



Universidad Alberto Hurtado  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía

## Realidad y realismo en Xavier Zubiri

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Por

Vladimir Molina Cruz

Director de tesis: Samuel Yáñez

Santiago, Chile

2016

## **DEDICATORIA**

*A Margarita,  
Edgarda y Miriam.*

## TABLA DE CONTENIDOS

SIGLAS .....	v
RESUMEN .....	vi
INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1: La realidad como problema.....	6
§ 1. La pregunta por la realidad en el decurso intelectual de Zubiri.....	6
§ 2. Las conceptualizaciones metafísicas tradicionales.....	10
A. La Tesis realista: .....	12
B. La tesis idealista: .....	14
C. La tesis idealista trascendental:.....	15
CAPÍTULO 2: Realidad en Zubiri y su horizonte noológico.....	19
§ 3. La noción de realidad en Zubiri.....	19
§ 4. La congeneridad entre realidad y saber.....	28
A. Realidad: .....	29
B. Intelección:.....	31
C. La co-actualidad de realidad e intelección:.....	33
§ 5. La unidad de la intelección sentiente.....	39
A. Relación entre sentir y realidad: .....	41
B. La unidad de la intelección: .....	44

CAPÍTULO 3: Las tres modalizaciones de la realidad.....	50
§ 6. Realidad es formalidad del de suyo. ....	51
§ 7. Realidad es la realidad individual de algo.....	58
§ 8. Realidad es mundo como pura y simple realidad.....	65
A. Estructura formal de «la» realidad:.....	67
B. Mundo como la unidad de todo lo real: .....	69
C. La actualidad mundanal de lo real: .....	73
D. El problematismo de la pura y simple realidad: .....	77
 CONCLUSIONES .....	 84
 BIBLIOGRAFÍA .....	 90
A. Primaria: .....	90
B. Secundaria: .....	91
C. Complementaria: .....	94

## SIGLAS

- AM** *Acerca del mundo*. Póstumo (Zubiri 2010).
- CLF** *Cinco lecciones de filosofía*. 1965 (Zubiri 2009, 1<sup>ra</sup> ed. Alianza).
- EDR** *Estructura dinámica de la realidad*. Póstumo (Zubiri 1989).
- EM** *Escritos menores*. Colección de textos (Zubiri 2006a).
- ETM** *Espacio, tiempo, materia*. Póstumo, 1996 (Zubiri 2008a, 2<sup>da</sup> ed.).
- HD** *El hombre y Dios*. Póstumo. 1984 (Zubiri 2012, 2<sup>da</sup> ed.).
- HRI** *El hombre; lo real y lo irreal*. Póstumo (Zubiri 2005).
- HV** *El hombre y la verdad*. Póstumo (Zubiri 1999a).
- IL** *Inteligencia y logos* (Zubiri 1982).
- IRA** *Inteligencia y razón* (Zubiri 1983).
- IRE** *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. 1980 (Zubiri 2011, 7<sup>ma</sup> ed.).
- NHD** *Naturaleza, historia, Dios*. 1944 (Zubiri 1994b, 10<sup>ma</sup> ed.).
- PE** *Primeros escritos*. Póstumo (Zubiri 1999b).
- PFMO** *Los Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Póstumo (Zubiri 1994a).
- SE** *Sobre la esencia*. 1962 (Zubiri 2008b, 2<sup>da</sup> ed.).
- SH** *Sobre el hombre*. Póstumo (Zubiri 1986).
- SPF** *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Póstumo (Zubiri 2002).
- SR** *Sobre la realidad*. Póstumo (Zubiri 2001).
- SSV** *Sobre el sentimiento y la volición*. Póstumo (Zubiri 1992).
- TDH** *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*. Póstumo (Zubiri 2006b).
- KrV** *Kritik der Reinen Vernunft* (Kant 2009, según la numeración del texto alemán).
- Ideen I** *Ideen zu eine reine Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch* (Husserl 2013, según la numeración del texto alemán).
- SuZ** *Sein und Zeit* (Heidegger 2005, según la numeración del texto alemán).

## RESUMEN

El objetivo de esta investigación es mostrar que la noción de realidad zubiriana no se inscribe en ningún tipo de realismo ni idealismo: ambos términos son inadecuados para comprender el problematismo de la realidad. El carácter dinámico de la realidad reposa en la congeneridad entre realidad y saber, donde no hay prioridad de uno sobre el otro. En la formalidad de realidad el de suyo cobra actualidad, sin estar fundado en la aprehensión. La radicalidad de esta congeneridad y su ulterior explicación es el objeto de la metafísica en su conjunto. Para lograr esto, hemos abordado las obras principales de Zubiri, tomando como guía las ideas que el autor plasma en sus publicaciones finales (IRE, IL, IRA, HD y EM). Desde ellas hemos sistematizado su noción de realidad.

Esto nos permite identificar las tres modalizaciones que la realidad tiene: realidad como apertura en la aprehensión, realidad como sustantividad individual, y realidad como mundo en tanto pura y simple realidad. Estas tres modalizaciones no señalan tres cosas o zonas de cosas distintas, sino que son tres modalidades para hablar de la realidad en su formalidad del de suyo. La clave está en analizar la aprehensión de realidad como un momento de apertura, donde la realidad física excede talitativa y transcendentalmente su contenido. La mensura de la realidad que se abre en el contenido actualizado intelectivamente solo es posible por un movimiento de la razón, mediado por el logos y radicado en la aprehensión primordial de realidad. En ella, la congeneridad entre realidad y saber hace de la formalidad del de suyo un momento físico primordial de actualidad física de lo real en la aprehensión. En esta formalidad y su dinámica radical vemos que el realismo es una conceptualización ulterior al mismo problema de la realidad, que si bien para algunas finalidades (como la metodología de la ciencia) puede ser asumida, no es más que una postulación razonable, muy plausible, pero no un hecho de la intelección.

## INTRODUCCIÓN

La filosofía de Zubiri puede ser prontamente clasificada como un tipo de realismo. Ya que su objeto de estudio fuera la realidad, parece evidente que su desarrollo problematiza en qué consiste la realidad, suponiendo que todos entendemos lo mismo por realidad. Pero, ¿es a todos evidente lo que cada cual entiende por realidad? Realidad está relacionada con el término existencia, siendo incluso intercambiables; pero también puede estar ligada a la idea de conciencia, como si todo lo real no es más que un contenido de ella. Esto nos lleva a preguntar ¿qué entiende Zubiri por realidad?

Para Zubiri la realidad “es la formalidad del «de suyo»” (IRE 119). Realidad no es una cosa ni algo que está fuera del hombre, sino que es la actualidad intelectual del «de suyo», el carácter de este en la aprehensión. El de suyo es la realidad abierta a más realidad, en alteridad a la misma aprehensión. Este carácter se funda en las cosas, ya que la realidad es actualidad de las cosas en tanto realidades individuales, de suyo. De ahí que el de suyo no se funda en la aprehensión ni es producido por ella, sino que «en» ella tiene actualidad, abierto en respectividad a otras realidades. Esto sostiene la noción de mundo, y nos lleva «en» la cosa real allende ella, sin salir de la formalidad de realidad. Pero, ¿cómo estamos abiertos a la realidad? En el sentir. Sentir es la impresión física de algo real, es el modo en que está constituida la aprehensión. Este sentir se caracteriza por ser intelectual: lo que se siente es una realidad, está abierto como formalidad de realidad.

Ahora bien, el problema de esta formulación está en entender adecuadamente la noción de realidad y su relación con la de cosas, mundo y ser. Una impresión que provoca lo dicho lleva a pensar que la noción de realidad remite a diversos modos de ser, y como tal el mismo término realidad es anfibológico. Realidad, cosas y mundo serían lo mismo, y su eventual distinción se basaría en un mero proceso conceptual, una representación de lo que en el hecho no es separable. Otra impresión señalaría que Zubiri es un realista, ya que hablar de «la» realidad es suponer algo que está más allá de la aprehensión, una

sustantividad holística fundante. En esta misma línea, el ser de lo real en el mundo daría cuenta de que hay algo más allá de la aprehensión, y son las propiedades de las cosas las que otorgan el contenido intelectual que está actualizado en la formalidad de realidad. En el fondo, Zubiri sería un filósofo de la trascendencia del de suyo como alteridad radical. De ahí que Zubiri presentaría una superación del idealismo y del realismo ingenuo, mediante una especie de realismo crítico, ya que es la realidad de las cosas, más allá de la intelección, lo que funda todo saber sobre la realidad.

Pero, también cabe plantear una vía opuesta a la lectura realista, señalando que la realidad se sostiene en la inmanencia de la intelección. En lugar de que la realidad esté abierta más allá de la intelección, ella reposaría sobre sí misma, en la aprehensión, sin salir de ella. La apertura trascendental de la realidad nunca saldría del aquende, sino que el allende de la intelección sería una ficción de la inteligencia, por muy sofisticada que se presente. Lo real, a fin de cuentas, no sería más que la formalidad del de suyo en la aprehensión, y toda su apertura, tanto al ser de las cosas como a su actualidad en el mundo, no sería más que una rica elaboración de los contenidos de la aprehensión con carácter de realidad, sin que eso afirme su consistencia extramental o la independencia de las cosas respecto a la aprehensión, ya que siempre se fundan en la inmanencia de esta. En ambos casos, tanto la interpretación realista como la idealista tendrían razones para defender su posible validez, pese a las muchas precisiones que es necesario introducir en cada una de ellas. Nosotros tomamos distancia de ambas afirmaciones. Frente a este problema queremos identificar cómo comprende Zubiri la realidad en su problematismo radical. De ahí que preguntamos: ¿En qué modo la noción zubiriana de realidad se inscribe en algún tipo de realismo o idealismo? El problema no está en si Zubiri es realista o idealista, sino en cómo el autor aborda la realidad y qué caracteriza este planteamiento.

Nuestra tesis señala que la noción de realidad no se inscribe en algún tipo de realismo, en la misma medida que no forma parte del idealismo: estas son dos tesis conceptuales de índole metafísica, que si bien pueden ser plausibles, no abordan el problema de la realidad en su radicalidad. La realidad como formalidad tiene su origen en una dinámica co-actualidad con la intelección, de modo que la misma realidad está en congeneridad con el



saber. Este es el modo primario en que hay que entender realidad, previo a su explicación metafísica. Desde este carácter dinámico es posible hablar de realidad en tres sentidos: realidad como apertura en la aprehensión, realidad como la sustantividad individual, y realidad como mundo en tanto la pura y simple realidad. Estos tres sentidos no señalan tres cosas o zonas de cosas distintas, sino que son estrictas modalizaciones físicas, pre-teóricas de la misma y única realidad.

Para esto presentamos ocho claves de lectura: 1. El problematismo de la realidad está en que ella es lo más inmediato e inadvertido: el orden trascendental de cada cosa real. 2. Las conceptualizaciones metafísicas tradicionales son insuficientes para tratar el problema de la realidad en su radicalidad físico-intelectiva. 3. La realidad requiere un análisis, y no una descripción fenoménica: Zubiri ofrece una noción de realidad dinámica que no se puede reducir a las ideaciones tradicionales de la inteligencia conceptual. 4. La congeneridad entre realidad y saber hace imposible afirmar algo anterior a ella, sea el de suyo o la aprehensión. 5. La intelección sentiente abre el modo en que estamos en la realidad, apelando a un principio corporal que brinda actualidad a la realidad personal: el dato radical es el estar intelectual, abierto desde la congeneridad y con el carácter de ella. 6. La formalidad de realidad abre la actualidad intelectual de lo real: en ella la intelección siente en alteridad radical algo que excede el contenido aprehendido. 7. Lo que queda abierto en formalidad de realidad es la sustantividad individual, cuya respectividad es una apertura trascendental a la unidad de todo lo real. 8. La excedencia respectiva funda la mundanidad de las cosas, de modo que la misma realidad sentida se abre como simple y pura realidad, a manera de mundo. Mundo no es una realidad particular, sino la unidad de lo real en tanto real<sup>1</sup>.

Nuestro objetivo general consiste en analizar la noción zubiriana de realidad, mostrando que no se inscribe en ningún tipo de realismo ni idealismo: estas conceptualizaciones no forman parte –en principio–, de lo que es la realidad en su radicalidad. La realidad no es algo a lo que vamos, sino algo en lo que estamos. La relación entre el contenido físico de la

---

<sup>1</sup> Aquí el problema se trata en la ultimidad del orden trascendental: lo trascendental no es la idealidad, sino la realidad. De ahí que algunos intérpretes señalen que Zubiri propone un realismo trascendental. Es la trascendentalidad fundada en la realidad, en el de suyo. No confundamos el orden trascendental de la realidad con el formalismo apriorista del idealismo.

percepción y su realidad no se basa en una representación, sino que se trata de una presentación de lo real (CLF 306). De ahí que realidad deba ser tomada en su intrínseco problematismo: tanto en su origen, en su relación con el saber, y según las modalizaciones que tiene según sus modos de actualidad.

Nuestro primer objetivo es mostrar cómo surge el problema de la realidad: se trata de cómo la realidad es problemática, dado el carácter constitutivo que tiene en la vida humana. Devenida la realidad como problema trascendental, surge la necesidad de precisar las soluciones usuales que la metafísica ofrece a ella. En la exposición de sus tesis principales queremos identificar el carácter conceptual que ofrecen: realismo e idealismo no afirman físicamente, sino que son una solución ulterior al problema de la realidad en su radicalidad. Ambos son postulados razonables de la razón. De este modo, resultan insuficientes como punto de partida para estudiar la realidad. De esto trata el primer capítulo.

Nuestro segundo objetivo es mostrar qué entiende Zubiri por realidad. La realidad exige ser planteada desde un horizonte más radical respecto al que señala la metafísica tradicional. Se trata de analizar el de suyo desde el paradigma de congeneridad entre realidad y saber. La importancia de mostrar que el paradigma de congeneridad es una constatación física, y no un mero paradigma metodológico es aquí central. De ahí que sea necesario agregar algunas palabras al modo en que, desde esta congeneridad, estamos ya en la realidad. Se trata de la unidad de una marcha que no va solo hacia el fundamento de la realidad, sino que regresa de manera «com-prehensiva» a la misma realidad aprehendida primordialmente. Es el problema de la comprensión intelectual de lo real. De todo esto trata el segundo capítulo.

Nuestro tercer objetivo es mostrar que podemos hablar de tres modalizaciones de la realidad, que no consisten en tres modos específicos, sino en tres modalizaciones físicas de la formalidad de realidad. Esto se puede tomar como una propuesta metódica –dado el carácter dinámico que la impresión de realidad tiene y que rápidamente se deja reducir a términos conceptuales–. Desde ahí analizaremos en qué consiste la formalidad de realidad en general, y cómo en ella se modaliza la realidad como apertura de lo real, como

individualidad de lo real, y como la pura y simple realidad de lo real o mundo. Ahí realizaremos un análisis de la pura y simple realidad, con el fin de distinguir su carácter particular respecto al mundo. De igual modo, plantaremos en qué consisten los problemas de esta formulación. Es el asunto de nuestro tercer capítulo.

Para emprender nuestro estudio hay al menos dos metodologías generalmente usadas para abordar el pensamiento de Zubiri. La primera acompaña la producción sincrónica de sus obras publicadas en vida y respectivos cursos privados. Con esto se busca el desarrollo de sus ideas, a fin de establecer los puntos de continuidad o distanciamiento. La segunda metodología ve en su obra sobre la intelección humana (IRE, IL, IRA) el acabado de su pensamiento, y desde ahí lee, retrospectivamente, las obras que había producido el autor. Esta obra fundamentaría todo lo que antes se había dicho, otorgando un criterio hermenéutico de su pensamiento. Pero, siempre hay una tercera alternativa. Hemos optado por un enfoque sistemático de las obras de Zubiri, según el problema que da que pensar. Esto arraiga en la etapa metafísica de Zubiri, desde donde abordamos las dos vertientes de su pensamiento. Estas dos vertientes corresponden a los dos enfoques que han tenido sus obras principales: tanto el estudio de la realidad en las cosas –realizado en SE–, como la actualidad intelectual de lo real –propia de IRE– (EM 333). De este modo, hemos tomado como guía las ideas que el autor ha plasmado en sus últimas publicaciones (IRE-IL-IRA, HD, EM) y desde ellas hemos sistematizado su idea de realidad. Este punto de partida no determina lo que el autor ha dicho antes, sino que busca integrar sus afirmaciones, matizando el contexto en que fueron formuladas.

Ensayar una presentación sistemática del pensamiento de Zubiri es un trabajo que requiere tanto audacia como cautela, ya que hay momentos en que las ideas del autor vasco están en intrínseca tensión, forzando su desarrollo y reelaborando las nociones usadas. De ahí la importancia de considerar qué se ha dicho sobre estos temas, tanto desde el enfoque que acompaña la evolución cronológica de las obras, como aquel que depura las ideas desde la filosofía de la inteligencia. Se trata de no renunciar a la filosofía de la realidad, sino de ver su actualidad desde un núcleo común con la filosofía de la inteligencia.

# CAPÍTULO 1

## LA REALIDAD COMO PROBLEMA

### § 1. La pregunta por la realidad en el decurso intelectual de Zubiri.

El primer momento del decurso intelectual de Xavier Zubiri corresponde a su formación filosófica, en el periodo de 1921-1933. Ahí tiene fundamental importancia el estudio de la función objetiva del juicio (EM 294). Esto queda plasmado en su memoria de licenciatura, de 1921 (PE 1-65) y su tesis doctoral, en 1923 (PE 68-333). En 1926 Zubiri gana la cátedra de Historia de la Filosofía en Madrid. De 1928 a 1931 viaja a Friburgo, Munich y Berlín, período en que entra en contacto directo con Husserl y Heidegger. La influencia de ambos filósofos en Zubiri resultará notoria a lo largo de toda su vida, en la misma medida que su propio pensamiento se presentará en constante confrontación con ellos.

El segundo momento corresponde al período de 1932-1944, con obras como NHD y SPF. Como señala Zubiri (NHD 11, 13), esta es propiamente la primera etapa de su pensamiento, inicialmente fenomenológica como continuación de su formación. Aquí su planteamiento toma un horizonte propio, inspirado por una inquietud “ontológica o metafísica” (NHD 14), que será aclarada en el período siguiente. Esto se perfila ya en la pregunta que parafrasea a Platón: ¿qué está más allá del ser? La inquietud está en que “la existencia humana como luz de las cosas” (NHD 240) parece radicar en algo anterior al ser. Zubiri desarrollará esta idea estableciendo la diferencia entre metafísica y ontología: esta distinción radica en que el ser se funda en la realidad (NHD 15). Esto significa que el asunto de la filosofía es de índole metafísica, y la ontología se funda en ella.

El tercer momento comienza en 1944. Ahí la reflexión de Zubiri se volverá rigurosamente metafísica, quedando plasmada en SE, de 1962. Esto marcaría el paso a la segunda etapa de su pensamiento. El carácter metafísico de esta etapa se extenderá hasta su obra sobre la intelección humana (IRE, IL e IRA) de 1980-1983. Esta obra es la

continuación del estudio de la realidad. La distancia entre SE e IRE se caracteriza por el modo en que trata el problema, ya sea desde la sustantividad de las cosas reales, o bien desde la actualidad intelectual de lo real. De ahí que dentro de esta segunda etapa se puede identificar un último momento.

El cuarto momento corresponde directamente a IRE. Aquí no se trata de un cambio en la idea de realidad, sino en cómo procede su estudio. En SE la realidad era estudiada desde las cosas: se trataba de la sustantividad, de la esencia como constitutivo de la realidad individual. En cambio, en IRE se trata de la formalidad de realidad, donde la realidad sigue siendo pensada como de suyo, pero ahora desde el horizonte del hecho de la intelección. No se trata de un cambio en su pensamiento, sino de una radical innovación en el modo de hacer filosofía<sup>2</sup>. Es un proceso de evolución dentro del mismo horizonte filosófico. Entonces, ¿cuál es la idea de filosofía en Zubiri?

Las ciencias estudian lo que las cosas reales son en realidad, por ejemplo, la electricidad, las células, las sociedades humanas, etc., etc. La filosofía estudia algo mucho más vidrioso y más sutil: en qué consiste que algo sea real. Por lo menos, ésa es mi idea de la filosofía. (EM 333).

La filosofía, al estudiar en qué consiste que algo sea real se diferencia de las ciencias, ya que ellas estudian «qué» son las cosas en realidad. La realidad escapa del método científico, ya que ostenta una anterioridad fundante, que posibilita la investigación científica y establece el carácter de su investigación. Esta es una anterioridad insoslayable para la ciencia: la realidad ‘simpliciter’ es el fundamento, y no el objeto de su investigación<sup>3</sup>. Aun

---

<sup>2</sup> Para algunos autores no hay continuidad entre SE e IRE, sino un rotundo cambio. Por ejemplo, para Bañón (1999) se presentan dos tesis distintas: en SE se afirma que “la prioridad de la intelección de lo real en su realidad se funda en la prioridad de la realidad como algo «de suyo» aunque no hubiera intelección ninguna” (Bañón 1999, 85). En cambio, en IRE el paradigma de congeneridad entre realidad y saber negaría la tesis de SE, superándola, al señalar que “poner de manifiesto esta actualidad común entre ambos momentos [realidad y saber], (...) es la tarea de la trilogía” (Bañón 1999, 85). Contra esto es clave la contribución de Yáñez (2012), al señalar que en IRE “también hay una anterioridad formal del de suyo, en tanto alteridad aprehendida, momento estructural radical de la impresión de realidad” (Yáñez 2012, 83).

<sup>3</sup> Por ejemplo, la esencia del agua es accesible mediante el análisis de su consistencia química: agua es H<sub>2</sub>O. Las moléculas que la componen y organizan sistémicamente constituyen su esencia. La ciencia nos habla de lo real en realidad, de lo más propio o esencial de algo. Pero, no nos dice en qué consiste que algo sea real. Ella establece su objeto específico y un método de investigación, pero no el carácter real de las cosas.

así, eso no justifica la tarea asignada a la filosofía. ¿Cómo explica la filosofía en qué consiste que algo sea real? La filosofía pretende radicalidad: se encarga de las preguntas fundamentales, ordenada no al «cómo», sino buscando el «por qué» de lo real. ¿Cómo vive el hombre? Es asunto de la antropología y sociología. En cambio, ¿por qué vive el hombre? Ese es asunto de la filosofía. No se trata de la finalidad de la vida, sino de preguntar en qué consiste la vida humana. La filosofía busca la esencia de algo en su radicalidad última, no en su modo de ser particular o fenoménico: ella inquiera sobre la esencia de lo real. La filosofía es así un saber radical y último (NHD 52), que cuestiona buscando profundidad. Por eso, ella da un paso e interpela ¿qué es el hombre? La pregunta por el hombre es así eminentemente filosófica.

Ahora bien, ¿qué antecede y posibilita todo orden de cosas reales? Aquello que les confiere el carácter de real, a saber, la realidad. En ella se hace posible todo preguntar. De ahí que la filosofía tome como asunto el problema de la realidad: ella es lo último y radical. La realidad da consistencia a las cosas reales: ella les concede unidad y totalidad (NHD 120). No se trata de buscar en algo que está allende lo dado, sino que en lo dado ir a su raíz última, buscar el sustrato de lo que antecede y constituye. La realidad no se esconde tras las cosas reales, sino que es lo más propio y característico de ellas. No se trata de un asunto abstracto o conceptual<sup>4</sup>, sino de la concreta aclaración de aquello más inmediato y fundante: ¿qué hace que algo sea real? Antes de la pregunta por la posibilidad, hay que cuestionar por lo que brinda posibilidad. Ese es el orden trascendental, que se identifica con la realidad: “lo trascendental es la realidad en cuanto realidad” (SE 383), “alude al carácter que tiene todo lo real en tanto real” (ETM 15). No se trata de aquello en que coincide todo lo real en su generalidad. Tal idea entiende transcendentalidad como “comunidad universal de lo concebido” (IRE 117). El problema filosófico radical recae sobre lo que queda abierto en las cosas. Este momento de apertura en lo real es la realidad: no nos saca de lo que las cosas son, sino que nos sumerge en ellas, rebasándolas (IRE 115). De ahí que la filosofía sea un saber trascendental, como Zubiri señala desde NHD (51), ya

---

<sup>4</sup> Términos como «idea», «concepto», o «juicio», propios del idealismo gnoseológico, son unidades ulteriores al problema intelectual radical. Zubiri, al señalar que la realidad material nos está dada en la sensibilidad, rechazaría este tipo de idealismo (Gracia 1976, 240), sentando las bases para una filosofía que estudia lo más inmediato. De ahí que la radicalidad de la realidad no está en un ámbito ideal abstracto, sino en un dinamismo impresivo.

que su labor como actitud radical es profundizar en la realidad. La realidad, desde su más ingente generalidad, es la instancia primaria fundamental de apertura y excedencia.

En SE Zubiri asume la tarea de “liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia” (EM 333). Tradicionalmente nos han dicho que la sustancia constituye la unidad de toda cosa real. Las cosas son sustancias con ciertos accidentes que determinan su modo concreto de ser. Lo común a toda cosa es ser sustancia: la sustancialidad es lo propio de la realidad. Frente a esto, Zubiri afirma que lo propio de una cosa no es la sustancia sino su esencia o “sistema sustantivo” (SE 168, 207). Asumiendo la crítica moderna, afirmando la imposibilidad de conocer entidades subsistentes, señala que lo más inmediato de algo son las notas que las cosas acusan, lo que de suyo queda patente en la intelección. Las cosas son sistemas de notas, cuya unidad no es sustancial sino sustantiva. La esencia no descansa en algo oculto tras los accidentes, sino en la unidad constitucional de la sustantividad. Lo real no es sustancia, sino sustantividad (SE 513). A la propensión de reducir lo real a ente o sustancia Zubiri lo ha llamado la «entificación» de la realidad: es el problema que surge al atribuir a las cosas reales propiedades del ente, siguiendo la interpretación griega<sup>5</sup>.

Aun cuando la pregunta por la realidad es fundamental en el quehacer filosófico, para Zubiri va acompañada de un asunto que lo inquietaba en igual medida. Generalmente nos dicen que la inteligencia consiste en la capacidad de juzgar: inteligente es quien tiene buen juicio, ya que su inteligencia posibilita la objetividad de los raciocinios. El juicio es lo esencial de la inteligencia, del inteligir. Con ello, queda excluido todo lo que no sea juzgar, ya que no es propio de la inteligencia. Ahora bien, esto le parece a Zubiri “una ingente insuficiencia” (EM 334). Si bien el juicio es una función del inteligir, la intelección no se reduce a él. Lo primario de la intelección es la aprehensión primordial de realidad, el modo como las cosas reales quedan «en» la intelección: “la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real” (IRE 87). Esto establece el acceso a la realidad

---

<sup>5</sup> Esta interpretación se extiende también a la escolástica: ella comprende lo real como un modo de ser. Mediante la ‘analogía entis’, en el ser se funda todo tipo de realidad (PFMO 89). De ahí que en el pensamiento occidental la entificación de la realidad sea un elemento característico del conocimiento: en el ser se funda el orden trascendental. Ahora bien, como señala López (2012), la tesis zubiriana sobre la aprehensión no solo brindará una dimensión trascendental renovada, sino que en ella se da “una radicalidad mayor a la inteligencia humana en su captación sentiente de lo fenoménico o real” (168). En esto consiste la contribución de una inteligencia sentiente, que pretende superar la inteligencia conceptiva tradicional.

en que estamos. El juicio es un momento ulterior de la intelección, no diferente a ella pero distinguible estructuralmente: es una modalización de la impresión de realidad que supone la aprehensión primordial de realidad. Lo mismo aplica para los conceptos: la tradición occidental piensa que son posteriores al sentir, ya que suponen la estructura formal de la intelección como acceso a la realidad. Esta insuficiencia que identifica juicio e intelección ha provocado un grave problema filosófico: la «logificación» de la inteligencia<sup>6</sup>.

La «entificación» de la realidad y «logificación» de la inteligencia son, a juicio de Zubiri, dos problemas a los que responde su quehacer filosófico (EM 333). Esto queda radicalizado en el problema de lo real en tanto real, aquello en que consiste que algo sea real. Como tal, este no es un problema de las ciencias, de la fenomenología o del criticismo: anterior a ellos, el problema de lo real es de índole metafísica. No se trata de establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, de los fenómenos o su esencia intencional a la conciencia. Lo propio del proyecto zubiriano es su radicalidad: la filosofía como un saber transcendental de la realidad. Por eso recibe el nombre de «metafísica»: en lugar de la ciencia del ente en tanto ente (ontología), va a lo que antecede al ente, la realidad. De ahí la centralidad del término ‘física’ para la metafísica: “realidad física es realidad *qua* realidad; por tanto su carácter físico es *eo ipso* un carácter formalmente metafísico” (SE 292).

## § 2. Las concepciones metafísicas tradicionales.

En tanto la filosofía estudia en qué consiste que algo sea real, el objeto de su pregunta es lo real en tanto real, estableciendo la realidad en su radicalidad como problema. ¿Por qué la realidad resulta problemática? Porque ella es lo más inmediato e inadvertido, y por tanto,

---

<sup>6</sup> La logificación de la inteligencia niega un enfoque realista y transcendental de la metafísica, lo que conduce a la misma imposibilidad “de la totalidad de la filosofía” (López 2012, 168) como un saber radical sobre todo tipo de realidad en el orden de la realidad. De ahí que la logificación de la inteligencia conduzca a la logificación de la realidad. Ahí, la “primariedad de la razón sobre la inteligencia (...) lleva por lo pronto a una idealización de la realidad y a una cierta sustantivación del ser logificado” (Ellacuría 2001b, 414s). La idealización prioriza la idealidad por sobre los contenidos empíricos, de modo que cualquier proceso dialéctico queda “fundado en lo ideal” (415). De igual modo, la sustantivación del ser conduce a la identidad entre pensamiento y realidad, donde la realidad queda reducida a la razón y viceversa, en un intento renovado de síntesis conceptual. Contra esto Zubiri señala que la relación con la realidad no se sustenta en la identidad lógica, sino en la inmediatez impresiva del de suyo.



inespecífico. Si bien contamos con las cosas reales, ellas mismas son problemáticas y dan que pensar. La filosofía busca profundidad en las cosas, y va más allá de ellas en el modo cotidiano que nos afectan, llevando la pregunta a su radicalidad. Sin cosas reales no hay realidad y su radical problematismo<sup>7</sup>. Pero, la realidad en su unidad deviene problemática al no ser evidente, del mismo modo que no es evidente que hay cosas reales en que la realidad esté abierta: no sabemos si hay cosas reales independientes de nosotros que las percibimos. Por eso es necesario atender a este problema y sus implicancias.

La realidad es el orden trascendental de lo real, ella posibilita que haya cosas reales. En la realidad las cosas son reales: ostentan dicho carácter. Frente a algo real no solo tenemos el contenido de dicha realidad, sino el modo en que dicha cosa se presenta (vid. HV 29). Pero, ¿cómo es posible que haya cosas reales? ¿Es evidente que hay cosas reales? ¿Dónde están esas cosas reales? ¿Son acaso independientes del sujeto? El problema de la realidad nos retrae a la justificación de lo real, el modo en que las cosas reales están dando realidad. La tradición ha reducido este problema a la pregunta: ¿hay cosas reales con independencia del sujeto/conciencia? Aquí «sujeto» al igual que «conciencia» refieren ampliamente a una unidad anterior a ellos: la intelección.

Frente a este problema la filosofía ha ofrecido al menos tres vías de solución metafísica. La primera responde de manera afirmativa, y ha sido llamada «realismo», al afirmar que sí hay cosas reales con independencia del sujeto cognoscente. La segunda vía niega que haya cosas reales independientes del sujeto: se trata del «idealismo», que afirma que toda cosa se reduce a una producción mental. La tercera vía es una innovación del pensamiento moderno, que intenta conciliar realismo e idealismo. Ella señala que hay algo anterior a la afirmación o negación de la independencia de las cosas reales. Si atendemos al orden trascendental que constituye las cosas reales, vemos que ellas no son independientes al sujeto, sino que están posibilitadas por él. Sus consecuencias la reducen a ser un modo de

---

<sup>7</sup> “Nos encontramos con una tesis filosófica que declara que la realidad está inmediatamente dada y que eso es lo más claro y cercano. Pero que, por fuerza, tiene que ser también lo más oscuro y lejano para toda inteligencia instalada en la tradición filosófica” (Bañón 1995, 84). El problema para comprender la realidad no descansa solo en su problematismo interno –en que la realidad sea dinámica–, sino en que el lenguaje que usamos para referirnos a ella pertenece a una determinada tradición filosófica y sus tesis metafísicas sobre lo real. De ahí que un intento de renovación filosófica –como el de Heidegger en SuZ, y el de Zubiri–, abunde en neologismos. Lo que se busca es romper la estructura conceptual que condiciona el análisis filosófico.

idealismo: el «idealismo trascendental»<sup>8</sup>. Analicemos de manera general estas soluciones y algunas de sus derivaciones, para plantear adecuadamente la propuesta de Zubiri.

### **A. La Tesis realista:**

En general, el realismo afirma que hay cosas reales que son independientes del sujeto. Estas cosas pueden ser descubiertas en la intelección y demostradas a cualquier espectador. Por eso el «realismo» afirma que la realidad es algo externo a la misma intelección, un contenido subyacente independiente del sujeto y su percepción de él, ya que lo trasciende. El sujeto cognoscente va hacia lo real e indaga, descubriendo propiedades intrínsecas de lo real. La realidad es una especie de piélagos, el receptáculo de propiedades de lo real. En esto consiste su «extra animidad»<sup>9</sup>: en que lo real está fuera del acto concipiente.

