ El orden de la actualidad, en cambio, es el orden de la aprehensión en cuanto acto. En IS no se trata del proceso vital, sino de la estructura aprehensiva.

Zubiri concluye su análisis de la verdad racional afirmando, por una parte, una concepción funcional de sus caracteres lógico e histórico, y, por otro lado, la radicación de ella en la realidad en impresión. La logicidad y la historicidad de la verdad racional son aspectos de su unidad. Pero no se trata de aspectos superpuestos, por decirlo así, sino en mutua remisión funcional: la verdad racional es encuentro en cumplimiento o cumplimiento en encuentro. Cada uno de los aspectos, el lógico y el histórico, “envuelve intrínseca y formalmente al otro”.⁷⁸⁹ Y esta unidad co-determinada de la verdad racional tiene su raíz en la “actualidad de la realidad como problema”. Es que la razón “se mueve ya formal y radicalmente en la realidad”.⁷⁹⁰ La intelección sentiente aprehende el momento de realidad en impresión según tres modos. El modo primario y radical es la realidad como *formalidad*, es decir, “como mera

⁷⁸⁵ *Ibíd*em, 300.

⁷⁸⁶ *Ibíd*em, 301.

⁷⁸⁷ *Ibíd*em, 302.

⁷⁸⁸ SH, 11.

⁷⁸⁹ IRA, 306.

⁷⁹⁰ *Ibíd*em, 309.

alteridad de lo sentido como algo ‘de suyo’⁷⁹¹. Pero la formalidad de realidad es campal. Entonces se tiene el segundo modo: la realidad como *medio* de la intelección afirmativa. Pero la realidad campal lanza hacia el mundo. Entonces se tiene el tercer modo de actualización: la realidad como *medida* de la marcha racional. La realidad dada en impresión intelectual, entonces, es formalidad, medio y medida. Son tres modulaciones de actualización de la misma realidad en impresión. Estos pasajes de IS son importantes, pues en ellos aparece nítidamente lo que constituye el logro principal de la trilogía noológica: la mostración analítica de la radicación de la intelección sentiente en la realidad, en tanto actualizada según distintos modos.

4. Comprensión y saber

Luego del análisis del acto de aprehensión, habiéndose determinado lo que éste es en realidad – una actualización impresiva de realidad- y sus modos propios –aprehensión primordial, logos y razón-, la trilogía noológica concluye con el análisis de la unidad de la intelección sentiente. Esta unidad es una unidad estructural de maduración. No consiste ella en una mera unidad aditiva de estratificación: los modos de aprehensión, si bien se distinguen por poseer una estructura propia e irreductible, no son tres unidades meramente externas entre sí. Los modos ulteriores incluyen intrínsecamente a los anteriores, de modo que éstos determinan y son incoativamente aquellos. Así, el logos es un despliegue de la aprehensión primordial, y la razón sentiente lo es de ambos. Insiste Zubiri en que este despliegue no consiste en una mera trayectoria lineal: el modo anterior está formalmente incluido en el posterior. Por ello, el despliegue es crecimiento. La unidad de la intelección sentiente es rigurosamente esto: unidad de crecimiento, unidad de “*maduración*”⁷⁹². La necesidad de maduración está radicada en la actualización intelectual de realidad, pues la aprehensión primordial es insuficiente, no en el orden de la formalidad de realidad, que es en sí misma campal y mundanal, sino en el orden del término respectivo de lo campal y mundanal. Logos y razón enriquecen la aprehensión, en sus respectos campal y mundanal, pero como modulaciones de la inamisible aprehensión primordial de realidad.

⁷⁹¹ *Ibidem*, 310.

⁷⁹² *Ibidem*, 323.

La unidad de maduración es, ante todo, una unidad de acto intelectual. En vistas de su análisis, Zubiri distingue, a diferencia de lo que venía haciendo hasta ahora, dos modos, y no tres, de intelección sentiente, a saber, “la aprehensión primordial de realidad y la intelección de lo que realmente es”.⁷⁹³ Este segundo modo integra logos y razón. Esta nueva clasificación es posible porque el campo es mundo sentido, y la hace para simplificar la expresión. Los dos modos de intelección ahora distinguidos, son actualizaciones de la misma realidad, que, ya actualizada, se reactualiza. Lo real, que ya está presente, al reactualizarse, se hace presente intelectivamente de otro modo. Ahora bien, determinada la reactualización por la actualización primera, ésta también resulta determinada por aquella. El *re* de la reactualización es una determinación de doble dirección. La reactualización es vía de *reversión*: la primera actualización queda comprendida por la segunda. En su reactualización, lo real actualizado queda comprendido. “Comprender no es mero aprehender, sino abarcar algo”.⁷⁹⁴ En la comprensión, lo reactualizado queda incorporado en lo actualizado. Se tiene, entonces, la *comprensión*, es decir, la intelección de la incorporación a la realidad de lo que ella es realmente. Por ejemplo, la incorporación del fotón al color verde. El acto unitario de intelección sentiente es justamente el acto de comprensión. Es la comprensión la que hace posible la comprensión. En ésta, se vuelve a aprehender lo real, ya aprehendido como real, a la luz de la aprehensión de lo que realmente es.

En su sentido noológico, comprensión no es simplemente el acto de entender algo. Tampoco es la intelección de todo lo inteligible de algo (la *ciencia comprensora* de los medievales). Es un acto de intelección sentiente, y no un carácter lógico, tal como la “*comprensión* de notas a diferencia de la *extensión* de los sujetos posibles de ellas”.⁷⁹⁵ Por último, la comprensión aquí analizada no es interpretación. En sentido hermenéutico, comprensión es interpretación del sentido de las vivencias. Pero el objeto formal de la comprensión intelectual de vivencias, afirma Zubiri, no es su *sentido*, sino “la *realidad* vivencial”.⁷⁹⁶ El sentido es un momento radicado en la realidad de la vivencia. La cosa-sentido implica la cosa-realidad. Además, no sólo las

⁷⁹³ *Ibíd.*, 328.

⁷⁹⁴ *Ibíd.*, 329.

⁷⁹⁵ *Ibíd.*, 330.

⁷⁹⁶ *Ibíd.*, 331. Las cursivas son mías.

vivencias pueden comprenderse: puede haber comprensión de toda realidad aprehendida primordialmente. La comprensión es un modo propio de intelección sentiente. De esta manera, hay “tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad”.⁷⁹⁷ Primero, la actualización intelectual de lo real como real: es la aprehensión primordial. Segundo, la actualización intelectual de lo que lo real es realmente: es el logos y la razón. Tercero, la actualización intelectual de lo real, pero incorporando a ello lo que se ha actualizado en la intelección de lo que realmente es. “Esta tercera actualización es la comprensión. Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es”.⁷⁹⁸ Es el acto unitario de intelección sentiente.

El objeto formal de la comprensión es la estructuración de lo real actualizado. En la aprehensión primordial, lo real queda actualizado como real. Esa formalidad de realidad es individual, campal y mundanal. Estos tres aspectos constituyen una unidad de determinación recíproca. Puede, por tanto, aprehenderse lo real individual como determinante de lo real campal y mundanal. Es el despliegue de los modos de intelección sentiente: ésta es la perspectiva seguida por Zubiri en IS hasta aquí. Pero puede aprehenderse lo real individual como determinado por lo real campal y mundanal, que lo real individual ya ha determinado. Aquí, lo aprehendido formalmente es la unidad de estructuración de lo real. Esta intelección es la comprensión. Su objeto no es sin más *lo estructurado*, sino la *estructura* de lo real. Por ello Zubiri afirma que su objeto formal es la “*estructuración* misma de lo real”.⁷⁹⁹ La intelección de lo que lo real es realmente (logos y razón) y la comprensión son modos distintos de la intelección sentiente, aunque sus fronteras a veces son imperceptibles. Lo actualizado en la comprensión es la estructuración de lo real, pues la incorporación de lo que lo real realmente es a lo real ya actualizado no es *adición* o *aplicación* meramente externas, sino “determinación intrínseca”.⁸⁰⁰ Se aprehenden las notas como “*saliendo*”⁸⁰¹ de lo que lo real es realmente.

⁷⁹⁷ *Ibíd.*, 332.

⁷⁹⁸ *Ídem.*

⁷⁹⁹ *Ibíd.*, 333-334.

⁸⁰⁰ *Ibíd.*, 336.

⁸⁰¹ *Ídem.*

Como la unidad de los modos intelectivos es una unidad de maduración, lo que madura entonces es la comprensión. La intelección sentiente es un despliegue que va *de la aprehensión primordial a la aprehensión comprensiva*. Esta comprensión es intrínsecamente limitada: sólo se comprende “algo de algo”.⁸⁰² La limitación de la comprensión tiene diversos aspectos: hay direcciones distintas de comprensión; en una misma dirección, hay gradualidad; además, hay distintos tipos de comprensión (por ejemplo, comprensión “según leyes” o de “la realidad misma de lo vivencial”,⁸⁰³ etc.). En definitiva, el acto unitario de la intelección sentiente es el acto de comprensión.

La presentación del análisis que Zubiri hace de la comprensión es lugar apropiado para comentar críticamente dos interpretaciones relacionadas con este tema. Ya se ha sostenido en este trabajo que el análisis noológico es obra de logos. Bañón ha intentado, al menos, matizar esta afirmación en dos ocasiones. Primero sostuvo que IS consiste en dar razón intra-aprehensiva de la estructura de la intelección sentiente. Esta formulación resulta oscura, pues, como modo de intelección, razón es marcha allende la aprehensión y no al interior de ella. Él mismo atiende a esta objeción, y echa pie atrás.⁸⁰⁴ Pero, al hacerlo, afirma ahora que IS consiste en una comprensión de la estructuración de la inteligencia. Y agrega que esto no significa que en esta obra Zubiri “intente determinar en qué consiste la inteligencia ‘allende la aprehensión’”.⁸⁰⁵ Esta nueva tesis, sin embargo, tampoco es clara, por la misma razón que antes, pues la comprensión implica la razón. Por su parte, Pino sostiene que la unidad de los modos de intelección sentiente es una unidad de confrontación. El campo de batalla en que se encuentran en lucha, “tiene tres elementos esenciales: lo real primordialmente aprehendido, que es el objeto de la discordia, el logos es la máscara necesaria que lo recubre, y la razón es una forzada libertad que pretende liberarlo. Es la lucha entre la máscara y la libertad por la propiedad de lo real”.⁸⁰⁶ Por otro lado, así como la aprehensión primordial se vincula con la presencia, el logos lo hace con el pasado, y la razón con el futuro. “En la presencia estricta,

⁸⁰² *Ibíd.*, 338.

⁸⁰³ *Ibíd.*, 339.

⁸⁰⁴ Cfr. Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 222.

⁸⁰⁵ *Ídem.*

⁸⁰⁶ Pino, *La intelección violenta. Una lectura de la filosofía de la intelección de Xavier Zubiri*, 66.

aquí y ahora, de la aprehensión primordial se libra una batalla que proviene de los momentos constitutivos extremos de esa presencia: el pasado, que viene como logos, y el futuro, que viene como razón”.⁸⁰⁷ Pino suscribe, de esta manera, cuatro tesis fundamentales en este punto. Primera: la intelección sentiente, por su propia esencia formal, pertenece al ámbito de la temporalidad. Segunda: la unidad radical entre los modos de la intelección sentiente es conflictiva. Tercera: la esencia del logos es el enmascaramiento. Cuarta: la esencia de la razón es liberación. Ninguna de estas cuatro afirmaciones es sostenible como interpretación de la noología de Zubiri. El análisis de la intelección sentiente no se mueve en el orden temporal ni vital, sino en un nivel estrictamente intelectual. No es análisis de la inteligencia de un viviente en la temporalidad, sino análisis del acto aprehensivo como tal. La unidad radical entre los modos de intelección sentiente no es su conflictividad, sino una unidad de maduración. Por supuesto, cabe que existan conflictos, pero no es éste el momento formal y constitutivo de la unidad. La esencia del logos no es el enmascaramiento, ni la esencia de la razón es la liberación, aunque de hecho el logos puede engañarse y la razón puede liberar. La esencia del logos y de la razón, cada uno a su modo, consiste en ser actualización de realidad. La razón no está formalmente en función del logos, para liberar su enmascaramiento, sino en función de la realidad, para conocerla en profundidad.

