

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE

**INTELIGENCIA,
REALIDAD,
POSIBILIDAD,
RELIGIÓN:**

HISTORIA DE CUATRO PALABRAS

**Fundación Xavier Zubiri
2ª edic. Online, 2015.**

Dedico este libro a
ANTONIO PINTOR-RAMOS,
Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna
en la Pontificia Universidad de Salamanca
durante muchos y fecundos años, y director de
“Cuadernos Salmantinos de Filosofía”,
con motivo de su jubilación.
Alcalá de Henares, 2012.

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO: Antonio Pintor-Ramos	p. 5
NOTA PRELIMINAR:	p. 29
I. INTELIGENCIA:	
1. Inteligencia y realidad	p. 34
2. Inteligencia y logos	p. 53
3. Inteligencia y razón	p. 57
4. Un estudio de noología	p. 63
II. REALIDAD:	
1. De la polisémica <i>res</i> a la bárbara <i>realitas</i>	p. 66
2. Doble raíz de la palabra realidad	p. 73
3. Vocablos “durillos que hay que ablandar”	p. 77
4. “En realidad de verdad” se convierte en bordón	p. 80
5. A los clásicos, no les place realidad	p. 83
6. La nuestra, escribe Galdós, es “época de realidad”	p. 88
7. Entrado el siglo XX, realidad se impone	p. 92
8. En Zubiri, realidad se dice en varios sentidos	p. 101
9. Doble significado del modismo “de suyo”	p. 105
10. Metafísicas alternativas	p. 108

III. POSIBILIDAD:

1. Origen de posible y posibilidad p. 111
2. *Tó dynatón*, en el horizonte griego de la *Phýsis* p. 114
3. *Possibile*, dentro del horizonte de la creación p. 115
4. Posibilidad, en el horizonte de la subjetividad p. 117
5. Posibilidades, en el horizonte de la historicidad..... p. 120
6. Las “cosas-sentido”, fundamento de posibilidades p. 125
7. “De mío”, definición de las “cosas-sentido” p. 128
8. La historia, como proceso de capacitación p. 134

IV. RELIGIÓN:

1. *Religio*, dentro del horizonte politeísta romano..... p. 139
2. *Religio*, en el horizonte cristiano de la creación p. 143
3. La religión, dentro del horizonte de la razón p. 151
4. Las religiones, en el horizonte posmoderno p. 157
5. Religación, fuente última de las religiones..... p. 162
6. Concluyendo p. 167

PRÓLOGO

Antonio Pintor-Ramos

Cuando el autor del presente libro me ofreció unas páginas para abrir su exposición, sentí inmediatamente que se me invitaba a un festín al cual no tenía ningún interés en renunciar y, por una vez, dejé de lado mis inveterados escrúpulos e insolubles dudas en torno a ese peculiar género literario que son los prólogos. Es nuestra vieja amistad la única justificación posible para esta generosa invitación; el habernos ocupado ambos del pensamiento de Zubiri e, incluso, dentro de ese pensamiento habernos preocupado desde enfoques distintos de la expresión literaria de ese pensamiento son cosas que vienen después.

El camino por el que nos conducen las páginas del autor tiene preclaros antecesores y una tradición consolidada, aunque no muy larga. El año 1887 F. Nietzsche, en su obra *Para la genealogía de la moral*, apoyándose en su sólida formación como filólogo griego, proponía el novedoso camino de la historia semántica de los términos morales en griego (“agathós” y “kakós”) como instrumento para trazar una “genealogía” de la moral capaz de descubrir una etapa premoral de la humanidad, algo en principio inaccesible para los afectados por la universalidad de la revolución socrática. Con poco ruido y pocos años antes, G. Teichmüller, precisamente el sucesor de F. Nietzsche en la cátedra de filología griega de la universidad de Basilea, llamaba la atención sobre el vocablo griego para designar la verdad como una posible formación privativa (“a-létheia”), algo que, aun no siendo seguro, estimulará a M. Heidegger y a

otros para llevar a cabo el replanteamiento más profundo que nunca se haya llevado a cabo sobre las cuestiones concernientes a la verdad. Ya en otro orden de cosas, en el contexto germano de las “Ciencia del espíritu”, dentro de la escuela de G. Dilthey y con la sombra última del mismísimo A. Humboldt, E. Rothacker fundó en 1955 una revista que ha ido adquiriendo prestigio y notoria influencia, a pesar del valor desigual de los trabajos allí reunidos; su título es suficientemente expresivo: “Archivo para la historia del concepto”. Ya en un horizonte más limitado el conocido historiador R. Koselleck dirigió (conjuntamente con O. Brunner y W. Conze) un ambicioso diccionario de *Conceptos históricos fundamentales*, algunas de cuyas entradas merecieron edición independiente. En un marco todavía más reducido, como obra de consulta es clásico el monumental *Vocabulario histórico de la filosofía*, un proyecto colectivo retomado en 1971, entonces bajo la dirección de J. Ritter, presentado como “refundición total”, del antiguo *Vocabulario* (1927-30) de R. Eisler, autor asimismo de un útil *Léxico kantiano*.

Si nos olvidamos del campo estricto de la filosofía, en el que es ya un tópico señalar la obra imprescindible de un autor en solitario como el *Diccionario de filosofía* de J. Ferrater Mora, no existen muchos precedentes en español que puedan servir como referencia al lector del presente libro. Se aduciría, no sin razón, la errática tradición hispana en el mundo del pensamiento, hechas de sobresaltos discontinuos. Pero quizá no deba ignorarse la intimidación que ejerce sobre los posibles interesados la exigencia de este tipo de trabajos y las amplias capacitaciones difíciles de reunir en la misma persona: amplias lecturas, amor por el lenguaje, sensibilidad para los matices, buen conocimiento de las fuentes de la lengua (en este caso, el latín) y, no en último lugar, competencia y conocimientos filosóficos sólidos. Tampoco es fácil que se consolide, como en alguno de los ejemplos antes citados, una

fructífera cooperación interdisciplinar, pues cualquier pequeño grupo de expertos en alguna minucia tenderá a encastillarla y buscará afirmar su autonomía cavando a su alrededor el foso de una jerga tan ininteligible como innecesaria sin percatarse, de que en vez de entronizarla en la torre del homenaje, lo que están haciendo es encerrarla en las oscuras mazmorras del castillo, donde ya no será útil para nadie. Además, la compensación del esfuerzo empleado tampoco está garantizada de antemano; los resultados de estos trabajos son siempre provisionales y se pueden perfeccionar hasta el infinito, por lo que cuando uno tiene la fortuna de encontrarse con un libro como el presente debe disponerse a disfrutarlo sin reservas.

Conocí el presente escrito desde sus primeros esbozos y fui siguiendo con interés creciente sus distintas versiones; me llamó la atención vivamente porque ofrecía para algunos de los puntos claves del pensamiento de X. Zubiri un enfoque que se había dejado de lado y disolvía inmediatamente algunas discusiones estériles. Lo cual no es tan sorprendente si se recuerda que las relaciones entre filosofía y lenguaje son tan antiguas como la filosofía misma - es un tópico citar el *Cratilo* de Platón-, pero al mismo tiempo ofrecen multitud de ángulos y no se puede decir que no generen dificultades o que falten las tensiones. Nunca han dudado los filósofos de la importancia del lenguaje en el mundo de las cosas humanas y es muy posible que la conocida afirmación de Aristóteles según la cual el hombre es un *zoon lógon ékhon* no signifique tanto el consabido “animal racional” que ha pasado al acervo de nuestra cultura popular, sino más bien “el animal que habla” o el “animal locuaz”, entendiendo que “hablar” no es simplemente proferir sonidos que emiten alguna información, sino entrar en un mundo de significaciones.

Los filósofos en sus reflexiones se han ocupado repetidamente del lenguaje; esta ocupación alcanzó un gran desarrollo al final de la Edad Media con el nominalismo y en nuestro tiempo muestra carácter inundatorio, pues son distintas las corrientes del pensamiento que reclaman del lenguaje el centro primero, dentro del cual se analizan las posibilidades de nuestro conocimiento y de nuestra actividad. No sólo hay múltiples “filosofías del lenguaje” en las que aparecen estructurados y sistematizados una serie de problemas importantes, sino que hay múltiples “filosofías lingüísticas”, es decir, filosofías para las cuales el análisis del lenguaje adquiere la forma de una auténtica *filosofía primera*, del mismo modo que en la Edad Moderna habían sido las ideas el centro primero desde el que se desplegó la reflexión. Esta actitud de ninguna manera es neutral; si puede desarrollarse, es porque se piensa que la realidad última -al menos aquella ultimidad que a nosotros nos es accesible- es de naturaleza lingüística y las estructuras que configuran el lenguaje son las mismas estructuras que marcan nuestra inteligibilidad de lo real. No se trata, por tanto, de que todo pensamiento tenga que expresarse en un medio lingüístico y que esas posibilidades expresivas condicionen el desarrollo y la comunicación del pensamiento, pues ésta seguiría siendo una concepción meramente instrumentalista del lenguaje; se trata de algo más, de que en el lenguaje han cristalizado supraindividualmente los caminos de acceso al autoconocimiento y al conocimiento de todo lo demás. Tanto la llamada “filosofía analítica” en sus múltiples variantes como las principales corrientes de la denominada “filosofía hermenéutica”, aun teniendo objetivos últimos distintos, comparten el supuesto de que toda nuestra inmersión en la realidad se hace originariamente desde un medio lingüístico, por importantes que sean las diferencias al concebir esa lingüisticidad.

En este contexto, la filosofía de Zubiri asume desde el comienzo - pienso que conscientemente- los riesgos de su inactualidad, algo que no debe despacharse tan a la ligera como es habitual, porque estar en la actualidad que marca la moda no es en principio ningún valor filosófico. Pocos filósofos a lo largo de la historia se han interesado tanto como Zubiri por los problemas de expresión del pensamiento y pocos han desconfiado tanto de los condicionamientos lingüísticos a la hora de sentar supuestas evidencias; de ahí su interés por el estudio de lenguas, no sólo de las lenguas vivas de uso habitual hoy en el mundo de la filosofía, sino un inusual repertorio de lenguas alejadas de nuestra actualidad: por supuesto, el griego y el latín clásicos, asimismo el hebreo, pero también lenguas tan alejadas de la familia indoeuropea como el sumerio o el iranio, además de un euskera materno que, hasta donde yo sé, no ha utilizado ni una sola vez en su obra filosófica. Sin embargo, este desbordante interés, que en algún momento de la vida de Zubiri revistió carácter de auténtica pasión intelectual, no desemboca en ninguna “filosofía lingüística”, no por casualidad o terquedad, sino porque su conocimiento de lenguas tan distantes parece haberle llevado, por paradójico que parezca, a la convicción que nuestra experiencia originaria de la realidad no es de naturaleza lingüística y, por tanto, hay alguna distancia entre esa experiencia y su expresión lingüística.

Tampoco tiene un relieve excepcional en el conjunto del pensamiento de Zubiri la “filosofía del lenguaje”. El tratamiento más amplio que conocemos está incluido en su libro póstumo *Sobre el hombre* (1986) y procede básicamente de un curso de 1953-54; además, se trata de un enfoque algo oblicuo porque Zubiri afronta el lenguaje en el contexto de la dimensión social del hombre y dentro del círculo más amplio de la expresión. Sin embargo, aunque la filosofía del lenguaje no sea un tema central en el pensamiento de

Zubiri, cabe espigar en diversos momentos y pasajes una serie de ideas que merecen debatirse, precisamente porque van a contrapelo de algunas de las tendencias que pasan en nuestro tiempo por cánones indiscutibles e insuperables. Así, por ejemplo, el rechazo de la tesis clásica que ve en la proposición predicativa la mínima unidad de significación no desemboca en ninguna perspectiva holista, sino que abre un espacio para la reconsideración de la primacía de los nombres y el rescate de la frase nominal, algo que no sólo conecta con posibilidades expresivas propias de lenguas de raíz no indoeuropea, sino que tiene que ver con el carácter simple que Zubiri confiere a la originaria aprehensión primordial de realidad y la necesidad de su modalización ulterior en logos para que pueda abrirse un espacio para el lenguaje significativo. No significa esto, como podría sospecharse, un mero retorno a las viejas concepciones instrumentalistas, pues, a pesar del carácter precario del texto aludido de 1953-54, cabe mencionar algunos aspectos que deben tenerse en cuenta.

Zubiri se ayuda y hace suya la terminología del psicólogo y filósofo vienés K. Bühler, un autor que pertenece a la escuela llamada “psicología del pensamiento” (*Denkpsychologie*); su obra *Teoría del lenguaje* había merecido una temprana traducción, realizada por J. Marías, e influyó poderosamente en el mundo hispánico hacia mediados del siglo pasado. En síntesis, a su calor Zubiri rechaza los planteamientos puramente instrumentalistas del lenguaje y acepta en él tres dimensiones mutuamente implicadas: todo lenguaje tiene una función *representativa* (nombra algo), una función *expresiva* (el autor quiere decir algo), y una función *apelativa* (interpela al destinatario). No se trata de tres funciones independientes o alternativas, sino que las tres son constitutivas de todo lenguaje significativo, por lo que no se pueden crear o anular; Bühler recurría a la socorrida figura de un triángulo lingüístico, cuyos lados miran,

respectivamente, al objeto, al sujeto y al destinatario; es una figura que, además, resulta muy intuitiva porque es evidente que si se agranda o se disminuye uno de los lados los otros dos necesitan recomponerse en proporción semejante. Si hiciésemos algunos ajustes, podría conseguirse una fácil traducción entre esta terminología de Bühler y la habitual en la analítica de Oxford que, desde Austin, habla de dimensiones locucionaria, ilocucionaria y perlocucionaria como constitutivas del lenguaje ordinario. Ahora bien; aunque no cabe eliminar ninguna de esas tres funciones, es obvio que una puede aparecer como dominante respecto a las otras dos y, entonces, podría formularse una interesante pregunta: ¿cabe relacionar el predominio de una de esas funciones del lenguaje con la preferencia por determinados géneros literarios en filosofía?

Debe advertirse de inmediato que hay que ser precavidos. A pesar de la idea vulgar que sospecha que existe una especie de género literario específico de la filosofía, ordinariamente abstruso y arbitrario, lo cierto es que la historia muestra que el pensamiento filosófico se plasmó de hecho en los géneros literarios más dispares; de esta manera, no existe ninguna relación constitutiva entre el pensamiento filosófico y un determinado género literario; no obstante, también los géneros literarios en filosofía tienen su historia y no todos son igualmente adecuados para las distintas épocas y los distintos tipos de pensamiento. A ello hay que añadir una segunda precaución porque, a pesar de lo que pregonan algunos textualismos extremos de nuestro tiempo, no hay nada que justifique un excesivo acercamiento entre el pensamiento y su expresión literaria, pues los postulados textualistas chocarán siempre con la evidencia de que hay muchos pensamientos de calidad excepcional cuya expresión resulta deficiente y en ninguna parte se puede fundar que el talento literario y el talento filosófico vayan a coincidir en la misma persona y en similar nivel de excelencia. Una vez sentadas estas precauciones, quizá quepa decir que el

predominio de la función representativa del lenguaje –la tradicional en filosofía, en estricto paralelismo con la concepción representativa del conocimiento y con la sacralización de la proposición predicativa— inclina hacia alguna forma de *tratado* filosófico, mientras que el predominio de la función apelativa inclinaría hacia alguna forma de *ensayo* si se acepta con J. Ortega y Gasset –uno de sus máximos exponentes en el mundo hispanófono— que “el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita”, en cuyo caso debe tomarse la precaución de no identificar lo que en el mundo hispánico se viene denominando así con sus equivalentes lexicográficos en francés, inglés o alemán; prescindamos ahora de la función expresiva porque, aunque admitiría alguna consideración de relieve, su difusión en filosofía fue más bien escasa. Pues bien; frente a la amplia difusión en el mundo hispánico del ensayismo filosófico, Zubiri opta decididamente por una forma de tratado en el que, no sólo se “explicitan” las pruebas, sino que el lenguaje es sometido a un inmisericorde proceso de depuración para despojarlo de todo adorno que parezca superfluo y hacer que se amolde a las exigencias lógicas del pensamiento expresado. La línea expositiva de Zubiri está más próxima a la que se ha consolidado como habitual en la ciencia y veremos que esto no es del todo casual; por ello, no cabe reprocharle su carencia de valores literarios porque nunca pretendió semejante cosa.

Podría pensarse que ésta es ya la primera impresión que recibe cualquier lector y que la cuestión carece de relieve porque, en definitiva, sólo significaría seguir sin cuestionamiento explícito unas pautas que las tradiciones recibidas ofrecen como habituales. No obstante, en un contexto inesperado en el que está exponiendo la concepción que Aristóteles tenía de la filosofía en su obra *Cinco lecciones de filosofía*, Zubiri inserta esta clarificadora confesión: “Es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero junto a ellos una de esas páginas de Aristóteles apretadas de episteme es menos brillante, y a veces, tal

vez, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento”. Aquí aparecen con claridad las preferencias y el ideal de Zubiri; se debe subrayar, además, que esas preferencias no tienen nada de extraño ni son meros juicios subjetivos que reflejen un gusto individual, pues el mismísimo Ortega, en un escrito juvenil, había sentenciado lapidariamente: “O se hace literatura o se hace ciencia o se calla uno”. Si el género literario utilizado por Zubiri cae dentro de la línea más habitual en gran parte de la historia de la filosofía, ¿dónde enraíza esa dificultad disuasoria de la que viene rodeado su pensamiento?

Comencemos por recalcar que esa dificultad es un hecho, justificado o no, pero en todo caso ampliamente difundido en todo el mundo de la cultura y de la filosofía en los países de habla hispánica. Es un tópico reiterado ininidad de veces, en público y sobre todo en privado, que el pensamiento de Zubiri está expresado de una manera esotérica, que el filósofo se ha encerrado en un arbitrario lenguaje privado que exige en el lector un esfuerzo que no quedará compensado por los frutos que cabe esperar, un ejemplo en fin de histrionismo filosófico que rodea con un halo de dificultad gratuita algo que es mucho más sencillo; obsérvese que, en principio, calificar a un pensamiento como difícil no es otra cosa que un subterfugio evasivo, pues facilidad y dificultad son conceptos relativos -a veces totalmente subjetivos- que, en el mejor de los casos, no tienen nada que ver con la calidad filosófica. No seré yo quien esconda la parte de responsabilidad que corresponde al propio Zubiri en esta situación; pero ello no se debe ni a una terminología gratuitamente impenetrable ni tampoco a su elección de un género literario que, como acabamos de ver, podría colocarse en la estela del mismo Aristóteles. Si no puede negarse la existencia de una especie de cortocircuito en el normal proceso de comunicación entre Zubiri y sus lectores, quizá ello se deba, entre otras

circunstancias que ahora no vienen al caso, a unas opciones expositivas que, buscando extremar la exigencia de rigor, descuidaron las necesidades del lector para una recta comprensión del pensamiento expuesto.

El manido asunto de la terminología de Zubiri presenta, así, una doble cara: por una parte, exige el esfuerzo de comprensión que emana de la naturaleza del pensamiento expresado y que es equiparable al que exigen otras obras similares en la historia de la filosofía de todos los tiempos y, de modo más acentuado aun, en nuestra época; por otra parte, introduce modificaciones y enriquecimientos (pienso que semánticos más bien que léxicos) en el idioma utilizado, un asunto que con sus aciertos y sus errores sigue esperando un análisis riguroso y para el cual el presente libro ofrece materiales altamente valiosos. Existe una historia de las palabras y de su evolución semántica; la filosofía, al igual que la literatura, bebe básicamente del acerbo del lenguaje común; es cierto que, a partir de ahí, los filósofos frecuentemente generan una especie de dialecto propio casi siempre buscando una precisión que no es objetivo primario del lenguaje común y también es posible que alguna vez por afán puramente exhibicionista de notoriedad mal entendida; pero, aun en la desmesura de injustificados idiolectos de que está poblada la filosofía del siglo XX, el contexto semántico permanente sigue siendo el lenguaje vulgar y algún intento de imitar el lenguaje artificial de la ciencia no ha tenido ni podía tener éxito. En el caso concreto de la filosofía, la mayor parte de los términos que consagraron los grandes filósofos de la Edad Moderna son derivaciones directas o indirectas del latín tardío, a partir de lo cual se fueron consolidando tres grandes tradiciones lingüísticas (francesa, inglesa y alemana) en constante rivalidad y con pautas internas propias. Nadie pone en duda que el mundo de habla hispánica se quedó al margen del desarrollo fundamental de aquello que la Europa moderna entendió como “filosofía” (también como “ciencia”, pero este

asunto ahora no importa), lo cual dio lugar a una situación incómoda y complicada: el español, como es de todos sabido, es una lengua neolatina con una riquísima literatura y, en principio, no parece que pudiese tener más dificultades que cualquiera de las tradiciones citadas para generar una terminología filosófica suficientemente bien integrada en su cuerpo lingüístico y no tener que recurrir a un número excesivo de barbarismos; pero también es hoy conocido de todos que el uso resulta determinante en la fijación del significado, de tal modo que la falta de uso filosófico convirtió nuestra lengua en algo muy distanciado de lo que el mundo del pensamiento estaba elaborando en los países europeos que comparten nuestra tradición cultural. No deseo entrar aquí en la secular y estéril polémica de si en el mundo hispánico entretanto se elaboró *otra* modernidad alternativa y si incluso se puede apostar por ella en una época de crítica generalizada a ese pensamiento moderno; tampoco entraré a debatir si entretanto surgieron *otros* productos culturales tanto o más valiosos que las realizaciones filosóficas y científicas del núcleo de la Europa moderna; como Zubiri sólo quiso ser un filósofo en el mismo sentido que, iniciado en Grecia, se consagró como una de las señas distintivas de la cultura europea, basta ahora con reconocer que se trata de “otros” productos sin necesidad de pronunciarse respecto a su valor.

¿Qué hacer dentro de una tradición filosófica tan deficitaria o tan discontinua? Depende de la meta que cada cual se proponga. Puede tratarse en principio de algo tan modesto como *españolizar* esas filosofías existentes, proceso que pasa por un inevitable momento receptivo en el que habrá que buscar algún equivalente para los términos que han adquirido un sentido propio o, cosa nada infrecuente, comenzar con una especie de transliteración de términos inexistentes por falta de uso con la esperanza de que el uso vaya aclimatando lo que en un primer momento significará una proliferación poco

deseable de barbarismos. Esto sucedió de manera muy visible hacia la segunda mitad del siglo XIX y de modo muy especial en el caso de dos filosofías importadas de signo opuesto: el krausismo y la neoescolástica; los ininteligibles jeroglíficos de algunos párrafos de Sanz del Río, que ya Menéndez Pelayo ridiculizó, tienen paralelos de calidad intelectual sonrojante en algunos escritos neoescolásticos de la misma época; ni en uno ni en otro caso se trata simplemente de que los productos resulten oscuros o que carezcan de valores literarios, sino que se ha intentado transliterar con mejor o peor éxito determinados párrafos y construcciones y, en cambio, se ha descuidado la comprensión conceptual, supuesto primero para cualquier asimilación de una filosofía. No debería tomarse a la ligera este punto; si nuestra lengua se mantuvo al margen de las más destacadas creaciones filosóficas modernas, el abrirse a ellas, aunque sólo fuese movido por una curiosidad informativa, requiere una labor de aclimatación para la que no siempre está bien preparada la lengua receptora; no se ha valorado adecuadamente que la mayoría de los términos filosóficos modernos en español son fruto de la labor de traductores y, con las escasas excepciones de rigor, el trabajo de traducción no era una tarea intelectualmente prestigiosa, por lo que casi siempre se encomendaba a principiantes que a veces no están capacitados para entender la obra traducida y, a veces, tampoco tienen cualidades para reflejar en el idioma de la traducción lo entendido; así, en un argumento inverso, resulta fácil entender que la labor de García Morente traduciendo a Kant con una elegancia y una precisión apreciables haya hecho época y el Kant del mundo hispánico será fundamental el Kant traducido por García Morente, hasta el punto de que algunas inexactitudes detectadas en su trabajo no significan que tengan éxito los variados intentos de sustituirlo. Dicho esto, es claro que Zubiri no se propone españolizar ninguna filosofía y, cuando su propia filosofía se refiere a pensamientos extraños, prima siempre la comprensión conceptual, seguida de

un esfuerzo por aclimatar esa comprensión con las mínimas violencias lingüísticas; si a veces también se le ha criticado cierto sabor rancio en su terminología, ello se debe probablemente a la necesidad de recurrir a las fuentes primeras de derivación terminológica, sin que esto signifique ningún intento de pasar por alto posibles desaciertos.

Una opción distinta sería proponerse elaborar una filosofía *castiza*. Básicamente se trataría de buscar un hueco por el que pudiese emerger un pensamiento insertado en la particularidad expresiva de la lengua y –todo hay que decirlo— en la peculiar idiosincrasia de un pueblo; detrás de ello actúan, más o menos debilitadas, dos ideas románticas: por una parte, la existencia de un espíritu del pueblo (*Volkgeist*) que es la base oculta de toda su creatividad y, por otra parte, la idea formulada por Humboldt de que cada lengua lleva consigo una intransferible cosmovisión (*Weltanschauung*). Tendríamos así lo que en el ámbito de la creación literario M. Kundera llama “el pequeño contexto” como algo diferenciable de lo que, en expresión de Goethe, sería la literatura de proyección universal (*Weltliteratur*). En el mundo hispánico es evidente que la opción castiza busca un acercamiento entre filosofía y literatura (no así otras formas de arte), no ya en el sentido de que ésta pueda ser vehículo de ideas filosóficas, sino en el más radical de que la creación literaria sería la verdadera filosofía hispánica. Al margen de los rendimientos institucionales que puedan reportar estos enfoques y sin olvidar la simpatía de la llamada postmodernidad por las “mezclas” de todo tipo, habría que dejar claro que aquello que hace que una obra tenga valores literarios no tiene nada que ver con lo que la dota de valores filosóficos, aun suponiendo que ambos tipos de valores coincidan dentro de una misma obra. Sin entrar a juzgar ahora si el “pequeño contexto” tiene su espacio dentro de la creación literaria, la filosofía es, juntamente con la ciencia que históricamente se desgajó de ella, la actividad humana en la cual la

pretensión de universalidad resulta constitutiva y hablar de una equivalente “filosofía universal” (*Weltphilosophie*) es una expresión redundante; no desmiente esto el hecho incontestable de que esa pretensión de universalidad se plasma en expresiones limitadas y parciales, pues son dos temas muy distintos. También es evidente que Zubiri huye de cualquier tipo de filosofía “castiza”, que cuando se refiere esporádicamente a ella siempre la descalifica con contundencia, lo cual no impide que aproveche algunas peculiaridades expresivas de su lengua cuando ofrecen facilidades para su filosofía.

Por tanto, lo que Zubiri busca es hacer filosofía *en español*, filosofía sin más precisiones, esto es, algo que sea equiparable con lo que distintas tradiciones occidentales han ido conociendo con ese nombre griego. Aun sin olvidar la importante aportación de la generación anterior (la de Ortega o Marañón), este propósito de Zubiri choca con dificultades añadidas, las cuales provienen de la falta de una tradición filosófica consolidada, una “tradición” que no es primordialmente una pauta que determine el proyecto intelectual, sino más bien una posibilidad liberadora en la que apoyarse y desde la que saltar por los amplios recursos expresivos que ya ha desarrollado.

Es aquí donde el presente libro se torna apasionante. Contra una idea muy extendida y que no resiste ningún estudio serio, en la filosofía de Zubiri son escasos los neologismos léxicos; el más importante de todos es “religación”, surgido ya el año 1935, tan bien adaptado a la lengua que ya ni percibimos su carácter de neologismo y, sin embargo, juntamente con el término “vivencia” propuesto pocos años antes por Ortega inicialmente para traducir el término alemán *Erlebnis*, estamos quizá ante las aportaciones más importantes en filósofos del siglo XX al léxico español; el resto de los neologismos léxicos en conjunto son escasos, Zubiri los explica detalladamente y, sobre todo, ninguno

es imprescindible para la comprensión de su pensamiento de tal manera que, si el uso terminase por rechazarlos, la comprensión de esa filosofía no se resentiría de modo apreciable.

El primero de los términos analizados, nuevo en esta edición, muestra bien a las claras que el rigor y la precisión no fueron criterios de uso muy habituales en nuestra lengua. “Inteligencia” y “entendimiento” son términos con formas verbales confusas y con límites semánticos difusos, aunque se trata de raíces lingüísticas independientes. Cuando Zubiri intenta poner un orden muy claro en sus distintas derivaciones tiene que pagar el alto precio de necesitar un neologismo verbal. Por razonable que parezca la propuesta aquí claramente analizada, es dudoso que termine por cuajar y no siga campando aquel impertinente exabrupto de Unamuno: “¡Al demonio la lógica y la claridad esas!”.

En lo que sigue me centraré en el término “realidad”, no sólo por la instructiva historia que encierra, sino porque puede servir de modelo para los tratamientos restantes. Es muy sorprendente que este término, hoy humilde y de abundante uso coloquial, sólo parece definitivamente aclimatado en nuestra lengua en la segunda mitad del siglo XIX. Es sabido, incluso para los legos en la materia, que este humilde término es quizá el básico de todo el complejo pensamiento de Zubiri, algo que debería refluir sobre lo anterior, pues en adelante no será posible escribir la historia semántica de este término sin tener muy en cuenta el largo esfuerzo zubiriano para su original conceptualización.

Fue Nietzsche, como antes señalaba, el primer gran filósofo que, aprovechando su formación filológica, utilizó la historia semántica de algunos términos como síntoma para sacar a la luz importantes cambios de mentalidad.

El presente libro nos muestra, en primer lugar, que ese término “realidad” tiene una historia literaria más bien modesta y recubre un arco de significaciones que resulta muy difuso, por lo que dentro de él otros términos, quizá menos extensos pero más precisos, reciben las preferencias de los escritores; sin embargo, esta polisemia podría tener ventajas para la filosofía si se evita la ambigüedad y se delimita adecuadamente un campo semántico para su desarrollo. En segundo lugar, resulta llamativo que un término hoy tan frecuente en el lenguaje cotidiano sólo se utilice con profusión a partir del siglo XIX y el autor esboza una fascinante historia del término —abierta, como es lógico en estos casos, a ulteriores perfeccionamientos— que quizá alcanza su momento de plena normalización cuando Benito Pérez Galdós publica en 1889 una novela dialogada con el título *Realidad*, de la cual posteriormente se extrajo una pieza dramática estrenada con notable éxito; a partir de entonces, como esboza el autor, el uso del término es constante. No está de más observar que el uso del término “realidad” en el lenguaje corriente se va consolidando en la misma medida en que retrocede el uso de términos como “ente” o “ser” (como nombre, por supuesto), cada vez más restringidos a círculos académicos.

Esta normalización literaria significa que el término está también disponible para los pensadores; no debería tener nada de extraño que en este ámbito el término aparezca con frecuencia y algunas polémicas de décadas pasadas en torno a la prioridad cronológica en su uso hoy aparecen fuera de lugar. Una cosa muy importante tienen en común el lenguaje filosófico y el literario, como ya hemos notado: ambos se nutren básicamente del lenguaje ordinario. Pero se caería en un error si se pensase que los usos literarios y filosóficos se pueden trasponer sin más; independientemente de las dotes literarias que pueda tener un filósofo determinado, Ortega y Gasset advertía sobre una diferencia básica de actitud: “La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que

el decir es un medio y nada más [...]. Al pensar, el lenguaje se transforma en mero soporte de las ideas, de suerte que sólo éstas quedan –o deben quedar– visibles, mientras que el lenguaje está destinada a desaparecer en la medida de lo posible”. Aunque es posible que Ortega exagere algo, lo cierto es que para su fecundidad filosófica el uso literario no es aun suficiente; hay también una historia filosófica de los términos y de los problemas en ellos implicados.

El autor destaca la aparición en el latín escolástico del sustantivo abstracto *realitas* y, sin embargo, en la filosofía moderna el problema de la “realidad” muestra también escasa alcurnia; por supuesto, no cabe descartar que existan paralelismos profundos entre esta situación en la historia del pensamiento y la aludida historia literaria. Lo que se llama “filosofía moderna” es asunto demasiado complejo para que aquí intentemos ninguna aproximación seria, sobre todo si queremos evitar los tópicos simplificadores que tienen la desventaja de servir para una parte y, en cambio, resultar distorsionadores cuando pretenden abarcar la totalidad. Con estas precauciones, uno de los puntos más reiterados es la necesidad de establecer una distancia entre la filosofía y la vida ordinaria introduciendo un espacio crítico que, de una u otra manera, exige una nueva consideración de la subjetividad; la cualificación de algo como “real” adquiere así un relieve secundario que deriva de la evidencia de su idea en la mente o de su objetividad cognoscitiva. Todavía en R. Descartes el término latino es relativamente frecuente, pero en el sentido de concepto objetivo, que resulta derivado frente a la evidencia inmediata de la idea. Mencionemos brevemente el caso de M. Kant, no sólo porque se trata del máximo filósofo de la Edad Moderna, sino porque su tratamiento en este punto parece servir como referencia inamovible para la posteridad. En el pensamiento de Kant hay dos términos distintos que todos los diccionarios aseguran que deben traducirse por “realidad”, aunque con algún matiz que puede resultarnos

ilustrativo. En primer lugar, Kant transcribe en alemán el término latino (*Realität*) y entiende por él ese conjunto de notas que caracteriza la entidad de algo, lo que es propio de una cosa frente a lo que es sólo accesorio y, por tanto, puede aparecer o no sin que se altere la “realidad” de algo, sea por ejemplo Don Juan (una entidad ficticia), el triángulo equilátero (una entidad ideal) o el árbol del bosque (una entidad existente); *Realität*, palabra inusual fuera del ámbito académico, aparece catalogada dentro de las categorías del grupo de la cualidad. Pero también el término típicamente germano *Wirklichkeit* significa “realidad”, con un matiz algo distinto, matiz que destaca la efectividad que supone la capacidad de actuar sobre el mundo de una cosa que está dotada de existencia real (*Dasein*), algo que ahora se opone a lo meramente ideal o ficticio pero que supone la “realidad” en el primer sentido, pues se trata en Kant de una categoría del orden de la modalidad, un grupo con unas características muy peculiares en la sistematización kantiana. No importa ahora que en Kant se trate de *categorías* de un sujeto transcendental; lo relevante es que el término “realidad” a esa luz resultará ambiguo y aparece siempre como una determinación muy modesta y derivada; esto llegará hasta el propio M. Heidegger, para quien “realidad” tiene un alcance muy limitado y es algo completamente secundario dentro de la cuestión primaria y dominante que es la del sentido del ser. A la luz del esbozo aquí insinuado, la historia filosófica reciente en torno al término “realidad” tampoco puede pasar por excesivamente gloriosa y hace de él un término poco recomendable por su ambivalencia y, al mismo tiempo, por su escasa relevancia conceptual.

Estas tradiciones que han resultado dominantes en el pensamiento de la Europa moderna plantean serios problemas para quien busque hacer auténtica filosofía “en español”. Parece muy aventurado, y hasta un punto temerario, recurrir a un término como “realidad” nada menos para hacer girar sobre él una

formulación novedosa de la experiencia originaria. En *Inteligencia y razón*, la última obra por él publicada, escribe Zubiri: “Creo que hoy la filosofía está necesitada, tal vez más que nunca, de precisión conceptual y rigor formal”. No creo que Zubiri diga aquí nada nuevo, sino que se limita a explicitar la pauta básica que ha orientado toda su obra filosófica; por ello, precisión conceptual y rigor formal expresan la regla básica por la que se guía Zubiri a la hora de dar expresión literaria a su pensamiento. Esto deja ver inmediatamente que la elección del género literario del tratado no es nada casual y, al mismo tiempo, explica el denodado trabajo de depuración terminológica en una lengua como la española, cuyos usos más habituales no están orientados por el ideal de la precisión y el rigor. La escasez de adornos en la escritura de Zubiri quizá esté en línea con su peculiar talento como escritor, pero no cabe duda de que es coherente con un propósito en el que el escritor se desentiende de cualquier pretensión literaria y no busca nunca seducir ni provocar al lector: “La filosofía no tiene más patetismo que la monotonía de la verdad escueta”, sentencia en frase lapidaria.

Pero en el pasaje arriba citado hay un inciso de interés: ¿por qué dirá Zubiri que esa precisión y rigor los necesita hoy la filosofía “tal vez más que nunca”? No debe ser un desliz meramente retórico porque sorprendentemente se pueden extractar un número amplio de pasajes que expresan ideas similares. En la obra que abre su trilogía *Inteligencia sentiente* Zubiri parece definir este “hoy” por el hecho de que “estamos innegablemente envueltos por una gran oleada de sofística”, y no parece descaminado pensar que precisión y rigor son los antídotos zubirianos contra esa tiranía de la sofística. Zubiri, que siguió estudios con el famoso helenista W. Jaeger, el autor entre otras obras de la monumental *Paideia*, denuncia desde muy pronto a la sofística como el reino de la “frivolidad intelectual”, en un juicio tan negativo que uno podría pensar que

estamos ante otra secuela de la oposición de Platón, que alcanza su máxima dureza en el *Gorgias* y en el *Fedón*. La sofística es el predominio de la retórica y ésta es un arte, no para buscar la verdad, sino para persuadir al lector e inclinar sus preferencias; Aristóteles, más moderado que su maestro, separa a la retórica de la lógica, pero le reserva un espacio importante en el reino de lo verosímil como distinto de lo verdadero. Quizá también aquí la postura de Zubiri esté más próxima a la del Estagirita; la primacía sofística de la retórica se contrapone a la lógica, la cual en su pleno sentido sólo busca mostrar las pruebas y el orden de las razones que llevan a una determinada conclusión. Si se entiende en un sentido más amplio que el que terminó conservando en las escuelas, parece indudable que también Zubiri vuelve a exigir en filosofía una primacía de la lógica, que no es incompatible con un rechazo sin concesiones de variadas formas de logicismo que han pululado por filosofías de nuestro tiempo; así, el “logos”, en cuanto es expresión de lo entendido, aparece desde muy pronto como *la voz de las cosas* y el ideal es que esa expresión sea capaz de transmitir todos los matices y aristas que emergen de nuestra intelección de las cosas. La aludida “frivolidad” de la sofística no residiría, pues, en la búsqueda de la persuasión mediante razones, sino en el descuido del lado “representativo” del triángulo lingüístico que nos aboca a un abismo por el que fácilmente nos despeñamos y cuya confirmación en la vida actual está al alcance del menos reflexivo: el ideal de formación de la inteligencia en la disciplina de la realidad es suplantado por el afán de poder dominar mucha información, esta información tiende a convertirse por mecanismos internos del poder en publicidad y, finalmente, la publicidad se degrada fácilmente en mera propaganda; este término final está muy alejado de su inserción en la realidad y busca suplantarla por una “realidad” virtual que carece de consistencia. Esto no debe llevar a olvidar que todo discurso filosófico –incluso el frecuentemente árido discurso científico— no tenga una dimensión retórica pues todo filósofo

intenta comunicar al lector de sus ideas y convencerle de que sus razones son sólidas; pero, en alguna de sus obras más importantes y de una manera que no deja de ser discutible, Zubiri parece confiar a la desnuda lógica del pensamiento la misión complementaria de persuadir al lector y esto se lleva hasta un extremo del cual quizá no existían precedentes en nuestra lengua.