Esto deviene problema cuando queremos hablar de la realidad: frente a ella la observación que tenemos de sus contenidos nos puede conducir a una confusión o error. Algo que parece real puede no serlo efectivamente, como sucede cuando vemos que una vara de madera se dobla al introducirla en el agua. La verdad nos encamina a conocer lo que son las cosas en su auténtica realidad –sus propiedades–, y no en el parecer perceptivo u opinión inmanente del sujeto. Estamos en la realidad en tanto ella nos entrega un contenido intelectual. El saber sobre lo real es posible en el acceso que la inteligencia tiene a las propiedades de las cosas reales, ya que la inteligencia se deja imprimir por las mismas propiedades que ella ostenta. La objetividad de este saber está en la identidad entre lo que pensamos y las propiedades de las cosas, o en que esta identidad sea predicable, ya mediante una adecuación del intelecto o en la concordancia con las formas que sostiene la unidad del ente.

---

<sup>8</sup> En la interpretación de Hessen, el apriorismo kantiano se puede caracterizar como «fenomenalismo», ya que afirma que no conocemos las cosas en sí sino solo “como nos aparecen” (1977, 86). Nosotros optamos por analizar el trascendentalismo kantiano, y desde él extraer las consecuencias idealistas que implica.

<sup>9</sup> La independencia de las cosas reales refiere a que son *extra animam*, independientes de la intelección. El término “ánima” tiene en SE el sentido de “acto concipiente de intelección” (390). La escolástica así lo había planteado en el horizonte de una inteligencia concipiente. Por su parte, lo que es extra anima coincide con la realidad como algo externo a dicho acto, y eventualmente, identifica existencia con realidad, ya que piensa que el contenido concebido es algo irreal o inexistente (vid. SE 383ss; 389s).

Como tal, el realismo admite al menos tres modalidades. Como señala Hessen (1977) es posible distinguir entre «realismo ingenuo», «realismo natural» y «realismo crítico». El realismo ingenuo no distingue entre el contenido de la percepción y el objeto percibido, ya que asume como real lo que percibe. Sostiene así que las cosas son tal como son percibidas, lo que coincide con la “actitud natural” que caracteriza nuestra ocupación cotidiana (73). Por su parte, el realismo natural realiza esta distinción, pero sigue afirmando que el objeto y lo percibido de él coinciden. La diferencia está en que lo que se percibe responde al objeto, ya que su contenido percibido (color, olor) está en la conciencia en tanto corresponde a “propiedades objetivas de las cosas” (74). En cambio, el realismo crítico señala que las propiedades de las cosas que percibimos existen solo en la conciencia. Las cosas reales están moderadas por los sentidos, ya que estos son excitados por las propiedades externas de un modo específico. Estos contenidos perceptivos son articulados por el sujeto, ya que solo existen en él como tales contenidos (color, olor). Aun así, estas propiedades de las cosas son causa de la percepción subjetiva, y como tal esta depende de ellos, ya que hay que suponer “ciertos elementos objetivos o causales” que los originan (75).

Hay así una identidad entre realidad y existencia. Lo que está fuera del acto concipiente ostenta independencia en tanto es algo externo, subyacente, que debe ser demostrado<sup>10</sup>. A lo que accedemos en la intelección está fuera de ella, y la labor está en concordar con esta exterioridad. Tanto el realismo ingenuo como el realismo natural sostienen la existencia de las cosas, ya que la realidad es independiente. Lo que conocemos pertenece a ese ámbito exterior y se accede a él en la intelección concipiente. De ahí que el contenido puede tomar diversas formas: no solo en sus cualidades, sino como idea, concepto o esencia intencional. Por su parte, la formulación moderada distingue entre esencia y existencia, señalando que lo que se aprehende intelectivamente es la esencia universal de la cosa individual, mediante un proceso de abstracción que el anima opera sobre la materia (principio de individuación del ente) comunicando las propiedades subyacentes de los entes.

---

<sup>10</sup> Heidegger sostiene que intentar demostrar una realidad separada no es solo un error, sino “el escándalo de la filosofía”, que consiste en esperar y seguir intentando una demostración de las cosas fuera de nosotros (SuZ 205). Aun así, rechaza también el idealismo, ya que al igual que el realismo, no trata el fenómeno de la existencia y el mundo adecuadamente. En él se reduce “todo ente a una conciencia o sujeto” (208), pero sin problematizar de manera suficiente esa conciencia, cayendo en el vacío (207).

## B. La tesis idealista:

De manera contraria al realismo, el «idealismo» niega que haya cosas reales que tengan independencia del sujeto. Las cosas reales no están fuera, sino que admiten dos tipos de inmanencia: como objetos de conciencia, conduciendo a un idealismo psicológico, o como objetos ideales, característico del idealismo lógico (Hessen 1977, 81). En su vertiente psicológica el idealismo afirma que lo real está contenido en la conciencia del sujeto: las cosas son una producción de la mente, y solo existen en tanto son percibidas como objetos de conciencia (82). Por su parte, la vertiente lógica afirma que la estructura del conocimiento sienta la base objetiva de la realidad. Todo lo real se reduce a ser ideal: la única realidad es identidad sintética con la idealidad. La realidad es un sistema de juicios, ya que lo real es un producto del pensamiento, meros elementos lógicos (83). Si bien no reduce la existencia de lo real a su percepción, ya que distingue entre el contenido de la percepción y la percepción misma, considera que el contenido de la percepción no es algo externo, sino una “incógnita” que debe ser definida lógicamente (83). En esta línea se inscribiría el positivismo lógico, al afirmar que la experiencia personal es la fuente exclusiva del conocimiento, y este está sometido al análisis verificativo de la estructura lógica del lenguaje<sup>11</sup>.

Lo real está normado por las ideas que establecen el saber. La objetividad del saber está dada en la claridad de estas formas ideales, ya que el objeto no es algo externo al *anima*, sino producto de esta. Esto trae como consecuencia el solipsismo subjetivo, ya que no hay algo más allá del sujeto y las unidades conceptuales que ordena, que están constituidas en su mente. De este modo, el idealismo niega que la realidad sea externa a la intelección, ya que no es independiente de ella. El solipsismo es un estigma que caracteriza al idealismo: al afirmar la primacía del sujeto y la reducción de todo contenido inteligible, se pierde inevitablemente el acceso a realidades distintas a él, cerrando todo el ámbito de lo real a la

---

<sup>11</sup> Como señala Gracia (1976), el materialismo es una reacción histórica contra las distintas vertientes del idealismo. El materialismo busca reivindicar el puesto de la sensibilidad en la teoría del conocimiento, de modo que “pueda y deba definirse, de modo primario y radical, como un «sensualismo» o, mejor, «sensismo»” (224). Ahora bien, el sensismo actual no estaría ya ordenado a la objetividad sino a la realidad. De ahí que el «sensismo realista» y su relación con el materialismo –como reacción al idealismo– resultan antecedentes relevantes (236) para comprender el horizonte y modo en que Zubiri plantea la intelección humana.

esfera del sujeto concipiente. Eventualmente, esto romperá el acceso al mundo, y obligará a replantear el modo en que estamos en él, conduciendo incluso al escepticismo. Esta es una de las consecuencias a las que conduce el idealismo psicológico en su desarrollo como psicologismo, al relativizar la estructura de la conciencia.

### **C. La tesis idealista trascendental:**

El idealismo trascendental es una propuesta moderada frente al idealismo y el eventual escepticismo al que conduce. Sostiene que los objetos del conocimiento están constituidos en la conciencia, dependiendo de ella en un proceso de producción representativa. Como tal, la conciencia sostiene la posibilidad de la realidad, las cosas y el mundo. Esto establece el modo en que los contenidos de conciencia serán considerados, ya sea como una categoría conceptual del entendimiento, o como la posición intencional de una vivencia.

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, presenta la doctrina del idealismo trascendental como “la clave de la resolución de la dialéctica cosmológica” (KrV, B518). El problema de la dialéctica cosmológica señala que hay argumentos, de igual validez, tanto a favor como en contra de la afirmación de un mundo exterior (o totalidad de entes existentes). Esta ambivalencia no recae en una realidad efectiva, sino en el carácter sofisticado de la discusión, ya que los argumentos están basados en una “apariencia ilusoria trascendental” (B529s). En rigor, lo que descubre la crítica es que la idea de mundo no es más que un “ideal” de la razón, un principio regulativo de la razón pura (B536). Por tanto, mundo no es un fenómeno, ni tampoco existencia real, sino la posibilidad (postulado) del conjunto de todos los fenómenos (B391), “el pensamiento de una experiencia posible en su integridad absoluta” (B523s). Mundo es una totalidad postulada que pretende reunir todos los fenómenos. ¿Qué sucede entonces con las cosas reales y su independencia del sujeto? Las cosas reales o «cosas en sí» no son susceptibles de conocimiento, ellas no están dentro de la estructura del fenómeno que se sostiene en la síntesis de sensibilidad y entendimiento. Las cosas en sí mismas pertenecen al «noumeno» ya que son objetos de una intuición no sensible (B307), entes inteligibles que son pensados por el entendimiento (B306).

El idealismo trascendental afirma que solo hay conocimiento de fenómenos, ya que “los objetos de experiencia *nunca* son dados *en sí mismos*, sino sólo en la experiencia, y no existen fuera de ésta” (KrV B521). Aunque concede que los objetos de la intuición externa son reales (suponemos entes a los que están referidos, cosas en sí), en tanto fenómenos son meras representaciones de ellos (B520). El objeto está fenoméricamente dado; en cambio, la cosa en sí escapa del fenómeno. Esta afirmación se basa en la posibilidad del conocimiento, que supone una síntesis trascendental: el objeto del conocimiento es producto de la unión entre la materia que entrega la sensibilidad y la forma que otorga el entendimiento a un sujeto cognoscente (vid. estética trascendental y lógica trascendental). Se trata de una noción idealista trascendental estricta: todo conocimiento descansa en los fenómenos, que son lo único dado al sujeto mediante la síntesis trascendental. En rigor, es la subjetividad la que constituye la posibilidad de los fenómenos: en ella recae cualquier estudio sobre la realidad. En tanto la subjetividad es el fundamento del conocimiento es necesario un análisis de su estructura *a priori*, conducente al criticismo moderno.

Esta caracterización deriva en una aplicación fenomenológica, señalando que el examen de las condiciones ‘a priori’, puras o ideales del conocimiento, basadas en la conciencia, pertenecen a un tipo de idealismo trascendental. Veámoslo. La propuesta fenomenológica de Husserl, expuesta en *Ideas I* merece el nombre de “fenomenología trascendental” (*Ideen I*, 177s)<sup>12</sup>. En ella señala que la fenomenología descansa en la conciencia: ella constituye los fenómenos mediante la vivencia intencional (64s, 90s). Desde esta constitución, las unidades reales están dotadas de sentido (106s), donde conciencia y objeto son polos de la intencionalidad, ya que conciencia siempre es conciencia de algo (Cf. 66ss, 168ss). Si la conciencia es la que constituye unidades dotadas de sentido, la realidad y el mundo no son más que una «creencia» de la actitud natural, un residuo que debe ser colocado en paréntesis mediante el método de reducción o «ἐποχή fenomenológica» (65s)<sup>13</sup>. Esta

---

<sup>12</sup> Esta caracterización recae solo sobre un aspecto de la fenomenología trascendental de Husserl, y no sobre la totalidad de su obra. Corresponde al segundo período de su pensamiento, antecedida por la fenomenología descriptiva, y diferenciada de la fenomenología genética propuesta en sus últimas obras publicadas.

<sup>13</sup> Para Husserl la sensibilidad es un residuo fenomenológico, un dato secundario en orden al conocimiento de esencias. La sensibilidad es un ingrediente hylético (*reell*), donde lo importante es el componente intencional («μορφή») de la vivencia (vid. *Ideen I*, 171ss). Como señala Tirado (1993), la distinción de Husserl entre «ὄλη» y «μορφή» llevará a que Zubiri vea una continuación del dualismo tradicional: “las sensaciones, único elemento no-intencional de la conciencia –parte sensible–, serían aprehendidas por actos

reducción conduce a un auténtico conocimiento, ya que al asumir la actitud fenomenológica se puede acceder al conocimiento de esencias (8s, 53ss). Si bien no niega que las cosas existan como algo externo a la conciencia (la *epojé* no elimina la creencia sino que la suspende), solo es posible hablar de objetos ideales en la intencionalidad. De este modo, la idea de una conciencia constituyente y el análisis de su estructura intencional es un tipo de idealismo trascendental derivado, sostenido en la constitución intencional de sentido.

Desde la noción del idealismo fenomenológico trascendental podemos establecer una tercera noción aún más amplia: pertenecen al idealismo trascendental aquellos análisis que se ocupan de las condiciones de posibilidad de cualquier tipo de aparecer, estableciendo desde ellas los límites de la comprensión de la realidad o facticidad. Así, sigue siendo imposible afirmar que haya cosas reales independientes de la intelección: ellas son el supuesto de toda operación intelectual, la dirección de cualquier finalidad práctica.

Frente a estas soluciones conceptuales, Zubiri pretende establecer el problema desde algo anterior a ellas, donde devienen insuficientes. El «realismo» resulta inadecuado para comprender la noción zubiriana de realidad ya que para Zubiri realidad es la formalidad del de suyo. En cambio, el realismo implicaría en el de suyo la existencia exterior de las cosas. Si bien en el de suyo hay alteridad radical, esta alteridad no se funda en el de suyo, y no es su condición de posibilidad. La realidad es siempre anterior a la exterioridad o existencia de sus contenidos. De igual modo, el idealismo es insuficiente: en él todo lo real se reduce a un mero contenido de conciencia y su condición de posibilidad, afirmación contraria a la patencia física del de suyo. La realidad es una apertura dinámica a un contenido que no ha colocado la aprehensión. Veremos esto más adelante (Supra §3 y §6).

---

intencionales primigenios –parte inteligible” (Tirado 1993, 257). Esto marca distancia entre ambos autores, ya que Zubiri integrará la sensibilidad como elemento constitutivo de la unidad anterior a la intencionalidad. “El *intentum* no es un «ir» sino un «estar» tensivamente en la cosa real, retenidos por ella. Sólo puede haber intencionalidad porque hay básicamente un *intentum*” (IL 70). *Intentum*, para Zubiri, señala aquel carácter físico, un ergón, un «estar-tenso-en» sobre el que se funda la noesis y el noema. La intencionalidad no sería puramente intencional sino primordialmente física: “es la física misma de la intelección” (IL 70). Como vemos, Zubiri entiende que aquello que funda la intencionalidad es una tensión física, abierta en intelección sentiente. Sentir sería el sustrato y no el residuo de un acto intencional. Aún así, no resulta fácil aceptar que la intencionalidad sea primordialmente una tensión, dado los problemas que esta interpretación conlleva. Esta pregunta queda aquí abierta, ya que excede los límites de nuestra exposición.

Antes de tomar una postura realista o idealista (y sus diferentes distinciones), hay que ir a lo que ambas tienen en común, aquello que pasa desapercibido. Esto primario y radical es el modo de estar ya en la realidad, la co-actualidad que tiene la realidad y la intelección. Aquí tiene la realidad su radicalidad<sup>14</sup>. La co-actualidad es un hecho con el que se encuentra el análisis filosófico de la impresión de realidad. Esto tiene su origen en la actualidad impresiva de lo real «en» la intelección –ya que en ningún modo la realidad o el de suyo está posibilitado «por» la intelección–. No hay prioridad de la realidad sobre la intelección, ni la realidad se funda en la intelección. Esto queda plasmado en el paradigma de congeneridad entre realidad y saber. Este es el asunto que discutiremos en nuestro segundo capítulo.

---

<sup>14</sup> La radicalidad de la realidad y el modo en que es planteada distancias a Zubiri de Husserl. Como señala Tirado (1993) para Husserl la radicalidad está en la modalidad originaria de la intencionalidad. En cambio, para Zubiri se trata de “la «mera actualidad de la 'cosa' en la inteligencia», fenómeno de raigambre metafísica pre-intencional” (Tirado 1993, 259). De ahí que para Zubiri la intencionalidad sea un asunto ulterior, ya que lo primario es la actualidad intelectual de la realidad (del de suyo). De este modo, la co-actualidad, en orden a la congeneridad entre realidad y saber señala que “la realidad como momento físico de la cosa y su actualización en la inteligencia son dos momentos inseparables” (Barroso 2005, 236). Ahí está la raíz de la superación que Zubiri en igual medida opera sobre el realismo y sobre el idealismo.



## CAPÍTULO 2

### REALIDAD EN ZUBIRI Y SU HORIZONTE NOOLÓGICO

#### § 3. La noción de realidad en Zubiri.

En tanto la filosofía estudia “en qué consiste que algo sea real” (EM 333), comprende lo real “desde el punto de vista de *los caracteres de «su» realidad*” (SH 154). La realidad solo es patente en las cosas reales, ya que la “actualidad intelectual de lo real”, en su unidad, es la radicalidad que sostiene todo trato con las cosas reales<sup>15</sup>. Esto no niega que haya cosas allende la aprehensión. Se trata simplemente de que son las cosas reales las que dan realidad «en» la intelección. No estamos en la realidad como algo que se distingue de las cosas reales, sino que estamos en la realidad de las cosas abiertos a más realidad: es el orden trascendental en que las cosas reales nos sitúan, excediendo su propio contenido, en intrínseca apertura abierta por el de suyo en el sentir. Estamos en la realidad de manera aprehensiva, ya que la intelección actualiza la realidad de las cosas en su individualidad.

Estamos en la realidad sintiendo lo sentido como «de suyo», es decir, estamos en la realidad sintientemente. Por esto, decir que estoy sintiendo algo real es expresar ya que estoy entendiendo, que estoy aprehensivamente en la realidad. Desde este punto de vista, la realidad mejor que *sensible* debe llamarse *sentible*. (IRE 250).

Las cosas son realidades sentidas: la realidad del fuego es sentida como una realidad que quema. Sentir es el modo en que la realidad de algo tiene actualidad, sin que esto de manera inmediata demuestre que hay algo que trasciende su actualidad. Sentir es sentir «algo», es actualidad en intelección sentiente. En el sentir solo hay actualidad de realidad, es actual la

---

<sup>15</sup> “En rigor, la realidad no es nada fuera o al margen de cada una de las cosas reales en las que está. Por eso hablar de realidad en Zubiri tiene que comenzar siendo un hablar de la realidad de «esta» cosa que, en principio, no sabemos si guarda o no algún momento de identidad con la presunta realidad de cualquier otra” (Bañón 1995, 91). En la marcha de la razón sentiente la intelección mensura la realidad de algo y ofrece una idea de lo que eso es en su realidad, postulando lo que aquello es (su actualidad mundanal). Sin algo sentido, sin esta cosa real como realidad, no es posible estimar lo que es la cosa real en su realidad. La formalidad de realidad nos entrega así el ‘*primum cognitum*’ (o ‘*primo gnoto*’): la realidad abierta de algo.

realidad de «algo». Ese «algo» queda inmediatamente en suspenso, ya que es una referencia física a «esto»: el contenido que la realidad quemante abre. La realidad de algo real nos abre a otras realidades, como puede ser aquello que quema, en este caso, el fuego. Y el fuego es «esta» realidad en actualidad intelectual que de suyo abre a otras realidades – algunas sentidas y otras sensibles–, como puede ser la fuente combustible o la causa de la combustión. Lo que funda esta apertura es la respectividad de lo real, ya que ella es el carácter sistemático de las realidades en mutua interacción física. Las cosas reales tienen así una doble función: no solo nos entregan el contenido de su realidad, sino que en la intelección nos abren trascendentalmente a la pura y simple realidad (IRE 251).

¿Qué es esta pura y simple realidad? Es el orden trascendental al que la realidad nos abre. En otros términos, es la misma realidad como trascendentalidad. ¿Qué significa esto? Que la realidad tiene un carácter abierto, ya que excede el contenido apprehendido de la cosa real en su individualidad. La realidad es siempre más: es apertura en respectividad. Ella nos abre a otras cosas reales en el orden de la realidad<sup>16</sup>. En tanto apertura, realidad es siempre más que el contenido concreto –la realidad individual de cada cosa real–, ya que es también una apertura trascendental. La realidad es apertura en excedencia: estamos en la realidad abiertos a más realidad. Y este más, esa excedencia abierta en respectividad, es lo que sentimos como pura y simple realidad. Esto no significa que la pura y simple realidad sea algo que existe. Como hemos visto, no podemos afirmar que realidad implique existencia. Esa era la tesis del realismo, que si bien puede ser verdadera, no es más que una solución metafísica que no aborda el problema de la realidad en su carácter radical. Si bien el sentido común nos lleva a identificar realidad y existencia, es necesario establecer una distinción formal entre ambos, ya que afirmar la realidad de algo es distinto a afirmar su existencia. En general, solemos pensar que existir consiste en afirmar la posición de algo: las notas de algo que percibimos están ahí, con independencia del sujeto/conciencia que las percibe<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> El planteamiento de Zubiri recae sobre las «cosas reales», y no sobre «cosas en sí». Ahí está la peculiaridad de su noción de realidad. Como señala Aísa (1993), la clave está en mantener un equilibrio entre la actualidad de lo real «en la apprehensión», y la alteridad radical del de suyo (260). El éxito de este equilibrio –especialmente para los fines de nuestra investigación– impedirá caer en el idealismo o el realismo.

<sup>17</sup> De ahí que para el idealista algo puede ser real y no tener existencia: para él solo es real el contenido ideal en sus diversas unidades perceptuales. En cambio, para el realista el contenido corresponde a propiedades que existen: ellas no dependen de la percepción, sino que están más allá de ella, con cierta independencia del contenido perceptual y en mayor o menor diafanidad y/o adecuación.

Zubiri precisará esta generalidad al señalar que “la existencia es un momento que concierne formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad” (IRE 192). La existencia está fundada en la realidad como un momento de ella y compete de suyo a una cosa real, ya que “la cosa real es existente «de suyo»” (IRE 192). No se trata de que la realidad exista (como si algo fuera real porque existe), sino que el contenido real tiene el modo de la existencia: porque una cosa es real, de suyo existe. Aquí Zubiri no piensa existencia como algo que trasciende la percepción, sino como un modo de ser real, ya que la existencia se funda en el de suyo. Para explicar esto el filósofo vasco establece una diferencia importante en el orden formal, distinguiendo entre la formalidad y el contenido de una realidad. Lo propio de la realidad es el de suyo y no la existencia: “el «de suyo» no es tan sólo el modo como la cosa aprehendida nos es presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma” (IRE 193). De suyo es el modo radical en que algo tiene actualidad intelectual: lo que sentimos es algo de suyo, lo sentimos como que no ha puesto nuestra aprehensión, instalándonos de lleno en la realidad. De ahí que la existencia se funde en el de suyo: ella es un modo de sentir la realidad que concierne al contenido, no a la formalidad. En cambio, realidad es formalidad del de suyo, el carácter de una cosa real, el modo de su actualidad intelectual: “realidad es algo intelectivamente sentido en las cosas: es «sentido» y lo es «en» la cosa” (IRE 194). De ahí que “lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir «de suyo»” (IRE 193).

Contra esto alguien podría argumentar que realidad y existencia son sinónimos. Algo puede existir en el mismo sentido que atribuimos el término realidad: una idea solo existe en la mente humana, aunque no sea una realidad. A nuestro modo de ver, tal afirmación resulta viable al reducir el término realidad a la posible posición existencial de algo. Pero, dicha reducción suprime el carácter primario de la realidad. Lo propio de la realidad es la formalidad del de suyo: hay realidad en tanto actualidad de algo real, abriendo un ámbito de realización. Realidad es un carácter abierto, no una afirmación. Si bien solo se abre realidad en la actualidad de las cosas reales, realidad es la apertura que las caracteriza, es formalidad del de suyo. En cambio, existencia es tradicionalmente el modo posicional en que algo real está abierto, lo que Zubiri estima corresponde a un modo de realidad que concierne solo a

su contenido. Sea la existencia una afirmación posicional (extra-mentalidad tradicional), o un modo de realidad que se funda en el de suyo (noción zubiriana), como tal está fundada en la noción de realidad. Ahora bien, para Zubiri la realidad es formalidad del de suyo<sup>19</sup>, y uno de sus momentos fundamentales es la apertura: la formalidad de realidad abre «algo», y el modo en que lo abre es como «su» realidad (realidad suya o suidad). Este es el asunto primario y radical: realidad no es primariamente una afirmación posicional o un contenido, sino que como formalidad es la apertura trascendental de un contenido individual (talidad). Lejos de una explicación realista o idealista, el modo de estar en la realidad viene dado en la formalidad de realidad: el de suyo es un momento común de la intelección (formalidad de alteridad) y de la cosa real (de suyo propio) (IRE 193). Este es primaria y radicalmente el modo de estar en la realidad: la actualidad abierta de lo algo real; este es el carácter que para Zubiri tendría la realidad. No se trata de ofrecer una idea más sobre la realidad (entre otras históricamente ensayadas), si no de mostrar que realidad es la formalidad de algo real, la apertura trascendental o el de suyo físico de la cosa real en actualidad intelectual<sup>20</sup>. Aquí se funda los otros sentidos en que tradicionalmente solemos comprender la realidad y sus eventuales reducciones conceptuales (existencia, verdad o efectividad).

---

<sup>19</sup> “Los zubirianos debieran renunciar, consecuentemente, al uso de «realismo», «realidad», etc. a favor de lo que es el empleo habitual, pues, «realidad» tiene algo que ver con existencia, aunque naturalmente, el concepto de existencia deberá también ser matizado. De este modo, la confusión inevitable quedaría reducida al mínimo” (Wessell 1995, 255). Si quienes estudian a Zubiri renuncian al término “realidad”, para desarrollar las ideas que el autor vasco aborda en sus obras, estarían admitiendo que Zubiri no está hablando de la realidad sino de algo distinto, por muy novedoso que resulte. Esto llevaría a pensar que Zubiri no estudia la realidad sino la «reidad», término que alguna vez usó sin mucho agrado. Pero, esto nos parece perjudicial.

Si Zubiri hablara de la «reidad» su pensamiento no tendría interés si queremos investigar qué es la realidad. Sería un trabajo más bien periodístico, informativo, pero no un asunto filosófico en el sentido que Zubiri ha propuesto. Además, el autor ha usado el término «reidad» como recurso metódico, para distinguirlo del realismo y su noción de realidad. Pero, Zubiri nos habla de la realidad, ya que ese es el problema que en las cosas da que pensar. De hecho, hay ya una filosofía de la reidad desarrollada por Kotarbiński (discípulo de Brentano), a la que Zubiri no refiere (sobre «Reidad» vid. Wollenski 2012). Entonces, ¿en qué medida ambos términos están relacionados? Sin duda, este es un tema interesante de investigar, si postergamos el problema de la realidad en favor de una mera distinción conceptual o sistematización enciclopédica. Resulta claro entonces que el exceso de neologismos suele distraer del asunto principal, convirtiendo dichos neologismos en fetiches conceptuales. Por otra parte, lo que nos parece necesario es evitar el término «realismo». Esto, por la relación entre realidad y existencia que dicho término denota. Realismo es una afirmación de trascendencia, de modo que al hablar del «realismo zubiriano» estamos induciendo a un error conceptual innecesario. De ahí la necesidad de evitar fetiches y etiquetas generalizadoras (-ismos) que introducen confusiones conceptuales.

<sup>20</sup> El término «físico», en sentido lato, indica “proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece” (SE 11). Tiene su raíz en la palabra griega «φύειν» (nacer, crecer, brotar) y no en la ciencia moderna (donde físico es relativo a la naturaleza, de modo que física es la ciencia natural que estudia las propiedades o comportamiento de la energía, materia, tiempo y espacio, y las interacciones entre estos). Al inicio de SE Zubiri deja claro que físico es sinónimo de real, ya que ambos refieren a algo de suyo.

Pues bien, en tanto la filosofía comprende los caracteres de lo real desde «su» realidad, admite dos modos de desarrollo, a juicio de Zubiri. El primer modo aborda los caracteres que constituyen la realidad individual de lo inteligido. Esto desarrolla una filosofía de la realidad o metafísica en sentido estricto. Fue el trabajo realizado en SE, que atenido a las cosas reales, se presenta como una metafísica intramundana de lo real. Lo central es la unidad sustantiva de lo real, aquel sistema que funda la esencia de las cosas reales<sup>21</sup>. En cambio, el segundo modo analiza la actualidad de dichos caracteres como constitutivos de la intelección. Esto desarrolla una filosofía de la inteligencia (IRE 190), donde se aborda la “estructura formal del inteligir” (IRE 11). Es lo que propone *Inteligencia sentiente* (IRE-IL-IRA), obra que se presenta como un análisis del hecho de la intelección o «noología». A diferencia de la gnoseología –que estudia la «gnosis» y las condiciones de posibilidad del conocimiento–, la Noología estudia el «nous», analizando el hecho de la intelección.

Ambos modos son vías para comprender la realidad y su problematismo, aunque sus caminos sean distintos en orden a los objetivos que persiguen. En ambos modos estamos en la realidad, y no salimos de ella, sino que nos dejamos absorber por las cosas que dan que pensar en su intrínseco dinamismo. Pero, lo que distingue de manera radical ambos modos de hacer filosofía es el paradigma que conduce su formulación y da lugar al sentido que tiene la realidad o de suyo. En el caso de SE, la filosofía de la realidad radica en el estudio de la esencia, mostrando que la unidad constitutiva y sistemática de lo real es la sustantividad de lo real, aquello que funda la unidad del de suyo. En cambio, en IRE la realidad es entendida desde el paradigma de congeneridad entre realidad y saber. No se trata de un cambio en lo que es la noción de realidad, sino del modo en que ella está siendo problematizada<sup>22</sup>. En SE la realidad es analizada desde las cosas, y en ellas alcanza su

---

<sup>21</sup> La inicial recepción e interpretación de SE (en los años sesenta) presentaba a Zubiri como un escolástico renovado, adolescente de un realismo ingenuo, dada la falta de fundamentación crítica que su formulación supone. A juicio de Gracia (1976), no basta corregir esta impresión situando a Zubiri en el realismo crítico. El mismo Zubiri habría considerado “que la simple aceptación del “problema crítico” como problema, constituye en sí una caída flagrante en el “«idealismo» gnoseológico”” (Gracia 1976, 212s). ¿En qué medida sucede esto? En tanto el idealismo gnoseológico exige unidades conceptuales que fundamentan objetivamente la posibilidad del saber. El realismo crítico resulta curiosamente una derivación de este tipo de idealismo, al anteponer una fundamentación crítica. En ella se establece la condición de posibilidad que brinda acceso a la realidad. En cambio, para Zubiri estamos ya en la realidad, sin mediación, en el sentir intelectual. Sobre la crítica de Zubiri al subjetivismo ingenuo, vid. IRE 178.

<sup>22</sup> Según Zárrega (2014) el cambio de paradigma está en que en SE Zubiri realiza una filosofía de las cosas, ya que las cosas son el objeto de su estudio al constituir “campos de realidad” (Zárrega 2014, 77). En cambio,

sistematicidad; en cambio en IRE la realidad sigue siendo algo que pertenece a las cosas, pero se aborda desde el hecho de la intelección. De ahí que tampoco haya una anfibología en el término, ya que realidad es, en ambas obras, formalidad del de suyo: en SE el de suyo de las cosas reales en su sustantividad, y en IRE la actualidad del de suyo en la inteligencia sentiente. No hay un cambio en la noción de realidad, sino en el horizonte desde el que ella se estudia y el carácter de su análisis: desde las cosas, o desde la intelección.