Se ha visto ya que la unidad de los modos de intelección sentiente, desde la perspectiva de ella como acto, es la comprensión. Pero dicha unidad puede analizarse también desde el punto de vista del inteligir en cuanto tal. Desde aquí, Zubiri distingue entre inteligencia y entendimiento. Inteligencia es “la capacidad de aprehender algo como real”.⁸⁰⁸ Entendimiento, por su parte, es la capacidad de aprehender algo real tal como realmente es. La capacidad de inteligir es distinta a la capacidad de entender, pero ésta es el modo supremo de aquella. El entendimiento implica la inteligencia: es inteligencia modalizada. “La *comprensión* es el acto propio de esta inteligencia modalizada”.⁸⁰⁹ Desde la perspectiva de los contenidos aprehendidos, “la inteligencia está parcialmente fundada en lo que el entendimiento haya averiguado”.⁸¹⁰ Pero, desde el punto de

⁸⁰⁷ *Ibíd.*, 71-72.

⁸⁰⁸ *IRA*, 341.

⁸⁰⁹ *Ídem.*

⁸¹⁰ *Ibíd.*, 343.

vista de la formalidad de realidad, es el entendimiento el que está fundado en aquella. Sin intelección no hay comprensión. En suma, sostiene Zubiri que las capacidades de inteligencia y de entendimiento son las “dos fuentes”⁸¹¹ de la intelección. Su interlocutor en este punto es Kant, a quien menciona expresamente. Por ello afirma que el entendimiento “es resultado de razón y no principio de ella”.⁸¹²

Son de notar las diversas maneras en que Zubiri diferencia los modos intelectivos. IS comienza por un análisis formal del acto de intelección sentiente en tanto acto. Pasa de ahí a un análisis modal, en el cual se distinguen tres modos intelectivos: aprehensión primordial, logos y razón. Esta distinción vertebrada el análisis modal. Pero ahora aparecen otras dos maneras de diferenciar los modos. Por una parte, se diferencia entre intelección (que es aprehensión de lo real como real), razón (que es aprehensión de lo que lo real es realmente, y que incluye el logos y la razón antes distinguidos) y comprensión (que es aprehensión de la estructuración de lo real). Finalmente, considerando las fuentes de la intelección como capacidades, distingue la inteligencia (que incluye los modos de aprehensión primordial, logos y razón) y el entendimiento (cuyo acto propio es la comprensión). Tomando los modos intelectivos en cuanto actos, se pueden distinguir, entonces, tres maneras diversas de diferenciarlos. Uno: aprehensión primordial, logos y razón. Dos: aprehensión primordial, razón y comprensión. Tres: intelección y comprensión. Todos los modos son siempre sentientes, y entre ellos hay una unidad de maduración. Esta diferente manera de agrupar los modos intelectivos no es algo meramente arbitrario, ni constituye tampoco una incoherencia en IS. Desde el punto de vista del despliegue y la incoación, la primera manera se impone. Desde la perspectiva que integra la incorporación, se impone la segunda manera de diferenciar los modos. En verdad, pueden distinguirse, desde este segundo punto de vista, cuatro modos intelectivos: aprehensión primordial, logos, razón y comprensión. Zubiri los reduce a tres por razones de economía de la expresión. Por último, la diferenciación de los modos intelectivos en dos -intelección y comprensión-, permite a Zubiri afirmar su posición respecto de la idea kantiana del conocimiento. Las dos fuentes de éste no son la sensibilidad y el entendimiento, sino la intelección y el entendimiento. No hay un dualismo entre sentir e inteligir, sino una dualidad

⁸¹¹ Ídem.

⁸¹² *Ibidem*, 342.

entre dos modos de un mismo sentir intelectual. Lo que está en el trasfondo aquí es la crítica de Zubiri al dualismo filosófico entre sensibilidad e inteligencia, que se manifiesta en Kant, pero no únicamente en él. “Desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el ‘inteligir’ a lo que llamamos ‘sentir’”.⁸¹³

Ahora bien, la unidad de la intelección sentiente no es sólo una unidad de acto (la comprensión) y una unidad de capacidad (el entendimiento), sino también una unidad de *estado intelectual*. Zubiri denomina ‘estado’ al “modo de ‘quedar’ determinado por algo”.⁸¹⁴ En este caso, se trata del estado intelectual, es decir, del modo en que queda lo real en cuanto aprehendido y del modo en que queda la intelección en cuanto aprehensora de realidad. Es *intelectivo* por ser un modo de quedar de lo real; es *estado* por ser un modo de quedar de la intelección. Lo real queda en la intelección y ésta queda en lo real. Es un quedar *en virtud de* lo real aprehendido, *en* el orden de actualización de realidad. Zubiri denomina *saber* al estado en que la intelección queda por estar retenida por lo real aprehendido. Saber no es inteligir: éste es un acto, aquél es un estado. Por ello, su expresión lingüística propia es “lo tengo sabido”.⁸¹⁵ El modo de saber primario y radical es la *impresión de realidad*. En ella, “la inteligencia queda retenida por la realidad misma en cuanto tal”.⁸¹⁶ Podemos llamar *razón de realidad* al segundo modo de estado intelectual o saber (Zubiri no le da una denominación concreta). Es aquel estado intelectual en que la inteligencia queda retenida por lo que es realmente la realidad. Por último, hay un tercer modo de saber, la *comprensión de realidad*, consistente en “una especie de íntima penetración en la cosa real desde lo que sabemos que realmente es”.⁸¹⁷

Hay así tres grandes tipos de saber: estar en la realidad, estar en lo que la realidad es realmente, estar comprensivamente en la realidad. El saber tiene por objeto la realidad, no el ser ni la

⁸¹³ IRE, 19.

⁸¹⁴ IRA, 344.

⁸¹⁵ *Ibidem*, 347.

⁸¹⁶ *Ibidem*, 348.

⁸¹⁷ *Ibidem*, 350.

objetividad. En virtud de la intelección sentiente o sentir intelectual, “el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella”.⁸¹⁸

⁸¹⁸ *Ibíd*em, 351.

Capítulo 4. DE LA REALIDAD A LA PRAXIS

En la *Introducción* de este trabajo se presentaron las interrogantes que lo han impulsado. Es momento de recordarlas. En primer lugar, ¿cuál es la dirección y el logro fundamental de IS? En segundo término, ¿está justificada la interpretación que considera a la trilogía de Zubiri una filosofía primera? Por último, si es así, ¿está justificada filosóficamente la crítica que se hace a IS, en el sentido de que la noología allí desarrollada no alcanza el punto de vista radical característico de una filosofía primera? Es decir, la asunción del proyecto de una filosofía primera después de IS, ¿exige una reorientación de la filosofía desarrollada por Zubiri en esta obra?

Responder a la primera interrogante hace posible evaluar la tesis de Gracia, ampliamente aceptada, de que en IS hay una filosofía primera, no en el sentido aristotélico de una ciencia de los primeros principios y causas del ente, sino en el sentido, inspirado en el proyecto fenomenológico, de un saber filosófico primero sobre lo más aprehensible para el aprehensor. Establecer esto –que en IS hay una filosofía primera– es un paso necesario para acometer la tercera pregunta. Es González quien ha formulado la necesidad de una reorientación de la noología de Zubiri, justamente para llevar a cabo sin deslizamientos injustificados un análisis filosófico primero de lo más aprehensible.

En este cuarto capítulo se elabora una respuesta a las interrogantes recién mencionadas. Por ello, hace las veces de *conclusión* de este trabajo. Esto es posible porque ya hay una comprensión suficiente de IS, alcanzada en los capítulos anteriores. La exposición se divide en tres apartados. En el primero, se aborda lo que puede llamarse la *dirección fundamental* del proyecto noológico de Zubiri. En el segundo, se presenta y justifica la propuesta de Gracia. En el tercero, por último, se evalúa la crítica de González.

1. Noología

Zubiri llama a IS un estudio de “*noología*”.⁸¹⁹ ¿Qué es lo que busca en esta obra, cuál es su dirección? Para abordar este asunto, es adecuado tomar y desarrollar dos hilos de reflexión. Por una parte, lo que se puede denominar el *realismo* zubiriano, y, en segundo término, la herencia que le deja su conocimiento de la *fenomenología* de Husserl.

⁸¹⁹ Cfr. IRE, 11.

Una de las convicciones filosóficas más hondas de Zubiri es la de la prioridad de la realidad, que se expresa en sus trabajos sobre el hombre, sobre la esencia, acerca de Dios, sobre la intelección, respecto de la verdad, etc. El hombre es el animal de realidades. La esencia es la estructura radical de lo real. Dios no es Ser, sino “realidad absolutamente absoluta”.⁸²⁰ La intelección es mera actualización de realidad. La verdad es, en su forma primaria, verdad real. Por esto se ha afirmado que, en Zubiri, hay una especie de “instinto realista”.⁸²¹ Zubiri se esfuerza por conocer qué es la realidad, cómo se articulan las cosas reales natural e históricamente, cuál es su ultimidad absoluta.⁸²² Para él, la realidad “tiene la primera y la última palabra”.⁸²³ La realidad es el nivel de desenvolvimiento de su filosofía madura y, por ello mismo, el “punto de descanso de su largo proceso de maduración”.⁸²⁴ En él, en un nuevo contexto filosófico, “vuelve a emerger la tradición realista española”.⁸²⁵ El propio Zubiri, en el *Prólogo a la traducción inglesa* de NHD, de 1980, denomina ‘metafísica’ a la orientación que tiene su pensamiento a partir de 1962. Con ello, sin duda, expresa esa “hambre de realidad”⁸²⁶ que le caracteriza. Su filosofía es, ante todo, una filosofía de la realidad.

Esta orientación realista se entrelaza en él con una conciencia cierta, manifestada ya desde su juventud, sobre la existencia de una crisis profunda en la filosofía moderna. Ella se expresa en la crisis de fundamentos de las ciencias.⁸²⁷ Para Zubiri, la concepción típica de la modernidad consiste en el “*mecanicismo matemático e idealista basado en una teoría subjetivista*”.⁸²⁸ Este modelo se extiende hasta el psicologismo decimonónico. La tesis capital de este psicologismo es que el

⁸²⁰ HD, 151.

⁸²¹ Pintor Ramos, “La ‘maduración’ de Zubiri y la fenomenología”, 324.

⁸²² Cfr. Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, 183.

⁸²³ *Ibidem*, 191.

⁸²⁴ Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 104.

⁸²⁵ Torres Queiruga, *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, 77.

⁸²⁶ Torres Queiruga, “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial”, 122.

⁸²⁷ Cfr. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 35, 39.

⁸²⁸ PE, 86.

objeto es un “*contenidos de conciencia*”.⁸²⁹ De esta manera, el psicologismo constituye “un ejemplo paradigmático que encarna de modo radical los anhelos de la modernidad”.⁸³⁰ A los ojos de Zubiri, la modernidad filosófica está marcada por el *idealismo*. En IS, y también en pasajes de SE, son claras y abiertas sus críticas en este sentido a Descartes,⁸³¹ a Leibniz,⁸³² a Berkeley,⁸³³ a Kant⁸³⁴ y a Hegel.⁸³⁵

El realismo filosófico se expresa bien en aquella tesis de Aristóteles: “es antes la sustancia”.⁸³⁶ Buscando éste el primer principio del ente, lo encuentra justamente aquí, en la sustancia. Se trata de un principio metafísico, por sí mismo apto para ser de forma separada y determinada. Hacia 1962, sin embargo, para Zubiri es claro que la posibilidad de la modernidad filosófica se hunde en el mismo Aristóteles, muy influyente en Descartes.⁸³⁷ Por ello, en SE hace una presentación crítica de la concepción aristotélica de la esencia como correlato real de la definición, que muestra cómo en el filósofo griego se opera ya un cierto deslizamiento que privilegia la vía lógica por sobre la vía física en la consideración de la sustancia. Esta inclinación de la dirección racional va a marcar hondamente a la filosofía europea. Sostiene Zubiri que Aristóteles, en definitiva, se acerca al ente por la vía de la definición, al tratar de averiguar, justamente, “cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición”.⁸³⁸ Su entrada en el asunto está previamente determinada por un cierto ideal de ciencia heredado de Platón. Junto a esta *vía del logos*, recorre Aristóteles también la *vía de la naturaleza*. Los entes naturales pueden ser accidentes o bien entidades separables; en este caso, son también sujetos últimos de

⁸²⁹ PE, 8.