Si éste es el ideal, no debe extrañar que la filosofía de Zubiri, como la de todos los filósofos innovadores, sea un constante forcejeo con el lenguaje: quejas reiteradas sobre la impropiedad de ciertas expresiones que no cabe eludir, advertencias constantes respecto a los abusos que genera una acrítica rutina, necesidad de recuperar algunas expresiones arcaicas o de esbozar algunos usos nuevos. En el caso del término central que es “realidad”, este trabajo tiene una larga historia en la trayectoria intelectual de Zubiri; para poder fijarla como tal término central, fue precisa una labor de depuración que le lleva en su plena madurez filosófica a conferirle un significado distinto de los habituales, aunque lógicamente manteniendo alguna relación con ellos. En este sentido, Zubiri vio las posibilidades filosóficas del vulgar término “realidad” por su amplitud semántica, su escaso desgaste en otras filosofías, su carácter de modestia elemental y quizá también un matiz ejecutivo de rotundidad que siempre le acompaña. Sin embargo, para que alcanzase la precisión y el rigor necesarios, fue preciso desligarlo progresivamente de sus dos significados más habituales: no designa primariamente un tipo de relación de unos contenidos con la cosa designada (“real” frente a “accesorio”), tampoco es la denominación de algo existente fuera de la mente (frente a lo ficticio), sino que ahora lo opuesto a realidad sería la nada. Al entender la “realidad” como la forma en que quedan unos contenidos en la aprehensión intelectual, cualquiera que resulte luego la consistencia de esos contenidos, Zubiri está cargando el término filosóficamente hasta el punto de que crea un neologismo semántico. La

primera y principal prueba para esta sugerencia está en el presente libro: en el rico abanico de significaciones que en él se recogen no encuentro ningún equivalente, ni siquiera un precedente directo, del sentido que le otorgará Zubiri; de aquí puede derivar otra prueba complementaria, que se funda en las dificultades que encuentran los traductores de Zubiri para reflejar los significados que el filósofo concentra en su término “realidad”, algo que no debería suceder si se mantuviesen las significaciones habituales; incluso se puede aventurar que una de las causas del relativo fracaso de la traducción al alemán de *Sobre la esencia* reside en que el traductor optó sistemáticamente por el término *Realität*, un término con el que un alemán con formación filosófica entiende cosas bastantes distintas de las que Zubiri quiere expresar. Si el modesto término “realidad” quedó ahora saturado semánticamente por un camino nuevo, es posible que el uso de Zubiri modifique a la larga el sentido con el que llegó a él ese término. No hace falta decir que esta profunda transformación semántica refluye sobre toda la constelación terminológica que en Zubiri deriva de “realidad”, muy especialmente sobre el concepto y el término “verdad”, así como otros vocablos asociados.

Para la explicación de la palabra realidad, Zubiri optó finalmente por recurrir al modismo “de suyo”. El autor hace ver que, como era de esperar, lingüísticamente estamos ante una expresión vulgar de uso frecuente y su sentido no ofrece especiales dificultades, aunque ello no descarta que Zubiri haya recurrido a ese modismo como instrumento para trasladar otra terminología filosófica habitual (eventualmente la expresión *ex se*, a la que a veces tienen que recurrir ahora sus traductores); pero no es este asunto lo que ahora importa. Sí es destacable que se haya sacado a la luz, por contraposición a “de suyo”, el modismo “de mío”, hace tiempo en desuso; las posibles aplicaciones filosóficas de este arcaísmo no se deben despreciar y el propio

autor insinúa una posible utilidad dentro del pensamiento de Zubiri, aunque no es un tema en el que ahora quiera detenerme.

No faltan personas, cuya ocupación fundamental es la filosofía, que tienen aficiones y sensibilidad literarias; también hay personas dedicadas a los estudios literarios con preocupaciones filosóficas; lo que resulta difícil es encontrar una misma persona que tenga competencia en el ámbito de las ideas filosóficas y en la historia literaria. Cuando esto se da, surge un libro tan fascinante como el presente, cuya gran virtualidad será traspasar las fronteras que separan la filosofía de la filología en un mundo como el nuestro de saberes tan especializados y tan endogámicos. Nunca se agradecerá bastante el que el autor haya sabido abrir una obra como la de Zubiri, supuestamente hermética y adusta, al ámbito literario, ofreciendo así un interesante marco hasta ahora no frecuentado por filósofos ni tampoco por filólogos. Si uno es optimista, quizá se atreva a esperar que un día no lejano alguien, con instrumentos filológicos y conocimientos filosóficos, se acerque a la obra de Zubiri con el propósito de analizar su constante forcejeo con el lenguaje y poder establecer un balance de sus aciertos y equivocaciones; es cierto que en la obra de Zubiri no se van a encontrar valores literarios ni siquiera preocupaciones en esa dirección, pero ello no debería ser obstáculo insalvable desde el momento en que hay precedentes como la obra del mismo Kant, tan ajena a los valores literarios como pueda estar la de Zubiri, sin que ello resultase obstáculo insalvable para el interés de los germanistas. De rebote, no puede descartarse que ello signifique alguna aportación clarificadora del pensamiento de Zubiri pues, si bien las concepciones puramente instrumentalistas prohíben en filosofía la mera discusión de palabras como pérdida de tiempo -conforme al viejo adagio *De nominibus non est disputandum*-, no deja de ser igualmente cierto que esas discusiones nunca han dejado de existir, ni quiera han sido siempre pacíficas y

más bien parece que en filosofía, a la hora de la verdad, las palabras también las carga el diablo.

NOTA PRELIMINAR

En *Genealogía de la moral*, Federico Nietzsche calificaba de chapuzas (*Stümperei*) las explicaciones que sobre la moral han dado los filósofos, debido a que “todos ellos piensan de manera esencialmente a-histórica”¹. No podría decirse hoy lo mismo, cuando la historicidad se nos ha convertido en una especie de *a priori* sin lo cual nada humano es comprensible. No sólo hacemos y tenemos historia, lo fundamental es que somos seres históricos. También la filosofía, como quehacer humano que es, tiene su propia historia que afecta no sólo a los contenidos del pensamiento, sino también a la morfología de las palabras que los expresan. Desde joven fue consciente Zubiri de la necesidad que tenemos de las palabras, “no tanto para poder hablar, como para poder pensar” (*PE*, 269). Ahora bien, morfológica y semánticamente las palabras tienen una larga historia, que enriquece los conceptos en ellas expresados, pero que a la vez dificulta su comprensión. A propósito, el filólogo Álvaro López Pego escribió lo siguiente:

“No digo que Descartes o Zubiri no fueran inteligentes, no estoy tan loco. Lo que pretendo demostrar es que lo que ellos experimentaron, tenían que comunicarlo con palabras que, por ser palabras, no pueden ser otra cosa que viejas experiencias fosilizadas. Y tampoco les estoy acusando de que emplearan un lenguaje técnico (filosófico) ya anticuado. Simplemente, hablaban. Y el

¹ NIETSCHE, F. *Genealogía de la moral*. Trad. de Sánchez Pascual, A. Madrid, Alianza, 1981, p. 22.

más actual, el más contemporáneo, el supermoderno del tercer milenio, sólo usa viejas palabras”².

Efectivamente, en todas las lenguas las palabras pasan por múltiples vicisitudes, no sólo morfológicas sino también semánticas. Más aún, cuando en el devenir histórico se producen cambios radicales de horizonte, entonces se alteran radicalmente nuestros conceptos y muchas de las viejas palabras terminan perdiendo la vigencia que anteriormente tenían, e incluso se fosilizan y mueren. Siendo ello así, es claro que el pensamiento filosófico no puede ser ajeno a su expresión hablada y escrita. Por estas y otras razones es tan difícil hablar y escribir en un momento dado sobre los problemas filosóficos de siempre. Y lo es todavía más en España por una razón histórica a la que Antonio Pintor-Ramos alude en el siguiente texto:

“La terminología filosófica moderna derivó (en francés, inglés o alemán) fundamentalmente del latín tardío y después cada grupo fue consolidando su tradición; en principio, el español no está peor preparado para esta derivación que cualquier otra de las lenguas citadas, pero el hecho de que en los tres últimos siglos España haya estado alejada de lo que triunfó en Europa como filosofía moderna propició un gran vacío terminológico por falta de uso. Lo que hace Zubiri en español es utilizar el mismo procedimiento de derivación que siguió la filosofía moderna, respetando cuidadosamente las reglas propias de la lengua española”³.

² LÓPEZ PEGO, A. *Anthea (Flores)*. Barcelona, PPU, 2009, p. 97.

³ PINTOR-RAMOS, A. *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia, 2009, p. 97; IDEM. *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1995.

La filosofía está íntimamente vinculada con la filología. Siendo ello así, está claro que el sistema filosófico de Zubiri no hubiera sido posible, cuando las palabras, que sirven de base a su pensamiento, no existían en nuestra lengua o cuando, ya nacidas, no tenían el arraigo y la importancia que posteriormente adquirieron. Las cuatro palabras-clave de su sistema filosófico son: INTELIGENCIA, REALIDAD, POSIBILIDAD, RELIGIÓN, de las cuales trataré de reconstruir su larga historia desde sus remotos orígenes latinos (incluso indoeuropeos) hasta su desembocadura en el *mare magnum* de la filosofía zubiriana. Los textos de cada palabra fueron escritos en distintas fechas y publicados en diversas revistas y también en formato de libro, tal como queda reseñado al comienzo de cada capítulo, en notas a pie de página.

Para evitar repeticiones inútiles, citaré en forma abreviada una serie de diccionarios, cuyos datos completos doy a continuación:

Diccionarios clásicos:

ERNOUT, Alfred - MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1932; edic. ampliada, 2001.

DU CANGE, Charles. *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (4 tomos). Graz (Austria) Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954; disponible *Online*.

NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis Lexicón*. Leiden, E. J. Brill, 1977; disponible *Online*.

RODRÍGUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario latino-español*. Barcelona, Ramón Sopena, 1954.

SEBASTIÁN YARZA, Florencio. *Diccionario griego-español*. Barcelona, Ramón Sopena, 1954.

ROBERTS, Edward - PASTOR, Bárbara. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid, Alianza, 2009.

Diccionarios de la Real Academia Española:

RAE. *Diccionario de autoridades*, así llamado porque en él se confirman los significados de las palabras con textos tomados de autores clásicos. Su título completo es: *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española*.

Madrid, Imprenta Francisco Hierro, 6 tomos publicados entre 1726-1739; edición facsímil en tres tomos: Madrid, ed. Gredos, 1963; consultable *Online*.

RAE. *Diccionario de la lengua castellana, reducido a un tomo para su más fácil uso*, 1780. Se considera ésta la 1ª edic. del *Diccionario de la lengua española*, que hasta 2014 ha tenido 23 ediciones, corregidas y aumentadas, consultables todas ellas *Online*.

Algunos diccionarios históricos:

NEBRIJA, Elio Antonio. Además de la primera *Gramática Española*, publicó dos diccionarios: *Dictionarium ex sermone latino ad hispaniense*, Salamanca, 1492; y *Dictionarium ex hispanense in latinum sermonem*, Salamanca, 1495; de éste último hay edición facsímil: *Diccionario español-latino*. Madrid, RAE, 1951.

COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, por Luis Sánchez, 1611; ed. ilustrada de Arellano I. y Zafra R. Madrid, Universidad de Pamplona, 2006.

TERREROS Y PANDO, Esteban. *Diccionario castellano, con las voces de las ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas: francesa, latina e italiana*, 4 tomos. Madrid, Imprenta Viuda de Ibarra, 1786-1793; edic. facsímil: Madrid, Arco/libros, 1987.

ALONSO, Martín. *Diccionario medieval español (desde las Glosas Emilianenses y Silenses, siglo X, hasta el siglo XV)*, 2 tomos. Salamanca, Universidad Pontificia, 1986-1991.

CUERVO, Rufino José. *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, 8 tomos. Barcelona, Herder, 1998.

COROMINAS, Joan - PASCUAL, José. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 tomos. Madrid, ed. Gredos, 1991-1997; edic. electrónica.

SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.

RAE. *Nuevo tesoro lexicográfico del español*. Madrid, RAE, 2007. Monumental obra, realizada por L. Nieto Jiménez y M. Alvar Ezquerro. Recoge en 10 tomos toda la información contenida en los diccionarios castellanos publicados desde el siglo XIV hasta el año en que apareció el *Diccionario de autoridades*, 1726.

Vocabularios e Índices de autores clásicos:

FERNÁNDEZ GÓMEZ, Carlos. *Vocabulario de Cervantes*, 2 tomos. Madrid, RAE, 1962.

IDEM. *Vocabulario completo de Lope de Vega* (3 tomos). Madrid, RAE, 1971.

ALEMANY, José - SELFA, Lucía. *Vocabulario de las obras de don Luis de Góngora y Argote*. Madrid, Revista de Archivos, 1930.

FERNÁNDEZ MOSQUERA, Santiago. *Índices de la poesía de Quevedo*. Barcelona, Universidad Santiago de Compostela, 1993.

De las *Obras* de Xavier Zubiri, publicadas por Alianza Editorial, doy a continuación los títulos, año de la primera edición y siglas con las que habitualmente son citadas, a saber:

NHD, *Naturaleza, historia, Dios* (1944).

- SE, *Sobre la esencia* (1962).
 CLF, *Cinco lecciones de filosofía* (1963).
 IRE, *Inteligencia y realidad* (1980).
 IL, *Inteligencia y logos* (1982).
 IRA, *Inteligencia y razón* (1983).
 HD, *El hombre y Dios* (1984).
 SH, *Sobre el hombre* (1986).
 EDR, *Estructura dinámica de la realidad* (1989).
 SSV, *Sobre el sentimiento y la volición* (1992).
 PFMO, *Los problemas fundamentales de la metafísica accidental* (1994).
 ETM, *Espacio, tiempo, materia* (1994).
 HV, *El hombre y la verdad* (1999).
 PE, *Primeros escritos* (1999).
 SR, *Sobre la realidad* (2001).
 SPF, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (2003).
 HRI, *El hombre: lo real y lo irreal* (2005).
 TDSH, *Tres dimensiones del ser humano* (2006).
 EM, *Escritos menores* (2006).
 CU-I, *Cursos universitarios* (2007).
 CU-II, *Cursos universitarios* (2010).
 CU-III, *Cursos universitarios* (2012).
 CU-IV, *Cursos universitarios* (2014).
 PTH, *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo* (2015).

Alcalá de Henares, Septiembre 5 de 2015.

I

INTELIGENCIA⁴

Para comprender el significado que en la filosofía de Zubiri tiene la palabra INTELIGENCIA, no estará de más reconstruir su accidentada historia, desde sus orígenes greco-latinos hasta nuestros días. El historial de esta palabra nos ayudará a entender mejor la NOOLOGÍA zubiriana, tal como quedó expuesta en las tres partes que componen *Inteligencia sentiente*. Comencemos por la primera parte.

1. Inteligencia y realidad⁵

La palabra inteligencia proviene de la latina *intellegentia* y ésta a su vez de *intellegere*, verbo compuesto del prefijo *inter* (entre) y del verbo simple *legere* (*légein* en griego), cuya significación primaria fue cosechar o recoger con las manos los frutos del campo y, por extensión analógica, reunir o coleccionar diversos objetos o cosas. De aquí pasó a significar la acción de aprehender o captar con nuestras facultades cognitivas las cosas que hay en nuestro entorno, para terminar significando hablar o decir algo sobre lo que las cosas aprehendidas son en realidad. Finalmente, cuando los vocablos adquirieron forma escrita, entonces *legere* terminó significando la acción de leer

⁴ Trabajo presentado en el “Seminario de Investigación” de la Fundación X. Z. de Madrid el 10 de mayo del 2013, publicado posteriormente con el título: “Inteligencia sentiente, en perspectiva lingüística”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40 (2013) pp. 557-575.

⁵ GRACIA, D. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid, Triacastela, 2008, ver “Inteligencia y Realidad”, pp. 128-140.

las series de palabras que componen un texto, con la intención de captar su sentido completo. En el latín tardío, *intellegere* se transformó en *intelligere*, de donde provienen los siguientes términos: *intelligentia-ae*, *intellectus-us*, *intelligens-entis*, *intelligenter*; *intellectio-nis*, *intelligibilis-e*.

Muy próximo a *intelligere*, en cualquier diccionario latino ocupa el lugar alfabético que le corresponde el verbo *intendere*, compuesto del prefijo *in* (hacia) y del verbo simple *tendere*, que en un principio designó tender la ropa, extender o estirar algo; de aquí pasó a significar, caminar hacia un determinado lugar; para terminar significando atender o prestar atención a algo con el fin de comprender lo que realmente es. De dicho verbo derivan los términos clásicos *intentus-tus*, *intentio-nis*; y los tardíos *intendibilis-e*, *intenditor-is*, *intenditus-us*, *intendimentum-ti*, de donde proviene entendimiento.

Ambas familias léxicas convivieron sin mayores dificultades durante la época clásica, pero corrieron suertes muy dispares en el latín tardío. Mientras la familia *intendere* echaba profundas raíces en el latín vulgar, el hablado por el pueblo en la temprana Edad Media, la familia *intelligere* se instaló en la literatura patristica primero y después en los textos escolásticos que sirvieron para la enseñanza de la filosofía y de la teología en las universidades medievales. Este hecho explica por qué los términos del primer grupo pasaron, por vía de evolución natural, del bajo latín a las lenguas romances, cuando éstas estaban todavía en formación. En cambio, los términos del segundo grupo fueron pasando, por vía de traducción, del latín culto a las lenguas romances, cuando éstas estaban ya conformadas. Sirviéronles de cuna para su nacimiento los numerosos diccionarios latinos-romances de los siglos XV y

XVI⁶. Posteriormente, pasaron a formar parte de la literatura y del lenguaje común de la gente.

Para confirmar este hecho histórico, no estará de más hacer un breve recorrido por algunas de las obras más significativas de la literatura castellana, empezando por el anónimo poema fundacional de nuestra lengua, el *Cantar de Mio Cid*, escrito hacia 1140. En él aparece el adjetivo “entendido” (procedente de *intenditus*), aplicado al entonces obispo valenciano Jerónimo de Perigord, de quien se dice: “bien entendido es de letras e mucho acordado”⁷. En otro pasaje del mismo *Cantar*, el rey castellano Alfonso VI prohíbe a su hueste tener otra intención, que la de batallar apenas salga el sol:

“Dixo el rrey: Fine esta razón [discusión],
Non diga ninguno d’ ella más una entençión [intención],
Cras [mañana] sea la liz, quando saliere el sol”⁸.

A mediados del siglo XIII, Gonzalo de Berceo componía devotos versos a Santa María y a otros santos y santas populares en su tiempo y lo hacía en “román paladino, en qual suele el pueblo hablar á su veçino”. En estos poemas religiosos, el poeta riojano usa el verbo entender (proveniente de *intendere*) en todos sus modos y formas, como lo muestran los siguientes versos: “Entendió las razones la Reina preciosa”; “Si diz verdat o non, será bien entendido”; “Todos lo entendemos, cosa es conosçida”; “Entiendo bien que eres el Criador amado”; “Entiendo, é coñosco, que por ti so guarida”⁹.

⁶ La fecha de nacimiento de cada palabra puede ser consultada en: *Nuevo tesoro lexicográfico del español*.

⁷ ANÓNIMO. *Poema de Mio Cid*. Madrid, Castalia, 2001, n. 78, p. 165.

⁸ IDEM, n. 3464, p. 292.

⁹ BERCEO, G. *Milagros de nuestra Señora*. México, Porrúa, 1992, ns. 206, 266; IDEM. *Vida de S. Domingo de Silos*, ns. 174, 202, 309, 310.

Hacia 1330, el famoso arcipreste de Hita, Juan Ruiz, escribía *Libro de buen amor*, en el cual hacía abundante uso del verbo entender y del sustantivo entendimiento. Como muestra, los siguientes versos: “Porque non eran letrados nin podrían entender”; “Talento de mujeres ¡quien lo podría entender!”; “Verdat dize mi amo a como yo entiendo”¹⁰; “Dizen algunos doctores filósofos que son en el alma e propiamente suyas: entendimiento, voluntad e memoria”; “Ca por el buen entendimiento entiende el onbre el bien”; “Ca luego es el buen entendimiento en los que temen a Dios”¹¹. También utiliza los sustantivos entendedor-era en doble sentido, de sapiente y de amante: “Pocas palabras cumplen al buen entendedor”; “Tomó un entendedor e pobló la posada”; “...panadera, tomé por entendederá”¹².

Entrado el siglo XV, Alfonso Martínez de Toledo, arcipreste de Talavera de la Reina, escribe *El Corbacho*, obra en la que reprueba el amor mundano, cuyas causantes son las mujeres, a quienes endilga duros improperios: “¡Oh locas sin seso, faltas de entendimiento, menguadas de juicio natural!”¹³. En otro pasaje de la misma obra rechaza los fados, venturas, fortunas, signos y planetas, creencias medievales “reprobadas por la santa madre iglesia e por aquellos en que Dios dio seso, sentido, juicio natural e entendimiento racional”¹⁴. La palabra “seso” (proveniente de *sensus*) significa aquí la capacidad de percibir las cosas por los sentidos; “juicio natural”, la capacidad de juzgar sobre lo que las cosas son; “entendimiento racional”, la facultad de comprender esa mismas cosas mediante el uso de la razón.

¹⁰ RUIZ, J. *Libro de buen amor*. Barcelona, RBA, 1995, pp. 15, 77, 207, 225.

¹¹ IDEM, pp. 4, 5.

¹² IDEM, pp. 237, 25, 78.

¹³ MARTÍNEZ DE TOLEDO, A. *El Corbacho*, Introducción, *Online*.

¹⁴ IDEM, III parte, c. IV.

En 1499 aparece la clásica *Tragicomedia de Calixto y Melibea* de Fernando de Rojas, en cuyo prólogo advierte el autor que su obra no será bien recibida por parte de muchos, por tratar en ella de un tema tan controvertido como es el amor: “¿Quién negará que haya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda?”¹⁵. En otro pasaje, la vieja Celestina aconseja a Sempronio: “Abrevia y ven al hecho, que vanamente se dice por muchas palabras lo que por pocas se puede entender”¹⁶.

Así las cosas, en 1535 Juan Valdés escribe *Diálogo de la lengua castellana* para enseñar a hablar y escribir correctamente en nuestra lengua. Con este fin, el gran humanista critica los bordones, “esas palabrillas que algunos toman a que arrimarse cuando, estando hablando, no les viene a la memoria el vocablo tan presto como sería menester”. Como ejemplo de bordón pone el verbo entender, del cual se abusa por parte de muchos: “Unos hay que se arriman a ‘¿entendéisme?’ y os lo dicen muchas veces, sin haber cosa que importe entenderla. [...] Otros hay que por la misma razón se arriman a ‘no sé si m' entendéis’, aunque conozcan claramente que son entendidos. Otros dicen: ‘¿estáis connigo?’ que vale tanto como ‘¿entendéisme?’”¹⁷.

Pues bien, en estos tiempos de uso abusivo, tanto del verbo entender como del sustantivo entendimiento, tuvo lugar el nacimiento del neologismo “inteligencia”. Sirviele de cuna el *Universal vocabulario en latín y en romance*, escrito en 1490 por Alfonso Fernández de Palencia, quien en la entrada *Mens-mentis*, dice así: “Por ser la mente [la] parte del ánima más valerosa [valiosa] procede della la intelligencia”¹⁸, palabra que todavía conserva algunos rasgos de su procedencia latina.

¹⁵ ROJAS, F. *La Celestina*. Madrid, Cátedra, 1984, “Prólogo”, p. 51.

¹⁶ IDEM. *La Celestina*, Auto I, pp.71-72; Auto VIII, p. 181.

¹⁷ VALDÉS, J. *Diálogo de la lengua*. Madrid, Castalia, 1969, p. 121.

¹⁸ FENÁNDEZ DE PALENCIA, A. *Universal vocabulario en latín y en romance*. Madrid, RAE, 1967, 19b, 274b.

Ajena a este nacimiento, en pleno siglo XVI Santa Teresa de Jesús repite hasta la saciedad las viejas palabras en su autobiografía o *Libro de la vida*, donde explica el tercer grado de oración con frases como éstas: “no podía dejar de entender”; “los letrados mejor lo darán a entender”; “entendemos que nos oye por sus efectos”; “en tan alta oración como ésta, entiende lo que hace sin ningún cansancio del entendimiento”; “están por otra parte el entendimiento y la memoria tan libres, que pueden tratar en negocios y entender en obras de caridad”, etc.¹⁹.

En cambio, San Juan de la Cruz, debido al buen conocimiento que de la lengua latina tenía, con la nueva palabra explica en *Cántico espiritual* la experiencia mística, que es: “espíritu de amor e inteligencia”; “una sutilísima y sabrosísima inteligencia de Dios”; “entendimiento lleno de inteligencia divina”²⁰; y en *Llama de amor viva* añade que, por ser Dios “divina luz y amor, en la comunicación que hace de sí al alma, igualmente informa esas dos potencias, entendimiento y voluntad, con inteligencia y amor”²¹. Entendimiento y voluntad siguen siendo las dos facultades superiores del alma, cuyos actos propios son inteligencia y amor.

Los clásicos del siglo XVII, aunque conocen las nuevas, siguen apegados a las viejas palabras. Sirva de ejemplo Miguel de Cervantes, en cuyo Prólogo a la primera parte del *Quijote* comienza diciendo: “Desocupado lector: Sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse”²². La palabra entendimiento, se repite en ambas partes del

¹⁹ TERESA DE JESÚS, S. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1942: *Vida*, c. XVII, en el cual repite hasta 16 veces las palabras: entender, entendimiento, entendido.

²⁰ JUAN DE LA CRUZ, S. *Obras Completas*. Madrid, BAC, 1989: *Cántico espiritual*, Prólogo y cc. XIII y XIV.

²¹ IDEM. *O. C. Llama de amor viva*, cc. III, IL.

²² CERVANTES, M. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid, RAE, IV Centenario 2004, “Prólogo” a la I. Parte. En adelante citaremos esta edición.

Quijote, en frases como éstas: “hombre de buen entendimiento”; “según mi poco entendimiento”; “para universal entendimiento”; “con natural entendimiento”; “delicado entendimiento”; “gallado entendimiento”; “corto de entendimiento”. También emplea: “persona muy entendida”, “al buen entendedor, pocas palabras” etc. No obstante, en extensa obra literaria cervantina aparecen los siguientes brotes verdes:

“Intelecto”. Término culto empleado en *La Galatea*, obra primeriza de Cervantes editada en 1585, en los versos que siguen:

“Que la memoria puesta en el objeto,
que amor puso en el alma, representa
la amada imagen viva al intelecto”²³.

“Inteligible”. En la 1ª parte del *Quijote* Cervantes pinta al caballero andante con la espada en alto, hablando “en altas e inteligibles voces”²⁴. En *El curioso impertinente*, novela incluida en la 1ª parte del *Quijote*, Lotario aconseja exponer los temas complicados con “ejemplos palpables, fáciles, inteligibles, demostrativos, indubitables”²⁵.

“Inteligencia”. Palabra importante que Cervantes repite en tres ocasiones: En la 2ª parte del *Quijote* donde pinta al caballero andante y a su fiel escudero navegando por el río Ebro en un pequeño barco, “sin que le moviese alguna inteligencia secreta [ángel], ni algún encantador escondido, sino el mismo curso del agua, blando entonces y suave”²⁶. En el *Coloquio de los perros*, el can Berganza critica a uno de sus muchos amos, porque “a fuerzas de meriendas y tragos sustentaba la fama de ser valiente, y todo cuanto con su oficio e

²³ IDEM. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 2003: *La Galatea*, t. 2, p. 48.

²⁴ IDEM. *Quijote* I, c. 14.

²⁵ IDEM. *Quijote* I, c. 33.

²⁶ IDEM. *Quijote* II, c. 29.

inteligencias [argucias] granjeaba, se le iba y desaguaba por la canal de la valentía”²⁷. Finalmente, en el entremés titulado *La entretenida*, don Antonio invoca a las inteligencias supremas, que gobiernan las ocho esferas terrestres, con estas palabras:

“¡Oh santísimos orbes
de todas las esferas,
a quien inteligencias supernas
rigen, mueven y gobiernan!
Haced que estas razones
En mi provecho sean”.

Más realista, Don Francisco aconseja a Antonio que baje de las nubes y resuelva sus problemas con métodos prácticos:

“No se ande con esferas,
con globos y con máquinas
de inteligencias puras;
atienda, espere, escuche, advierta y mire”²⁸.

“Inteligente”. Neologismo introducido por Cervantes en el lenguaje literario, aunque sólo hizo uso del mismo dos veces: en la 1ª parte del *Quijote*, donde se afirma que un príncipe, entre otras cosas, debe ser “inteligente en las materias de estado”²⁹; y en el *Coloquio de los perros*, donde un poeta se lamenta de no haber obtenido el mecenazgo esperado de “un príncipe inteligente, liberal y magnífico”³⁰. La poca importancia que en el siglo XVII tuvieron las palabras “inteligencia” e “inteligente” se debió en gran parte al arraigo de los términos equivalentes “ingenio” e “ingenioso”. Baste

²⁷ IDEM. *O. C. Coloquio de los perros*, t. 1, p. 868.

²⁸ IDEM. *O. C. La entretenida*, t. 2, p. 758.

²⁹ IDEM. *Quijote I*, c. 47.

³⁰ IDEM. *O. C. Coloquio de los perros*, t. 1, p. 884.

recordar que la obra cumbre de Cervantes lleva por título: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

Al igual que Cervantes, los clásicos del Siglo de Oro hicieron escaso uso de dichas novedades léxicas, como puede comprobarse con sólo consultar los *Vocabularios* de las obras de Lope de Vega y Luis de Góngora y los *Índices* de la poesía de Francisco de Quevedo³¹. Una excepción a la anterior regla fue último clásico, Baltasar Gracián. Aunque en *Arte y agudeza de ingenio* sentencia que “entendimiento sin agudeza y conceptos, es sol sin luz”³², no obstante emplea con toda normalidad la palabra inteligencia en frases como éstas: “Tanto necesita la diligencia de la inteligencia como al contrario. La una sin la otra vale poco, juntas pueden mucho; “Vimos ya hombres muy diligentes, obradores de grandes cosas, ejecutivos, eficaces, pero nada inteligentes”³³; y *Oráculo Manual* añade que “la inteligencia y la diligencia todo lo vencen. La diligencia ejecuta presto lo que la inteligencia prolijamente piensa”³⁴.

El XVIII es conocido como el Siglo Ilustrado, el de las Luces, de las Doctas Academias y de la afamada Enciclopedia francesa. Por lo que hace a España, en 1713 fue fundada la Real Academia Española, que entre 1726-1739 publicó los seis tomos que componen el *Diccionario de la lengua castellana*, comúnmente llamado *Diccionario de autoridades*, porque él se confirma el sentido de cada palabra con textos tomados de los autores clásicos. Medio siglo después, en 1780, la Docta Corporación redujo los seis volúmenes de la anterior obra a un solo tomo “para su más fácil uso”, resultando así la que

³¹ Ver *Vocabularios e Índices* en N. INTRODUCTORIA.

³² GRACIÁN, B. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1944: *Arte y agudeza de ingenio*, Disc. I, p. 62,

³³ IDEM. *O. C. El discreto*, c. XXI, pp. 342-343.

³⁴ IDEM. *O. C. Oráculo manual y arte de prudencia*, c. LIII, p. 369.

es considerada 1ª edición del *Diccionario de la Lengua Castellana*. Por lo que hace a nuestro tema, en ambos diccionarios quedaron asentadas las nuevas palabras, explicadas por las más antiguas, hasta el punto de convertirlas en sinónimas, como puede apreciarse en las siguientes definiciones: “*Inteligencia*, la acción de entender”; “*Inteligente*, el que entiende o tiene la virtud de entender las cosas”; *Intelección*, acción por la cual el entendimiento comprende o concibe una cosa”; “*Inteligible*, lo que se puede o es fácil de entender”; “*Intelectual*, lo que es propio o perteneciente al entendimiento”; “*Intelecto*, lo mismo que entendimiento. Es voz anticuada”³⁵. El fundamento de dicha sinonimia es la supuesta etimología latina de entender y entendimiento: “*Entender*, es tomado del latino *intelligere*”; y “*Entendimiento*, viene del latino *intellectus*”³⁶.

Los anteriores errores son disculpables por el hecho de que en el siglo XVIII la filología estaba dando sus primeros pasos. Posteriormente, la docta Academia enmendó ambos errores: En la 12ª edición del *DRAE* se firma que “*entender* viene del lat. *intendere*”; y en la 14ª edición de 1914 se da por cierto que “*entendimiento* viene de *entender*”, y no de *intellectus*, como hasta entonces se venía afirmando. Hoy sabemos, que entendimiento viene directamente de *intendimentum*, sustantivo del bajo latín medieval³⁷, y que tanto entender como entendimiento provienen de la raíz indoeuropea *ten-*, cuyo significado primario fue tender o estirar algo. En cambio, inteligencia y afines provienen de la raíz *leg-*, que significó recoger o coleccionar cosas³⁸.

³⁵ RAE. *Diccionario de autoridades*, t. IV, pp. 499-501.

RAE. *Diccionario de autoridades*, t. III, p. 288.

³⁷ NIERMEYER, J. F. *Mediae latinitatis lexicon*, p. 1548.

³⁸ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, pp. 94 y 179.

Por fin, hemos llegado en nuestro recorrido histórico al siglo XX, que nos va a deparar nuevas sorpresas. Es sabido que los usos lingüísticos son cambiantes, a veces hasta el capricho, pero nadie podía imaginar que el viejo vocablo entendimiento iba a quedar desplazado del puesto central, que durante siglos había ocupado, por una palabra de tan corto recorrido histórico como era inteligencia. Pero lo cierto es que en el siglo XX la palabra inteligencia se puso de moda, apareciendo en las portadas de una serie de libros importantes tanto en el campo de las ciencias humanas como en filosofía.

En efecto, a finales del siglo XIX George John Romanes, amigo de Charles Darwin y padre de la Psicología comparada, publicaba *Inteligencia animal*³⁹, obra en la que cuestiona la tesis tradicional según la cual el hombre es el único animal inteligente. En 1903, el sicólogo francés Alfred Binet daba a conocer *Estudio experimental de la inteligencia*⁴⁰, obra en la cual proponía para medir el coeficiente intelectual de las personas los “test de inteligencia”. En 1936, el suizo Jean Piaget hacía pública una investigación pionera *El nacimiento de la inteligencia del niño*, que en 1947 completaría con *Psicología de la Inteligencia*⁴¹. En la segunda mitad del siglo XX, John McCarthy acuñaba la expresión *Inteligencia artificial*⁴², referida a los robots o máquinas, supuestamente inteligentes, que en un futuro próximo reemplazarían al hombre en múltiples actividades secularmente consideradas humanas. En 1969, el

³⁹ ROMANES, J. *Animal Intelligence*. London, Kegan Paul, 1882; *La inteligencia animal. Parte primera*. Madrid, Impr. de Fortanet, 1886.

⁴⁰ BINET, A. *L'étude expérimentale de l'intelligence*. Paris, Schleicher, 1903.

⁴¹ PIAGET, J. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Paris, Neuchâtel, 1936; *El nacimiento de la inteligencia del niño*. Madrid, Aguilar, 1969. *La psychologie de l'intelligence*, 1947; *Psicología de la inteligencia*. Bs. As. Psiqué, 1970.

⁴² MCARTHY, J. *Artificial Intelligence*, expresión utilizada por primera vez en el Congreso de Dartmouth de 1953.

sicólogo francés Alain Sarton daba a conocer *La inteligencia eficaz*, la que está capacitada para “comprender, saber y actuar”⁴³.

Entre 1980-1983, nos sorprendía Zubiri con su monumental trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*⁴⁴. En ella sostiene que la inteligencia humana es intrínsecamente sentiente y, viceversa, que los sentidos son inteligentes, de manera que hay tantas formas de intelección como sentidos: eidética o visual, auditiva o notificante, olfativa o de rastreo, gustativa o fruíble, táctil o de tanteo, térmica o atemperante, cenestésica o intimante, kinestésica o direccional. A su vez, la intelección primordial se despliega en una segunda aprehensión, dual o lógica. Finalmente, desde ambas aprehensiones, se pone en marcha la razón para comprender lo que las cosas aprehendidas podrían ser en el mundo, allende toda aprehensión. Con posterioridad a Zubiri, José Antonio Marina ha venido publicando, una serie de libros pedagógicos, muy leídos en España, sobre distintos tipos de inteligencia: creadora, fracasada, ejecutiva, etc.⁴⁵.