Respecto al paso de SE (1962) a IRE (1980) podemos afirmar que la terminología de Zubiri muestra un proceso de evolución. Entre ambas obras hay una distancia de dieciocho años. ¿Qué implica esta distancia? Resultaría ingenuo pensar que en casi dos décadas de estudio, discusión, y constante reflexión filosófica Zubiri no hubiera modificado, por medio de una evolución, su opinión sobre varias ideas que había planteado en SE. Ya en EDR da cuenta de la necesidad de precisar varios aspectos de SE. Si bien el filósofo vasco considera que sus “pecados están impresos” (EDR 8, refiriéndose a las formulaciones de SE), y que “el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia” tal como lo ha descrito en SE (EDR 382), EDR sigue siendo un trabajo de precisión. En él busca liberar de errores a sus lectores, que interpretaban SE como un libro “estático (...) puramente quiescente y de conceptos” (EDR 327s). ¿En qué medida puede ser cierto esto? Zubiri tiende a culpar a sus lectores de hacer una lectura estática de SE. Si en rigor así fuera, no precisaría de una obra que desarrolla el dinamismo de lo real, horizonte del que en cierta medida carece SE, y que brinda relevancia a EDR. La tozudez vasca parece motivar este argumento de continuidad. De otro modo no necesitaría de una obra que introduce tantas precisiones. Del mismo modo, IRE se presenta como una respuesta a aquellos lectores que solicitaban una explicación detallada de la inteligencia sentiente, tantas veces señalada en algunos de sus cursos (publicados póstumamente). Si bien Zubiri había desarrollado muchas de las ideas

---

en IRE Zubiri habla de los hechos, ya que anuncia su método como “análisis de hechos” y lo aplica al hecho de la intelección. Zárrega opina que esto es “un giro tremendo en el pensamiento de Zubiri, ya que antes hablaba de las cosas y de pronto comienza a hablar de los hechos” (Zárrega 2014, 77). A nuestro modo de ver, el giro se justifica solo en el modo de hacer filosofía. En efecto, lo que propone IRE es un método para estudiar el hecho de la intelección, un análisis de hechos. A Zubiri no le interesan las cosas ni los hechos sino la realidad: en el caso de IRE, en su actualidad intelectual; y en el caso de SE, en su sustantividad. En este sentido el argumento de Zárrega aquí señalado no basta para constatar un giro. Lo que sí podemos conceder es que lo que sean las cosas o lo que sean los hechos marca un cambio de paradigma en el análisis, digno de investigar. Tal asunto problematiza el modo en que se comprende cosa, hecho y el estatuto de ambos en la estructura de la intelección. Sobre ese tema y la discusión que entraña véase Zárrega 2013 y Rivera 2001.

que escuetamente expuso en SE, y cuyo problema parece plantear de manera más adecuada en las “Notas sobre la inteligencia humana” (de 1967, SR 243-259), es recién en IRE donde ofrece la unidad sistemática de su análisis de la intelección, identificando su estructura e implicancias. En esta obra Zubiri señala la irreductible congeneridad entre realidad y saber, donde no hay prioridad de uno sobre el otro (IRE 10). Ambos tienen co-actualidad. En principio, esta congeneridad no es una tesis sino una mera justificación, como sucedía con lo dicho sobre EDR. Que no haya una prioridad intrínseca de la realidad sobre el saber, y viceversa, le sirve al autor como justificativo ante la demanda de una explicación sobre la idea de intelección sentiente, que caracteriza su pensamiento.

Al haber publicado SE sin aclarar extensamente sus supuestos noológicos, Zubiri quedó constantemente impelido por sus lectores a dar cuenta de dichos presupuestos, cosa que solía hacer en sus cursos privados. Ahora bien, esta necesidad de aclaración le parecía sumamente innecesaria al autor vasco, ya que condicionar toda afirmación sobre la realidad a una previa crítica sobre los alcances del conocimiento, se circunscribiría aún en el criticismo moderno. La confusión radicaría en no diferenciar entre la estructura de la inteligencia como una facultad que condiciona el saber (propio del pensamiento moderno), y la función de dicha estructura como actualidad de lo real abierta en el análisis de la intelección. En lugar de exigir supuestos noológicos se estaría exigiendo una postulación gnoseológica sobre la facultad cognitiva. Desde esta confusión estaríamos siempre limitados a fundamentar la afirmación sobre la realidad mediante el distanciamiento de su inmediatez, a favor de explicar cómo es posible que estemos en ella. Esta reducción, que desplaza la realidad en favor del criticismo, no es más que una actitud distractiva, en cierta medida estéril, si tenemos por finalidad profundizar en la realidad como tal<sup>24</sup>. Contrario a esto, la afirmación de la congeneridad entre realidad y saber señala que no es posible algún tipo de prioridad de la realidad sobre el saber y viceversa. Esto significa –en primer lugar–,

---

<sup>24</sup> Respecto a esto, señala Conill (2009): “al contrario de lo que a primera vista pudiera parecer, su última obra no debe entenderse como el “fundamento” de su libro anterior *Sobre la esencia*. (...) La publicación de este estudio noológico representa para Zubiri la demostración de que “el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad” y, por lo tanto, el fracaso de la pretensión criticista moderna” (2009, 224). De este modo, la filosofía de la inteligencia no es una crítica al conocimiento ni puede ser leída como tal, ya que es un mero análisis de la estructura de la intelección. No se trata de una delimitación del saber. Aun así, es difícil ver en IRE el fracaso del criticismo, ya que su interpretación siga circunscrita a explicar la estructura del conocimiento o saber, y suele ser inscrita como una teoría del conocimiento o gnoseología.

que la actualidad de la realidad consiste en saber ya algo sobre esa realidad. Se trata de estar en ella sin mediación alguna, absorto por ella. De ahí que el conocimiento que tenemos de la realidad y su fundamentación sea un asunto ulterior al análisis del hecho de la intelección. Estamos en la realidad impresivamente, y en ella las cosas dan que pensar mediante su particular problematismo. Este «estar» se expresa como un saber de realidad. El problematismo de la realidad es asumido por la filosofía de la realidad: ella sabe de la realidad en su carácter de problema. Estar en la realidad es así un tipo de actualidad: la actualidad de la cosa real abierta como problema<sup>25</sup>. Por otra parte, la afirmación de congeneridad señala –en segundo lugar–, que hay también una actualidad de lo que sabemos de la realidad. No se trata de la actualidad de lo real como problema, sino de la estructura misma de la intelección. Esta estructura es el modo en que la realidad es actual: es el saber como actualidad de lo real. Y esta actualidad es lo que fundamenta un análisis de la intelección en su actividad y no como facultad –como busca el criticismo–. La actualidad del saber tiene por asunto la realidad, no desde el polo de su problematismo, sino desde su intelección. De este modo vemos que ambas actualidades se co-pertenece, sin prioridad de una sobre otra. Esto da lugar a una novedosa tesis metafísica, que establece el acabado de la filosofía de Zubiri<sup>26</sup>.

En general, la distancia entre 1962 y 1980 entraña el inevitable desarrollo de las ideas que inicialmente fueron formuladas por Zubiri desde el paradigma de la sustantividad en el horizonte de una filosofía de la realidad<sup>27</sup>. De ahí que una filosofía de la inteligencia

---

<sup>25</sup> Esto lo expresa la metodología de la ciencia: ella no necesita del criticismo para aumentar el conocimiento, ya que se ocupa de saber «qué» son las cosas en realidad. Para la ciencia la realidad es algo dado. Y esto que sucede en el ámbito del «qué» de las cosas se extiende también al horizonte de una filosofía de la realidad. Ella no precisa de una crítica del conocimiento, ya que está sin mediaciones «en» la realidad de las cosas.

<sup>26</sup> En este horizonte se inscriben los trabajos de investigadores que rastrean la evolución de algunas nociones claves en IRE que, en su respectivo juicio, no fueron tratadas con suficiente rigor en SE. Como botón de muestra se puede revisar los trabajos de Bañón (1995, 94; 1999, 85), Barroso (2005, 233), González (1986, 500), Sáez (1992, 323) y Walton (1993, 49ss), entre otros no trabajados aquí. Cada uno acompaña desde un tema concreto el desarrollo de las ideas que Zubiri presenta y las modificaciones que introduce en sus obras.

<sup>27</sup> Algunos intérpretes ven en la noología de Zubiri un regreso a la fenomenología. Esto se expresa en la aplicación de un método descriptivo, que lo distancia del tono metafísico de SE. Por ejemplo, Barroso (2005) considera que Zubiri ha utilizado la fenomenología para depurar su propia filosofía, ampliando las fronteras de la fenomenología “al mostrar que esta no caía solo sobre el acto intelectual, sino que también podía tener como objeto la actualidad de lo inteligido en tal acto” (Barroso 2005, 233). Por su parte, Conill (1997) había ya tomado cierta distancia de esta interpretación al señalar que “la Noología no es un mero complemento de la fenomenología de Husserl, sino fruto de una transformación de la fenomenología que aporta una «corrección radical»” (Conill 1997, 188). Esta transformación respondería a la búsqueda de una filosofía primera, asunto



implique una precisión terminológica y la consecuente elaboración de nuevas nociones filosóficas, más ilustrativas respecto al tema tratado, pero circunscritas al problema que la intelección. Si acaso Zubiri hubiera escrito primero IRE y luego –después de dos décadas– SE, lo más probable es que hubiera sucedido una retroalimentación similar, de SE sobre IRE. IRE y SE expresan dos modos de hacer filosofía: como filosofía de la realidad y como filosofía de la inteligencia. No hay prioridad filosófica de una sobre la otra, sino una evolución del aparato conceptual que las distancia.

Desde esta co-actualidad entre realidad e intelección tanto la tesis realista como idealista resultan ser una mera explicación ulterior, una postulación “metafísica” –en el sentido de mera teoría sobre la realidad–, una conceptualización que radica en la marcha ulterior de la razón. Recordemos que para Zubiri “las verdades metafísicas son sólo estadios de la marcha intelectual hacia la verdad de la realidad” (IRA 284). Como tal, no alcanzan el problema de la realidad en su raíz última. El orto del problema no está en la posición existencial de la cosa real, la afirmación externa del mundo ni en la justificación crítica de la posibilidad de conocer. En su lugar, lo radical es analizar el hecho de la intelección en sí mismo, e identificar los momentos que lo constituyen metafísicamente, su estructura

---

que Husserl había puesto en juego. La corrección que opera Zubiri estaría entonces en destacar la sensibilidad humana –que en la fenomenología de Husserl queda reducida a residuo– e integrar la facticidad, asunto que Heidegger había resaltado ya en SuZ. De este modo, Zubiri “rebaso la fenomenología de la *esencia* y la de la *existencia* (la Analítica hermenéutica), para ofrecer una *Analítica noológica* del *saber de realidad*, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad” (Conill 1997, 189s).

Por su parte, Yáñez (2012) al señalar que la actualización de la formalidad de realidad (en tanto aprehensión sentiente) no es un tema que esté en Husserl, estima que IRE “no es fenomenología y que esta obra se inscribe, más bien, en el seno de un empeño por pensar filosóficamente lo real” (Yáñez 2012, 76). Yáñez nos recuerda así que el objeto de la noología no es la esencia fenoménica, sino lo real, asunto ajeno a la fenomenología de Husserl. Esto establece una diferencia cualitativa. Por nuestra parte, podemos enfatizar que así como la fenomenología consiste en un «análisis descriptivo», la noología es un «análisis metafísico» del hecho de la intelección. La noología no es una descripción de hechos o de vivencias intencionales. Para Husserl el hecho es algo secundario –al ser la realidad un ingrediente de la vivencia intencional–, ya que su interés recae sobre la idealidad de las esencias fenoménicas, sin salir del fenómeno. En el fondo, el carácter metafísico de la noología la diferencia radicalmente de la fenomenología: ellas no tratan los mismos asuntos.

Barroso (2013) aporta una distinción interesante a este tema –que en cierta medida lo distancia de lo dicho en 2005– al establecer la diferencia entre fenomenología y noología desde la pretensión de saber universal que caracteriza a Husserl. Esto contrasta con el análisis fáctico realizado por Zubiri, que se atiene al carácter dinámico de lo real, y desde ahí sienta la base para un constante cambio en los contenidos, que afectaría también a la misma estructura de la intelección. La base está en que para una inteligencia sentiente la trascendentalidad no puede ser pensado como *a priori*, sino “que tiene que ser necesariamente dinámica” (Barroso 2013, 45). Si acaso es posible pensar el análisis noológico de Zubiri como una fenomenología, esta “se movería al margen de la fenomenología eidética o trascendental de Husserl, o de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, (...) [ya que la fenomenología –noología–] de Zubiri no se constituye como un saber absoluto” (Barroso 2013, 46).

formal. La raíz originaria de esta estructura constituye el orden trascendental del análisis noológico, propio de IRE, que lo distancia metódicamente de SE. En SE la trascendentalidad estaba en el de suyo de las cosas reales en cuanto reales (SE 432), sosteniendo en ellas la unidad de lo real. En cambio, en IRE este orden trascendental está en la actualidad de lo real en la intelección (IRE 141, 149). Ambos horizontes filosóficos no se contradicen, solo se distancian metódicamente. De ahí que la filosofía de la inteligencia no renuncia a la filosofía de la realidad, sino que desarrolla su actualidad intelectual, complementando algunos supuestos que en general no niegan sus afirmaciones. En ambos casos vemos el mismo problema: la realidad en su intrínseco dinamismo<sup>28</sup>. Esta realidad es lo que constituye el tema central de la problemática filosófica, que quedará expresada en la tesis de la congeneridad entre realidad y saber.

#### **§ 4. La congeneridad entre realidad y saber.**

Para Zubiri realidad y saber son en su raíz congéneres. Esta congeneridad refiere a que los términos implicados son concomitantes, ya que provocan recíproca exigencia y una reiterativa referencia en su explicación ulterior. Este es el carácter que ostentan los términos que se originan al mismo tiempo, desde su patencia física hacia su desarrollo conceptual. En rigor, lo que se ofrece es una condición abierta, que deviene posibilidad en orden al uso o explicación que se le atribuye<sup>29</sup>. Si bien es una propiedad física del problema de la realidad, podemos ver su aplicación en un ejemplo cotidiano: que una escalera sirva para subir no determina su condición, sino que su condición es la que origina la posibilidad de

---

<sup>28</sup> Ellacuría (1991) señala que la realidad debe ser pensada en su totalidad. Esto implica considerar no solo su carácter dinámico, sino el decurso histórico en que se concreta. No se trata ya de tomar la historia como una dimensión propia del hombre, sino que la historia es entrega de realidad (TDH, 135). La realidad se concreta como historia, ofreciendo un horizonte fundamental para la realización humana. Por eso la “historia es el suceso de los modos de estar en la realidad (THD 139). A juicio de Ellacuría (1991), también ella se ofrece para el análisis filosófico. De esto trataba su obra *Filosofía de la realidad histórica* (póstumo de 1991): “La realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal. Por eso, para él [Zubiri], no hay distinción alguna entre metafísica general y metafísica especial, entre filosofía primera y filosofía segunda, sino que la metafísica o la filosofía sin más debe tratar el todo de la realidad” (Ellacuría 1991, 25).

<sup>29</sup> En el orden conceptual sucede con términos como arriba y abajo, subir y bajar, alto o bajo. Lo propio de su mutua generación no está en la explicación antónima de uno de los términos, sino en la producción física de la condición que ofrece lo real, que origina dichos términos. Esta condición se especifica con un término referencial, conduciendo a su definición y eventual contraste.

subir, del mismo modo que para bajar. Subir y bajar son –en orden a la condición– estrictamente congéneres: radican en ella pero no son lo que la determina. La determinación conceptual es un momento ulterior de lo real, una explicación de lo que ya está dado físicamente, abierto en la realidad de algo.

El estudio *Sobre la esencia* contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca de la realidad. Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad. (IRE 10).

No hay prioridad intrínseca entre la realidad y el saber que tenemos de ella. Sucede lo mismo si intentamos afirmar que el saber tiene prioridad sobre la realidad. Ambas posiciones se implican mutuamente, en una unidad física anterior a sus determinaciones conceptuales. Esta unidad física origina tanto el estudio de la realidad como el estudio sobre el saber. En esto radica la congeneridad. Zubiri expresa esto señalando que “Realidad es el carácter formal –la formalidad– según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo». Y saber es aprehender algo según esta formalidad” (IRE 10). Analicemos los dos momentos de esta constatación proposicional y mediante un ejercicio interpretativo reconstruyamos los elementos que la constituyen.

#### **A. Realidad:**

Realidad es la formalidad según la cual lo aprehendido es algo de suyo. En esta formulación ‘formalidad’ y ‘carácter formal’ son equivalentes, al igual que «de suyo» y «en propio». Aquí nos importa precisar qué elementos posibilitan esta afirmación. En primer lugar, señala que “realidad es formalidad o carácter formal”. Esto significa que realidad no es una cosa, ni tampoco un ámbito específico donde estén colocadas las cosas. Tampoco se

trata de un contenido de la intelección. En su lugar, realidad es aquello que caracteriza un contenido, modulándolo (IRE 37). Realidad sería entonces una formalidad inespecífica: el orden trascendental de lo real (IRE 113s). Formalidad es el modo aprehensivo en que queda un contenido: en el caso del hombre (realidad de tipo personal) la formalidad modula el contenido de la impresión, otorgándole el carácter de realidad. El hombre siente, aprehende un contenido como algo real. Este contenido queda formalizado como una realidad, y está caracterizado por la alteridad radical, una autonomía respecto al sentiente (IRE 38).

Esto cobra mayor precisión al señalar que esta formalidad es lo que determina el carácter de la aprehensión: realidad es el modo de quedar presente la nota (IRE 58). La aprehensión no se presenta como el contenido de la formalidad, sino como lo que queda determinado por ella: la aprehensión va acompañada de algo que es aprehendido en ella, ya que no puede haber formalidad sin contenido (IRE 84). El carácter que recibe la aprehensión desde la formalidad de realidad es el de ostentar realidad, y el contenido que queda determinado es una realidad aprehendida. Como tal, la aprehensión –al igual que la formalidad– no es independiente de su contenido, sino que está determinada por el de suyo. En la aprehensión formalidad y contenido tienen protagonismo, de modo que el determinante formal imprime su carácter al contenido: la formalidad del de suyo hace del contenido algo de suyo. Cuando Zubiri habla de contenido señala el estado constructo en que un conjunto de notas reales quedan aprehendidas en formalidad del de suyo, no solo según la formalidad de realidad, sino de un modo tal y específico. A esto Zubiri lo llama talidad, el sistema aprehendido de notas (o cualidades físicas) que constituyen la unidad específica de esta (tal) realidad. No se trata solo de que cuando sentimos algo queda formalizado como una realidad suya, sino que las notas o caracteres le pertenecen como momento de su realidad individual.

Considerando lo anterior, podemos señalar que la formalidad de realidad es el de suyo aprehendido. “Estamos en lo aprehendido mismo en formalidad de realidad” (IRE 63). La formalidad de realidad como momento de la intelección es actualidad del de suyo en la aprehensión, es impresión de realidad. Como la intelección es el modo en que algo queda en la aprehensión, la aprehensión humana es constitutivamente aprehensión de realidad. De ahí que lo propio de la aprehensión está en que el carácter de la aprehensión es formalidad

del de suyo. Lo que se aprehende en ella es algo de suyo. «De suyo» señala que el contenido de la aprehensión se presenta como algo que no está reducido a la aprehensión, sino que es más que ella. Se trata de una autonomización del contenido en la aprehensión bajo la formalidad de realidad: está dado en constitutiva alteridad (IRE 38).

La aprehensión física de algo tiene el carácter del de suyo, en tanto lo aprehendido no queda reducido a la aprehensión ni está fundado en ella. El contenido de la aprehensión se presenta así como algo propio, algo que «en» la aprehensión la trasciende sin salir de ella. De este modo, este primer momento establece que “realidad es la formalidad del «de suyo»” (IRE 119). Formalidad y contenido son dos momentos inseparables de la impresión de realidad que plasman el de suyo como carácter fundamental de la aprehensión. Ejemplo: cuando siento una realidad que quema, como sucede en el caso del fuego, lo primero que siento es que es algo real en alteridad radical y autonomizado (formalización). Aún así, esta primacía es solo formal, ya que en la misma sensación siento el contenido real, eso que quema. El contenido de la realidad que quema es la unidad constructa de notas o cualidades físicas de la realidad quemante (fuego), que de suyo queda como tal en la aprehensión.

## **B. Intelección:**

Saber es aprehender algo según la formalidad del de suyo. El autor señala que usa el término saber intencionalmente de modo indeterminado, ya que uno de los modos en que se concreta el saber es como conocimiento<sup>30</sup>. Pero, en orden a la intelección, no todo saber es conocimiento, «gnosis». Previo al conocimiento, lo conocido debe estar dado de algún modo. Al carácter de esta antelación es lo que refiere el término saber: la patencia física retinente de algo sin su eventual modo de conceptualización. Así como saber es patencia física, conocer es acto concipiente. Conocer es un momento ulterior del saber, y este tiene en su raíz la intelección. En rigor, este es el término que está en congeneridad con la realidad.

---

<sup>30</sup> Como nos recuerda Ferráz (1995), el conocimiento “es un modo de intelección, pero no toda intelección es conocimiento” (68). El conocimiento no es algo superior y distinto a la intelección, sino que es una exigencia que la completa en su marcha hacia la profundidad de lo real. “Conocimiento es, pues, intelección en razón, es decir, intelección de lo real en su realidad profunda” (IRA 165).

Analícemos los elementos que presenta este segundo momento. En primer lugar, señala que “saber consiste en aprehender”. Así como el saber consiste en intelección, lo propio de la intelección es ser aprehensión. Aquello que se aprehende es un determinado contenido, un dato físico o nota real en intelección sentiente. La intelección consiste en un único acto de aprehensión. ¿Qué es lo propio de esta aprehensión?

La aprehensión queda determinada por la formalidad del de suyo. Ya hemos dicho que la formalidad de realidad es el de suyo aprehendido. Ahora bien, “inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real” y “sentir es aprehender lo real en impresión” (IRE 12). En la aprehensión el contenido queda como algo de suyo, donde «de suyo» es lo real como real. El contenido real no es un producto pasivo, que reciba por impresión la formalidad de realidad, ya que la formalidad de realidad no es ni aprehensión ni impresión. El elemento radical aquí es el sentir humano. Para Zubiri, no se trata de un sentir impresivo, ya que la impresión refiere al carácter meramente sentiente. Tal sentir está incompleto en orden a la intelección. La intelección, por su parte, es aprehensión de realidad. De ahí que el sentir humano consiste en la unidad constitutiva de estos dos momentos: sentir impresivo e intelección de realidad. Estos dos momentos, inseparables, señalan que “el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad” (IRE 13).

De esta manera, «el saber queda determinado por la formalidad del de suyo». Como saber e intelección son equivalentes, otra formulación señalaría que «la intelección está determinada por la formalidad del de suyo». En ambos casos, la intelección queda caracterizada desde el «de suyo», que –sin ser un término fetiche– tiene la virtud de señalar el carácter de alteridad radical que ostentan los contenidos de la aprehensión. Aun así, es necesario hacer énfasis en que esta alteridad radical no es lo que caracteriza al de suyo, sino que es uno de los modos en que este se expresa. El «de suyo» es el carácter de la realidad en actualidad intelectual, y esta actualidad se expresa como alteridad. De ahí la importancia de señalar que la alteridad radical se funda en la apertura del de suyo. Al poner el acento en su carácter de apertura, atendemos al carácter dinámico de la formalidad de realidad, lo que la libera de cierto realismo.

Podemos señalar entonces que “realidad es la formalidad del «de suyo»” (IRE 119). Así especificamos con precisión cuál es el alcance del de suyo. El de suyo se revela como lo más propio de la realidad: “la realidad (...) es la cosa como algo «de suyo»” (SE 394). Si tomamos esto como una premisa en nuestra reconstrucción, inferimos que “el saber está determinado por la realidad”. Como Zubiri señala, saber “es quedar intelectivamente retenidos en lo inteligido” (IRA 346). Esto implica que saber es propiamente un estado de intelección y no un acto, donde lo primario son las cosas reales que están intelectivamente actualizadas. De ahí que saber sea “un quedar retenido en lo real actualizado” (IRA 348). Como tal, hay diversos tipos de saber, que se diferencian según las cualidades que ostentan. El saber primordial es la aprehensión primordial de realidad, que sostiene sus modos ulteriores: tanto el saber como “intelección de la cosa real desde lo que ella es realmente” (del logos y la razón, IRA 249), como el saber “en que quedamos comprensivamente en la realidad (del entendimiento, IRA 350).

### **C. La co-actualidad de realidad e intelección:**

En ambos casos, vemos que la aprehensión de realidad es el sustrato radical de toda investigación filosófica, aunque no esté explicitado y se suela estudiar desde momentos ulteriores a ella –como la existencia o el sujeto, por ejemplo–. Esto puede conducir también a un estudio de la intelección de realidad, tanto en la intelección (lo que desarrolla una filosofía de la inteligencia) como en su proyección como una facultad (que es el estudio de una teoría del conocimiento). En propiedad, la intelección es el modo como algo queda de suyo en la aprehensión. Esto señala la comprensión de la misma intelección, la realidad como apertura (momento noético). Pero, también señala lo que queda abierto en ella, la realidad de algo (momento noemático)<sup>31</sup>. Si bien el estudio de la realidad no exige ni supone un estudio sobre la intelección, el estudio sobre la intelección humana recae

---

<sup>31</sup> La distinción entre momento noético y momento noemático, si bien es característica de la fenomenología, es usada por Gracia (1986) para distinguir el carácter que cobra la co-actualidad de una realidad en la aprehensión. A la inteligencia sentiente –o el sujeto en que algo tiene actualidad– corresponde el momento noético. Por su parte, a la cosa real –lo que se actualiza– corresponde al momento noemático (Gracia 1986, 169, 177). La implicancia de estos dos momentos otorga un carácter particular a la misma aprehensión: “al quedar inteligida sentientemente la cosa real, queda sentientemente ‘co-inteligida’ la intelección sentiente misma” (IRE 161). En la cosa real queda físicamente patente la intelección: se trata de un tipo de apercepción intelectual. En la actualidad de las cosas reales tiene igual actualidad la intelección sentiente.

primariamente en la aprehensión de realidad. La actualidad intelectual del de suyo establece el modo en que estamos en la realidad: estamos en la realidad en respectividad a más realidad. Se trata entonces de dos vías para responder en qué consiste la realidad: la actualidad de lo real en la aprehensión, y el saber de lo real en la aprehensión<sup>32</sup>.

La estructura formal de la intelección deviene constitutiva siguiendo el análisis realizado, pero no es una vía exclusiva ni la condición de posibilidad para el conocimiento. El supuesto de esta argumentación es la apertura trascendental de lo real: la actualidad de lo real en la intelección. La actualidad es siempre de lo real, es un momento fundado en lo real. Que algo sea real constituye el momento de actualidad de realidad. La actualidad no funda la realidad, sino que en la intelección la formalidad de realidad abre lo real como algo actual, como realidad individual o «su» realidad. Esta apertura es impresión de realidad (SE 452). Esta impresión física original es la génesis o «γένεσις» de la actualidad intelectual de lo real, que abre sus dos generaciones posteriores: como formalidad del de suyo, o como saber aprehensivo de la realidad. De ahí que ambos caminos ensayados por el autor, tanto el de la esencia de la realidad de las cosas realizado en SE, como el del análisis del hecho de la intelección en IRE, IL e IRA, sean en su raíz estrictamente congéneres. Desde esta fundamentación se establece la imposibilidad de una exigencia que priorice una de las dos vertientes –de la realidad sobre el saber o viceversa–. En orden a una estricta fundamentación filosófica, lo primero que hay que aclarar es el problema de la actualidad del de suyo. Luego –desde una filosofía de las cosas– se ofrecerán argumentos para afirmar un posible realismo o idealismo. Insistamos: este «luego» no es restrictivo, sino que aclara la estructura que fundamenta la intelección. Estar en la realidad, tener actualidad intelectual en ella, es la nota esencial que caracteriza al ser humano. Desde la misma intelección queda determinado el carácter más propio del hombre, a saber, aquello que abre sus posibilidades de vida. De ahí que Zubiri defina al hombre como un «animal de realidades». Al estar intelectivamente en la realidad se ofrece al hombre distintas posibilidades de realización

---

<sup>32</sup> Bañón (1995) señala que esta actualidad común entre inteligencia y algo inteligido es justamente el lugar originario de la diferencia entre intelección y alteridad (86). A su juicio, la tensión que aúna estos términos sería una innovación en el planteamiento zubiriano: en tanto la realidad es “una alteridad radical para la inteligencia, y por ello, irreductible a ella, está presente sin embargo en la misma actualidad” (1995, 87). El desafío está en atender a la tensión, sin apresurar una toma de posición a favor de una de estas dos actualidades. Un tema muy interesante –que aquí no nos compete desarrollar– sería mostrar en qué medida en SE está o no presente la tesis de esta actualidad común entre realidad e intelección.



personal<sup>33</sup>. Se trata de un enfrentamiento del hombre con la realidad: la esencia del hombre como algo abierto (inconcluso) constituye el carácter de la vida humana (AM 177s).

La diferencia entre saber e intelección radica en la distinción entre el estado en que quedamos retenidos por lo real, y la aprehensión que abre dicha actualidad intelectual. Saber<sup>35</sup> es un estado que consiste en “quedar intelectivamente retenidos por lo real y en lo real en cuanto tal” (IRA 346). Lo real está de suyo físicamente patente, en amplitud abierta. Lo que sé de algo pertenece de suyo a eso, cobra actualidad como una impresión suya, una nota propia de su realidad<sup>36</sup>. Como tal, hay al menos tres tipos de saber: estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente y estar comprensivamente en la realidad (IRA 350). Por su parte, “la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real” (IRE 87), una determinación «καθ’ ἐνέργειαν» (SR 243). En este sentido, inteligencia es el carácter abstracto de la intelección misma (IRE 20), que no se debe entender como una facultad –«καθ’ δὴνναμιν»–. La inteligencia como facultad en principio escapa del horizonte noológico de Zubiri. La afirmación de una facultad intelectual solo se establece en la unidad entre intelección de realidad y sentir impresivo. Para Zubiri esto constituye la unidad y particularidad del sentir humano: la inteligencia sentiente<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> Respecto a la subjetividad, Gracia (1986) señala que esta se constituye en la intelección: “Subjetividad es el carácter de algo que es «mí», es «ser mí»” (177; vid. HV 130). Esto significa que en la subjetividad no solo se abre la suidad de una realidad, sino la suidad de «mí» realidad –cuando algo «me» quema no solo siento su calor, sino que siento cómo ese calor se integra en «mí» como una afección–. De ahí que «ser mí» sea un modo de integrar la realidad de algo otro: se trata de estar en la realidad como «mí» realidad. Desde ahí se procede a elevar el «mí» al «yo», donde la realidad del «mí» no es solo mía sino un modo en que yo soy: yo me vivo como mi realidad, “yo me estoy siendo como mí” (SH 125. Vid. SH 123ss y HV 113ss). En esta línea resulta importante lo que señala García (2004), referente a la actualidad con que algo real «queda» en la aprehensión: “Desde esa apertura a la realidad, el hombre está inexorablemente arraigado a ella, y solo en ella podrá fundamentar el sentido que le otorgue y las posibilidades que vislumbre para realizar su vida” (94).

<sup>35</sup> Está relacionado con la intelección que fruye, en el sentido de saborear algo, manducar y apropiar.

<sup>36</sup> No se trata de que dicha propiedad trascienda la aprehensión, sino que «en» ella –no «por» ella– se abre con carácter de algo propio. En el horizonte de una filosofía de la realidad, «propiedad» no se debe entender siguiendo la ‘proprietas’ aristotélica, sino como “la esencia misma en todo su despliegue trascendental (...) Se trata de la cosa misma [o el contenido concreto de la impresión humana], perteneciéndose en propiedad. (...) lo que en rigor es «de suyo es la sustantividad entera de la cosa»” (Baciero 1976, 317s).

<sup>39</sup> Dentro del quehacer filosófico de Zubiri tiene gran relevancia la búsqueda de un ámbito que funde todo quehacer filosófico. Esto se perfila desde una consideración trascendental de la realidad: se trata de aquella radicalidad que funda todo tipo de realidad. De ahí que su despliegue no queda retenido en parcelas de la realidad (como sucedería con las ciencias específicas) sino que toma la totalidad de la realidad en una unidad radical que antecede cualquier contenido. Como señala Tirado (1993) este saber no se despliegue en evidencias plenarias ni asuma supuestos que lo condicionen. “Postular ya una *facultad* intelectual, un yo sustantivo –empírico o trascendental–, o una conciencia sustantiva, no está justificado al comienzo” (235).

Lo propio de la analítica del hecho de la intelección es su carácter «érgico». Intelección, como aprehensión de algo de suyo, opera bajo la formalidad de realidad. Esto es lo propio de la intelección: de suyo algo queda aprehendido como «real». Si sé algo es porque tengo intelección de ello (de eso que tengo saber). Y esta intelección, el modo como sé de aquello que estoy aprehendiendo, está determinado por la formalidad de realidad. Lo que en esta formalidad aprehendo queda como «realidad», a saber, como «de suyo», «en propio». De ahí su íntima unidad, que origina la congeneridad entre realidad y saber. Su radicalidad es la unidad de la intelección como «intelección-de-realidad», en esta expresión constructa, que denota su unidad y rechaza la prioridad de uno de sus términos sobre el otro. En la aprehensión lo aprehendido tiene el carácter del de suyo: saber de realidad, y realidad de la que se tiene saber<sup>40</sup>. En última instancia, la intelección no se trata de un acto sino del

---

<sup>40</sup> Soares (2009) señala que “no se puede decir que el “de suyo” no tiene prioridad sobre la inteligencia. Aquí radica la primera idea sobre la que escribo: la congeneridad implica el realismo” (249). “Toda su idea de la intelección revela francamente que el “de suyo” se impone con su fuerza en la inteligencia (...), determinando el proceso del inteligir. (...) *Se trata de una anterioridad formal de lo aprehendido en el interior mismo de la intelección*, que no elimina la congeneridad entre ésta y la realidad, antes bien la funda en la presencia actual del “de suyo”. El “de suyo” es la raíz común de la intelección y de la realidad (...). La congeneridad entre inteligencia y realidad es, entonces, una co-actualidad donde la realidad, en tanto que formalidad o carácter metafísico de lo aprehendido, es un *prius*. La filosofía de Zubiri es, en este sentido, una filosofía “realista”, porque en ella la realidad se actualiza en la intelección; pero también porque *desde la realidad en la aprehensión se puede ir hacia la realidad allende la aprehensión*” (Soares 2009, 251s. La cursiva es nuestra).