⁸³⁰ Pintor Ramos, Génesis y formación de la filosofía de Zubiri, 38.

⁸³¹ Cfr. SE, 373, 381.

⁸³² Cfr. IRA, 278-285.

⁸³³ Cfr. IRE, 145.

⁸³⁴ Cfr. SE, 381-382.

⁸³⁵ Cfr. *Ibidem*, 36-58.

⁸³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1004 b 9.

⁸³⁷ Cfr. Pintor Ramos, Génesis y formación de la filosofía de Zubiri, 43.

⁸³⁸ SE, 76.

predicación. En sentido estricto, sólo las sustancias tienen un verdadero *qué*. Toda definición, por tanto, es de una sustancia. Para averiguar qué es la esencia, a Aristóteles le basta con determinar las notas inesenciales. Estas notas son de dos clases: unas son los accidentes, otras son las notas inespecíficas. La esencia está en el momento real de especificidad. Son inesenciales todos los caracteres inespecíficos (accidentes, momentos individuantes). Aristóteles llama *eidos* a la esencia, pero, en él, “este vocablo tiene dos sentidos”.⁸³⁹ En primer lugar, *eidos* designa la unidad de rasgos en que se aprehende la clase de ente que se pretende conocer. El principio de estos caracteres es la forma sustancial, esto es, “la forma ‘conformante’ del ser de la cosa en la materia prima indeterminada”.⁸⁴⁰ Por ello, este *eidos* o *morphé* puede constituirse en término de *logos*. Comparándolo con otro *eidos*, puede descubrirse que ambos tienen algunos rasgos que se les pueden atribuir por igual, y que denuncian su género. Entonces, en el horizonte de esta comparación, *eidos* no significa ya aquello que manifiesta el modo de ser del ente, sino aquello que denuncia el género al que pertenece. En el primer sentido, *eidos* es la esencia como momento real del ente. Cada una de sus partes *-forma* y *materia-* son momentos del ente. En el segundo sentido, *eidos* es “aquello que en la cosa es correlato real de la definición”.⁸⁴¹ La especie definida está compuesta, a su vez, por dos momentos: género y diferencia. En este caso, pues, “la esencia no es formalmente un momento físico de la cosa, sino una unidad metafísica ‘definida’”.⁸⁴² Ahora bien, estas dos nociones aristotélicas de esencia tienen un punto de convergencia, ya que “los caracteres que manifiestan el modo de ser de la cosa, son los mismos que denuncian su género”. En efecto, el “*eidos* real en cuanto específico es lo que el *logos* define por género y diferencia”.⁸⁴³ De esta manera, la especie, en cuanto definida, es, si no formalmente, al menos materialmente, el correlato real de la definición. En síntesis, Zubiri sostiene que, para Aristóteles, “la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida”.⁸⁴⁴ A su juicio, este

⁸³⁹ *Ibíd.*, 80.

⁸⁴⁰ *Ídem.*

⁸⁴¹ *Ibíd.*, 81.

⁸⁴² *Ídem.*

⁸⁴³ *Ibíd.*, 82.

⁸⁴⁴ *Ídem.*

concepto de esencia adolece al menos de una ambivalencia. Aristóteles sigue dos vías, la de la predicación y la de la naturaleza. Y como ellas son distintas, no le conducen a un concepto unitario de esencia. Y, en último término, la filosofía aristotélica termina por afirmar, en opinión de Zubiri, un predominio de la predicación respecto de la naturaleza. Esto se debe a la influencia de la tradición platónica, que lleva a Aristóteles a buscar la definición del ente. Y sólo es definible lo universal. Este predominio del *logos* es justamente “lo que ha lanzado el problema de la esencia por la línea de la especificidad”.⁸⁴⁵ Según Zubiri, en el ámbito real o *físico*, Aristóteles no se plantea con rigor formal qué es una especie: toma de la generación “tan sólo el hecho de la multiplicidad de individuos ‘iguales’, y su inclusión en la ‘identidad’ de un mismo concepto”.⁸⁴⁶ Esta identidad es necesaria para la especie real, pero no suficiente. De este modo, hay un predominio de la esencia como algo definido sobre la esencia como momento real. Esto conduce “a una idea insuficiente de la esencia, porque por importante que sea la estructura de la definición (problema lógico), es algo perfectamente secundario respecto de la estructura de las cosas (problema metafísico)”.⁸⁴⁷ Considerar a la esencia como correlato real de la definición es un rodeo fundado en el supuesto problemático de que lo esencial es necesariamente definible. Porque una cosa es que, por medio de los conceptos haya aproximación más o menos ajustada a las realidades, hasta llegar a caracterizar a algunas de ellas en forma que se distingan entre sí, y otra muy distinta es que “en los conceptos pueda explayarse formalmente toda la realidad y menos aún definirse su esencia”.⁸⁴⁸ En lugar de medir la definición por la esencia, Aristóteles mide la esencia por la definición. En vez de afrontar la cuestión de la esencia por sí misma, y ver “*dentro de un individuo determinado* en qué consiste su momento físico esencial respecto de la totalidad de notas que posee”, Aristóteles busca “cómo se articula *este individuo dentro de la especie*”.⁸⁴⁹ La estructura de esta articulación es lo que él considera la esencia. Pero se trata de dos asuntos distintos. La pluralidad de individuos es “un inevitable medio para llegar al conocimiento de la esencia, pero nada más. La

⁸⁴⁵ *Ibíd.*, 88.

⁸⁴⁶ *Ídem.*

⁸⁴⁷ *Ibíd.*, 89.

⁸⁴⁸ *Ibíd.*, 89-90.

⁸⁴⁹ *Ibíd.*, 91.

especificidad es formalmente ajena a la esencialidad”. La esencia “tiene una función estructurante y no especificante”.⁸⁵⁰

De esta manera, el estudio de la concepción aristotélica de la esencia lleva a Zubiri a concluir que ya en la doctrina de aquél es posible reconocer el germen de una inclinación proseguida por la filosofía europea. En efecto, algunos escolásticos fueron “fieles discípulos de Aristóteles, limitando lo esencial a lo específico, justamente por razones lógicas”.⁸⁵¹ Esta inflexión alcanza su más pleno desarrollo en la filosofía moderna.⁸⁵² Esta visión permite entender retroactivamente el entusiasmo que experimenta el joven Zubiri cuando conoce la fenomenología de Husserl y su lema, *¡a las cosas mismas!*, sobre todo gracias al magisterio universitario de Ortega.

En sus años juveniles, Zubiri piensa que una nueva vía filosófica ha sido abierta por Husserl, en línea con lo iniciado por Bolzano con su doctrina objetivista ideal de la matemática.⁸⁵³ Las *Investigaciones lógicas* resultan para Zubiri un estímulo apropiable en tanto que ofrecen instrumentos válidos para romper con el subjetivismo. A sus ojos, esta obra de Husserl presenta dos aspectos muy distintos: “una crítica del psicologismo con la fundación de una lógica pura, y una teoría de la objetividad en general.”⁸⁵⁴ Lo que Zubiri asume de esta obra de Husserl puede resumirse en dos tesis: la existencia de una clara diferencia entre los problemas psicológicos y los de la objetividad, y la rigurosa distinción entre el plano descriptivo y el explicativo. Desde un comienzo, la fenomenología significa para Zubiri la irrupción de un nivel descriptivo que sirve como ámbito radical para el análisis filosófico, que no se identifica en cuanto tal con ninguna posición teórica. A medida que el impulso fenomenológico se desarrolla, va siendo más claro para Zubiri que no se trata sin más de una doctrina filosófica, sino de una nueva idea de filosofía capaz de alojar en sí diversas posiciones. Zubiri comprende

⁸⁵⁰ *Ibidem*, 92.

⁸⁵¹ *Ibidem*, 90.

⁸⁵² Cfr. PFMO, curso en el cual Zubiri, ocupándose de destacadas metafísicas europeas (Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel), muestra su inserción en el horizonte de la nihilidad y su deslizamiento idealista.

⁸⁵³ Cfr. PE, 28-32.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, 3.

que la fenomenología es ante todo una tarea, y es natural e inevitable que en la realización de ella surjan posturas encontradas. Tan es así, que a cierta altura de su desarrollo, “puede discernirse perfectamente en Husserl qué idea de la filosofía le arrastra y cómo esta idea ha encarnado en él”.⁸⁵⁵ Lo que Zubiri, por tanto, debe a Husserl en primera línea, es la “positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente”.⁸⁵⁶ Para Zubiri, aquí se anuncia la posibilidad de un análisis filosófico originario de las cosas mismas.

Lo único que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea.⁸⁵⁷

La orientación realista de su búsqueda, conectada con su crítica al idealismo moderno, no significa empero la adscripción de Zubiri al neotomismo o a un neo-aristotelismo. Es verdad que en su tesis doctoral manifiesta la necesidad de una “incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea”.⁸⁵⁸ También es verdad que el objetivo declarado de SE es volver a establecer la relación íntima que existe entre “la estructura radical de la realidad y su momento esencial”.⁸⁵⁹ Pero lo que él se esfuerza por desarrollar es una renovada filosofía de la realidad, en diálogo con los aportes de las ciencias modernas.

Desde las perspectivas de SE y de IS, este proyecto asume la distinción entre análisis y teoría, y, por tanto, el punto de partida de la retracción, que hace posible el análisis. Por un esfuerzo de radicación de la intencionalidad (Husserl) y de la comprensión (Heidegger) en el sentir intelectual, y de la cosa-sentido en la cosa-real, llega a establecer que el principio de lo que Gracia ha denominado *experiencia de la realidad*,⁸⁶⁰ está en la *impresión de realidad* actualizada

⁸⁵⁵ SPF, 187.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, 185.

⁸⁵⁷ PE, 391.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, 13.

⁸⁵⁹ SE, 6.

⁸⁶⁰ Así se expresa Gracia en una exposición oral realizada en Valparaíso en 1998. La experiencia originaria de la filosofía de Zubiri es la “experiencia de la realidad”. Hay una experiencia natural de la realidad. Cuando esta experiencia se elabora críticamente, entonces se tiene la experiencia filosófica de la realidad. La filosofía zubiriana pretende ser una nueva elaboración de esta experiencia. Que sea una *nueva* elaboración

aprehensivamente. La impresión de realidad es el “principio y fundamento de su filosofía realista”.⁸⁶¹ La retracción de IS no es otra cosa que tomar el acto de aprehensión en cuanto acto y, manteniéndose cuidadosamente en sus límites, buscar un saber de logos sobre la aprehensión y sus modos. Esto lleva a Zubiri a determinar que la aprehensión consiste en una mera actualización de realidad en la inteligencia sentiente. Toda la noología es la explicitación de esta “única idea”.⁸⁶² Así, la realidad queda determinada como formalidad de alteridad o modo de quedar de lo aprehendido, en cuanto queda en la misma aprehensión, pero sin reducirse a ser una mera función de ella. Este modo de *quedar* se muestra entonces como modo de *estar*. Así se devela el carácter noérgico y no sólo noético, intencional y vivencial, de la aprehensión. El análisis de IS es rigurosamente filosófico, en cuanto el punto de vista que sirve de hilo conductor es la formalidad de realidad como tal, y no los contenidos aprehendidos, cuyo análisis corresponde más bien a las ciencias de la aprehensión. Así, pues, el logro principal de la trilogía noológica está precisamente en mostrar analíticamente la radicación de la intelección y de sus modos en la realidad así determinada. Es la idea de actualidad intelectual de realidad la que permite a Zubiri superar la deriva idealista que quiere reorientar. El realismo vuelve a manifestarse en él, ahora como realismo formal o realismo radical. Es cierto que Zubiri afirma la congeneridad entre inteligencia y realidad, pero ésta queda en la aprehensión como un *prius* formal respecto de aquella. El análisis del acto aprehensivo se constituye así en una filosofía de la actualidad intelectual de realidad. En virtud de ella, “la realidad de las cosas en la aprehensión nos invita persistentemente a olvidarnos de nuestros actos y a sumergirnos en la realidad de la cosa”.⁸⁶³

En definitiva, ¿cuál es la dirección de IS? Esta obra es el último eslabón de una vida dedicada a la búsqueda de conocimiento sobre las cosas reales. Lo que Zubiri ha pretendido es responder a las siguientes preguntas: “qué es la realidad y cómo se articula toda ella intramundamente desde el origen de la materia hasta la aparición del hombre y el despliegue de la historia, y

significa que hereda las elaboraciones pasadas y pretende avanzar contando con ellas. Por ello, su filosofía está más allá del *en sí* antiguo y medieval y del *subjetivismo* moderno.