En la última década del siglo XX tres profesores americanos nos han vuelto a sorprender con nuevas publicaciones exitosas. En 1993, el profesor de Haward, H. Gardner, publicaba *Inteligencias múltiples*⁴⁶, obra en la que analiza ocho tipos de habilidades inteligentes: audio-musicales, corpóreo-kinestésicas, verbo-lingüísticas, visual-espaciales, interpersonales, intrapersonales, naturalísticas. En 1994, Pierre Lévy, profesor de las Universidades de Ottawa y

⁴³ SARTON, A. *L' intelligence efficace: Comprendre, savoir, agir*. Paris, 1969; *La inteligencia eficaz: Comprender, saber, actuar*, 2ª. edic. Bilbao, Mensajero, 1979.

⁴⁴ ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza, 1980-1983. con 3 Partes: I. *Inteligencia y realidad*, II. *Inteligencia y logos*, III. *Inteligencia y razón*.

⁴⁵ MARINAS, J. A. *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona, Anagrama, 1993; IDEM. *El vuelo de la inteligencia*. Barcelona, Plaza y Janés, 2000; IDEM. *La inteligencia fracasada. Teoría y prácticas de la estupidez*. Barcelona, Anagrama, 2004; IDEM. *La inteligencia ejecutiva: Lo que los padres y los docentes deben saber*. Madrid, Ariel, 2010.

⁴⁶ GARDNER, H. *Multiple intelligences*. New York, Basic Books, 1993; *Inteligencias múltiples*. Barcelona, Paidós, 2005.

de París VII, hacía pública su obra *La inteligencia colectiva*⁴⁷, una inteligencia virtual creada por las nuevas tecnologías, que funciona en el ciberespacio en el que hoy vivimos inmersos. Finalmente, en 1995 Daniel Goleman, profesor en la universidad de Yale, lanzaba al mercado *Inteligencia emocional*⁴⁸, un *best seller* mundial que establecía una estrecha relación entre la inteligencia y las emociones humanas, resultando de esta simbiosis hasta cinco tipos básicos de intelección: conciencia de sí mismo, autorregulación, motivación, empatía y habilidades sociales.

Los títulos reseñados son más que suficientes para poner en evidencia hasta qué punto la palabra inteligencia se ha impuesto en nuestros días, confirmando de paso la plena actualidad y vigencia de la última obra de Zubiri. ¿Quién dijo que Zubiri no era actual? Otra cosa es que la palabra inteligencia funcione en estos y en otros autores con sentidos diversos y, por supuesto, controvertibles. El propio Zubiri manifestó su desacuerdo “con lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial”, dando como razón, que lo ejecutado por un animal o por un mecanismo electrónico “conciernen tan sólo al contenido de la impresión, pero no a la formalidad de realidad” (*IRE*, 85). En cambio, que el animal humano es inteligente antes que ser racional, es una afirmación zubiriana, convergente con la tesis evolutiva de J. Piaget. Más aún, si hubiera alcanzado a leer las obras de H. Gardner y D. Goleman, estoy seguro que muchas de sus tesis le hubieran complacido. Los actos de intelección sentiente, los sentimientos y las voliciones, según lo expone Zubiri en *SSV*, conforman en el hombre una unidad estructural.

⁴⁷ LÉVY, P. *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris, La Découverte, 1994; hay traducción electrónica.

⁴⁸ GOLEMAN, D. *Emotional intelligence*. New York, Bantam Books, 1995; *La inteligencia emocional*. Madrid, Kairós, 2001.

A todo lo anterior ha que añadir que la palabra inteligencia entró también a formar parte del ámbito literario. Como muestra, he aquí estos bellos versos de *Eternidades* (1916-1917), en los cuales nuestro premio Nobel Juan Ramón Jiménez dirige esta bella plegaria a la “inteligencia”, no sabemos si a la divina, a la humana o si a ambas:

“INTELIJENCIA, dame
el nombre exacto de las cosas!
...Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.
Que por mí vayan todos
Los que no las conocen, a las cosas;
que por mí vayan todos
los que ya las olvidan, a las cosas;
que por mí vayan todos
los mismos que las aman, a las cosas...
Intelijencia, dame
el nombre exacto, y tuyo,
y suyo, y mío, de las cosas!”⁴⁹.

Después de este largo recorrido por nuestra lengua romance, me pregunto: ¿Cómo resolvió Zubiri el embrollo histórico entre entendimiento e inteligencia? Para Zubiri la inteligencia humana es radicalmente sentiente en tres ámbitos: 1) En el ámbito propio de la “nuda” inteligencia, en la que las cosas están presentes o actualizadas en las aprehensiones primordiales bajo

⁴⁹ JIMÉNEZ, J. R. *Obras Completas*. Madrid, Taurus, 1982.

formalidad de realidad; 2) En el ámbito de la aprehensión dual, la propia del logos que aprehende dualmente lo que las cosas campalmente “serían”, unas desde otras, en un determinado campo; 3) En el ámbito de la intelección racional, el propio de la razón en marcha hacia lo que las cosas “podrían ser” en el mundo real, allende toda aprehensión.

Pues bien, dentro del anterior esquema, Zubiri coloca al entendimiento en el ámbito de la intelección racional o razón. Entender una cosa es más que aprehenderla primordial o campalmente; entender es comprender lo que esa cosa es en la realidad mundanal. Por ello, concluye Zubiri: “A mi modo de ver no es lo mismo inteligencia y entendimiento. Llamo inteligencia a la capacidad de aprehender algo como real. Mil cosas hay que inteligimos, esto es que aprehendemos como reales pero que no entendemos lo que realmente son. Entendimiento es inteligir algo real tal como realmente es” (*IR*, 341). De aquí que Zubiri, sin quitarle importancia, trate el tema del entendimiento al final de la tercera parte de su trilogía noológica, como luego veremos.

Resuelto el secular enredo lingüístico entre entendimiento e inteligencia, Zubiri tuvo que enfrentarse a un segundo problema de mayor importancia, al secular dualismo filosófico que había mantenido separados sentidos e inteligencia en dos mundos distintos, el material y el espiritual. Tradicionalmente se venía sosteniendo que sentidos e inteligencia son dos facultades radicalmente distintas, que producen actos de diversa naturaleza, materiales unos e inmateriales otros⁵⁰. Esta interpretación está claramente expresada por de Santo Tomás de Aquino en el siguiente texto: “La palabra *intellectus* comporta cierto conocimiento íntimo, dado que proviene de *intus-*

⁵⁰ El secular dualismo entres sentidos e inteligencia quedó expresado en los siguientes axiomas: *Nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensibus*; “*Omnis cognitio incipit a sensu et perficitur in intellectu.*”

legere. Ello es así, porque el conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades exteriores o sensibles, mientras que el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia misma de la cosa”⁵¹.

Se trata de una concepción dualista, según la cual, en un primer momento, los sentidos reciben de las cosas múltiples impresiones, que seguidamente transforman en imágenes o especies sensibles. En un segundo momento, el entendimiento agente (*intellectus agens*) somete dichas especies sensibles a un proceso de abstracción o desmaterialización, resultando de ello las especies impresas. En un tercer momento, el entendimiento paciente (*intellectus patiens*) transforma dichas especies impresas en especies expresas o conceptos universales de naturaleza inmaterial, los cuales están en la base de toda ciencia humana. De aquí que los escolásticos afirmaran que “*Scientia est universalibus*”.

Zubiri se opuso a este secular dualismo, afirmando que en el “animal de realidades”, el sentir es inteligente y, viceversa, el inteligir es sentiente. Dado el enfoque lingüístico de este libro, voy a insistir en la importancia que ambos neologismos, “inteligir” y “sentiente”, tienen en la filosofía zubiriana. Zubiri empleó por primera vez “inteligir”, en forma nominal, en un curso dado en de 1034 con el título “Nuestra visión del pasado filosófico”, en el cual decía: “El nuevo inteligir nos llevó a discutir también grandes problemas del pasado filosófico” (CU-2, 287). Años después, Zubiri lo usó varias veces el verbo “inteligir” en el tratado *Sobre la esencia* de 1962, que tuvo gran difusión y generó múltiples controversias. De este neologismo se hizo eco Julio Cortázar en *Rayuela*, novela publicada en 1963, poniendo en boca del protagonista de la

⁵¹ “Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi *intus legere*. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei”. TOMÁS, S. S. *Th.* II-II, q. 8.

misma este intrigante comentario: “*Entender*. No entender: entender. Una sospecha de paraíso recobrado. No puede ser que estemos aquí para no poder ser”⁵². De este neologismo hicieron uso, entre otros, el ensayista Enrique Miret Magdalena y el neurólogo Carlos Castilla del Pino.

Pero donde lo empleó temáticamente, en todos sus modos y formas (entender, entiendo, entendimos, entendiera, entendiendo, entendido, etc.) fue en su última y más importante obra *Inteligencia sentiente*. Entender es todavía un término duro y malsonante, como lo fue la palabra “vivencia”, cuando la introdujo José Ortega y Gasset en 1913⁵³. Pero entender era un término necesario para que el grupo lingüístico del cual pertenece, históricamente carente de verbo, recuperara la cabeza verbal. En estas circunstancias, la Real Academia lo ha aceptado como término culto en la 23ª edición del *DRAE*, 2014, que, en su correspondiente entrada, dice así: “*Entender*. (Del lat. *intelligere*). tr. cul. Entender algo o a alguien. *La facultad de entender las acciones humanas*”. Esto supuesto, ¿cuál es la significación que el verbo entender tiene en la filosofía de Zubiri?

Para Zubiri, entender significa, en primer lugar, el hecho de estar las cosas actualizadas o presentes en los actos de intelección “bajo formalidad de realidad”. Estas dos últimas palabras, formalidad y realidad, antes de que Zubiri hiciera uso de ellas, tienen una larga tradición. Proviene de dos neologismos latinos, *formalitas* y *realitas*, introducidos en el vocabulario escolástico medieval por Duns Escoto. Con ellos el Doctor Sutil explicaba la composición metafísica de los entes materiales mediante notas genéricas,

⁵² CORTAZAR, J. *Rayuela*. Bs. As., Sudamericana, 1963, c. 18.

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, t. I, p. 254, nota a pie de página.

específicas e individualizantes, las cuales siendo formalidades inseparables de las cosas, no por ello dejan de ser realidades.

En cambio, la expresión zubiriana “formalidad de realidad” no designa las cosas reales en tanto que existentes en el mundo allende la aprehensión, sino las cosas en tanto que actualizadas como reales en la aprehensión humana. En el mero sentir las cosas están presentes en forma estímúlica o sensible, es decir, como estímulos objetivos que suscitan en el mero animal una respuesta adecuada a sus necesidades. En el animal humano esas mismas cosas están actualizadas en forma sentiente, pero a la vez son prehendidas como un *prius*, como algo otro presente “en propio” o “de suyo” en la aprehensión primordial. Por ello, Zubiri puede definir al hombre como “animal de realidades”.

En este sentido, realidad es un neologismo semántico de difícil comprensión. “Por esto es -confiesa Zubiri- por lo que a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad *reidad*” (*IR*, 57). Pero, siendo “reidad” un neologismo morfológico que no se prestaría a confusiones, su creador lo utilizó en muy pocas ocasiones y tampoco ha obtenido mayor aceptación entre los comentaristas de *Inteligencia sentiente*.

Todo lo contrario ha sucedido con el adjetivo “sentiente”, convertido en un término exitoso, que popularizó Zubiri, aunque (hay que decirlo) no fue creación suya. En efecto, a comienzos del siglo XVIII la propia RAE acogía dicho término en el *Diccionario de autoridades*, con la siguiente significación: “*Senciente*, part. act. del verbo sentir. Lo que siente, o tiene sensación. Lat. *Sentiens, tis*”⁵⁴. Esta magna obra, corroboraba el sentido de cada palabra con textos de autores clásicos. En apoyo al adjetivo “senciente”, cita un sermón del

⁵⁴ RAE. *Diccionario de autoridades*, t. VI.

gran predicador trinitario del siglo XVII, fray Hortensio Félix Paravicino, en el cual critica a un autor anónimo del siglo anterior por atribuir a los árboles “alma no sólo vegetante, sino senciente e intelectual”⁵⁵. Escritores posteriores siguieron utilizándolo frases como éstas: “partes sencientes”, “sustancia senciente”, “facultad senciente”⁵⁶.

A finales del siglo XVIII Esteban de Terreros y Pando incluyó el neologismo de Paravicino en su afamado *Diccionario castellano*, dándole nueva forma: “*Sentiente*. Ver *Sensitivo*”; a su vez: “*Sensitivo*. Lo que tiene órganos propios para recibir impresiones de los objetos, lo que pertenece a los sentidos”⁵⁷. Inexplicablemente, en 1817 la RAE eliminó de la 5ª edición del *Diccionario de la lengua española* el adjetivo “senciente”, sin que la variante “sentiente”, propuesta primero por Terreros y después por Zubiri, haya recibido el reconocimiento que merece.

Senciente o sentiente, ¿cuál de ambas formas es la correcta? Ambas lo son. Si la derivación se hace directamente del participio latino *sentiens-tis*, como en su día lo hizo Paravicino, estaría bien decir y escribir “senciente”, como de *patiens-tis* decimos “paciente” y no “patiente”. Ello se debe a la inveterada costumbre de los latinistas hispanos de pronunciar la letra “t”, de esta y otras palabras latinas, con sonido de “c”. Pero si la derivación se hace directamente del verbo español sentir, entonces el adjetivo “sentiente” no solamente es una derivación correcta, sino incluso más actual.

⁵⁵ PARAVICINO, H. F. *Oraciones evangélicas o discursos panegíricos y morales*, 6 tomos. Madrid, Impr. de María de Quiñones, 1638; ver dicho texto en *Sermones cortesianos*. Madrid, Castalia, 1994, pp. 276-277.

⁵⁶ BERNES, I. Papel del doctor I. B. en el que responde a un manifiesto que escribió el doctor Damián de Mayorga y Guzmán. Madrid, Impr. de Andrés García, 1674. MARTÍNEZ, M. *Philosophía scéptica: Extracto de la física antigua y moderna*. Madrid, Impr. de Antonio Marín, 3ª edic., 1768.

⁵⁷ TERREROS, E. *Diccionario castellano*, t. IV.

2. Inteligencia y logos⁵⁸

Lógos es un sustantivo griego común y corriente, derivado de la raíz indoeuropea *leg-*⁵⁹, que significó palabra, proposición, definición, discurso⁶⁰. De la misma raíz deriva el verbo griego *légein* y el latino *legere*, de donde proviene nuestro verbo leer. Ahora bien, gracias a los *lógoi* o palabras podemos decir lo que unas cosas son desde otras. Es lo que hacemos cuando juzgamos, tanto en forma hablada como escrita. Ahora bien, para que las palabras escritas nos den el sentido que encierran, tenemos previamente que leerlas.

Del lenguaje común de la gente la palabra *lógos* pasó a formar parte del vocabulario filosófico con Heráclito, para quien el devenir de las cosas está regido por un *lógos* o razón universal y eterna. Platón consideraba que el *lógos* es la instancia suprema que rige la dialéctica de las ideas, de las cuales las cosas del mundo sensible son pálidos reflejos o sombras. Más realista, Aristóteles definió al hombre como “*zóon lógon ékhon*”, animal que habla⁶¹. Para Plotino, *tò Én*, el Uno con mayúscula, es el ser por excelencia, del cual emanan en un proceso descendente en primer lugar el *Lógos*, que es una especie de demiurgo que rige el mundo material; en segundo lugar, las cosas materiales que reciben del *Lógos* múltiples modos y formas de existencia.

Dentro de horizonte cristiano, San Juan le dio un nuevo sentido teológico a la palabra *Lógos* en el Prólogo al IV Evangelio, que comienza así: “En el principio existía el *lógos*, y el *lógos* estaba con Dios y el *lógos* era Dios [...] y

⁵⁸ GRACIA, D. *Voluntad de verdad*, ver “Inteligencia y logos”, pp. 140-152.

⁵⁹ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, p. 94.

⁶⁰ YARZA, F. *Diccionario griego-español*, p. 849.

el *lógos* se hizo carne⁶². Es sabido que San Jerónimo, en su *Vulgata* tradujo el *lógos* de San Juan con la palabra *Verbum*, en mayúscula, con la cual los teólogos latinos han nombrado secularmente a la segunda persona de la Santísima Trinidad.

Por otra parte, en el latín clásico *verbum* significó las palabras en general, entre las cuales las dos más importantes son el sujeto (del cual se dice algo) y el predicado (lo que se dice). En la mayor parte de las oraciones el verbo cumple la función de predicado, siendo el elemento esencial de una oración. Ahora bien, dado el arraigo teológico y gramatical que la palabra verbo tuvo en nuestra lengua romance, fue innecesario introducir la voz griega *lógos*, aunque las voces derivadas estuvieron presentes en nuestra lengua romance muy tempranamente: *lógica*, 1250; *lógico*, 1438; *silogismo*, 1433⁶³. Ello explica la tardía introducción del término *logos* en el *DRAE*, 22ª edición del 2001, que dice así: “*Logos*. (Del griego *Lógos*). *Fil.* 1. Discurso que da razón de las cosas. 2. Razón, principio racional de universo. 3. En la teología cristiana, el Verbo o Hijo de Dios”.

Con anterioridad a su oficialización, Zubiri había utilizado temáticamente el término *logos* castellanizado en *Inteligencia sentiente*, cuya segunda parte lleva por título: “Inteligencia y *logos*”. ¿Con qué finalidad utilizó dicho neologismo? El propio Zubiri lo explica así: “Esta intelección [la intelección dual] tiene distintos aspectos y momentos. Para englobarlos en una sola denominación emplearé el vocablo ya clásico *logos*” (*IL*, p. 47). Hubiera sido

⁶¹ ARISTÓTELES. *Política*, 1253^a 9-10; 1332^b 5.

⁶² KATA JOANNEN, I, 1, 14: “En arjé ên o *lógos*, kai o *lógos* ên pròs tòn Theón, kai Theòs ên o *lógos* [...] Kai o *lógos* sàrs eguéneto kai eskénosen en emin”, cuya traducción es: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios [...]. Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros”, *Biblia de Jerusalén* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1977, p.1505.

más fácil y entendible titular la segunda parte de su trilogía: “Inteligencia lógica”. Pero Zubiri prefirió emplear *logos*, en vez de *lógica*, por considerar que ésta vieja palabra castellana estaba contaminada por el dualismo característico de la filosofía tradicional. En efecto, la *lógica* fue considerada secularmente la ciencia que estudia los conceptos, los juicios y los raciocinios. Según este enfoque, la *lógica* es básicamente concipiente, formalmente juzgante y terminalmente razocinante. La percepción y la imaginación no formaban parte del ámbito lógico, porque percibir e imaginar eran considerados actos propios de los sentidos tanto externos como internos, a los cuales se les atribuía la función ancilar o instrumental de suministrar la materia prima al entendimiento, para que éste cumpliera con las funciones superiores de concebir ideas, emitir juicios y formar raciocinios.

Para Zubiri, en cambio, este primer modo de intelección dual, llamado *logos*, se desarrolla en dos momentos: En el primero, las cosas previamente aprehendidas dentro un determinado campo, son identificadas mediante perceptos, fictos y conceptos. Los perceptos muestran el perfil individual de las cosas, su “esto”; los fictos, el “cómo” están organizadas sus notas; los conceptos expresan el “qué” esencial de las cosas aprendidas dualmente unas desde otras. Este proceso culmina con la imposición de nombres comunes y propios a las cosas.

En un segundo momento, el *logos* entra a juzgar o decir lo que las cosas supuestamente “serían” en tanto que aprehendidas dualmente unas desde otras en un determinado campo. En todo juicio se afirma o niega algo de algo. Zubiri distingue tres clases de juicios: posicionales, proposicionales y predicativos. Cuando, asomado a la ventana, alguien grita “¡fuego!”, hace algo

⁶³ Ver SEGURA, S. *Nuevo diccionario etimológico*.

más que nombrar una cosa; afirma que allí está actuando un elemento destructor que llamamos fuego. Hay también juicios proposicionales. Si digo “para verdades el tiempo”, estoy afirmando que lo que hoy desconocemos, lo conoceremos mañana. Pero la forma perfecta del juicio es la que los griegos llamaron *lógos apophantikós* o juicio declarativo, que consiste atribuir a un sujeto, un predicado, en la forma “A es B”.

Para Zubiri, dicha atribución predicativa no es un simple proceso dialéctico de afirmaciones y de negaciones, con las que unimos o separamos ideas o conceptos abstractos. Porque todo juicio está basado en un movimiento real de intelección dual, que declara o dice lo que una cosa llamada sujeto “es en realidad”, vista desde otra cosa real llamada predicado. La lógica real funda la lógica en tanto que ciencia de las ideas o dialéctica. Ahora bien, aunque en todo juicio se pretende dar una sentencia firme sobre lo que algo es o no es en realidad, no en todos los juicios se alcanza el mismo grado de firmeza. El barrunto, la sospecha, la duda, la opinión, etc., son juicios infirmes, mientras que la certeza es el estado firme que corresponde a la verdad dual. No obstante, la verdad así alcanzada es siempre aproximación a lo que las cosas campalmente serían en realidad, nunca un estado de conformidad plenamente alcanzado.

Resumiendo: Logos es un neologismo introducido por Zubiri con la función de servir de común denominador de todos los actos de intelección dual. El logos, por razón de su extensión, es un término que abarca las tres simples aprehensiones duales (perceptos, fictos y conceptos) y todas las formas y modos de juicios campales. Por su comprensión, el logos designa la primera intelección modal, en cuyos actos alcanzamos descriptivamente la verdad dual

de las cosas, tal como son aprehendidas en realidad unas desde otras en un determinado campo. La segunda modalidad de la inteligencia es la razón.

3. Inteligencia y razón⁶⁴

La razón es un segundo modo de intelección, ulterior a la intelección dual o campal, propia del logos. Para comprender esta segunda modalidad intelectual, no estará de más hacer unas breves consideraciones históricas. Razón (en latín *ratio-nis*) proviene del verbo deponente *reor-ris* y éste, a su vez, de la raíz indoeuropea *ar-*⁶⁵, que significó primariamente articular las distintas partes de un todo, poner en orden un conjunto de cosas, para terminar significando explicar o dar razón de las cosas que conforman el mundo allende toda aprehensión. Al anterior verbo pertenece el participio irregular *ratus-a-tum*, lo acordado o ratificado, del cual se formó el sustantivo *ratio-nis*, que en latín clásico tuvo una larga lista de significados. En el ámbito civil, *ratio* significó las raciones o porciones (razón y ración son palabras gemelas) que le corresponden a alguien en una herencia o repartición de bienes. En el ámbito eclesiástico, se llamaba porcionero o racionero al canónigo que distribuía las prebendas o raciones asignadas al resto de los canónigos en las colegiatas y catedrales. En el ámbito escolar, existía la llamada *ratio studiorum* o plan de estudios, para establecer la carga académica o el *pensum* correspondiente a cada período escolar. En el ámbito filosófico, a partir de *ratio* se formó el adjetivo *rationalis-e*, que dio lugar a la definición clásica del hombre como “animal racional”. A la misma raíz pertenecen el verbo tardío *ratiocinor-ari*, ratiocinar o razonar; y el sustantivo *ratiocinium* de donde viene raciocinio.

⁶⁴ GRACIA, D. *Voluntad de verdad*, ver “Inteligencia y razón”, pp. 152-168.

⁶⁵ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, p. 13.

Los anteriores términos pasaron a nuestra lengua romance en fechas muy tempranas: razón, en 1140; razonar, 1140; raciocinio 1335; racional, 1438⁶⁶.

Zubiri no niega legitimidad a la lógica, cuyo objeto es el estudio de las leyes formales del pensamiento y cuya forma suprema es el silogismo y la dialéctica o arte de discutir⁶⁷. Zubiri afirma que la lógica formal es necesaria, pero lo que no se puede hacer es lanzar “la filosofía por los cauces de la mera lógica” (*IRA*, 50), error en el que han incurrido algunos de los filósofos modernos, contribuyendo con ello a la logificación la inteligencia, cuando lo que hay que hacer es todo lo contrario: inteligizar el logos y la razón: “Todo se puede poner en forma de silogismo en *BÁRBARA*. La cosa es saber si con ese silogismo se ha llegado a la realidad, que es el asunto” (*HD*, 997). Para Zubiri la lógica formal se funda en la marcha concreta de la razón, que va desde las cosas campalmente aprehendidas en realidad, hacia la realidad mundanal. Para poner un ejemplo, repetido por el propio Zubiri, dada la percepción de un color en aprehensión primordial de realidad y analizado y descrito ese color desde otros colores en aprehensión dual dentro de un determinado campo, lo que resta es que la razón se ponga en marcha hacia el fundamento mundanal de los colores, que podrían ser y son las ondas electromagnéticas y los fotones

Para hacer con éxito este difícil viaje desde un determinado campo hacia el mundo de la realidad, utilizamos como guía ciertos esquemas de referencia sacados de las cosas previamente aprehendidas, los cuales nos van sugiriendo los pasos que debemos ir dando para llegar a comprender lo que la realidad “podría ser” en el mundo allende. Hecho esto, la razón tiene que hacer el viaje de vuelta a la realidad aprehendida, para comprobar mediante el recurso a la

⁶⁶ Ver SEGURA, S. *Nuevo diccionario etimológico*.

⁶⁷ RAMÍREZ VOSS, J. “La concepción de la lógica en el pensamiento de Zubiri”, en *Guía Comares de Zubiri*. Granada, 2011, pp. 311-328.

experiencia la validez de dichos esbozos explicativos. No voy a repetir aquí la rica descripción que de la marcha de la razón hace Zubiri; tampoco voy a analizar los diversos tipos de racionalidad posibles, tema tratado en forma excelente por Antonio Pintor-Ramos⁶⁸. Fiel a mi enfoque predominantemente lingüístico, me limitaré en adelante a analizar los cuatro verbos que utilizó Zubiri como guía o hilo conductor de la marcha racional en ida y vuelta. Ellos son: pensar, conocer, entender y saber.

Pensar. El punto de partida de la marcha racional es ponerse a pensar. Pensar viene del verbo latino *pensare* y éste de la raíz indoeuropea *(s)pen-*⁶⁹, que tuvo varios significados: En primer lugar, *pensare* significó pesar con cuidado el más preciado de los metales, el oro; en segundo lugar poner en la balanza cualquier producto que compramos y vendemos para establecer su justo precio; En tercer lugar, sopesar los pros y contras de todas nuestras acciones. De *pensare* deriva el sustantivo *pensum*, que originariamente significó la cantidad de lana que un esclavo tenía que hilar cada día; y en la época medieval, las pesadas tareas escolares impuestas a los universitarios en la llamada *ratio studiorum*. Para Zubiri pensar consiste en ir sopesando cada uno de los pasos que vamos dando en la búsqueda del fundamento último de las cosas en el mundo allende la aprehensión. Dejemos que él mismo nos lo explique:

“En su marcha intelectual la razón tiene que ir actualizando nuevamente lo real cautamente, esto es sopesando cada uno de sus pasos. Y precisamente por esto es por lo que esta actividad se llama pensar, etimológicamente pesar. El

⁶⁸ PINTOR-RAMOS, A. “Zubiri: Tipos de racionalidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, Universidad Pontificia, 2012, n. 39, pp. 213-377.

⁶⁹ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, p. 166.

pensar tiene el carácter intelectual de un sopesar lo real ‘en’ la realidad misma para ir ‘hacia’ lo real dentro de aquella. Pensar es pesar intelectivamente. Se pesa, se sopesa la realidad. Y este peso intelectual de la realidad son justamente las razones. Hablamos así de ‘razones de peso’. La realidad que la razón tiene que alcanzar no es, pues, la *nuda realidad*; esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas las afirmaciones campales ulteriores. La realidad que la razón ha de alcanzar es la *realidad sopesada*” (IRA, 40).

Conocer. Dice el dicho que el que busca, encuentra. En este caso encontrar significa conocer, verbo conformado por el prefijo *cum* (con) y el verbo *gnoscere*, procedente de la raíz indoeuropea *gno*⁷⁰, de cuyo participio pasivo (*g*)*notus-a-tum* proviene el sustantivo *notitia-ae*. El conocimiento es el resultado del pensar, que consiste en ir adquiriendo noticias de la realidad profunda, sin que nunca lleguemos a conocerla totalmente.

Dejemos una vez más que nos lo explique Zubiri: “Conocimiento es intelección en razón. Conocer lo que una cosa es, es conocer su realidad profunda. Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en inteligir que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia” (IRA, 161). Ahora bien, el conocimiento es siempre “inteligencia en razón” y la razón tiene diversas formas de acceder a lo real profundo. Una de ellas es la ciencia, pero “la ciencia no es sino un modo entre otros de conocimiento” (IRA, 171). A esta diversidad de formas concretas de conocimiento es a lo que Zubiri llama mentalidades. Hay mentalidades sociológicas e históricas, como la griega, la semita, la medieval o la moderna, etc., de las cuales se ha ocupado la llamada

⁷⁰ IDEM. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, p. 67.

historia de las mentalidades. Pero hay también mentalidades de tipo personal, que afectan directamente al proceso del conocimiento racional en búsqueda de la realidad profunda o mundanal. Es entonces cuando hablamos de mentalidad científica, filosófica, poética, religiosa, etc. “No es la misma la mentalidad del científico, que la del poeta, que la del político, que la del teólogo, que la del filósofo, etc. [...] Mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional” (IRA, 155)⁷¹.

Entender. Recordemos que el verbo entender fue el caballo de Troya contra el que tuvo que pelear Zubiri, no para destruirlo, sino para sacarlo del ámbito de la nuda intelección primordial, en el que secularmente estuvo anclado, y colocarlo en el mundo de la razón como forma suprema de intelección racional. Entender es más que captar lo que las cosas “serían” tanto en la aprehensión primordial como en la dual. Entender es la forma suprema de conocer racionalmente lo que las cosas “podrían” ser en el mundo allende las aprehensiones. Más que aprehender, entender es comprender el qué y el porqué de las cosas previamente aprehendidas y conocidas. Tal comprensión solamente se obtiene, cuando nuestros esbozos racionales han pasado exitosamente el examen de la probación física en el tribunal de la experiencia, aunque nunca lleguemos a tocar el fondo.

En palabras de Zubiri: “A mi modo de ver no es lo mismo inteligencia y entendimiento. Llamo inteligencia a la capacidad de aprehender algo como real. Mil cosas hay que inteligimos, esto es, que aprehendemos como reales, pero que no entendemos lo que realmente son. [...] El entendimiento presupone la inteligencia [...] El entendimiento es la facultad de comprender [...] No son dos

⁷¹ MARQUÍNEZ, G. “El concepto de mentalidad en Zubiri”, en *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico a la filosofía de Zubiri*. Granada, Comares, 2007, pp. 269-280.

facultades, sino que el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia” (IRA, 341).

Saber. Cuando al final del proceso racional o marcha de la razón terminamos comprendiendo algo, podemos decir que lo sabemos. Saber viene *sapere*, verbo latino de origen desconocido, aunque relacionado con el sentido del gusto. Por el gusto percibimos los sabores de las cosas que comemos y bebemos. Pero saber significa también experimentar placer no sólo comiendo, sino también aprehendiendo y comprendiendo las cosas. En este sentido, el saber es la meta final de la actividad intelectual. Se trata de un estado interior placentero en el que el hombre se siente gustosamente en la realidad, saboreando las cosas aprehendidas y comprendidas. Dicho estado placentero de la mente es conocido secularmente con el nombre de sapiencia o sabiduría. Quienes viven a plenitud en dicho estado son “los pocos sabios que en el mundo han sido”, en palabras de fray Luis de León.

A propósito, Zubiri escribió lo siguiente: “Como he expuesto largamente, pienso que todos los sentires son momentos de una sola intelección sentiente. Por tanto no puede extrañar que el estado de saber venga designado en latín, y sobre todo en las lenguas románicas, con una raíz que pertenece al sentido del gusto, *sapere*. Saber es más sabor que vista. De donde *sapientia* o sabiduría” (IRA, 347).

Siendo ello así, todos estamos llamados a participar, en alguna medida, en el banquete de la sabiduría, que consiste en “saber estar en la realidad”. Es la propuesta que nos hace Zubiri en el bello colofón con el que pone punto final a su trilogía: “El hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es

real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad” (*IRA*, 351-352).

4. Un estudio de noología

En la época moderna han existido diversos títulos para nombrar aquella parte de la filosofía que trata del conocimiento humano: *Crítica de la razón*, *Teoría del conocimiento*, *Gnoseología*, *Epistemología*, etc. Es sabido que Zubiri consideraba que la filosofía es un saber global y que, por serlo, es lo que menos se presta para ser dividido en partes. No obstante, Zubiri considera que la investigación filosófica primordial no debe recaer sobre el conocimiento racional, sino sobre la simple o “nuda” intelección. La pregunta básica no es ¿Cómo conoce el hombre?, sino ¿En qué consiste el inteligir humano? Por ello, escribe Zubiri, “toda epistemología presupone una investigación de lo que sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de *noología*” (*IR*, 11). Es la primera y última vez que Zubiri utiliza dicha denominación en la trilogía y en todas sus anteriores obras.

Noología es uno de los muchos neologismos cultos introducidos en la Edad Moderna para titular las nuevas disciplinas emergentes⁷². Fue empleada por primera vez Georg Gutke en 1625⁷³. En 1651, Abraham Calov (Calovius) considera la Noología como una disciplina filosófica, que es anterior a la Metafísica y fundamento de la misma⁷⁴. Por su parte, Manuel Kant en su *Crítica de la razón pura* usa el adjetivo “noologista”, como lo opuesto a “empirista”⁷⁵. A principios del siglo XX, Rudolf Eugken, uno de los pocos

⁷² Historia de la palabra Noología: FERRATER, J. *Diccionario de filosofía*, t. III, p. 2581.

⁷³ GUTKE, G. *Habitus primorum principiorum seu intelligentia*. Berolini, Kalius, 1625.

⁷⁴ CALOV, A. *Scripta Philosophica*. Wild, 1651.

⁷⁵ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, A 854, B 882.

filósofos que han recibido el premio Nobel de literatura, distinguía en el vivir humano “dos grados: el zoológico y noológico. En el primero, la vida está ligada a la naturaleza; en el segundo, alcanza independencia y posesión de sí misma”⁷⁶.

En español, fue José Ortega y Gasset quien la introdujo en un curso dado en 1916, con el título de *Sistema de Psicología*⁷⁷. En él define la Noología como una disciplina filosófica que estudia las últimas “objetividades” de la conciencia, estando por ello en la base de la metafísica y de la psicología moderna, disciplinas que tratan de las “realidades” existentes allende la conciencia⁷⁸. Por su parte Zubiri distingue entre noología y metafísica. Define a la primera como “una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de Noología”. [...] “Ciertamente es un análisis complejo y no fácil; por eso han sido inevitables repeticiones a veces monótonas. Pero es mero análisis” (*IRE*, 11, 14). En cambio, la metafísica comporta “algunas consideraciones que estimo importantes, pero que en muchos aspectos exceden tal vez el mero análisis de la aprehensión sensible” (*IRE*, 43). Dada dicha excedencia, Zubiri trató en numerosos “Apéndices” de su trilogía algunos problemas, cuya “conceptuación es una pura construcción metafísica, y no un hecho” (*IRE*, 187).

Poco dado a marcar territorios dentro del universo filosófico, Zubiri no volvió a utilizar la palabra noología en toda su extensa obra. No obstante, dicha denominación ha obtenido un cierto reconocimiento entre los estudiosos de la

⁷⁶ EUGKEN, R. *Lebens Erinnerungen*, 1920; *Obras Escogidas*, Madrid, Aguilar, 1957.

⁷⁷ Curso editado por GARAGORRI, P., con el título: *Investigaciones psicológicas*. Madrid, Alianza, 1979; fue reeditado con el título original: *Sistema de Psicología* en ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Madrid, Fundación O. G. t. VII, lecciones II-IV.

⁷⁸ CONILL, J. “El sentido de la Noología”, en *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 277-291.

obra de Zubiri por dos razones: “Porque resultó muy cómodo para distanciarse, sin explicaciones prolijas, de los planteamientos habituales en los campos de la teoría del conocimiento y de la epistemología. Al mismo tiempo, dentro de la propia obra de Zubiri, es término útil para diferenciar el plano descriptivo, en que pretende moverse su doctrina de la inteligencia, de los planteamientos estrictamente metafísicos, dominantes en gran parte del resto de su obra”⁷⁹.

⁷⁹ PINTOR-RAMOS, A. “Noología”, *Diccionario del pensamiento contemporáneo*. Madrid, San Pablo, 1977, pp. 833-839. MARQUÍNEZ, G. “Antropología, noología, metafísica”, en *Las dimensiones de la vida humana*, Madrid, Fundación. O. G., 2010, pp. 181-186.

II

REALIDAD⁸⁰

Para Zubiri, inteligencia y realidad son dos palabras “estricta y rigurosamente congéneres” (*IR*, 10), cuyos significados no pueden ser entendidos el uno sin el otro. Siendo ello así, en este segundo capítulo haremos el recorrido por la historia de la palabra REALIDAD, desde sus orígenes latinos hasta Zubiri, seguros de que nos ayudará a entender mejor la METAFÍSICA zubiriana.