Esta tesis, que inscribe a Zubiri dentro del realismo, nos parece inadecuada. Soares no repara en el problema del realismo como afirmación existencial, ya que asume la realidad de suyo como posición y en ella afirma el carácter de formalidad: la congeneridad se funda en el de suyo. Soares (2009) interpreta el de suyo desde esta afirmación posicional, llegando a usar el término realidad en dos sentidos distintos: como realidad en la aprehensión, y como realidad allende la aprehensión. En el primer uso está en el orden de la formalidad, pero en el segundo se desvía hacia la existencia. Pensar el de suyo como algo anterior deriva necesariamente en la existencia de lo que está allende la aprehensión; de otro modo, se cae en un flagrante idealismo, al carecer el de suyo de una independencia de la aprehensión, quedando reducido a ella. Esto último es contrario a la tesis de Soares. En cambio, para Zubiri la realidad es una formalidad. Que esta formalidad sea apertura a la realidad de las cosas está siempre dado en la aprehensión del de suyo, sin salir de ella, pero tampoco reduciéndola a ella. Precisamente, el allende de la marcha racional está en la realidad determinado por la unidad estructural del logos, y este por la AP. La unidad de lo que funda esta estructura es la actualidad del de suyo, lo que no implica que este tenga ni necesite alguna anterioridad respecto a la aprehensión (realismo). Como ya hemos dicho, el de suyo es un carácter de las cosas «en» la intelección, al igual que la alteridad radical (esto no afirma que el de suyo esté «por» la intelección (idealismo); se trata siempre de una co-actualidad radical). Es fácil confundir esta alteridad y el de suyo con algo que antecede a la actualidad de lo real, su actuidad (el carácter de acto). La actuidad de una realidad es anterior a su actualidad en tanto remite a aquello que deviene actual. Pero, la actuidad solo se constata real en actualidad intelectual. Desde esta primaria actualidad postulamos razonablemente que dicha realidad tiene actuidad allende la aprehensión. Que algo sea real en actualidad no niega que haya realidad (sustantividad) allende la aprehensión. Por el contrario, matiza el modo de realidad que tiene algo real respecto a su actualidad mundanal. Esta impresión es aún una tesis metafísica, un fruto de la razón, pero no el elemento que constituye la congeneridad. De ahí que una lectura realista en el horizonte noológico esté condenada al fracaso.

Pese a todo, y desde el horizonte de su análisis, Soares (2009) atisba un elemento clave al final de su texto. Al señalar la relación entre marcha y fundamento nos recuerda que en la experiencia termina la investigación

carácter activo de la intelección. En ella se abre el análisis de su estructura y la articulación de sus momentos o modalizaciones fundantes.

Establecido el paradigma de la congeneridad entre realidad y saber, se ofrecen al menos tres direcciones descriptivas para establecer en qué consiste la realidad. Una primera vía está en cómo algo queda intelectivamente abierto, lo que constituye la idea de actualidad intelectual de realidad (vid. Supra §6). Ahí lo central es la realidad como apertura a una cosa real, radicada en la formalidad y no el contenido de la intelección (AM 14). La otra vía está en la cosa real y el modo como queda en la intelección, a saber, la realidad como el de suyo de lo aprehendido o sustantividad individual (vid. Supra §7). La realidad es ahí el carácter que se acusa en las cosas: lo propio de las cosas es ser una realidad suya, «su» realidad. A nuestro modo de ver, en esto se denota una tercera dirección, que se concreta en la afirmación de algo real en su constitutiva respectividad a otras realidades. Se trata de las cosas como una realidad mundanal (vid. Supra §8). Se trata aquí de una expansión dinámica, la apertura del momento de mera formalidad a una caracterización ulterior incipiente en ella: “una «ex-tensión» física de la formalidad de realidad desde cada cosa real” (IRE 122). Lo real es aprehendido como realidad suya, de la cosa dando de sí. Realidad es así un «prius» para la intelección de realidad (IRE 160). Realidad es el carácter de las cosas, es lo que caracteriza la formalidad en que las cosas están aprehendidas, el carácter de actualidad. Esta realidad es además “temperante y afectante” (IRE 102), de modo que no hay un acto intelectual distinto a otros actos, sino que la intelección modifica el sentimiento y la voluntad (IRE 283; respecto a la condición de una cosa, vid. SSV 230). De igual modo, la realidad de una cosa no consiste en su existencia, sino que aquello que ella hace patente físicamente sus notas es un conjunto unitario que de suyo pertenece a la cosa real, estando físicamente dando de sí «en» la intelección.

---

del fundamento de la realidad (256). Con esto se abre la relación entre cuerpo como principio de actualidad, y su posición comprensiva “en el cosmos y en el mundo” (257). Pero, nuevamente, no podemos afirmar que este fundamento inteligido en la marcha de la razón sea el principio de la congeneridad. El fundamento es un momento de la formalidad de realidad. Esto no da lugar a que dicho fundamento tenga algún tipo de prioridad en el carácter abierto de dicho fundamento. La marcha es siempre en la realidad, y en ella descubre su fundamento. Pero, identificar realidad y fundamento es confundir la apertura de la marcha con el término de esta marcha. Antes de la congeneridad, que funda la apertura y co-actualidad, no hay algo más que pura co-actualidad. Lo que sea el fundamento de esa co-actualidad debe ser postulado racionalmente.

Advirtamos aquí otro peligro interpretativo: si bien lo propio del hombre es su apertura a la realidad en la intelección del de suyo, esto no significa que solo en él quede establecida la apertura a la realidad. No se trata de que solo hay realidad para el hombre, abierta desde él como acontecimiento primordial. Esta es, de manera homóloga, la tesis que Heidegger ofrece en *Ser y Tiempo*, al señalar que el ente que tiene el modo de ser Dasein es el único ente privilegiado que está abierto al ser. Pese a que la idea de Heidegger sobre la realidad es radicalmente distinta a la de Zubiri, su idea de apertura trascendental tiene acceso a una alteridad donde podemos homologar, de un modo muy restringido, realidad y ser<sup>41</sup>. Para Heidegger sin la aperturidad (*Erschollossenheit*) del Dasein no habría comprensión del ser, ni mundo, ni tampoco verdad o historia. Resulta una discusión abierta establecer si acaso el Heidegger de SuZ es, en la práctica de su analítica existencial, un idealista trascendental en sentido amplio. Para Heidegger el ente con el modo de ser Dasein no constituye el ser, sino que es la apertura de este. Lo claro es que sin Dasein se pierde por completo el horizonte de comprensión, el acceso al ente a la luz del ser.

Para Zubiri el problema tiene un fundamento distinto: si bien lo primordial de lo real está en la formalidad de realidad, ella es apertura a otras realidades, a las cosas como algo real, como «su» realidad (de la cosa). Realidad es siempre individual: la sustantividad de algo real. La intelección no constituye la realidad de las cosas, sino que el hombre está intelectivamente abierto a la realidad de las cosas, y con ello al mundo como unidad de lo real. La realidad no se reduce a la intelección, sino que de suyo es más que intelección. No es el hombre el que abre realidad, sino que la formalidad de realidad abre la realidad de las cosas. Formalidad del de suyo es precisamente apertura de realidad. Realidad es el orden trascendental de toda intelección, y está siempre abierta en las cosas a más realidad. De ahí que en principio no hay cosas reales que trascienden la aprehensión, ya que toda “posible

---

<sup>41</sup> La primordialidad de la intelección y su centralidad en la vida humana da la impresión de que la realidad tiene protagonismo solo en el hombre –elevándose este como animal hiperformalizado de exclusivo trato con la ella–, reduciéndola a una posibilidad abierta por él y cerrada en él. Como señala Zárrega (2011): “Zubiri tendrá que justificar este punto para salir del solipsismo en el que ha caído y para ello debe afirmar el carácter individual de la realidad. Lo individual es un carácter trascendental de la realidad; pero todo es individual y nada hay universal. A cambio de lo universal tenemos una realidad plural e individual interconectada. Por eso no aprehendemos «la realidad» sino lo real en tanto otro en un universo o mundo de infinitas islas sin un mar, una gran red con el diseño de un racimo en una dinámica incesante” (Zárrega 2011, 54s).

transcendencia se apoya, pues, en la trascendentalidad y no al revés” (IRE 115). El orden trascendental es clave para comprender la respectividad de lo real.

Este modo de plantear el problema de la realidad precisa explicar cómo es que estamos en la realidad, cuál es la estructura que tiene la intelección. De ahí la necesidad de explicar cómo «en» la realidad marchamos hacia el fundamento de ella. Es el problema de la marcha de la razón sentiente. Lejos de cualquier criticismo, el problema consiste en explicar cómo la razón marcha en la realidad hacia su profundidad, abierta hacia el fundamento de lo real. Esto implica aclarar la unidad de la intelección.

### **§ 5. La unidad de la intelección sentiente.**

El sentir humano siente realidades. Esto caracteriza la intelección humana. La intelección es «intelección sentiente». Esta idea señala que “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE 13). Lo real es el de suyo de algo: tanto su contenido (talidad), como su carácter trascendental. La unidad entre el contenido y la pura realidad está abierta en impresión. Lo real es sentido intelectivamente.

La filosofía ha contrapuesto sentir y inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella (IRA 351).

¿En qué consiste la intelección sentiente? El sentir humano es cualitativamente diferente al sentir del animal, ya que para los animales el sentir o impresión física dada en los sentidos se reduce a ser mero estímulo. El sentir animal es estímulo, a juicio de Zubiri. Para el hombre la impresión física tiene un carácter distinto: el sentir humano es sentir de

realidad. El hombre es un animal de realidades: en lo que tiene de animal comparte el hecho de sentir; pero en lo que tiene de humano su sentir está cualitativamente empoderado de lo que siente como algo real, como una realidad suya. No se trata de una diferencia cuantitativa entre bestia y hombre, sino que la diferencia radica en el modo como la nota queda formalizada (IRE 77). En el caso de los animales la formalización del sentir tiene carácter de estímulo, provocando una respuesta determinada. En cambio, para el hombre la formalización del sentir abre posibilidades, ya que lo que siente es algo real, algo otro respecto a sí mismo que se integra a su propia realidad<sup>42</sup>. Zubiri llama a esto «hiperformalización». Para el animal las notas físicas de algo solo las siente como signos conducentes a respuestas específicas. En cambio, el sentir del hombre siente dichas notas como apertura a otras realidades, como algo que tiene el carácter de real y puede ser usado para distintas finalidades (IRE 69-74). Lejos de cualquier dualidad, en la intelección humana no hay separación entre sentir y realidad, ya que ambas se pertenecen mutuamente (IRE 84), siendo la realidad característica del sentir humano<sup>43</sup>. De ahí que “sentir y inteligir

---

<sup>42</sup> Como señala Conill (1994), a través del método *«physikós»* se ofrece una vía de acceso a lo real a través del cuerpo y del sentir. Esto es un modo que incorpora la animalidad humana, que requiere “aceptar una cierta presencia de la realidad ya en la sensación, un contacto originario, físico, con lo real, por el que nos hacemos cargo y nos orientamos de modo originario en la existencia” (Conill 1994, 70). Zubiri se opone así a la tendencia idealista de la filosofía, tomando posición propia desde un tipo de “sensismo realista”, como lo denomina Gracia (1976). La importancia de este sensismo zubiriano está en que “los datos que nos ofrece la sensación no son sólo «datos-para» la inteligencia, sino antes «datos-de» la realidad” (Gracia 1976, 236). Los datos que los sentidos nos entregan no nos apartan entonces de la realidad, sino que “nos sumergen en ella y, a su vez las cosas se nos presentan tanto más reales cuanto más golpeen físicamente a nuestros sentidos” (Ellacuría 2001b, 428). De ahí que aquello que sentimos –un color, un olor o un sonido, etc.– queden en la intelección como algo de suyo, queden como una realidad. Como señala Rivera (2007), “realidad es, para Zubiri, un modo de quedar las cosas en la impresión, es decir, un modo de sentir humano” (Rivera 2007, 65).

<sup>43</sup> “La identificación entre el sentir y la realidad es una de las cuestiones esenciales que proporcionan una dimensión plenamente moderna a la filosofía zubiriana y que la colocan sobre todo con su trilogía acerca de la Inteligencia sentiente, en unos niveles de reflexión comparables a los de Kant con su *Crítica de la Razón Pura* y con un alcance parecido. Ya que a diferencia de lo que pensaba el filósofo alemán, la intelección humana no es síntesis trascendental sino como dice Zubiri la simple actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (López 2012, 175). La filosofía de la inteligencia busca establecer un paradigma radical respecto a la filosofía crítica de Kant: “el dualismo entre inteligir y sentir es una conceptualización metafísica que además deforma los hechos” (IRE 84). La relación entre sensibilidad e intelección no está mediada por una síntesis: la síntesis supone ya la diferencia entre ambos contenidos como fruto de actos distintos. En cambio, para Zubiri se trata de dos momentos de un mismo acto. Por una parte, Zubiri pretende mostrar que el saber no se basa en la síntesis entre sensibilidad y entendimiento, sino en “una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensores de realidad” (IRE 110). Por otra parte, asume la voluntad descriptiva de la fenomenología temprana, pero la aplica de una manera renovada al problema del saber. En lugar de ofrecer una descripción del fenómeno, Zubiri establece un análisis del hecho. Pero, no se trata de cualquier hecho, sino de la actividad intelectiva o intelección. Hay tanto un intento de radicalidad como una propuesta metódica. De ahí que la síntesis kantiana sea superada por la unidad estructural y sistemática de la intelección sentiente. “Inteligir y sentir son sólo dos componentes de una única estructura, que ejecuta un acto único, complejo, pero uno, el acto de intelección sentiente” (Ellacuría 2001a, 149).

no son dos actos (...), sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad” (IRE 81). Sostenidos en la intelección, “los modos de presentársenos la realidad en los sentires humanos son *eo ipso* diversos modos de intelección” (IRE 100).

#### **A. Relación entre sentir y realidad:**

¿Cómo entender la relación entre sentir y realidad? Sostener el de suyo en la distinción entre sentir estímulo y sentir intelectual –como hemos señalado, siguiendo a Zubiri–, trae el problema de la fundamentación del sentir en general. Si bien Zubiri plantea de manera prolija el asunto desde esta distinción, el argumento que ofrece se puede reducir a la diferencia entre sentir estrictamente animal y sentir humano. Al argumentar la diferencia desde una distinción cualitativa –privilegiando el sentir humano hiper-formalizado respecto a la formalidad del sentir animal–, el sentir intelectual queda condicionado por una representación parcial de su unidad, en la que carece del momento de alteridad. A eso Zubiri lo llama sentir estímulo o “puro sentir” (IRE 52). De igual modo, esto supone saber con claridad cómo es que los animales a los que se atribuye el sentir estímulo están limitados en esta teorización, lo que a fin de cuentas no es más que una imposición descriptiva. Si bien el sentir animal puede ser muy distinto al sentir humano, esto en ningún modo implica que el sentir humano tenga mayor sofisticación (que esté hiperformalizado respecto al animal), aunque denote mejor adaptabilidad a los medios –de ahí que algunos digan que el hombre es un animal de costumbres<sup>44</sup>. Cada especie animal tiene su propio ‘pathos’, y por tanto está en las cosas desde un modo y tono vital particular. Los avances de la zoología dan cuenta de esto. Lo que podemos señalar es que la intelección sentiente es propia del hombre, ya que como “aprehensión impresiva de realidad” (IRE 83) ordena a la propia realización y no a la supervivencia; abierta a un mundo, y no a un hábitat.

---

<sup>44</sup> En esta línea se sitúa también Espinoza (2013), quien señala la complejidad de supuestos que entraña la polémica justificación en que Zubiri sostiene la diferencia entre sentir humano y sentir meramente animal: “No nos es posible experimentar desde un animal su estar embargado en el mundo (...). Todo lo que se diga respecto de esto, por excelente y plausible que parezca, siempre será una construcción teórica desde un modelo previo, en este caso, de intelección humana y el estar siendo en el mundo. Luego, como es evidente, el animal nunca será capaz de pasar el umbral que nosotros mismos hemos impuesto para que lo pase” (Espinoza 2013, 132).

Pues bien, lo que el hombre siente es algo que queda abierto: no conduce a una respuesta específica, sino que abre un abanico de posibilidades ejecutivas. La intelección humana abre la realidad de las cosas como posibilidades, según la condición en que estas quedan para el hombre. Cuando aprehendemos la realidad de algo, esta se presenta limitada en su contenido individual, pero ofreciendo en su presentación su propia realidad (IRE 111). En el sentir intelectual hay una autonomía del contenido sentido (IRE 35), donde el dato que afecta físicamente queda como algo «otro», en propio o de suyo, respecto a la misma aprehensión y situado entre otras realidades. Esto otro queda como una oferta, una posibilidad que abre la dinámica ejecutiva del hombre: es la realización de la realidad personal<sup>45</sup>. En esto radica un momento esencial del de suyo, a saber, la alteridad radical: las cosas se sienten como algo radicalmente otro. En esta alteridad lo otro queda como una realidad. No se trata de que solo queden como algo radicalmente otro, sino que es algo otro para mi propia realización, en orden a ella, en cierto modo integrado en mí. Lo propio de la alteridad radical es abrir una realidad otra, de suyo distinta a mi realidad personal. Esta alteridad radical abre el de suyo como algo en propio. De ahí que estas realidades admitan distintos tipos de instauración. Intelectivamente podemos constatar meras «cosas», que se ofrecen a nuestra realización con una esencia cerrada, limitadas a su realidad conclusa. Pero, también podemos encontrar otras realidades de tipo personal, que tienen una esencia abierta a su propia realización –como la nuestra–. Este es el encuentro intelectual con otras realidades que tienen carácter de persona, o simplemente, el encuentro interpersonal. Ahora

---

<sup>45</sup> La realización personal ordena el dinamismo intelectual: la aprehensión física de realidad no adquiere un contenido teórico –no busca un saber conceptual–, sino que se establece primordialmente con una finalidad práctica. La aprehensión tiene un carácter «bifocal» –si se me permite esta expresión–. A corta distancia, la aprehensión tiene un objetivo cercano: la realización personal. Pero, a larga distancia, identifica aquello en que está dado su objetivo: la realidad. En la bifocalidad de la aprehensión el hombre se realiza a sí mismo: estando ya en la realidad.

Como señala Rivera (2007) –con tono heideggeriano, homologando el término ‘existenz’ de SuZ (y con las respectivas salvedades para los términos realidad y persona)–: “es *estando en la realidad* como luego el hombre se realiza en su ser propio, es decir, adquiere su intimidad de persona humana. El hombre es lo que es estando más allá de sí mismo: en la realidad de las cosas y de los demás hombres” (Rivera 2007, 66). En la intelección de una cosa real –aprehensión física de algo como su realidad– hay intelección de la realidad como fundamento de lo real o realidad en excedencia: “La formalidad de realidad, sentientemente aprehendida nos abre en la realidad a las cosas reales y sólo en las cosas reales en función trascendental podemos ir quedando abiertos a más y más realidad” (Ellacuría 2001b, 429). Esa es precisamente la complejidad que hay que aclarar, lo que permite pensar la realidad desde las cosas o desde la intelección (y eventualmente formular un realismo o idealismo). La clave para atener el problema en su radicalidad está en la consideración del de suyo. De ahí que, como señala Bañón (1995), el paradigma de realidad no señala algo exterior, no está en “algo allende sino el aquende mismo en función lumínica «de suyo». La realidad no es luz, sino luminaria” (104).



bien, “el hombre, a pesar de estar colocado *entre cosas* [tipos de realidades, sean estas de esencia abierta o cerrada], donde está colocado, y a la vez instalado, es *en la realidad*” (EDR 221).

Estamos instalados en la realidad mediante la intelección sentiente. Ella está estructurada en tres modalizaciones íntimamente relacionadas. La primera corresponde a la aprehensión primordial (AP) de realidad<sup>46</sup>. En la AP tenemos el dato radical (o inicial) de la intelección: ella es aprehensión de algo con carácter de realidad. Se trata del momento radical, primario y fundante de la intelección, que no puede ser tomado de manera independiente a la estructura intelectual. La función de la AP consiste en entregar un contenido que va a ser modalizado ulteriormente por la intelección. Ahí entra en juego un

---

<sup>46</sup> Wessell (1995) señala que “la facticidad de «hechos de intelección» (= una intelección que realmente existe) no es primordialmente captable. ¡Un fundamento inseguro para una filosofía que vuela hacia la altura de la transcendentalidad!” (252; vid. 253). Pero, ¿es correcto hablar de «hechos» de intelección? La argumentación de Wessell exige aclaraciones fenomenológicas que escapan del análisis de la intelección. En general, Wessell pide a Zubiri descripciones de actos, y rechaza el análisis de la estructura de la intelección, dado su carácter abstracto y fuertemente teórico. Pero, ¿en qué medida podemos asumir que la intelección es un hecho? Ahí hay un punto que los críticos de Zubiri atacan constantemente, señalando que no hay un hecho sino una interpretación arbitraria. La noología de Zubiri parecería más una teoría, y no un análisis.

El problema de esto radica en cómo debemos interpretar el término “hecho”, y así aclarar su alcance. Que la intelección sea un hecho (y no hechos, como señala Wessell) se debe tomar como una dirección del análisis: se trata de ver en la intelección algo dado, pero susceptible de investigación. Hecho no tiene un carácter acabado, sino que denota un complejo problematismo. Analizar un hecho es investigar algo dado en su intrínseco y enigmático problematismo, ya que no contamos con cosas definidas sino con un complejo nebuloso en que las cosas están dadas (vid. Zárraga 2013, 114; vid. 2014, 78). Para Zubiri el hecho es la aprehensión sentiente: “el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente” (IRE 23). Se trata entonces de algo que cualquiera puede observar, y no de un *positum*, que procede del testimonio (IRA 184ss). Como propuesta metódica, el análisis de hechos requiere cierto punto de partida, una tesis. Esto está dado en algo que es aún más problemático que la misma intelección, a saber, la afirmación de una aprehensión primordial (AP). IRE busca superar la dualidad entre sensibilidad y entendimiento mediante una unidad anterior a su conceptualización, cuya “consistencia se agota en tener una necesidad “primaria” en la estructura de la intelección –que no es exclusiva del logos– y su realidad se agota en ser íntegramente transitiva” (Zárraga 2013, 102). En el análisis de la intelección la AP es algo que se requiere, es una tesis novedosa que afirma el momento de sensibilidad e integra el principio de actualidad a la intelección. La AP denota el cuerpo, que es “el momento de presencialidad física de mi sustantividad psico-orgánica en la realidad” (EM 110). Esta actualidad física carece de independencia respecto a la intelección e instaura al hombre en la realidad como una realidad propia: “el hombre está en la realidad del mundo simplemente porque es una realidad corporal” (Zárraga 2014, 27). La sensibilidad corporal entrega un contenido y establece un momento que pertenece a las modalizaciones ulteriores de la estructura de la intelección (logos y razón), determinándolos. La validez de la AP –que sin duda es algo que no se capta en sí misma, ya que no hay un sentir puro en la intelección humana– pertenece a una postulación necesaria para que la intelección se constituya en saber. Como señala Zárraga (2013) “no existe una impresión de realidad separada del logos”, y su distinción indica una mera diferencia como otro momento del sentir, “habida cuenta de que el sentir es la manera primaria y propia de estar en la realidad” (111). De ahí que lo fundamental para el logos y la razón es sentir la realidad, ya que ella “se nos da primariamente en forma de impresión y no de comprensión” (Ellacuría 2001a, 151).

segundo momento, la modalización del logos, que consiste en la intelección campal de una cosa real entre otras cosas reales (IRA 319). No se trata de una nueva intelección, sino de una retracción dentro de la misma intelección, que abre el contenido real entre otras cosas reales. El tercer momento es la razón, donde la cosa real –campalmente abierta por el logos– es sentida como un momento del mundo. Esta modalización consiste en una marcha «en» la realidad –sin salir de ella–, abierta intelectivamente hacia la realidad en profundidad: “Razón no es razonamiento sino marcha trascendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad” (IRE 278)<sup>47</sup>. Intelectivamente abiertos en la formalidad de realidad a otras realidades, no solo aprehendemos la realidad de algo, sino que aprehendemos esa realidad como algo real en el mundo (IRA 12)<sup>48</sup>. Para no detenernos en la explicación de esta estructura –expuesta detalladamente por Zubiri en IRE, IL e IRA–, vamos a analizar la unidad de la intelección y la importancia que en ella tiene la comprensión de la realidad.

## **B. La unidad de la intelección:**

La intelección tiene su unidad en algo que la fundamenta: se trata de la maduración del inteligir (IRA 323). De manera holística, las distintas modalizaciones que estructuran la aprehensión de una realidad –aprehensión primordial de realidad, campalidad del logos y marcha de la razón–, no constituyen solo una trayectoria intelectual, sino que se determinan mutuamente: “la aprehensión primordial está formalmente presente y incluida en el logos, y ambas intelecciones están formalmente presentes y incluidas en la razón” (sic, IRA 321). Esta determinación no va solo desde la AP al logos y la razón, sino que desde la razón y el logos regresa a la AP, pero con un carácter renovado: se trata de una “re-actualización” de

---

<sup>47</sup> Hay que insistir en la importancia de lo dicho aquí. La marcha de la razón hacia el mundo no sale de la misma realidad aprehendida, sino que postula lo que la realidad podría ser independiente de la intelección. Al ser la realidad el orden trascendental, es imposible salir de él, sino que en él se abre los distintos contenidos y respectivos modos posicionales. Mundo no es algo externo a la intelección, y por tanto, distinto a la realidad, sino que es la misma realidad en un sentido preciso: en tanto pura y simple realidad. Ahora bien, ¿en qué medida se identifica el orden trascendental –la pura y simple realidad–, con el mundo? Ese tema será objeto de nuestra discusión en Supra §8.

<sup>48</sup> Por ejemplo, en la AP aprehendemos un sonido como algo real, y de igual modo, aprehendemos que este sonido es su realidad. La función del logos está en una retracción frente al contenido de la AP; atiende así a este sonido aprehendido, identificando qué es en realidad respecto a otros sonidos. La función de la razón está en aprehender la realidad del sonido respecto de la pura y simple realidad, señalando que la realidad del sonido es realmente una onda sonora, postulando esta consistencia aún cuando carezcamos de su intelección.

lo real (IRA 329). Para justificar esto, Zubiri introduce una distinción. La aprehensión de lo real no está caracterizada solo desde las tres modalizaciones de la estructura formal de la intelección (AP, logos y razón), sino que en la unidad de la intelección hay al menos “tres actualizaciones intelectivas de una misma realidad”:

En primer lugar, la actualización intelectual de la cosa como real: la aprehensión primordial de realidad. En segundo lugar, la actualización intelectual de lo que la cosa real es realmente, La intelección modal en logos y razón. Finalmente en tercer lugar, la actualización intelectual de la misma cosa real (que se había aprehendido ya en aprehensión primordial), pero incorporando modalmente a ella lo que se ha actualizado en la intelección (logos y razón) de lo que realmente es. Esta tercera actualización es la comprensión. Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es. Es inteligir cómo la estructura de la cosa está determinada desde lo que realmente es. Es justo el acto de intelección unitaria y modal. (IRA 332).

1. La unidad de la aprehensión tiene su origen en la AP: ella nos entrega el dato radical, abriendo la realidad de algo en un puro sentir intelectual<sup>49</sup>. En esto radica la primera actualidad intelectual: en tener impresivamente algo como algo real. Esta primera actualidad intelectual descansa en el principio de actualidad mundanal –el cuerpo– que brinda al sentir intelectual un contenido específico. De igual modo, este principio corporal abre de manera trascendental la pura y simple realidad. En la AP no solo se siente la realidad de algo, sino que estamos ya intelectivamente en la pura y simple realidad. Esta doble función –entregar un contenido y estar en la realidad– no tiene duración, sino que es un momento estructural que modalizada la intelección. Es una necesidad primaria y fundante del sentir en un principio dinámico. No podemos aislar la AP de los momentos ulteriores de la intelección, sino que ella es ya un fundamento determinante del contenido.

---

<sup>49</sup> Tirado (1993) establece una relación muy interesante entre Zubiri y Husserl. El encuentro intelectual inicial lo ve en el nivel de la fundamentalidad. Para Husserl se trataría de una “experiencia originaria”, refiriendo tanto “al *origen* de los objetos que aparecen a la conciencia”, como a “aquel ámbito experiencial en que el objeto mismo mentado se nos da en persona (*Anschauungen*)”, ámbito que se constituye entonces en la piedra angular de la razón (Tirado 1993, 245s). Por su parte, para Zubiri este nivel está dado en la aprehensión primordial de realidad. Lo que para Husserl es una experiencia, en Zubiri es la raíz elemental y exclusiva de la inteligencia. En la AP está “la piedra angular del logos y la razón; gracias a ella tenemos actualizada la *verdad real* (...) estamos *ab initio* e inexorablemente implantados en la realidad” (Tirado 1993, 246). De ahí que para Zubiri la verdad está fundada en la realidad, y eventualmente distinga entre verdad real, verdad del logos y verdad de razón. Es en este último nivel donde para Zubiri se sitúa la experiencia. Experiencia no se trata entonces de un dato inicial, sino de una probación física de lo real.

En la radicalidad de la AP el contenido tiene notas físicas determinadas, datos intelectivos de suyo<sup>50</sup>. La función de la AP consiste en entregar un contenido propio en alteridad: “el contenido es algo que «queda» ante el sentiente como algo otro” (IRE 35). Es la patencia física de una realidad, la verdad real de algo. El contenido queda determinado por la AP en tanto está sentido de un modo concreto: está sentido como «esta» realidad<sup>51</sup>. De ahí que la realidad de algo no está dada en su totalidad, sino que se entrega de manera concreta en cada impresión particular. Sentir es precisamente sentir «esto», sentir algo real como un momento de su realidad. Este “contenido en cuanto aprehendido como algo «de suyo» ya no es mero contenido, sino que es «tal» realidad” (IRE 124). La talidad se funda en el orden trascendental de la formalidad de realidad.

2. La segunda actualidad intelectual consiste en la unidad entre logos y razón. La AP es una necesidad estructural que entrega la realidad específica de algo: ella entrega algo real. Ahora bien, tanto el logos como la razón dan cuenta de lo que esta «realidad realmente es». La aprehensión no se queda en la AP, sino que se asume campalmente en el logos y eleva en la marcha de la razón<sup>52</sup>. De ahí que no se trata de una sucesión de estas tres

---

<sup>50</sup> “El contenido se nos abre en algo que se trasciende a sí mismo en el acto de intelección; y es este carácter físico del contenido mismo lo que funciona como «prius dentro» del acto mismo de inteligir” (Espinoza 2013, 177). De ahí que lo primario y radical sea siempre sentir la realidad. Como señala Gracia (1976), “el sentir no ofrece al hombre un caos sino, muy al contrario, la «realidad real»” (211), ya que en el sentir estamos ya en la realidad de las cosas, sin que ellas estén cubiertas o escondidas, a la espera de ser develadas. El enigma del fundamento de lo real es un momento físico ulterior en la marcha intelectual. Accedemos a la realidad en el sentir ya que este funda el modo de estar en la realidad de las cosas, “y ello con anterioridad a la distinción entre impresiones «subjetivas» y «objetivas», pues tanto unas como otras son «reales»” (Gracia 1976, 211).

<sup>51</sup> La AP no es la única encargada de determinar el contenido: su función establece cómo queda el contenido, no lo que es el contenido. En general, el contenido de cada impresión ha sido construido: el contenido está enriquecido por una construcción creativa del logos. “El logos no amplía la realidad, pero constituye un enriquecimiento innegable de su contenido” (IRE 277). De ahí que el logos tenga un rol determinante sobre la AP, y no solo quede determinado por esta. El movimiento que va de la AP al logos y la razón también regresa a su inicio, de modo que estos tres momentos se determinan mutuamente. Es la unidad de la intelección.

<sup>52</sup> Resulta interesante la relación que Conill (1994) establece entre Nietzsche y Zubiri, señalando que la genealogía nietzschiana descubre “que la conciencia lógica «no es más ni menos que el comentario fantástico de un texto desconocido, quizás incognoscible, pero sentido» (Aurora, pp. 74 y 75). Algo parecido podría decirse del ulterior desarrollo que las reactualizaciones del logos y de la razón llevan a cabo, según Zubiri, a partir de lo sentido en la «aprehensión primordial». El logos y la razón aportarían asimismo el comentario libre de lo que de modo inefable estamos sintiendo” (Conill 1994, 69). Con esto, destaca el carácter creativo que tiene las ficciones en orden a los conceptos (vid. HRI 192-197). Ambos forman una unidad que creativamente da cuenta de lo que algo realmente es, desde esta segunda actualidad intelectual. La fantasía tiene un rol primordial en la instauración humana (HRI 129-132), con lo que el hombre —a juicio de Conill— merece ser caracterizado como un «animal fantástico». Radicado este título en el sentido lato de «φαίειν» como hacerse visible, denota la actualidad intelectual de algo no ya impresivamente (AP), sino en su campalidad y mensura, fruto de una irrealización de la realidad. De ahí que el saber, aún retenido en la

modalizaciones, sino de “una maduración de la aprehensión primordial” (IRA 337). Dar cuenta de lo que algo real realmente es es el esfuerzo titánico que la intelección realiza, no en un proceso temporal, sino en una estructura físicamente abierta por lo real. La intelección opera en congeneridad con la realidad, de modo que toda intelección es ya actualidad de «logos y razón». La unidad de logos y razón es un momento de la intelección, es una actualidad intelectual de ella, donde lo real queda abierto a su fundamento, su actualidad mundanal. Dar cuenta de la realidad de algo sentido entre otras realidades sentidas no es separable de establecer qué es esta realidad sentida realmente. Tanto logos como razón son dos momentos de una misma actualidad. Por eso no es posible afirmar que menesterosamente vamos desde el logos a la razón, o que estemos generalmente en el logos y a veces en la razón, sino que siempre estamos en la razón determinados por el logos –o en el logos madurado como razón–<sup>53</sup>. De este modo, mientras el logos retrae campalmente frente a la realidad de algo entre otras realidades sentidas y sensibles, la razón marcha en la realidad trascendentalmente abierta hacia el mundo, que es la misma realidad, pero ahora como pura y simple realidad<sup>54</sup>. La respectividad de lo real denota ahí el fundamento del contenido real en su pura realidad, no ya en su talidad. Así, tanto el logos como la razón

---

realidad de algo, confecciona sus contenidos desde el logos y la razón. Sobre este tipo de constructivismo vid. Gracia 1986, 207s, 209.