⁸⁶¹ Gracia, “Materia y sensibilidad”, 211.

⁸⁶² IRE, 14.

⁸⁶³ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 40.

finalmente... qué es últimamente la realidad en su carácter absolutamente absoluto, el problema de Dios”.⁸⁶⁴ En IS, Zubiri aclara final y radicalmente que la aprehensión humana está radicada y se mueve en el elemento de la realidad. La noología resulta así parte integrante del proyecto zubiriano de una *filosofía de la realidad*.

2. Filosofía primera de la actualidad

Zubiri no denomina ‘*filosofía primera*’ a su noología. En IS usa esta expresión para referirse a la metafísica de Aristóteles.⁸⁶⁵ Es Gracia quien en su libro *Voluntad de verdad* (1986), propone llamar ‘filosofía primera’ al análisis zubiriano de lo actualizado en la aprehensión, y ‘metafísica’ al estudio de lo real allende la aprehensión.⁸⁶⁶ Varios autores le siguen en esta propuesta.⁸⁶⁷ Corominas escribe que en IS hay una filosofía primera “implícita”.⁸⁶⁸ Y agrega que “probablemente, la posibilidad de desarrollar una filosofía primera como análisis de hechos es el principal legado de X. Zubiri”.⁸⁶⁹ De este modo, se hace usual entre los estudiosos la expresión ‘*filosofía primera de Zubiri*’.

¿Está justificada suficientemente esta propuesta de Gracia? Él mismo manifiesta que una finalidad de su libro de 1986 es investigar en Zubiri el “nivel filosófico previo, tanto a la Metafísica como a la Teoría del conocimiento”.⁸⁷⁰ Es decir, pone su atención en el foco de la aprehensión tomada como acto susceptible de análisis. Desde este lugar filosófico, busca una comprensión de la filosofía de Zubiri en su conjunto, no sólo de IS. Ahora bien, esto implica que en IS hay efectivamente, aunque sea de manera implícita, una filosofía primera.

⁸⁶⁴ Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, 183.

⁸⁶⁵ Cfr. IRE, 128.

⁸⁶⁶ Cfr. Gracia, *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri, 112.

⁸⁶⁷ Cfr. Alluntis, “Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial”, 135; González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 133; Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, 84; etc.

⁸⁶⁸ Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 228.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, 363.

⁸⁷⁰ Gracia, *Voluntad de verdad*. Para leer a Zubiri, 109.

Gracia esgrime algunas razones para justificar su opción. En primer lugar, es usual la concepción de la metafísica como saber sobre lo real en sí mismo. En cambio, el análisis de Zubiri no pretende esto, sino que, en el caso de IS, se busca un saber sobre la intelección sentiente en tanto actualizada en aprehensión. Es un saber primero, no un saber que marche a la realidad mundanal de la aprehensión. En segundo término, la idea de una filosofía primera se desarrolla contemporáneamente en el horizonte de la fenomenología de Husserl, al hilo de la distinción entre descripción y explicación, hecha posible en virtud de la reducción. Aunque el análisis noológico de Zubiri puede entenderse como una “corrección de la fenomenología”,⁸⁷¹ sin embargo, su filosofía es heredera de ésta, en la medida que pretende un análisis en los límites de lo dado, aunque liberado de la pretensión apodíctica de Husserl. En tercer lugar, en IS Zubiri segrega expresamente las consideraciones metafísicas a los apéndices, lo que indica su intención de alcanzar un saber analítico primero. En sus cursos y escritos anteriores, en cambio, ambos niveles, el metafísico y el analítico, se entremezclan. Esta novedad, sostiene Gracia, se debe a que, a partir de 1972, crece en relevancia, en el pensamiento de Zubiri, la idea de *actualidad*. Por último, arguye Gracia que el concepto zubiriano de realidad “no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido”.⁸⁷² Esto implica que su idea de realidad como formalidad y como *de suyo* es de prosapia analítica antes que metafísica.

A estos motivos aducidos por Gracia puede agregarse otro. El objeto de una filosofía primera, en el sentido en que la entiende Gracia, no es otro que lo más aprehensible para el aprehensor. Pero, ¿cómo presenta Zubiri el objeto de IS? Sentir es un proceso vital que tiene tres momentos esenciales: *suscitación, modificación tónica y respuesta*. Ahora bien, la unidad del sentir en tanto proceso “está determinada por la estructura formal de la suscitación”, y ésta radica en la “aprehensión de lo suscitante”.⁸⁷³ Como la suscitación desencadena el proceso sentiente, la aprehensión de lo suscitante “debe llamarse estrictamente aprehensión sensible”.⁸⁷⁴ En el caso de la aprehensión humana, ésta se muestra radicalmente como *impresión de realidad*. Es el acto de

⁸⁷¹ *Ibíd.*, 92.

⁸⁷² *Ibíd.*, 199.

⁸⁷³ IRE, 31.

⁸⁷⁴ *Ídem.*

sentir intelectual. En realidad, a juicio de Zubiri, este acto es el momento radical de toda aprehensión humana. La vida humana toda, entonces, pende de la actualización de realidad, que es en lo que consiste la aprehensión. Ésta es el momento radical de aquella. El saber analítico sobre la aprehensión, entonces, tomada ésta en sí misma y en sus límites rigurosos, constituye un saber primero, respecto del cual los demás saberes son posteriores.

El objeto de la filosofía primera de Zubiri, para Gracia, es el saber de “la aprehensión humana”.⁸⁷⁵ La aprehensión es tomada en sí misma, no en cuanto acto de una persona. Y como esta aprehensión es actualización de realidad, se sigue que la tarea de la filosofía primera es “el estudio de la actualidad noérgica”.⁸⁷⁶ A este estudio pertenece, en los límites de la actualidad, el análisis de la intelección, de la realidad y del poder de realidad, pues la alteridad de realidad actualizada posee una fuerza de imposición. Pintor Ramos, en un breve texto de introducción al pensamiento de Zubiri, también destaca que en éste hay una filosofía primera analítica de tres perspectivas diversas, pero unidas radicalmente: la realidad, la intelección y la religación. La raíz unitaria de estas tres dimensiones se encuentra en la actualidad trascendental de realidad.⁸⁷⁷ Lo que se tiene, entonces, desde esta línea de recepción de la filosofía de Zubiri, es el establecimiento de un proyecto de desarrollo, a partir de la obra de Zubiri, de una *filosofía primera de la actualidad*. El método de esta filosofía primera es el análisis de hechos, posible por la retracción. Este análisis, como ya se ha visto, es obra del logos. Este punto de vista orienta, en gran medida, la recepción de la obra de Zubiri.

Por mi parte, estimo que el conjunto de razones más arriba mencionadas justifica suficientemente la propuesta interpretativa de Gracia. La orientación que tuvo la labor filosófica de Zubiri, empeñada en la constitución de una renovada *filosofía de la realidad*, implica el establecimiento de una *filosofía primera de la actualidad*, en la medida que la actualidad intelectual es una actualización de realidad. Como el proyecto de una filosofía primera tiene

⁸⁷⁵ Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, 123.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, 109.

⁸⁷⁷ Cfr. Pintor Ramos, *Zubiri (1898-1983)*.

como antecedente cercano a Husserl, se entiende que García Baró sostenga que la filosofía de Zubiri está más de acuerdo con Husserl que con Heidegger.⁸⁷⁸

En todo caso, se aprecia, entre Zubiri y Gracia, una diferencia de acento en el seno de un terreno común. A los ojos de Zubiri, la filosofía del último período de su evolución intelectual es una filosofía de la realidad –como ya se vio, la llama *metafísica*–, la que, en IS, devela que se desarrolla en el ámbito de la actualización intelectual de realidad. Para Gracia, en cambio, se trata de una filosofía primera de la actualidad. El matiz es significativo, pues determina una dirección distinta para la tarea filosófica: de la realidad a la actualidad, aún cuando ésta sea una actualización de aquella. Lo que puede explicar esta sutil reorientación es, tal vez, el deseo de liberar a la filosofía de Zubiri de malentendidos y malas comprensiones, que la consideraban una metafísica en alguna medida pre-crítica.

3. Filosofía primera de la praxis

A la luz del análisis noológico que Zubiri realiza en IS, y en la línea de la propuesta de Gracia de considerarlo parte integrante de una filosofía primera, González desarrolla el proyecto de una filosofía primera de la praxis, que denomina “praxeología trascendental”.⁸⁷⁹ Este saber filosófico es posible en virtud de una reorientación de la filosofía primera de Zubiri, que comporta una crítica a algunos aspectos de ella.

González atiende a los escritos zubirianos sobre la realidad humana, varios de ellos pertenecientes a épocas anteriores a la publicación de SE en 1962. En un artículo publicado en 1987, señala que la antropología zubiriana puede ser interpretada desde “el horizonte de la actividad práctica del hombre”.⁸⁸⁰ Esto es posible, pues el sentir humano es para Zubiri “una actividad, un proceso”.⁸⁸¹ Al hacerse cargo de la realidad, el animal humano no lo hace “de un modo meramente percipiente, sino también motriz”.⁸⁸² Es así, pues la intelección es “el hacer

⁸⁷⁸ García Baró, “Cómo Zubiri está fundamentalmente más de acuerdo con Husserl que con Heidegger”, exposición oral.

⁸⁷⁹ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 43.

⁸⁸⁰ González, “El hombre en el horizonte de la praxis”, 58.

⁸⁸¹ *Ibidem*, 63.

⁸⁸² *Ibidem*, 64.

mismo en cuanto intelectual”.⁸⁸³ De esta forma, un análisis radical de lo humano remite “a la estructura de la actividad sentiente del animal humano”.⁸⁸⁴ Si bien en este artículo se trata de la realidad humana, y no de una filosofía primera, es manifiesta la perspectiva *práctica* de la filosofía de González. En ella se va a dar una suerte de confluencia entre las líneas abiertas por Marx y Zubiri. Corominas, en cierta medida discípulo de González, sostiene que “desde Marx y Feuerbach, es más fácil interpretar correctamente ciertos textos de Zubiri que desde Aristóteles y otros filósofos clásicos, pues estos autores ya se moverían en el esfuerzo por superar la escisión entre sentir e inteligir, que sería el origen de todo idealismo”.⁸⁸⁵

En su tesis doctoral de 1994, dedicada a investigar la relevancia de la filosofía de Zubiri para la teoría social, González sostiene la necesidad filosófica y científica de una filosofía primera, entendida como análisis de lo más aprehensible. “No es una mera curiosidad intelectual, sino una disciplina necesaria”.⁸⁸⁶ Es necesaria, pues su persistencia como proyecto contribuye a la tarea histórica de eliminación de presupuestos injustificados. La filosofía primera “es una condición necesaria para elaborar un análisis de los hechos que no proyecte sobre éstos presupuestos no suficientemente cuestionados”.⁸⁸⁷

Ahora bien, lo más destacado de este trabajo doctoral, en orden a la idea de una filosofía primera, es la afirmación siguiente: “una filosofía que quiera ser análisis de la aprehensión no se puede constituir al margen de un análisis de ‘la unidad primigenia de la acción humana una y única’ (SH, 17)”.⁸⁸⁸ González cita a Zubiri. Parece estar poniendo a punto la antropología filosófica de éste según las exigencias de IS, en la línea de una filosofía primera. Y, al hacerlo, lo que resulta es una puesta a punto de la filosofía primera zubiriana en la línea de ideas sostenidas en los escritos antropológicos. La aprehensión es un hecho, pero en cuanto momento integrante del hecho radical y único de la acción. Acto es momento especificante de

⁸⁸³ Ídem.

⁸⁸⁴ *Ibíd.*, 78.

⁸⁸⁵ Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, 255.

⁸⁸⁶ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 112.

⁸⁸⁷ *Ibíd.*, 136.