1. De la polisémica *res* a la bárbara *realitas*

El sustantivo latino *realitas*, de donde proviene realidad, no tiene muy noble cuna, ni una brillante historia de la que pueda enorgullecerse. Su origen próximo está en la polisémica *res-rei*, que en latín clásico tuvo un interminable número de significados, entre los cuales cabe destacar las cosas en general y, en particular, aquellas que uno tiene en propiedad. El origen remoto de *res* está en la raíz indoeuropea *re-*, que significó los bienes que uno posee como propios, entre los cuales están las cabezas de ganado o reses. Nada extraño tiene esta última significación, si se tiene en cuenta que las reses constituían la principal

⁸⁰ Publicado con el título: “Realidad: Historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33 (2006) pp. 145-180; corregido y aumentado, fue reeditado como *Lectio doctoralis* (Bogotá, ed. Búho, 2006, 88 pp.), con motivo del Doctorado *honoris causa* que me otorgó la Universidad Santo Tomás de Bogotá; finalmente, formando parte del libro: *Realidad. Posibilidad, Religión: Historia de tres palabras*. Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2012, 120 pp.

riqueza que para su subsistencia disponía el hombre en las sociedades primitivas, de tipo agrícola y ganadero⁸¹.

Tan humilde e indispensable como la vida misma, la palabra *res* ingresó en el campo de la filosofía tardíamente, con ocasión de las disputas medievales en torno a los universales. Se preguntaban los escolásticos si las naturalezas universales, representadas por los conceptos genéricos y específicos, existían realmente o sólo intencional y/o nominalmente. Es conocida la tesis de los realistas moderados que concedían a dichas naturalezas universales tres modos de existencia: *ante rem*, en las ideas ejemplares divinas; *in re*, como formas inherentes a las cosas mismas; y *post rem*, como conceptos abstraídos de las cosas mismas por la mente humana.

Un acontecimiento filosófico de primer orden ocurrió el día en que la palabra *res* fue elevada, por encima de los conceptos específicos y genéricos, al rango de concepto trascendental. Fue Santo Tomás de Aquino quien en un texto de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* enumera estos seis trascendentales: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. En la anterior lista, *res* ocupa el segundo puesto, después de *ens*. Más aún, citando a Avicena (in principio *Metaphysicae*), el doctor Angélico llega a identificar *ens* y *res*, afirmando que ambas voces significan lo mismo, aunque con connotaciones distintas, ya que *ens* dice relación al “actum essendi” o hecho de existir, mientras que *res* se refiere a la “quidditatem sive essentiam entis”, es decir, a lo que una cosa es en esencia. Más aún, en el *Comentario al libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, afirma el Aquinate que la esencia de una cosa puede ser considerada de dos maneras: “Tal como existe en concreto *extra*

⁸¹ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*: *res* viene de la raíz indoeuropea *re-*; ver también COROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico castellano*, t. IV, p. 881.

animam o tal como es aprehendida por el entendimiento *in anima*”. Hecha esta distinción, añade S. Tomás que, en cuanto esencia pensada, “*res dicitur a reor, reris*”, verbo deponente que significó calcular o pensar; mientras que, en cuanto esencia real de una cosa, *res* significa “aliquid *ratum* et firmum in natura”, lo firmemente *ratificado* como existente en la naturaleza⁸².

Elevado el sustantivo *res* al más alto rango metafísico, cabría esperar que los términos *realis*, *realiter* y *realitas*, pertenecientes al latín tardío, tuvieran un papel relevante dentro de la filosofía escolástica. Francisco Comelerán señala a Mario Victorino, gramático del siglo VI, como introductor del término *realis*⁸³. Por su parte, Ch. Du Cange cita dos textos jurídicos del siglo XII en los que aparecen *realiter* y *realitas*⁸⁴. En el siglo XIII tanto *realis* como *realiter* eran términos de frecuente uso filosófico. En cambio, la palabra *Realitas*, aunque aparece en *Summa totius Logicae Aristotelis*, opúsculo secularmente atribuido a Santo Tomás, es según P. Mandonnet obra de un desconocido maestro de la escolástica tardía⁸⁵.

Según se cree, fue Duns Escoto el introductor del sustantivo *realitas*, para explicar con él dos problemas fundamentales de su filosofía: la univocidad del concepto ser y la composición metafísica de los seres creados. Por una parte, el llamado Doctor Sutil afirmaba que el concepto del ser conviene por igual a Dios y a las creaturas, aunque el ser divino y los seres creados son “*primo diversa in realitate*”, totalmente diversos en el orden real, “*quia in nulla realitate*

⁸² “Nomen *res* in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ab actu essendi; sed nomen rei exprimit quidditatem seu essentiam entis”. S. TOMAS. *Quaest. disp. de veritate*, q. I, a. 1; IDEM. *In lib. I. Sent.*, Dist. XXV, q. 1, a. 4; IDEM. *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. 1, a. 1.

⁸³ COMELERÁN, F. *Diccionario clásico etimológico latino-español*. Madrid, Perlado, 1907.

⁸⁴ DU CANGE, Ch. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 7, col. 034.

⁸⁵ P. MANNDONET: *Opuscula omnia Divi Thomae, genuina quidem necnon spuria*, 5 vols. Parisiis, 1927, trat. 2, c.1.

conveniunt”, por no convenir en nada⁸⁶. ¿Cómo puede haber univocidad conceptual y equivocidad real entre Dios y las creaturas? Para nuestro estudio poco interesa la respuesta filosófica a esta cuestión, puesto que lo que buscamos aquí es el origen del neologismo en cuestión. D. Escoto continúa diciendo que Dios es tan distinto de las creaturas, que no cabe dentro de ningún género, ya que todo género “aliquam realitatem in se habet”, tiene una cierta realidad en sí mismo, por la cual está en potencia “ad aliam realitatem”, con respecto a otra realidad. En efecto, todo género dice relación a su respectiva especie y ésta a los individuos. Ahora bien, Dios no puede ser “talis realitas” en potencia, luego Dios trasciende todo género y toda especie, mientras que las cosas creadas se diferencian entre sí por razón del género y de la especie a la cual pertenecen.

En segundo lugar, estaba el problema de la composición metafísica de los seres materiales. Según D. Scoto, éstos se componen de formas reales diversas, mediante las cuales la común naturaleza se convierte de genérica en específica y de específica en singular. A dichas formas las llamó Escoto “formalitates”. Dichas formalidades, “sicut possunt esse realitates”, pudiendo ser realidades, no se distinguen entre sí numéricamente “ut res et res”, como una cosa y otra cosa, sino con una distinción real menor que la numérica, llamada “distinctio formalis ex parte rei”, distinción formal de parte de la cosa⁸⁷. En últimas, la individuación de tales naturalezas universales corre a cargo de una “ultima realitas seu perfectio”, de una última realidad o perfección, que D. Escoto llama

⁸⁶ SCOTO, Duns. *Ord.* 1, dist. 8, pars 1, q. 3. n. 82, en: *Opera omnia*. Roma, ed. Vaticana, t. IV, p. 90. Sobre éste y otros temas, consultar: FERNÁNDEZ, M. *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones a Beato I. D. Scoto declarantur*, 2ª ed. New York, Geor Olms, 1974.

⁸⁷ Para Scoto, dichas naturalezas universales “no son cosas (*res*), sino realidades (*realitates*); no seres (*entia*), sino entidades (*entitates*) lo suficientemente reales para que sea posible su distinción formal por el pensamiento”. E. GILSON, *Lingüística y filosofía*, Madrid, Gredos, 1974, p. 152.

“haecceitas”, neologismo que podría traducirse al español por “estidad”, es decir, aquello que hace que esta cosa sea “ésta” y no otra⁸⁸.

Dejando sin dirimir el fondo de estas cuestiones, por ser ajenas a nuestro propósito lingüístico, hay que reconocerle al Doctor Sutil una formidable inventiva de neologismos, entre los cuales *realitas* fue sin duda el más afortunado. Como toda palabra nueva, en sus comienzos debió resultar malsonante. No obstante, los discípulos de D. Escoto en pleno siglo XV siguieron creando neologismos, hasta el punto de que Pedro Martínez de Osma denuncia que: “Los seguidores de esta tendencia, no sé por qué motivos, acostumbran llamar *formalitates* a las razones formales; por la misma razón a las cosas esenciales habría que llamarlas *essentialitates*, a las accidentales *accidentalitates*, y así otras ridiculeces por el estilo”. Por eso, los acusa de “verbosistae”, verbosistas, y “multiplicatores verborum”, multiplicadores de palabras⁸⁹.

Una vez creada la palabra *realitas*, de D. Escoto pasó a Guillermo de Ockham, quien, por principio de economía, se negó a admitir el complicado sistema escotista de naturalezas universales, individualizadas mediante la *haecceitas*. Según G. de Ockham, todo ser real es singular o individual por su propia naturaleza. La universalidad sólo reside en nuestros conceptos, los cuales representan lo que tienen de semejantes a las cosas. Ahora bien, dichas representaciones poseen un “esse objectivum in anima”, un ser objetivo en el alma, distinto del “esse subjectivum”, o ser subjetivo que las cosas representadas tienen *extra animam*, fuera del alma. Esta importante distinción

⁸⁸ SCOTO, D. *Ord.* II, dist. 3, pars 1, q. 6, n. 15 y ss., pp. 483-484. Zubiri alaba el novedoso estilo del doctor Sutil: “La filosofía como ciencia consistirá en la inquisición de estas primalidades del ser, como dirá espléndidamente, muchos siglos después, Duns Escoto” (*NHD*, 137).

⁸⁹ ANDRÉS, M. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid, BAC, 1976, t. I, p. 261.

tuvo origen, al parecer, en Enrique de Gante, aunque fue G. Ockham quien la popularizó, haciéndola suya posteriormente Francisco Suárez.

En efecto, el Doctor Eximio distingue entre el acto de representar o concepto formal y lo representado o concepto objetivo. Ahora bien, lo que inmediatamente conocemos son nuestros conceptos objetivos y sólo mediante ellos es posible conocer las cosas representadas en su ser subjetivo o real. En consecuencia, la metafísica trata del concepto objetivo del ser, que en su forma nominal abarca todos los entes, los posibles y los existentes. Para F. Suárez, lo opuesto al ente real es el ente de razón, lo que ni existe ni puede existir. Por ejemplo, las quimeras, las negaciones, las privaciones, etc., “entitatem et realitatem non habent”, no tienen entidad y realidad. Cuando la metafísica se ocupa de estas entidades carentes de realidad, no lo hace “por sí mismas, sino por cierta proporcionalidad que tienen con los seres reales y esto con el fin de distinguirlos unos de otros y dar así a conocer mejor “quid habeat in entibus entitatem et realitatem”, qué es lo que en las cosas tienen de entidad y realidad, y “quid vero non habeat nisi solam speciem entis”, qué es lo que solo tiene apariencia de ser. F. Suárez reconoce el origen escotista de ambas palabras, *entitas* y *realitas*, cuando escribe “ut ipse Scotus loquitur”⁹⁰, así habla el mimo Scoto.

Con F. Suárez asistimos al nacimiento de la metafísica como ontología, tesis de la que se hizo eco el pensamiento moderno. Es sabido que René Descartes estudió durante ocho años, entre 1606-1612, en el Colegio de La Flèche de París, regentado por los Jesuitas. Allí leyó con interés las

⁹⁰ SUÁREZ, F. *Disputationes metafisicae*, ed. bilingüe 5 tomos. Madrid, Gredos, 1953, Disp. I, Sec. 1, n. 4; Disp. II, Sect. 5, n. 5. Sobre los enfoques actuales de la obra de F. Suárez ver BARROSO, O. “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, en *Pensamiento*, Madrid, 232 (2006), pp. 121-138.

Disputationes metaphysicae de F. Suárez, obra que sirvió de puente entre la escolástica medieval y la filosofía moderna. A propósito comenta E. Gilson: “Desde la Edad Media, se abrió camino una tendencia a hacer del contenido inteligible del concepto un objeto propio de conocimiento, distinto de la cosa conocida por el concepto. Es lo que se llamaba *conceptus objectivus*. Tal decisión de algunos maestros, más bien oscuros, no tuvo importancia hasta el día en que, atendiendo a las exigencias de su método matemático, Descartes se apropió de la noción de concepto objetivo o de la realidad objetiva, representada en y por el concepto”⁹¹.

Así, pues, R. Descartes afirma que lo representado en nuestros conceptos objetivos, aunque no sea algo formalmente real, “formaliter reale”, no obstante, tiene una cierta “realitas objetiva”. A partir de aquí, el padre de la filosofía moderna se esforzará por demostrar la existencia de Dios, tomando como punto de partida la idea objetiva que todos tenemos de un ser infinito en perfecciones. Dicha idea contiene “realitas objetiva infinita”, una realidad objetiva infinita, cuya causa no puede ser una mente finita como la humana, porque “quod plus realitatis in se continet”, lo que tiene más realidad, no puede ser producido “ab eo quod minus”, por lo que menos tiene⁹². De todo lo cual concluye R. Descartes que la idea de Dios es innata o puesta por Dios en mí: luego Dios existe como autor de dicha idea. Estamos, evidentemente, ante una reformulación del argumento ontológico de San Anselmo.

Con posterioridad a Descartes se impone la idea según la cual la existencia de cosas *extra animam* es algo a demostrar a partir de la realidad objetiva de

⁹¹ GILSON, E. *Lingüística y filosofía*, Madrid, 1976, Gredos, 1974, p. 152; CRONIN, R. *Objective being in Descartes and Suárez*, Roma, PUG, 1966.

⁹² DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam – Tannery: *Meditationes de prima philosophia*, med. 3^a, t. III, pp. 40 y ss.

nuestras representaciones *in anima*. La relación entre los dos mundos, el objetivo o fenoménico y el real o nouménico, se convierte así en el problema central de la filosofía moderna. Se trata del llamado problema crítico, tan como lo planteó M. Kant en la *Crítica de la razón pura* de 1781. En ella distingue Kant entre “realitas phaenomenon” o realidad fenoménica, la única que nos es dado conocer, y la “realitas noumenon”⁹³, o realidad nouménica, incognoscible para un sujeto cognoscente finito, por caer fuera del campo de la posible experiencia.

2. Doble raíz de la palabra realidad

Como ya quedó dicho, la lengua latina convivió hasta bien entrada la modernidad con las lenguas romances y anglo-germánicas. Mientras éstas eran de uso cotidiano en las letras y en la calle, el latín siguió siendo el vehículo normal de transmisión de conocimientos en la docencia universitaria de la filosofía, de la teología, del derecho e incluso de las nuevas ciencias. La deslatinización de la alta cultura fue un proceso lento, durante el cual muchas palabras del latín académico pasaron a formar parte de las lenguas romances, tales como la francesa, la italiana, la portuguesa y la española. En menor medida, dicha incorporación ocurrió en la lengua inglesa e incluso en la alemana. De esta manera se fue formando buena parte del léxico filosófico del que hoy disponemos.

En concreto, las palabras *real*, *realidad* y *realmente* pasaron a nuestra lengua romance con significados distintos a partir de una doble raíz indoeuropea. De *reg-* viene el verbo latino *regere*, que significó regir o

⁹³ KANT, M. *Crítica de la razón pura*, trad. de M. García Morente. México, Porrúa, 1976, pp. 110, 158, 162, etc.

conducir; y el sustantivo *rex-gis*, quien rige o gobierna⁹⁴. Por otra parte, de la raíz *re-* se formó el sustantivo *res-rei*, que significó los bienes que uno tiene en propiedad. Pues bien, de ambas palabras latinas se formaron las voces romances real, realidad, realmente con un doble sentido, como puede verse en el siguiente esquema:

<i>Rex-regis</i> , rey.	<i>Res-rei</i> , ren o cosa.
<i>Regalis-e</i> , cosa real o regia.	<i>Realis</i> , cosa real, existente, efectiva.
<i>Regaliter</i> , realmente, regiamente.	<i>Realiter</i> , real o efectivamente.
<i>Regalitas-tis</i> , realidad o realeza.	<i>Realitas</i> , realidad o existencia.

A comienzo del siglo XIII, de *regalis* se formó la palabra “real” con un amplio campo semántico, que abarcaba todo lo perteneciente o relativo al rey: Su Majestad Real, Casa Real, Consejo Real, Ciudad Real, Real Audiencia, camino real, etc. A su vez, del adverbio *regaliter* derivó el adverbio realmente con significación de “regiamente”. Finalmente, de *regalitas* nació el sustantivo realidad, con sentido de realeza o magnificencia regia. Una de las viejas canciones populares del *Cancionero de Baena*, compilado por Juan Alfonso de Baena hacia el año 1430, dice así:

“Ca el Rey por la grandeza
e alteza
de su noble majestad
me libró [dío] de su riqueza
con franqueza [generosidad]
por su gran realidad [realeza]”⁹⁵.

Para más ejemplos, la *Crónica* de don Álvaro de Luna, escrita en 1451. El cronista se lamenta de no disponer de los recursos literarios de su

⁹⁴ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, p. 141.

admirado poeta latino Ovidio Nasón, para poder describir: “con verdad e con realidad del fecho, los palacios de mucho frescor, los altos olorosos e perfumes de suave olor, los jardines, los naranjales, los exquisitos e ingeniosamente invencionados modos de humanas delectaciones, que el noble Maestre Condestable, en aquellos días en que el Rey su Señor estuvo en aquella villa [de Escalona], le supo administrar, e le administró”⁹⁶. Aquí “realidad del fecho” significa la realeza o magnificencia regia de dichos palacios tienen, que el cronista se siente incapaz de describir.

De acuerdo a lo anterior, los términos realidad y realmente empezaron significando en nuestra lengua romance la cualidad regia propia del rey y, por extensión, todo lo perteneciente o está relacionado con él. De los anteriores significados se hace eco A. de Nebrija en su *Diccionario español-latino* de 1495, cuando traduce: “Realmente cosa hecha, por *regificus-a-um*”, es decir, cosa regiamente hecha; y en el *Diccionario latino-español* de 1516, traduce: “*Regaliter, adverbium*, por realmente”, es decir, regiamente.

Por otra parte, la voz latina *res-rei* dio origen al sustantivo castellano “ren”, hoy en desuso, pero que en los orígenes de nuestra lengua castellana fue muy utilizado para significar lo que hoy llamamos “cosa”. De ello hay abundante documentación. A principios del siglo XIII, el amable poeta riojano, Gonzalo de Berceo, escribía los siguientes versos: “Ca no-l tollieran nada ni-l avién ren robado”; “Cata non aias miedo, por ren non te demudes”; “Vidieron que de nuevo nula ren non ganaron”⁹⁷.

⁹⁵ ALONSO DE BAENA, J. *Cancionero*. Madrid, Visor Libros, 1993, p. 714.

⁹⁶ LUNA, A. de. *Crónica*. Madrid, Impr. de Antonio de Sancha, 1784, título 95, p. 224. Las palabras entre corchetes fueron añadidas al texto por los editores del *Cancionero*.

⁹⁷ BERCEO, G. *Milagros de Nuestra Señora*, ns. 195 y 293; *Vida de Santo Domingo de Silos*, n. 484, en *Obras*. México, Porrúa, 1992.

Por su parte, en su *General Estoria*, Alfonso X el Sabio cuenta que un personaje “non querié haver *ren* de pleyto de casamiento con su madre”⁹⁸. Asimismo, en el *Libro de Alexandre*, poema anónimo en el que se cantan las gestas del gran conquistador griego, abunda en la misma palabra: “De quanto que levava non avé *ren* fincado”; “Nula *ren* non robaba en ningunos lugares”; “razón por *ren* non podién otorgar”; “De toda mi fazienda *ren* non vos cobriría”; “Quando querié el uno alguna *ren* decir, presto era el otro por luego lo cumplir”; “Furon tomando cuestas, los cavallos volviendo, no-l plogó *ren* a Poro quando lo fue leyendo”⁹⁹.

La palabra “*ren*” andaba no sólo en las plumas de los letrados, sino también en boca del pueblo. Así lo confirman numerosas canciones populares, recogidas por Juan Alfonso de Baena en su *Cancionero* de 1430: “non sabe *ren* de meu mal”; “de amor no saben *ren*”; “ca vos amée muy más que otra *ren*”; “más ferosa que otra *ren*”; “de otra *ren* non he cura”; “que non cure de otra *ren*”¹⁰⁰. Todavía a mediados del siglo XIV, en el poema anónimo conocido como *Libro de Apolonio* se encuentran estos últimos ejemplos: “Fija, *ren* non dubdedes e fazet aguisado”; “non podié *ren* decir”; “por *ren* non me toldría”¹⁰¹.

En la tardía Edad Media desapareció el viejo vocablo “*ren*” de nuestra lengua castellana. En otras lenguas romances, como el francés, el catalán y el provenzal se han conservado hasta nuestros días las voces *rien*, *res* o *rem*, con el doble significado de cosa y también de nada. Al fin y al cabo, hablar de las cosas en general es decir tan poca cosa de ellas, que es casi lo mismo que nada.

⁹⁸ ALFONSO X. *General Estoria*. Madrid, Biblioteca Nacional, I, 816.

⁹⁹ ANÓNIMO. *Libro de Alexandre*. Madrid, Gredos, 1979, ns. 822, 1613, 1662, 1998, 2489, 2076.

¹⁰⁰ BAENA, J. A. *Cancionero*, ns. 15 bis, 27, 46, 135, 251 bis, 311, 600, 605.

¹⁰¹ ANÓNIMO. *Libro de Apolonio*, 3 tomos. Valencia, Castalia, 1977, II, ns. 177, 313, 526.

A punto de desaparecer el sustantivo *ren*, nacieron en nuestra lengua romance el adjetivo real y el adverbio realmente, ambos con el nuevo significado de existencia verdadera y efectiva de algo. Ello ocurre a mediados del siglo XV, según lo constata la *Biblia de Alba*, traducida del hebreo al castellano entre 1422-1433 por Rabi Moses Arragel, quien en una de sus glosas anota: “Real, realmente, se dize seer la cosa quando es asý de fecho”¹⁰².

Por lo que hace a la palabra realidad, en sentido de existencia efectiva, un primer registro de la misma se encuentra en el *Libro de los claros varones castellanos* de Hernando del Pulgar, obra publicada en Toledo en el año 1486, que tuvo no menos de 14 ediciones en los siglos XVI y XVII. Su autor escribe las semblanzas de los nobles de la corte de Enrique IV, entre los que se encuentra don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, de cual escribe lo siguiente: “Consideraba así mismo los hombres y las cosas según su realidad y no según la opinión y en esto tenía una virtud singular y casi divina; porque nunca le vieron hacer acepción de personas, ni miraba dónde ni quién, sino cómo y cuál era cada uno”¹⁰³. Este texto tiene el privilegio de ser la partida de nacimiento de la palabra realidad, en sentido existencial de lo que una persona es, no solo en apariencia u opinión de la gente, sino en verdad y efectivamente.

3. Vocablos “durillos, que hay que ablandar”

¹⁰² ARRAGEL, M. *Biblia de Alba*, disponible en pdf. Texto citado en *Nuevo tesoro lexicográfico del español*, t. 9, p. 6205. Así mismo, ambos términos son empleados con sentido existencial en: *La vida de Ysopet con sus fábulas historiadas*. Zaragoza, 1489: “real”, 2r11 y “real- mientre”, 202v25; edic. facsimilar, Madrid, 1929.

¹⁰³ PULGAR, F. *Claros varones castellanos*, Toledo, Juan Vásquez, 1486; ed. reciente: Madrid, Espasa Calpe, 1969, t. I, IV, p. 44, n. 20. La palabra “Realidad” aparece por primera vez en: SÁNCHEZ DE LA BALLESTA, Alonso. *Diccionario de vocablos castellanos aplicados a la propiedad latina*. Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1587, ver NIETO, L. *Nuevo tesoro lexicográfico del español*, t. 9, p. 8208.

Siguen pasando los años hasta llegar a la *Tragicomedia de Calixto y Melibea* de Fernando de Rojas, vulgarmente conocida como *La Celestina*, obra publicada en Burgos en el año 1499. En ella hay un pasaje en el que Calixto se queja del gran sufrimiento que le produce el amor a Melibea: “Mayor es la llama que dura ochenta años, que la que en un día pasa, y mayor la que mata un ánima, que la que quemó cien mil cuerpos. Como de la apariencia a la existencia, como de lo vivo a lo pintado, como de la sombra a lo real, tanta diferencia hay del fuego que dices al que me quema”¹⁰⁴. Aquí aparece por primera vez el adjetivo real sustantivado, sinónimo de realidad.

A propósito de la introducción en nuestra lengua romance de múltiples vocablos latinos por vía de traducción, Juan Valdés en *Diálogo de la lengua*, obra escrita en Nápoles hacia 1535, hace las siguientes recomendaciones: Primera, “todos los hombres somos más obligados a enriquecer la lengua que nos es natural y que mamamos en las tetas de nuestras madres, que no la que nos es pegadiza y que aprendemos en los libros”. Segunda, a todos los vocablos nuevos “yo de muy buena gana daré mi voto, aunque algunos de ellos se me hacen durillos, pero conociendo que con ellos se ilustra y enriquece mi lengua, todavía los admitiré y, usándolos mucho, poco a poco los ablandaré”. Tercera, “algunos vocablos son tan latinos que no se entienden en castellano, y en partes donde podría poner propios castellanos, que los hay”. Cuarta, “soy de la opinión que ningún libro hay escrito en castellano donde la lengua esté más natural, más propia ni más elegante” que en *La Celestina* de Rojas¹⁰⁵. Entre los vocablos impropios, que no le hacían gracia a J. Valdés, están: *cogitaciones*, *coligen*, *esciente*, *incogitado*, *natura*, *nocible*, *parlero*, *parlería*, etc., que ni siquiera hoy están en uso. Entre los vocablos “durillos” que, una vez ablandados

¹⁰⁴ ROJAS, F. *Comedia de Calixto y Melibea*. Medina del Campo, 1499; ed. reciente: Madrid, Espasa-Calpe, 1968, Act. 1, pp. 40-41.

¹⁰⁵ VALDÉS, J. *Diálogo de la lengua*, p. 121.

con el uso, enriquecen la lengua, se cuentan dos muy importantes: *lo real* y *objeto*, este último tan desconocido en el español medieval como central en la filosofía moderna.

En 1535 aparecía en Roma la primera edición de *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, obra que tuvo varias traducciones castellanas¹⁰⁶, entre las cuales la más famosas es la del inca Garcilaso de la Vega, editada en Madrid el año 1590. En el primer dialogo, discutiendo sobre si es posible la coexistencia del amor y del deseo, o si, por el contrario, se excluyen entre sí como el ser y el no ser, León Hebreo escribe lo siguiente: “Nuestro entendimiento es un espejo y ejemplo, o, por decir mejor, una imagen de las cosas reales. Las cosas tienen ser así en realidad como en conocimiento”. El amor real recae sobre el ser existente; en cambio, “el [amor] imaginado puédesse tener de todas las cosas deseadas por el ser que tienen en la imaginación, del cual ser imaginado nace un cierto amor, cuyo sujeto no es la propia cosa real que se desea, por no tener aún ser en realidad propia, sino solamente en el concepto de la cosa, tomada en su ser común”. León Hebreo, como otros renacentistas, utiliza la forma dialogada para explicarle al lector en forma sencilla “qué quiere decir esencia, sustancia, unidad, verdad, bondad, hermosura y otros [términos] semejantes que en la realidad de las cosas se usan”¹⁰⁷. Además de la palabra realidad, se repite en dicha obra hasta catorce veces el adjetivo real y cinco veces el adverbio realmente.

Más que los conceptos platónicos que sobre el amor se vierten en esta interesante obra, lo importante para nuestro tema es la presencia en ella de la

¹⁰⁶ DE LA VEGA, G. *Diálogos de amor de León Hebreo, hecha del italiano al español, por Garcilaso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los reynos y provincias del Perú*. Venecia, 1568; Sevilla, Junta de Andalucía, 1989, ed. facsimilar.

¹⁰⁷ HEBREO, L. *Diálogos de amor*. México, Porrúa, 1985, p. 240.

palabra *realidad*, traducción de la toscana *realtà*. Hecho significativo éste, si se tiene en cuenta la gran difusión que dicha obra alcanzó en los siglos XVI y XVII. M. Cervantes recomienda leer *Diálogos de amor* ya que “con dos onzas que sepáis de lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas”¹⁰⁸.

4. “En realidad de verdad” se convierte en bordón

Pese a estar presente en nuestra lengua romance, los clásicos del XVI prestaron poca atención a la nueva palabra realidad. San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús escribieron centenares de páginas sin necesidad de recurrir a dicha palabra. Les bastaban las voces tradicionales como ser, esencia, existencia, sustancia, naturaleza, verdad. Santa Teresa repite las expresiones “en verdad”, “de verdad”, “con verdad”, “a la verdad”, “tan de verdad”, “en hecho de verdad”, “verdad verdadera”, en vez de utiliza el nuevo modismo “en realidad de verdad”. También emplea, en lugar de realidad, la palabra substancia: “no está en la substancia de las cosas”; “no es esa la substancia del negocio”, etc.

En *Los nombres de Cristo* fray Luis de León trató de temas teológicos en forma dialogada, género literario éste que algunos consideraron impropio de un profesor de teología. De tales acusaciones se defiende en la “Dedicatoria” al libro III: “Unos se maravillan de que un teólogo, de quien, como ellos dicen, esperaban algunos grandes tratados llenos de profundas cuestiones, haya salido a la fin con un libro en romance; otros dicen que no eran para romance las cosas que se tratan en estos libros, porque no son capaces de ellas todos los que entienden romance; y otros hay que no lo han querido leer porque están en su

¹⁰⁸ CERVANTES, M. *Quijote* I, Prólogo, p. 12.

lengua, y dicen que si estuvieran en latín lo leyeran; y de aquellos que lo leen, hay algunos que hallan novedad en mi estilo y otros que no quisieran diálogos”¹⁰⁹.

Pues bien, fray Luis de León, grandísimo poeta, como prosista recurre a veces a expresiones duras, con fuerte sabor escolástico, en las que aparece la palabra realidad: “Primero teníamos el ser en virtud y estábamos como encerrados en nuestro principio Dios, y después en expresa realidad, cuando salimos dél [de la mente divina] viniendo a esta luz [al mundo], comenzamos a ser nosotros mismos”¹¹⁰. En otros lugares, fray Luis emplea las expresiones adverbiales “en efecto y realidad”, “en realidad y en efecto” y, sobre todo, el socorrido modismo “en realidad de verdad”¹¹¹. Lo propio hacían otros escritores tanto peninsulares como americanos¹¹², hasta el punto de que a finales del siglo XVI dicho modismo se había convertido en muletilla o bordón.

Francisco de Quevedo, irritado por el uso abusivo de bodones en nuestra lengua, escribió una ordenanza literaria que comienza: “Premática que este año de 1600 se ordenó por ciertas personas deseosas del bien común y de que pase adelante la república, sin tropezar ni usar de bordoncillos inútiles, pues se puede andar sin ellos y por el camino llano de las conversaciones y en el escribir de cartas, con que algunos tienen la buena prosa corrompida y enfadado el

¹⁰⁹ DE LEÓN, Fray L. *Los nombres de Cristo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1991, Dedicatoria al lib. III, pp. 5-6, y lib. III, pp. 74, 77, 78.

¹¹⁰ IDEM. *Los nombres de Cristo*, lib. I, pp. 224.

¹¹¹ IDEM. *Los nombres de Cristo*, lib. I, pp. 205, 225, 226; lib. II, p. 75.

¹¹² Dicho bordón es utilizado por múltiples autores: TORRES NAHARRO, B. *Propaladia*, 1ª ed. 1517, ed. Libr. de Ant., t. I, p. 10; MORALES, A. *Crónica general*, lib. 8, cap. 34; DE LOS ÁNGELES, Fray J. *Obras místicas*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, tomos: XX, pp. 10, 339, 536, XXIV pp. 52, 94; DE LA VEGA, P. *Declaración de los siete salmos penitenciales*, Salmo IV, 3, p. 317; CÁCERES Y SOTOMAYOR, A. *Paráfrasis de los salmos de David*, Sal. 129, p. 256. La expresión “real y verdaderamente” fue utilizada por ALEMÁN, M. *Segunda parte de Guzmán de Alfarache*, lib. 1, cc. 2 y 7; lib. 2, c. 1; lib. 3, cc. 1 y 2.

mundo”¹¹³. A continuación de unos breves considerandos, Quevedo termina confeccionando una larga lista de los bordones prohibidos, entre los cuales figura en tercer lugar la expresión “en realidad de verdad”.

Poco caso hicieron de tal prohibición quevedesca los autores del Siglo de Oro, que siguieron utilizando dicho bordón. Fray Diego Niseno censura a Quevedo por afirmar, en su *Discurso de todos los diablos o el infierno enmendado*, que hay cuerpos en el infierno, lo cual “en realidad de verdad no se puede decir, pues no los puede haber de ley ordinaria hasta la universal resurrección”¹¹⁴. También emplearon dicho modismo López de Úbeda en *La pícaro Justina*¹¹⁵, Fernández de Avellaneda en el *Quijote* apócrifo¹¹⁶ y Miguel de Cervantes en el *Quijote* auténtico, como más adelante veremos. Tan arraigada estaba a comienzos del siglo XVII dicha expresión, que no pudieron menos de registrarla los *Diccionarios* de la época. Cesar Oudin, en *Trésor des deux langues Française et Espagnole* de 1605, establecía las siguientes correspondencias: “Realidad por *réalité*; en realidad de verdad por *à la vraye verité*; real y verdaderamente por *réellement et de fait*”¹¹⁷.

El arraigo de dicho bordón demuestra que la palabra realidad estuvo desde su nacimiento ligada fuertemente a la vieja palabra verdad. Tan estrecho parentesco semántico entre ambos términos se expresa en frases tan comunes

¹¹³ QUEVEDO, F. de. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1932: *Prosa*, t. I, p. 22. La palabra “Premática” es definida por S. de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana*: “Ley que se promulga en razón de las nuevas ocasiones que se ofrecen para remediar excesos y daños”.

¹¹⁴ IDEM. *O. C. Prosa*, t. I, pp. 198-201.

¹¹⁵ LÓPEZ DE ÚBEDA, F. *La pícaro Justina*. Medina del campo, 1605; edic. reciente: Madrid, Sociedad de Bibliógrafos Españoles, 1912, pp. 25, 133.

¹¹⁶ F. DE AVELLANEDA, A. *Segunda parte del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Tarragona, Impr. Felipe Roberto, 1614; edic. reciente: Madrid, Espasa-Calpe, 1972, III, c. 28, p. 88.

¹¹⁷ Disponible en RAE-NDLLE.

en el siglo XVII como las siguientes: “La realidad de la verdad es que...”; “esta es la realidad de la verdad...”; “escribo a Vuestra Reverencia la realidad de la verdad de lo que pasó”¹¹⁸.

5. A los clásicos, no les place realidad

Cumplido un siglo desde su aparición, cabría esperar que la ya centenaria realidad se hubiera desprendido de su adjunta palabra verdad, empezando a andar por sí sola con pie firme. Pero no fue tan fácil la cosa. A los autores de la Edad Dorada tampoco les terminó gustando su uso, hecho verificable con sólo consultar los *Vocabularios* de las obras de autores tan relevantes como Cervantes, Lope de Vega, Góngora y Quevedo, en los cuales la palabra realidad está ausente o es irrelevante¹¹⁹. También pasa de ella Sebastián de Covarrubias en su afamado *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en Madrid en 1611. Los clásicos de la Edad de Oro prefieren seguir escribiendo: “la verdad o sustancia de una cosa”; “en verdad o en sustancia”; “la verdad es que...”, etc., en vez de utilizar realidad, en realidad, la realidad es que, etc.

M. Cervantes no hace excepción a esta regla. En toda su extensa obra literaria sólo emplea una veintena de veces el adjetivo real y el adverbio realmente¹²⁰, mientras que la palabra realidad aparece sólo dos veces. En una de las doce *Novelas ejemplares* publicadas de 1613, *El casamiento engañoso*, el sabio perro Cipión afirma juiciosamente: “La virtud y el buen entendimiento

¹¹⁸ BOID, P. *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*.

¹¹⁹ Ver *Diccionarios* en NOTA INTRODUCTORIA.

¹²⁰ COROMINAS, J. en su *Diccionario crítico etimológico*, t. IV, p. 805, escribe: “Lo único que aparece en *El Quijote* (4 ejcs.) es el adverbio realmente, cuyo uso parece haber precedido al del adj. Real”. Se trata de un error. El adverbio “realmente” aparece cinco veces en: *Quijote* II, cc. 21, 23, 24, 29, 60; la expresión «real y verdaderamente» puede leerse doce veces, en: *Quijote* I, cc. 9, 25, 37, 45; II, cc. 33, 36, 40, 45, 46, 50, 59, 74; la expresión “realmente y en efecto” en: *Quijote* I, c. 48.

[...] puede padecer acerca de la estimación de las gentes, mas no en la realidad verdadera de lo que merece y vale”¹²¹. Vuelve a aparecer por segunda y última vez en “Prólogo al lector” de la II parte del *Quijote*, donde M. Cervantes se defiende de la acusación de envidioso que dos años antes le lanzara Alonso Fernández de Avellaneda en su *Quijote* apócrifo: “He sentido que me llame envidioso y que como a ignorante me escriba qué cosa sea la envidia; que, en realidad de verdad, de dos que hay, yo no conozco sino la santa”¹²².

M. Cervantes prefería recurrir la palabra ser para expresar el lado existencial y efectivo de las cosas y del propio yo. He aquí algunas muestras tomadas del *Quijote*, en las aparece en todo su esplendor existencial el verbo ser: “Yo sé quién soy”; “unos fueron, que ya no son, y otros son, que ya no fueron”; “serviros con las veras a que me obliga el ser quien soy”; “crea que nosotros somos quien somos”; “enseñar cómo han de ser los que son”; “conjúrote fantasma, o lo que eres, que me digas quién eres”; “o somos, o no somos”; “correspondió a ser quien es”; “tiempo vendrá en que seamos, si ahora no somos”; “está todavía en ser, y no se ha enajenado ni deshecho”; “la misma que ayer me fui, me soy hoy”; “decir la verdad a sus señores en su ser y figura propia”; “estaos siempre en un ser, sin crecer ni menguar”; “darnos a ver en su ser a mi señora”; “volverla a su ser primero”; “rendiros en vuestro propio ser”; “trastocar de su ser natural los encantos”; “si ella vuelve a su ser perdido”¹²³. La indefinición de fronteras entre el ser verdadero de las cosas y las puras apariencias es algo esencial en el *Quijote*, hasta el punto de que nunca sabe el andante caballero qué terreno pisa: “Calla Sancho, que aunque parezcan aceñas, no lo son; y ya te he dicho que las cosas trastruecan y mudan de su ser natural los encantos. No quiero decir que las mudan de uno en otro ser

¹²¹ CERVANTES, M. O. C. *El casamiento engañoso*, t. 1, p. 886.