<sup>53</sup> Es un asunto distinto tratar el grado de sofisticación que alcanza la razón: a veces la razón está en un ámbito muy elemental, que lleva a confundirla con el logos. Pero, esto es una mera apariencia, ya que se trata de la razón en un tipo de madurez tan básico, semejante a la función del puro sentir o del logos. Que una persona actúa como animal (puro sentir), o que no sea capaz de elaborar opinión sino que se quede en las apariencias (campalidad lógica) no significa que actúa de manera irracional. Se trata solo de que la razón de tal persona no ha conquistado el dominio de una razón «sofisticada» en relación a los cánones culturales en que se aprecia. Aquí sofisticación refiere al grado de complejidad o avance de un determinado sistema.

<sup>54</sup> La relación entre campalidad del logos y marcha mundanal de la razón presenta una arista interesante. “La formalidad de realidad es una numéricamente y trasciende desde todo contenido, haciendo a cada cosa un momento de la realidad. Esta no es algo trascendente a las cosas reales sino trascendente desde ellas, siendo en cada una más que lo que ella es como cosa particular. Realidad es apertura, es respectividad. Por eso el mundo no es un mero conjunto de cosas extrínsecas unas a otras, sino unidad de respectividad de todas las cosas por ser reales” (Ferráz 1995, 65). Asentado el hecho que hay solo un mundo, la unidad trascendental de todo lo real, vemos que aquello que el logos y la razón nos dicen de dicha unidad corresponde a un modo de estar en el mundo. En cierto modo es distinta la realidad del mundo sentido, y la trascendentalidad metafísica de dicho mundo. Como señala González (1994) “cada uno tendrá su campo de realidad. Cada uno tendrá también sus interpretaciones del mundo, realizadas por el logos y la razón. Pero todos están irremisiblemente situados en el mismo mundo en cuanto unidad trascendental de lo real” (González 1994, 104). Las eventuales discusiones sobre visiones de mundo se fundan en una unidad anterior, en la unidad del orden trascendental de lo real. Y como este orden no se da sino en la mundanidad de las cosas –ya que las cosas son las que mundifican mundo– la campalidad de estas cosas determina el tipo de instauración en el mundo, su cosmovisión concreta. De ahí que Zubiri insistiera en la distinción entre cosmos y mundo: cosmos es la totalidad de las cosas en su talidad, el conjunto de todo lo real desde las cosas; en cambio, mundo es la unidad de todo lo real en tanto real.

pretenden dar cuenta de lo que algo realmente es, de lo que algo es en la realidad como su realidad, y no como mera realidad sentida. Pues bien, esta segunda actualidad intelectual no solo queda determinada por la AP, sino que se abre a un regreso sobre ella, estableciendo un nuevo modo de determinación.

3. La tercera actualidad intelectual se funda en la maduración que la intelección alcanza en un regreso al contenido físico de la AP. Se trata de una re-actualización: la comprensión intelectual. “En la comprensión se vuelve a aprehender una cosa ya aprehendida como real, a la luz de lo que hemos aprehendido que ella realmente es” (IRA 332). El objeto formal de la comprensión es la estructuración: consiste en una recuperación de la realidad dada en el sentir, ahora desde la actualidad de lo que dicha realidad realmente es. La AP queda ahora determinada por la unidad del logos y la razón<sup>55</sup>. En la comprensión volvemos a la realidad de algo, pero la vemos desde lo que la razón ha alcanzado, estructurando su realidad desde las nociones que la razón entrega. La realidad de algo queda inteligida en la comprensión no solo como algo determinante, sino ahora determinado, de modo que aquello que la intelección entiende “no es sólo lo estructurado, sino la *estructuración* misma de lo real” (IRA 333s). La comprensión es volver a lo real, a la realidad de algo sentido, pero desde lo que la razón nos dice es realmente dicha realidad, abriendo un horizonte más rico de comprensión. La realidad queda así abierta a su fundamento no solo en un carácter de profundidad, sino de riqueza, ya que la realidad de algo en cada intelección va siendo enriquecida intrínsecamente.

El carácter físico de la realidad se abre a más realidad no solo en la respectividad de lo real hacia el mundo, sino en sí misma hacia su propia riqueza. La marcha racional de la intelección no va solo hacia más realidad, sino que marcha como «com-prehensión» de la dinámica estructura interna de la formalidad de realidad. De ahí que “el acto propio del

---

<sup>55</sup> “El hecho de que las descripciones del logos constituyan un referente ineludible del trabajo racional y de que, al mismo, tiempo, la razón refluya sobre el propio logos, nos hace caer en la cuenta del carácter *circular* del conocimiento. (...) Lo importante es mostrar que el círculo de fundamentación entre logos y razón en Zubiri no coincide con el círculo hermenéutico. El saber nunca perderá este carácter circular, aunque todos esperamos que el carácter impelente de la realidad en su fuerza haga que el círculo aumente continuamente su radio y que, con ello, nuestra comprensión de lo real sea cada vez más elevada. El carácter circular del saber no es incompatible con sus pretensiones de progreso y universalización... al menos, no lo es en la filosofía del propio Zubiri, que aún aceptando la dimensión histórica de toda verdad racional, nunca negó la posibilidad del progreso en el saber” (Barroso 2013, 49).

entendimiento es justamente comprender, esto es entender lo que algo es realmente” (IRA 341). La intelección como entendimiento consiste en “inteligir algo real tal como realmente es” (IRA 341). No se trata de otra modalización, sino del momento de actualidad intelectual de la razón abierta a la profundidad trascendental de la realidad. Se trata de la intelección en una actualidad específica: entender qué es la realidad, pero también quedar abierto al fundamento de su ultimidad<sup>56</sup>.

La unidad de la intelección es un modo de acceso a la realidad: no se trata de salir de la aprehensión, sino de desarrollar en ella las distintas actualidades que se abren hacia una profunda comprensión de lo real. La realidad está abierta trascendentalmente, dando de sí en cada intelección, con determinaciones físicas concretas para cada realidad individual. De ahí la importancia de delimitar en qué consiste la realidad, mediante el análisis de las dos vertientes que genera la intelección: formalidad de realidad como «apertura» y realidad como «suidad». Desde esta segunda determinación intelectual se desprende una tercera acepción, que si bien no es analizada por Zubiri como tal, se establece desde los modos primarios en que realidad está actualizada<sup>57</sup>. Es el problema del mundo como la simple y pura realidad, o como Zubiri suele señalar, mundo como «la» realidad.

---

<sup>56</sup> “La dinamicidad radica formalmente en los momentos de nuda realidad, fuerza y poder, así como en la estructura de la expansión de la trascendentalidad: apertura, respectividad, suidad y mundanidad” (Sáez 1992, 333). Aún así, como señala Conill (2009, 229), no podemos olvidar que en la apertura trascendental no solo se abre la estructura dinámica de la formalidad de realidad –donde identificamos tanto la respectividad y forzosidad– sino que también hay apertura del «poder» de lo real como “un momento trascendental de lo real como real” (IRE 199). En el poder de lo real se abre la comprensión del fundamento último de lo real: la ultimidad de la realidad. “La realidad profunda, en cuanto tal, es ámbito de la fundamentalidad. Profundidad es fundamentalidad. Y como tal, «mundo». «Mundo» es «lo racional» o también «realidad racionalmente inteligida»” (Sáez 1992, 348). Ahí el hombre busca una explicación intelectual de dicho fundamento, arraigado en la realidad de las cosas reales hacia el allende de la aprehensión. Ahora bien, como nos recuerda González (1986), se trata de una marcha siempre abierta y parcial, con las dificultades que esto implica: si bien la intelección racional entiende el fundamento de ciertas formas y modos de realidad, está abierta en su respectividad mundanal a nuevas formas y modos de realidad (513). De ahí que no se trate de una búsqueda acabada, sino que siempre queda abierta a más realidad, en una apertura dinámica de la realidad.

<sup>57</sup> Como nos recuerda Villa (2008), podemos hablar de distintas maneras de actualidad. Respecto a la realidad, la primera actualidad consiste en el «estar» presente de lo real. Se trata de la formalidad de realidad como actualidad en la intelección sentiente. Esta actualidad se desdobra: tenemos la actualidad como “intelección” y también la actualidad como “impresión sensible”. La segunda actualidad corresponde a la sustantividad, ya que el sistema de notas adquiere actualidad en suidad, es un sistema actual en suficiencia constitucional, o si se quiere, se trata de la realidad de algo sentido. Finalmente tenemos el ser, que consiste en la actualidad de lo real “en el mundo”. Esta tercera actualidad de lo real está abierta como realidad, pero es sentida oblicuamente en la inmediatez directa de algo real. De ahí que el ser sea inteligido ulteriormente respecto a la realidad.

### CAPÍTULO 3

#### LOS TRES MODALIZACIONES DE LA REALIDAD

Realidad no es un término unívoco, sino que señala una complejidad sistémica. Si bien en IRE Zubiri señala que realidad es la formalidad según la cual “lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo»” (IRE 10), también nos muestra que la formalidad del de suyo nos abre a la realidad de las cosas. Se trata de la sustantividad estructural, aquella unidad en coherencia interna, donde toda realidad es “un *in* y un *ex*, interioridad y exterioridad. Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas” (IRE 205). Esto ya lo insistía en SE: “formalidad de «realidad» es justo el momento trascendental de la presentación de las cosas” (SE 457s) –precisando en IRE que esta formalización funda la “aprehensión intelectual de lo que llamamos cosas reales no como «cosas» (...), sino como unidades de sustantividad sistemática” (IRE 203)–. La suidad del de suyo es realidad de algo abierto en formalidad de realidad, estableciendo una mutua pertenencia con ella: “la realidad de cada cosa llega allí a donde llega lo que ella es «de suyo», y termina allí donde termina este «de suyo»” (SE 401). De ahí se sigue que la realidad abierta en la formalidad de realidad es una realidad suya, individual y físicamente automatizada «en» aprehensión: “Lo real no es «cosa» sino algo «en propio», sea o no cosa” (IRE 207). Se trata del carácter de aquello que está sentido como realidad suya, en propio, de suyo. Este es, a nuestro modo de ver, una segunda modalización<sup>58</sup> concreta de la realidad: la realidad como formalidad del de suyo nos abre a la realidad como «suidad» individual –o sustantividad–.

Ahora bien, esta apertura trascendental de la realidad excede la misma realidad abierta y su contenido específico. La formalidad del de suyo –que pertenece a la unidad real de algo

---

<sup>58</sup> Cuando hablamos de «modalización» nos referimos a diversos despliegues formales de la realidad como formalidad del de suyo. Se trata de actualidades físicas, momentos pre-conceptuales en que la realidad queda dando de sí desde su radical problematismo. Aquí defendemos que desde la formalidad de realidad como *prius* abierto hay al menos dos modalizaciones ulteriores a ella, que pueden ser identificadas y distinguidas: la sustantividad que queda abierta en la formalidad (realidad individual), y el sistema respectivo que en las cosas queda abierto por la formalidad (unidad de todo lo real: mundo). No se trata de distintos paradigmas en que Zubiri habla de realidad (en SE desde las cosas y en IRE desde la intelección); tampoco de distintos modos de realidad, como si hubiera formalidad de realidad, y además sustantividad y mundo.



sentido—, abre también la pura y simple realidad. El carácter trascendental de esta pura y simple realidad en es el mundo, ya que “mundo es la unidad respectiva de todo lo real en cuanto real” (IL 17). Esta es una modalización ulterior de la realidad: la realidad como formalidad abre la mundanidad de las cosas como pura y simple realidad<sup>59</sup>. Estas tres modalizaciones tienen una mutua pertenencia en su raíz intelectual. Más allá de lo que el mismo Zubiri establece, lo que señalamos aquí es que estas tres modalizaciones de realidad nos permiten comprender el problematismo de la realidad en su unidad radical.

### § 6. Realidad es formalidad del de suyo.

Zubiri señala que realidad es formalidad del de suyo (IRE 60), o en otros términos, realidad “es formalmente el «de suyo» de lo sentido” (IRE 57; vid. IRA 49). La formalidad es “un momento físico de lo aprehendido” (IL 13), “un *prius* respecto de la intelección (...) un modo de actualidad, un modo de «quedar»” (IRE 143s), que está “constitutivamente abierta” a distintos tipos de instauraciones (IRE 214s). Formalidad de realidad es de manera primordial la apertura de la realidad de algo, la actualidad de suyo de una sustantividad: “el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente” (IRE 173). De ahí que la realidad propiamente “es formalidad de alteridad” (IRE 191), un problema físicamente abierto en el hecho de la intelección.

Realidad no es aquí algo inferido. Al igual que la estimulidad es modo de lo inmediatamente presente en la aprehensión, es decir, de lo presente tan sólo estímúlicamente, así también realidad es aquí una formalidad de lo inmediatamente presente, el modo mismo de «quedar» presente la nota. Según este modo, el calor, sin salirnos de él, se me presenta como calentando «de suyo», esto es, como siendo caliente. Esta es la formalidad de realidad. (IRE 58).

---

<sup>59</sup> Que la formalidad de realidad consista en apertura es clave para comprender la primordialidad que ostenta. Ella ostenta un carácter inespecífico: formalidad de realidad es formalidad, no contenido. De ahí que el contenido es siempre lo que queda especificado en la formalidad. Por eso la formalidad de realidad funda la respectividad trascendental: es lo que todas las cosas reales ostentas. De este modo, “La apertura trascendental lo es, en primer lugar, hacia la propia talidad de la cosa, constituyendo la suidad de ésta; en segundo término, a la realidad *simpliciter* de la cosa, originando así el mundo” (Gracia 1986, 181).

Esta formalidad de realidad señala una primera modalización de la realidad: «realidad es una apertura» a la realidad individual de algo de suyo<sup>60</sup>. La formalidad de realidad abre la realidad de algo sentido, donde lo que se siente es una realidad suya. Esta apertura tiene siempre un carácter específico: es la realidad de lo sentido como una realidad individual, donde las notas que impresivamente quedan en la aprehensión están de suyo en ella. La apertura muestra una mutua pertenencia entre el contenido de lo real actualizado en la aprehensión y la anterioridad de ese contenido respecto a la aprehensión. Esta relación en ningún modo establece “un salto de lo percibido a lo real, sino [se trata] de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma” (IRE 59). De ahí el cuidado que hay que tener en este punto –como señala la cita–, ya que es fácil desprender interpretaciones realistas que no pertenecen a los límites del análisis noológico. Que el contenido de lo real esté con anterioridad a su aprehensión señala en primer lugar que es “la cosa la que por ser real está presente como real” (IRE 58). Esta es una de las dos caras de la realidad, que no se puede desentender de su otra cara, la de la misma aprehensión –de otro

---

<sup>60</sup> Esta noción de realidad caracteriza la filosofía de la inteligencia, estableciendo importantes aclaraciones que enriquecen los análisis de filosofía de la realidad. Si bien esta no precisa de un supuesto noológico para su desarrollo, el análisis del hecho de la intelección establece factores importantes para comprender el horizonte metafísico en que se desarrolla la idea de realidad y el carácter que en ella las cosas reales adquieren.

Para evitar equívocos, resulta importante atender a la interpretación de González (1997): “Zubiri pretende realizar un análisis de nuestros actos, sin ir más allá de los mismos hacia sus condiciones de posibilidad. Por eso dice explícitamente que su estudio de los actos intelectivos es *kath'énérgēian*, y no *katá dynamin*. Esto significa, ya de entrada, no aceptar el presupuesto de una subjetividad trascendental como polo unificador que trasciende nuestros actos. Aunque Zubiri atiende especialmente a los actos de aprehensión sensible, su análisis se puede extender, con las debidas correcciones, a todos los actos formalmente humanos: estos se han de analizar en sí mismos, y no desde una «presunta» subjetividad” (González 1997, 37).

Aquí hay evitar un error de graves consecuencias. El texto de González en primer lugar hace hincapié en la necesidad de analizar algo anterior a la subjetividad, asunto con el que estamos de acuerdo. Aún así, el resto de su afirmación señala el carácter primordial de los actos, extendiendo al análisis noológico a todos los actos en general (horizonte en el que también se sitúa Wessell 1995). En esto último no podemos estar de acuerdo con González. Zubiri no hace un análisis de actos, sino un análisis del hecho de la intelección. Zubiri considera la intelección no como un acto sino como una actividad intelectual –‘energeia’ opuesta a la facultad intelectual, ‘dynamin’–, un acto en el que estamos: “Por consiguiente, el acto de intelección no es un acto que «yo haga» en ningún sentido, sino que es un acto en el que «yo me encuentro». (...) La cosa queda en la intelección, pero queda desde su «en propio», desde su «de suyo», queda mostrando que no *es* porque queda sino que queda porque *ya* es. No es la inteligencia la que «da verdad» sino que es la cosa la que *verdadera* desde sí misma en la inteligencia” (Tirado 1997, 239). Además ¿cuáles son esos otros actos formalmente humanos? ¿Acaso hay otros actos que ostenten la misma radicalidad que el supuesto acto intelectual (radicado en la aprehensión y abierto como intelección, sentimiento y voluntad)? Como fuere, los actos humanos tiene un carácter formalmente distinto a la intelección. No es evidente que en los actos humanos se distinga los aspectos personales que los originan, y que en el fondo, los caracterizan como tales, de modo que ostenten una radicalidad anterior a la misma intelección. Lo fundamental aquí es que todo acto humano supone la intelección en su carácter érgico, físico y somático, que fundamentan la actividad humana y despliegan la propia realización.

modo, es fácil inferir un realismo en Zubiri, inferencia incorrecta dentro de la filosofía de la inteligencia—. Realidad es el de suyo de algo, en tanto «en la aprehensión» el contenido es lo que es con anterioridad a la aprehensión. Este «en la aprehensión» es la otra cara de la realidad: ella abre la actualidad intelectual de un contenido real. Para que la cosa esté presente como real –con anterioridad a su aprehensión– es necesario que ella tenga actualidad en la aprehensión, que algo esté dado intelectivamente. En la formalidad de realidad hay una mutua pertenencia entre el contenido formalizado y la formalidad continente<sup>61</sup>. La cosa real –la realidad de algo– otorga carácter de realidad a la aprehensión, y esta formalidad del contenido queda como algo real, sin que haya una prioridad de uno sobre otro. Es la fuerza de impresión del de suyo lo que caracteriza la formalidad, quedando en ella como algo que es anterior, pero siempre en ella. Lo propio de la formalidad del de suyo es apertura. No hay prioridad del de suyo sobre la aprehensión ni viceversa, sino la mutua exigencia de su estructura, “lo que fuerza a hablar no sólo de mi aprehensión de lo real, sino de la realidad misma de lo aprehendido en mi aprehensión” (IRE 58s).

Hay una íntima relación entre el sentir intelectual de algo –ya sea como nota de algo (la sustantividad sistémica) o como meramente algo (el sistema provisional)–, y el modo en que se siente esto, a saber, como apertura de realidad. La aprehensión abre algo en el sentir. «Algo» es la manera más inespecífica de hablar de lo sentido. El carácter de esta apertura, el modo en que algo queda intelectivamente abierto, es el de estar como realidad, realidad de lo sentido. La nota es nota real, el algo sentido es una realidad abierta intelectivamente. De ahí que la realidad abierta en el sentir es lo que otorga realidad a la aprehensión y constituye el modo primario de estar en la realidad, su formalidad. De suyo algo ofrece realidad en la aprehensión, y la realidad ofrecida de suyo es la que abre intelectivamente a la realidad de la cosa, haciendo de la realidad una formalidad del de suyo.

La formalidad de realidad denota entonces una «actualidad intelectual», que es la apertura a la realidad de algo de suyo en la aprehensión. Realidad no es así una cosa, no se

---

<sup>61</sup> Como señala Espinoza (2013): “cuando hablamos de realidad debemos entenderla a sentido físico, activo y verbal. La mismidad es un «hacer (*facere*) real», hace real lo que viene a la realidad. «Reificación» es comunicación y esto significa que la realidad da una unidad común, hace real el contenido en lo más propio decir; esto es, lo constituye como real” (201).

identifica con algo que está fuera de la intelección y se hace presente en la aprehensión. Realidad es siempre realidad de algo, es una excedencia que nada dice de la cosa, sino que simplemente la abre en actualidad intelectual donde lo que nota de ella tiene el carácter de propiedad suya. Realidad es un *prius* intelectual, anterior a la existencia extramental de algo o su posición existencial<sup>62</sup>. De ahí que Zubiri insista en que su análisis es más radical y originario que los realizados por la metafísica occidental: no se sostiene en algo que está fuera del acto concipiente, ni en algo que ha sido constituido por él. Con anterioridad a cualquier realismo o idealismo, lo propio de la formalidad de realidad consiste en el modo “como lo aprehendido «queda» en la aprehensión misma” (IRE 58). Realidad no es una cosa, ni siquiera se trata de algo específico, sino que es el carácter que ostenta algo en la aprehensión que tenemos de ello. Lo que es aprehendido como realidad es un contenido específico para la formalidad, determinado por la aprehensión primordial de realidad. De ahí que este contenido sea siempre propio de la formalidad y esté íntima e inseparablemente ligado a ella: sin un contenido no hay formalidad<sup>63</sup>. Para que haya apertura se necesita al menos de un tipo de realidad que abra el contenido intelectivamente.

La realidad como formalidad es intrínsecamente inespecífica y no se separa del contenido que está caracterizando, no es independiente de lo que está formalizando. Ahora bien, lo que está formalizado por la formalidad de realidad no está constituido por dicha formalidad, sino que es lo que le confiere este carácter, el de suyo. La cosa real es realidad

---

<sup>62</sup> Realidad no refiere a lo que las cosas son en sí. Tampoco se trata de un hecho, sino que, como señala Aísa (1993), realidad “es la formalidad del «de suyo» en la aprehensión humana, es decir, la «formalidad» del «de suyo» sin más” (266). El problema de la realidad está en cómo entendemos esta formalidad del de suyo. Como señala Ellacuría (2001b) la formalidad de realidad es nombrada por Zubiri de diversas maneras, según su modo de presentación o el carácter que denota. De ahí que “la realidad se presenta al hombre como algo «de suyo», como algo «en propio», como algo que «ya» es lo que es antes de la presentación misma, como un «prius» más metafísico que temporal, etc.” (Ellacuría 2001b, 427). De ahí que esta formalidad de realidad en tanto aprehensión de la cosa real sea lo primario: “que la cosa aprehendida como real tenga existencia y no sea ilusión o que tenga tal o cual esencia, todo eso no pasa a ser un problema ulterior” (Zárraga 2011, 51).

<sup>63</sup> Como señala Aísa (1993) “El realismo de Zubiri es lo suficientemente peculiar y novedoso –de ahí el neologismo «reísmo»– como para alertarnos desde el principio de los argumentos de Royce contra un realismo sin más” (Aísa 1993, 258). Ya hemos hecho presente nuestra distancia respecto al uso de los términos «realismo» y «reísmo». Aún así, la indicación de Aísa nos ayuda a enfatizar que, al hablar de la realidad individual, esta tiene que ser tomada siempre como algo que tiene actualidad «en» la intelección. La formalidad de realidad abre el contenido con el carácter de suidad, señalando simplemente que la suidad de algo es siempre el modo de quedar en la intelección. Para Aísa (1993) el problema no radica en atender al contenido de lo real, sino que hay que hacerse cargo de “la *forma* de estar presente” dicho contenido en la aprehensión (258). El sustento de esta línea interpretativa está en recordar que “realidad es un *trascendental*” (259), y no algo que se reduce a anterioridad o exterioridad.

afectante en la aprehensión. El contenido de esta formalidad, aquello que queda como algo real, es lo que otorga el carácter de realidad a la formalidad. La formalidad de realidad caracteriza a la cosa como real porque esta es ya una realidad física. Las cosas, por ser reales, están presentes en la intelección como algo real. Esto origina el problema de la relación entre realidad y cosas: ¿es la realidad algo distinto a las cosas? Nuestra respuesta señala que no. Realidad es el carácter de las cosas, el modo en que las cosas quedan en la aprehensión como algo propio<sup>64</sup>. Las cosas abren realidad, y solo por ellas es que la realidad es una apertura a las cosas. No hay una anterioridad facultativa ni temporal de la realidad sobre las cosas, ni de las cosas sobre el modo de quedar en la intelección. Contrario a esto, las cosas abren realidad desde sí mismas, y es este carácter de realidad lo que constituye la realidad como apertura intelectual en la aprehensión. Esto se presenta como desarrollo del argumento sobre la congeneridad entre realidad y saber: lo que sabemos sobre algo es que su realidad da de sí en la aprehensión, es la cosa real la que abre su realidad en la intelección. Y, de manera recíproca, la realidad es el momento de apertura de lo real como algo de suyo, dando de sí en la aprehensión. No hay realidad sin cosas reales, así como no hay algo real sino bajo formalidad de realidad.

Así como la realidad es una «formalidad» del de suyo en la intelección, hay otro aspecto que debemos considerar: “como este momento de formalidad es un *prius* de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida” (IRE 230). Realidad es primordialmente el carácter de las cosas dadas en la aprehensión de realidad, la formalidad con que ellas quedan en la intelección sentiente. De ahí que “la formalidad constituye precisamente la «unidad» del contenido sentido” (IRE 37).

“Esta formalidad de realidad (...) lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión. Este «llevar» no es, como acabo de decir, un llevar de lo no real y puramente inmanente a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de

---

<sup>64</sup> El estudio de Baciero (1976) aporta una depurada comprensión del de suyo, y su carácter radical en la aprehensión de realidad. La aprehensión de las cosas reales da lugar a las distintas operaciones intelectuales, como el concebir, juzgar, proyectar (322). De ahí que la aprehensión abre la actualidad del estar: “tienen que estar las cosas ya presentes en la inteligencia para que esta pueda formar conceptos, emitir juicios o hacer proyectos sobre ellas” (Baciero 1976, 322). En la intelección “lo que se da lo *propio* de la cosa, la cosa en su *indole propia*” (322), y no un mero producto intelectual, como un idealista podría pensar.

la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real” (IRE 59).

Formalidad no es una estructura existencial del hombre, ni tampoco una forma pura del entendimiento. De igual modo, de suyo no es existencia ni substancia. Realidad en tanto formalidad o en tanto el de suyo de lo real es aprehensión de lo real, apertura a las cosas reales como algo más allá de la aprehensión, pero siempre accedido en ella. De ahí que Zubiri hable del «allende», y no de un «trans»: el allende es la contraposición del mero aquende en la aprehensión, ambos fundados en el carácter excedente que la formalidad de realidad abre en el de suyo de lo real (IRE 115s)<sup>65</sup>. Afirmar el aquende de la aprehensión, sin el carácter de excedencia que la realidad de las cosas de suyo abre, nos cierra en una inmanencia solipsista, propia del idealismo. Precisamente ese es el otro exceso que Zubiri rechaza: quedar solo en la inmanencia, sin un allende, resulta miope, ya que la realidad siempre es físicamente más que aquello que simplemente se da. No sabemos si hay realidad sin el hombre; pero, esto es distinto a afirmar que no hay realidad sin el hombre. Las cosas reales parecen estar de suyo, sin que el hombre las haya colocado. Esto es lo propio del de suyo: que las cosas estén como realidades, que estén dadas en alteridad radical.

La formalidad queda así caracterizada como lo más propio de algo, lo que le imprime un carácter específico a algo. Lo que algo es queda caracterizado por la formalidad a la que está sometido: formalización es someter un determinado contenido, establecer el estatus de su actualidad. No hay formalidad sin el contenido que formaliza, del mismo modo que no hay contenido sin la formalidad que lo caracteriza (IRE 84). Formalidad de realidad es el carácter dinámico e inespecífico que se acusa en las cosas reales, trascendiéndolas. Este trascender viene dado en la carencia de especificidad, en su transcendentalidad, ya que la formalidad de realidad es inespecífica: su función primaria es dar especificidad, caracterizar

---

<sup>65</sup> Como señala Barroso (2005) “la formalidad de realidad se presenta como algo abierto. Se expresa en estos contenidos determinados que ahora aprehendo, pero como abierta a otros posibles contenidos; como siendo *más* que estos contenidos actuales; es decir, *transciende* de estos contenidos. Por esto podemos movernos del contenido dado hacia el no dado y hacia otras cosas que trascienden a las cosas dadas; por esto podemos rebasar el aquende arribando al allende; por esto podemos postular mundos [cosmos] y dar sentidos no físicos a lo físico. Pero no se trata, en ningún caso, de escapar de la realidad, sino de hacer una inmersión en una realidad en la que siempre nos hallamos instalados. Esta inmersión, y no otra cosa, es lo que designa la voz 'metafísica' en tanto que ciencia de lo real en cuanto real” (238).

el contenido. En tanto realidad es formalidad, determina que algo sea real. De ahí que la formalidad de realidad sea inespecífica, ya que trasciende los contenidos reales que ha sometido (IRE 113), pero que al mismo tiempo le conceden el carácter a esta formalidad: las cosas por ser reales quedan en formalidad de realidad. Así, algo es real en formalidad de realidad, y ostenta este carácter de realidad por sí mismo en aquello que da lugar a la realidad: el de suyo de lo real<sup>66</sup>. En esto consiste el sustrato último, transcendental, en el que toda intelección es originalmente «aprehensión de realidad».

La formalidad de realidad abre un contenido con carácter de realidad, pero este carácter no depende exclusivamente de la formalidad sino que en rigor pertenece a la cosa real. Sucede que es la formalidad de realidad la que modaliza el contenido (SE 470). ¿Qué quiere decir esto? El modo radical de estar en la realidad viene dado en la aprehensión de realidad: Esta está caracterizada por la formalidad de realidad: “la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir” (IRE 78). El inteligir se constituye en la apertura a la realidad de algo, realidad que caracteriza la formalidad de realidad y los momentos ulteriores a la aprehensión primordial (logos y razón). Lo esencial en el hombre es el modo como esta aprehensión está dada: es aprehensión de realidad, una impresión física del de suyo en alteridad radical<sup>67</sup>. ¿Cómo es posible esto? Aquí se abre el problema

---

<sup>66</sup> Como insiste Gracia (1986), en Zubiri la noción de realidad no surge frente a la noción aristotélica de naturaleza. Tal posición, arraigada en la interpretación temprana de SE, lo colocaba como un representante de la neoescolástica. Contrario a esto, Zubiri estaría enfrentando en todo momento a la fenomenología, donde la realidad queda reducida a cosa-sentido (Gracia 1986, 199). De ahí la insistencia de Zubiri en señalar que la realidad se define como «de suyo», y no como «sentido» –como en general señala la fenomenología– (Gracia 1986, 199). El de suyo es fundamental para toda consideración metafísica de la realidad.

<sup>67</sup> Es necesario poner atención a la crítica de González a Zubiri: “En nuestros actos las cosas presentan una alteridad radical que nos remite a buscar lo que ellas sean más allá de nuestros actos. Esta alteridad radical incluye, por supuesto, todos los momentos que Zubiri detecta en la realidad, como su poderosidad, su fuerza de imposición, etc. Pero no por ello está suficientemente justificado que llamemos «realidad» a esa alteridad radical, señalando que ella es un carácter común a todas las cosas, incluso con independencia de nuestros actos (...) Dicho en otros términos, no tendríamos propiamente «realidad», sino solamente la alteridad radical con la que las cosas se presentan en todos nuestros actos” (González 1997, 40s).

La crítica de González a Zubiri se sostiene desde el modo como la filosofía de la inteligencia ha sido reducida falsamente a un análisis de actos, y no de la intelección, como propone claramente Zubiri. Esta reducción lleva a confundir el tipo de realidad que ostentan los contenidos inteligidos. Es distinto sentir calor, gracias a una estufa que pensar en el calor que provoca un incendio. Ambos son intelecciones, en ambos hay impresión de realidad. Lo que cambia es el tipo de realidad abierta en dicho aprehensión: en el primer caso hay realidad que calienta; en el segundo caso hay una realidad aprehendida en representación imaginativa, que mezcla teoría y recuerdo. La realidad que calienta y la realidad imaginada son distintas, pese a que ambas son realidades. De ahí la majadera insistencia en distinguir realidad y existencia, ya que es fácil pensar que realidad implica existencia, lo que, según hemos visto, es formalmente falso.

de la suidad de la realidad individual. La realidad siempre abre a la realidad individual de algo suyo: una sustantividad, una realidad otra respecto a la aprehensión. Esta alteridad es una propiedad del suyo, no su nota determinante. La alteridad radical es el modo de quedar en la intelección, y este modo muestra que lo real es algo otro respecto a la aprehensión, pero siempre situado en ella. La alteridad no es una propiedad de otra realidad, sino el carácter con que esta queda aprehendida.