⁸⁸⁸ *Ibíd.*, 115.

la acción.⁸⁸⁹ Aprehensión, modificación tónica y respuesta son estos momentos especificantes. La acción es la unidad funcional de sus actos. Estos actos que el análisis descubre en el hecho de la acción pueden también ser considerados hechos, en sentido derivado, como “*momentos más o menos fragmentarios*”.⁸⁹⁰ Es decir, la aprehensión es un hecho, pero sólo como momento integrante de la acción. Así se puede entender, afirma González, que Zubiri sostenga que la filosofía clásica pasó por alto la diferencia esencial entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos.⁸⁹¹ Es que “en la acción humana es justamente donde aparece la congeneridad entre la inteligencia y la realidad”.⁸⁹² Esto también explica “por qué el desarrollo de la filosofía de Zubiri estuvo acompañado de prolijos estudios sobre el hombre”.⁸⁹³ Oliver recuerda que Zubiri sostenía que había que comenzar por el tema del hombre para acercarse a su filosofía.⁸⁹⁴ No se trata, en todo caso,

de fundamentar la filosofía primera en la teoría antropológica, pero sí de aceptar que la aprehensión es un acto integrante del hecho de la acción actualizado en aprehensión primordial. Y es que las acciones no son teoría, como se presupone en ocasiones, sino el hecho del que hay que partir en el análisis. Por eso se puede decir que la filosofía primera es una filosofía en el horizonte de la acción o de la praxis.⁸⁹⁵

En opinión de González, no hay oposición entre la filosofía del acto de aprehensión y la filosofía de la actualidad en Zubiri. “El érgon de la aprehensión permanece en el centro de la filosofía de Zubiri. Y... este érgon consiste formalmente en actualidad. Por eso, una filosofía del acto de aprehensión no se opone a una filosofía de la actualidad”.⁸⁹⁶ Pero, como la filosofía

⁸⁸⁹ Cfr. SH, 88-89.

⁸⁹⁰ HD, 124.

⁸⁹¹ Cfr. HD, 121.

⁸⁹² González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 116.

⁸⁹³ Ídem.

⁸⁹⁴ Cfr. Oliver, *Análisis de hechos y antropología filosófica en Xavier Zubiri*, 6-7.

⁸⁹⁵ González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, 116.

⁸⁹⁶ *Ibidem*, 122.

primera “es y sigue siendo una filosofía del acto de aprehensión como momento del hecho integral de la acción”,⁸⁹⁷ ésta, la acción, es susceptible “de un análisis de hechos”.⁸⁹⁸

En una exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, ocurrida en 1995, González plantea el problematismo asociado a la *filosofía primera de Zubiri*. La distinción en la filosofía zubiriana de dos niveles diversos, filosofía primera y metafísica, introducida por Gracia, es una distinción provechosa y generalmente aceptada. Sirve para jerarquizar los saberes y, de este modo, afirmar la anterioridad de la filosofía primera. En general, es aceptado que el objeto de la filosofía primera zubiriana es el acto de aprehensión, y que su método es el análisis de lo actualizado en él. Este estatuto analítico de la filosofía primera significa que ella posee el privilegio de la evidencia, en el sentido noológico del término. La filosofía primera es constructiva y abierta, depende de la índole fáctica de lo analizado y del elenco de simples aprehensiones utilizado. Ella es obra del logos. Ahora bien, decir que el objeto de la filosofía primera es el acto de aprehensión resulta algo demasiado genérico y, por lo mismo, muy problemático. Hay distintos modos de aprehensión: primordial, dual, del fundamento. ¿Incluye la filosofía primera el análisis de los tres modos y, por tanto, filosofía primera equivale a noología? Por otra parte, el acto de aprehensión tiene dos caras: la actualización en tanto intelectual y la misma actualización en tanto de realidad. Entonces, ¿la filosofía primera incluye, no sólo la noología, sino también la filosofía de la realidad en cuanto actualizada? ¿No significa todo esto una inflación del objeto de la filosofía primera?, se pregunta González. ¿No resulta más ajustado reducir el objeto de la filosofía primera, estableciendo que tanto la noología como la filosofía de la realidad son construcciones posteriores? Pero, entonces, ¿no se comete una injusticia con la idea zubiriana de la noología como mero análisis? Permanece, en todo caso, planteada la pregunta: ¿cuál es la índole formal de la primariedad de la filosofía primera, el carácter real o el carácter intelectual de los actos, en cuanto actualizados? Por otro lado, abundando en los problemas, la noología se ocupa solamente del aspecto intelectual de los actos, y éstos también tienen dimensiones volitivas y sentimentales. De hecho, en HD y en SH, la aprehensión como tal no es hecho: el hecho es la unidad sentiente de aprehensión, modificación tónica y respuesta, es decir, de los aspectos intelectual, sentimental y volitivo. Y

⁸⁹⁷ Ídem.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, 139.

este hecho recibe el nombre de acción. A esta luz, ¿no resulta que el objeto de la filosofía primera es la acción, y no la aprehensión, que constituye sólo un momento de la acción? Si la filosofía primera reclama la originariedad de su objeto, hay que preguntarse si el sentimiento y la volición son susceptibles de aprehensión inmediata, o su aprehensión resulta derivada. Parece no haber mayor inmediatez en la aprehensión intelectual que en el sentimiento y en la volición. Por otra parte, la aprehensión primordial de que trata IS no es un acto determinado, sino el momento radical de todo acto. En medio de este panorama asaz complejo, González sostiene que el objeto de la filosofía primera lo constituyen los actos en tanto actos. Lo cual supone que el análisis realizado por Zubiri en IS no es radical o, al menos, es parcial, pues se ocupa de los actos en cuanto intelectivos, esto es, en cuanto actualizaciones. La noología zubiriana es una filosofía primera de la aprehensión en cuanto acto, pero no de los actos.

En 1997, González publica el libro *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. En él, aparecen ya con claridad determinada, por una parte, un primer desarrollo de su proyecto de *filosofía primera de la praxis*, y, por otro lado, sus *alcances críticos* a IS como filosofía primera. A continuación, se abordan estos dos aspectos. Es el segundo el que propiamente interesa a la perspectiva de este trabajo, pero para tratarlo conviene tener una idea general de la praxeología trascendental. Este libro de González puede considerarse un punto de llegada de una sostenida reflexión filosófica, que busca recoger la prioridad de la praxis sostenida en la teología de la liberación latinoamericana, ahora pensada filosóficamente con los aportes de Zubiri.

3.1. Estructuras de la praxis

La idea de *filosofía primera* de González recoge el anhelo del proyecto fenomenológico de un saber sobre lo que se ofrece en los actos, en los límites en que se ofrece. Este saber, por esto mismo, posee un carácter mayéutico y puede servir de criterio para juzgar los presupuestos injustificados de otros saberes científicos o filosóficos sobre las realidades. Por tratarse de un saber en el ámbito de los actos, aspira a constituirse en asequible a cualquiera que se ponga en actitud filosófica.

La actitud filosófica que abre la posibilidad de este saber primero es la rigurosa distinción, mantenida con persistencia, entre lo inmanente a los actos y lo trascendente a ellos. Es lo que

González llama “retracción”.⁸⁹⁹ No se trata de un ponerse a dudar sobre la verdad de lo aprehendido. Tampoco hay aquí una *reducción*, en el sentido de poner entre paréntesis el nivel existencial y contingente de lo dado en los actos (su *realidad*), reconduciendo la descripción fenomenológica a la condición de posibilidad trascendental del sentido de lo dado. Orientar el análisis hacia condiciones de posibilidad, en dirección de la conciencia pura o de la realidad que queda abierta problemáticamente en lo dado, resulta riesgoso para el proyecto de una filosofía primera, en la medida que impulsa a extender el ámbito de lo inmanente a los actos, hacia la zona de lo trascendente a ellos. González piensa que, de hecho, eso es lo que pasa con el proyecto de Husserl y con el de Zubiri. Este último, por querer corregir la deriva fenomenológicamente idealista, sucumbe en una dirección trascendentalmente realista. El afán de González es mantenerse cabalmente en los límites de lo dado en los actos, sin abandonarlos hacia presupuestos trascendentes a los mismos.

La diferencia de la *retracción* respecto de la *duda cartesiana* y de la *reducción husserliana*, permite poner de relieve que la filosofía primera no es un saber sobre existencias, ni sobre un orden esencial puro y fijo. La filosofía primera se esfuerza por mantenerse en el río de los actos, y realizar allí su tarea propia. En este sentido, toma los actos ya constituidos y busca analizarlos. Su método es el análisis filosófico. Evita preguntarse por las condiciones de posibilidad de lo dado, o por los orígenes reales o del sentido. Simplemente, aunque ésta sea una tarea difícil, permanece en los actos en una pura labor analítica. No pretende explicarlos.

Este análisis es posible porque, en los actos, se puede distinguir entre lo actualizado en ellos y el acto mismo. Así, en la actualización de un acto, hay que diferenciar entre el *acto primordial* –el acto de actualización– y el *acto actual* –el acto actualizado.⁹⁰⁰ El acto actual ya ha pasado, y ahora se rememora. Su análisis está, pues, amenazado, ya sea por el olvido de algunos de sus caracteres, ya sea por la proyección de caracteres que no tuvo. Pero el acto primordial se está realizando, y nada obsta la persistencia en esta primordialidad.

Ahora bien, hay que constatar aquí una distinción entre los actos y el análisis de los actos. Por mucho que el análisis fije el significado de los conceptos y términos utilizados, sin embargo

⁸⁹⁹ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera, 47.

⁹⁰⁰ Cfr. *Ibidem*, 69.

esos conceptos y términos remiten a mundos conceptuales y lingüísticos determinados social e históricamente. El análisis carga con estos mundos. Esta carga no tiene primariamente un valor negativo de recorte, sino que hace posible, justamente, dicho análisis. La filosofía primera es un saber siempre situado. Pero es un saber sobre actos primordiales que, en cuanto actos, son asequibles a cualquiera. Hay así, un ámbito común, y cada cual se acerca a su análisis desde su determinada situación. Por esto, el análisis no queda nunca cerrado. El diálogo filosófico puede contribuir a un mejoramiento progresivo en la precisión del análisis y, en este sentido, está abierto a la diversidad de los mundos conceptuales y lingüísticos de la humanidad. La filosofía primera es primera, también, porque es un saber principiante.

Acto es *actualización de cosas*, es decir, actualización “de algo que se presenta como radicalmente otro”.⁹⁰¹ Todo acto es una actualización de algo (sentido, entendido, recordado, esperado, imaginado, deseado, querido, padecido, etc.). El análisis de filosofía primera considera los actos en tanto actos. Como éstos son actualizaciones de cosas, éstas, en cuanto actualizadas en los actos, también pueden ser materia de análisis filosófico. Pero el objeto de la filosofía primera que aquí se busca, no es la cosa actualizada (una filosofía de las cosas: Zubiri), ni tampoco la actualización misma (una filosofía primera de la actualidad: Gracia), sino una filosofía primera de los actos en cuanto tales. Ésta es la perspectiva radical, a juicio de González. Es en los actos donde acontece el “surgir de cosas”,⁹⁰² su actualización.

Tomar los actos en cuanto tales, implica desconectar otras perspectivas en la consideración de los mismos, pues no son las propias de una filosofía primera. Se trata de mantenerse en los límites de los actos mismos. Así, no se toman los actos como actualizaciones de potencias, capacidades o procesos neuronales. Tampoco como algo ejecutado por un sujeto, sea con caracteres empíricos o trascendentales, sociales o individuales. Se toman los actos en toda su diversidad, sin prejuzgar una mayor importancia o relevancia de un tipo de actos sobre otros tipos, a no ser que el mismo análisis lo muestre. Se desconectan en principio, por tanto, la tesis racionalista y la tesis empirista, en cuanto ellas trascienden el análisis y son hipótesis explicativas que dan cuenta de algunos actos a partir de otros. No se toman en filosofía primera los actos como una zona de cosas distinta de otras zonas de realidades. Los actos no

⁹⁰¹ *Ibidem*, 65.