¹²² IDEM. *Quijote* II, “Prólogo al lector”, p. 543.

¹²³ IDEM. *Quijote* I: cc. 5, 21, 24, 37, 47; II, cc. 31, 49, 57.

realmente, sino que lo parece, como lo mostró la experiencia en la transformación de Dulcinea, único refugio de mis esperanzas”¹²⁴.

Si de M. Cervantes pasamos a Lope de Vega, nos encontramos con que en toda su extensa obra nunca empleó el sustantivo realidad, aunque sí dos veces el adverbio “realmente”¹²⁵. Por su parte, Francisco de Quevedo, pese a la prohibición del bordoncillo “en realidad de verdad”, que tanto le molestaba, usa no obstante la palabra realidad en dos ocasiones. La primera, en *Vida de la Corte y oficios entretenidos de ella*, ensayo de crítica social en el que describe las figuras o flores cortesanas, que son los estafadores, los rufianes y los valentones, que “en la realidad, como viven tan ruinmente, siempre andan con gran zozobra y sobresalto”¹²⁶. La segunda vez, en *Memorial por el patronato de Santiago*, donde defiende que el único y verdadero patrón de la nación española es el apóstol Santiago, porque “lo demás [que haya otros con más méritos] contradícelo la realidad y el hecho”¹²⁷.

Cabría esperar que Pedro Calderón de la Barca generalizara el uso de la palabra realidad, dado el intenso dramatismo con que plantea la cuestión sobre si la vida humana existe verdaderamente o si más bien es una ilusión, un sueño “y los sueños, sueños son”. Pues bien, en toda su extensa obra, la palabra realidad anda perdida como aguja en un pajar, hasta el punto que tan sólo aparece en dos de sus innumerables autos. En *El día mayor de los días*, un personaje simbólico, llamado Pensamiento, discurre acerca de la naturaleza del tiempo, que por no tener ni pasado ni futuro, es sólo presente. Ante su escasa entidad, prefiere indagar que es el tiempo “no tanto en la realidad, cuanto en lo

¹²⁴ IDEM. *Quijote* I: c. 8; II, cc. 5, 33.

¹²⁵ FERNÁNDEZ GÓMEZ, C. *Vocabulario completo de Lope de Vega*, t. 3.

¹²⁶ QUEVEDO, F. *O. C. Prosa*, t. 1, pp. 20.

¹²⁷ IDEM. *O. C., Prosa*, t. 1, p. 503.

que representa”. Y en *El valle de la zarzuela*, otro personaje simbólico, de nombre Culpa, discurre sobre la naturaleza del sentido de la vista y del oído, con estas palabras:

“Aquel exterior sentido
que se entrega a lo que ve
nunca realmente se rinde,
pues se rinde al parecer.
El que a lo que oye se entrega
tiene más de interior, pues
pasando al alma, acredita
la realidad de su ser”¹²⁸.

Un tanto cansados de este prolongado viaje por la literatura clásica, sin ver todavía arraigado el término realidad, llegamos a la segunda mitad del Siglo de Oro, cuando por fin aparece el último clásico, Baltasar Gracián, en cuyas obras la palabra realidad adquiere por primera vez presencia abundante, importancia y vigencia. Muestras fehacientes de ello son los siguientes textos, tomados de *Oráculo manual*, obra publicada en 1647: “La realidad y el modo: No basta la substancia, requiérese también la circunstancia”; “la realidad excede al concepto”; “Realidad y apariencia: las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen”; “por méritos que no por realidad”, etc.¹²⁹.

Entre 1653 y 1657 escribe su más importante obra, *El Criticón*, del cual tomamos la siguientes muestras: “Si la sombra es tal, cuál será su causa y la realidad que sigue”; “fantástica grandeza de un rey, sin nada de realidad”;

¹²⁸ CALDERÓN DE LA BARCA, P. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1987: *El día mayor de los días*, t. 3, p. 1638; *El valle de la Zarzuela*, t. 3, p. 707,

¹²⁹ GRACIÁN, B. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1987: *Oráculo manual*, Ator. 14, 9, 99, 103B.

“hacíase ojos mirando hacia palacio, por ver si podía brujulear alguna realidad”; “siempre se adelanta la imaginación a la realidad”; “no hay realidad en todos ellos”; “se conoció con toda realidad”; “se hallaron dentro del encantado palacio con realidades de un cielo”; “con apariencias de hombres y realidades de bestia”; “cuando al pagar dice el médico *no, no*, habla en cifra y toma en realidad”; “muchos de estos italianos, debajo de rumbosos títulos, no meten realidad ni substancia”¹³⁰.

Llama la atención la firme implantación en sus obras de la palabra realidad, según creo, por influencia de los clásicos franceses, a los cuales el aragonés era afecto. Pero los escritores del siglo XVIII, lejos de imitar al clásico aragonés, lo tacharon de conceptista y culterano. Muy pocas veces emplearon la palabra realidad Benito Feijoo, Luis de Moratín y el jesuita José Francisco de Isla, autor de *Fray Gerundio de Campazas*, gran predicador, quien “por la palabra sustancia, en su vida no entendió otra cosa que el caldo de gallina”. Pues bien, tan mal andaban los estudios a comienzos del siglo XVIII, que concluye el P. Isla que “en la realidad necesitaban de muchas reformas”¹³¹.

En el siglo XVIII se dio un gran paso en el proceso de normalización de la palabra realidad y afines, con su inclusión en el *Diccionario de autoridades*. En él registradas las palabras real, realmente y realidad. De ésta última dice lo siguiente: “*Realidad*. Existencia física y real de cualquiera cosa; se toma también por verdad en las cosas”. Acerca de los modismos “en realidad” y “en realidad de verdad”, se dice que son “modos de hablar que significan efectivamente, sin duda alguna”.

¹³⁰ IDEM. *O. C. El Criticón*, I, Cris. 13, 7, 8; II, Cris. 1, 4, 3. 10; III, Cris. 2, 4, en *O. C.*

¹³¹ ISLA, J. F. *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Madrid, Gredos, 1992, I. II, c. 2 y ss.

Por su parte, Terreros y Pando en su gran *Diccionario castellano* de finales del siglo XVIII recuerda que la palabra realidad proviene de la voz latina “*realitas*, la cual está notada de bárbara”, como quien dice, de tal palo tal astilla. Reseña, así mismo, el adjetivo “realista, nombre que se dio en las escuelas a los secuaces de Escoto y otros que sostienen contra Ocan [sic] y los nominales, que los universales son verdaderas entidades que existen fuera del entendimiento, o como dicen *a parte rei*”. También reseña la palabra realizar, “hacer real o efectiva una cosa”, la cual, aunque “no es común, la usan algunos, y no deja de ser conveniente y expresiva”¹³².

6. La nuestra, escribe Galdós, es “época de realidad”

En el siglo XIX, hay dos corrientes en el pensamiento español. Por una parte está la corriente conservadora, cuya figura cumbre fue Jaime Balmes. “España entera pensó por él, y su magisterio continuó después de la tumba”, escribe Menéndez y Pelayo, y añade: “Si hay algún español educado en aquellos días que afirme que su inteligencia nada debe a Balmes, habrá que dudar de la veracidad de su testimonio”¹³³. Ciertamente, *El criterio* obtuvo un éxito excepcional desde su aparición en 1845. Por lo que respecta a nuestro tema, es difícil olvidar frases como éstas, que de jóvenes todos leímos: “La verdad es la realidad de las cosas”; “Conocer la verdad es conocer la realidad”; “¿De qué sirve discurrir con sutileza o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad?”; “Hay verdades de muchas clases, porque hay

¹³² TERREROS, E. *Diccionario castellano*, t. IV.

¹³³ MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Ensayos de crítica filosófica*. Bs. As., EMECE, 1946, 451.

realidad de muchas clases”, etc.¹³⁴. En oposición al objetivismo kantiano, por realidad entiende J. Balmes la “esencia realizada o existente”¹³⁵.

Por otra parte, está la corriente liberal que mira hacia Alemania en busca de una regeneración de la cultura española. Constituye un hito importante obra de Federico Krause titulada *El ideal de la humanidad*, traducida por Julián Sanz de Río, que tuvo varias ediciones entre 1860-1904. En dicha obra además de la palabra realidad, abundan otras de la misma familia léxica como realizar, realizable y realización, que entraron en nuestra lengua por vía de traducción de las alemanas *realisiere, realisiert, Realisierung*¹³⁶.

Pero el cauce normal por el cual las nuevas palabras llegaron al habla popular y en ella arraigaron, no fue tanto la filosofía, como la literatura. Dos grandes corrientes literarias se enfrentaron en el siglo XIX, el romanticismo y el realismo. Gustavo Adolfo Bécquer, el más importante poeta romántico, escribía que “los sueños son el espíritu de la realidad con las formas de la mentira”. Todos soñamos lo que somos; pero, ¿somos tan sólo lo que soñamos? A esta pregunta responde el poeta en una de sus famosas *Rimas*:

“Fingiendo realidades
con sombra vana,
delante del Deseo
va la Esperanza.
Y sus mentiras
como el Fénix renacen
de sus cenizas”¹³⁷.

¹³⁴ BALMES, J. *Obras Completas*. Madrid, BAC, 1948-1950: *El criterio*, t. 1, cc. 1 y 5.

¹³⁵ IDEM. *O. C. Filosofía fundamental*, t. 1.

¹³⁶ KRAUSE, F. *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, Aguilar, 1956, pp. 48, 233.

¹³⁷ BÉCQUER, G. A. *Rimas y leyendas*, Madrid, Aguilar, 1956, pp. 48, 233.

Otro de los grandes románticos fue José Zorrilla, autor de *Don Juan Tenorio*, cuya representación en el día de ánimas se ha convertido en tradición y rito. Recordemos el conocido monólogo de don Juan, en el momento en que aparece sobre su tumba la sombra de Inés:

“¡Cielos! ¿Qué es lo que escuché?

¡Hasta los muertos así

dejan las tumbas por mí!

Mas sombra, delirio fue.

Yo en mi mente le forjé;

la imaginación le dio

la forma en que se mostró,

y ciego vine a creer

en la realidad de un ser

que mi mente fabricó...

¿Y no pasa veces mil

que, en febril exaltación,

ve nuestra imaginación

como ser y realidad

la vacía vanidad

de una anhelada ilusión?”¹³⁸.

A la corriente romántica se enfrentó la naturalista o realista, en la que encontró terreno abonado para su florecimiento la palabra que historiamos. Es paradigmática la siguiente declaración realista de don Benito Pérez Galdós:

¹³⁸ ZORRILLA, J. *Don Juan Tenorio*, Barcelona, RBA, 1995, II parte, acto 1, escena quinta 5, p. 110.

“Defendámonos contra las fantasmagorías. ¡Atrás, sombras vanas, imágenes absurdas! No nos dejaremos fascinar; lucharemos contra la ilusión hasta vencerla y poner sobre sus destrozados restos el orgulloso pabellón de la realidad”.

Pues bien, entre sus muchas novelas realistas, don Benito publicaba en 1889 *Realidad*, que con el mismo título fue adaptada al género teatral, obteniendo un clamoroso éxito el 15 de mayo de 1892, día de su estreno en el Teatro de la Comedia de Madrid. ¿Argumento de ambas piezas? Desde Madrid donde reside, Manolo Infante escribe a su amigo Equis, residente en Orbaneja, una serie de cartas, en las cuales le plantea sus dudas acerca de la muerte violenta de Federico Viera. ¿Suicidio? ¿Homicidio? La tesis oficial del suicidio no le convencía. Sucede que un día Manolo viaja a Orbaneja, visita la casa de su amigo Equis y encuentra sus cartas, guardadas en un baúl. Pero, ¡Oh milagro!, los propios personajes epistolares, dialogando entre sí, despejando la incógnita sobre la misteriosa muerte de Federico Viera, dando a conocer la realidad.

Realidad no es tan sólo el título de la novela galdosiana, es también una palabra omnipresente con todos los registros noéticos, noemáticos y noérgicos, de los cuales he aquí unos ejemplos: “vestir con galas la desnudez de la realidad”; “abstracciones sin valor alguno en la realidad”; “apreciaciones que no se ajustan a la realidad”; “quito o pongo lo que me manda poner la realidad”; “hago inútiles esfuerzos por volver a la realidad”; “ahí tienes a la señora realidad haciendo muy calladita lo que escribís en vuestros libros”; “bastante teníamos con aquella realidad que nos tocaba tan de cerca”; “nuestros propósitos y la realidad suelen andar a la greña”; “con la realidad no se gastan bromas”; “la realidad no necesita nadie que la componga”; “no pude menos de mirarle la cara a la realidad”; “espero coger la punta del hilo por donde saque el

ovillo de la realidad”; “la realidad es fecunda y original”; “yo apetezco lo extraño, eso que con desprecio llaman novelesco los tontos, juzgando las novelas más sorprendentes que la realidad”; “veo que no cuentas con la realidad”; “no forcejeo con la realidad. Aceptemos la realidad y, dentro de ella, saquemos el mejor partido”; “esperanza sí, pero realidades no podrás sacar de mí”; “veo la realidad mejor y más cerca que tú, porque vivo más próximo al suelo”; “nada de esto pertenece a la realidad”; “la realidad del hecho en mí la siento; pero este fenómeno interno, ¿es lo que vulgarmente llamamos realidad?”; “ver traducida a la realidad una cosa soñada”¹³⁹.

¡Qué maravilla de expresiones, que hoy ya no nos sorprenden! Lo sorprendente es que los clásicos pudieran escribir magníficas obras sin dicha palabra. La Real Academia, fiel a su oficio de incorporar al *Diccionario de la lengua española* las nuevas palabras, cuando están ya asentadas en el lenguaje común de la gente, hizo lo propio con los siguientes términos en las fechas a continuación señaladas: real, realidad y realmente en 1737; realizar, 1817; realizado, 1822; realizable, 1844; irrealizable, 1884; realización, 1899; realizador, 1985 / realismo y realista, 2014¹⁴⁰.

7. Entrado el siglo XX, realidad se impone

Perdida la predominancia histórica del término “ser”, tanto en función sustantiva como verbal, ¿qué nos queda hoy como posible referencia a la totalidad de las cosas, sino la palabra realidad? No podríamos decir nada sin ella, hasta el punto de poder afirmar, con más razón que B. Pérez Galdós, que “la nuestra es una época de realidad”. En el ensayo “Realidad y ser en la

¹³⁹ PÉREZ GALDÓS, B. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1950: *La incógnita y la realidad*, t. 5, pp. 688, 702, 706, 719, 729, 749, 754, 761.

¹⁴⁰ Ver *Diccionarios* de la RAE.

filosofía española” Julián Marías subrayaba “la insatisfacción que la filosofía española de nuestro siglo ha sentido frente a la noción de ser y que la ha llevado a plantear -por lo menos a empezar a plantear- el problema filosófico de la *realidad* como tal o del *haber*, y por lo tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y dé razón de ella”¹⁴¹. J. Marías señalaba como autores de este decisivo giro lingüístico a Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y al todavía joven Xavier Zubiri.

Serían necesarias muchas páginas para exponer cabalmente la contribución de M. Unamuno a este giro lingüístico. En 1900 publicaba un ensayo titulado *Ideocracia*, en el que entre otras cosas escribía: “Al afirmar con profundo realismo Hegel que es todo idea, redujo a su verdadera proporción a las llamadas por antonomasia ideas [...] Idea que se realiza es verdadera, y sólo lo es en cuanto se realiza; la realización, que la hace vivir, le da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa”¹⁴². En sus novelas, el profesor salmantino expresa de mil modos y formas la fusión, hasta la confusión, de la realidad con la ficción en una especie de niebla en la que desaparecen las diferencias. *Niebla* es precisamente el título de su mejor novela, publicada en 1914. Augusto Pérez, el protagonista de la misma, se pregunta angustiado si es ente de real o sólo de ficción. “De realidad de ficción que es ficción de realidad”, sentencia M. Unamuno, que como creador de la novela o “nivola” (así la llama), estaba en el secreto de los personajes por él creados, los cuales por muy reales se creyeran, no pasaban de ser puras ficciones de su creador. Al final de la novela se pregunta el autor de *Niebla*, don Miguel, si él mismo no será “un sueño de Dios, o de quien sea, que se desvanecerá en cuanto él

¹⁴¹ MARÍAS, J. *Obras*. Madrid, Revista de Occidente, 1960, t. 5, pp. 497-507. Sobre las metafísicas alternativas del haber y del estar, ver MARQUÍNEZ, G. “Recepción, incidencias e influencia de la filosofía de Zubiri en América Latina”, en *Analogía filosófica* (México) 2 (2004) pp. 9-27.

¹⁴² UNAMUNO, M. *Obras Completas*. Madrid, 1966: *Idiosincrasia*, t. 1, c. 7, p. 958.

despierte”. De ahí la grave cuestión que antes de morir por decisión de su creador, el pobre Augusto, le plantea a su fiel amigo el perro de la casa: “Dime, Orfeo, ¿qué necesidad hay de que haya ni Dios ni mundo ni nada? ¿Por qué ha de haber algo?”¹⁴³. Toda la filosofía unamuniana gira en torno a una cuestión última, la posible caída de la conciencia en la inconsciencia absoluta, de modo que, si ello sucede, nuestra pobre realidad sería un sueño. Recordando *La vida es sueño* de Calderón, señala don Miguel que éste es el gran tema de la llamada “filosofía española”.

Y, ¿qué sería de la filosofía ortegiana sin la palabra realidad? Manuel García Morente afirma que su filosofía se levanta sobre la vida humana, “la más evidente y primaria de todas las realidades”¹⁴⁴. Cuando J. Ortega empieza a escribir, la palabra realidad estaba fuertemente arraigada en el uso cotidiano y también en el quehacer filosófico. Superada la primera etapa neokantiana gracias a la fenomenología, se instala en el mundo de la vida, poniendo en correlación el yo y el mundo circundante. En sus *Meditaciones del Quijote* escribe el famoso lema de su filosofía: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁴⁵. Salvar la circunstancia es buscar el sentido de todo lo que nos rodea, cada uno desde su peculiar perspectiva: “Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo”¹⁴⁶. En su última etapa metafísica, más allá de correlación entre el yo y la circunstancia, la vida es entendida como realidad radical: “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que todas las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro

¹⁴³ IDEM., *O. C. Niebla*, t. II, c. 7, p. 577 y c. 17, p. 611.

¹⁴⁴ GARCÍA MORENTE, M. *Escritos desconocidos e inéditos*. Madrid, BAC, 1987, p. 68.

¹⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *O. C. Meditaciones del Quijote*, t. I, p. 322.

¹⁴⁶ IDEM. *O. C. El tema de nuestro tiempo*, t. III, p. 199.

modo que aparecer en ella”¹⁴⁷. Por ser la vida la realidad radical, “ella es la amplia, inmensa realidad, de la coexistencia con las cosas”¹⁴⁸. Misión imposible la de expresar la filosofía orteguiana en términos de ser. El ser, no pasa de ser una interpretación de la realidad radical que es la vida.

¿Y qué decir de la importancia que una palabra, aparentemente tan poco poética, cobra en la poesía española del siglo XX? Voy a referirme brevemente a tres representantes de la llamada generación del 27: Luis Cernuda, Pedro Salinas y Jorge Guillén. Los tres supieron unir en forma excelente la creación poética con la reflexión literaria y el magisterio universitario. Bajo el título emblemático de *La realidad y el deseo*, L. Cernuda reunía en 1936 toda su obra poética en un volumen, cuya aparición fue saludada por Federico García Lorca con estas palabras: “Es una efemérides importantísima en la gloria y el paisaje de la literatura española. [...] *La realidad y el deseo* me ha vencido con su perfección sin mácula, con su amorosa agonía encadenada, con su ira y sus piedras de sombra”¹⁴⁹. En sucesivas ediciones se fue acrecentando esta obra poética en la que vierte “su amorosa agonía encadenada”, el choque irremediable entre el deseo y la realidad del otro: “Tus ojos son los ojos de un hombre enamorado; Tus labios son los labios de un hombre que no cree en el amor. Entonces dime el remedio, amigo, Si están en desacuerdo realidad y deseo”¹⁵⁰.

En 1937, P. Salinas dictó una serie de conferencias en la Universidad de Baltimore sobre el tema: “La realidad y el poeta en la poesía española”. En ellas interpreta la historia de la poesía española al hilo del concepto de realidad:

¹⁴⁷ IDEM. *O. C. Historia como sistema*, t. VI, p. 13.

¹⁴⁸ IDEM. *O. C. Unas lecciones de metafísica*, t. XII, pp. 127-128.

¹⁴⁹ GARCÍA LORCA, F. *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1954, pp. 48-50.

¹⁵⁰ CERNUDA, L. *La realidad y el deseo*. Barcelona, RBA, 2001, ver “realidad” en pp. 68, 77, 78, 139, 146, 172, 216, 227, 291, 304, 311, 332, 333, 338.

“El poeta nace en un mundo ya hecho, en medio de una realidad que se le entrega y se le impone [...] Y sin embargo, al mismo tiempo está siempre por hacer. El objetivo del poeta es la creación de una nueva realidad dentro de la vieja [...]. Toda poesía opera sobre una realidad para crear otra”¹⁵¹. A continuación, P. Salinas se refiere a seis posibles modos de recreación poética de la realidad: a) Reproducción de la realidad (Mío Cid y épica en general); b) Aceptación de la realidad (J. Manrique y P. Calderón); c) Idealización de la realidad (G. de la Vega); d) Huída de la realidad (Luis de León y S. Juan de la Cruz); e) Exaltación de la realidad (L. de Góngora); f) Rebelión contra la realidad (J. de Espronceda). Esta lista no agota todas las posibles formas de recreación poética de la realidad. Salinas sugiere la vía “del júbilo ante las formas de la vida en el mundo”¹⁵², que sería el camino seguido por su amigo Jorge Guillén.

En efecto, J. Guillén se encumbra a la más alta cumbre del Parnaso en *Cántico*, poemario que, como los grandes ríos, fue acrecentando su caudal en ediciones sucesivas, desde la primera, 1928, hasta la última de 1950. Pues bien, en *Cántico*, cuyo subtítulo es *Fe de vida*, la palabra realidad se hace poesía. Guillén poetiza sobre las realidades más simples y cotidianas de la vida, esas “maravillas concretas” entre las cuales convive gozosamente el poeta, sin perder nunca de vista el horizonte total de una realidad infinita en continua creación de la que formamos parte. Basta leer algunos textos para sentir en propia carne el asombro gozoso que experimentaba el poeta frente al todo de la realidad. En *Cántico*, J. Guillén transmite al lector la experiencia del poder de la realidad, que crea y recrea todas las cosas para gozo y perfección del hombre:

“Soy, más, estoy. Respiro.

¹⁵¹ SALINAS, P. *Ensayos Completos*. Madrid, Taurus, 1983, t. 1, pp. 188-278.

Lo profundo es el aire.
La realidad me inventa,
Soy su leyenda. ¡Salve!”¹⁵³.

Hay una gran afinidad entre el poeta J. Guillén que siente y poetiza las maravillas que le ofrece la realidad concreta de las cosas y el filósofo Zubiri que describe y explica la presencia de las mismas en nuestra inteligencia bajo formalidad de realidad. Miembros de una misma generación, respetando cada uno su oficio, ambos son congéneres. Se conocieron por primera vez en 1933 en los cursos de verano de la Universidad Internacional de Santander. En el último tramo de sus vidas mantuvieron una relación amistosa de la que dan fe tres cartas del poeta al filósofo. En la primera, fechada el 28 de junio de 1963, le da las gracias por la conferencia sobre Bergson [la IV de *Cinco lecciones de filosofía*] a la cual asistió J. Guillén, diciéndole al filósofo: “Tienes la capacidad de mejorar lo que te rodea. El haberte encontrado es para mí, por fin, un punto de apoyo”. En la segunda carta, escrita en Málaga el 4 de marzo de 1979, le pregunta: “Mi querido y admirado filósofo: No puede usted imaginarse con cuanto respeto uso tal sustantivo [...] ¿A qué obra de usted pertenecen los párrafos que se citan en ese artículo? Desearía instruirme. Enseñar está muy bien. Lo mejor, aprender”¹⁵⁴. Finalmente, en 1979 la editorial Barral de Barcelona publicaba el tomo IV de la obra poética de Guillén, financiado por el Banco Urquijo, que fue presentado ese mismo año en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid, cuyo presidente era el propio X. Zubiri. Dámaso Alonso presentó el libro titulado *Aire nuestro y otros poemas*. Asistieron al acto, entre otros, Gerardo Diego, Francisco Ayala, Miguel Delibes y Julián Marías,

¹⁵² IDEM. *E. C.* t. 1., pp. 149-154.

¹⁵³ GUILLÉN, J. *Cántico*. Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 28.

¹⁵⁴ Alude J. Guillén a “El origen del universo”, artículo publicado en *El País*, 3 de marzo de 1979 por P. FERNAUD.

con la sentida ausencia poeta homenajeado, al que no le fue posible viajar a Madrid.

Otro miembro de la misma generación es el historiador Américo Castro, cuya hija Carmen contrajo matrimonio con X. Zubiri en Roma el año 1936. Aunque de mentalidades distintas, el gran intérprete de la realidad histórica española admiraba al filósofo de la realidad. *La realidad histórica de España* es precisamente el título de la obra cumbre de don Américo, aparecida en 1954¹⁵⁵. Finalmente, Pedro Laín Entralgo, amigo íntimo de Zubiri, publicaba en 1961 su obra filosófica de mayor calado, *Teoría y realidad del otro*¹⁵⁶. Todos estos hechos revelan hasta qué punto había penetrado la palabra realidad en la filosofía, en la historia y en la literatura de mediados del siglo XX.

Fuera de España, en el mes de marzo de 1947 tuvo lugar un acontecimiento editorial muy importante en Buenos Aires, la aparición del número uno de *Realidad: Revista de ideas*, fundada por Francisco Romero y Francisco Ayala. Durante su corta existencia, colaboraron en dicha revista los más altos escritores que nuestra América¹⁵⁷. En la Presentación, se justificaba así el título de la misma: “*Realidad* se llama esta publicación porque intenta atender -desde nuestro mirador argentino y con la contribución de muchas mentes vueltas hacia el enigma de nuestro tiempo- a la vasta realidad contemporánea, a la que somos nosotros, a la total en la que deseamos insertar cada vez más nuestra presencia patente y operante. Le hemos puesto como subtítulo *Revista de ideas*, porque en cuanto pensamiento y por el pensamiento

¹⁵⁵ CASTRO, A. *La realidad histórica de España*. México, Porrúa, 1954.

¹⁵⁶ LAÍN, P. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.

¹⁵⁷ Además de Francisco Romero y Francisco Ayala, colaboraron en *Realidad*: Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Alfonso Reyes, Ernesto Sábato, Juan Ramón Jiménez, Antonio Espina, Pedro Salinas, Ricardo Gullón, Claudio Sánchez Albornoz, Américo Castro, Marcel

interviene en lo real el escritor. [...] Hechos e ideas componen la maraña de lo real”¹⁵⁸.

Finalmente, en el mes de mayo del año 1967 salía a luz pública *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, gracias a la editorial Sudamericana de Buenos Aires que creyó en la novela y la editó, después de haber sufrido el rechazo de una editorial española, que no creyó en ella. Se trata de una novela total, en la que el universal escritor colombiano cuenta los avatares de un mundo llamado Macondo, desde un génesis paradisíaco hasta el apocalipsis final. En esta expresión máxima del llamado realismo mágico aparece la palabra realidad con toda su fuerza, con multiplicidad de pasajes y numerosos registros. He aquí unas muestras:

“El concierto de tantos pájaros distintos llegó a ser tan aturdidor, que Úrsula se tapó los oídos con cera de abeja para no perder el sentido de la realidad”; José Arcadio Buendía, “fascinado por una realidad inmediata que entonces le resultó más fantástica que el vasto universo de su imaginación, perdió todo el interés por el laboratorio de alquimia”; Los macondianos “continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras”; “Muchos sucumbieron al hechizo de una realidad imaginaria, inventada por ellos mismos”; “José Arcadio recuperó el sentido de la realidad, y empezó a trabajar las tierras de nadie que colindaban con el patio de la casa”; Aureliano Buendía “comprendía que sus huestes estaban penetrando en la selva, defendiéndose de la malaria y los mosquitos, avanzando en sentido contrario al de la realidad”; “Cuando abran los ojos a la realidad se encontrarán

Bataillon, José Gaos, Lorenzo Luzuriaga, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Alberto Wagner de Reina, Eduardo Mallea.

¹⁵⁸ De *Realidad* hay edición facsimilar de 2007, en homenaje a Francisco Ayala, al cumplir 101 años de vida.

con los hechos consumados”; “Parecía como si una lucidez penetrante le permitiera ver la realidad de las cosas más allá de cualquier formalismo”; “En un solo un día, con un zarpazo brutal, la vida le echó encima todo el peso de una realidad que durante años le habían escamoteado sus padres”; “Era como si Dios hubiera resuelto poner a prueba toda capacidad de asombro, hasta el extremo de que ya nadie podía saber a ciencia cierta dónde estaban los límites de la realidad”; “era feliz [Remedios la Bella] en un mundo propio de realidades simples”; “Meme vio entonces a Fernanda y Amaranta envueltas en el halo acusador de la realidad”; “Aturdido por dos nostalgias enfrentadas como dos espejos, perdió su maravilloso sentido de la irrealidad”; “Ambos quedaron flotando en un universo vacío donde la única realidad cotidiana y eterna era el amor”¹⁵⁹.

En la obra del Nobel colombiano se funden hasta confundirse los planos de la realidad y de la ficción, al igual que sucede en nuestro mundo latinoamericano, donde la realidad supera a la imaginación, hasta tal punto, que en el discurso de recepción del premio Nobel en Estocolmo pudo decir García Márquez: “Me atrevo a pensar que es esta realidad descomunal, y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza [...] Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las creaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la

¹⁵⁹ GARCÍA MÁRQUEZ, G. *Cien años de soledad*. Madrid, RAE, 2007, pp. 18, 50, 60, 61, 115, 159, 184, 228, 239, 258, 64, 458, 460.

insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Éste es, amigos, el nudo de nuestra soledad”¹⁶⁰.

8. En Zubiri, realidad se dice en varios sentidos

Después de este largo recorrido por los avatares históricos de la palabra realidad, estamos recalando en la filosofía de Zubiri¹⁶¹, en la que dicho término se repite miles de veces. Para empezar, aparece formando parte del título en dos obras: *Sobre la realidad*, 1966, y *Estructura dinámica de la realidad*, 1968; así mismo, la primera parte de *Inteligencia sentiente* lleva por título: “Inteligencia y realidad”, 1980. Dicho esto, hay que añadir que realidad no significó siempre lo mismo a lo largo de su extensa obra. El propio Zubiri nos pone en guardia contra la engañosa impresión de que los términos consagrados por la tradición “todos los entienden de la misma manera, cuando la verdad es que muchas veces envuelven conceptos distintos” (*NHD*, 436). Es lo que ocurre a lo largo de la producción filosófica del propio Zubiri, que realidad se dice en varios sentidos, a saber:

A. *La vida como realidad radical*. Apenas cumplidos los 16 años, Zubiri asistió en el Seminario de Madrid a las clases de Juan Zaragüeta y posteriormente completó su formación filosófica en las universidades de Madrid y Lovaina. En esta primera etapa, en el pensamiento de Zubiri hay claras influencias no sólo neoescolásticas, sino también de los filósofos de la vida (H. Bergson), de los valores (M. Scheler), de las vivencias (E. Husserl) y, sobre todo, de su maestro J. Ortega y Gasset, para quien la vida terminó siendo “la realidad radical”. Bajo

¹⁶⁰ MARQUÍNEZ, G. *El mundo mágico de García Márquez*. Bogotá, El Búho, 2ª edic., 2010, pp. 29-37.

¹⁶¹ GRACIA, D. *Voluntad de verdad*. pp. 169-210; IDEM. “El puesto del hombre en la realidad”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40 (2013) pp. 611-643.

tales influencias, el joven Zubiri escribió lo siguiente: “La vida no sólo es un *problema* filosófico, es también y sobre todo una realidad y a veces una tragedia profunda. [...] Las verdades necesarias para la vida no basta conocerlas ni tan siquiera estudiarlas; es preciso vivirlas para comprenderlas” (*PE*, 358).

B. *La realidad como “ousía” o haber.* Siendo ya catedrático de Historia de la filosofía en la Universidad Central de Madrid, Zubiri leyó con gran interés el *Ser y tiempo* de Martín Heidegger, recién aparecido 1927. Un año después, viajó a Alemania, donde asistió a sus cursos en la Universidad de Friburgo. El filósofo alemán presenta *Ser y Tiempo* como una “ontología fundamental”, estableciendo de entrada la famosa diferencia entre lo “ontológico”, el ámbito ser en general, y lo “óntico”, lo propio de los entes particulares. El hombre conoce los entes a la luz del ser, que es aquello que hace que los seres sean. Pues bien, ya en 1935 Zubiri defendía la tesis contraria: “El hombre entiende lo que hay y lo entiende como siendo. El ser es siempre de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en la que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas” (*NHD*, 437). El ser, lejos de ser lo primero y fundamental, es un acto segundo de lo real. Cada cosa es primordialmente un conjunto de haberes o *ousía*, que Zubiri interpreta como realidad: “El lector podrá ver que donde, en la traducción, pongo realidad, el texto [de Aristóteles] dice *ousía*” (*NHD*, 124).

C. *La realidad como sustantividad.* Según la teoría clásica, las cosas se componen de sustancia y accidentes. Es sabido que la palabra *substantia* (proveniente del verbo *sub-stare*) significa lo que “está en la base de” los accidentes, sustentándolos. A su vez, la palabra *accidens* (proveniente del verbo *ad-cadere* o *ac-cidere*) expresa aquellas realidades segundas que le acaecen al sujeto de inhesión, que es la sustancia. Pues bien, es sabido que en

el tratado *Sobre la esencia*, de 1962, Zubiri se apartó de la vieja concepción dualista, sustancia-accidentes, afirmando que las cosas son primordialmente sustantividades. Sustantividad es una palabra relativamente reciente, oficializada en la 13ª edición del *DRAE* de 1899, con la siguiente definición: “*Sustantividad*, f. calidad del sustantivo”. A su vez: “*Sustantivo*, que tiene existencia real, independiente, individual”¹⁶².

Zubiri adoptó esta palabra como base de su metafísica, ofreciendo con ella una interpretación estructural de las cosas. Las cosas reales no son sustancias, sino sustantividades, es decir, sistemas de notas (o elementos), posicionalmente interdependientes, que se determinan mutuamente entre sí, conformando todas ellas una estructura unitaria y clausurada. Ahora bien, gracias a su estructura unitaria, cada cosa está abierta respectivamente a las demás sustantividades que componen el mundo, del cual el propio hombre forma parte. El mundo sería una gran sustantividad.

Ahora bien, si analizamos las notas que componen una cosa-real, vemos que muchas de ellas son adventicias, por venirle a la cosa desde fuera de sí misma, pudiéndole faltar sin que por eso deje de ser lo que es. Otras notas son constitucionales, por conformar el sistema sustantivo propio de cada cosa. Entre las notas constitucionales, hay algunas que constituyen el núcleo del sistema sustantivo de una cosa, sin el cual la cosa dejaría de ser lo que es. Tales notas, más que constitucionales, son constitutivas o esenciales: constituyen la esencia de una cosa.

Siendo muy interesante esta interpretación estructural de las cosas, que Zubiri dio en su primer gran tratado metafísico, le quedó faltando una

¹⁶² “Su(b)stancia” y “Su(b)stancialidad”, hoy se pueden escribir sin “b”, *DRAE*, 1914.

adecuada explicación de lo que son las cosas en tanto que aprehendidas en los actos de intelección, aspecto noológico éste que Zubiri trató con toda amplitud en su última obra.

D. *La realidad como formalidad.* En la primera parte de *Inteligencia sentiente* Zubiri aborda el tema de la realidad como una forma de estar actualizadas o presentes las cosas en los actos primordiales de intelección sentiente. En dichos actos están presentes las cosas bajo “formalidad de realidad”, es decir, como algo, que yo no invento, sino que hace acto de presencia como existiendo “de suyo” o “en propio” en la aprehensión primordial de la nuda inteligencia y en la aprehensión dual del logos. Posteriormente habrá que explicar mediante la razón en qué consisten las cosas aprehendidas “de suyo”, allende la aprehensión, en la realidad mundanal.

Al otorgar a la palabra realidad este nuevo significado de “formalidad”, Zubiri convirtió dicha palabra en un neologismo semántico. Antonio Pintor-Ramos distingue en la filosofía zubiriana dos clases de neologismos: neologismos léxicos, tales como verdadear, filetización, quiddificable, reificar, personeidad, talidad, etc., que son derivaciones morfológicas fáciles de entender; y neologismos semánticos, aquellas palabras que sin cambios morfológicos su “significado es alterado en función de las exigencias propias del pensamiento de Zubiri”¹⁶³. Es el caso de la palabra realidad entendida como “formalidad de realidad”. La inadvertencia de este segundo tipo de neologismos es lo que suele causar más equívocos en los lectores, proclives a entender las palabras según su uso tradicional. De manera análoga, el viejo modismo “de suyo”, con el que Zubiri describe la “formalidad de realidad”, adquirió un significado semántico que antes no tenía.

¹⁶³ IDEM. *Nudos en la filosofía de Zubiri*, pp. 394-395.