### § 7. Realidad es la realidad individual de algo.

Lo más propio de la realidad es el de suyo. Si bien este es un término que fácilmente se puede volver fetiche, tiene la virtud de especificar, al menos referencialmente, el modo en que las cosas quedan actualizadas en la intelección. Que algo tiene el carácter de de suyo refiere de manera reduplicativa tanto a la formalidad de realidad (el carácter que queda impreso en las cosas reales) como a la propiedad de las cosas que quedan en ella como algo otro (la alteridad radical de lo real como realidad afectante). El «de suyo» es el “carácter transcendental de todo contenido determinado” (SE 457), que como tal, es realidad tanto en apertura como en individualidad. Lo que aprehendemos en formalidad de realidad se abre como realidad suya: “lo real no está abierto solamente a la suidad de cada cosa real, sino que lo que es realmente suyo es, por el mero hecho de serlo, *realidad*” (IRE 272).

---

Esto se extiende al modo en que consideremos los tipos de realidad: no es más real algo que existe respecto a una realidad imaginaria. Ahí cambia el tipo de realidad, ya que formalmente ambas sean realidades. De ahí que la realidad no deba ser pensada desde los caracteres que ostenta, sino en la forma de estar presente el contenido de la aprehensión (Aísa 1993, 258). Sucede así con la alteridad del de suyo. En rigor, la alteridad es lo que caracteriza al de suyo filosóficamente considerado; aún así, la alteridad del de suyo no es advertida sino absorbida comprensivamente en la unidad de la intelección. De este modo, la presunta “anterioridad *del acto* que se presenta y del acto en el que se presenta *sobre el modo* de presentarse” (González 1997, 41, la cursiva es nuestra) por muy física que se acuse, no es más que una anterioridad ficticia, irreal y conceptiva. Ella está más allá de la anterioridad y alteridad del de suyo y la inmediatez que plantea una filosofía de la inteligencia –o filosofía primera, como varios autores infieren aunque Zubiri no hable explícitamente de ella–. Como señala Bañón (1995), “La alteridad no sólo está presente ahí delante de nosotros, ni solo «en» nuestra aprehensión como algo meramente otro, sino como algo que se nos impone con toda su fuerza. Lo dado no es, pues, solo algo otro, sino algo otro que se nos da como un porrazo, como un pistoletazo disparado sin previo aviso y a quemarropa. No basta, pues, con decir que lo presente se actualiza como «otro» sino que es preciso añadir que lo hace con superlativa fuerza e imposición, con poder” (95).



En la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, por así decirlo, propiedad de aquello que nos muestra la impresión; es, como suelo decir, algo *de suyo*. Posee como caracteres propios suyos los contenidos de la impresión. Por esto el momento de realidad no es un contenido más, sino un modo del contenido, lo que he llamado *formalidad*. Es una formalidad según la cual se nos presenta el contenido de las impresiones sensibles. (SR 249s).

El carácter de suidad de algo real abre una segunda modalización de la realidad: en la intelección lo que sentimos son realidades en alteridad radical. Sentimos algo real donde la realidad individual de lo sentido es algo abierto: es su realidad, distinta a mi propia realidad intelectual y su respectiva intelección. Esta realidad no es una abstracción del hecho, sino el hecho en su intrínseco dinamismo abierto. Las cosas no comienzan por ser reales, sino que son en el mundo una realidad individual abierta sistémicamente, en respectividad<sup>68</sup>: “cada cosa es un simple fragmento del Cosmos, de suerte que ninguna tiene plena sustantividad” (ETM 599). Cosa es una identificación que la unidad del logos y razón realizan respecto a lo que la realidad, en tanto formalidad, ha abierto en la intelección. Logos y razón nos dicen lo que algo real es en realidad. Ahora bien, ya que “lo que la cosa es en respectividad es ante todo suidad” (EM 197), podemos afirmar que hay distintos tipos de realidades: es la múltiple tipicidad de lo real, que denota la individualidad física de lo real. Zubiri señala que, radicado en el de suyo, no es lo mismo la realidad de un orangután, de un hombre, un ángel o Dios (EDR 156). La formalidad de realidad abre lo real en su tipicidad propia, de modo que cada realidad es suya, propia, de suyo. Cada una de estas realidades no reposa sobre sí mismas, sino que está abierta en respectividad a otras realidades. La realidad individual de cada tipo de realidad es así susceptible de ratificación: “La razón, *intellectus quaerens*, lleva en su intelección este canon que es el que mensura la realidad que busca, a un mismo tiempo como cosa real y como modo de realidad” (IRA 57).

---

<sup>68</sup> Como señala González (1994, 73), El enfrentamiento de Zubiri contra Husserl y Heidegger es constante en SE. Por una parte, Zubiri critica a Husserl por no atender a la aprehensión como acto: la fenomenología habría quitado “al acto de inteligir su carácter físico y real”, considerando sólo el «darse cuenta» (González 1994, 73). Por otra parte, la crítica de a Heidegger está en su comprensión del ser: antes del ser y la nada está la realidad, y está dada en impresión de realidad (González 1994, 73). De ahí que la realidad sea más radical que el ser: “Esta realidad tiene un carácter transcendental, que remite a todas las demás cosas reales. Se trata de una respectividad transcendental a la que Zubiri denomina "mundo". Pues bien, el ser no es el primer inteligible, como quiere Heidegger, sino la actualidad de la cosa real en la respectividad del mundo (cf. SE 446-453)” (González 1994, 73).

Las cosas quedan en la intelección con el carácter del de suyo: quedan como algo que no ha puesto la intelección, algo otro respecto a ella y la realidad personal en realización que lo ejecuta. La alteridad del de suyo da lugar a la excedencia de lo real, ya que en virtud de la formalidad de realidad “el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión” (IRE 58). Que algo quede de suyo en la intelección imprime el carácter de una cierta anterioridad de la cosa, anterior a la misma impresión de realidad. Es difícil pensar que las cosas son cosas fuera de la aprehensión de realidad, y que luego solo se actualizan en ella, sino que la cosa al constituirse como tal en la aprehensión, queda de suyo, en propio, respecto a la intelección<sup>69</sup>. De ahí reciben su anterioridad, ya que el de suyo de la cosa real coloca la aprehensión como primordial. “El «de suyo» constituye, pues, la radicalidad de la cosa misma como real y no solamente como alteridad” (IRE 191). Lo que aquí se afirma es el modo como el contenido queda en la aprehensión, no la posición existencial de la cosa aprehendida como realidad. La alteridad afirma que las notas sentidas de suyo pertenecen a la realidad de la cosa, en el modo de anterioridad. Sería una ingenuidad pensar que estas notas de la cosa real son independientes de la intelección, pues es esta la que abre la actualidad de la cosa real bajo la formalidad de realidad. Solo desde la formalidad de realidad es posible postular que la cosa real es lo que está presente intelectivamente, con independencia formal de la misma aprehensión. La alteridad radical como constitutivo de la aprehensión primordial afirma que la “formalidad de realidad es (...) lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión” (IRE 59).

En tanto las realidades abiertas intelectivamente quedan en la intelección, ellas denotan el carácter de suyo. Este estar no es producido por la misma aprehensión, sino que brota de la «actualidad sustantiva» del de suyo en alteridad. La formalidad de realidad comprende en

---

<sup>69</sup> En su crítica, de corte heideggeriana, Rivera (2001) se pregunta cómo se nos dan las cosas: ¿como algo o como conjuntos que entran en otros conjuntos? “Quizás ni siquiera se pueda decir que lo real se “dé” en la aprehensión primordial. Porque “darse” es presentarse, es decir, entregárenos en forma exhibitoria. (...) en la aprehensión primordial habría una intelección *in actu exercito*. Allí la cosa, más que mostrarse, se presenta ocultándose. (...) La realidad “acontece” en tanto que nos *absorbe* en ella, a la manera, diríamos, de un *bonum*, que despliega su bondad atrayéndonos a sí, absorbiéndonos en sí” (Rivera 2001, 230). Frente al problema de la aprehensión primordial de realidad –cuyas líneas fundamentales hemos tratado en Supra §5– resulta muy útil el trabajo de Zárraga 2013, donde señala que hecho es precisamente una constelación de notas, y que las cosas son un momento fundado en ellas, pero no algo que esté inmediatamente dado con anterioridad a esta constelación –o nube–, sino que todo lo que una cosa ostenta se funda en la misma aprehensión primordial de realidad.

unidad el de suyo de una realidad individual en dos modalizaciones: no solo como apertura sino como suidad de una sustantividad. La actualidad sustantiva es la segunda modalización de la realidad: no se trata ya de la mera actualidad impresiva abierta en la formalidad, sino de la misma realidad de algo real que está entregando un contenido. En este sentido, la realidad es algo radicalmente otro, no como alteridad radical del de suyo, sino como algo otro sustantivo<sup>70</sup>. La sustantividad de algo consiste en la suficiencia constitucional que le permite ser de suyo, de modo que cada una de sus notas quedan impresivamente en la formalidad de realidad como algo propio de la sustantividad (IRE 202). Si bien antes Zubiri hablaba de sustantividad desde la suficiencia constitucional de sistemas (SE 151ss) –donde constitución es el modo de unidad del sistema y suficiencia es totalidad clausurada–, en IRE precisará que, en orden a la constitución como determinación de forma y modo de realidad, “la suficiencia constitucional es entonces una sustantividad o bien elemental o bien sistemática” (IRE 204). En el primer caso, se trata de la consideración provisional que tienen las cosas en la actualidad intelectual. En el segundo caso, se trata de la sustantividad estricta, ya que en rigor solo habría un sistema sustantivo: la sustantividad del cosmos. De ahí que las cosas serían solo un “fragmento cuasi-sustantivo, un primordio de sustantividad (...), un rudimento de sustantividad” (ETM 599).

La realidad unitaria de lo real allende la aprehensión y con independencia de ella no es algo dado en la aprehensión primordial de realidad, sino que se abre en la intelección como una marcha intelectual. Hacia lo que la razón marcha en la suidad de una realidad individual –en esta alteridad radical– es a la aclaración de la suficiencia constitucional de la sustantividad. Esta sustantividad es el “sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia

---

<sup>70</sup> Como señala Villa (2008) “la actualidad tiene formalmente un momento de “de” y un momento de “en”. El primer momento es el que fundamenta toda actualidad. Ese fundamento es lo real: porque la actualidad es siempre actualidad de lo real. (...) Lo real es, por tanto, lo que se actualiza; y se actualiza necesariamente por su carácter de sustantividad. Para que la actualidad pudiera estar presente desde sí misma, tendría que tener ella carácter sustantivo” (71). Esta consideración es importante, ya que señala una cierta necesidad estructural de la sustantividad sobre su actualidad intelectual. Villa ve esta necesidad estructural desde las actualidades que la realidad puede tener, en el «en» de la actualización. En primer lugar, está la actualización de una sustantividad en sus notas: lo real es actualidad de un sistema de notas en suficiencia constitucional. De ahí que esta realidad se actualiza en la inteligencia sentiente: solo porque algo es real (como sustantividad) puede tener actualidad intelectual en la aprehensión de realidad. Es en esta actualidad intelectual donde sabemos que hay actualidad de lo real en el mundo: porque hay actualidad de lo real en algo, y no como mera actualidad sola (2008, 67). El hombre queda así abierto al mundo y las demás actualizaciones, ya que “son las cosas mismas las que se actualizan en virtud de su propio poder” (Villa 2008, 68). Se trata de implicancias físicas de la misma realidad, y no de consideraciones conceptuales.

constitucional”, ya que posee “un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución” (HD 32). Pues bien, la unidad sustantiva de algo no es actual sino cuando es inteligido. De ahí que esta sustantividad no sea real sino en tanto hay apertura de la formalidad de realidad. En ella la realidad sustantiva queda como una realidad propia, no en orden a su propia realidad (como sucede cuando hay una realidad de tipo personal) sino como algo en propio, de suyo –esto nos sitúa ya muy lejos del idealismo–. La realidad sustantiva tiene una actualidad que la actualiza como realidad físicamente suya. Y en esta actualidad de lo real ella queda como una realidad, permitiendo hablar de realidad como la sustantividad propia de algo real. En alteridad radical marchamos a la realidad sustantiva de algo, aclarando y diferenciando lo que en un complejo de notas es la realidad de una cosa entre otras cosas sentidas y sensibles<sup>71</sup>. Aquí cosa deviene la unidad sustantiva de algo, que reúne un conjunto de notas en estado constructo, que en general son una fracción de la totalidad de notas aprehensivamente dadas en la intelección.

Otro modo de entender el de suyo de la cosa real es desde el «en propio» que caracteriza a algo. En la impresión de realidad no solo hay alteridad, como algo de suyo, sino que las notas de lo real son manifestación de una realidad suya, manifestando en la aprehensión la cosa aprehendida como algo propio, que pertenece a esa realidad<sup>72</sup>. Las cosas no quedan como meras cosas reales, sino como “su” realidad: la realidad que ostentan y que determina la formalidad es realidad suya, de la cosa real. De ahí que realidad es un “prius” respecto a la intelección –no ya el *prius* de la intelección, como es la formalidad de realidad–. El modo de estar físicamente algo en la aprehensión es el de ser algo propio respecto a ella. De ahí que las cosas queden como algo real. Se trata de una anterioridad que coloca la cosa real

---

<sup>71</sup> Como señala Bañón (1995) “La realidad de algo no se agota pues en constituirlo sino que, en cuanto «abierto a» otras cosas, guarda un momento de identidad numérica con la realidad de cualquier otra cosa. De ahí que Zubiri afirme que la realidad de cualquier cosa, en su «de suyo», está *eo ipso* actualizada la pura y simple realidad. Por ser «su» realidad, nos dice Zubiri, toda cosa está como sumergiéndose en sí misma. Pero por ser «pura y simple realidad» está como expandiéndose desde sí misma hacia los demás. Que la realidad sea «a una» inmersión y expansión siendo un hecho es, sin embargo, algo problemático. Es el enigma de la trascendencia de lo real” (101).

<sup>72</sup> La formalidad de realidad es el modo en que algo queda como una realidad suya: en tanto sentimos algo, eso que sentimos es una realidad y no el conjunto de propiedades que en la marcha de la razón podemos identificar como propias de ella. En este sentido Ellacuría (2001a) señala que “no se trata de propiedades que lo fueran de una *cosa*, como si el calor fuera una propiedad de una cosa que está tras él, sino de que el calor por sí mismo es una realidad calentante” (147). Se trata de que la realidad del calor es algo que calienta de suyo: sin salirnos del calor, él se presenta “como calentando «de suyo», (...) como siendo caliente” (IRE 57).

como algo que de suyo es en propio respecto a la misma aprehensión de realidad. No se trata de que esta realidad ya sea lo dado en la aprehensión de realidad, ya que la realidad allende la percepción no está primordialmente como tal en la AP, sino que hacia ella marcha la razón sentiente<sup>73</sup>. Que algo sea en propio significa que las notas aprehendidas pertenecen de suyo a una realidad. Esto es lo que entrega su actualidad intelectual. La unidad de logos y razón va a lo que algo es en propio en la realidad, y luego, en la comprensión, integra a la realidad como propiedad suya. La vía de la probación como experiencia intelectual busca confirmar que esto en propio es, en realidad, una propiedad suya. En cambio, en el hecho de la intelección, «en propio» es un modo físico de quedar algo como realidad. Lo que sucede es que la aprehensión de realidad, conforme a la formalidad de la inteligencia sentiente, deja que las cosas queden en ella con esta

---

<sup>73</sup> En algunos pasajes de sus escritos, Ellacuría (2001b) es usualmente propenso a presentar a Zubiri como un realista. Esto queda en evidencia no solo en la interpretación plasmada en las sesiones del Seminario Zubiri (EM 339-360), sino también en pasajes explícitos del escrito señalado. Por ejemplo, al referir la congeneridad entre realidad y saber, y la imposibilidad de una prioridad intrínseca sobre uno y otro, señala explícitamente que “se trata en esas afirmaciones de la realidad sabida, de la formalidad de realidad aprehendida, porque la realidad sin más tiene prioridad sobre inteligencia y cualquier modo de saber” (Ellacuría 2001b, 420). Esta línea interpretativa se extiende a autores como Basabe (1991) y Soares (2009).

A nuestro juicio, la raíz del problema está en no distinguir entre el análisis de la intelección como actualidad de lo real, y la teoría metafísica que justifica la realidad actualizada. Solo una afirmación realista, como justificación de la marcha de la razón, puede conducir a afirmar que la realidad tiene algún tipo de prioridad sobre la intelección. Pero, en el análisis de la intelección no hay lugar a prioridad alguna. De igual modo, al afirmar que “la formalidad de realidad *que viene últimamente de las cosas reales* se presenta en ellas de un modo peculiar” (Ellacuría 2001b, 428, la cursiva es nuestra), se afirma que son las cosas reales el origen de la formalidad de realidad, restando importancia a la actualidad intelectual en la aprehensión. Esto alcanza cierto equilibrio al interpretar que las cosas “sólo se muestran como reales en el acto de inteligir formalmente considerado, sólo muestra su formalidad de realidad en ese acto de inteligir” (426). De otro modo, escaparía del análisis noológico, ya que por muy plausible que resulte, afirmar que la formalidad de realidad viene “últimamente de las cosas” pertenece a una justificación ulterior. Como señala Zubiri, “podrá ser o no ser verdad que ese contenido sea trascendente; habrá que averiguarlo en cada caso. Pero es falso que formalmente la alteridad de realidad sea trascendente. Esto significaría que en el mero hecho de aprehender algo estamos aprehendiendo una cosa real que es y continúa siendo real aunque no la aprehendamos. Y esto, repito, es formalmente falso. En la aprehensión tenemos algo real, «en propio». Pero que «en propio» signifique real allende la aprehensión es, en primer lugar, algo que necesita ser justificado. Y en segundo lugar, esta justificación tendrá que apoyarse justamente en la trascendencia” (IRE 115).

En esta misma línea hay que insistir en que lo radical es el sentir, ya que en el radica la actualidad intelectual de lo real. Las cosas se sienten como algo que «da de sí», se sienten como algo «en propio», se sienten como algo «de suyo». Lo primario no son las cosas sino su actualidad. Como señala Zubiri: “estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad. Al sentir impresivamente una cosa real como real estamos sintiendo que está presente desde sí misma en su propio carácter de realidad” (IRE 139s). De este modo, “para que pueda hablarse de lo que algo es «en realidad», la cosa tiene que estar ya aprehendida «como real» en y por sí misma. (...) esta aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, constituye a su vez un modo propio y primario de intelección. Es justo lo que llamo *aprehensión primordial de realidad*. La intelección de lo que es algo «en realidad» es, pues, una modalización de la intelección de lo que ese algo es «como realidad». Respecto de esta aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino *ulteriores*” (IRE 255s). “Las verdades metafísicas son sólo estadios de la marcha intelectual hacia la verdad de la realidad” (IRA 284).

anterioridad, que es la base primordial para toda actividad intelectual. Como tal, descansa en la formalidad de realidad, no en una necesidad conceptual. Pensar que el de suyo es en propio, que la realidad tiene cierta impronta inicial sobre la aprehensión, olvida la tesis de congeneridad entre realidad y saber. Tal olvido conduce a un realismo, asunto que hemos insistido escapa del análisis del hecho de la intelección. Solo estaría justificado hablar de la prioridad del de suyo como una tesis plausible que elabora la razón, una justificación razonada que se apoya en la trascendentalidad de la realidad. No se trata de un momento constitutivo y fundante de la intelección.

En la intelección las cosas están caracterizadas como reales. Real es el carácter de las cosas, abierto en la intelección, pero no dependiente de ella<sup>74</sup>. Lo propio de este carácter es el de suyo: las cosas son de suyo algo real y propio, caracterizadas por su excedencia o un “más” enigmáticamente abierto en la intelección. Este “más” de la realidad posibilita que lo real sea “su” realidad, como algo otro. Esta alteridad provoca una excedencia respecto a la intelección y abre en respectividad a una multitud de otras cosas sensibles. Que de suyo las cosas sean más en la aprehensión es su actualidad respectiva: lo aprehendido se hace actual en la intelección, siempre abierto a nuevas realidades. En ella se da la autonomización en clave de independencia. En este sentido es posible afirmar que realidad no afirma en modo alguno que las cosas están fuera de la intelección, y luego se presentan en ella (realismo ingenuo), ni tampoco se sostienen o dependen de determinadas condiciones que posibilitan su constitución en la mente humana (idealismo trascendental). La realidad es formalidad dada impresivamente, momento radical de toda intelección. Las cosas están dadas en impresión de realidad, y en ellas las cosas quedan como algo de suyo. Solo podemos conocer lo que las cosas son en tanto quedan como impresión de la algo real. Eventualmente, no podemos afirmar primordialmente que hay cosas que están allende esta aprehensión, sino que en ella pretendemos marchar a su constitución real, postulando su efectiva realidad. Esto lleva a un ejercicio de lucubración, donde la razón busca lo que las

---

<sup>74</sup> La realidad de las cosas no depende de la intelección, no está dada por ella. Por el contrario, sucede que La cosa real “se actualiza en la intelección *como siendo ya lo que es en propio antes de su presentación en la inteligencia*. (...) La intelección, por su misma naturaleza, nos remite forzosamente al «de suyo» de la cosa” (Baciero 1976, 326). En la aprehensión el de suyo tiene actualidad. Este de suyo consiste en la cosa real como algo propio, donde propio es el carácter que ella de suyo acusa. De ahí que “el «de suyo» es anterior a la existencia y fundamento de ella. La existencia, para que sea real existencia, tiene que serlo de un «de suyo». (...) La existencia es solo y siempre un momento del «de suyo»” (Baciero 1976, 333).

cosas son en realidad (SR 93s), desde la verdad real a la verdad de la razón –mediada por la verdad del logos–. Por esta razón la intelección nos mueve desde la pura impresión de realidad hacia el campo de lo que las cosas son en realidad, para llegar a lo que realmente son las cosas en la realidad en tanto real, la raíz última desde la que ellas dan de sí<sup>75</sup>.

La realidad no se reduce a la aprehensión, como si sin intelección no hubiera realidad. Lo propio de la aprehensión es la formalidad de realidad, donde las cosas ostentan una realidad propia, de suyo. Lo propio de cada cosa es ser real: tanto en orden a su condición física o de suyo aprehendido, como en orden a las posibilidades de realización que ofrece en tanto cosa sentido. “Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido” (HD 31). No hay “cosas” sin más, sino que cada cosa es su realidad, está caracterizada como real en la intelección. Cosa real denota el momento de mera aprehensión física. En cambio, cosa sentido es su utilidad práctica, algo “aprehendido como momento o parte de mi vida” (HD 31). De este modo, las cosas reales en orden a su pura realidad, allende la aprehensión de realidad, abren un nuevo ámbito de comprensión de la realidad. Es el ámbito de la realidad como mundo: no se trata ya de la realidad individual de cada cosa real, sino de la realidad sentida como «más», como una excedencia que ella abre consigo. Las cosas quedan abiertas a algo que es más que ellas mismas, en una apertura respectiva que nos vierte a otras cosas inteligidas e incluso inteligibles. Ese momento del más y de la apertura es propio de la realidad, y nos coloca en el mundo.

### **§ 8. Realidad es mundo como pura y simple realidad.**

La pura realidad es un momento de unidad, de totalidad: radica en las cosas y en ellas nos vierte a algo más. Esta unidad de todo lo real es denominada «la» realidad. Cada cosa está abierta a ser un momento de «la» realidad, como una unidad sistémica. La unidad de

---

<sup>75</sup> Gracia (1986) identifica dos perspectivas de la estructura de la realidad: la estática y la dinámica. En la primera tenemos que la realidad es de suyo. El de suyo es el momento estático de la realidad, que consiste primaria y formalmente en dar de sí. Aquí se abre inmediatamente la segunda perspectiva, donde la realidad consiste en «dar de sí». Dar de sí es el momento dinámico de la realidad, que consiste en estar de suyo dando de sí. De ahí que, a juicio de Gracia, “sería más exacto afirmar que la realidad «de suyo da de sí»” (Gracia 1986, 183). Ambos términos no estarían en una relación de lo constitutivo a lo operativo, sino que dan cuenta de dos modos distintos de una mutua implicancia inicial.

todo lo real identifica mundo con «la» realidad, en tanto son las cosas reales, en el carácter de su pura realidad, las que abren una unidad excedente. No hay mundo y en él cosas, sino que las cosas de suyo mundifican mundo, como unidad física de todo lo real, desde el carácter abierto a otras cosas reales en el orden transcendental de la pura realidad<sup>76</sup>.

Es que el contenido real, así reificado y suificado por ser real, no es sólo realidad suya, sino que precisamente por ser real es, por así decirlo, pura y simplemente real en «la» realidad. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del *mundo*, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de «su» realidad un momento de «la» realidad; es decir, del mundo. (IRE 121).

Esta pura y simple realidad es la tercera modalización de la realidad: la realidad es el mundo como «la» realidad. La formalidad de realidad está abierta a más realidad, abierta en una excedencia de la respectividad física que cada cosa real tiene a otras realidades sentidas o sensibles. Esta excedencia denota que intelectivamente estamos abiertos no solo al contenido real de una realidad aprehendida, sino que transcendentalmente se abre en la aprehensión la pura y simple realidad. En cada impresión física estamos ya abiertos a la realidad en su mismo carácter de realidad ¿Se trata acaso de una tautología? Realidad tiene aquí un sentido muy preciso: se trata de aquello que fundamenta la realidad, el orden transcendental. El carácter fundante no viene dado en algo externo a la aprehensión sino que

---

<sup>76</sup> La presencia física de algo refiere al modo de actualidad que de suyo se abre en la aprehensión. Hemos visto esto desde el horizonte de la realidad individual y su implicancia con la realidad sustantiva. Como bien señala Ferráz (1995) estamos propensos a entender esta presencia física como “un estar presente de una cosa en su integridad física”, pensando su unidad como “una sustancia ya constituida en sí misma” (57). Como hemos visto, esta vía asumiría un esquema arraigado en una inteligencia conceptiva. En su lugar, Zubiri propone pensar la realidad desde la unidad de la inteligencia sentiente: “la transcendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real (...) sino que se trata de un momento físico de *comunicación*” (HD 35). De ahí que González (1994) señale que la formalidad de realidad no refiere a la aprehensión, sino que se presenta en ella “como un *prius* a la misma”: el mundo no está constitutivamente referido a un sujeto –como sucede con el sujeto transcendental que constituye sentido–, sino que consiste en la pura apertura de la realidad (106).

En tanto la transcendentalidad de la realidad se trata de un momento físico de comunicación, implica –a juicio de Ferráz– establecer un esquema comunicacional: en él, la comunicación está en una íntima relación con la transcendentalidad como expansión. “La comunicación es un carácter radical y universal de todo lo real en tanto que real. La comunicación es el modo según el cual lo real es transcendental” (Ferráz 1995, 70). La comunicación concede a la sistematicidad de la realidad una virtuosidad dinámica de la que carece el esquema conceptivo, de modo que la transcendentalidad “que es expansión, apertura desde cada cosa real, respectividad, es correlativa y necesariamente presencia real, física de unas cosas en otras en tanto que son reales, es decir, es actualidad (Ferráz 1995, 70). Desde este horizonte es posible pensar la respectividad no ya en términos de relación transcendental, sino de estricta comunicación. La misma sustantividad de lo real queda así integrada a la realidad de otras realidades.



está dado en la formalidad de realidad transcendentalmente considerada. Al hablar de «la» realidad no la estamos sustantivando, sino que hablamos de ella en su transcendentalidad, sin contenido alguno. «La» realidad no es algo distinto a la formalidad de realidad o a la sustantividad de lo real, sino que, al igual que ellas, es una modalización del carácter dinámico de la realidad. La formalidad abre la realidad como individualidad a una unidad que la posibilita: la pura y simple realidad.

#### **A. Estructura formal de «la» realidad:**

1. En primer lugar, “realidad es formalidad del «de suyo» como modo de quedar en la aprehensión” (IRE 60) –esto lo hemos repetido majaderamente–. Esta formalidad es la que abre un contenido real, contenido que es propio de una realidad individual. Formalidad y contenido son inseparables, ya que constituyen el modo primario para hablar de realidad. La formalidad de realidad es la primera modalización de la realidad.

2. La realidad individual abierta «en» formalidad de realidad determina el contenido de la formalidad y se abre en respectividad a otras realidades. La primera función de la formalidad es abrir el contenido talitativo de una realidad a su propia suidad: el carácter actual de lo real como sustantividad. Pero, la segunda función de la formalidad es abrir esta misma realidad de manera trascendental a otras realidades. Se trata de la mundanidad<sup>77</sup>. La apertura de la realidad individual no remite a diversas «significaciones» suyas, sino que ella está constitutivamente abierta a «otras realidades», sentidas o sentibles. Las notas físicas de la realidad individual son una instancia de comunicación que abre e integra otras realidades, de manera dinámica y extensiva.

2.1. La realidad individual es la segunda modalización de la realidad: deriva de la formalidad de realidad, ya que comparten una unidad física. Como hemos visto en §7, la realidad individual es precisamente una realidad que brinda contenido a la formalidad de

---

<sup>77</sup> Como señala Sáez (1992): “tanto el cosmos tomado en su integridad, como cada cosa real del cosmos o cada nota del contenido aprehendido como «de suyo», determina transcendentalmente la «mundanidad» de lo real. Por esto, aunque los cosmos fueran distintos, siempre su función trascendental sería la misma: la respectividad de lo real en cuanto real” (354).

realidad: está abierta por ella, pero con carácter de individualidad o realidad suya. La realidad modaliza su individualidad, distinta a su modalización como apertura inespecífica. Precisamente, la realidad brinda su propia especificidad en el contenido.

2.2. La apertura respectiva de una realidad individual denota el carácter transcendental de la realidad. La transcendentalidad no es algo distinto a la realidad, sino que es la misma realidad en su carácter último y fundante<sup>78</sup>. El carácter transcendental está ya dado en la misma formalidad de realidad, pero mientras esta se caracteriza en ser apertura a un contenido, la transcendentalidad es posibilidad y unidad holística. De ahí que Zubiri señale que realidad de suyo es transcendentalidad. Ahora bien, esto no es suficiente: para hablar de la realidad no podemos abstraer de la formalidad su orden trascendental, sino que hay que establecer su índole propia y modalización física.

3. Fundada intelectivamente en la realidad individual, la realidad de algo está abierta a su propio fundamento. Esta apertura no se da solo en orden a la sustantividad de algo real, sino que va más allá del contenido real para situarse allende la aprehensión. La realidad en su raíz última –y no ya en su modo primario– se abre de manera trascendental a lo que está dando realidad. Lo que da realidad es la pura y simple realidad de algo, que no está dada por sí sola, sino que siempre está dada en las realidades abiertas intelectivamente<sup>79</sup>. No hay «la» realidad y aparte las cosas, sino que son las cosas las que dan realidad. La realidad individual es la que abre la pura y simple realidad como un momento suyo, el momento de unidad profunda en orden a su fundamentalidad.

La formalidad de realidad no es el fundamento último, sino el modo primario en que la realidad está modalizada. En formalidad de realidad, la realidad individual modaliza secundariamente la realidad como algo suyo. Fundado en esta realidad individual suya, la

---

<sup>78</sup> “Como «realidad» es un carácter transcendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que, recíprocamente, la talidad determina en la cosa las propiedades de lo real en cuanto real, esto es, sus propiedades transcendentales. Así, la talidad se puede considerar según lo que ella es en sí misma, y según aquello que determina transcendentamente. Esto último constituye una «función transcendental». En virtud de esta función la realidad en cuanto realidad es una estructura transcendental” (Ferráz 1988, 151s).

<sup>79</sup> Como señala Baciero (1976) “la actualidad de la cosa en esa respectividad está suponiendo la primera actualidad de la cosa en sí misma como un «de suyo». En definitiva, lo que últimamente hay es el «de suyo» de la realidad que funda el ser. No hay un *ese reale* (como si *reale* se inscribiera en *esse*), sino por el contrario, una *realitas in essendo*, realidad en ser, «de suyo» que se «afirma», se «reactualiza» en ser” (338).

unidad trascendental de lo real modaliza su carácter último, el fundamento de posibilidad: «la» realidad como unidad física de todo lo real, en su intrínseca respectividad. Aquí entra en juego el mundo.

## **B. Mundo como la unidad de todo lo real:**

«Mundo»<sup>80</sup> es la unidad física de todo lo real. Esta unidad es posible en el carácter abierto de cada cosa real: en su pura y simple realidad, cada cosa real no es solo apertura a otras cosas reales, sino que está abierta a ser un momento de «la» realidad. No se trata de una unidad conceptual, sino de un carácter físico, ya que mundo es una unidad respectiva física que pertenece a las cosas y no al entendimiento: “La realidad en cuanto tal es respectiva (...) a esta respectividad no la llamaré ya cosmos; la llamaré *mundo*” (HD 36).