⁹⁰² González, *La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?*, 32.

son cosas ni constituyen una zona de cosas, sino que son el surgir mismo de las cosas. Es la peculiaridad de los actos respecto de toda cosa. Tampoco se consideran los actos aquí en un sentido activista. En los actos hay pasividades y actividades, por así decirlo, y el análisis tendrá que mostrar cuándo prevalecen unas u otras. Por último, la idea de acto no carga aquí, de entrada, con la tesis de la prioridad de la praxis respecto de la teoría. Tanto la una como la otra son tomadas en filosofía primera como actos, sin prejuzgar una prioridad de principio del sistema de actos prácticos sobre el sistema de actos teóricos. En suma, los actos de los que se ocupa la filosofía primera son presentaciones o actualizaciones de cosas, y no cosas. Poseen el carácter de la *dilación* (un *ahora* abierto a un *antes* y un *después*). Por ello, constituyen un rico y plural dinamismo de actualización. Ellos son el objeto de la filosofía primera.

El análisis lleva a González a reconocer tres configuraciones funcionales de los actos, las cuales constituyen una estructura básica de los mismos. A los actos así configurados estructuralmente, es a lo que González llama *praxis*. Las tres configuraciones estructurales de la praxis son la *acción*, la *actuación* y la *actividad*.

La *acción* es “un sistema integrado por tres tipos de actos: sensaciones, afecciones y voliciones”.⁹⁰³ Lo peculiar de este nivel funcional es que hay prescindencia de actos intencionales que determinen el sentido de los actos. Tal vez, los actos efectivos que realiza cada cual poseen siempre sentido intencional, aunque de todos modos está el hecho de los “movimientos reflejos”.⁹⁰⁴ Con todo, nada obsta para que el análisis distinga el nivel funcional de la acción, previo al sentido. Esta distinción permite constatar que en el nivel de las sensaciones, lo actualizado se actualiza en una alteridad radical. Dicha alteridad radical no se identifica con un sentido determinado. Por ello, ya en la acción, la cosa actualizada es sentida, afecta, y atrae o aleja. Sensaciones, afecciones y voliciones están en relación funcional entre sí. Se trata de dependencia funcional, no de estricta causación. La idea de *causa* no pertenece a una filosofía primera. Como la acción transcurre en una alteridad radical actualizada, es un sistema funcional abierto. Ello significa que hay una relativa autonomía entre sensaciones, afecciones y voliciones. Así, por ejemplo, una misma sensación no está en dependencia funcional con una misma volición siempre y en todos los casos. Por ello, puede hablarse que, en este nivel de la

⁹⁰³ González, Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera, 87.

⁹⁰⁴ *Ibidem*, 89.

acción, hay un “agente”⁹⁰⁵ en la acción misma, sin que esto signifique un sujeto por detrás o por debajo de la acción. Este agente es tan fugaz como las mismas acciones.

La *actuación* es un segundo nivel estructural de configuración funcional de los actos. Aquí, la acción, con todos sus actos (sensaciones, afecciones y voliciones), queda integrada y conforma un nuevo sistema funcional, cuya peculiaridad está en que incluye actos intencionales. El acto de entender el sentido de la acción es el acto intencional. Este acto intencional no es necesariamente consciente. Actuación es el sistema funcional de acciones e intenciones, es acción orientada intencionalmente. Por ejemplo, la actuación de hacer ejercicio. Son acciones pasadas las que permiten la orientación intencional de la acción. Esta orientación consiste en una especie de “fijación”⁹⁰⁶ de la acción. Esta fijación es posible pues la acción es abierta, en virtud de la alteridad radical. La fijación, por decirlo así, *cierra* dicha apertura, pero como en la actuación está la alteridad radical, dicho cierre nunca es total. Actuación es, pues, acción orientada o acción fijada. La estructura de acciones pasadas hace las veces de esquema organizativo de la acción presente: es el *esquema intencional*. El acto intencional es así “el acto de estructuración de la acción”⁹⁰⁷ según un esquema intencional. La virtud intencional del esquema no radica en su carácter representativo, sino en su carácter direccional de fijación de una estructura de sentido. De esta manera, el sentido no es algo que se añade a las acciones desde un ámbito distinto, sino una estructura intencional radicada en acciones pasadas. No hay, tampoco, un conjunto fijo de una vez para siempre de esquemas intencionales. De esta manera, la actuación es acción con sentido, acción estructurada según esquemas intencionales. Los actos intencionales determinan a las sensaciones como *percepciones*, a las afecciones como *emociones* y a las voliciones como *deseos*. Las *actuaciones* son sistemas funcionales de percepciones, emociones y deseos. Por ejemplo, hacer ejercicio.

Ahora bien, las actuaciones poseen carácter social. En el nivel de las acciones puede hablarse también de una dimensión social, en la medida que acciones de otros marcan o influyen en la dependencia funcional entre determinadas sensaciones, afecciones y voliciones propias. Por decirlo así, las acciones de otros se hacen presentes en la inmanencia de la propia acción, y

⁹⁰⁵ *Ibidem*, 93.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, 111.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, 113.

viceversa. En las actuaciones hay carácter social, por su parte, en la medida que los esquemas intencionales u orientaciones se reciben en gran medida de los demás. Aquí, el lenguaje cumple una función central. Por ejemplo, la persistencia de unidades de sentido en la percepción pende de los esquemas intencionales. Y éstos, a su vez, poseen carácter social. La percepción, por tanto, está socialmente determinada. Como la percepción es acción con esquema intencional, hay ingredientes percibidos que no están en la sensación, sino que penden de esquemas intencionales. Son elementos apercebidos. Es así como, *mutatis mutandi*, no sólo las percepciones, sino también las emociones y los deseos están socialmente determinados. Por ello, puede sostenerse que, así como en la acción se encuentra un agente, en la actuación se halla un “actor”,⁹⁰⁸ actuando según esquemas intencionales recibidos o, al menos, lastrados por el peso del pretérito.

La praxis cotidiana se desenvuelve normalmente en el nivel de las actuaciones. Pero hay ocasiones, por lo demás no inusuales, en que se encuentran situaciones nuevas o, al menos, varias actuaciones posibles, entre las cuales se precisa una discriminación. La *actividad* es el tercer nivel estructural de la praxis. Ella consiste en la “apropiación de una determinada posibilidad de actuación”.⁹⁰⁹ Posee, por tanto, un momento volitivo, la opción. Así como la acción está integrada en la actuación, ambas resultan ahora integradas en la actividad, en una novedosa estructura funcional. Además de los actos propios de la acción y de la actuación, en la actividad encontramos los “actos racionales”.⁹¹⁰ En ellos radica su peculiaridad. El acto racional es un acto intelectual que permite seleccionar una determinada posibilidad de actuación entre otras. Ahora bien, para determinar la posibilidad de actuación apropiable, el acto racional tiene que determinar lo que sean las cosas actualizadas con independencia de su actualización en los actos. Si se denomina *mundo* a lo que son las cosas con independencia de los actos, es constitutivo del acto racional una marcha al mundo. La apropiación de una determinada posibilidad entre otras, de este modo, es, tanto apropiación de una posibilidad de lo que las cosas sean con independencia de nuestros actos, cuanto una apropiación de una posibilidad de actuación. La tarea racional de conocimiento del mundo forma parte integrante

⁹⁰⁸ *Ibidem*, 133.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, 148.

⁹¹⁰ *Ibidem*, 149.

de la actividad, es un momento de su estructura interna. Razón es ante todo “un momento constitutivo de la estructura interna de nuestra actividad”.⁹¹¹

El punto de vista de la razón es el punto de vista de la alteridad radical “con pretensión de realidad”.⁹¹² Los propios esquemas intencionales de la actuación modulan la actividad racional. Por ello, la actividad racional posee carácter histórico. Hay una historicidad de ésta que nunca se cierra totalizadamente. En efecto, el acto racional, partiendo de las situaciones actuacionales, que a su vez integran en sí las redes accionales, comporta un dinamismo hacia el mundo, para, desde allí, comprender situaciones y redes. La actividad racional tiene, así, carácter abierto y crítico. Así como la actuación pende de esquemas intencionales venidos del pasado, la actividad racional posee un carácter anticipatorio del futuro. “Preguntar por lo que somos es preguntar por lo que queremos ser”.⁹¹³ La actividad racional es creativa e innovadora, crea esquemas intencionales nuevos, abre nuevas posibilidades de actuación. Además, es transformadora, pues determinar lo que una cosa sea en realidad es también abrir las posibilidades de lo que se puede hacer con esa cosa. Si en la acción se encontraba al *agente*, y en la actuación al *actor*, en la actividad racional aparece el *autor* que va determinando sus actuaciones.

Arguye González que en la filosofía primera de la praxis puede fundamentarse filosóficamente una ética de alcance global. La acción –ese sistema funcional de sensaciones, afecciones y voliciones–, tiene ya un carácter que puede denominarse “*moral*”.⁹¹⁴ En efecto, en ella ya es posible identificar bienes elementales –tales como el placer, el gusto y la atracción– y males también elementales –tales como el dolor, el disgusto y la aversión. De este modo, las sensaciones, afecciones y voliciones, esto es, las acciones y lo actualizado en ellas, poseen un carácter elemental de bueno y malo. Aun no se trata de valores, deberes, normas y bienes morales, pero sí de un bien y un mal que pueden denominarse proto-morales. De hecho, lo moral integra siempre esta dimensión.

⁹¹¹ *Ibíd.*, 150.

⁹¹² *Ibíd.*, 153.

⁹¹³ *Ibíd.*, 156.

⁹¹⁴ *Ibíd.*, 103.

La actuación –el sistema práctico de percepciones, emociones y deseos- tiene también carácter moral. En efecto, si la acción es protomoralmente buena o mala según produce bienes o males elementales, la actuación es moralmente buena o mala, según si la selección o preferencia que opera entre bienes y males elementales es adecuada o no. Cuando lo es, se tiene la actuación *virtuosa*. Cuando no lo es, la actuación es *torpe*. La fijación de una actuación como buena o mala moralmente implica el esquema intencional que estructura la actuación. Estos pueden ser esquemas intencionales en términos de bienes, deberes, valores, normas, etc. La virtud o torpeza de la actuación no depende del tipo de esquema intencional que la estructura, sino de la selección que de hecho opera. El carácter moral de las actuaciones conforma así una “moral concreta”.⁹¹⁵ Cada moral concreta, esto es, cada punto de vista sobre lo virtuoso y torpe, está determinado socialmente, vinculado internamente a estructuras sociales. En efecto, la sociedad es un sistema determinado de actuaciones, y el carácter social incluso está presente ya en las redes accionales. En el nivel de las actuaciones, por tanto, lo que hay son las morales concretas.

En el nivel de las actuaciones, hay situaciones en que no bastan los criterios de la moral concreta. Por ejemplo, cuando hay posibilidades divergentes de actuación moral, o cuando se presentan situaciones nuevas. La resolución, entonces, implica la “actividad ética”,⁹¹⁶ que está estructurada por actos racionales que operan una opción entre distintas posibilidades de actuar. Cuando se trata de una actuación determinada, entonces la actividad ética requiere una *justificación*. Pero, cuando se trata de todo un sistema moral, entonces lo requerido es una *fundamentación*. El problema de las fundamentaciones éticas que apelan a una idea de naturaleza o a una dimensión trascendental, es que implican el “ámbito oscuro de los presupuestos”.⁹¹⁷ Por otra parte, las fundamentaciones analíticas a nivel de las actuaciones lo que hacen es expresar una moral concreta. En suma, estas fundamentaciones mencionadas no parecen asequibles a cualquiera.

Ahora bien, como la actividad racional implica un marchar al mundo, entonces, desde el punto de vista ético, la actividad es una pretensión de ir más allá de los propios bienes elementales (orden de la acción) y de los criterios de la propia moral concreta (orden de la actuación). Lo

⁹¹⁵ *Ibidem*, 144.

⁹¹⁶ *Ibidem*, 171.