9. Doble significado del modismo “de suyo”

Dicho modismo aparece por primera vez en la traducción que Zubiri hizo en 1935 de la obra de Francisco Suárez *Las disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*. Allí dice que el concepto de “ente es de suyo [en latín *ex se*] el primero que se forma el hombre, porque es lo que más fácilmente puede concebirse de cualquier cosa”¹⁶⁴. Este mismo año de 1935 vuelve a utilizarlo en referencia a la realidad humana: “Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre ‘es’ lo que le queda de suyo, después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar” (*NHD*, 447). Al comienzo de la década de los cuarenta, escribe Zubiri que, dentro del horizonte griego de la *Phýsis*, las cosas son para los presocráticos algo que “la Naturaleza produce de suyo” (*NHD*, 447)¹⁶⁵. Dentro del horizonte cristiano de la creación, también las cosas “son de suyo algo”, aunque tengan un ser otorgado por Dios, que es “el suyo por excelencia” (*SPF*, 97,115).

A partir de estos primeros textos, Zubiri sigue utilizando ampliamente dicho modismo en los cursos orales y particularmente en sus dos últimas obras: en *Sobre la esencia* y en *Inteligencia sentiente*. Reconociendo este hecho, Carlos Baciero no duda en afirmar que “uno de los conceptos más genuinos y más fecundos de la filosofía de Zubiri es el que viene implicado en la expresión simple y sutil ‘de suyo’, cuando se emplea en su más puro y simple tecnicismo”, añadiendo que, en sentido zubiriano, “el área del ‘de suyo’ llega y alcanza a

¹⁶⁴ SUÁREZ, F. *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, trad. de X. Zubiri. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

¹⁶⁵ Zubiri recordaba en 1962: “Hace más de veinte años escribía que la forma primaria según la cual la filosofía presocrática concibió [...] las cosas reales como reales fue considerándolas como algo de suyo” (*SE*, 395)

donde llega y alcanza el área de lo real”¹⁶⁶. No es de extrañar, entonces, que dicho modismo se repita más de trescientas veces a lo largo de su extensa obra.

¿De dónde le venía a Zubiri el apego a dicho modismo? Carmen Castro me decía en una carta lo siguiente: “El de suyo creo que le viene a Zubiri 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 pedía la prenda. Y esto dejaba a Xavier contentísimo, el uso de la palabra, se entiende”¹⁶⁷.

Más allá de esta anécdota, hay que decir que el modismo “de suyo” tiene una larga tradición. Ya en el siglo XIII, Alfonso X el Sabio describe en *Lapidario* una gran cantidad de piedras preciosas, entre las cuales hay una que llaman “Faruquid”, por hallarse en territorio africano de Faruquia: “El lugar donde se hallan es cerca de la villa a que dicen Aterbuliz, donde hay baños calientes de suyo”¹⁶⁸. En el *Libro de buen amor*, Juan Ruiz, el famoso arcipreste de Hita, Juan Ruiz, utiliza dicho modismo para reprender a las mujeres que siguen el ejemplo de la corneja:

“Peló todo su cuerpo, su cara e su ceja,
de péndolas de pavo vistió nueva pelleja,
fermosa, e non de suyo, fuese para la iglesia:
Algunas facen esto que fizo la corneja”¹⁶⁹.

En el siglo XVI el anónimo autor del *Lazarillo de Tormes* cuenta los artilugios que el pobre pícaro utilizaba para comer algo de lo mucho que

¹⁶⁶ BACIERO, C. “Conceptuación metafísica del *de suyo*”, en *Realitas-II*. Madrid, Sociedad Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 313-349.

¹⁶⁷ Carta escrita en Madrid, 4-XII-85.

¹⁶⁸ ALFONSO X. *Lapidario*. Madrid, Gredos, 1973, p. 163, n. 286.

¹⁶⁹ RUIZ, J. *Libro de buen amor*. Madrid, RBA, 1995, n. 286, p. 50.

almacenaba el clérigo, su señor, en el arcón de la casa; hasta que un día el avariento clérigo, “poniéndole más diligencia que la de suyo tenía”¹⁷⁰, descubrió que el verdadero roedor de sus panes no era otro que Lazarillo.

Por su parte, Fray Luis de León en *La perfecta casada* escribe que, al encontrarse la mujer entre tantas ocasiones y dificultades de la vida, “siendo de suyo tan flaca, es clara señal de un caudal de rarísima y casi heroica virtud”¹⁷¹. También Teresa de Jesús se lamenta en un pasaje de su propia *Vida* de “no tener por malo lo que de suyo lo era”¹⁷². A vueltas con las mujeres, Mateo Alemán dice de ellas que “las más de suyo son avarientas”¹⁷³. Peter Boyd-Bowman cita en su *Léxico* un texto que descalifica a un personaje mexicano, porque “de suyo propio es hombre de poco ser y autoridad”¹⁷⁴.

Ya en el siglo XVII, el propio M. Cervantes recurrió a dicho modismo al menos en cuatro pasajes del *Quijote*: “Como Rocinante se vio libre, aunque él de suyo no era nada brioso, parece que se resistió y empezó a dar manotadas”; “No era dado a la debilidad de Rocinante andar por aquellas asperezas, y más siendo de suyo pasicorto y flemático”; “La gente labradora, que de suyo es maliciosa, y dándole el ocio lugar es la misma malicia, lo notó y contó punto por punto sus galas y preseas”; “Las tierras que de suyo son estériles y secas, estercolándolas y cultivándolas, vienen a dar buenos frutos”¹⁷⁵.

Es innecesario seguir amontonando más ejemplos de este modismo, todavía vigente en el español actual. Pues bien, el modismo “de suyo” le sirvió a

¹⁷⁰ ANÓNIMO. *El lazarillo de Tormes*. Madrid, Cátedra, 1987, trat. II, p. 61.

¹⁷¹ DE LEÓN, Fray L. *La perfecta casada*, Madrid, Aguilar, 1978, c. 2, p. 48.

¹⁷² TERESA DE JESÚS, S. O. C., *Vida*, p. 46.

¹⁷³ ALEMÁN, M. *Guzmán de Alfarache* I, lib. 3, c. 10.

¹⁷⁴ BOYD-BOWMAN, P. *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, ver “Suyo”.

¹⁷⁵ CERVANTES, M. *Quijote* I, cc. 20, 30, 51; II, c. 12.

Zubiri para tres cosas: En primer lugar, para explicar el carácter propio de las cosas-reales en el mundo. Cosas-reales son aquellas que producen efectos por razón de las propiedades que poseen de suyo. Un roca, un árbol, un elefante, el hombre mismo son algunas de las cosas-reales que componen el mundo natural, siendo de suyo lo que son. A las cosas-reales contraponen Zubiri las cosas-sentido, que son las propias del mundo humano. Desde que apareció el hombre, éste fue dando sentido a las cosas del mundo circundante para convertirlas en recursos o posibilidades de vida. La casa en que habitamos, los utensilios que manejamos, los enseres que pueblan nuestra vida, etc., no pertenecen al mundo de la nuda realidad, sino al mundo humano del sentido.

En segundo lugar, Zubiri emplea el “de suyo” para definir la realidad humana en tanto que personal. Ciertamente, todas las cosas-reales, que hay en el mundo, se pertenecen a sí mismas, por ser sistemas unitarios de notas. Pero, entre todas las realidades mundanas, la realidad más suya, la más propia es la realidad personal, hasta el punto que Zubiri define a la persona como “el de suyo formalmente suyo”.

En tercer lugar, en *Inteligencia sentiente* Zubiri dota a dicho modismo de un nuevo significado: En efecto, las cosas están presentes en los actos de intelección sentiente como algo otro, que es “de suyo”. A esta forma o modo de quedar actualizadas es a lo que Zubiri llamó “formalidad de realidad”.

10. Metafísicas alternativas

Desde los comienzos de la filosofía hasta nuestros días la palabra clave que ha expresado el orden trascendental ha sido el verbo griego *eínai* y su

correspondiente al latino *esse*, de donde viene nuestro verbo ser. Hoy, gracias a Zubiri, podemos expresar dicho orden trascendental con el sustantivo realidad. Realidad se dice de todas las cosas. Lo que primariamente aprehende nuestra inteligencia sentiente son las cosas bajo la formalidad de realidad. El ser es una actualidad segunda de las cosas ya reales. Por ello la metafísica de Zubiri es primariamente una metafísica de la realidad, y sólo terminalmente una metafísica del ser.

En los años sesenta, esta metafísica zubiriana de lo real fue ampliamente aceptada en América Latina por varios pensadores como base de un pensamiento liberador, opuesto al pensamiento “ontológico de la dominación”, propio de Europa. Así mismo, hubo intentos por parte de algunos pensadores latinoamericanos de crear nuevas metafísicas alternativas, tomando el haber o el estar como nuevos términos trascendentales, aplicables a nuestra situación¹⁷⁶.

Los anteriores hechos muestran que en metafísica lo absoluto parece ser siempre y en todas partes la necesidad que el hombre experimenta de abrirse a la totalidad de las cosas, apertura que constituye el acontecimiento metafísico. En cambio, las formas de apalabrar dicha apertura *in totum*, serán siempre históricas y relativas, por muy logradas que sean, no siendo excepción la metafísica de la realidad desarrollada por Zubiri por muy actual que sea.

Resumiendo, realidad ha significado a lo largo de la historia: existencia, verdad y efectividad. En la filosofía zubiriana ha adquirido un cuarto significado: formalidad de suyo. En el futuro, si el hombre no renuncia a su

¹⁷⁶ MARQUÍNEZ, G. “Recepción, incidencias e influencia de la filosofía de Zubiri en América Latina”, en *Analogía filosófica*, México, n.2 (2004) pp. 927; IDEM. “Actualidad de Zubiri en América Latina”, en *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 91 (2004) pp. 97-113.

condición más profunda, seguirá haciendo metafísica con estas o con otras palabras, que vendrán a enriquecer el acerbo a las ya constituidas. Mientras tanto, cantemos con Antonio Machado:

“Bueno es recordar
las palabras viejas,
que han de volver a sonar”.

III POSIBILIDAD¹⁷⁷

En este tercer capítulo haremos el recorrido por la historia de la palabra POSIBILIDAD, cuyo significado está relacionado con las cosas-sentido, aquellas que ofrecen al hombre unas determinadas posibilidades para su propia realización. Ello podrá ayudarnos comprender tanto la ANTROPOLOGÍA de Zubiri en general, como la ÉTICA en particular, que trata del fundamento de las acciones humanas¹⁷⁸.

1. Origen de posible y posibilidad

El adjetivo “posible” deriva del latino *possibilis-e* y éste, a su vez, del verbo *posse*, cuya irregular conjugación (*possum, potes, posse, potui*) resultó de la combinación de dos verbos: *potere* y *esse*. Este extraño maridaje dio lugar a un arcaico *potesse*, del cual resultó por contracción el clásico verbo *posse*. En la raíz de éste y de otros términos similares está la voz latina indeclinable *potis* o *pote*, de origen indoeuropeo, con la cual era nombrado el señor de una casa, el amo de un clan o el jefe de un pueblo. En latín clásico, el

¹⁷⁷ Expuesto el 13 de mayo de 2011 en “Seminario de Investigación” de la Fundación X. Z.; publicado con el título: “Historia de la palabra posibilidad desde sus orígenes indoeuropeos hasta Zubiri” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 38 (2011) pp. 147-164; ampliado, forma parte de: *Realidad, Posibilidad, Religión. Historia de tres palabras*, 2012.

¹⁷⁸ GRACIA, D. “La antropología de Zubiri”, en *Guía Comares de Zubiri*. Granada, ed. Comares, 2011, pp. 251-276; COROMINAS, J. “La ética de X. Zubiri”, en *Guía Comares de Zubiri*, pp. 391-416.

superlativo de *potis* es *potissimus*, es decir, el jefe de más alto rango, el “poderosísimo”¹⁷⁹.

De la misma raíz indoeuropea deriva la voz griega *despótes* (compuesta de *dems* y *potis*), título honorífico que en la antigua Grecia se daba al señor que detentaba y ejercía la *despoteía* o autoridad suprema¹⁸⁰. En el *Nuevo Testamento* se atribuyen a Dios los calificativos honoríficos de *Kýrios* y *Despótes*. También se proclama a Jesucristo “único dueño y señor nuestro”, *tòn mónon despóten kai kýrion emôn*¹⁸¹. Es sabido que la palabra *déspota* adquirió con el tiempo un significado negativo: “El soberano que gobierna sin sujeción a ley alguna”; también “la persona que trata con dureza a sus súbditos y abusa de su poder o autoridad”¹⁸².

De la misma raíz proceden otras palabras latinas de uso frecuente: los sustantivos *potentia-ae* (potencia, poder), *potestas-tis* (potestad, poderío), el adjetivo *potens-tis* (potente, potentado, poderoso) y el verbo deponente *potior-iri* (apoderarse o estar en posesión de algo). Finalmente, el verbo transitivo *possidere* (poseer), compuesto de *pot* y *sedere*, alude al señor o *Potis*, que está sentado en una sede o trono, desde cual ejerce el poder sobre sus súbditos y respectivas propiedades¹⁸³.

Antoine Ernout precisa que “*possibilis* e *impossibilis* son dos adjetivos eruditos de origen tardío, creados en la época imperial (por Quintiliano), para

¹⁷⁹ ROBERS E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, ver *Potis-*, p. 138.

¹⁸⁰ MARTINET, A. *De las estepas a los océanos. El indoeuropeo y los “indoeuropeos*. Madrid, Gredos, 1994. p. 308.

¹⁸¹ K. ALANT et alii. *The Greek New Testament*. Philadelphia, ABS, 1966, *Jud.* 4; otros lugares del NT, en los que se atribuye a Dios el título de *despótes*: *Lc.* 2, 29; *Hch.* 4, 24; *II Tm.* 2, 21; *II P.* 2,1; *Ap.* 6,10.

¹⁸² RAE. *Diccionario de autoridades*, ver *Déspota*.

traducir los términos griegos *dynatós* y *adýnatos*, a partir de los cuales se elaboraron los nombres abstractos *possibilitas* (por Arnovio) e *impossibilitas* (por Apuleyo y Tertuliano)”¹⁸⁴.

En efecto, el primero que introdujo en el lenguaje escrito el término *possibilis* fue Marco Fabio Quintiliano. Nacido en la ciudad romana de Calagurris, la actual Calahorra riojana, en su madurez ejerció en Roma el oficio de abogado y maestro de elocuencia, siendo autor de *Institutio oratoria*, reconocida obra retórica publicada poco antes de su muerte, ocurrida en el año 95 de la era cristiana. Distingue en dicha obra tres géneros de oratoria: el género demostrativo, cuyo fin es argumentar a favor o en contra de unas determinadas ideas o tesis; el deliberativo, que tiene como finalidad convencer a alguien para que haga o deje de hacer algo; y el judicial, utilizado en las procesos civiles y penales para acusar o defender al imputado. Según los preceptores de la época, la finalidad del discurso deliberativo era inducir a los oyentes a practicar lo “honesto, útil y necesario”.

M. F. Quintiliano considera que lo necesario queda por fuera del género deliberativo o suasorio, porque “no me parece que se pueda aconsejar algo cuando es necesario, o cuando consta que no puede ser hecho [es imposible]. Toda deliberación recae sobre cosas inciertas”. Siendo ello así, concluye afirmando que: “Pensaron mejor quienes derivaron el segundo género de la voz griega *dynatón*, que los nuestros llaman *possibile*, palabra ésta que, aunque nos parezca dura, es la única que tenemos”¹⁸⁵.

¹⁸³ BENVENISTE, E. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid, Taurus 1983, c. II.

¹⁸⁴ ERNOUT, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, ver Posible.

¹⁸⁵ QUINTILIANO, M. F.: “Melius igitur qui tertiam partem duxerunt ex *dynatón*, quod nostri *possibile* nominant: quae ut dura videatur appellatio, tamen sola est”, *Institutio oratoria*; ver *Instituciones oratorias*. Madrid, Gredos, 2002, lib. VIII.

¿Qué entendieron los griegos por *dynatón*? La respuesta a esta pregunta nos lleva a situarnos en el horizonte último de comprensión del hombre griego.

2. *Tó Dynatón* en el horizonte griego de la *Phýsis*

Para los griegos *tó dynatón* significaba lo potencial, lo que en último término sólo puede ocurrir por obra de las fuerzas inherentes a la poderosa naturaleza. A propósito, escribe Zubiri: “El griego llamó al conjunto total de donde todo emerge, y al fondo radical de cada cosa *fýsis*, Naturaleza” (*SPF*, 74). La naturaleza fue para los filósofos griegos el horizonte último de comprensión de todo cuanto ocurre en el mundo, incluyendo los sucesos que tienen lugar en la vida humana. También los dioses, aunque eran considerados seres superiores, formaban parte “de la Naturaleza inmortal y siempre joven” (Eurípides), a partir de la cual se originan todas las cosas y a la cual en último término todo revierte. La naturaleza era explicación última de todos los cambios que se producen en el mundo. Cambiar, *metabálléi*, consiste en pasar de poder ser, *ék toû dynámei óntos*, a ser en acto, *èis tó enérgeia ón*”¹⁸⁶. A la fuerza que produce los cambios, la llamaron los griegos *dýnamis*, mientras que el resultado del proceso emergente recibió el nombre de *enérgeia*, vocablos que los latinos tradujeron por *potentia* y *actus*.

Pero, nos preguntamos: ¿es lo mismo emerger de unas potencias naturales que realizar algo desde unas posibilidades humanas? Según Zubiri, “los griegos confundieron en la idea de *dýnamis* estas dos dimensiones bien distintas del problema [potencias y posibilidades]. Y, en el fondo, solamente estudiaron la

¹⁸⁶ ARISTÓTELES, *Met.* XII, 1069B, 15.

primera” (NHD, 365). Ciertamente, el hombre era entendido por los griegos como un animal superior que posee *lógos*, siendo por ello inteligente y libre, aunque siempre dentro de los límites que le impone la cambiante y siempre todopoderosa naturaleza. Todo cuanto sucede, tanto en el mundo natural como en el humano, tiene lugar *katà phýsein*, según naturaleza. Hasta los esclavos, escribe Aristóteles, lo son por naturaleza, *phýsei*.

En conclusión, los griegos tenían una mentalidad naturalista. La filosofía, escribe X. Zubiri, “nació en Grecia apoyada en la naturaleza y en el hombre, que forma parte de ella, dominados ambos, en su interna estructura y en su destino, por la acción de los dioses. Fue la obra de los jónicos, y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre” (NHD, 55).

3. *Possibile*, en el horizonte de la creación

Con el advenimiento del cristianismo se produjo un cambio radical en la comprensión de la naturaleza y del hombre. Según Zubiri, “el griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la era cristiana, por su nulidad, o mejor, nihilidad. De aquí arranca la diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego” (NHD, 55). Estamos establecidos en el nuevo horizonte de la nihilidad o creación.

En efecto, los pensadores cristianos, aunque emplean la misma terminología que los filósofos griegos, no dicen lo mismo, por el hecho de

moverse dentro de un nuevo horizonte último de comprensión de tipo teológico, inspirado en la *Biblia*. El *Génesis* comienza con estas palabras: “En el principio hizo Dios cielos y tierra”, acción divina ésta que en el libro II de los *Macabeos* es interpretada como un sacar las cosas de la nada¹⁸⁷. De aquí la definición canónica de creación acuñada por la teología medieval: *Creatio est effectio rei ex nihilo sui et subiecti*, crear es hacer una cosa de la nada de sí misma y sin una materia preexistente.

En este nuevo horizonte teológico, *possibile* va a significar algo totalmente distinto de lo que significó *tó dynatón* en el pensamiento clásico. Mientras que para los griegos todas las cosas emergen de la naturaleza y a ella revierten al término de un ciclo preestablecido, para el hombre cristiano, en cambio, las cosas fueron creadas por Dios de la nada. Lo posible es lo creable. “Cuando la metafísica usual ha planteado la cuestión del ‘ente posible’, ha considerado casi siempre los posibles desde el punto de vista de la primera causa” (SE, 202). Los escolásticos sostenían que Dios *de potentia absoluta* pudo crear infinitos mundos posibles; pero creó uno, el nuestro, y lo hizo *de potentia ordinata*, es decir, con el máximo orden posible, de acuerdo con las ideas ejemplares de las cosas, que desde siempre estuvieron presentes en la mente divina. Expresión máxima del pensamiento medieval es la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, para quien la ciencia teológica tiene por objeto la explicación de tres cuestiones fundamentales: primera, quién es Dios en sí mismo, *de Deo in se ipso*; segunda, cómo salieron las cosas de Dios, *de exitu*; y tercera, cómo la creación entera, con la criatura racional a la cabeza, ha de retornar a Dios, *de reditu*¹⁸⁸.

¹⁸⁷ *Mac*, II, 28.

¹⁸⁸ “Intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae”. S. TOMÁS. *S. Th.*, I, q. 2.

Dentro de este horizonte teológico, Dios es principio y fin de todo lo creado. Ahora bien, para explicar la diferencia entre el ser del Creador y el ser de las criaturas, los pensadores medievales acudieron a la lógica modal, según la cual podemos afirmar o negar algo de algo de cuatro modos: necesario, posible, contingente e imposible. El único ser absolutamente necesario es Dios, que ha existido desde siempre y que no puede dejar de ser lo que es. Por otra parte, hay una infinidad de cosas que no existen realmente, pero su existencia es posible por no entrañar contradicción. Entre las infinitas cosas posibles, hubo algunas que fueron creadas por Dios, siendo de condición contingente, porque pueden dejar de ser o existir en cualquier momento del tiempo¹⁸⁹. Finalmente, en el extremo contrario a lo necesario está lo imposible, aquello que por entrañar contradicción no puede ser hecho ni tan siquiera por Dios, por ejemplo, un círculo-cuadrado.

Aun siendo contingente, la persona humana ocupa un puesto central en el pensamiento cristiano, por estar hecha a imagen y semejanza de Dios. El hombre es, por ello, inteligente y libre, pudiendo proyectar y realizar su vida, aunque con ciertas limitaciones no tan sólo físicas, al modo griego, sino principalmente teológicas. No olvidemos que, según la teología clásica, el hombre por muy libre que sea no puede hacer nada sin el concurso divino, bien en forma de premoción física (Báñez) o de concurso simultáneo (Suárez). El hombre, aun siendo responsable de sus actos, sigue dependiendo de Dios, no sólo en cuanto a su ser, sino también en su diario obrar.

¹⁸⁹ Los cuatro modos son: *Necessarius, quod est et non potest non esse*. *Possibile, quod non est, sed potest esse*; *Contingens, quod est, sed potest non esse*; *Impossibile, quod non est, nec potest esse*.

El horizonte teológico, tal como lo hemos descrito, se refleja no sólo en el pensamiento escolástico medieval, sino también en la literatura romance. En el *Mío Cid*, poema fundacional de nuestra lengua, se nombra constantemente a Dios como “Criador que está en lo alto”, del cual derivan los grandes poderes que tiene el Cid Campeador para ganar batallas y conquistar ciudades. Por su parte, Gonzalo de Berceo, comienza los *Milagros de Nuestra Señora* con este verso: “Amigos e vasallos de Dios omnipotent”¹⁹⁰. En las obras de Berceo son frecuentes los sustantivos poder, potencia, potestad y también los adjetivos poderoso y potente, aplicados no sólo a Dios, sino también a los potentados de la tierra. No obstante, en ninguna de las obras citadas aparecen los términos posible y posibilidad¹⁹¹. Hay que esperar hasta bien entrado el siglo XV para que las nuevas palabras hagan acto de presencia en el castellano escrito, “posible” en 1433 y “posibilidad en 1495¹⁹².

4. Posibilidad, en el horizonte de la subjetividad

Sin renunciar al horizonte de la creación, el hombre moderno adquiere conciencia de ser un sujeto “autónomo”, que puede y debe hacer su vida por sí mismo. Ello supone la conquista de la mayoría de edad, previa renuncia al paternalismo divino, actitud propia del anterior horizonte teológico. Dios seguirá siendo el creador, el padre providente, pero no paternalista, que deja hacer y ser.

Ego cogito, ergo sum es el principio básico del nuevo horizonte filosófico, que el propio René Descartes explica así: “Con el término *cogitatio* entiendo

¹⁹⁰ BERCEO, G. *Milagros de nuestra Señora*, México, ed. Porrúa, 1992, p. 3, n. 1.

¹⁹¹ Los términos *posible* y *posibilidad* no figuran en SECO, M. *Léxico hispánico primitivo (Siglos VIII al XIII)*; tampoco en ALONSO, M. *Diccionario medieval español*.

¹⁹² NIETO, L. *Nuevo tesoro lexicográfico*, t. 8: Posible y Posibilidad.

todo aquello que se hace consciente en nosotros y para nosotros”¹⁹³. El *cogito* es, pues, la conciencia que tenemos de nosotros mismos como agentes o pacientes que somos de todos los actos humanos, cuya fuente última es el *ego* o yo. En este contexto *cogitare* significa no solamente pensar, sino también conocer, dudar, afirmar, negar, amar, odiar, querer, imaginar, sentir, hacer o padecer algo. En todos los actos conscientes, el yo se experimenta a sí mismo como *res cogitans*, que vive en un mundo de *res extensae* o cosas extensas, y que todo ello tiene como fundamento último la *res divina*, un Dios que en todo caso nos deja hacer y ser. Es el horizonte del yo o subjetividad moderna.

En el naciente horizonte, la palabra posibilidad, expresa la condición del hombre en tanto que sujeto autónomo. Posibilidad es todo lo que puede hacer un individuo con sus propios recursos en unas determinadas circunstancias. He aquí algunos ejemplos del nuevo uso que la palabra posibilidad adquiere en el siglo XVI en el lenguaje común y corriente: “hacer con ello mi posibilidad”; “no tuvieron posibilidad”; “la poca posibilidad que para pagar tiene”; “vista la poca posibilidad de los españoles, [los indios] se han alzado”; “la ciudad es pobre y no tiene posibilidad”; “no se lee otra cosa [que Gramática], por la poca posibilidad que tiene”¹⁹⁴.

A comienzos del siglo XVII dicho significado estaba plenamente arraigado en la literatura clásica, como puede verse en los siguientes textos sacados del *Quijote* de M. Cervantes: En el c. 40 de la I Parte, un cautivo de Argel cuenta que, habiendo sido capitán, sus captores no le creyeron cuando, para no pagar rescate, les “dije mi poca posibilidad y falta de hacienda”¹⁹⁵. En el

¹⁹³ DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*, II; MARQUÍNEZ, G. “Una lectura latinoamericana de Descartes”, *Realitas*, III-IV, Madrid, Sociedad Estudios y Publicaciones, 1979.

¹⁹⁴ BOYD-BOWMAN, P. *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, ver Posibilidad.

¹⁹⁵ CERVANTES, M. *Quijote* I: c. 40.

c. 46, don Quijote certifica: “En mi testamento, que ya está hecho, deo declarado lo que se le ha de dar [a Sancho], no conforme a sus muchos y buenos servicios, sino a la posibilidad mía”¹⁹⁶. En el c. 52, don Quijote expresa su deseo de seguir peleando: “Por cierto, hermano cabrero, que si yo me hallara posibilitado para poder acometer alguna aventura, que luego me pusiera en camino”¹⁹⁷. En el c. 2 de la II Parte, el bachiller Carrasco afirma que “es grandísimo el riesgo a que se pone el que imprime un libro, siendo de toda imposibilidad imposible componerle tal, que satisfaga y contente a todos los que lo leyeren”¹⁹⁸. Finalmente, en *La amante liberal*, una de las doce *Novelas ejemplares*, un cautivo, no estando en condiciones de pagar el rescate, le hace saber a su secuestrador que “le engañaron los que le dijeron grandezas de mi posibilidad”¹⁹⁹.

En los anteriores textos cervantinos hay que destacar dos aspectos: primero, que el sujeto de las posibilidades es cada individuo humano en tanto que sujeto autónomo; segundo, que no se trata de meras posibilidades o imposibilidades lógicas, propias del horizonte de la creación, sino de posibilidades o imposibilidades humanas, es decir, de algo que está en mis manos poder hacer o que sobrepasa mis fuerzas.

El llamado *Diccionario de autoridades* recoge ambos significados, el antiguo y el nuevo, de dicha palabra: “*Posibilidad*. 1. Capacidad o no repugnancia que tienen las cosas para poder ser o existir”, que, como vimos, es el propio del horizonte teológico; “2. Se toma también por los medios, caudal o hacienda de alguno”, que es el nuevo sentido adquirido por la palabra

¹⁹⁶ IDEM. *Quijote* I: c. 46.

¹⁹⁷ IDEM. *Quijote* I: c. 52.

¹⁹⁸ IDEM. *Quijote* II: c. 3.

¹⁹⁹ IDEM. *O. C. La amante liberal*, t. I, p. 653.

posibilidad en el horizonte de la subjetividad moderna. Reseña también dicho diccionario el adjetivo: “*Posible*, que usado como sustantivo, se toma por los bienes, rentas o medios que alguno posee o goza; y así se dice, *Mis posibles no alcanzan a eso. Serviré a V. m. con mis posibles*”²⁰⁰. En uno de sus primeros escritos recordaba Zubiri que “todavía decimos, en el lenguaje vulgar, que un hombre rico tiene muchos posibles” (*NHD*, 374).

5. Las posibilidades, en el horizonte de la historicidad

A mediados del siglo XIX empieza a quedarse atrás el horizonte de la subjetividad moderna, para dar paso a un nuevo horizonte, que tentativamente llamamos “horizonte posmoderno”. ¿Cómo caracterizarlo? Bajo la influencia de M. Heidegger, en 1933 Zubiri lo llamó “horizonte de la temporalidad”²⁰¹, entendida como historicidad. Más allá de sentirse un individuo autónomo que puede y debe hacer su propia vida personal, el hombre del siglo XX se comprende a sí mismo como parte de un “nosotros colectivo” que es a la vez sujeto paciente y agente de la historia. La sociología y la historia han caminado siempre juntas. Según Zubiri, “la historia es pura y simplemente el carácter de suceso, el carácter eventual, que tienen las modificaciones del cuerpo social. La realización de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal, es decir, el cuerpo social abierto a sus posibles modificaciones de posibilidades, es lo que formalmente constituye la historia” (*ADM*, 186).

La palabra historia tiene varias acepciones. En primer lugar, por historia entendemos las *res gestae*, los sucesos padecidos unas veces y realizados otras

²⁰⁰ RAE. *Diccionario de autoridades*, t. IV, disponible en RAE. NTLLE.

²⁰¹ “El nuevo horizonte del filosofar: la temporalidad”, así titulaba Zubiri, en papeleta manuscrita, el último capítulo de su inacabado libro *Sobre el problema de la filosofía*, (*SPF*, XIII).

por el hombre en cuanto ser social. En segundo lugar, se entiende por historia las narraciones orales o escritas de dichas gestas, bien en forma de composiciones épicas o mediante crónicas más o menos ajustadas a los hechos. En tercer lugar, a finales del siglo XIX la historia se constituyó en ciencia documentada y crítica del pasado humano, ocupando un importante puesto dentro del ámbito de las llamadas “ciencias del espíritu”.

Ya en el siglo XIX surgen las primeras filosofías de la historia que justifican la centralidad de Europa (Hegel), o anuncian el advenimiento del reino de las ciencias positivas (Comte) o la instauración de la justicia social sobre la tierra (Marx). Finalmente, en el siglo XX aparecen nuevas interpretaciones de la historia de carácter negativo, denunciando la decadencia de Occidente (Spengler), la pérdida de la hegemonía mundial de Europa (Toynbee) o las que en nuestros días profetizan el fin de la historia (Fukuyama).

Admitiendo sin reservas la importancia de la historia en tanto que ciencia y sin restar interés a las anteriores filosofías de la historia, quedaba sin resolver una pregunta fundamental: ¿Es la historia algo que el hombre *tiene*, o más bien algo que el hombre *es*? Se trata del problema de la historicidad del ser del hombre, que M. Heidegger planteó en su obra cumbre, *Ser y tiempo* de 1927 en estos términos: “Nadie niega que el Dasein humano sea, en el fondo, el ‘sujeto’ primario de la historia, y el concepto corriente de la historia anteriormente aducido lo dice con suficiente claridad. Pero la tesis de que ‘el Dasein es histórico’ no se refiere solamente al hecho óntico de que el hombre es un ‘átomo’ más o menos importante en el tráfigo de la historia universal y que está, cual juguete, a merced de las circunstancias y acontecimientos, sino que plantea el siguiente problema: ¿En qué medida y en virtud de qué

condiciones ontológicas la historicidad pertenece a la subjetividad del sujeto ‘histórico’ como su constitución esencial?”²⁰².

Para M. Heidegger la historicidad del *Dasein* es un constitutivo ontológico del ser mismo del hombre. Zubiri recién retornado de Alemania, expresará esta misma idea en una de las seis conferencias que dio en los cursos de verano de la Universidad de Santander en el mes de agosto de 1934, en la cual afirmaba: “La existencia humana es un perenne movimiento, es hacerse, pero, si es así, es porque el hombre es eterna posibilidad. La historia es la interna dialéctica de las posibilidades. Cabe sospechar que el transcendental de la historia consiste en crear el ámbito para que surjan nuevas posibilidades, o la imposibilitación interna de esas posibilidades. También está la posibilidad de perder en la historia” (*CU-II*, 391).

Tres años después, volvía a insistir sobre la misma idea en “Res cogitans”, texto escrito en 1937, con motivo del III centenario del *Discurso del método*, en el cual decía: “La historia en cuanto tal no es transcurso dinámico de realidades en el tiempo, sino constitución u obturación, a veces definitiva, de posibilidades. El hombre primitivo no se distingue de Descartes en que no filosofa, sino en que no puede filosofar. La historia es la dialéctica interna de las posibilidades humanas” (*SPF*, 296).

Por tercera vez repetía el mismo pensamiento en “El acontecer humano: Grecia y el pasado filosófico”, ensayo publicado en 1940: “El gran fallo de la filosofía de la historia, en el siglo XIX, es suponer que el acontecer histórico es

²⁰² HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Jorge Eduardo Rivera trad. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1998, p. 998. Heidegger emplea la palabra *Historie* para designar la historia como saber; al carácter aconteciente del *Dasein* lo designa con el neologismo *Geschichtlichkeit*, comúnmente traducido por “historicidad”.

producción o destrucción de realidades. Frente a ello es necesario afirmar enérgicamente que lo que en las acciones humanas hay, no de natural sino de histórico, es por el contrario, la actualización, el alumbramiento u obturación de puras posibilidades. Si se quiere hablar de dialéctica histórica, habrá que convenir que es una dialéctica de posibilidades” (NHD, 378).

¿Qué entendía Zubiri por “dialéctica de posibilidades”? La historia, en el sentido profundo de historicidad, es una dimensión humana que tiene que ver con la temporalidad, es decir, con el discurrir del tiempo "según un antes y un después", que dijera Aristóteles. Pero la temporalidad presenta diversos modos según sea la naturaleza del ser que discurre o cambia. Están en primer lugar las cosas naturales, cuyos cambios son mera sucesión de estados físicos. Siguen los seres vivos que cumplen años, es decir, que en su camino del nacimiento a la muerte tienen en cada momento una determinada edad. Además de edad, el animal humano posee conciencia de sí mismo, percibiendo el tiempo como *durée* (Bergson) o duración de su propia realidad, la cual, siendo siempre la misma, nunca es lo mismo. Pero hay más, esta conciencia de perduración, que es el hombre, vive mirando al futuro, esbozando y realizando proyectos. El tiempo como futurición es uno de los rasgos esenciales de la historicidad del ser del hombre, destacado con toda razón por M. Heidegger y por J. Ortega y Gasset. A lo anterior hay que añadir que nuestros proyectos caerían en el vacío, si no contáramos de antemano con posibilidades para realizarlos y si, al mismo tiempo, no fuéramos libres en la realidad para decidir en cada momento con qué posibilidades nos quedamos para realizarnos en ellas.

La historicidad incluye estos tres momentos del acontecer humano: pasado, presente y futuro. Los tres son imprescindibles, pero ha existido la tendencia de privilegiar uno de ellos en detrimento de los otros dos. En el siglo XIX, el

tradicionalismo pretendió anclar la historia en el puerto seguro de un pasado inmóvil. El historicismo del siglo XX exageró el momento de futurición, llegando a imaginar al hombre como una especie de tráfuga sin raíces que huye hacia el futuro. El hombre sería pura futurición. Frente a tantos tradicionalismos inmovilistas y futurismos utópicos que hemos padecido, el postmodernismo de finales del siglo XX nos ha invitado a vivir intensamente el “presente en presente”, sin mirar hacia delante y tampoco hacia atrás.

Sin quitar importancia al presente y al futuro, Zubiri subrayó el enorme peso e importancia que en acontecer humano tiene el momento de tradición o de entrega de posibilidades de unas generaciones a otras. Entregar en latín se dice *tradere*, de donde viene la palabra tradición, que está muy lejos de la idea que de ella tenían los viejos tradicionalismos. Según Zubiri, “buena parte de la historia de la segunda mitad del siglo XIX, aún en quienes han presumido de tradicionalismo, va dominada por una ingente ausencia de tradición. La prueba más sencilla de este paradójico hecho está en la idea misma de tradición que dominaba hace 80 años: la inercia con que [algo] perdura, a pesar de presentar el movimiento de un cuerpo muerto, [y] no la secreta gravedad, la que nos retrotrae a las raíces vivas de nuestra existencia para emerger a la luz del día con una fresca floración” (*SPF*, 286).