Mundo es la unidad de todo lo real en orden a su carácter de realidad, y no en orden al contenido de las cosas reales. “El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo” (IRE 122). En cambio, la unidad de todas las cosas reales es la función del cosmos: “el cosmos es la respectividad talitativa de lo real mundanal” (IRA 282). Cada cosa real es más que su

---

<sup>80</sup> Nuestra palabra «mundo» tiene sus raíces en la palabra latina «mundus», que refiere a limpieza u «orden», la organización que algo ostenta. Está así emparentada con la palabra griega «κόσμος», que refiere a un orden, disposición o universo. Mundus y κόσμος señalan la disposición que tiene un conjunto de cosas, su unidad o totalidad ordenada. El opuesto de mundus es «in-mundus», de donde viene inmundicia. Inmundo expresa desorden, aquello que causa rechazo estético por su falta de pulcritud. De igual modo, el opuesto a κόσμος es la palabra «κάος», que refiere a desorden o falta de organización. También se puede entender como imposibilidad de comprensión, confusión.

Mundo y cosmos refieren a la disposición que brinda organización a un conjunto de cosas, otorgando unidad y orden. Sin esta unidad un conjunto de cosas se presenta caóticamente, al no tener un elemento que reúna sus componentes de manera ordenada. La distinción entre mundo y cosmos que realiza Zubiri distingue entre la ordenación de las cosas en su totalidad (cosmos), y aquello que brinda este orden y unidad total (mundo). Como señala Sáez (1992) “La respectividad talitativa concierne a «lo que» las cosas son en realidad, es decir, a su talidad, y es el «cosmos». La función trascendental de esta «respectividad cósmica» es la «respectividad trascendental» de todo lo real en cuanto real, y su nombre es «mundo»” (323). En esta misma línea se sitúa Aísa (2006) al señalar que el cosmos en su función trascendental es lo que constituye el mundo: “Las nociones de cosmos –talitativo– y de mundo –trascendental– son importantísimas (...) pues en el mundo puede verse una cierta culminación de la trascendentalidad y, con ello, de la unidad y de la comunicación, sin que ‘sufran’ la apertura ni la autonomía transcendentales” (Aísa 2006, 103). Por su parte, Bañón (1999), al señalar que el carácter campal de nuestra aprehensión se pone de manifiesto en el hecho de que siempre captamos varios contenidos, y no uno solo, establece el carácter de “variedad unificada” que la campalidad otorga (86). Se trata del momento de totalidad del campo, que queda impreso y determina tanto cósmica como mundanalmente.

propia realidad, está abierta a otras realidades sensibles en su constitutiva respectividad. Ellas ostentan un carácter abierto: su realidad siempre está vertida a otro, no reposa sobre sí misma. Aunque no hubiera otra cosa real, su propia realidad es una constitutiva apertura a algo más que ella y a la unidad de todo lo real. De ahí que la realidad de cada cosa real es siempre más que ella misma: no se limita al contenido de su realidad, sino que se inscribe en el orden trascendental como apertura en respectividad de «la» realidad<sup>81</sup>.

No vamos desde el mundo a las cosas, sino que desde ellas, en la aprehensión primordial de lo real la intelección realiza una retracción campal y busca distinguir esta realidad sentida respecto a otras realidades. Se trata entonces del movimiento de una marcha “que lleva desde el campo de las cosas reales todas hacia el mundo de la pura y simple realidad” (IRA 22). Esta marcha busca saber en qué consiste de suyo la realidad que inicialmente se ha aprehendido físicamente. Esto es posible en la intelección, afirmando la realidad en una marcha mundanal: se busca la realidad de algo en tanto real. “Mundo no es propiedad, es formalidad. Es la formalidad de realidad en cuanto abierta como real” (EM 209). Mundo como «la» realidad denota así su íntima relación con la formalidad, de modo que la misma formalidad deviene un momento importante de la pura y simple realidad: la formalidad de realidad está siempre abierta a la pura y simple realidad, ya que las cosas son un momento de esta unidad total<sup>82</sup>. De ahí que esta unidad física de todo lo real, en su respectividad, sea

---

<sup>81</sup> Como señala Sáez (1992) “la mundanidad del cosmos fundamenta la unidad del mundo de todas las cosas reales en cuanto reales. Estas en cuanto son determinadas talidades constituyen el cosmos. El cosmos en función trascendental constituye el mundo. La mundanidad del cosmos es, pues, el mundo” (355). El aporte de Sáez está precisamente en la consideración que ofrece sobre la mundanidad: ya que las cosas son las que mundifican mundo ellas son constitutivamente mundanas. La mundanidad –y por tanto el mundo– no es algo adventicio a las cosas, sino un momento constitutivo de ellas.

<sup>82</sup> El cosmos es el plano en que comprendemos la realidad, mientras que el mundo compete a la realidad misma como unidad respectiva de todo lo real. De ahí que la formalidad de realidad en la mera campalidad del logos está fundada en la apertura de la formalidad de realidad. Como señalamos en §5, la unidad de la intelección está en la maduración, y no en la reduplicación intelectual. De ahí que la aprehensión campal se abra como aprehensión mundanal: el campo madura en la marcha de la razón hacia el mundo, estableciendo un carácter expansivo. Como señala Bañón (1999) “hay que comprender correctamente esta expansión, porque no se trata en absoluto de una expansión productiva ni de nada por el estilo. Se trata simplemente de que el momento de formalidad individual *no se agota* en la constitución de la realidad individual de la cosa sino que, una vez constituido este, permanece todavía abierto más allá de sí mismo” (89s).

¿En qué consiste este “más allá de sí mismo”? Se trata del allende que la pura y simple realidad modaliza. Si bien en la aprehensión tenemos el aquende de lo real, en la misma apertura trascendental de lo real se abre la realidad individual como algo que trasciende su contenido. No se trata de una trascendencia existencial, en tanto se afirme la posición de algo. Contrario a esto, la trascendencia tiene aquí un sentido muy preciso: se trata de que «en» la aprehensión el contenido queda de suyo autonomizado (IRE 63).

siempre una: “es pues que la realidad en cuanto tal es respectiva, y a eso se le llama mundo. Sólo puede haber un mundo” (SH 25; HD 36). En cambio, sí es posible pensar que puede haber distintos cosmos, ya que cosmos es un modo de ordenar una totalidad, no en orden a la realidad, sino en la relación campal de sus contenidos (ETM 370). De ahí que para Zubiri “lo propio del filósofo sea considerar la realidad en tanto que constituida mundanalmente, transcendentamente” (ETM 15s); se trata del sistema dinámico y trascendental de todo lo real en tanto real (ETM 17), y no en orden a sus contenidos, talitativamente.

Ahora bien, “el mundo es la unidad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad” (IRA 19) y no el conjunto de todas ellas. Para Zubiri la intelección nos abre un “más” que no es la intelección ni las cosas, pero que tampoco es la realidad como algo exterior. En lugar de esto, la apertura respectiva de la intelección sentiente abre un mundo que está constituido por la respectividad de las cosas reales<sup>83</sup>. Este mundo radica en el de suyo respectivo de las cosas reales, excediendo la misma aprehensión, enfrentándonos a su pura y simple realidad. El mundo es la unidad de todas las cosas reales y no un objeto externo a la inteligencia. Mundo es siempre unidad física en formalidad de realidad. El mundo como unidad comprende las cosas reales en su actualidad de realidad, accesibles en la intelección sentiente, sin que ello implique que existan más allá de ella. El mundo es mera unidad de las cosas reales, no una existencia u otra cosa real más. Aún así, lo que queda actualizado en la formalidad de la realidad –el de suyo de las cosas reales–, es lo que nos muestra que no es la inteligencia la que posibilita el mundo y la realidad, sino que el mundo está constituido por la respectividad de lo real y cada una de las cosas, incluso aunque solo haya una; en otros términos, no sabemos si hay algo más allá de nuestra intelección, pero “en” la intelección sabemos que lo que estamos sintiendo es de suyo –y no de la aprehensión, ya que la realidad no se reduce a la conciencia–, cuyas notas son propias de la cosa sentida, su modo de ser real. El mundo es así la unidad de lo real en respectividad, que como tal, posibilita los distintos momentos de la intelección humana.

---

<sup>83</sup> Como señala Barroso (2005) “Zubiri se mantendrá en un ámbito intramundano –la metafísica seguirá siendo ciencia de lo trascendental, no de lo trascendente–, pero desde una conceptualización de lo real que permitirá superar la escisión entre sus concepciones intencional y existencial. Para ello, lo que hará será introducir la actualidad en la propia intencionalidad, fundar el momento lógico-noético del aquende en otro físico-noérgico” (232).

Las cosas son mundanales: en su intrínseca respectividad ellas mundifican mundo. De ahí que mundo sea “primaria y radicalmente la mundanidad de cada cosa real, en cuanto realidad abierta como real. Y sólo porque cada cosa es mundanal, sólo por esto, puede haber mundo como unidad respectiva de lo real en cuanto real” (EM 208)<sup>84</sup>. Algunos piensan que mundo es una forma, una idea reguladora o el horizonte de comprensión de las cosas. Como tal, mundo sería una idea exigida por la razón, determinada por las condiciones de posibilidad del entendimiento. Esto conduce a un idealismo trascendental – para eso, habría que pensar erróneamente mundo no como algo físico, sino como mera necesidad lógica de la razón–. Contrario a esto, el problema radica aquí en las cosas: es un problema físico lo que nos lleva a plantear la noción de mundo. Mundo se abre como sistema en las cosas, ya que ellas están en una respectividad abierta que trasciende su contenido. “Mundanidad es la apertura respectiva de la impresión de realidad en cuanto impresión de pura y simple realidad. Por ello inteligimos sentientemente lo real como instaurado en el mundo” (IRE 212). La excedencia de esta apertura a otras realidades sensibles constituye la respectividad trascendental, donde el «trans» en transcendentalidad consiste en ser «ser más» que el contenido. Este «más» abierto a otras realidades es lo que constituye mundo, y en él las cosas quedan como momentos suyos<sup>85</sup>. No es el sistema sobre el individuo, sino el sistema desde la realidad individual, en física impresión de realidad. Ahora bien, qué son las cosas en el mundo, y cómo están instauradas en el es un problema posterior, que precisa de una justificación racional, como sucede en las ciencias.

Mundo, en orden a ser pura realidad, es «la» realidad, desprovista de la aprehensión: no fundada en ella, sino abierta en ella como algo independiente, de suyo. Esta independencia no les viene de ellas mismas, sino que es una independencia recibida por ser reales (SE

---

<sup>84</sup> Como señala Espinoza (2013): “«Mundificar» significa «hacer mundo» (en el sentido de «constituye» mundo) el «de suyo» del contenido; es decir, lo vuelve en «nuda» realidad” (214). “¿Qué mienta este «hacer mundo»? Es una «mundificación» del «suyo» de la realidad del contenido y al hacerlo lo vuelve un momento de «la» realidad, esto es, de la realidad como ámbito, el mundo” (215).

<sup>85</sup> Como señala Tirado (2001) el análisis de la aprehensión primordial de realidad “nos revela, por su propio sentido, que la realidad actualizada no es puro sentido rendido por el sujeto, (...) sino que *se nos impone*, y desde su ser en-propio (de-suyo) se nos hace presente en el modo del *prius*” (289). Esto significa que la insuficiencia que una consideración talitativa del aquende de la aprehensión puede tener tiende a ser completada en la remisión física a un «más» de realidad. De este modo, en la aprehensión de realidad estamos arrastrados hacia la realidad en excedencia, “hacia nuevas caras de la cosa, e incluso “hacia” su realidad mundanal allende la aprehensión, sólo mediatamente aprehensible mediante la razón científica” (289).

381). Las cosas están en el mundo, pero abiertas desde la formalidad de realidad en el de suyo. Mundo no es sentido ni apertura, sino la unidad totalizante abierta en las cosas: hablar de las cosas en el mundo es una tarea que asume la marcha de la razón, no una exigencia que esta le ponga a la realidad. La exigencia del mundo, radicada en las cosas y su mundanidad, es una exigencia física de la realidad como formalidad del de suyo: es un problema físico de las cosas en congeneridad con la formalidad de realidad.

### C. La actualidad mundanal de lo real:

La formalidad de realidad que abre la realidad en orden transcendental como mundo señala la «actualidad mundanal», el ser de cada cosa real en el mundo. La formalidad de realidad abre la «simple y pura» realidad, donde la razón marcha hacia la profundidad de lo que algo realmente es. En esta tercera modalización de la realidad toma protagonismo aquel carácter propio de la actualidad mundanal: el ser. Pues bien, el “Ser es algo *fundado* en la realidad, en la actualidad de lo real. Y este estar fundado es justo la ulterioridad” (IRE 222)<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Basabe, al encuadrar las ideas de Zubiri dentro de una interpretación metafísico-apriorística, señala que el concepto de transcendentalidad zubiriano participa de un realismo escolástico, pero depurado de un excesivo conceptismo (Basabe 1991, 55). Esto significaría que “la escolástica ha dejado en él [Zubiri] su rigor conceptual y su realismo” (64). El rigor conceptual se acusa en las numerosas distinciones y en la profundidad que Zubiri ejercita en sus obras; el realismo se acusaría en que la realidad mantiene una prioridad sobre la inteligencia: la realidad está actualizada en la inteligencia por el yo puro, y “no queda conformada ni deformada por dicha actualización” (Basabe 1991, 55). El “difícil término medio” entre afirmar que la realidad es algo aislado de la inteligencia, o que la realidad es un producto de la inteligencia (57), estaría posibilitado en un “factum transcendente”: la realidad sostenida en dos pilares. El primero señala que “la realidad está trabada con la mente por medio de un especial modo de ser que ella, la realidad, adquiere una vez que ha “quedado” en la mente como algo precisamente autónomo y anterior a esta última” (60); se trataría de la formalidad de realidad. El segundo pilar señala: “como gracias a este peculiar modo de ser, la realidad está a la vez en la inteligencia y fuera de ella, como es a la vez simultánea y anterior al acto mental, resulta que la cosa es esencialmente bifacial: es “aprehendida” y, a la vez, propia en sí misma” (60). Zubiri asentaría el “realismo objetivo de la realidad” en el equilibrio de estos dos pilares: “el uno apoyado en la cosa externa a la mente y el otro apoyado en la mente misma” (Basabe 1991, 65). Este realismo no contradictorio estaría en “un concepto de intelección que “reifica” a la inteligencia gracias a que es la actualización de la cosa en ella, y un concepto de cosa real que encuentra el núcleo de esta realidad precisamente en la *formalidad de realidad*, en eso que la cosa resulta poseer por la específica capacidad reificadora de la inteligencia” (61).

La interpretación de Basabe no logra el equilibrio que ostenta. Al menos, no con fidelidad a las afirmaciones de Zubiri. En general, asume que la realidad es algo distinto a lo que él llama “yo puro”, la mente o facultad intelectual. Sin atender suficientemente a la intelección, Basabe asume que ella está dentro de los límites de la transcendentalidad moderna –como el sustrato activo del pensamiento–, identificando la intelección con la inteligencia. En este sentido, Basabe opone la mente a las cosas reales, asumiendo la exterioridad de estas como algo que antecede su actualidad intelectual. La realidad o «la cosa externa» quedaría trabada con «la mente misma», términos a nuestro modo de ver inadecuados para tratar la radicalidad del problema intelectual.

Ya en su filosofía de la realidad Zubiri ha señalado de manera tajante que la realidad es un *prius*, y que el ser no es primario respecto a ella, sino que está abierto ulteriormente en ella (SE 410s). Ser es la realidad que está siendo: “El ser es tan sólo el modo de ser determinado por este estar. El estar es, pues, más hondo que el ser” (EM 218). Se trata de cómo lo real tiene actualidad en el mundo, de cómo el ser deviene es actualidad de lo real en él<sup>87</sup>. El ser es un modo de actualidad: lo que es real en el mundo, de manera autónoma respecto a su propia actualidad intelectual. No se trata de que el ser esté allende la intelección, sino que el ser se hace actual en la intelección, abriendo la realidad en su carácter de pura y simple realidad allende la aprehensión<sup>88</sup>.

La actualidad de realidad en el mundo es un asunto que la razón busca dilucidar, ya que refiere a la profundidad de lo real en el orden trascendental: excede el contenido talitativo y se dirige hacia el fundamento de lo real. Lo que es actual en el mundo es algo que puede seguir siendo las propiedades de su realidad con independencia de la intelección, aunque solo ha devenido actual en la misma intelección que lo descubre como tal. Solo porque la actualidad de lo real en el mundo está abierta en la formalidad de realidad es posible que

---

Para Basabe, en tanto Zubiri concibe la metafísica escolástica como meramente conceptiva, desenfocaría el problema al no atender al carácter absoluto que la metafísica escolástica ostentaría. Precisamente, este carácter absoluto que Basabe señala es lo que Zubiri rechaza, al estar sostenido en una afirmación que escapa de lo real y se sitúa necesariamente en el ser. Para Zubiri el orden trascendental está en la realidad como formalidad, donde lo real tiene el carácter del de suyo en la aprehensión, sin afirmar alguna anterioridad. Como hemos visto, la alteridad e independencia no son anteriores, sino actuales en la misma intelección. Al parecer, en Basabe subyace la interpretación de lo real como actualidad de lo real en el mundo, a saber, en el ser: “ser es la actualidad ulterior de lo real. Ser es algo *fundado* en la realidad, en la actualidad de lo real. Y este estar fundado es justo la ulterioridad” (IRE 222). Desde ahí, sin reparar suficientemente en la oblicuidad del ser, Basabe asume lo real como algo que se actualiza en la intelección sin ser modificado por esta, identificando realidad con «actuidad», dejando de lado las actualidades intelectivas que la realidad tiene y las modificaciones que la aprehensión primordial de realidad determina en múltiples intelecciones (de ahí que una misma realidad pueda provocar distintas impresiones). La pura y simple realidad queda así reducida a ser un momento ulterior de ella misma, confusión fatal que conduce a Basabe a afirmar un realismo del todo inaceptable, tanto para una filosofía de la inteligencia, como para una filosofía de la realidad.

<sup>87</sup> “Que realidad y ser sean inseparables –“realidad siendo”– no implica que sean idénticos. Algo similar ocurre con la verdad: la realidad *estando* presente en la intelección constituye la verdad (real); sin embargo, realidad no consiste en estar presente en la aprehensión. Verdad y ser consisten en actualidad, pero con dos importantes diferencias: verdad es actualidad *en la intelección sentiente* y no en el mundo y, a diferencia de lo que ocurre con el ser, la realidad no es verdadera *inexorablemente*. La actualidad suprema o primaria es la del ser, no la de la verdad” (Aisa 2006, 88).

<sup>88</sup> Como señala Villa (2008) “hay que insistir en que la actualidad en todos sus modos es un momento fundado en lo real, por tanto, un momento formalmente segundo. Esto lo que significa es que la primariedad formal es siempre de lo real y que lo real no está condicionado, bajo ninguna circunstancia, a ninguna de sus actualizaciones. Así, todo lo real intramundano tiene esa actualidad que es el ser y puede no tener esa actualidad que es la actualidad intelectual. Pero lo real, sin esa actualización intelectual, quedaría de suyo incólume. Porque lo real de suyo jamás pende, ni puede pender, de actualización alguna” (74).



vayamos también al fundamento de lo real. Esta actualidad de lo real en el mundo queda en la intelección como algo que puede seguir siendo, y que probablemente ya estaba ahí antes de la aprehensión<sup>89</sup>. El ser de lo real no es solamente ulterior, sino que es actualidad de lo real como algo anterior a la misma aprehensión intelectual. El ser está fundado en la actualidad de lo real (IRE 222), lo que le brinda cierta anterioridad respecto a su actualidad intelectual<sup>90</sup>. Ahí se funda la temporeidad del ser: ya, ahora, aún, son tres facies de la propia y unitaria actualidad del ser: “Su unidad es la estructura del «siendo». La temporeidad es la unidad dinámica de la formal ulterioridad del ser respecto de la realidad. El tiempo se funda por tanto en el ser y no al revés” (IL 389). Con esto, el carácter de ulterioridad del ser y su patencia física en la aprehendido –solo en ella aprehendido– es lo que establece el ser como algo oblicuo –sentido oblicuamente en la aprehensión–:

La aprehensión aprehende en modo recto lo real, pero lo aprehende también expreso en su ser; por tanto el ser *está oblicuamente aprehendido*. Pues bien, oblicuidad es expresión. Aprehendemos en modo recto lo real, y en modo oblicuo su actualidad mundanal. Precisamente por eso es tan difícil distinguir ser y realidad. (IL 360).

La oblicuidad del ser señala que no solo aprehendemos lo real, sino que de igual modo aprehendemos el ser fundado en la realidad. No se trata de que hay ser en el mundo, y luego otro ser, conceptual, ulterior a la realidad (donde se admite el no-ser). Ser es ulterior a la realidad en tanto es la afirmación de la razón sentiente sobre algo que “es” en el mundo, oblicuamente sentido<sup>91</sup>. El ser es la unidad de lo que la realidad individual, en su propia sustantividad –o la índole de su misma actualidad–, se acusa intelectivamente de ella. El ser

---

<sup>89</sup> “El ser, esto es, la actualidad de lo real en el mundo ha de analizarse, como veremos, a partir de esta actualidad intelectual, sin que con esto se niegue que en esa actualidad lo inteligido es inteligido como un *prius* a su intelección y que, por ello, nos remite «allende» la misma, como sabemos” (González 1986, 516s).

<sup>90</sup> En esta línea es necesario precisar que la “realidad es actualidad que puede, en virtud de su apertura, actualizarse en intelección sentiente, sin consistir por ello en dicha actualización” (Aísa 1993, 275). Como señala Zubiri, “Actuidad es el carácter de acto de una cosa real. (...) El momento de acto de una nota física es actuidad” (IRE 137s). Actuidad no es realidad, sino un carácter suyo que pertenece al de suyo de algo real como lo que está en acto y es susceptible de actualidad. La actuidad se funda en la realidad: no es anterior a ella, aunque en ella denote independencia solo cuando deviene actual. No sabemos de la actuidad de algo a menos que esto devenga actual. Solo en la actualidad de lo real podemos postular su actuidad.

<sup>91</sup> “Al conocer una cosa en profundidad, no lo estamos conociendo necesariamente en su realidad última. Si la intelección en profundidad es un hecho constatable, el acceso a la ultimidad es constitutivamente problemático. Por esto, la intelección en profundidad no equivale a intelección absoluta” (Sáez 1992, 348).

de algo real en el mundo es la afirmación de su esencia física, que solo se aprehende en la apertura intelectual de su sustantividad. La insistencia al señalar que en la aprehensión el ser denota lo que la realidad es en el mundo responde a la necesidad de librar al ser de un concepto que lo asume sin más como un momento del mundo, dirigiendo su afirmación al allende de la realidad como aquello que se separa de su actualidad intelectual. Lejos de esto, el análisis de Zubiri afirma que, si bien el «ser-real» “conciene a las cosas que están incluidas en el campo y por tanto abarcadas por él”, este ser-real excede de dichas cosas reales en cuanto «real», mostrando que la “realidad ya no es sólo medio de intelección sino que es la mensura de lo que se va a inteligir como pura y simplemente real en la apertura” de lo real, a saber, el mundo (IRA 22)<sup>92</sup>.

¿Cómo podemos entender la pura y simple realidad en el horizonte de la oblicuidad del ser? A nuestro juicio, desde el paradigma de la congeneridad. Lo que es la pura y simple realidad descansa en la congeneridad que da lugar a la co-actualidad. Lo primario es la aprehensión de realidad, la intelección. La aprehensión de realidad es la nuda intelección<sup>93</sup>. En ella se funda el sentir como modo de estar radical. Esta actualidad del estar es lo que abre aprehensivamente la realidad como formalidad del de suyo, sin que haya una primacía

---

<sup>92</sup> Rivera (2001) presenta su crítica a Zubiri en los siguientes términos: si bien está de acuerdo en que “la cosa actual en el mundo (...), es, y es frente a las demás cosas” (233) –ya que ese es el carácter fundamental para establecer no solo la mundanidad sino la constitutiva respectividad de todo lo real–, no concede que “*eso* sea *el* ser, o *todo* el ser” (233). Para Rivera, el ser no puede quedar contenido en el mundo. De ahí que para él lo que Zubiri afirma no “sería una mera descripción de hechos” (Rivera 2001, 233), ya que “lo único que Zubiri hace es mostrar que se *podría* hacer la distinción que él propone entre el ser y la realidad, y que *entonces y sólo entonces* el ser sería la “reafirmación” de la realidad o la reactualización de la realidad en el mundo” (Rivera 2001, 234). En el fondo, la crítica de Rivera no va tanto a la noción de ser que Zubiri presenta, sino que apunta a la validez de su análisis del hecho de la intelección. Precisamente esa es una de las sospechas que constantemente se repite en muchos intérpretes de Zubiri, sobre todo en aquellos que rechazan aceptar la intelección como un hecho. De ahí que para algunos el método de Zubiri falle en su raíz, al ofrecer una teoría en lugar de un estricto análisis del hecho de la intelección.

<sup>93</sup> A juicio de Walton (1993) la intencionalidad de horizonte husserliana queda subordinada a la formalidad de realidad zubiriana y la transcendentalidad que ella ostenta (54). Para fundamentar esto Zubiri establecería que la intencionalidad “es un momento interno del *intentionem* y le antecede por ende un estar ya en la realidad que no deja de retenernos en ella” (Walton 1993, 54). La intencionalidad habría “prescindido de la circunstancia de que este algo está ya presente a la conciencia sin estar determinado por el darse cuenta. Así, lo real no es un punto de llegada problemático sino un punto de partida para la aprehensión” (48). De ahí que el horizonte quede también reducido a ser “un aspecto del campo meramente perceptivo y por ende supone un campo de realidad independiente de mi acto de percepción” (54). La conclusión es que los aportes de Zubiri pretenden impedir la permanencia en la fenomenología trascendental (Walton 1993, 54). Aún así, esto no significa que Zubiri supere en general toda la fenomenología, ya que el desarrollo de la fenomenología genética abre un nuevo ámbito de discusión, tanto en orden a la valoración del cuerpo, como en la mundanidad de una comunidad de sentido histórico.

de la realidad o el saber de la realidad. La afirmación sobre la realidad de lo real inteligido y del ser de lo real en actualidad mundanal es una actualidad comprensiva que re-siente el dato físico, la impresión física de realidad dada inicialmente. De ahí que esta actualidad requiere de la unidad del logos y razón. Por eso toda explicación sobre lo que es la realidad es siempre dinámica: ella es real en su patencia física, pero varía según el modo de esta explicación, su condición conceptual, basada en la impresión física de realidad. Esto abre el lenguaje como problema filosófico, y la diversidad en que se concreta culturalmente<sup>94</sup>. Solo podemos hablar de la realidad y del ser desde el lenguaje, según los modos que este pueda tomar (hablado, escrito, simbólico, etc.). Aún así, el lenguaje siempre está en la realidad, ya que la realidad lo sostiene en la radical aprehensión. De ahí que desde la congeneridad se funda la necesidad de recurrir a la distinción entre allende y aquende, como modos de estar originales que fundan la distinción conceptual.

#### **D. El problematismo de la pura y simple realidad:**

Pues bien, esta formulación es problemática, al menos por tres razones. En primer lugar, Zubiri identifica mundo y realidad en la unidad respectiva abierta de todo lo real. Mundo y realidad parecen ser lo mismo. Esto, en tanto realidad es tomada por sí misma, como «la» realidad. ¿Implica esto que mundo, en tanto «la» realidad, es algo aparte de la intelección? Recordemos que «la» realidad es una modalización de lo real en tanto real, lo que busca ir más allá de la intelección, allende la aprehensión. No es lo mismo formalidad de realidad – realidad en su primera modalización– que «la» realidad, lo real en tanto real. «La» realidad es lo real en orden transcendental, abierto al allende de la misma aprehensión, que en su

---

<sup>94</sup> Aquí es importante avanzar en la consideración de este problema. No se trata de un problema de variedad lingüística, sino de la intersubjetividad que constituye dicha variedad, estableciendo una estructura común a la realidad personal y su decurso histórico concreto. El problema no está en que haya varias concreciones lingüísticas –etánea, cultural e históricamente–, sino que la misma realidad humana está siempre abierta y posibilitada por esta múltiple variedad. Así como cada realidad es individual, sus concreciones particulares son únicas, dadas en el contexto de una comunidad. Esto no tiene su origen en una dispersión meramente circunstancia, sino que radica en la misma constitución metafísica de la realidad humana abierta como una realidad en realización mundana. Como señala Antúnez (2006) “Junto a la respectividad constitutiva las notas abren desde sí mismas una respectividad a otras realidades y a toda la realidad, es la respectividad remitente al Cosmos y al Mundo. Así resulta que las otras cosas, el Cosmos y las otras personas, están por respectividad constituyendo mi propia realidad aún antes de que yo sea consciente de ello. No se trata de un proceso existencial o vivencial sino de un momento ontológico en la constitución de la *suidad* que repercute tanto en la personeidad como en la personalidad” (168).

actualidad en formalidad de realidad es aquende. Este allende y aquende de la realidad se instauran en la intelección: realidad aquende es la formalidad de realidad, y realidad allende es la apertura del allende “en” la intelección. No hay allende trascendente, sino que este se fundan en la trascendentalidad<sup>95</sup>. La trascendencia no es una salida de la aprehensión, sino apertura a más realidad en la aprehensión de lo real.

En segundo lugar, si bien hay congeneridad entre realidad e intelección, en ella lo real queda como algo más que su patencia física, queda desde su carácter mundano como apertura a la unidad de todo lo real<sup>96</sup>. De ahí que la intelección esté abierta a más realidad, abierta a la realidad de otras cosas sensibles. Esto hace que en la intelección se aprehenda la física mundanidad de las cosas reales: ellas de suyo tienen el carácter de apertura mundanal, ellas son respectivas a otras realidades. En este sentido mundo no es una cosa real, sino la unidad de ellas en el de suyo. No se trata de confundir de suyo y existencia, sino de la supuesta anterioridad del de suyo respecto al saber, como algunos intérpretes han afirmado (Basabe 1991, Soares 2009). Si bien solo hay de suyo como realidad, cuyo contenido determina el carácter de la formalidad, para que haya intelección sería necesario que al menos el de suyo tenga algún tipo de anterioridad respecto a la realidad y el saber. Esto conduciría a afirmar que lo que Zubiri propone es un realismo ‘sui generis’, pero un realismo al fin y al cabo. ¿Qué afirma entonces este realismo? Que hay algo que está antes de toda intelección, que solo deviene como tal cosa real en la intelección. De otro modo, habría que afirmar que todo lo que es real está posibilitado por la aprehensión. Si bien el carácter del de suyo que algo real ostenta es propio de él, negar que dicho carácter tiene algún tipo de anterioridad conduce a afirmar que el de suyo se funda no ya en el orden trascendental de las cosas sino en el orden trascendental de la aprehensión. Sería una

---

<sup>95</sup> Como señala Bañón (1999) “la realidad campal, al ser realidad actualizada en una aprehensión sentiente es, de momento y mientras no se demuestre otra cosa, mera realidad dada, esto es, mera realidad. Afirmar que no es realidad allende significa sólo precisar que, en la primordial aprehensión campal, no hay nada que justifique de un modo inmediato la extensión de la formalidad de realidad campal a la realidad allende. Por tanto, más que una afirmación sobre el allende, es el poner de manifiesto el límite y la reducción de todo el tratamiento sobre el campo de realidad a lo dado en la aprehensión” (91).

<sup>96</sup> “La unidad entre inteligencia y realidad no es una «relación», sino una «respectividad»: es el «estar» aprehensivamente en la realidad. Estamos en la realidad sentientemente en un estar meramente actualizando lo ha aprehendido en que estamos, de modo que forzosamente y ab initio estamos instalados en la realidad, no sólo en cada cosa real que aprendemos sino eo ipso en la realidad que se hace presente en la impresión de realidad” (Ellacuría 2001b, 423).

especie de realismo trascendental, muy cercano al idealismo. De ahí que los intérpretes de Zubiri señalen que el realismo trascendental de Zubiri no debe ser entendido como un idealismo, sino como un realismo, donde el de suyo es primario. Pues bien, si el de suyo tiene algún tipo de anterioridad respecto a la intelección es porque «en» la aprehensión –y no «por» ella– lo real de suyo queda con un carácter de alteridad. «La» realidad no es la identidad del de suyo en el orden de la pura realidad (lo que conduce a una noción realista). Por más que la formalidad de realidad sea actualidad de lo real en la intelección, lo que es actual pertenece al orden de la pura realidad y su actualidad mundanal. La tarea de la razón es buscar en la intelección la identidad de lo que ella tiene actualizado, y que efectivamente sería real trascendiendo la aprehensión. Se trata entonces de una justificación posterior, no de una afirmación en la intelección<sup>97</sup>.

¿Pero, –y en tercer lugar– ¿acaso mundo no está fundado en la intelección, bajo la formalidad de realidad, como unidad respectiva exigida? Si bien la exigencia de lo real es física, siempre es actual para la inteligencia sentiente. La intelección está sometida a la formalidad de realidad, y como tal, no hay otro acceso a las cosas reales sino mediante una intelección sentiente. Lo real está en la intelección del de suyo, no puesto por ella ni allende a ella. La unidad de lo real no está en la trascendencia de las cosas, no podemos afirmar, sin más, que ella esté fuera de la intelección. La intelección es actualidad de lo real, y en ella solo es posible afirmar que hay también actualidad de lo real allende la intelección, solo desde ella –en ella, no por ella–. La sustantividad como actualidad individual y el ser como actualidad mundanal son posibles en la apertura de la formalidad de realidad, lo que brinda a la intelección inmediatez en co-actualidad con la realidad (por más que se quiera hacer depender del de suyo de lo real). El de suyo, en tanto orden trascendental, abre la pura y simple realidad. De ahí que mundo carece de independencia más allá de la formalidad, ya que en las cosas reales se abre físicamente como unidad trascendental de la realidad.