⁹¹⁷ *Ibidem*, 176.

característico del acto racional, en términos éticos, es ese movimiento de trascendencia de los propios intereses y criterios morales, situándolos en plan de igualdad entre los demás intereses y criterios en el mundo. El hecho ético es la estructura misma de la actividad racional. González refiere expresamente a la influencia kantiana en este punto.⁹¹⁸ La actividad ética no depende, en su raíz, de una concepción metafísica o trascendental. La razón ética no fuerza físicamente, pero siempre pone en la disyuntiva de actuar éticamente o no. Rechazar la obligación ética es rechazar que la actuación moral sea una actividad racional, es quedarse con los propios bienes y virtudes. Rechazar la obligación ética es rechazar la razón. Además de su carácter igualitario, los actos racionales configuradores de la actividad ética poseen carácter interpersonal y universalista. Interpersonal, pues hacen posible ponerse en el lugar del otro, abriendo al reconocimiento mutuo. Universal, pues resulta éticamente aceptable una praxis que pueda asumir cualquiera sin dañar los bienes y virtudes de los demás. Como se ve, González hace una fundamentación de la ética que “se mueve dentro del ámbito de la filosofía primera”.⁹¹⁹ Se parte de acciones y actuaciones, es decir, de bienes elementales y de morales concretas, pero se busca trascenderlos mediante la actividad ética, fundada en la estructura misma de esa actividad. La filosofía primera de la praxis resulta, de esta manera, fundamento de una ética también primera, consistente en una “*ética formal de la justicia*”.⁹²⁰

3.2. Realidad, actualidad y praxis

El proyecto de filosofía primera de la praxis pone el foco del análisis en otro objeto respecto del de la noología de Zubiri. Ésta es un análisis de la intelección sentiente en tanto actualización de realidad: una filosofía de la aprehensión. González, a partir del estudio de las ideas antropológicas de Zubiri, pone de relieve que, para el mismo Zubiri, la aprehensión es un momento integrante de la acción humana. Por tanto, en orden al establecimiento de una filosofía primera, es preciso ubicar el análisis noológico en el orden de un saber sobre la acción. Lo que aquí ocurre es el establecimiento de un nuevo punto de vista interpretativo de IS. En efecto, la trilogía noológica es leída ahora, no primariamente desde el foco de la actualidad, como hace Gracia, sino desde el mirador de la acción. Desde esta perspectiva, el análisis

⁹¹⁸ Cfr. *Ibíd*em, 179.

⁹¹⁹ *Ibíd*em, 181.

⁹²⁰ *Ibíd*em, 184.

noológico desarrolla, a lo más, una parte, y sólo una parte, de la buscada filosofía primera. En efecto, IS se dedica a analizar la acción en tanto intelectual, mas no la acción en cuanto tal, tomada en toda su multiplicidad de actos, no sólo intelectivos (suscitación), sino que también afectivos (modificación tónica) y volitivos (respuesta). Es verdad que Zubiri sostiene que la acción humana pende del acto de intelección sentiente, es decir, que toda acción tiene en la intelección su momento radical. En virtud de ello, todo sentimiento y toda volición, si bien no son formalmente intelectivos, poseen sin embargo un momento intelectivo, en la medida en que son sentimientos y voliciones referidos a lo real. Es su inteleccionismo. Pero, al llegar a este punto, se puede apreciar que la propuesta de González no consiste solamente en el posicionamiento de un nuevo enfoque –el de la acción- para leer IS, sino que comporta también una crítica a la perspectiva de Zubiri, si se entiende IS como una filosofía primera. A juicio de González es así: la noología zubiriana está en la línea del proyecto de una filosofía primera, al mostrar que el estrato más radical de la experiencia originaria no es la intencionalidad consciente, sino la impresión de realidad. IS no es solamente una filosofía de la inteligencia, sino una filosofía primera, en el sentido de un estudio de la raíz común de inteligencia y realidad.

El interés filosófico de González es distinto al de Zubiri. Mientras que éste buscó el mayor y mejor conocimiento posible de las realidades, González quiere desarrollar una filosofía capaz de brindar elementos de orientación para la praxis humana en el mundo. Su interés es principalmente ético-político. Para cumplir esta tarea, la filosofía requiere desarrollar un saber radical.

Solamente como saber radical, la filosofía es un saber libre. La libertad de la filosofía consiste justamente en una independencia frente a todos los presupuestos, tantas veces deshumanizadores, acumulados en las ciencias, en las religiones y en las culturas. La filosofía, como un saber libre, puede entonces aspirar a liberar a otros. La filosofía liberadora no es primeramente una síntesis de otros saberes, sino que ha de comenzar por construir su propia libertad, enfrentándose a la radicalidad de las verdades primeras.⁹²¹

Este saber radical es una filosofía primera. Ella busca “una verdad primera que resulte accesible a todos con perfecta independencia de su lenguaje”.⁹²² Una verdad así permite la

⁹²¹ *Ibidem*, 22-23.

⁹²² *Ibidem*, 30.

realización de un análisis filosófico que, si bien se hace siempre desde un elenco situado de esquemas intencionales, es capaz de “progresar constantemente en la conceptualización más libre y radical de su punto de partida”,⁹²³ mediante el diálogo y la crítica filosóficas. Ahora bien, esta verdad primera está situada en los actos. “El factum del acto ‘hecho’ es el verum primario”.⁹²⁴ Por ello, la fidelidad a un proyecto de filosofía primera, sostiene González, estriba en “permanecer aferrado a la facticidad de nuestros actos, sin desertar del devenir, pues justamente en el devenir es donde hemos encontrado las verdades absolutas y primeras”.⁹²⁵ Llama ‘absoluta’ a la verdad de los actos, en el sentido de que ella es una verdad radical que, por ello mismo, no depende, sino que esta desligada (*absuelta*) de otras verdades. Esta filosofía primera de los actos es una filosofía *trascendental*,

pues pretende situar todas las verdades que nos proporcionen los demás saberes en la perspectiva de la verdad primera con la que inicia su análisis. De esta manera aspira a poder llevar adelante, mediante un método riguroso, la fundamentación de todo saber y la liberación progresiva de todos los presupuestos no justificados.⁹²⁶

Lamenta González que el descubrimiento de presupuestos en la obra de Husserl, “condujo al abandono, y no al fortalecimiento, del ideal de filosofía como revisión permanente de los presupuestos”.⁹²⁷

González piensa que, “a diferencia del idealismo trascendental de Husserl, la filosofía de Zubiri se constituye como un realismo trascendental”.⁹²⁸ En su análisis del acto, Zubiri observa que “hay algo que la filosofía occidental ha pasado por alto, y esta observación posiblemente constituye su más importante contribución a la historia del pensamiento”: en los actos, “las cosas se presentan como anteriores e independientes de todo acto”.⁹²⁹ Hasta aquí, a los ojos de González, el planteamiento de Zubiri es intachable. “Sin embargo, las dificultades aparecen en

⁹²³ Ídem.

⁹²⁴ *Ibídem*, 67.

⁹²⁵ *Ibídem*, 36.

⁹²⁶ *Ibídem*, 73.

⁹²⁷ *Ibídem*, 76.

⁹²⁸ *Ibídem*, 37.

⁹²⁹ *Ibídem*, 38.

el momento en que Zubiri utiliza el término ‘realidad’ para referirse a esa alteridad radical”.⁹³⁰ En el uso de este término hay una anfibología. “Por una parte, la ‘realidad’ designa la alteridad radical con la que las cosas se actualizan en nuestros actos. Pero, por otra parte, la ‘realidad’ parece designar también las cosas tal como son con independencia de ellos”.⁹³¹ Bañón también ha observado esta ambigüedad.⁹³² Efectivamente, ‘realidad’ designa a veces lo aprehendido y otras veces algo en el mundo. Es verdad que la noción formal de realidad, en IS, expresa una formalidad o modo de quedar, y es esto lo que hace posible la referencia a algo inmanente y a algo trascendente a la aprehensión. Pero pienso que González lleva razón: no por esto se borra la ambigüedad.

González cuestiona, por tanto, el uso del vocablo ‘realidad’ para determinar o fijar lo aprehendido. Prefiere la expresión ‘alteridad radical’, pues ésta no carga con las resonancias ambiguas de aquella. El uso de esta expresión, y no de la palabra ‘realidad’, tiene dos ventajas. Una, más superficial, consiste en “evitar la impresión de una embriaguez de realidades”.⁹³³ La otra ventaja, más importante, es que esta distinción mantiene en la inmanencia de los actos, lo que resulta crucial para un proyecto de filosofía primera. Son seguramente sus propios intereses metafísicos –como él mismo los denomina- y su afán de superar la deriva idealista de la filosofía europea, en especial el idealismo trascendental de Husserl, los que influyen para que Zubiri opte por el vocablo ‘realidad’ al referirse a la alteridad radical dada en los actos. Caer en la cuenta de la ambigüedad en el uso de este término, permite apreciar, en definitiva, que éste “se refiere a una trascendencia ilegítimamente introducida en la inmanencia de nuestros actos”.⁹³⁴ Por ello, González denominará ‘real’ a algo en el mundo, y ‘alteridad radical’ a algo en cuanto inmanente a los actos. Hay que agregar que en la noología de Zubiri, a este presupuesto realista marcado por la ambigüedad, está ligado el presupuesto inteleccionista, consistente en

⁹³⁰ Ídem.

⁹³¹ *Ibidem*, 39.

⁹³² Cfr. Bañón, “Reidad y campo en Zubiri”, 241ss.

⁹³³ González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, 42.

⁹³⁴ *Ibidem*, 42.

“privilegiar los actos intelectivos sobre los demás”.⁹³⁵ Seguramente, éste se deba al interés de Zubiri por afirmar las prerrogativas de la inteligencia respecto de la voluntad y del sentimiento.

Ahora bien, este proyecto de una filosofía primera de la praxis tiene que justificar la mayor radicalidad de los actos respecto de la actualidad de alteridad radical. Ésta es una unidad diferenciada, pues aloja una dualidad “entre la cosa actualizada y el acto de actualización”.⁹³⁶ En cambio, el acto es anterior a toda dualidad. “Más radical que la verdad de lo actualizado en un acto es la ‘verdad simple’ del acto mismo”.⁹³⁷ Los actos poseen una anterioridad formal respecto de la alteridad radical. “La verdad primera no es la actualidad de nuestros actos ante una inteligencia, sino el *factum radical* de los actos mismos”.⁹³⁸ La raíz está en la facticidad de los actos. González distingue entre *hechos primordiales* y *hechos actuales*. Los primeros son los actos mismos en cuanto hechos, mientras que los segundos son los actos en cuanto actualizados en un acto ulterior. “La verdad primera tiene la facticidad de los actos primordiales”.⁹³⁹ El orden propio de la filosofía primera es, precisamente, el de la facticidad primordial.

Para alcanzar la verdad primera no tenemos que retirarnos de los actos mismos, sino precisamente permanecer en ellos. Si el hecho actual ha perdido su carácter primordial, no sucede lo mismo con el acto ulterior donde ese hecho se actualiza. Y nada impide que en actos ulteriores reconozcamos la primordialidad que tiene todo acto, ya sea pasado, presente o futuro.⁹⁴⁰

Frente a Husserl, Zubiri sostiene que todo darse cuenta supone un estar presente de aquello que uno se da cuenta. Sólo hay darse cuenta si la cosa se hace presente, se actualiza. Entonces, González hace notar que, en la concepción de Zubiri, *hacerse presente* se identifica con *estar presente*. Pero esto, a su juicio, no es así: el estar presente supone formalmente el hacerse presente. Es el hacerse presente lo que constituye, precisamente, la esencia del acto en cuanto acto. Hay una *actualización* de las cosas formalmente anterior a su *actualidad*. Ésta designa el

⁹³⁵ *Ibídem*, 56.

⁹³⁶ *Ibídem*, 67.

⁹³⁷ *Ídem*.

⁹³⁸ *Ibídem*, 68.

⁹³⁹ *Ibídem*, 69.

⁹⁴⁰ *Ídem*.

estar presente de algo; aquella, el hacerse presente.⁹⁴¹ Toda actualidad supone una actualización. No se trata de dos términos equivalentes. Zubiri utiliza ambos, pero no desarrolla sistemáticamente esta diferencia. Lo que define al acto en cuanto acto es su momento dinámico: el hacerse presente de la cosa en él. Este hacerse no remite, como momento anterior, a un sujeto ejecutor, ni a una constitución intencional, ni a un estar de la cosa desde sí. Por ello, la filosofía primera es análisis de los actos en tanto actos, como meras actualizaciones de las cosas en radical alteridad. Ella no es fenomenología ni noología (análisis de la aprehensión como actualidad de realidad), sino praxeología: filosofía primera de los actos en tanto actualizaciones de alteridad radical. Es la filosofía primera de la praxis.