Debido a su estructura procesual triádica, la historia, es para Zubiri un proceso dialéctico. No se trata de una dialéctica de ideas, al modo de Platón o de F. G. Hegel; tampoco de una dialéctica de la naturaleza a la manera de F. Engels o de lucha de clases, como la entendió C. Marx. Si se quiere seguir utilizando la palabra dialéctica, la historia sería un devenir de posibilidades con tres momentos: a) el momento de creación y entrega de posibilidades de unas generaciones a otras (pasado); b) el momento de apropiación de algunas

posibilidades entre las muchas ofrecidas, con la obligada renuncia y obturación de otras (presente); c) el momento de realización de un proyecto personal, social o histórico con las posibilidades previamente apropiadas (futuro).

6. Las “cosas-sentido”, fundamento de las posibilidades

El proceso dialéctico de creación, apropiación y realización de posibilidades, se basa en el sentido que, en su apertura al mundo, el animal humano otorga a las cosas reales. La llave de la historia está por tanto en el sentido que, viviendo y para vivir, otorga el hombre a las cosas reales. En el tratado *Sobre la esencia* de 1962, Zubiri escribía lo siguiente: “El sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana. Y en este carácter constructo se constituyen las posibilidades de la vida” (*SE*, 291). Las posibilidades, por tanto, no son notas de la sustantividad humana en sí misma considerada, sino un “carácter constructo” de realidad y sentido, es decir, una “dimensión” de las cosas en relación con la vida humana.

De aquí la distinción fundamental entre “la nuda realidad y las cosas-sentido” (*EDR*, 227), tema tratado extensamente por Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*, curso dado en Madrid al cual tuve la suerte de asistir en 1968. Cuando nace un humano, decimos que viene al mundo. Desde el primer momento se encuentra en medio de cosas, cada una con una estructura diferente y con unas notas o propiedades, mediante las cuales actúa sobre las otras y sobre el hombre mismo. Tales cosas existían antes de la aparición del animal de realidades. Pero, desde el momento en que éste hizo presencia en el mundo natural, fue captando o aprehendiendo las cosas como realidades, las apalabró, las definió, las clasificó, trató de conocer su estructura y su funcionamiento, no sólo con fines teóricos, sino principalmente prácticos. Con

todo ello lo que hizo y hace el hombre es darles un sentido en función de su propia vida. Es entonces cuando las cosas-reales, sin dejar de serlo, pasan a ser cosas-sentido. La montaña que se yergue ante mis ojos, el río que discurre por el valle, el árbol que da frutos, etc., son ejemplos de cosas-reales; el avión en que viajo, el libro que leo, la casa en la que habito, lo son de cosas-sentido.

Las cosas-reales son “de suyo” sistemas de notas que, en cuanto tales, tienen una determinada esencia. En cambio, las cosas-sentido no tienen esencia, sino tan sólo sentido, el que les conferimos en relación con nuestras necesidades vitales. Por ello, las cosas-reales, según Zubiri, son “de suyo” lo que son, mientras que, yo diría, que las cosas-sentido lo son “de mío”. El sentido convierte las cosas-reales en recursos o posibilidades vitales. Siendo ello así, el hombre se juega su vida individual, social e histórica confiriendo sentido a las cosas.

No es lo mismo darles un sentido u otro. La donación de sentido, acto constituyente del mundo humano, no puede ser un acto arbitrario y caprichoso. En alguna forma, el sentido donado pasa a las cosas. Cuando el carpintero hace una puerta con unos determinados materiales, queda en ellos el sentido conferido. Con la misma madera se podría haber hecho una mesa, con los mismos ladrillos se puede construir una casa o un puente y con el mismo acero se puede fabricar aviones, cañones, etc. Pero no es posible hacer, por ejemplo, una puerta de humo, una espada de agua, o un cañón de mantequilla. Dichos materiales no tienen condición para constituirse en dichas cosas-sentido. Esto quiere decir que hay cosas-reales que tienen condición para recibir un determinado sentido y otras que no la tienen. Incluso, las que tiene condición, pueden estar mejor o peor acondicionadas. De aquí que sea preciso estudiar la condición de los materiales antes de fabricar algo con ellos. En conclusión, “el

sentido está montado sobre las propiedades reales” de las cosas (*EDR*, 227), en tanto que mejor o peor acondicionadas para quedar constituidas en posibilidades o medios de vida.

Zubiri insiste en que no se deben confundir las posibilidades con los meros posibles. Posible es todo lo que en abstracto podría existir, por no entrañar contradicción. En este sentido es posible todo lo que no es imposible, y puesto que lo posible no tiene otra frontera que la imposibilidad absoluta, que no sabemos dónde empieza, los posibles son infinitos. Las posibilidades, en cambio, son siempre concretas y finitas en número; si se quiere, son posibles al alcance de la mano en un determinado lugar y tiempo. En la Edad Media era posible volar, pero volar no constituía una posibilidad para el hombre medieval. Hoy tenemos la posibilidad de volar, de leer, de ir a la universidad, de ver televisión, etc., posibilidades que no tenían los hombres antes de la invención del alfabeto, de la apertura de las universidades o de la fabricación de los aparatos electrónicos que hoy inundan nuestras vidas.

Aunque son dos procesos formalmente distintos, la historia está montada sobre la evolución. La evolución es un proceso emergente de potencialidades propias de la materia que da de sí. La historia, por el contrario, es cuasi-creación de unas determinadas posibilidades por parte del hombre²⁰³. La historia empieza cuando, dentro de la evolución, el animal de realidades descubre o crea las primeras posibilidades. Hay posibilidades por descubrimiento. El hombre descubrió un día que las oquedades de las rocas eran habitables y las convirtió en cuevas, o que las corrientes de los ríos eran un

²⁰³ I. Ellacuría es más zubiriano que el propio Zubiri, cuando interpreta como una unidad procesual “evolución-historia”. MARQUÍNEZ, G. “Historicidad y realidad histórica, según Zubiri y Ellacuría”, en *Libro homenaje al P. José del Rey Fajardo*, Caracas, Ed. Jurídica, 1905, t. I, pp. 323-331.

magnífico medio de navegación. Pero, también hay posibilidades por cuasi-creación, que es lo que ocurrió cuando el hombre aprendió a fundir el mineral de hierro y a fabricar instrumentos cortantes, vehículos y aparatos para todos los usos. Desde la más remota prehistoria el hombre se ha mostrado siempre como el animal que descubre o crea posibilidades.

Por todo ello, en 1942 podía escribir Zubiri lo siguiente: “La estructura del espíritu, como productor de historia, no es explicación de lo que estaba implicado, sino una ‘cuasi-creación’. Creación porque afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, a saber, a sus propias posibilidades; pero nada más que cuasi-creación, porque naturalmente no se trata de una rigurosa creación desde la nada. El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia, a saber, ese radical y originario producir la realidad, produciendo propiamente su propia posibilidad. Aquí está lo propiamente histórico. La historia no es un simple hacer, ni tampoco un mero ‘estar pudiendo’: es, en rigor, ‘hacer un poder’. La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, *un petit Dieu*” (NHD, 380).

7. “De mío”, definición de las cosas-sentido

Como ya dijimos, Zubiri empleó abundantemente “de suyo” para referirse a las cosas-reales, pero nunca utilizó “de mío” para definir las cosas-sentido, quizás porque desconocía el arraigo que dicho modismo había tenido, no sólo en la literatura española de los pasados siglos, sino también en el habla popular. Ofrezco a continuación una breve síntesis de la larga historia del “de mío”, invitando a utilizarlos de nuevo.

Si las cosas-reales, como hemos dicho, son de suyo lo que son, ¿no podría decirse que las cosas-sentido lo son de mío? A esta pregunta respondía yo hace años, en mi *Metafísica desde Latinoamérica* de 1977, lo siguiente: “Las cosas-reales son de suyo, en razón de la realidad que les es propia [...] Sobre esta base el hombre puede conferir sentido y valor a las cosas. Sentido y valor no son caracteres que las cosas tengan de suyo, sino de mío, es decir, por donación del hombre”²⁰⁴. Confieso que consigné “de mío” sobre el papel, que todo lo aguanta, con cierta conciencia culposa de estar introduciendo en nuestra lengua, sin autoridad ninguna para ello, un neologismo que además nunca había utilizado Zubiri.

Pasaron algunos años, cuando releendo un día el *Quijote* tuve la grata sorpresa de encontrar en sus páginas el de mío, que yo daba por mío. Proseguí indagando y descubrí otro día que autores, anteriores y posteriores a Cervantes, también lo habían utilizado. Por tanto, no sólo estaba inventado antes de que se me ocurriera a mí, sino que era más común de lo que en un principio creía. Siguiendo el orden cronológico, voy a tratar de documentar la historia del modismo “de mío”, hoy en desuso, pero que rehabilitado nos puede servir para expresar todo aquello que las cosas poseen gracias al sentido que les damos en el mundo de nuestras vidas.

Dicho modismo se encuentra ya en el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita, quien escribe estos tan humanos versos:

“Como dize Aristóteles, cosa es verdadera,
el mundo por dos cosas trabaja: la primera
por aver mantenençia; la otra cosa es

por aver juntamiento con fenbra plazentera.
Si lo dixiese de mío, sería de culpar;
dízelo grand filósofo, non só yo de reptar [reprender]:
de lo que dize el sabio no debemos dubdar,
ca por obra se prueba el sabio e su fablar”²⁰⁵.

Más adelante lo vuelve a utilizar, poniéndolo en boca de doña Endrina, quien reconoce su vocación de mujer casamentera con estas palabras:

“Siempre fue mi costumbre e los mis pensamientos
levantar yo de mío e mover casamientos”²⁰⁶.

Un segundo autor que lo usa es Mateo Alemán en *Guzmán de Alfarache*, novela picaresca publicada con gran éxito en 1599. Rica en modismos, en dicha obra se encuentra también el de mío en dos pasajes: “Mas yo, que de mío era bullicioso”; “y son como melones, que nos engañan por la pinta: parecen finos y son calabazas. Esto quería que yo le dijese como de mío”²⁰⁷.

Por su parte, M. Cervantes lo pone en boca de Sancho al menos en cuatro pasajes del *Quijote*: “Yo de mío soy pacífico y enemigo de meterme en ruidos y pendencias”; “mira, Teresa, yo ahora no hablo de mío; que todo lo que pienso decir son sentencias del padre predicador que la Cuaresma pasada predicó en este pueblo”; “esto de gobernarlos bien, no hay para que encargármelo, porque yo soy caritativo de mío y tengo compasión de los pobres”; “yo en este caso no he hablado de mío, sino que se me vino a la memoria un precepto, entre los muchos que me dio mi amo don Quijote la noche antes de que viniese a

²⁰⁴ MARQUÍNEZ, G. *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2ª ed., 1980, p. 14.

²⁰⁵ RUIZ, J. *Libro de buen amor*. Madrid, RBA, 1995, p. 18.

²⁰⁶ IDEM. *Libro de buen amor*, p. 113.

²⁰⁷ ALEMÁN, M. *Guzmán de Alfarache* I, lib. 3, c.8, p. 445: II, lib. 1, c. 3, p. 85.

gobernador de esta ínsula”²⁰⁸. También lo emplea en una de sus *Novelas ejemplares*, la titulada *El casamiento engañoso*, en la que M. Cervantes le hace decir al culto alférez Campuzano, haber oído conversar durante dos noches a los sabios perros, Cipiión y Berganza, sobre cosas tan elevadas que, dado que “no las pude inventar de mío, a mi pesar y contra mi opinión vengo a creer que no soñaba y que los perros hablaban”²⁰⁹.

Por su parte, Alonso Fernández de Avellaneda, en su *Quijote apócrifo* de 1614, pone en boca de Sancho, como lo hiciera antes M. de Cervantes, el consabido modismo: “¡Oh, Señor!, por el arca de Noé le suplico que no me diga eso de morir; que me hace saltar de los ojos las lágrimas como el puño, y se me hace el corazón añicos de oírsele, de puro tierno que soy de mío”²¹⁰.

Otros autores menores, como fray Antonio Cáceres y Sotomayor y Gonzalo Céspedes y Meneses, hicieron uso del mismo modismo²¹¹. Pero la prueba fehaciente de que el “de mío” andaba no sólo en las plumas de los escritores cultos, sino también en boca del pueblo, son los cancioneros, los romanceros y los refraneros de la época. En efecto, una vieja canción, compilada por Hernando del Castillo en su *Cancionero general* de 1511, dice así:

“Armas con que me defienda
no las quiero, ni que viva,
pues me acortaste la rienda
en la más estrecha senda

²⁰⁸ CERVANTES, M. *Quijote* I: c. 8; y II: cc. 5, 33, 55.

²⁰⁹ IDEM. *O. C. El casamiento engañoso* t. 1, p. 851.

²¹⁰ F. DE AVELLANEDA, A. *Segunda parte del Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Tarragona, 1614; edic. reciente: Madrid, Espasa-Calpe, cc. 6 y 21.

siendo mi fe tu cautiva,
que, si de mío me niego,
es por tu querer mañoso
que quitas lo que das luego”²¹².

El mismo modismo aparece en otra vieja canción:

“Un galán hermoso
me topó en la calle,
y en cabello en crencha,
pude enamorarle;
por ser él quien era
gustó de criarme,
porque yo de mío
no diz que era nadie”²¹³.

Se confirma el uso generalizado del modismo de mío, con solo consultar el *Diccionario de refranes y frases proverbiales*, escrito en 1627 por Gonzalo Correas, catedrático que fue de griego y hebreo en la Universidad de Salamanca y buen gramático castellano, obra en cual se reseña el siguiente refrán: “Cuando veo la rueca, de mío me caigo muerta”; y en *Arte de la lengua*

²¹¹ CÁCERES DE SOTO MAYOR, A. *Paráfrasis de los salmos de David*, Lisboa, 1616, Salmo 118, fol. 224; CÉSPEDES y MENESES, G. *Historias peregrinas y ejemplares*. Zaragoza, Juan de Larumbe, 1623; edic. reciente: Madrid, Castalia, c. XIII, p. 389.

²¹² DEL CASTILLO, H. *Cancionero general*, Valencia 1511; edic. reciente: Madrid, Castalia, 2004, t. III, n. 798, 28.

²¹³ VARIOS. *Romancero y cancionero sagrados*. Madrid, 1955, n. 450: “Endechas y canciones cortas”.

española castellana, obra del mismo autor, se dan por buenas estas frases: “me lo he de mío” y “de mío me lo sé”²¹⁴.

Entrado el siglo XX, dos presidentes de la república de Colombia, llamados “Gramáticos” por su cultivo sapiente del idioma español, no tienen inconveniente en utilizarlo. El primero, José Manuel Marroquín escribe: “¿Quién me hubiera dicho que yo, de mío, había de atreverme alguna vez a abrazar a mi padre?”. El segundo, Marco Fidel Suárez, presidente que fue de Colombia, confiesa: “Yo de mío soy disciplinado y conservador en el sentido bueno de la palabra”²¹⁵. Estaban en su derecho a utilizar susodicho modismo, no sólo por su larga historia, sino también por haber sido oficializado en la 11ª edición del *DRAE*, 1869, con los siguientes significados: “*De mío*. Sin valerme de ajena industria; de mi propio caudal; con sólo mi ingenio y discurso”.

Zubiri, que yo sepa, nunca empleó el de mío, pero no se puede negar que encaja perfectamente en muchos textos zubirianos, como complemento del “de suyo”. He aquí un texto tomado de *Inteligencia sentiente*, en el que me permito insertar el “de mío”, confinado entre corchetes: “Al aprehender lo que llamamos ‘mesa’, lo aprehendido como ‘de suyo’ propio no es, pues, la mesa, como mesa. La mesa no es ‘de suyo’ mesa [lo es ‘de mío’]. La mesa es mesa sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que he llamado cosas-sentido. Pero nada es ‘de suyo’ cosa-sentido. [Pero toda cosa-sentido es siempre y sólo de mío]” (*IRE*, 59).

²¹⁴ CORREAS, G. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, 1627; edic. reciente: Madrid, Castalia, 2000, n. 1470, p. 207. IDEM. *Arte de la lengua española o castellana*. Madrid, CSIC, 1954, p. 164.

²¹⁵ CUERVO, J. R. *Diccionario de construcción y régimen*, “de suyo”.

8. La historia como proceso de capacitación

En los últimos años de su vida Zubiri radicalizó la idea de historia, afirmando que todo proceso de posibilitación, tal como lo hemos explicado, se funda en una previa capacitación de las potencias y facultades humanas. He aquí algunos textos.

En el curso *Tres dimensiones del hombre: individual, social e histórica*, dado en 1974, confesaba Zubiri que, con anterioridad “no había meditado en la idea de la capacitación”, añadiendo que “el hombre es historia y es cuasi-creación, porque lo que la historia va creando o reduciendo son las capacidades del hombre. [...] El hombre primitivo tuvo las mismas potencias y las facultades que nosotros, pero no las capacidades que hoy tenemos. La capacitación es el principio de constitución de ellas [de las potencias y facultades] en orden a las posibilidades” (*TDSH*, 98).

Zubiri amplió estas ideas en “La dimensión histórica del ser humano”²¹⁶, ensayo publicado en *Realitas-I*, 1974. Recordaba en él haber escrito que la historia es formalmente proceso de posibilitación, advirtiendo: “Esto es la historia en primera aproximación. Porque la posibilitación tradente está fundada en la capacidad. De ahí que en su aspecto plenario, esto es, la historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. [...] Es la capacitación para formas de estar en la realidad”. Más aún, capacitación y posibilitación, según el último Zubiri, forman parte de un proceso cíclico de cuasi-creación, en el que “la persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades.

²¹⁶ *Realitas-I* (Madrid) 1974, pp. 11-41; recogido en *TDSH*, 105-168.

Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades. Es el ciclo de capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso” (*TDSH*, 155).

Zubiri aludía de nuevo a este tema en el “Prólogo a la edición inglesa” de *Naturaleza, historia, Dios*, de 1980. En él afirmaba que seguía manteniendo íntegramente la vieja tesis de la historia como acontecer de posibilidades, pero a continuación precisaba que “esta conceptualización me ha llevado a un concepto todavía más radical: la historia como acontecer de posibilidades se funda en la historia como capacitación. Sólo gracias a la capacitación se da, y tiene que darse necesariamente el acontecer de la posibilidad y de las posibilidades” (*NHD*, 9).

En el año anterior a su muerte, ocurrida en 22 de septiembre de 1983, Zubiri estaba redactando su último libro *El hombre y Dios*, tomando como base el curso oral dictado en 1973 en la Universidad Gregoriana de Roma. Dejó terminada a plena satisfacción la primera parte del libro, cuyo tema es “La realidad humana”, premisa necesaria para entender “La realidad divina”. Pues bien, en la primera parte explica que la palabra “posible”, aplicada al hombre, puede tener hasta cuatro significados: lo potencial, lo facultado, lo posibilitado y lo capacitado. En primer lugar, no es lo mismo potencia que facultad. Sentidos e inteligencia constituyen dos potencias formalmente distintas, en sentido griego de *dýnamis*, pero en el caso del animal humano dichas potencias conforman una sola facultad, que es la inteligencia-sentiente, mediante la cual el hombre aprehende primordialmente las cosas en impresiones de realidad. Además tener potencias y facultades, para ejecutar ciertos actos el hombre necesita tener posibilidades. “El hombre de Cromagnon es, en potencias y facultades, tan completo como el hombre de hoy. Sin embargo, a diferencia de

nosotros, no le era posible volar por el espacio, porque carecía de posibilidades”. Pero hay algo más radical que estar potenciado, facultado y posibilitado. Para realizar nuestros proyectos, necesitamos que nuestras potencias y facultades estén previamente dotadas para ello. Al poco tiempo de nacer el niño da signos inequívocos de ser un ser inteligente, pero su facultad intelectual no está todavía dotada para leer o para resolver problemas matemáticos, por ejemplo. Las dotes las vamos adquiriendo a lo largo de la vida mediante un largo proceso capacitación. En últimas, “La historia es proceso positivo o negativo de capacitación” (NHD, 9).

Llama la atención que Zubiri, en plena madurez, otorgue tanta importancia a este tardío descubrimiento, según el cual las capacidades son el fundamento último y radical de las posibilidades que se van produciendo en el devenir histórico. La capacitación es un proceso de aprendizaje que dota a nuestras potencias y facultades de recursos interiores suficientes para hacer algo y que termina transformando la condición misma del hombre en tanto que creador de posibilidades. Por ello, el hombre ha ido cambiando y seguirá cambiando no solamente en cuanto a su estilo externo de vida por acumulación de nuevos medios materiales, sino también por la refluencia de sus actos creadores sobre la propia realidad del creador.

El hombre no puede crear realidad, pero desde la realidad puede crear *sine fine* nuevas posibilidades externas, capacitando previamente sus potencias y facultades internas. Por ello, escribe Zubiri que la historia es “un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene detrás del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y en este sentido las posibilidades no se pierden nunca. No por eso van a ser realidades, pero como posibilidades van efectivamente capacitando en forma positiva o negativa al

hombre que las recibe” (TDSH, 99). El sistema de capacidades y de posibilidades del que hoy disponemos, se lo debemos en gran parte a los que nos precedieron. A las futuras generaciones les legaremos nuevas y más poderosas capacidades y posibilidades, hasta el punto de no poder ni siquiera imaginar cómo será el mundo, para bien o para mal, en un próximo futuro.

En un reciente escrito A. Pintor-Ramos se hace la siguiente pregunta: “¿Para qué nos capacita la historia?”, y responde a la misma: “Sin duda, a través de los usos y costumbres, de la educación recibida nos capacita para hacer frente a las necesidades que nos van planteando las situaciones de la vida. Pero, considerada dimensionalmente, la historia nos capacita para distintas formas de estar en la realidad, algo que para Zubiri exige una rigurosa creación, aunque, tratándose de un absoluto relativo, en el caso del hombre sólo pueda hablarse de *cuasi-creación*”²¹⁷.

Zubiri culmina la tercera y última parte de su magna obra, la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, afirmando que “el gran problema humano [es] saber estar en la realidad” (IRA, 352), que es en el fondo un problema de capacitación, una asignatura siempre pendiente, que el hombre tiene que ir aprobando a lo largo de su vida personal y de la historia humana.

²¹⁷ PINTOR-RAMOS, A. “La dimensión histórica de la persona”, en *Las dimensiones de la vida humana* (Ortega, Zubiri, Marías, Laín). Madrid, Fundación Ortega, 2010, p. 196.

V

RELIGIÓN²¹⁸

Uno de los hitos más importantes de la filosofía de Zubiri es el haber rescatado la palabra RELIGACIÓN, para expresar con ella la experiencia humana de un fundamento último, posibilitante e impelente, que está en la base de todas las religiones históricas, que son “plasmaciones” de dicha experiencia religante²¹⁹. En este cuarto y último capítulo haremos un recorrido por la historia de la palabra RELIGIÓN, que nos ayudará sin duda a comprender las raíces del hecho religioso.

1. *Religio*, dentro del horizonte politeísta romano

Religio es una palabra típicamente latina hasta el punto de no tener equivalentes en hebreo, en griego ni en otras lenguas orientales. Por otra parte, dentro del marco politeísta y pragmático, que caracterizó la actitud de los

²¹⁸ Trabajo presentado el 10 de mayo de 2012 en “Seminario de Investigación” de la Fundación X. Z.; forma parte de: *Realidad, Posibilidad, Religión: Historia de tres palabras*, 2012; finalmente, apareció ampliado con el título: “Historia de la palabra religión, desde sus orígenes latinos hasta Zubiri” en *Revista Portuguesa de Filosofía* (Braga), 69-1 (2013), pp. 143-164.

²¹⁹ GRACIA, D. *Voluntad de verdad*. Madrid, Triacastela, 2008, pp. 210-236; IDEM. “Religión y religación en Zubiri”, en *Filosofía de la religión a la altura del siglo XX*. Madrid, 1994, pp. 491-512; TORRES, A. *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*. Valencia, Titant lo Blanch, 2005; MARQUÍNEZ, G. *Filosofía de la religión*. Bogotá, El Búho, 2005; COROMINAS, J. *Zubiri y la religión*. México, Cátedra, 2008; SOLARI, E. *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. Santiago de Chile, Ril, 2010; GONZÁLEZ, A. “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en *Guía Comares de Zubiri*. Granada, Comares, 2011, pp. 503-518; VARIOS. *The Xavier Zubiri Review* (Washington) vol. 8 (2006), número dedicado a la filosofía de la religión en Zubiri

romanos hacia sus dioses, *religio* fue un término polisémico. Basta consultar cualquier diccionario latino, para quedar sorprendidos por la larga lista de significados que dicha palabra tuvo²²⁰. Marco Tulio Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*, obra escrita en el año 45 a. C., dice lo siguiente: “Todos aquellos que cumplen meticulosamente lo referente al culto de los dioses y, con tal fin, pasan el tiempo releendo las prescripciones concernientes al mismo, son llamados religiosos *ex relegendo*”²²¹.

Este texto ciceroniano habla por sí solo, siempre y cuando lo pongamos en contexto cultural. Tres son los aspectos en él destacados: la existencia en Roma de innumerables dioses, el culto divino meticulosamente hecho y la asidua lectura de los libros ceremoniales por parte de los Pontífices²²².

En primer lugar, M. T. Cicerón habla de los dioses en plural. Es bien sabido que el pueblo romano fue religiosamente politeísta, como el griego, el egipcio y otros muchos pueblos históricos. Pero en la Roma pagana la fragmentación de lo divino alcanzó límites insuperables. Si el número de dioses fuera criterio válido para juzgar de la religiosidad de un pueblo, los romanos se llevarían la palma. San Pablo podría haber repetido en el Foro Romano, lo que dijo en el Areópago Ateniense: “Veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada

²²⁰ BLÁNQUEZ, A. *Diccionario latino-español*, p. 986.

²²¹ CICERÓN, M. T.: “Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo”, *De natura deorum*, lib. II, c. 28, n. 72; *De la naturaleza de los dioses*. Madrid, Aguilar, 1969.

²²² MOMSEN, T. *Historia de Roma*. Madrid, Aguilar 1960; AIMARD, A. *Roma y su imperio*. Barcelona, Destino, 1967. VARIOS. *Enciclopedia delle religioni*. Firenze, Valecchi, 1970, “ROMA/Religione”, t. 5, pp. 247-580.

esta inscripción: ‘Al Dios desconocido’. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar”²²³.

En Roma, cada hogar y ciudad, cada lugar y cosa, cada necesidad y momento de la vida humana, cada valor e incluso algunos vicios, tenían sus correspondientes divinidades, con sus propias aras y templos. Para más abundancia, Roma importó con gran receptividad los dioses de los pueblos conquistados, principalmente de Grecia, Egipto y el Oriente Medio. Para todos ellos, los dioses propios y los importados, el emperador Agripa construyó en el año 27 a. C. el imponente Panteón Romano, que todavía hoy admiramos.

En segundo lugar, M. T. Cicerón afirma que la esencia de la religión es el culto a los dioses. En efecto, para los romanos lo importante era el culto escrupulosamente hecho, siguiendo las prescripciones legales que regulaban las ceremonias sagradas hasta en los más mínimos detalles. La perfección formal de los ritos era condición indispensable para obtener favores divinos. Los dioses eran considerados seres superiores, ligados a la siempre poderosa naturaleza, que para bien o para mal intervenían en la vida humana, tanto en el ámbito privado como en el público. El culto cumplía con una obligación de “*justitia erga deos*”, agradeciéndoles los favores ya recibidos y solicitándoles nuevos favores. A los dioses les gustaba sentirse honrados. Los romanos respetaban y veneraban a sus dioses con una finalidad utilitaria, pero no sentían verdadero amor hacia ellos.

En tercer lugar, M. T. Cicerón habla de los libros del culto. Roma poseía una numerosa clerecía, organizada en colegios sacerdotales, uno de los cuales era el *Collegium Pontificum*. En un principio, los Pontífices (*pontes-facientes*) fueron constructores de puentes sobre el río Tíber. Pero, con el tiempo,

²²³ *Hch*, 16, 22-23.

adquirieron tal influencia social, que llegaron a constituirse en oficiantes exclusivos del culto público y en intérpretes e inspectores del culto privado. Con tal fin, los Pontífices acudían diariamente al edificio de La Regia, sito en el Foro Romano, en cuyas oficinas respondían a las múltiples preguntas de los fieles, consultando previamente los numerosos libros del derecho religioso, entre otros: *Album Pontificum* o registro de todos los que habían desempeñado el Sumo Pontificado; *Acta Pontificum* o actas de las sesiones pontificales; *Indigamenta* o repertorio de los innumerables dioses, tanto los nativos como los adoptados, a los que Roma daba culto; *Formularii praecum* o libros de oraciones y preces para cada una de las múltiples necesidades; *Commentaria Pontificum* o libro jurisprudencia religiosa; *Annales maximi* o crónicas de los eventos religiosos más importantes, etc. En esta y otras oficinas nació el derecho religioso, del cual derivó posteriormente el derecho civil, que imprimió carácter propio al genio romano. Según Zubiri: “La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son los tres productos más gigantescos del espíritu humano. Sólo la ciencia moderna puede compararse en grandeza a aquellos tres legados” (*NHD*, 29).

En conclusión, M. T. Cicerón que, como buen romano que era, conocía perfectamente la funcionalidad burocrática y ceremonial del culto, afirma que el pueblo llamó “religiosos” a los Pontífices *ex relegendo*, de tanto como leían.

Una segunda interpretación, opuesta diametralmente a la de M. T. Cicerón, es la que ofrece Ambrosio Teodosio Macrobio en su obra *Las saturnales*, compuesta hacia el año 384 p. C. En ella escribe lo siguiente: “Siervo Sulpicio enseñaba que la palabra religión se dice de todas aquellas

cosas, que por cierta santidad o carácter sagrado, están alejadas y apartadas de nosotros, como si la palabra *religio* proviniera *ex relinquendo*, de lo carente de ceremonia o culto”²²⁴. Aunque esta segunda etimología sea insostenible, no lo es el sentido que ella expresa. Hoy sabemos que en muchas culturas lo sagrado y lo profano son dos mundos distintos y separados, de manera que las cosas sagradas inspiran un profundo temor numinoso, por pertenecer a un mundo “tremendo y fascinante”, en frase de Rudolf Otto.

2. *Religio*, en el horizonte cristiano de la creación

Con la venida de Pedro y Pablo a Roma, el cristianismo se inculturó en la capital del Imperio, irradiándose después hasta sus últimos confines. Gracias a ambos apóstoles, somos apostólicos por tradición, católicos por aspiración y romanos por inculturación. Este hecho explica por qué muchas de las características culturales del pueblo romano han pasado al cristianismo, entre ellas la palabra *religio*, que terminó siendo aceptada en el nuevo horizonte cristiano de la creación, aunque con un sentido radicalmente nuevo²²⁵.

De este cambio semántico da fe el profesor de retórica Lucio Celio Firminiano Lactancio en *Instituciones divinas*, obra escrita entre el 304-313 p. C., en la que dejó escrito lo siguiente: “Nacemos con la obligación de dar a Dios, que nos ha creado, justos y debidos obsequios. A Él sólo reconocemos y seguimos. A Él estamos fuertemente ligados con el vínculo de la piedad, de donde toma origen la palabra religión, no *a relegendo* como pretendía Cicerón,

²²⁴ MACROBIO, A. T.: “Servus Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sint, quasi a relinquendo dicta, ut a carendo caerimonia”, *Saturnalia* III, 3; *Saturnales*. Madrid, Gredos, 2010.

²²⁵ MARTÍN HUERTAS, L. *Latín pagano, lengua de cristianos: Cristianización del léxico en las “Divinae Institutiones” de Lactancio*. Madrid, Universidad Complutense, edic. electrónica, 2003, pp. 238-245.

sino *a religando*²²⁶. En esta nueva interpretación, el verbo *ligare*, proveniente de la raíz indoeuropea *leig-*²²⁷, significa ligar o atar, y el prefijo *re-*, fuertemente.

L. Lactancio rechaza frontalmente por politeísta la interpretación ciceroniana. Para los cristianos sólo existe un único y verdadero Dios, al que debemos justos y debidos obsequios, en tanto que Creador y Señor. Pero, además, Dios es nuestro Padre, al que estamos fuertemente atados con el vínculo de la piedad. La virtud de la piedad consiste en sentir afecto hacia el padre, estar a gusto con él, estado de ánimo que L. Lactancio llama *sapientia* o *sabiduría*: “La *sabiduría* tiene que ver con nuestra condición de hijos y exige amor; en cambio, la *religión* está relacionada con nuestra condición de siervos y exige temor. [...] Ahora bien, nuestro Dios, posee ambas condiciones, la de padre y la de dueño. Debemos, por ello, amarlo como hijos y temerlo como siervos. En conclusión, es imposible separar la *religión* de la *sabiduría* y la *sabiduría* de la *religión*”²²⁸.

En el año 382 de nuestra era, Jerónimo de Estridón tradujo, por orden del papa Dámaso I, la *Biblia griega* de los Septuaginta al latín popular o vulgar de la época, razón por la cual dicha versión es conocida como *Vulgata latina*.

²²⁶ “Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequimur. Hoc vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo, sed a religando”, LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, en: L. MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, en abreviatura: *MPL*, vol. 006, lib. IV, c. 28; traducción: *Instituciones divinas*, 2 tomos. Madrid, Gredos, 1990.

²²⁷ ROBERTS, E. *Diccionario etimológico indoeuropeo*, p. 96.

²²⁸ “Sapientia spectat ad filios, quae exigit amorem; religio ad servos, quae exigit timorem. Nam sicut illi patrem diligere debent et honorare, sic hii dominum collere et venerari. Deus autem, qui meus est, quia utramque personam sustinet, et patris et domini, et amare eum debemus, quia filii sumus, et timere quia servi. Non potest igitur nec religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni”, LACTANCIO: *Divinae Institutiones*, *MPL*, vol. 006, c. 456.

Pues bien, en tres pasajes del Nuevo Testamento, San Jerónimo traduce las palabras *threskéia* y *threskós*, que en griego significan respectivamente el culto y el observante del culto, por *religio* y *religiosus*²²⁹.

Pero hay más. El apóstol Santiago, añade un nuevo sentido a la palabra religión: “Si alguno se cree religioso (*threskós*), pero no pone freno a su lengua, sino que engaña a su propio corazón, su religión (*threskéia*) es vana. La religión pura e intachable ante Dios padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo”²³⁰. La palabra *religio* quedó así definitivamente incorporada a la *Biblia* oficial de la iglesia romana, con el doble sentido de culto a Dios y de servicio a los más necesitados.

Pocos años después, S. Agustín, siendo miembro de una comunidad monástica en Cartago, escribió el tratado *Sobre la verdadera religión*, en el cual da por supuesto que “la verdadera religión no se encuentra entre los paganos, ni en ninguna secta [cristiana], sino tan sólo en la iglesia católica”²³¹. Más aún, dentro de la iglesia católica los verdaderos religiosos son los hombres y mujeres que abandonan el mundo, para buscar a Dios en el ejercicio de la vida contemplativa o interior: “No quieras andar por fuera, retorna a ti mismo, en el hombre interior habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo”²³².

²²⁹ *Hch.* 25, 18-19 y 26, 4-5; *Col.* 2, 18-19; y *Sant.* 1, 26-27.

²³⁰ SANTIAGO, Apóstol: “Si quis putat religiosum esse, non freno circumducens linguam suam sed seducens cor suum, huius vana est religio. Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem haec est: Visitare pupilos et viduas in tribulatione eorum, immaculatum se custodire ab hoc saeculo”, *Epístola*, 1, 26-27.

²³¹ “Praemisso veram religionem non reperiri apud paganos, nec in secta ulla, praeterquam in catholica Ecclesia”, S. AGUSTÍN. *De vera religione*, en *MPL*, vol. 034, lib. 1, Praefacio; *Obras completas*, Latín y español, Madrid, BAC, 41 vols.

²³² “Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveniris, transcende et teipsum [...]. Tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spacio, sed mentis affectu, ut interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spirituali voluptate conveniat”, S. AGUSTÍN. *De vera religione*, en *MPL*, vol. 034, lib. 1, c.13.

Esta visión interiorista de la vida cristiana está en la base de la interpretación que de la palabra *religio* dará años después S. Agustín en su magna obra *Sobre la ciudad de Dios*. En ella escribió lo siguiente: “Para contemplar a Dios, en cuanto es posible, el hombre debe estar limpio de toda caída en pecado, libre de malos deseos y consagrado a su nombre. Él es la fuente de nuestra felicidad y el fin de todos nuestros deseos. Pero, habiéndolo elegido primero y perdido después por propia negligencia, reeligiéndolo (*reeligen*tes), de donde al parecer deriva la palabra religión, hacia Él caminamos por la vía del amor, hasta que, perseverando, podamos descansar en Él”²³³.

En este texto subyace la experiencia personal de un hombre que en un momento de la vida se sintió pecador y que, después de muchas e intensas luchas interiores, llegó al cristianismo por vía de conversión. S. Agustín define el pecado como un estado de aversión a Dios (*aversio a Deo*), por indebida conversión a las criaturas (*conversio ad creaturas*). En cambio, la verdadera religión es un proceso interior de “reelección” (*reelectio*) o de continua conversión a Dios, de donde deriva la palabra *religio*²³⁴. Esta interpretación agustiniana, de carácter ascético-místico, se impuso en la alta Edad Media, de manera que fueron llamados religiosos por antonomasia los monjes y los frailes, es decir, aquellos que profesaban el “status religionis” o estado religioso²³⁵.

²³³ “Ad hunc [Deum] viendo, sicut vadera potest, fique cohaerendum, ab omni peccatorum et cupiditatum malarum labe mundatur, et eius nomine consecratur. Ipse enim est fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc [Deum] eligentes vel potius reeligentes, amiseramus enim negligentes: hunc ergo reeligentes, unde religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus ut perseverando quiescamus”. S. AGUSTÍN. *De civitate Dei*, en *MPL*, vol. 041, lib. X, c. 3, n. 2.

²³⁴ Al final de su vida, afirmará que la interpretación de Lactancio era la que más le quedó gustando, “plus mihi placuit”. S. AGUSTÍN, *Retractationes*, en *MPL*, vol. 032, lib. I, c. 12, n. 9.