---

<sup>97</sup> “Zubiri, sobre la base de una descripción del acto elemental de inteligencia sentiente, que no está en contradicción con la de Husserl (aunque tampoco sea idéntica), y apoyado en tal descripción, puede postular “razonablemente” –que no demostrar– la existencia real de los objetos físicos, de los animales y de los demás *alter ego* que conmigo constituyen la pública comunidad humana. Con ello, el pensador español habrá evitado desde los fundamentos metafísicos de su pensamiento, las enormes dificultades que Husserl tiene para poder sostener que los otros yos que aprehendo en mi esfera primordial, son algo más que constructos noemáticos de mi actividad intencional, por mucho que alberguen el sentido de la alteridad” (Tirado 2001, 284).

Si bien la noción de mundo es correlativa a la idea de realidad, lo que el mundo es no corresponde formalmente solo a la pura y simple realidad, aunque ambas nociones denoten la realidad. Así como mundo está abierto en la mundanidad de las cosas reales, la pura y simple realidad se abre en la realidad particular abierta por la formalidad del de suyo. En el fondo, tanto mundo como «la» realidad son dos caras de una misma moneda<sup>98</sup>. De ahí que ellos sean una modalización física de la realidad: la realidad en su transcendentalidad. Mundo es una maduración del campo intelectivamente aprehendido. Esto significa que lo que es la realidad del mundo queda determinado impresivamente por la unidad de la intelección que va desde la AP, pasa por la campalidad del logos y marcha en la Razón. Conforme a lo dicho en §5, el contenido campalmente abierto está ya determinado por la aprehensión primordial, y es este contenido lo que va a ser modalizado por la actualidad intelectual de la comprensión. Lo que es la realidad campal sentida mundanalmente está abierto cósmicamente, de modo que el regreso comprensivo hacia la realidad mundanal sentida primordialmente viene dado como una cosmovisión. Las distinciones que antes hemos apuntado (respecto a las tres modalizaciones de la realidad y los modos particulares en que la realidad se identifica con mundo) sirven para indicar el carácter propio y particular que estas modalizaciones actualizan en orden a un mismo problema: la realidad en su dinamismo radical sistémico.

Pues bien, dado estos problemas debemos regresar a los principios que fundan la noción de realidad presentada por Zubiri. En primer lugar, es necesario recordar que en IRE realidad es considerada desde su actualidad intelectual: el carácter del de suyo de algo

---

<sup>98</sup> Dado que mundo y realidad se identifican materialmente, los problemas del mundo están vinculados también a la realidad y viceversa ¿A qué problemas nos estamos refiriendo? Por ejemplo, está el modo de acceso al mundo: intelectivamente no hay conocimiento del mundo sin más, sino que siempre vamos a este desde el cosmos. Se va del campo abierto en formalidad de realidad al mundo como orden transcendental. El supuesto de toda investigación sobre la pura y simple realidad tiene un carácter cosmológico ¿Qué significa esto? Que mundo solo puede ser tomado como una noción intelectual, cuya aplicación se inscribe en los problemas metafísicos de la realidad. Aún así, esta noción difícilmente puede ser aplicada a problemas de filosofía de la naturaleza, ya que la cosmología tiene como objeto propio el cosmos (en sentido zubiriano) y no el mundo. Mundo es una noción noológica que sirve tanto para la filosofía de la inteligencia como para la filosofía de la realidad, que tiene un carácter físico dada la mundanidad de las cosas, pero aún así es incapaz de entregar un contenido concreto a una discusión sobre lo que la realidad es. En este sentido, mundo solo sirve para establecer diferencias conceptuales. Si bien hay un solo mundo (en su transcendentalidad), estamos en la realidad del mundo desde distintas «cosmos-visiones». La campalidad del mundo está determinada por el cosmos. De ahí la necesidad del diálogo (como función del logos): volver a lo que la realidad del mundo desde lo que el logos ha abierto campalmente como la unidad de lo real. La sofisticación conceptual da lugar a una constante superación analítica, mejorando el acceso que tenemos a la realidad.

aprehendido. Esto marca una distancia respecto a cómo Zubiri consideraba la realidad en SE, donde realidad es el de suyo de la sustantividad, considerada esta en su suficiencia constitucional. El cambio de paradigma metodológico se opera en el modo como la realidad se comprende, ya en su actualidad en la intelección sentiente, o en la suidad constitutiva de una sustantividad. La conciliación propuesta por el autor es que realidad tiene el carácter del de suyo como propio de las cosas, y es el de suyo lo que caracteriza la formalidad, imprimiendo este carácter a la actualidad intelectual. No es la intelección la que coloca realidad a las cosas, sino que ellas son las que dan «su» realidad en la intelección. Y en esta formalidad, las cosas tienen de suyo un momento de individualidad sustantiva y otro de respectividad sistémica. El primero da lugar a la sustantividad de una cosa real, lo establece como una realidad. En cambio, en el segundo momento se funda la unidad de todo lo real como mundo: las cosas, en tanto son «su» realidad, están abiertas en respectividad a algo más que ellas, a «la» realidad. La realidad está dada en las cosas reales, en el de suyo que las caracteriza, lo que constituye la formalidad de realidad para la intelección.

Ahí identificamos las tres modalizaciones de la realidad: como formalidad de realidad, como sustantividad real, y como unidad total o sistema<sup>99</sup>. Si acaso se opera un cambio de paradigma desde la sustantividad en SE hacia la actualidad intelectual de IRE, no se trata de paradigmas distintos o contradictorios, sino de dos modos de considerar la realidad. Ambos se pertenecen mutuamente: el de suyo determina la actualidad, y esta tiene el carácter del de suyo. La sustantividad de lo real determina el contenido de la formalidad, y esta formalidad no es posible sin su contenido. Desde ahí que mundo esté anclado en la realidad: realidad es el acceso a lo real, y en la unidad de lo real mundo es el término de esta unidad. Hay mundo desde el paradigma que coloca en un mismo origen realidad e intelección, en clave de

---

<sup>99</sup> En el sistema todas las notas son respectivas entre sí. Se trata de una unidad en constitutiva respectiva física. Como tal, las notas están vertidas hacia otras notas, lo que se constituye en una apertura en alteridad. Lo real está dado en sus notas, de modo que cada realidad es una nota de su realidad. De ahí que cada forma de realidad no es una adición al sistema, sino que le pertenece de manera constitutiva por ser real. Así como en el sistema interno (engranajes) de un reloj cada pieza encaja en la virtuosidad de su funcionalidad, así también en la totalidad de la realidad cada cosa real encaja en él por el mero hecho de ser real. Esta sistematización del sistema no se reduce a la constitución holística de todo lo real, sino que se concreta en cada sistema. Como señala González (1986) “La razón es sistemática y las formas de realidad encontradas en intelección racional son sistema. Si el campo era sistema de referencia, el mundo es también sistema en cuanto estructura de la realidad campalmente sentida. La razón, decíamos, traza un esbozo desde el campo, y eso esbozado es justamente la unidad del mundo como sistema de las razones de lo campal, esto es, de las diversas formas de realidad” (512).

congeneridad. En esta congeneridad mundo, fundado en la mundanidad de las cosas, denota el carácter del de suyo como algo que queda en la intelección con independencia radical. Se trata de la realidad como fundamento de lo real, ya que mundo es la pura y simple realidad.

Mundo es la unidad de lo real en la intelección, y solo en ella tiene actualidad. Esto se comprende de manera adecuada en tanto hemos delimitado el paradigma de congeneridad entre realidad y saber. Desde esta aclaración de la realidad, según sus distintas definiciones, mundo pudo ser aclarado como unidad de lo real. No se trata de que mundo es algo fundado allende la intelección, ni tampoco en ella, sino que pertenece a la unidad de la intelección y la realidad actualizada en él como algo anterior a las distinciones conceptuales<sup>100</sup>. Mundo es «la» realidad. Pero «la» realidad no es algo real (sustantivo), sino el sustento metafísico que posibilita toda intelección: el carácter sistémico de todo lo real en tanto real, su transcendentalidad<sup>101</sup>.

Si ponemos acento en la alteridad radical que el de suyo ostenta en la aprehensión y su eventual autonomización, podríamos dar espacio a un tipo de realismo en Zubiri. Solo en este sentido podríamos hablar de cierto realismo, no ya en su significación tradicional, sino como un realismo del de suyo. Esto precisaría entonces de una justificación que lo haga razonable, no ya por parte de Zubiri, sino por parte de sus intérpretes. De igual modo –y con una menor probabilidad de éxito–, se podría hacer énfasis en el orden trascendental y remarcar su importancia fundamental en la formalidad de realidad. Desde ahí habría que

---

<sup>100</sup> Como señala Ellacuría (1991) lo metafísico “no es sino lo físico considerado en tanto que real, desde la perspectiva de lo real, entendido lo real como «de suyo», que en cuanto «de suyo» es ciertamente una formalidad, pero una formalidad asimismo real. Pero esa reduplicación de lo real «en tanto que real», lo que hace es centrarse en el principio físico de unidad de todo lo real, que no es otro que su carácter mismo de realidad como «de suyo». De ahí que el objeto de la filosofía (...) es uno porque la realidad misma es una en tanto que realidad. Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía” (27).

<sup>101</sup> El dinamismo interno de la realidad no entrega la totalidad de la realidad, pese a que ella esté patente de manera física. De ahí que mundo sea siempre algo más, una excedencia en transcendentalidad. No se trata de un acceso a algo separado de la inteligencia, sino de la excedencia física de lo real en ella, abierta a algo que estaría más allá de ella. Las cosas están físicamente patentes en esa excedencia, mundificando mundo, ya que es la mundanidad de las cosas la que nos permite hablar de mundo como la unidad de todo lo real. Mundo es así la unidad de todo lo real, una única unidad sistémica que está intelectivamente sosteniendo el cosmos: se trata del orden trascendental que antecede todo orden tautológico de cosas. De ahí que también haya lugar a varias «cosmovisiones»: ellas se sustentan en un solo «mundo». Esto resulta entonces de suma importancia para el diálogo entre distintas culturas y variados tipos de sociedades. Como señala González (1994) “El mundo, en su apertura trascendental, es el ámbito de comunicación en el que se constituiría el hecho social. La transcendentalidad de la realidad es, como hemos visto, comunicación” (105).



insistir en el carácter de posibilidad de todo aparecer físico. Se trataría entonces de introducir la noción zubiriana de realidad en el idealismo trascendental. Esto, a nuestro modo de ver, está muy lejos del pensamiento de Zubiri, ya que sería necesario confundir el orden trascendental con la idealidad o un tipo de apriorismo conceptual. De ahí nuestro trayecto por las distintas modalizaciones de la realidad: ellos dan cuenta de la función particular y estructura precisa en que mundo es la unidad de lo real como «la» realidad, sin caer en un realismo, pero tampoco en un idealismo de cualquier tipo<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Por esta razón afirmamos que la metafísica de Zubiri es una contribución a la dialéctica analítica, al establecer un novedoso horizonte de investigación. La realidad está en un constitutivo dinamismo. Como tal, su riqueza no se deja atrapar en conceptualizaciones metafísicas. Ya que el orden talitativo constituye el acceso a lo real en profundidad de la marcha razonadora de la intelección, lo que la razón intenta afirmar no se desentiende del logos, no está sobre él, sino que se sostiene en él como su dato factual. El logos y su estimación campal se sostienen, de igual modo, en la aprehensión primordial, que no es una aprehensión distinta, sino el abstracto noológico de una única intelección. La aprehensión de realidad es unidad física, lógica y razonadora. De ahí que si hay cambios en los contenidos lógicos, en el orden talitativo que la realidad presenta, también la misma razón puede ser conducida a nuevos horizontes de investigación. La razón no es, en su inicio, sistema, sino marcha. Pensar la Razón como sistema, como unidad última e incluso absoluta es un error. Y de este error ya nos había advertido Zubiri. La unidad de su pensamiento no pretende un acabado metafísico, como doctrina sobre la realidad, sino que tiene su acabado en ser un mero análisis que asume constitutivamente el carácter dinámico e indeterminado de la realidad. Para Zubiri la realidad es un problema abierto, no un logro de la razón. No puede haber ejercicio de probación sobre la estructura de la intelección, sino respecto a las cosas que en él quedan aprehendidas. De ahí que lo que Zubiri nos dice de la realidad solo puede ser sometido a un análisis, no a una probación física.

## CONCLUSIONES

Recapitemos el proceso que lleva a la comprobación de nuestra hipótesis de trabajo. Para guiar nuestra investigación preguntamos en qué modo la noción zubiriana de realidad se inscribe en algún tipo de realismo o idealismo. Nuestra hipótesis señala que la noción de realidad zubiriana no se inscribe en algún tipo de realismo, ya que su carácter dinámico reposa en la congeneridad entre realidad y saber, y no en una concepción tradicional.

1. Nuestro primer objetivo fue mostrar cómo surge el problema de la realidad. El resultado es que realidad no solo es un problema abierto en la realización personal, sino que es el fundamento transcendental de la filosofía: no se trata de estudiar el ente en tanto ente (ontología), las condiciones de posibilidad del conocimiento (criticismo), o la descripción de esencias fenoménicas (fenomenología). La realidad antecede todas estas disciplinas.

2. Un segundo resultado fue identificar el carácter metafísico de la filosofía de Zubiri. Ella se desarrolla como respuesta al problema de la entificación de la realidad y logificación de la inteligencia. Las concepciones metafísicas tradicionales se mostraron insuficientes para tratar el problema de la realidad en su radicalidad aprehensiva: tanto el realismo como el idealismo son propuestas conceptivas de una inteligencia concipiente. De ahí la necesidad de plantear el problema desde la intelección sentiente: ella trata la realidad en su radicalidad física, y no desde una representación conceptual. La insuficiencia del realismo e idealismo está en pensar que a la realidad compete la existencia, o al menos la fáctica exterioridad de lo real. Contra esto, Zubiri señala que realidad es un *prius*, no una afirmación.

3. Al mostrar qué entiende Zubiri por realidad, según el carácter radical que le concede, hemos obtenido una idea de realidad que descansa en la congeneridad entre realidad y saber. Esta congeneridad denota la centralidad del de suyo, que es la realidad en su carácter de alteridad respecto a la aprehensión. De ahí que el modo primario en que la

realidad es comprendida es como formalidad del de suyo, donde hay una mutua pertenencia entre el contenido abierto por la formalidad, y la actualidad que abre el contenido. Se trata tanto de una funcionalidad de la realidad del contenido que reifica la formalidad –lo que le concede el carácter de realidad–, como de una actualidad de algo real en la formalidad. Ahí radica la importancia del principio de actualidad mundanal: el cuerpo intelectual abre la aprehensión de la realidad, aprehensión que deviene intelectual. La intelección sentiente es el modo en que intelectivamente estamos en la realidad de algo, corporalmente situados en el mundo en marcha comprensiva a su fundamento. En este punto se constata la importancia de la unidad de la intelección: estamos comprensivamente en la realidad.

4. Al proceder al análisis de la formalidad de realidad como la modalización primaria y radical de la realidad hemos obtenido como resultado que ella es una apertura que brinda acceso a lo real: en ella la intelección se abre en alteridad radical a algo que excede el mero contenido aprehendido. Esto significa que la misma realidad deviene contenido bajo una formalización que se opera en la aprehensión. Lo propio de la formalidad consiste entonces en modalizar la realidad como actualidad aprehensiva: lo real es actual en su formalidad. En esta actualidad y su carácter de apertura tenemos la radicalidad de la realidad, que consiste en estar de suyo en la aprehensión. La formalidad compete a la realidad en su actualidad intelectual, y no a la intelección misma de la que es apertura.

5. En línea con lo anterior, hemos visto que lo que queda abierto en la formalidad de realidad es la propia realidad individual de una sustantividad: se trata de la realidad individual de algo aprehensivamente abierto. La realidad individual es lo propio de algo, es el de suyo en su momento de individualidad suya o suidad. La realidad queda así modalizada como algo que es suyo, como su realidad que reifica la formalidad y entrega un contenido físico. Ahí se concreta la segunda modalización de la realidad: la sustantividad individual. Precisamente lo que arroja esto es que la formalidad de realidad abre en respectividad otras realidades, no otros sentidos o momentos de la realidad.

6. La excedencia respectiva de las realidades individuales es lo que funda la mundanidad de las cosas, de modo que en la formalidad de realidad la realidad se abre

como simple y pura realidad. El resultado es que la realidad no puede ser solo entendida como formalidad ni como individualidad, sino que ellas tienen un carácter trascendental que es el fundamento de todo lo real. Este carácter fundamental es lo que denota el mundo. Mundo no es una realidad particular, sino la unidad de lo real en tanto real. Por eso es «la» pura y simple realidad, aquello en lo que está abierta la formalidad de realidad como unidad de toda y cada una de las realidades individuales sentidas y sensibles. Esta es la tercera modalización de la realidad.

7. Un resultado importante se desprende en la comprensión del ser de algo real que está allende la aprehensión. Este allende no es el «trans» de la trascendencia, sino que se trata de la misma trascendentalidad abierta como excedencia de realidad. Cada realidad está abierta en formalidad como realidad suya e individual; pero, también está abierta en respectividad a todo lo real. Individualidad y totalidad son dos momentos de la formalidad de realidad: el primero refiere al contenido aprehendido en formalidad del de suyo, y el segundo a la trascendentalidad de todo lo real como apertura a otras realidades. De ahí que en la aprehensión lo real queda no solo como realidad aquende, sino también como realidad allende la aprehensión. Aquí se funda un tipo de trascendencia muy preciso: en la realidad vamos a la profundidad de lo real, sin salir de ella sino abiertos al fundamento de lo real. Esta fundamentalidad es propia de la realidad, no se diferencia ni sale de ella, sino que en ella accede a su actualidad mundanal. Aquí es donde hemos visto el carácter propio del ser, que es ulterior a la realidad, sentido oblicuamente en ella.

8. La noción de ser como algo ulterior nos ha mostrado que la realidad no es algo que está antes trascendiendo el contenido de la formalidad, sino que toda posible trascendencia se funda en la trascendentalidad de lo real. El resultado de esto es que lo que la realidad es, en su actualidad mundanal, es el ser de lo real. De ahí que intelectivamente aprehendemos, de manera directa, la realidad, y de manera oblicua, el ser de lo real. El ser no es algo que está en el mundo, sino que ser es la actualidad de lo real en el mundo. De ahí que lo que la realidad «es» en el mundo es siempre un postulado, no una adecuación. Con esto, cualquier rastro de realismo queda despejado en su raíz.

Nuestra hipótesis de trabajo ha sido confirmada en dos frentes. En primer lugar hemos visto que la noción zubiriana de realidad supera, en su raíz, las concepciones metafísicas tradicionales que quieren brindar una respuesta al problema de la realidad. Dado que para Zubiri realidad no se identifica con existencia ni exterioridad mental, tanto el realismo como el idealismo son insuficientes para tratar del problema de la realidad planteado desde la inteligencia sentiente. Para Zubiri, lo que la realidad es consiste en un *prius* físico: es lo que primero noto, el de suyo. Todo contenido está reificado por el carácter de realidad que el de suyo otorga en la formalidad de realidad. Lo que cada realidad inteligida sea, allende la aprehensión, es algo ulterior que debemos investigar y justificar racionalmente. De eso dan cuenta las ciencias en sus ámbitos particulares de la realidad.

Ahora bien, el segundo frente en que nos enfrentamos al realismo es desde la misma noción de realidad y su formulación como de suyo. Contrario a las interpretaciones usuales de algunos especialistas en Zubiri, nosotros hemos defendido que la noción de realidad no puede ser entendida como realismo. De ahí que no se pueda hablar de un realismo zubiriano. Para esto analizamos lo que algunos autores han dicho sobre el tema, identificando que para ellos, en general, el realismo zubiriano descansa en la anterioridad del de suyo respecto a la aprehensión. Esta anterioridad puede tomar la forma de necesidad, alteridad o actuidad. Pues bien, para afirmar nuestra hipótesis hemos sido enfáticos al señalar que el de suyo no es algo que antecede a la actualidad intelectual, sino que la actualidad pertenece al de suyo en la misma medida que el de suyo a la formalidad. Lo que se abre corporalmente en la aprehensión es la formalidad de realidad: en ella se funda la apertura, la alteridad individual y la mundanidad de lo real –como actualidad allende la aprehensión–. Lo que el de suyo denota no es algo que está antes de la aprehensión, sino algo que en ella queda con dicho carácter. Se trata de una necesidad formal fundada en el carácter físico de lo real. De ahí que toda afirmación del de suyo, lo que de él podemos señalar, se dice como un postulado de lo que realmente es algo, no de lo que fácticamente está carente de actualidad. De ahí que la misma actuidad –lo que algo es en acto independiente de su actualidad– solo es real en actualidad, y se postula de manera razonable allende la aprehensión.

De manera general, podemos concluir que la complejidad para entender el pensamiento de Zubiri y su noción de realidad está precisamente en permanecer en el análisis de la misma aprehensión, cuidándonos de la propensión a ir más allá de ella. La filosofía de Zubiri no descansa ni en el realismo ni en idealismo. El de suyo no es el supuesto de su filosofía, su pensamiento no se inscribe en el realismo ni se formula como tal. Afirmar que el de suyo tenga un carácter de anterioridad respecto a la congeneridad entre realidad y saber es tan controversial como pensar que su análisis de hechos descansa en un idealismo trascendental, por muy amplio que se formule. En fidelidad con el mismo análisis, no podemos afirmar que la aprehensión, por un lado, o el de suyo, por otro, tiene alguna anterioridad física, ya que ambos son vías que explenan la estructura de la intelección. Esto también se expresa en la reiterativa referencia, la implicancia que tienen estos términos al momento de describir analíticamente. La supuesta anterioridad o requisito de la realidad respecto a la intelección resulta una exigencia de la razón, pero no una afirmación de esta. Contrario a esto, estamos impresivamente en la realidad, ya sea desde una comprensión del contenido real como anterior a la aprehensión, o de la intelección como acceso a dicho contenido. A nuestro juicio, esta afirmación es más fiel a la analítica de hechos que Zubiri propone, como superación del dualismo occidental. La valoración de la propuesta zubiriana, y su aporte a la filosofía occidental es otro tema, que no debe interferir en la formulación rigurosa de una interpretación fiel al autor.

Entonces, ¿qué aporta la noción de realidad zubiriana a la filosofía? Simplemente, que la realidad es formalidad, es el carácter de todo contenido aprehendido. Zubiri no ofrece una síntesis entre realidad y saber, su análisis de la inteligencia sentiente no es una solución a la discusión entre realistas e idealistas. Anterior a esto, Zubiri afirma que el modo más auténtico y radical de estar en el mundo es estar intelectivamente en la realidad. No hay una separación entre realidad y saber, sino que estamos en el mundo desde la patencia física e impresiva de las cosas dadas en alteridad. Lo primario es estar, lo radical es la actualidad. Y esto es lo que da que pensar. De ahí que metafísicamente podamos realizar tanto una filosofía de la realidad como una filosofía de la inteligencia. Lo que Zubiri nos dice es la realidad no busca ser una tesis más, no se presenta como una teoría conceptual sobre lo que parece ser la realidad. La propuesta de Zubiri es que realidad es formalidad del de suyo, y

esta formalidad ha servido históricamente para formular las diferentes teorías metafísicas, aunque no hayan atendido al problema en su radicalidad. Antes del realismo o idealismo, el sustrato de toda teoría es la realidad como formalidad. Y en su virtud, como momento de apertura a la realidad— ya sea en su individualidad o unidad sistémica—, las cosas reales y el mundo han servido dinámicamente para conceptualizar poderosos aparatos teóricos. Sin duda, estos han estado sometidos no solo al problematismo de la realidad en su dinamismo interno, sino a sus propios instrumentos conceptuales históricamente elaborados. Identificar el decurso de este desarrollo histórico, los límites de su implicancia, los posibles matices en que ellos se acusa y los eventuales aportes para la filosofía de la realidad y la filosofía de la inteligencia es un proyecto que queda aquí abierto.

## BIBLIOGRAFÍA

### A. Primaria:

1. ZUBIRI, X. 1982. *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza/FXZ. 398 pp.
2. \_\_\_\_\_ 1983. *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza/FXZ. 354 pp.
3. \_\_\_\_\_ 1984. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. 4<sup>ta</sup> Ed. Madrid, Alianza/ FXZ. 318 pp.
4. \_\_\_\_\_ 1986. *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza/FXZ. 709 pp.
5. \_\_\_\_\_ 1989. *Estructura Dinámica de la Realidad*. Madrid, Alianza/FXZ. 356 pp.
6. \_\_\_\_\_ 1992. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid, Alianza/FXZ. 458 pp.
7. \_\_\_\_\_ 1994a. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza/FXZ. 439 pp.
8. \_\_\_\_\_ 1994b. *Naturaleza, Historia, Dios*. 10<sup>ma</sup> Ed. Madrid, Alianza/FXZ. 567 pp.
9. \_\_\_\_\_ 1999a. *El hombre y la verdad*. Madrid, Alianza/FXZ. 196 pp.
10. \_\_\_\_\_ 1999b. *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid, Alianza/FXZ. 468 pp.
11. \_\_\_\_\_ 2001. *Sobre la Realidad*. Madrid, Alianza/FXZ. 285 pp.
12. \_\_\_\_\_ 2002. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid, Alianza/FXZ. 394 pp.
13. \_\_\_\_\_ 2005. *El Hombre: Lo Real y Lo Irreal*. Madrid, Alianza/FXZ. 230 pp.
14. \_\_\_\_\_ 2006a. *Escritos Menores (1953-1983)*. Madrid, Alianza/FXZ. 406 pp.
15. \_\_\_\_\_ 2006b. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid, Alianza/FXZ. 197 pp.
16. \_\_\_\_\_ 2008a. *Espacio, Tiempo, Materia*. Nva. Ed. Madrid, Alianza/FXZ. 614 pp.
17. \_\_\_\_\_ 2008b. *Sobre la Esencia*. Nva. Ed. Madrid, Alianza/FXZ. 598 pp.
18. \_\_\_\_\_ 2009. *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid, Alianza/FXZ. 317 pp.
19. \_\_\_\_\_ 2010. *Acerca del mundo*. Madrid, Alianza/FXZ. 300 pp.
20. \_\_\_\_\_ 2012. *El hombre y Dios*. Nva. Ed. Madrid, Alianza/FXZ. 625 pp.



## B. Secundaria:

21. AÍSA, I. 1993. Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico. *Thémata*. Nº 11. pp. 257-276.
22. \_\_\_\_\_ 2006. La filosofía de Zubiri como dialogo critico con Heidegger. *Heidegger y Zubiri: encuentros y desencuentros*. Sevilla, Fénix. pp. 75-104.
23. ANTÚNEZ, J. 2006. Antropología metafísica, un personalismo de la apertura. *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Roma, Gregorian University Press. pp. 111-178.
24. BAÑÓN, J. 1995. Zubiri hoy: Tesis básicas sobre la realidad. Gracia, D. (Ed.). *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid, Trotta/FXZ. pp. 73-105.
25. \_\_\_\_\_ 1999. Realidad y reidad. *Metafísica y noología en Zubiri*. Salamanca, UPS. pp. 65-95.
26. BACIERO, C. 1976. Conceptuación metafísica del «de suyo». *Realitas II. 1974-1975*. Madrid, Soc. de Estudios y publicaciones. pp. 313-350.
27. BARROSO, O. 2005. El objeto de la metafísica en Suárez y Zubiri. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*. Vol. XLIII (109/110). pp. 225-240.
28. \_\_\_\_\_ 2013. Esencia y hecho en Zubiri ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología? *Revista de Filosofía*. Vol. 38 Nº 1. pp. 29-52.
29. BASABE, A. 1992. Determinación inicial del concepto zubiriano de realidad. *La metafísica realista de Xavier Zubiri*. San Sebastián, Mundaiz. pp. 37-65.
30. CONILL, J. 1994. Nietzsche y Zubiri. *Seminarios de Filosofía*. Vol. 7. pp. 63-89.
31. \_\_\_\_\_ 1997. La fenomenología en Zubiri. *Pensamiento*. Vol. 53, Nº 206. pp. 177-190.
32. \_\_\_\_\_ 2009. Facticidad, intelección, noergia. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*. Nº 36. pp. 215-231.

33. ELLACURÍA, I. 1991. El objeto de la filosofía. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid, Trotta/FXZ. pp. 17-42.
34. \_\_\_\_\_ 2001a. Biología e inteligencia. *Escritos Filosóficos III*. San Salvador, UCA Editores. pp. 137-201.
35. \_\_\_\_\_ 2001b. La superación del reduccionismo idealista en Zubiri. *Escritos Filosóficos III*. San Salvador, UCA Editores. pp. 403-430.
36. ESPINOZA, R. 2013. Realidad y «de suyo» como lo otro que nos apropia. *Realidad y ser en Zubiri*. Granada, Comares. pp. 127-267.
37. FERRÁZ, A. 1988. La esencia de lo real. *Zubiri: El realismo radical*. Madrid, Cincel. pp. 141-159.
38. \_\_\_\_\_ 1995. Sistematismo de la filosofía zubiriana. Gracia, D. (Ed.). *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid, Trotta/FXZ. pp. 51-71.
39. GARCÍA, J. 2004. Realidad y cosa sentido en la filosofía de Zubiri. *Xavier Zubiri Review*. Vol. 6. pp. 89-97.
40. GONZÁLEZ, A. 1986. La idea de mundo en la filosofía de Zubiri. *Miscelánea Comillas*. Nº 44. pp. 485-521.
41. \_\_\_\_\_ 1994. La acción social. *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Tesis doctoral. Comillas, UPC. pp. 96-142.
42. \_\_\_\_\_ 1997. La tarea de la filosofía. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid, Trotta/FXZ. pp. 15-43.
43. GRACIA, D. 1976. Materia y sensibilidad. *Realitas II. 1974-1975*. Madrid, Soc. de Estudios y publicaciones. pp. 203-243.
44. \_\_\_\_\_ 1986. La realidad. (El momento noemático de la aprehensión humana). *Voluntad de verdad*. Barcelona, Labor universitaria. pp. 169-210.
45. LÓPEZ, J. 2012. La transcendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri. *Endoxa. Series filosóficas*. Nº 29. pp. 165-194.
46. RIVERA, J. 2001. Realidad y aprehensión primordial de realidad. Ensayo de probación. *Heidegger y Zubiri*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria/UC. pp. 223-239.

47. \_\_\_\_\_ 2007. Analítica y metafísica. *En torno al ser*. Santiago de Chile, Bricklediciones. pp. 55-67.
48. SÁEZ, J. 1992. La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Nº19. pp. 313-362.
49. SOARES, J. 2009. La congeneridad entre inteligencia y realidad: posibles significados de esta tesis zubiriana. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Nº 36. pp. 249-258.
50. TIRADO, V. 1993. Experiencia originaria en Husserl y Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Nº 20. pp. 245-262.
51. \_\_\_\_\_ 1997. Husserl y Zubiri en torno a la idea de Filosofía. *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid, Complutence. pp. 217-245.
52. \_\_\_\_\_ 2001. Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. Nº 3. pp. 283-290.
53. VILLA, J. 2008. La actualidad de lo real en Zubiri. *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*. Nº 16 y 17. pp. 61-80.
54. WALTON, R. 1993. Fenomenología y realidad. *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires, Almagesto. pp. 33-69.
55. WESSELL, L. 1995. Contrarréplica a una valoración sobre mi crítica al realismo radical de Xavier Zubiri. *Thémata*. Nº 13. pp. 249-274.
56. YÁÑEZ, S. 2012. Inteligencia y Logos. *De la realidad a la praxis. Comprensión y recepción de Inteligencia sentiente de Xavier Zubiri*. Tesis doctoral. Santiago de Chile, PUC. pp. 70-126.
57. ZÁRRAGA, C. 2011. La realidad. *Adimen. Apuntes sobre la intelección y la realidad*. Charlestone, Createspace. pp. 29-67.
58. \_\_\_\_\_ 2013. La percepción campal de los hechos. Observaciones a la Aprehensión Primaria de realidad (AP) según Xavier Zubiri. *Sobre la verdad*. Charlestone, Createspace. pp. 101-116.
59. \_\_\_\_\_ 2014. La facticidad del estar *¿Qué significa estar? Estudio sobre la corporeidad humana*. Charlestone, Createspace. pp. 71-78.

### C. Complementaria:

60. HEIDEGGER, M. 2005. *Ser y Tiempo*. 4<sup>ta</sup> Ed. Santiago, Universitaria. 497 pp. (Sein und Zeit. Trad. Rivera, J.).
61. HESSEN, J. 1977. La esencia del conocimiento. *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires, Losada. pp. 70-95 (Erkenntnistheorie. Trad. Gaos, J.).
62. HUSSERL, E. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. México D.F., FCE. 794 pp. (Ideen zu eine reine Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch. Trad. Zirión, A.).
63. KANT, I. 2009. *Crítica de la razón pura*. México D.F., FCE. 734 pp. (Kritik der reinen Vernunft. Trad. Caimi, M.).
64. WOLLENSKI, J. 2012. Reism. Zalta, E.N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Verano 2012 Ed.). Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/reism/>.