Concluye aquí esta investigación. Ella se ha ocupado de un trozo de filosofía viva, de uno que nos ha llevado de la realidad a la praxis.

⁹⁴¹ Cfr. González, "Ereignis y Actualidad", 374.

BIBLIOGRAFÍA

Libros de Xavier Zubiri

El listado comprende los volúmenes publicados hasta el presente por Alianza. La lista está ordenada según fecha de la primera edición. En los casos en que el libro utilizado en esta investigación no corresponde a la primera edición, se indica el año de ésta entre paréntesis luego del título.

1. Naturaleza, Historia, Dios (1944), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1994.
2. Sobre la esencia (1962), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1998.
3. Cinco lecciones de filosofía (1963), Alianza, 1997.
4. Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1980.
5. Inteligencia y logos, Alianza – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.
6. Inteligencia y razón, Alianza – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.
7. El hombre y Dios (1984), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1998.
8. Sobre el hombre (1986), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1998.
9. Estructura dinámica de la realidad, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1989.
10. Sobre el sentimiento y la volición, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1992.
11. El problema filosófico de la historia de las religiones, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1993.
12. Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1994.
13. Espacio. Tiempo. Materia, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1996.
14. El problema teológico del hombre: Cristianismo, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1997.
15. El hombre y la verdad, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 1999.
16. Primeros escritos (1921-1926), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2000.
17. Sobre la realidad, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2001.
18. Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2002.
19. El hombre: lo real y lo irreal, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2005.
20. Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2006.
21. Escritos menores (1953-1983), Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2007.
22. Cursos universitarios I, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2007.
23. Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2009.
24. Cursos Universitarios II, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2010.
25. Acerca del mundo, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2010.

26. Cursos Universitarios III, Alianza – Fundación Xavier Zubiri, 2012.

Otros escritos, audios y exposiciones orales

En el caso de varios títulos de un mismo autor, están ordenados según año de publicación. En los casos en que el texto utilizado no corresponde a la primera edición, se indica el año de ésta entre paréntesis luego del título.

AÍSA, I, “Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico”, *Thémata*, 11, 1993, pp. 257-276.

ALLUNTIS, F, “Meditaciones zubirianas. Aprehensión primordial”, *Letras de Deusto*, 43, volumen 19, enero-abril 1989, pp. 121-145.

ALVARADO, R, “Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación”, julio 1993, 23 pp.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, 2000.

BACIERO, C, “Conceptuación metafísica del ‘de suyo’”. En: VV.AA., *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 313-350.

BAÑÓN, J, “Reidad y campo en Zubiri”, *Revista Agustiniana*, 34, 1993, 233-265.

BAÑÓN, J, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”. En: VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 73-105.

BAÑÓN, J, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.

BASABE, A, *La metafísica realista de Xavier Zubiri. Interpretación metafísico-apriorística de la metafísica realista de Zubiri*, tesis doctoral, Universidad de Deusto, 1991.

CASTILLO ROMERO, J, *El dinamismo de la intelección en el conocimiento*, tesis doctoral, Pontificia Universitas Gregoriana, 1992.

CASTRO, C, Biografía de Xavier Zubiri, Edinford SA, 1992.

CEREZO, P, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri”. En: VV.AA., Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 221-254.

CONILL, J, “La noología de X. Zubiri”, *Revista de Filosofía*, VIII, 1985, pp. 345-369.

CONILL, J, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica”. En: San Martín, J. (editor), Ortega y la fenomenología, UNED, 1992, pp. 297- 312.

CONILL, J, “Hermenéutica y Noología”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1994-1995.

CONILL, J, “Nietzsche y Zubiri”, *Sistema*, 126, mayo 1995, pp. 125-138.

CONILL, J, “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”. En: VV.AA., Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 33-49.

CONILL, J, “Reexamen de la fenomenología en Zubiri”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1996-1997.

CONILL, J, “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, 206, volumen 53, mayo-agosto 1997, pp. 177-190.

CONILL, J, El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración, Tecnos, 1997.

CONILL, J, El crepúsculo de la metafísica, Anthropos, 1998.

COROMINAS, J, Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo, Desclée de Brouwer, 2000.

COROMINAS, J; VICENS, JA, Xavier Zubiri. La soledad sonora, Taurus, 2006.

DÁVALOS SÁNCHEZ, J, Inteligencia sentiente y praxis. Una elaboración del concepto de praxis desde la filosofía de Xavier Zubiri, tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas, 1998.

ELLACURÍA, I, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”. En: VV.AA., *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, pp. 71-139.

ELLACURÍA, I, “Biología e inteligencia”. En: VV.AA., *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 281-335.

ELLACURÍA, I, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri” (1988). En: VV.AA., *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, 1989, pp. 169-195.

ESPINOZA, R, *Realidad y tiempo en Zubiri*, Comares, 2006.

FERRAZ, A, *Zubiri. El realismo radical*, Cincel, 1991.

GARCÍA BARÓ, M, “Cómo Zubiri está fundamentalmente más de acuerdo con Husserl que con Heidegger”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1998-1999.

GÓMEZ CAMBRES, G, *Zubiri: el realismo trascendental*, Ágora, 1991.

GONZÁLEZ, A, “El hombre en el horizonte de la praxis”, *Estudios Centroamericanos*, 459-460, año XLII, enero-febrero 1987, pp. 57-87.

GONZÁLEZ, A, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, 1993.

GONZÁLEZ, A, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, tesis doctoral, Universidad de Comillas, 1994.

GONZÁLEZ, A, “Filosofía primera en Zubiri”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1995-1996.

GONZÁLEZ, A, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1997.

GONZÁLEZ, A, “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri”, *Miscelánea Comillas*, 59 (2001), pp. 639-684. La versión citada se encuentra en <http://www.praxeologia.org>.

GONZÁLEZ, A, “Ereignis y actualidad”. En: LÓPEZ, MJ; SANTOS, J (compiladores), La fenomenología y sus herejías, Universidad Alberto Hurtado, 2003, 287-380.

GONZÁLEZ, A, La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?, Bubok, 2010.

GRACIA, D, “Materia y sensibilidad”. En: VV.AA., Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 203-243.

GRACIA, D, “La historia como problema metafísico”: En: VV.AA., Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 79-149.

GRACIA, D, Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, Labor, 1986.

GRACIA, D, “Del más al prius: orden trascendental y orden trascendente”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1996-1997.

GRACIA, D, “Zubiri”, exposición oral en Valparaíso, 1998.

HEGEL, GWF, Fenomenología del espíritu, FCE, 1993.

HUSSERL, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, FCE, 1997.

JARA, J, Nietzsche un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad, Anthropos, 1998.

LACILLA RAMOS, M, La respectividad en Zubiri, tesis doctoral, Universidad Complutense, 1988-1989.

LAZCANO, R, Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri, Revista Agustiniana, 1993.

LOIZAGA LATORRE, G, Realidad y dinamismo en la intelección sentiente (análisis de la trilogía zubiriana), tesis doctoral, Pontificia Universitas Gregoriana, 1986.

LÓPEZ, M, “La crítica de Antonio González a la filosofía de Xavier Zubiri”, www.gcocities.com/praxeologia/mariolopez.html

LUENGO RUBALCABA, J, Zubiri y Kant, Ediciones Universidad de Deusto, 1998.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G, “El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina”. En: Sobre filosofía española y latinoamericana, Ediciones Universidad Santo Tomás de Bogotá, 1987, pp. 241-301.

MAZÓN CENDÁN, M, Enfrentamiento y Actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri, Universidad Pontificia Comillas, 1999.

MUGUERZA, J, “El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea”. En: VV.AA., Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 19-31.

NICOLÁS, JA; BARROSO, O (editores), Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, Comares, 2004.

NICOLÁS, JA; ESPINOZA, R, (editores), Zubiri ante Heidegger, Herder, 2008.

OLIVER MOLERO, M, Análisis de hechos y antropología filosófica en Xavier Zubiri, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1988.

ORTEGA Y GASSET, J, Obras completas, Alianza - Revista de Occidente, 1983-1988.

PINO CANALES, J, La intelección violenta. Una lectura de la filosofía de la intelección de Xavier Zubiri, Ediciones Facultat de Teologia de Catalunya, 1994.

PINTOR RAMOS, A, “Zubiri y la fenomenología”. En: VV.AA., Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 389-565.

PINTOR RAMOS, A, “La ‘maduración’ de Zubiri y la fenomenología”, *Naturaleza y Gracia*, 2-3, volumen XXVI, mayo-diciembre 1979, pp. 299-353.

PINTOR RAMOS, A, Génesis y formación de la filosofía de Zubiri, Ediciones Universidad de Salamanca, 2ª edición ampliada, 1983.

PINTOR RAMOS, A, “El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X, 1983, pp. 55-78.

PINTOR RAMOS, A, “La verdad real en Zubiri”, *Aporía*, 19-20, 1983, pp. 7-44.

PINTOR RAMOS, A, “El joven Zubiri: fenomenología y escolástica”, *La Ciudad de Dios*, 2, volumen CXCIX, mayo-agosto 1986, pp. 311-326.

PINTOR RAMOS, A, “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV, 1987, pp. 93-133.

PINTOR RAMOS, A, “Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri”, *Revista de Filosofía*, 68, año XXIII, mayo-agosto 1990, pp. 150-186.

PINTOR RAMOS, A, “Metafísica y filosofía en Zubiri”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1991-1992.

PINTOR RAMOS, A, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

PINTOR RAMOS, A, “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental”, exposición oral en el Seminario Xavier Zubiri de Madrid, 1993-1994.

PINTOR RAMOS, A, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI, 1994, pp. 245-284.

PINTOR RAMOS, A, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

PINTOR RAMOS, A, “Carta abierta al Dr. Wessell”, *Diálogo filosófico*, 31, 1995, pp. 73-76.

PINTOR RAMOS, A, “Intelectualismo e inteleccionismo”. En: VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta – Fundación Xavier Zubiri, 1995, pp. 109-128.

PINTOR RAMOS, A, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, 1995.

PINTOR RAMOS, A, “El ‘sentido’ en Zubiri”. En: VV.AA., *La filosofía en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, pp. 89-128.

PINTOR RAMOS, A, *Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, 1996.

RÁBADE ROMEO, S, “Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, enero-abril 1993, pp. 78-81.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “La crítica de Zubiri a Heidegger” (1964). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 139-159.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “El origen de la filosofía en Xavier Zubiri” (1968). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 161-184.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “El hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri” (1970). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 199-206.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “Acercas de la inteligencia sentiente en Xavier Zubiri” (1983). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 185-198.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “Recordando a Xavier Zubiri” (1983). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 135-138.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “De Heidegger a Zubiri. Esbozo de un camino” (1995). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 207-222.

RIVERA CRUCHAGA, JE, “Realidad y aprehensión primordial de realidad. Ensayo de probación” (2001). En: Heidegger y Zubiri, Ediciones Universidad Católica de Chile – Editorial Universitaria, 2001, pp. 223-239.

RIVERA DE VENTOSA, E, “El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica”. En: VV.AA., *Realitas III-IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 339-366.

RIVERA DE VENTOSA, E, “El método gnoseológico de Zubiri: ‘atenerse a las cosas mismas’”, *Naturaleza y Gracia*, 3, volumen XXII, septiembre-diciembre 1975, pp. 265-291.

SÁEZ CRUZ, J, “La intelección sentiente y la radicación en la realidad, según X. Zubiri”, *Sancho el Sabio*, 3, año 3, 2ª época, 1993, pp. 167-206.

SOLARI, E, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL, 2010.

TIRADO SAN JUAN, V, “Experiencia originaria en Husserl y Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX, 1993, pp. 245-262.

TIRADO SAN JUAN, V, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de filosofía”. En: SERRANO DE HARO, A. (editor), *La posibilidad de la fenomenología*, Universidad Complutense, 1997, pp. 217-245.

TIRADO SAN JUAN, V, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVI, 1999, pp. 203-224.

TORRES QUEIRUGA, A, *Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Fundación Pedro Barrie de la Maza, Conde de Ferrosa, 1990.

TORRES QUEIRUGA, A, “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial”, *Revista Agustiniiana*, 103, volumen XXXIV, enero-abril 1993, pp. 121-164.