²³⁵ La palabra *religio*, en sentido monacal, fue empleada por primera vez por Salvianus de Leríns o de Marsella en *De gubernatione Dei*, obra escrita en el año 440.

De las cuatro etimologías históricas de la palabra *religio*, Santo Tomás de Aquino recuerda tres, afirmando que: “bien provenga de la frecuente lectura [Cicerón] o de la reiterada elección de lo negligentemente perdido [S. Agustín] o de la religación o fuerte unión con Dios [Lactancio], en cualquier caso la religión implica formalmente *ordo ad Deum*”²³⁶.

¿En qué consiste dicho orden? A esta pregunta responde en la segunda parte de la *Suma teológica*. En la Edad Media la teología era considerada la reina de las ciencias, a la cual todas las demás estaban subordinadas. A propósito escribe S. Tomás lo siguiente: “Hay que decir que [la teología] puede recibir algo de las disciplinas filosóficas, no porque tenga necesidad de ellas, sino para explicar más claramente los temas tratados en esta ciencia. En ningún caso [la teología] toma prestados de las otras ciencias sus principios, sino que los recibe inmediatamente de Dios por vía de revelación. Por consiguiente, lo que [la teología] toma de las demás ciencias no lo hace como si ellas fueran superiores, sino utilizándolas como inferiores y ancilares”²³⁷.

Esta ciencia supuestamente superior tiene por objeto el estudio de todas las cosas “bajo la razón formal de deidad (*sub ratione Dei*) bien porque trata del mismo Dios o de las otras cosas en cuanto dicen relación a Dios, como a principio y a fin”²³⁸. En resumidas cuentas, venimos de Dios y debemos volver

²³⁶ “Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum”. S. TOMÁS. *Summa Theologiae*, en abreviatura *S. Th.* II, q. 81, a. 1.

²³⁷ “Ad secundum dicendum est quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ex aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ex aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam ab inferioribus et ancillis”. S. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 1, a. 5.

²³⁸ “Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem”. S. TOMÁS, *S. Th.* I, q. 1, a. 7.

a Él. El difícil camino de vuelta lo realiza el hombre, en primer lugar, bajo la luz infusa de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), que tienen como fin a Dios mismo, en quien creemos, de quien esperamos y a quien amamos. En segundo lugar, mediante el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), que constituyen el eje de la vida moral y que tienen por objeto los medios necesarios para alcanzar el fin último. En este contexto, escribe S. Tomás que la religión es una virtud moral “anexa a la justicia”, que obliga al hombre a honrar a Dios, como principio y fin de todas las cosas, mediante los actos del culto. Éstos pueden ser interiores o exteriores. “Los actos interiores son los principales y propios de la religión, mientras que los actos exteriores son secundarios y ordenados a los interiores”²³⁹. No obstante, los actos exteriores son necesarios, porque “la mente humana para su unión con Dios necesita ser llevada de la mano de las cosas sensibles”²⁴⁰. Los actos del culto tienen como fin dar a Dios todo honor y gloria, pero “siendo Dios la plenitud de la gloria, nada puede añadirle la criatura”²⁴¹, por lo cual el culto termina redundando en utilidad nuestra.

El principal acto del culto es el de adoración o latría, que es interpretado por S. Tomás, de acuerdo con la mentalidad feudal, por analogía con las relaciones existentes entre siervos y señores: “Dado que el siervo se dice con relación al señor, es necesario que donde quiera que exista una razón especial y propia de dominio, allí se debe dar una propia y especial razón de servidumbre. Ahora bien, es a todas luces manifiesto que el dominio le compete a Dios por una razón propia y singular, la de haber creado todo, obteniendo así el supremo principado sobre todas las cosas. Por consiguiente, el hombre tiene para con Dios una especial razón de servidumbre, que es a lo que los griegos denominan

²³⁹ S. TOMÁS. *S. Th.* II-II, q. 81, a. 7.

²⁴⁰ “Mens autem humana indiget, ad hoc quod jungatur Deo, sensibilibus manuductione”, *S. Th.* II-II, q. 81, a. 7.

latría”²⁴². Aunque el culto a Dios, en el sentido explicado, sea formalmente la esencia de la religión, ésta tiene además una dimensión humana de servicio a los hermanos más necesitados: los huérfanos, las viudas, etc., por ser la religión la principal de las virtudes morales y porque el pobre es la imagen de Dios. Por ambas razones, la religión, más allá del debido culto a Dios, debe ordenar “directa o indirectamente al honor divino” todos los actos de la vida humana²⁴³.

Termina Santo Tomás la II-II de la *Suma teológica*, dedicando seis cuestiones (qq. 183-189) al tema “De status religionis” o estado de religioso, al cual da gran importancia, afirmando que “son llamados *religiosos* por antonomasia (*antonomastice*) a aquellos que se dedican totalmente al servicio divino, ofreciendo su vida a Dios en holocausto”²⁴⁴.

Si de los libros de filosofía y teología, pasamos a los de literatura, más próxima a la mentalidad popular, nos encontramos de entrada con una gran sorpresa: En el *Cantar de Mío Cid*, se habla continuamente de Dios omnipotente y de la virgen María, de cristianismo y cristiandad, de monasterios y monjes, de misas y procesiones, etc., pero la palabra religión brilla por su ausencia. Hay que esperar hasta mediados del siglo XII para ver escritos por

²⁴¹ “Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter ipsum, quia in se ipso est gloria plenus, cui nihil creatura addi potest, sed propter nos”. S. TOMÁS. *S. Th.* II-II, q. 81, a. 8.

²⁴² “Cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio domini, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quandam rationem: quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latría designatur apud Graecos”. S. TOMÁS. *S. Th.* II-II, q. 81, a. 1.

²⁴³ “Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliae virtutes morales: in quantum operatur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio praeminet inter alias virtutes morales”. S. S. TOMÁS. *S. Th.* I, q.1, a. 7.

²⁴⁴ “Et ideo antonomastice religiosi dicuntur ille qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes”. S. TOMÁS. *S. Th.* II-II, q. 186, a. 1.

primera vez los términos religión y religioso, referidos a distintos personajes por el poeta riojano Gonzalo de Berceo, en versos que dicen así:

“Don Ugo ome bueno de Grunniego abbat, Varón religioso de muj grand santidat”; “A un omne católico bien de religión, Fabloli la Gloriosa”; “Buscó algún lugar de grand religión, I sóvo escondido haciendo oración”; “Con muchos buenos omnes de gran religión, Aguisaron el cuerpo del precioso varón, Por darli sepultura é ferli procesión”²⁴⁵.

No sólo los monjes, también las monjas de clausura recibían el nombre de “religiosas”. Juan Ruiz, en *Libro de buen amor* escribe lo siguiente:

“Aún quise porfiar, fuime para un monasterio;
fallé por la clautra e por el ciminterio
muchas religiosas rezando el salterio:
e vi que non podía sufrir aquel lazerio”²⁴⁶.

También las órdenes militares, que en la España medieval lucharon contra los moros, eran consideradas religiones. La guerra tenía para sus miembros un valor religioso. Así lo expresa Jorge Manrique en las famosas coplas, escritas con motivo de la muerte de su padre don Rodrigo:

“El vivir que es perdurable
no se gana con estados
mundanales
ni con vida deleitable
en que moran los pecados
infernales;
mas los buenos religiosos

²⁴⁵ BERCEO, G. *Milagros de Nuestra Señora*, estr.: 218, 308, 350, 886; *Vida de San Millán*, estr. 312.

²⁴⁶ RUIZ, J. *Libro de buen amor*. Barcelona, RBA, 1995, n. 1307, p. 194.

gánanlo con oraciones
y con lloros;
los caballeros famosos,
con trabajos y aflicciones
contra moros”²⁴⁷.

3. La religión, dentro del horizonte de la razón

Desde los albores de la Modernidad la palabra religión fue adquiriendo un nuevo sentido. Son religiosos no solamente aquellos que viven en comunidad bajo una determinada regla; también lo son el resto de los fieles cristianos, por el hecho de estar bautizados y profesar “la religión cristiana”. Esta expresión se puso de moda con la reforma protestante y la contrarreforma católica. Juan Calvino tituló su obra de teología reformada *Institución de la religión cristiana*²⁴⁸. Asimismo, en los documentos oficiales de la iglesia católica, en los catecismos postridentinos y en las crónicas del Nuevo Mundo recientemente descubierto y evangelizado, se habla de “nuestra sagrada o sacrosanta religión cristiana”.

Este cambio semántico se refleja asimismo en la literatura de los siglos XVI y XVII. Es verdad que M. Cervantes sigue usando la palabra religión en sentido monacal, cuando pone en boca del licenciado Vidriera el siguiente elogio: “Las religiones [u órdenes religiosas] son los aranjueces [o jardines] del

²⁴⁷ MANRIQUE, J. *Poesía completa*. Barcelona, RBA, 1995, c. XXXVI, p.123-124. Los cuatro órdenes militares más importantes eran: Santiago, Calatrava, San Juan y Alcántara.

²⁴⁸ CALVINO, J. *Institutio christianae religionis*, 1536; *Institución de la religión cristiana*, trad. de C. de Varela, 1597. El *Diccionario de autoridades* recoge las palabras: “Religionario. El sectario de la religión que llaman reformada”; “Religionista. Lo mismo que religionario”, t. V, p. 560.

cielo”²⁴⁹. Por su parte, Sancho Panza, recién nombrado gobernador de la ínsula Barataria, se compromete a “tener respeto a la religión y honra de los religiosos”²⁵⁰. Pero, en otros lugares de sus obras, emplea la palabra religión en sentido secular, poniendo en boca de don Quijote el siguiente consejo: “Nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana, que profesamos”²⁵¹; o haciéndole decir a un morisco converso: “¡Cuándo [...] se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana, que ella sola es el rincón del mundo donde está recogida y venerada la verdadera verdad de Cristo”²⁵².

Según Américo Castro, que conocía muy bien la obra cervantina, M. Cervantes participa “del complejo espíritu de fines de siglo [XVI], mezcla extraña de adhesión a la iglesia y de criticismo racionalista”²⁵³. Precisamente, el espíritu crítico constituye la esencia del nuevo horizonte de la subjetividad, que reclama para la razón humana la capacidad de pensar por sí misma, libre del viejo tutelaje de la teología. “Descartes -escribe X. Zubiri- coloca al hombre en el centro del universo y del saber filosófico” (*NHD*, 282).

Por su parte, Manuel Kant desde la cumbre de la Ilustración caracterizó el nuevo horizonte moderno con estas palabras: “La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Ello significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse

²⁴⁹ CERVANTES, M. O. C. *Licenciado Vidriera*, t. I, p. 777.

²⁵⁰ IDEM. *Quijote* II, c. 8.

²⁵¹ IDEM. *Quijote* II, c.8.

²⁵² IDEM. O. C. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, t. 2, lib. 3, c. 11.

²⁵³ CASTRO, A. *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Madrid, Trotta, 2002, p. 223.

de ella por sí misma sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!*, ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!”²⁵⁴.

Pues bien, gracias a haberse atrevido la razón a pensar por sí misma, fue posible el nacimiento y desarrollo de las ciencias físicas o naturales por una parte y por otra la constitución de nuevos modos de entender la religión, de base racional y de contenido moral. Los filósofos modernos de los siglos XVII y XVIII pondrán de moda expresiones como estas: “religión natural”, “religión racional”, “religión moral”.

El *Tratado teológico-político* de Benito Spinoza es, sin duda, el primer gran tratado moderno de Filosofía de la religión. En él se propone aclarar las nuevas relaciones que deben existir entre la fe religiosa, la filosofía y la política: “El fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación. [...]. De ahí que la fe conceda a cada cual máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen”²⁵⁵. En estas circunstancias, el estado debe ser tolerante con las diversas religiones históricas y con los nuevos modos racionales de pensar. B. Spinoza propone un modelo de religión según el cual *Deus sive Natura* son una misma cosa, es decir, un panteísmo naturalista. En cambio, Guillermo Leibniz en su *Tratado de*

²⁵⁴ KANT, M. *Was ist Aufklärung?* 1784; *Filosofía de la historia*. E. Ímaz, trad. México, FCE, 1941, p. 25.

²⁵⁵ SPINOZA, B. *Tractatus theologicus-politicus*, 1670; *Tratado teológico-político*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, c. XIV, p. 444.

*teodicea*²⁵⁶, justifica racionalmente la existencia de un Dios personal, omnipotente y bueno, que hizo el mundo natural y al hombre en él de la mejor manera posible. Reconoce, no obstante, la existencia del mal en el mundo, hecho que justifica por la finitud de las cosas creadas y por el mal uso de la libertad humana.

Por su parte, los filósofos ingleses elaboraron una filosofía de la religión de carácter deísta. David Hume, en el Prólogo a su *Historia natural de la religión* resume así su intento: “Aunque toda investigación referente a la religión tiene la mayor importancia, hay dos cuestiones en particular que ponen a prueba nuestra reflexión, a saber: la que dice relación a su fundamento racional y la que se refiere a sus orígenes [históricos]”²⁵⁷. A la primera cuestión responde D. Hume afirmando que el fundamento de la religión no puede ser otro que la razón, la cual nos sugiere la existencia de un ser inteligente, que ha creado al mundo y al hombre; pero, una vez creados, el mundo se rige por sus propias leyes naturales y el hombre debe obedecer a los dictados de la ley moral inscrita en su naturaleza. A la segunda cuestión acerca del origen de las religiones históricas o populares, responde D. Hume que fue la ignorancia de las leyes naturales lo que condujo al hombre a creer en “poderes invisibles, dotados de sentimientos e inteligencia”, a los cuales llamó dioses.

En plena Edad Moderna, M. Kant construyó su propio proyecto filosófico en torno a tres cuestiones fundamentales: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?”²⁵⁸. A las dos primeras, respondió en la *Crítica*

²⁵⁶ LEIBNIZ, G. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710; *Tratado de Teodicea*. Trad. de E. Obejero. Madrid, Aguilar, 1928.

²⁵⁷ HUME, D. *The Natural History of Religion*, 1757, y *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779; *Historia natural de la religión*. Barcelona, Círculo Lectores, 2003, p. 203.

²⁵⁸ En “Introducción” al curso de *Lógica*, M. Kant añadió una cuarta pregunta: *¿Qué es el hombre?*

de la razón pura y en la *Crítica de la razón práctica*; a la tercera, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Para M. Kant, los tres postulados de la razón práctica son: La libertad humana, base de la moral; la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, fundamentos de la religión. En la misma obra distingue M. Kant dos modelos religiosos: “La religión de petición de favor (o de mero culto) y la religión moral, esto es, la religión de la buena conducta de vida”. De acuerdo con el primer modelo, el hombre piensa “que Dios puede hacerlo un hombre mejor sin que él mismo tenga que hacer nada más que rogárselo”. El segundo modelo tiene como principio “que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor, [...] y sólo cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta”²⁵⁹, es decir, por la ayuda de Dios. En oposición al racionalismo kantiano, Federico Schleiermacher defendió una religión basada en la intuición y en el sentimiento de dependencia del hombre con relación al Infinito, que no es una cosa concreta por excelente que sea, sino la totalidad misma del Universo²⁶⁰.

La filosofía de la religión de Guillermo Hegel sigue la deriva del idealismo trascendental, para el cual solamente existe una realidad, el Absoluto-Idea, que se transforma dialécticamente en Naturaleza primero y después en Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Las cosas particulares son momentos de la Idea absoluta y deveniente. En este contexto, G. Hegel define la religión como la historia del “conocimiento que el espíritu infinito tiene de su propia esencia como

²⁵⁹ KANT, M. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de A. Cortina. Madrid, Alianza, 1969, I parte, pp. 60-61. En otro lugar de la misma obra afirma que la religión es una *virtud* y añade: “Nombre magnífico que significa denuedo y valentía”, lo totalmente opuesto “al modo de pensar perezoso, pusilánime, que por completo desconfía de sí mismo y aguarda una ayuda externa (en moral y religión) y, relajando todas las fuerzas del hombre, lo hace incluso indigno de esa ayuda”, II parte, p. 63

espíritu absoluto”²⁶¹. Dicha historia religiosa ha pasado por tres momentos dialécticos: el propio de las religiones orientales, inmersas en lo infinito; el de las religiones de Grecia y Roma, volcadas hacia lo finito; y, finalmente, el propio de la religión cristiana que realiza la síntesis de lo infinito con lo finito.

Por oposición al idealismo trascendental hegeliano, a principios del siglo XIX aparecieron nuevas filosofías de la religión centradas en el hombre. Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo*²⁶² denunciaba la vieja religión teológica como una alienación del hombre, por haber depuesto en Dios los propios atributos humanos. En la nueva religión antropológica el hombre será Dios para el hombre, “Homo homini Deus”, entendiendo por hombre no el individuo, sino el *Gattungswesen* o género humano. El joven Carlos Marx, hizo suya la tesis de la alienación, pero en su madurez dio un paso más, denunciando las religiones como ideologías al servicio de la explotación del hombre por el hombre: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. La religión es el opio del pueblo”²⁶³.

Por su parte, Augusto Comte, para terminar con las religiones teológicas fundó al final de su vida la iglesia positivista con el fin de implantar en todo el mundo la nueva “religión universal”²⁶⁴. Finalmente, Federico Nietzsche

²⁶⁰ SCHLEIERMACHER, F. *Über die Religion*, 1799; *Sobre la religión*. Madrid, Tecnos, 1990.

²⁶¹ HEGEL, G. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832; *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid, Alianza, 3 tomos 1984-1987.

²⁶² FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*, 1845; *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.

²⁶³ MARX, C. y ENGELS, F. *Sobre la religión. Antología*, H. Assmann y M. R. Mate. Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 93-106.

²⁶⁴ COMTE, A. *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l' Humanité*. 1851-1854. *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, 1852; *Catecismo positivista. Exposición sumaria de la religión universal*. Trad. de N. Estévez. París, Garnier, 1913.

anunció la “muerte de Dios”²⁶⁵, poniendo el futuro de la humanidad en manos del superhombre, caracterizado como “voluntad de poder”.

Pues bien, aquellos que pronosticaron el fin de la religión, por considerarla una patología, fueron paradójicamente los que más contribuyeron a poner en boca de todo el mundo la palabra religión, hasta el punto de que en la segunda mitad del siglo XIX se despertó un gran interés por el estudio del hecho religioso dentro del ámbito de las ciencias humanas (la etnología, la psicología, la sociología, la historia, ETC), y también en el ámbito de la reflexión filosófica y teológica. Esto supuesto, ¿a qué se debe la existencia en el mundo de tantas religiones, con aspectos tan variados y tan ricos?

4. Las religiones, en el horizonte postmoderno

Los etnólogos de finales del siglo XIX se interesaron preferentemente por las culturas de los mal llamados pueblos “primitivos” de África y Oceanía, recientemente descubiertos y colonizados por las potencias europeas. Aplicando al estudio de la religión el paradigma darwiniano de la evolución, se preguntaron por la forma más elemental de religión, a partir de la cual se habrían conformado las religiones intermedias y finalmente las consideradas superiores. Hubo múltiples respuestas.

Para Charles de Brosses la forma primaria de religión fue el fetichismo, tesis compartida por Augusto Comte en el *Discurso sobre el espíritu positivo*²⁶⁶. El fetichismo es el recurso a fuerzas impersonales para explicar los fenómenos

²⁶⁵ NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*, 1884; en *Obras Completas*. E. Ovejero Mauri, trad. Madrid, Aguilar, 1932, t. II.

²⁶⁶ DE BROSES, Ch. *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion d'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, 1760; COMTE, A *Discours sur l'esprit positif*, 1852; *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. de J. Marías. Madrid, 1935, c. 1.

naturales; por personalización de las mismas surgió el politeísmo y por concentración, el monoteísmo. A la misma pregunta respondía Edward Tylor en *Cultura primitiva*²⁶⁷, afirmando que la forma religiosa más elemental fue el *animismo* o creencia en espíritus, los cuales se hacen presentes en los sueños, éxtasis y trances hipnóticos, etc. Por personificación habrían nacido los dioses y por jerarquización resultaría la creencia en un único Dios. A su vez, el gran filólogo e historiador Max Müller, autor de *Mitología comparada*²⁶⁸, sostiene que la forma primaria de religión fue el henoteísmo, un “concepto vago de la divinidad, que no implicaba todavía ni unidad ni pluralidad”, originado en dos experiencias básicas: La línea del horizonte, que se desplaza sin que nunca podamos alcanzarla, dio lugar a la idea de un ser Infinito; y el curso regular e invariable de los astros generó la idea de Ley natural.

A principios del siglo XX, James Frazer en su monumental obra *La rama dorada*²⁶⁹, defendió que antes que la religión fue la magia o el recurso a medios pseudocientíficos para poner la naturaleza al servicio del hombre. Cuando la magia falla, el hombre invoca a los espíritus; hasta que, finalmente, descubre el modo definitivo de explicar los fenómenos naturales y ponerlos a su servicio, que es la ciencia. Por su parte, el sociólogo francés Émile Durkheim, autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*²⁷⁰, señala al totemismo como forma elemental de religión. El tótem es un animal sagrado, al que se sienten ligados con lazos de parentesco varios grupos primitivos. El totemismo prohíbe matar al tótem y matrimoniar con las mujeres del grupo al cual se pertenece.

²⁶⁷ TYLOR, E. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. 2 vols., 1871.

²⁶⁸ MULLER, M. *Essay on Comparative Mythology*, 1876; *Mitología comparada*. Barcelona, Edicomunión, 1988.

²⁶⁹ FRAZER, J. G. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, 12 tomos, 1907-1913; *La rama dorada*, edic. abreviada. México, FCE, 1969.

²⁷⁰ DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París, 1912; *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza 1993.

En *Tótem y tabú* Sigmund Freud, relacionando ambas prohibiciones totemistas, sospechó “que el orden estatal, la moral, el derecho y la religión habían surgido conjuntamente en la época primordial de la humanidad como reacción al complejo de Edipo²⁷¹”.

Por su parte, el sicólogo y filósofo norteamericano William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* destacaba la pluralidad y riqueza de la experiencia religiosa, que ha balanceado entre dos extremos: el naturalismo y el absolutismo. W. James, piensa que la mejor la solución al problema religioso es la pragmática: “El pragmatismo puede ser llamado religioso, admitiendo que la religión puede ser de tipo pluralista o simplemente meliorista. Pero el que se adopte o no un tipo de religión es cosa que solo uno mismo puede decidir. El pragmatismo ha de aplazar toda respuesta dogmática, pues no sabemos con seguridad qué clase de religión será mejor a la larga”²⁷².

Los historiadores de principios del siglo XX mostraron gran interés por las religiones de los supuestos pueblos superiores de Oriente y Occidente. No sólo les interesaba conocer la historia de cada una, sino establecer los aspectos comunes a todas ellas. De esta manera nació la Historia comparada de las religiones²⁷³, que sirvió de base para que algunos de sus cultivadores se preguntaran por el núcleo esencial de todas ellas.

²⁷¹ FREUD, S. *Totem und Tabu*, 1913; ver en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, t. II. p. 121.

²⁷²JAMES, W. *The Varieties of religious Experiences*, 1905; *Variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Península, 2002.

²⁷³ DE LA BOULLAYE, H. P. *L' étude comparée des religions. Son histoire dans le monde occidental*, 2 vols. París, 1922-1925; *Estudio comparado de las religiones*. Madrid, 1940; SCHMIDT, W. *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teoría y hechos*. Madrid, Espasa Calpe, 1941; VARIOS. *Metodología de la historia de las religiones*. M. Eliade y J. M. Kitagawa, eds. Barcelona, 1986.

La respuesta más aceptada fue y sigue siendo la de Rudolf Otto en su famosa obra *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* de 1917²⁷⁴. En ella señalaba como aspecto esencial y común a todas las religiones lo numinoso o sagrado (*das Heilige*), definiéndolo con tres palabras: “Mysterium, tremendum et fascinans”. Siguiendo a R. Otto, Gerardo van der Leeuw en su reconocida *Fenomenología de la religión*²⁷⁵ consideraba que los hechos religiosos son irreductibles a otra clase de hechos, definiendo la religión como “ordo hominis ad Sacrum”. Más recientemente, el gran historiador de las religiones Mircea Eliade, en dos de sus libros, el *Tratado de historia de las religiones* y *Lo sagrado y lo profano*, defiende que en la vida humana conviven estos dos aspectos que, aunque distintos, están siempre en interacción dialéctica. Lo sagrado se manifiesta dentro del mundo de lo profano en forma de hierofanías que han dado origen a las diversas religiones históricas²⁷⁶.

A Zubiri le tocó vivir en sus años juveniles este momento de fervor por el estudio de la llamada Historia comparada de las religiones, que intentaba encontrar lo esencial religioso en el fondo de sus numerosas diferencias. ¿Qué pensaba de estos planteamientos? En primer lugar, Zubiri sostuvo desde muy joven que “una filosofía religiosa digna de tal nombre no puede existir sin una investigación minuciosa y concreta de las religiones positivas, tal como se nos revelan con un interés creciente en la documentación que afluye casi diariamente en cantidad portentosa” (*SPF*, 275). En segundo lugar, Zubiri reconoce generosamente la importancia de R. Otto, cuya obra *Das Heilige*, “se

²⁷⁴ OTTO, R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917; *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Alianza, 1980.

²⁷⁵ VAN DER LEEUW, G. *Phänomenologie der Religion*, 1933; *Fenomenología de la religión*. México, FCE, 1964.

²⁷⁶ ELIADE, M. *Traité d'histoire des religions*, 1949; *Tratado de historia de las religiones*. Trad. A. Madinaveitia. Madrid, Cristiandad, 1954. IDEM. *Das Heilige und das Profane*, 1957; *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama, 1981.

ha constituido precisamente como manual de la teorización de lo que es positivamente lo Sagrado” (PFHR, 20). En tercer lugar, Zubiri hace grandes elogios a M. Eliade, porque con sus obras “se ha recobrado, por lo menos en sentido fenomenológico, la autenticidad de lo sagrado en la historia de las religiones frente a todas las concepciones sociológicas y evolucionistas, lo cual no es poco” (PFHR, 23-24). Pero, concedidos estos méritos a unos y otros autores, Zubiri piensa que, siendo la experiencia de lo sagrado un aspecto muy importante, no es la raíz última de las religiones, entre otras razones porque “la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios” (PFHR, 26). La religión no puede ser entendida como “una especie de esperanto” obtenible a partir de las religiones históricas.

Otro de los grandes filósofos, a quien el joven Zubiri conoció en París el año 1922 y leyó con interés, fue Henri Bergson²⁷⁷. Al tema que nos ocupa, dedicó su última obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de 1932²⁷⁸. ¿Cuáles son las fuentes de ambos fenómenos, específicamente humanos? H. Bergson distingue dos clases de moral y de religión. Por una parte, está la moral estática o de obligaciones, cuya fuente es la necesidad de cohesión que experimentan las sociedades humanas; su hermana, la religión cerrada, busca seguridades últimas frente al hecho de la muerte, en mitos, fabulas y cultos varios. Por otra parte, está la moral dinámica, propia de los héroes entregados a hacer mejor la vida del hombre sobre la tierra; y la religión abierta de los místicos que, impulsados por el *élan d’ amour*, nos acercan a Dios.

²⁷⁷ MARQUÍNEZ, G. “Bergson y Zubiri: coincidencias y discrepancias”, en *Guías Comares de Zubiri*. Granada, Comares, 2011, pp.165-181.

²⁷⁸ BERGSON, H. *Le deux sources de la moral et de la religion*. Paris, 1932; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Montevideo, Claudio García Editores, 1944.

¿Cómo valoró Zubiri el último libro de Bergson? A principios de 1937 Zubiri fue invitado a dar seis lecciones sobre filosofía de la religión en el Instituto Católico de Paris, de las cuales no ha quedado texto escrito, pero sí un resumen o “Nota sobre la filosofía de la religión”²⁷⁹. En ella Zubiri reconoce que la obra de H. Bergson tiene el mérito de haber puesto a los filósofos a hablar nuevamente sobre las fuentes de la moral y de la religión. Pero, siendo interesantes, sus análisis están faltos de radicalidad. Por tanto, concluye Zubiri, “es esencial llevar la cuestión a su verdadero terreno y tratar de precisar la dimensión humana en [la] que inexorablemente se halla [radicada] la religiosidad del humana. Se verá, entonces, que desde el punto de vista de una interpretación inmediata de la realidad, la religión es una dimensión constitutiva del ser del hombre” (*SPF*, 281).

5. La “religación”, fuente última de las religiones

“Religar” y “religación” son dos palabras relativamente recientes en nuestra lengua. Aparecen por primera vez formando parte del *DRAE*, 4ª edición de 1803, con los siguientes significados:

“*Religar*. Volver a atar o ceñir con mayor vínculo o más estrechamente. Volver a ligar un metal con otro. *Metalla iterum miscere*”.

“*Religación*. La acción y el efecto de religar”.

Ambas definiciones se repiten, sin mayores cambios, en la 23ª edición del *DRAE*, 2014: “*Religar*. 1. Volver a atar. 2. Ceñir más estrechamente. 3. Volver a ligar un metal con otro. *Religación*. La acción y el efecto de religar”.

Más allá de estos significados “naturalistas” y “cosistas”, que el

²⁷⁹ ZUBIRI, X. “Note sur la philosophie de la religion”, en *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris*, 10 (1937) pp. 333-341; texto recogido en *SPF*, pp. 271-284.

diccionario de la Real Academia Española atribuye a la palabra religación, hoy, gracias a Zubiri, dicha palabra tiene un nuevo significado “intrínseca y formalmente humano”, que la Docta Corporación está en mora de reconocer. El propio Zubiri manifestaba su disgusto por este hecho en el curso sobre “El problema teológico del hombre”, dado en el año 1971 y publicado en 2015, en el cual decía lo siguiente:

“Cuántas veces me ha irritado no el hecho de que se emplee la palabra ‘religación’, que está en el diccionario mucho antes de que [yo] la haya usado, [sino el que] se ha querido más o menos mezclar y entereverar eso [lo que el diccionario dice] con lo que de una manera torpe y balbuciente he querido decir yo. Todo lo que eso me irrita procede de que la religación, tal como ordinariamente se nos dice, parece que es un atributo o un carácter de las cosas reales en su realidad determinada y concreta: las piedras para que caigan, los astros para que giren o den calor, [los metales para su aleación], etc. No. La religación, tal como yo la he descrito, no es un carácter de la naturaleza [en general] ni de la talidad [cosas particulares], sino que es algo formalmente propio de la realidad en cuanto persona, de la realidad *personal*, si se quiere, de la naturaleza en tanto que personizada” (PTH, 74-75). ¿Qué es para Zubiri la religación en tanto que fenómeno personal?

Zubiri empleó por primera vez la palabra “religación” en el clásico ensayo “En torno al problema de Dios”, publicado en la *Revista de Occidente* en 1935, y que, corregido y ampliado, pasó a formar parte de *Naturaleza, historia y Dios* en 1944 (NHD, 417-454). En este artículo Zubiri se hacía eco de las tres etimologías históricas de la palabra *religio*, afirmando “que la lingüística moderna no ha logrado solventar la duda” sobre la etimología de dicha palabra (NHD, 430, nota 1). No obstante, hace suya la palabra “religación”,

introducida por Lactancio, no con el fin de resolver la vieja discusión etimológica, sino para nombrar con ella la dimensión humana fundamental, aquella desde la cual “ha de plantearse, mejor dicho, *está* ya planteada” la cuestión acerca de Dios (*HD*, 423). ¿En qué consiste dicha dimensión humana?

Durante su primera etapa, 1932 - 1944, Zubiri se apoyó en la “ontología fundamental” de Martín Heidegger, expuesta en *Ser y Tiempo* de 1927²⁸⁰. El *Dasein* heideggeriano o la existencia humana se encuentra arrojada entre las cosas del mundo, teniendo que hacer su vida con ellas. Pero las cosas, siendo necesarias como condición posibilitante, no constituyen el fundamento último para nuestra propia realización. Se podría pensar con M. Heidegger que el fundamento de la existencia humana es el ser. En este punto Zubiri se atreve a afirmar que “tal vez es poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser”, porque, aun fuera verdad que existimos gracias a la luz del ser, cabe preguntarnos: ¿De dónde viene esa luz o qué es lo que hace que haya luz? En últimas, Zubiri piensa que la existencia humana ésta religada a algo último que hace que haya cosas y que las cosas se hagan.

En sentido primario, el estar religados “es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, una religión, religiones positivas” (*NHD*, 429-430). En la religación, prosigue Zubiri, “no nos es patente Dios, sino más bien la deidad”, cuya experiencia fuerza al hombre “a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad” (*NHD*, 431). Así pensaba Zubiri en su primera etapa.

²⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Ser y el tiempo*. Trad. de J. Gaos. México, FCE, 1951. Ver GRACIA, D. “Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944)”, en *The Xavier Zubiri Review* (Washington) 8 (2006) pp. 59-92.

La segunda etapa, calificada de rigurosamente metafísica, se inicia en 1944 y se prolonga hasta el final de su vida en 1983. En ella, Zubiri mantiene las ideas cardinales de la etapa anterior, “pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad y allende toda ontología”, afirma Zubiri en el “Prologo a la edición inglesa” de *NHD*, escrito en 1980. Si para M. Heidegger “las cosas son cosas en y por el ser”, para Zubiri el ser no pasa de ser “un momento de la realidad”. Desde este giro metafísico, Zubiri fue reelaborando el tema de la religación en varios de sus cursos, siendo los más importantes: *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, dado en Madrid en 1971; y el dado en Roma en 1973 bajo el título *El problema teologal del hombre: El hombre y Dios*, cuya primera parte fue redactada de nuevo a plena satisfacción personal por el propio Zubiri, para la edición póstuma del libro *El hombre y Dios*, de 1983.

La afirmación básica que se hace en este último texto, es que el hombre experimenta la religación haciéndose persona. El hombre es un animal que tiene en propiedad la realidad que le pertenece, siendo, por ello, un “de suyo formalmente suyo”. La autoposición constituye para Zubiri el carácter formal de la persona, que con un neologismo llama “personeidad”. A partir de aquí, el hombre tiene que ir configurando su propia “personalidad” a lo largo de su vida, contando con las posibilidades que le ofrecen las cosas. Pero siendo éstas tan necesarias como condición posibilitante, no lo son como base o fundamento último del hombre. Dicho fundamento es la realidad, que en principio es la formalidad bajo la cual aprehendemos todas las cosas en tanto que reales. El hombre es un animal de realidades. Pero la realidad nos trasciende, es siempre “más” que las cosas aprehendidas y que nosotros mismos. El hombre experimenta la realidad como un poder último que nos fundamenta, nos

posibilita y nos impele a realizarnos como personas: “Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos” (*HD*, 92).

Este poder último, posibilitante e impelente de lo real lo experimentamos en “la voz de la conciencia” (*HD*, 101-104). Esta voz, que resuena en nosotros, no es primariamente un fenómeno moral, sino una forma de intelección de tipo auditivo, entre otras posibles. La inteligencia humana es en su raíz misma sentiente y se dimensiona en cada uno de los sentidos según su propia especificidad. Hay, por ello, tantas formas de intelección como sentidos: visual, auditiva, táctil, gustativa, olfativa, térmica, introspectiva, direccional, etc. Ahora bien, en la intelección de carácter auditivo tenemos noticia de algo que no podemos ver. Por ello, la intelección auditiva es enigmática, remitente. Remite hacia una misteriosa realidad absolutamente-absoluta, a la cual nos sentimos religados por nuestra condición personal de seres relativamente-absolutos. A esta realidad fundamento es a la que Zubiri le dio el nombre de “deidad”. Qué sea la deidad, es un problema posterior que el hombre tiene que resolver a lo largo de su vida personal, social e histórica.

En todo caso, Zubiri no parte de la Historia comparada de las religiones para determinar *a posteriori* qué sea la esencia de la deidad y por tanto de la religión. El punto de partida de sus análisis es el hecho de la religación, que primariamente no es algo conceptivo sino físico o experiencial. Sólo después, en un segundo momento, se plantea el tema de las religiones históricas, las cuales nacen de “la palpación real y efectiva de la divinidad en el espíritu humano”³²⁵. Por ser la religación una experiencia humana ha dado lugar a diferentes religiones: “Dios ha querido que el hombre sea humanamente religioso: no solamente que sea él, el que tenga una religión, sino que la tenga y

llegue a ella humanamente” (*HD*, 92). Para Zubiri no hay ninguna idea de Dios y, por tanto, ninguna religión “que sea absolutamente falsa, porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno religioso”. La experiencia de la religación a un poder último, posibilitante e impelente, es la fuente de la que nacen todas las religiones, las cuales son “plasmaciones” de dicha experiencia fundamental.

5. Concluyendo:

En este maratónico recorrido por larga historia de la palabra religión hemos mostrado que dicho término se dice en varios y diversos sentidos, a saber: Para los romanos religión era el culto a los dioses escrupulosamente hecho, con fines utilitaristas. Dentro del horizonte cristiano de la creación se entiende por religión una virtud moral principal que tiene por objeto honrar a Dios mediante los actos del culto y el servicio a los más necesitados. En la literatura medieval la palabra religión se aplica específicamente a aquellos que profesan el “status religionis”, es decir: a los monjes, monjas y frailes. En los albores del humanismo renacentista se adquiere clara conciencia de que todos somos “religiosos”, por el hecho de profesar la “religión cristiana”. Por su parte, los filósofos de los siglos XVII y XVIII desarrollan una Filosofía de la religión basada en la razón y de contenidos morales. En la segunda mitad del siglo XIX se constituyen las ciencias humanas: la Antropología, la Psicología, la Sociología y la Historia (comparada) de las religiones, cuyo objetivo, en expresión gráfica de Zubiri, fue en un principio la creación de “una especie de esperanto de religiones”, con lo común a todas ellas. Para Zubiri, en cambio, lo primario es la experiencia personal de la religación un poder último, posibilitante e impelente de lo real, de la cual las diversas religiones, que en la historia han sido, son “plasmaciones”.

